
REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 29 No. 1 2016

ARTIGO

ETNOARQUEOLOGIA, COLONIALISMO, PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO E CEMITÉRIOS KAIOWÁ NO ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL, BRASIL

Jorge Eremites de Oliveira*

RESUMO

Neste artigo, o autor apresenta uma discussão a respeito da relação entre colonialismo, cemitérios indígenas e preservação do patrimônio arqueológico no estado brasileiro de Mato Grosso do Sul. Para este propósito, é apresentado um estudo etnoarqueológico a respeito de cemitérios Guarani e Kaiowá, na tentativa de contribuir para o debate sobre a descolonização da Arqueologia no Brasil.

Palavras-chave: Cemitérios Indígenas, Etnoarqueologia, Povos Guarani e Kaiowá, Patrimônio Cultural.

ABSTRACT

In this paper the author presents a discussion of the relationship between colonialism, indigenous cemeteries and preservation of the archaeological heritage in the Brazilian State of Mato Grosso do Sul. For this purpose we present an ethnoarchaeological study about Guarani and Kaiowá cemeteries in an attempt to contribute to the debate on decolonization of the Archaeology in Brazil.

Key words: Indigenous Cemeteries, Ethnoarchaeology, Guarani and Kaiowá Peoples, Cultural Heritage.

* Doutor em História/Arqueologia pela PUCRS (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul), docente da UFPel (Universidade Federal de Pelotas) e bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). E-mail: eremites.br@gmail.com.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS¹

[...] a opção descolonial significa, entre outras coisas, aprender a desaprender (...), já que nossos (...) cérebros tinham sido programados pela razão imperial/colonial. Assim, por conhecimento ocidental e razão imperial/colonial compreendo o conhecimento que foi construído nos fundamentos das línguas grega e latina e das seis línguas imperiais européias (também chamadas de vernáculos) e não o árabe, o mandarim, o aymara ou bengali, por exemplo. (MIGNOLO, 2008:290)

As discussões sobre colonialismo, colonialidade do saber, desobediência epistêmica e descolonização das ciências sociais têm sido bastante profícuas no contexto do movimento pós-colonial e gradualmente passam a envolver o campo da Arqueologia no Brasil. Exemplo disso está na conclusão e defesa de dissertações de mestrado e teses de doutorado em que arqueólogos produzem novos conhecimentos a partir da observação direta, mantendo interlocução simétrica e vis-à-vis com o Outro. Assim o fazem para além da preocupação com as analogias – entre o presente etnográfico ou histórico e o passado arqueológico – e em busca de outras interpretações sobre a cultura material, como verificado nos trabalhos de Bsepalez (2009, 2014), Stuchi (2010), Morais Silva (2011), Moraes (2012), Wanderley (2013), Mattos (2015) e outros autores. Este tipo de perspectiva é recorrente em vários campos do conhecimento científico, mas na Arqueologia praticada no Brasil é algo relativamente recente porque implica em certa ruptura com saberes constituídos no Ocidente, a partir, sobretudo, do Iluminismo que marca o século XVIII. Trata-se da opção epistêmica descolonial de manter uma postura crítica frente ao paradigma europeu da modernidade e racionalidade, conforme aponta Mignolo (2008) em citação apresentada na epígrafe deste trabalho. Os debates também estão presentes em temas mais polêmicos, como o uso da disciplina para o licenciamento socioambiental de empreendimentos que afetam os territórios e a dinâmica da vida de povos e comunidades tradicionais, como consta de maneira crítica no manifesto *Arqueologia pelas Gentes*, assinado por Rocha *et al.* (2013), e no recente trabalho de Pugliese Junior & Valle (2015), dentre outras publicações.

Uma discussão desse nível também está associada, direta ou indiretamente, ao estudo do colonialismo como um dinâmico sistema estruturante de relações sociais de poder, exploração e tentativas de dominação, bem como um conjunto de problemas inerentes à produção de saberes e à prática nas ciências em geral. No caso do Brasil, a discussão possui relação direta com o colonialismo interno, entendido como um sistema de igual natureza, particular a cada país e conectado ao colonialismo global (EREMITES DE OLIVEIRA, 2015b). Sobre este assunto, sugiro ver, por ordem alfabética, as contribuições de Asad (1993), Atalay (2006), Balandier (1993 [1951]), Babha (2007), Cardoso de Oliveira (1978), Cooper (2005), Dirks (1995), Fabian (2001, 2013), Fanon (1968), Gnecco (2009), Gnecco & Langebaek (2006), González

¹ O trabalho que deu origem a este artigo foi inicialmente apresentado no II Congresso Internacional de Arqueologia da Bacia do Prata, realizado na cidade de San José de Mayo, Uruguai, no período de 7 a 11 de abril de 2014. A versão aqui publicada, todavia, está devidamente revisada e ampliada em relação àquela apresentada no referido evento.

Casanova (1995, 2002 [1969], 2006), Hall (2009), Himes (1972), Lander (2005), Mignolo (2008), Moro Abadía (2006), Obeyesekere (1997), Pacheco de Oliveira (1988, 2006), Pels (1997, 2008), Said (2007), Smith (2005), Souza Santos & Meneses (2009), Spyvak (2003) e Williams & Chrisman (1994), dentre outros estudos que inspiraram as reflexões aqui apresentadas.

Neste sentido, para este trabalho, apresento uma discussão sobre o conceito de sítio arqueológico e sua relação com a memória e o patrimônio cultural de povos indígenas em Mato Grosso do Sul. O assunto também envolve ações do governo que afetam os direitos territoriais de comunidades Guarani e Kaiowá no estado². Para esta finalidade, baseio-me em dados etnográficos, registrados à luz do subcampo da Etnoarqueologia, a respeito de cemitérios indígenas observados nas comunidades de Panambizinho, Jaguapiru, Ñande Ru Marangatu, Takuara e outras³. Valho-me ainda de informações recebidas sobre a existência de sepultamentos humanos nas comunidades de Sucuri'y, Karumbé, Pakurity e Laguna Johá, todas localizadas no referido estado. Trata-se de lugares onde indígenas foram sepultados em tempos pretéritos, incluindo sacerdotes ou xamãs, chamados na língua guarani de *ñanderu*, quando homem, e *ñandesy*, quando mulher. São locais com evidências materiais da ocupação tradicional, às vezes localizados em territórios de onde famílias indígenas foram expulsas décadas atrás. Por este motivo, muitos cemitérios têm sido sistematicamente destruídos por pessoas contrárias aos direitos territoriais dos povos indígenas, geralmente ligadas ao movimento ruralista. Não raramente isso é feito com certa conivência de agentes do Estado, os quais deveriam agir no sentido da preservação e valorização desse tipo de patrimônio cultural.

As referidas observações foram realizadas em um ambiente colonialista, marcado por muitos conflitos sociais, durante a realização de perícias judiciais, visitas pontuais às comunidades indígenas e participação em eventos a envolver lideranças Guarani e Kaiowá. Elas lembram, para certos autores, uma espécie de *etnografia a jato*, tal qual analisada por Ribeiro (2010: 87), quer dizer, “etnografias mais focais, com roteiros mais estruturados [ou *semiestruturados*], uso de informantes-chave [ou *interlocutores-chave*]”, o que “exige bastante experiência etnográfica”. Além disso, pressupõe o conhecimento prévio sobre certa bibliografia arqueológica, etnológica e etno-histórica. Um estudo etnoarqueológico desse tipo implica, pois, em considerar a etnografia como processo e produto, tal qual defendido em Pujadas I Muñoz (2010), porém com o devido foco voltado para a cultura material.

² Os Guarani e Kaiowá, assim autoidentificados no estado brasileiro de Mato Grosso do Sul, são povos indígenas falantes da língua guarani. Os primeiros também são conhecidos como Ñandeva ou Avá-Guarani na literatura etnológica, ao passo que os segundos se autoidentificariam e seriam mais conhecidos no Paraguai como Pa'ĩ-Tavyterã ou simplesmente Pa'ĩ (MELIÀ *et. al.*, 2008 [1976]; BRAND, 1993, 1997, 2004; EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2009; EREMITES DE OLIVEIRA, 2012; CAVALCANTE, 2013).

³ A Etnoarqueologia é aqui percebida como um subcampo da Arqueologia dedicado ao estudo etnográfico de grupos humanos contemporâneos e/ou conhecidos historicamente, geralmente não-ocidentais, conforme entendimento apresentado em outros estudos de minha autoria e de outros autores (EREMITES DE OLIVEIRA, 1996, 2002, 2011, 2012, 2015a, 2015b; EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2010, 2012; ver também SILVA, 2009).

O QUE É SÍTIO ARQUEOLÓGICO?

No campo da Arqueologia, sítios arqueológicos são comumente entendidos como quaisquer lugares, em ambientes terrestres e aquáticos, onde ocorrem evidências materiais da presença humana pretérita. Esta definição parece simples e objetiva, embora não haja consenso sobre o limite cronológico e a quantidade mínima de vestígios que possam caracterizá-los. Podem corresponder, apenas para exemplificar, ao assentamento de um antigo grupo indígena que se estabeleceu às margens de um rio ou em um abrigo sob rocha há cerca de 3.000 AP (anos antes do presente), ou até mesmo a uma usina termelétrica desativada na década de 1940. Pergunta-se, contudo, se o mesmo entendimento poderia ser aplicado a uma tapera ocupada por uma família quilombola e abandonada há 10 anos? E o que dizer, citando caso análogo, de um local onde foi encontrada fortuitamente uma lâmina lítica de machado, conhecida popularmente, no Brasil, como “pedra de raio” ou “pedra de corisco”? Questionamentos assim apontam para a complexidade que envolve o assunto, especialmente a interpretação do contexto arqueológico de locais ocupados mais recentemente e que não possuem o apelo da monumentalidade arquitetônica, tampouco estão vinculados à história das elites políticas e econômicas regionais.

De todo modo, sabe-se que, nos sítios arqueológicos, podem ocorrer diversos tipos de vestígios da materialidade de relações sociais no tempo e espaço, isto é, da cultura material em seu sentido mais amplo: *artefatos* em geral, como lascas líticas, fragmentos de vasilhas cerâmicas, arte rupestre, objetos de metal e outros materiais, estruturas arquitetônicas etc.; *ecofatos*, a exemplo de palmeirais, antigos quintais e pomares, e outras paisagens de origem antrópica; e *biofatos*, como sementes e ossos de animais que configuram restos de alimentação, bem como esqueletos humanos (FUNARI, 1988; RENFREW & BAHN, 1998; EREMITES DE OLIVEIRA, 2012, 2015b). Por outro lado, para muitos povos indígenas podem existir lugares percebidos como sítios arqueológicos, os quais não possuem, necessariamente, esses tipos de evidências materiais, embora sejam percebidos como herança cultural. Refiro-me, apenas para pontuar, a elementos da paisagem que são locais de moradia ou pontos protegidos ou construídos por seres sobrenaturais (morros, cachoeiras, nascentes de córregos etc.), assim compreendidos no contexto de cosmologias e temporalidades nativas. Exemplo disso são morros que ocorrem na Terra Indígena Nande Ru Marangatu, percebidos pelos Kaiowá que ali vivem como associados à presença de certos “donos” ou guardiões, por vezes chamados em guarani de *jára*, como o Morro *Teju Jagua*, protegido por um ser com corpo de lagarto e cabeças de jaguares⁴.

Neste sentido, cumpre explicar que, no final deste trabalho, consta um item chamado “Caderno de imagens”, no qual são apresentadas fotografias que corroboram os argumentos aqui defendidos.

⁴ Sabe-se que até os primeiros contatos com os europeus, jaguares ou onças-pintadas (*Panthera onca*) eram chamadas, pelos povos indígenas de língua guarani, de *jagua*; depois o termo passou ser empregado para designar cachorros domésticos (*Canis lupus familiaris*), ao passo que os felinos passaram a ser chamados de *jaguarate*, isto é, o “jagua verdadeiro”.

Polêmicas à parte, o fato é que cabe ao arqueólogo, mais do que qualquer outro profissional ou especialista, dizer o que é e o que não é um sítio arqueológico em determinada área. Esta situação o torna devidamente empoderado para a tomada de decisões, como ocorre durante o licenciamento socioambiental de empreendimentos dos mais diversos (hidrelétricas, rodovias, gasodutos, ferrovias, *shoppings*, conjuntos habitacionais etc.). Este tipo de empoderamento, contudo, nem sempre caminha ao lado da ética e da responsabilidade social que exige a profissão, conforme consta no novo código de ética da SAB (Sociedade de Arqueologia Brasileira), aprovado em outubro de 2015.

Além disso, a área de um sítio arqueológico e seu entorno podem ser reocupados sucessivas vezes, desde períodos muito antigos até o tempo presente. A situação é frequentemente verificada na região do Pantanal com os *aterros indígenas* (estruturas monticulares construídas por povos originários, como os Guató), usados como sedes de fazendas, currais de gado e locais de moradia para trabalhadores rurais, muitos dos quais são indígenas ou descendentes (EREMITES DE OLIVEIRA, 1996, 2002). O mesmo cenário é verificado em áreas onde ocorrem as *terras pretas de índio* na Amazônia e os *aterros (cerritos ou morrinhos de terra preta)* no Rio Grande do Sul e Uruguai⁵. Situação idêntica pode ocorrer com sítios arqueológicos existentes em terras tradicionalmente ocupadas por comunidades indígenas, regularizadas ou não pelo Estado, conforme definição contida no Artigo 231 da Lei Maior, cuja primeira ocupação pode recuar a milhares de anos e a última corresponder a momentos atuais, isto é, à contemporaneidade ou tempo presente. Em casos assim, povos indígenas e comunidades tradicionais não deveriam ser retirados compulsoriamente de seus territórios em nome do progresso, da ciência, da lei estatal e da preservação e valorização do patrimônio arqueológico nacional.

Nesta linha de raciocínio, faz-se necessário registrar que a proteção de bens de natureza arqueológica, assim reconhecidos pelo Estado, está amparada por leis brasileiras e internacionais, tais como: 1) Constituição Federal de 1988, Artigos 20 e 216; 2) Lei Federal nº. 3.924/1961, também conhecida como *Lei da Arqueologia*; 3) Lei Federal nº. 7.542/1986; 4) Resolução CONAMA nº. 001/1986, Artigo 6, Alínea C; 5) Lei Federal nº. 9.605/1998, mais conhecida como *Lei de Crimes Ambientais*, Capítulo 5, Seção 4; 6) Recomendações Internacionais como a *Carta de Nova Delhi* [1956], *Recomendação de Paris* [1968], *Carta de Lausanne* [1990], *Carta para a Proteção e a Gestão do Patrimônio Arqueológico* [1990] e *Carta de Sofia* [1996], dentre outras aprovadas pela UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura), órgão que faz parte da ONU (Organização das Nações Unidas); 7) Legislação específica do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) sobre o assunto e voltada, também, à autorização e fiscalização da

⁵ O termo *morrinho de terra preta* foi recentemente registrado por Cláudio Baptista Carle e Lidorine Gama Crispa no município de Rio Grande, Rio Grande do Sul, no ano 2015. Já a palavra *cerrito* ("morrinho" em castelhano), por sua vez, é uma categoria recorrente na Arqueologia regional para designar aterros indígenas, adotada no Brasil sob influência da Arqueologia Uruguiaia, embora seja praticamente desconhecida por grande parte da população do sul do estado, onde esses sítios ocorrem em áreas inundáveis.

pesquisa arqueológica no país. Este conjunto de leis foi produzido a partir do paradigma da necessidade da existência do Estado-nação. Daí compreender que bens arqueológicos são percebidos como patrimônio da União, conforme estabelece os Artigos 20 e 216 da Carta Constitucional de 1988. A determinação também abrange bens arqueológicos de povos originários, cuja existência antecede ao surgimento do próprio Estado nacional e, por conseguinte, do direito estatal com o qual estamos acostumados a lidar. Dito de outra maneira, na prática, o direito estatal se sobrepõe ao direito indígena, inerente a cada povo originário, servindo como um poderoso instrumento de tutela, dominação e subordinação, inclusive no que se refere ao patrimônio cultural.

Nota-se, portanto, que, apesar do conceito de sítio arqueológico ser amplamente utilizado na Arqueologia Brasileira, a discussão sobre o assunto torna-se polêmica quando envolve direitos de povos indígenas sobre terras tradicionalmente ocupadas. Neste caso em particular, penso que não cabe a órgãos estatais, como o IPHAN, estabelecer em lei um marco cronológico relativo à interpretação do assunto. A responsabilidade maior recai sobre nós, profissionais de Arqueologia, para adotarmos uma compreensão descolonizante sobre o significado e amplitude do conceito de sítio arqueológico, atualizando nossos conhecimentos em relação a saberes tradicionais ignorados em estudos assimétricos realizados no país desde longa data.

OS ANTIGOS CEMITÉRIOS DOS GUARANI E KAIOWÁ

Desde fins dos anos 1990 até meados da década de 2010, recebi várias intimações da Justiça Federal para a produção de laudos periciais sobre assuntos a envolver direitos individuais e coletivos dos povos indígenas. A grande maioria das intimações se refere a perícias sobre áreas reivindicadas como terras tradicionalmente ocupadas pelos Guarani, Kaiowá e Terena.

Além disso, ao conhecer algumas comunidades Guarani e Kaiowá, observei a existência de evidências materiais sobre a ocupação indígena em antigos *tekoha* (*teko* = “modo de ser”; *ha* = “lugar”). Esta palavra de origem guarani é uma categoria polissêmica nativa, atualmente mais usada em Mato Grosso do Sul para se referir a territórios tradicionais, onde desenvolvem seu modo de vida e podem existir cemitérios e outros tipos de sítios arqueológicos⁶.

Conforme é conhecido no âmbito da Etnologia e da Etno-história sobre os povos indígenas de língua guarani, sabe-se que os Guarani e Kaiowá acreditam que possuem duas almas, uma carnal, chamada de *angue* ou *anguery*, e outra espiritual, denominada *ñe’e* (MELIÀ *et al.*, 2008 [1976]; EREMITES DE OLIVEIRA, 2007; EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2009). A alma carnal, cujo espectro permanece com o defunto, não deve ser lembrada amiúde ou ter seu túmulo profanado por meio de escavações ou buracos feitos por seres

⁶ Os Mbyá que vivem no Sul do Brasil usam uma categoria análoga, denominada *tekoa*, geralmente naturalizada e dessa maneira empregada por etnólogos e arqueólogos no sentido de aldeia e até mesmo como sítio arqueológico. Há ainda antropólogos sociais que reduzem a categoria de *tekoha* a apenas relações sociais, como se as mesmas não existissem em temporalidades particulares e espaços social e culturalmente construídos pelos Guarani e Kaiowá. No Paraguai e em outros lugares onde há paraguaios e descendentes, como ocorre no estado de Mato Grosso do Sul, a mesma palavra pode ser empregada para se referir ao local onde se vive: *tekoha* Dourados, *tekoha* Concepción, *tekoha* Bela Vista etc.

humanos e animais. Se isso acontecer, o *angue* virá à tona e trará más influências à saúde e à convivência social dos membros da comunidade. Por isso, os lugares onde os mortos foram sepultados, sobremaneira aqueles em que foram enterradas lideranças religiosas, como os xamãs (*ñanderu* ou *ñandesy*), não são espaços por eles venerados. Pelo contrário, geralmente permanecem no passado e quase que apagados da memória dos vivos. Contudo, por conta dos conflitos pela posse de territórios indígenas no estado, antigos cemitérios passaram a ser visitados com mais frequência pelos Guarani e Kaiowá, haja vista a necessidade de preservá-los como locais sagrados, herança cultural e prova material da ocupação tradicional.

Os sepultamentos mais antigos, ao menos os datados desde meados do século XX, seguiam a modalidade de enterrar o morto sob forma de decúbito dorsal, com a cabeça do defunto voltada para o poente. Dessa maneira, a alma espiritual da pessoa (*ñe'e*) poderia encontrar o caminho para o mundo dos mortos. Se isso não ocorresse, seria transformada em algo como um *aceguá*, espécie de alma perdida e em busca do caminho para o outro mundo⁷. Normalmente o espaço do sepultamento de um único indivíduo é considerado como cemitério, assim como o espaço destinado ao enterramento de várias pessoas, o que difere da ideia de cemitério para grande parte da sociedade nacional. No caso de pessoas com um forte *anguery*, constatei a existência de pedras sobre as sepulturas ou cercas em volta dos túmulos. Assim os Kaiowá fizeram para proteger os locais, evitando perturbações que pudessem liberar o espectro dos mortos. No tempo presente, conforme observado até meados da década de 2010, quando uma pessoa morre de forma violenta, como em casos de assassinato, alguns de seus pertences chegam mesmo a ser colocados sobre o túmulo, e ninguém se atreve a mexer nos objetos. Quando esses antigos cemitérios são visitados, os Guarani e Kaiowá ali permanecem em silêncio ou falam em voz baixa, em respeito aos mortos e para não perturbar os *anguery*. Em um antigo cemitério existente na Terra Indígena Nande Ru Marangatu, onde estive como perito judicial em 2007, observei que o *ñanderu* da comunidade tocou suavemente um apito ou flauta chamado *mimby*, feito de madeira, assim fazendo para manter comunicação direta com seres sobrenaturais. Disse-me que aquele era o “celular” com o qual falava com certas divindades.

Devido ao processo de territorialização existente em antigas reservas indígenas, criadas nas décadas de 1910 e 1920 no antigo sul do estado de Mato Grosso, e também à ação de missionários religiosos e agentes do Estado, os cemitérios Guarani e Kaiowá passaram a ser espaços delimitados para o enterramento de vários indivíduos. Nesses locais, muitos túmulos seguem feitos da mesma forma, porém com símbolos cristãos, como cruzes de madeira e

⁷ Embora a expressão *aceguá* não seja recorrente entre os Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul, a palavra foi reconhecida por dois professores Kaiowá com quem busquei informações sobre o assunto em 2014. O vocábulo também está registrado em um clássico estudo de Nimuendaju (1987 [1914]). No Brasil e no Uruguai há inclusive duas cidades fronteiriças com o mesmo nome, onde estive em setembro de 2013, época das comemorações da Semana Farroupilha no Rio Grande do Sul. Na ocasião perguntei a alguns gaúchos tradicionalistas sobre o significado da palavra e obtive duas explicações básicas: 1) que advinha da expressão castelhana “El animal que *hace gua*”; 2) que teria uma relação com um antigo cemitério indígena que havia na região. Penso que a segunda explicação tem mais sentido etnológico considerando a presença de antigos povos originários de língua guarani naquela região fronteiriça do MERCOSUL.

metal. Quando ocorrem em terras ainda não regularizadas pelo Estado, a semelhança com sepulturas não-indígenas tem contribuído para sua preservação e até mesmo para que, no passado, os regionais ali enterrassem seus mortos.

Os dados etnográficos aqui apresentados são importantes, dentre outras coisas, para (re) pensarmos a compreensão das práticas funerárias verificadas em sítios arqueológicos associados a grupos portadores da *tradição Tupiguarani*, também chamados genericamente de Guaraní⁸. Este pode ser o caso de sepultamentos encontrados em urnas funerárias, muitas vezes tampadas com tigelas de cerâmica. Em casos assim, também pode ter havido análogas razões simbólicas e tradições religiosas de longa duração, pois há um *continuum cultural* que não pode ser ignorado no registro arqueológico. Portanto, cada vez que arqueólogos escavam cemitérios ligados a antigos povos de língua guarani, eles não apenas profanam esses lugares, mas também liberam o *angué* ou *anguery* dos mortos, cujas consequências são negativas para a vida em sociedade e para o equilíbrio do mundo. Situações desse tipo fizeram com que tivesse menos interesse em escavar sítios arqueológicos associados a povos indígenas pretéritos e contemporâneos, principalmente no que se refere a locais onde há sepultamentos humanos, o que não prejudicou a continuidade de minhas pesquisas.

A partir da década de 1990, sobretudo, no contexto da luta pela regularização de terras indígenas em Mato Grosso do Sul, observei que muitos Guaraní e Kaiowá passaram a visitar e relembrar com mais frequência dos antigos cemitérios indígenas existentes em seus territórios. O esforço de rememorar – e até mesmo de voltar a certos locais até então quase esquecidos – é percebido como uma estratégia que contribui para a obtenção de provas materiais que corroboram a memória social das comunidades sobre suas terras. Por outro lado, não são poucas as denúncias e as constatações de destruição desses locais por partes de ruralistas e demais pessoas que se opõem aos direitos dos povos indígenas no estado. O mesmo tipo de ação destrutiva tem sido observada em terras de ocupação tradicional dos Terena, como ocorreu, em 2003, na Terra Indígena Buriti (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2010, 2012; EREMITES DE OLIVEIRA, 2011, 2012).

O CASO DO CEMITÉRIO KAIOWÁ DE KARUMBÉ

Faz-se relevante trazer parte da discussão aqui apresentada para analisar uma questão pontual, a de um cemitério ligado à comunidade Kaiowá de Karumbé, localizado na Fazenda Santa Terezinha, no município sul-mato-

⁸ No âmbito da Arqueologia Brasileira, especialmente a partir da década de 1960, o termo *tradição* tem sido comumente utilizado para se referir a padrões tecnológicos que ocorrem em certos períodos e áreas geográficas. Esta terminologia pode servir para identificar *horizontes arqueológicos*, quer dizer, períodos de ocupação em determinadas regiões. Muitas vezes tradições tecnológicas líticas e ceramistas foram definidas a partir de “fósseis guias”, isto é, artefatos indicadores de padrões na produção de diversos artefatos. Hoje em dia, porém, muitas tradições têm sido revistas e alguns arqueólogos têm buscado interpretá-las a partir de analogias diretas e indiretas com povos indígenas conhecidos historicamente. No caso da *tradição Tupiguarani*, também chamada de *Guaraní*, trata-se de uma tradição tecnológica ceramista comumente associada a povos indígenas de língua homônima, cuja cronologia mais antiga recua ao redor de 2.000 AP. No caso de Mato Grosso do Sul, as datas mais antigas chegam a 1.500 AP e as mais recentes estão situadas no período colonial (EREMITES DE OLIVEIRA & VIANA, 2000).

grossense de Itaporã. Sua localização geográfica precisa, assim como a dos demais cemitérios indicados anteriormente, será mantida em sigilo por razões óbvias.

No primeiro semestre de 2007, uma liderança indígena de Karumbé, residente na aldeia Bororó, na Reserva Indígena de Dourados, procurou o Ministério Público Federal na cidade e solicitou providências para a seguinte questão: pessoas contrárias a seus direitos queriam destruir um cemitério da comunidade, localizado naquela propriedade rural. O referido lugar está dentro de uma terra indígena não regularizada e parte dela estava na área de influência de um empreendimento sucroalcooleiro que seria construído na região.

Diante do ocorrido, o MPF acionou a superintendência do IPHAN no estado, com sede em Campo Grande, para que a mesma apurasse os fatos e tomasse providências cabíveis para evitar a destruição do patrimônio cultural. Foi então que o órgão enviou para Dourados um técnico de seus quadros, quem produziu um relatório constatando que o lugar correspondia, de fato, a um antigo cemitério indígena. Logo, seria um sítio arqueológico a ser protegido na forma da lei.

No entanto, a partir desse momento, o órgão não teria tomado quaisquer medidas para a preservação do lugar. Por isso, meses depois, o MPF acionou novamente o IPHAN e cobrou informações e providências sobre a questão. Foi então que, em novembro de 2008, a superintendência regional, à época sob a responsabilidade de uma arquiteta, encaminhou ao MPF o Ofício nº. 344/GAB18ºSR/IPHAN-MS, com data de 13/11/2008, no qual consta o seguinte:

[...]

1. À época da celeuma, março de 2007, foi enviado ao local o então técnico deste Instituto, sr. Daniel Corrêa, a fim de produzir relatório sobre a situação do suposto cemitério indígena em área da Fazenda Santa Terezinha, município de Itaporã – o qual segue anexo a este ofício, conforme vossa solicitação.
2. O citado relatório tece algumas considerações, como a de que, de acordo com o quadro verificado in loco e as informações transmitidas por indígenas moradores da região, o cemitério realmente seria um cemitério indígena, ainda que tenha sido também utilizado por não-indígenas.
3. Em 16 de abril de 2007, o então Superintendente Substituto, Eduardo Melo da Silva, replicou as considerações e as proposições emanadas do relatório do sr. Corrêa, transmitindo-os no Ofício nº. 063/07-GAB18ªSR/IPHAN-MS ao Procurador Charles Stevan da Mota Pessoa.
4. No entanto, após maiores discussões sobre o assunto, foi-se depurando as informações e a interpretação do relatório, conduzindo a uma flexibilização da associação do cemitério a um sítio arqueológico tradicional.
5. De fato, ao se levar em consideração os parâmetros técnico-científicos da Arqueologia para a caracterização de um determinado sítio como arqueológico, o cemitério em questão deixa de possuir tal significado, uma vez que não traz vestígios materiais – artefatos líticos e cerâmicos e inscrições, notadamente – que atestem a presença, em longa duração, de populações pretéritas. Este último critério é fundamental, uma vez que a utilização atual do cemitério revela a

permanência de seu uso mediante a continuidade no tempo de uma mesma comunidade.

6. A natureza do cemitério em questão ainda guarda a condição de sua dupla utilização por índios e não-índios, o que remete a duas características marcantes do meio rural no estado: uma, a utilização nas fazendas, comum em certo período, de mão de obra indígena e não-indígena, especialmente de origem paraguaia; outra, a constituição em diversas fazendas de cemitérios, em função das distâncias aos centros urbanos (ainda que em muitos casos tais cemitérios tenham se constituído a partir de antigos cemitérios indígenas).

Assim, esclarecemos aqui que as ações prescritas pelo Ofício nº. 063/07-GAB, objeto de vossa solicitação de 14 de outubro, não tiveram prosseguimento em virtude do quadro subsequente desenvolvido e explanado acima. Temos que a natureza do sítio em questão configura-se menos arqueológica e mais sob uma ótica antropológica, na qual revelam ainda elementos característicos do processo de definição fundiária das populações nativas no território que veio a ser Mato Grosso do Sul – o que leva-nos a acreditar que tal quadro fuja das atribuições do IPHAN (In: Procedimento Administrativo – Autos nº. 1.21.001.000039/2006-35, MPF/Dourados, Procuradoria da República no Estado de Mato Grosso do Sul).

Diante do exposto, o caso em apreço torna-se emblemático para compreensão do assunto aqui discutido. Isso porque, diante da transcrição apresentada, correspondente à parte de um documento oficial, nota-se uma controvérsia a respeito da preservação de antigos cemitérios existentes em terras reivindicadas por comunidades indígenas no estado. A polêmica maior reside no fato da superintendência regional do IPHAN ter entendido que sítios arqueológicos indígenas seriam aqueles lugares onde ocorrem evidências materiais de um passado pré-colonial, associadas a uma ocupação de longa duração. Esta situação chama à atenção, dentre outras coisas, para três questões centrais, resumidas adiante.

Primeira, uma explícita contradição do IPHAN no que se refere ao resultado do relatório de um de seus técnicos e o posicionamento oficial da superintendência regional. Dito de outra maneira, a posição do órgão sugere que, dentro de sua hierarquia, haveria pessoas que estariam e outras que não estariam autorizadas a manifestar sua expertise relativa a determinados assuntos.

Segunda, uma visão essencialista e, portanto, colonialista, sobre o conceito de sítio arqueológico, especificamente acerca da avaliação feita sobre o referido cemitério indígena. Ocorre que, para considerá-lo como tal, ao menos segundo a posição formal do órgão no estado, o lugar deveria conter evidências materiais associadas a um passado indígena anterior aos contatos com os primeiros invasores europeus e seus sucessores euroamericanos. Nas palavras de sua superintendência, cemitérios indígenas seriam apenas locais com certos “vestígios materiais – artefatos líticos e cerâmicos e inscrições, notadamente – que atestem a presença, em longa duração, de populações pretéritas”. Este ponto de vista, apoiado em um discurso cientificista, remete ao paradigma da aculturação, ainda em voga para certos arqueólogos e até mesmo para funcionários públicos empoderados com o cargo que lhes foi confiado na esfera governamental. Não é por acaso que a posição vai ao encontro da postura

adotada pelo arqueólogo responsável por uma perícia inconsistente feita sobre a Terra Indígena Sucuri'y, no município sul-mato-grossense de Maracaju, analisada em outra ocasião (ver EREMITES DE OLIVEIRA, 2007, 2015b).

Terceira, omissão no que diz respeito à proteção de bens de natureza arqueológica, quaisquer que sejam eles, diante da apresentação ao MPF de um conceito anti-indígena de sítio arqueológico. Ao fazer isso, a superintendência do IPHAN deixou de cumprir uma obrigação e corroborou com práticas associadas à destruição de evidências materiais que comprovam a ocupação tradicional em áreas reivindicadas como terras indígenas. Mais que isso, relegou o tema à Antropologia (Social) e não à Arqueologia, como se as fronteiras entre esses dois campos do conhecimento científico fossem tão nítidas e fáceis de serem definidas⁹.

Trata-se, portanto, de um assunto polêmico que suscita problemas, dilemas e desafios a serem tratados neste momento em que a Antropologia Social e a Arqueologia protagonizam uma profícua (re) aproximação estratégica, oportuna e inovadora no Brasil (EREMITES DE OLIVEIRA, 2014). A situação chama ainda à atenção para a necessidade do permanente (re) pensar sobre a prática arqueológica e o papel do IPHAN na defesa do patrimônio cultural existente em territórios de povos indígenas e comunidades tradicionais.

CADERNO DE IMAGENS

Nesta parte do trabalho, constam algumas fotografias referentes ao estudo etnoarqueológico aqui apresentado, realizado sobre terras tradicionalmente ocupadas pelos Guarani e Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul. Cada fotografia segue com a devida explicação etnológica e etnoarqueológica.

⁹ Em 2004, a superintendência regional do IPHAN tomou conhecimento sobre a destruição de um cemitério Terena na Terra Indígena Buriti, localizada nos municípios de Sidrolândia e Dois Irmãos de Buriti, região serrana de Maracaju, mas, salvo engano, nenhuma providência formal foi tomada para apurar a denúncia (ver EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2012).

Figura 1 - Morro *Teju Jagua*, localizado no interior da Terra Indígena Ñande Ru Marangatu, no município Antônio João, fronteira do Brasil com o Paraguai, fotografado pelo autor em 2007.

Representa uma entidade mitológica que seria uma espécie de híbrido de lagarto (*teju*) e jaguar ou onça-pintada (*jagua*). O *Teju Jagua* seria um dos guardiões da morada celeste de *Ñande Ru Vusu*, a divindade maior dos Kaiowá. Um lugar assim pode até não conter evidências arqueológicas antigas da ocupação indígena, mas para os Kaiowá possui marcas da ação de um ser sobrenatural, como o próprio formato do morro.

Fonte: Eremites de Oliveira & Pereira (2009:141).



Figura 2 - Cerro Marangatu, morro localizado no interior da Terra Indígena Nhande Ru Marangatu e que dá nome à área. Trata-se de um morro que os Kaiowá identificam como tendo o formato de uma grande casa comunal, chamada *oga pysy*. Eles acreditam que o lugar é a moradia de seres espirituais dos quais dependem para a realização de suas atividades rituais. Quando um xamã morre, sua alma espiritual, chamada *ñe'e*, passa pelo lugar e ali entrega as rezas que recebeu e aprendeu em vida com as divindades. Neste lugar, há um abrigo sob rocha com arte rupestre e cerâmica indígena, dentre outras evidências materiais interpretadas pelos Kaiowá como registros de que a área é terra tradicionalmente ocupada por eles. Constitui-se no epicentro de um grande território indígena transnacional, o *tekoha guasu* denominado *Nhande Ru Marangatu*, que significa algo como "Nosso Pai Divino". Cumpre ainda dizer que um ponto localizado na parte alta do *Cerro Marangatu* possui forma de crânio humano, denominado *tupã marangatu*, onde existe uma abertura que lembra a porta de uma *oga pysy*, correspondente ao local da moradia de dois seres espirituais (ver EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA (2009: 139-140). Este e outros significados tradicionais, bem como a própria presença Kaiowá na região, foram ignorados na brochura intitulada *Arte rupestre em Mato Grosso do Sul*, um trabalho arqueologicamente inconsistente e de viés colonialista, a serviço sabemos bem de que(m), publicado em 2014 com apoio do IPHAN (ver AGUIAR, 2014).



Figura 3 - Sepultura Kaiowá na Terra Indígena Takuara, município de Juti, onde havia uma cruz de madeira e pedras sobre o túmulo, fotografada em 2005 pelo autor. As pedras foram colocadas no lugar para impedir que o *anguê* pudesse sair dali. Ao longo de uma trilha ou caminho existente na mata e que dava acesso a este ponto, chamado em guarani de *tape*, também havia outras pedras semelhantes. Foram estrategicamente posicionadas como obstáculos para impedir que o *anguê* pudesse chegar até a aldeia onde as pessoas viviam, caso conseguisse sair da sepultura. Pedras assim não possuem quaisquer marcas de uso, mas estavam ali devido à atividade humana e, portanto, seu sentido naquele contexto depende da habilidade etnográfica exigida à pesquisa etnoarqueológica.



Figura 4 - Sepultura Kaiowá localizada na Terra Indígena Takuara, município de Juti, fotografada em 2005 pelo autor, onde havia pedras sobre o túmulo, seguindo o mesmo padrão da sepultura registrada na fotografia anterior.



Figura 5 - Sepultura Kaiowá na Terra Indígena Nãnde Ru Marangatu, município de Antônio João, fotografada em 2007 pelo autor. Neste caso, o túmulo encontrava-se cercado com postes de madeira, algo que o diferenciava em relação a outros sepultamentos existentes no local e que estavam sem este tipo de proteção.



Figura 6 - *Ñanderu Kaiowá* tocando *mimby* dentro de um antigo cemitério de *Ñande Ru Marangatu*, no município de Antônio João, fotografado pelo autor em 2007. Assim o fez de modo a entrar em contato e se comunicar com seres divinos. Na ocasião, todos os indígenas ali presentes ficaram em silêncio a escutar sons que vinham das circunvizinhanças em resposta ao chamamento feito pelo rezador.



Figura 7 - Sepultura Kaiowá em Karumbé, município de Itaporã, cercada com postes de madeira, fotografada em 2007 por autor não informado e cedida por Marcos Homero Ferreira Lima. Este túmulo lembra o encontrado em Ñande Ru Marangatu, conforme imagem apresentada anteriormente.



Figura 8 - Sepultura de indígena no cemitério na aldeia Jaguapiru, na Terra Indígena Dourados, município homônimo, vítima de assassinato e fotografada em 2011 por Levi Marques Pereira. Nota-se que, sobre o túmulo, haviam sido colocados alguns pertences do falecido, evitando-se assim que seu *angue* pudesse dali sair e vir a sua procura.



Figura 9 - Sepultura do líder Kaiowá Marcos Veron, chamado em guarani de Ava Taperendy, assassinado brutalmente em 11 de janeiro de 2003 por pessoas contrárias à regularização das terras indígenas no estado. Está localizada no interior da Terra Indígena Takuara, município de Juti, e foi fotografada pelo autor em 2005. Neste caso, a sepultura não estava protegida por pedras ou cerca de postes de madeira porque se trata de um grande líder político, mas não, necessariamente, de um poderoso xamã ou *ñanderu*.



Figura 10 - Cemitério Kaiowá em Laguna Johá, situada no interior de uma terra indígena não regularizada, na região de Amambai. A fotografia foi feita por um não-indígena que, em 2014, depôs em audiência da Comissão Nacional da Verdade, realizada em Dourados, cedida por Neimar Machado de Souza. Observa-se, na imagem, a existência de sepulturas indígenas marcadas com cruzes que lembram a conhecida cruz missioneira, como aquelas das antigas missões jesuítas do período colonial na região platina. Sobre os túmulos, há tijolos furados e maciços e uma sepultura está devidamente cercada, denotando certo padrão na proteção dos sepultamentos.



Figura 11 - Cemitério Kaiowá localizado em Pakurity, terra indígena não regularizada localizada no município de Dourados, destruído em setembro de 2013 e fotografado logo em seguida por Marcos Homero Ferreira Lima. Até o começo daquele mês, o lugar estava cercado e ali havia uma árvore e sepulturas com cruzes de madeira sobre os túmulos (Fonte: MPF, 2013).



CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo de descolonização da Arqueologia também passa pelo estabelecimento de uma relação simétrica com o Outro e, por isso, há a necessidade de relativizar e problematizar o conceito de sítio arqueológico no Brasil. A discussão torna-se ainda mais relevante quando aplicada à garantia de direitos de povos originários e comunidades tradicionais em situação de vulnerabilidade social. Este é o caso dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul, onde antigos cemitérios indígenas têm sido sistematicamente destruídos com o propósito de apagar a memória e anular o patrimônio cultural dos povos originários naquela parte do país. Ao destruí-los de maneira proposital, os opositores dos povos originários querem suprimir provas materiais sobre a ocupação tradicional em terras indígenas ainda não regularizadas pelo Estado Brasileiro.

A situação passa a ter maiores dimensões quando a própria superintendência regional do IPHAN adota uma postura colonialista ao entender que tais lugares não seriam sítios arqueológicos, pois relega a cultura material indígena apenas a um passado pré-colonial. Ao proceder assim, a direção do órgão desautorizou um entendimento diferente sobre o assunto no âmbito administrativo e foi além: teria prevaricado e corroborado com a violação de direitos dos povos indígenas na região.

A bem da verdade, a trajetória dos Guarani, Kaiowá e outros povos indígenas, no Brasil contemporâneo, tem sido marcada negativamente pelo colonialismo interno, cujas ações são orientadas pelo paradigma do desenvolvimentismo a qualquer custo. A partir desta importante categoria de

análise, podem-se compreender, pois, relações sociais e de poder, práticas e saberes que marcam a relação do Estado e da sociedade nacional para com minorias étnicas. Tais relações são caracterizadas por múltiplas estratégias de exploração e tentativas de submissão dos povos e comunidades tradicionais a uma ordem que desrespeita seus direitos em nome da “civilização” e do “progresso”. Além disso, o colonialismo – percebido como um conjunto de problemas inerentes à produção de saberes e à prática em Arqueologia – é uma categoria fundamental para compreender a dinâmica histórica deste campo do conhecimento científico no país. Exemplo disso é a necessidade de se posicionar criticamente frente à autoridade científica e à idéia de aculturação que ainda marcam os olhares de muitos arqueólogos sobre povos indígenas na atualidade. Refiro-me aqui, de maneira mais específica, à produção de laudos periciais viciados e a contralaudos do tipo *junk science*¹⁰, usados para questionar o resultado de estudos oficiais que reconhecem certas áreas como terras tradicionalmente ocupadas por comunidades indígenas.

Por último, aspiro que este trabalho possa estimular a produção de novos estudos arqueológicos envolvendo a memória social e o patrimônio cultural existente em terras indígenas, especialmente naquelas ainda não regularizadas pelo Estado. São áreas em que o uso da Arqueologia – especialmente da Etnoarqueologia – pode contribuir para a defesa dos direitos de povos indígenas nesta parte da América do Sul. A mesma proposta é válida para áreas ocupadas por comunidades remanescentes dos quilombos e outras populações tradicionais.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que colaboraram para a realização deste trabalho, especialmente aos Kaiowá de várias comunidades e colegas etno-historiadores e etnólogos com os quais tenho mantido interlocução nos últimos anos. Também sou grato aos pareceristas da Revista de Arqueologia pelas sugestões apresentadas para a melhoria deste artigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, R. L. S. de. 2014. *Arte rupestre em Mato Grosso do Sul*. Dourados, Editora UFGD.
- ASAD, T. 1993. *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press.
- ATALAY, S. 2006. Indigenous Archaeology as decolonizing practice. *The American Indian Quarterly*, Lincoln, 30(3-4): 280-310.
- BABHA, H. K. 2007. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila *et al.* 4ª reimp. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- BALANDIER, G. 1993 [1951]. A noção de situação colonial. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. Revisão de Paula Monteiro. *Cadernos de Campo*, São Paulo, 3: 107-131.

¹⁰ A expressão *junk science* é usada nos Estados Unidos para indicar qualquer produção científica considerada inconsistente, às vezes espúria ou fraudulenta, apresentada em processos para influenciar decisões judiciais (EREMITES DE OLIVEIRA, 2015a, 2015b).

BESPALEZ, E. 2009. *Levantamento arqueológico e etnoarqueologia na Aldeia Lalima, Miranda/MS: um estudo sobre a trajetória histórica da ocupação indígena regional*. Dissertação de Mestrado em Arqueologia – Universidade de São Paulo.

BESPALEZ, E. 2014. *As formações territoriais na Terra Indígena Lalima, Miranda/MS: os significados históricos e culturais da Fase Jacadigo da Tradição Pantanal*. Tese de Doutorado em Arqueologia – Universidade de São Paulo.

BRAND, A. J. 1993. *O confinamento e seu impacto sobre os Pai-Kaiowá*. Dissertação de Mestrado em História – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

BRAND, A. J. 1997. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese de Doutorado em História – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

BRAND, A. 2004. Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Guarani e Kaiowá no MS. *Tellus*, Campo Grande, 4(6): 137-150.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1978. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Brasília, Editora UnB.

CAVALCANTE, T. L. V. 2013. *Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul*. Tese de Doutorado em História – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis.

COOPER, F. 2005. *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley, University of California Press.

DIRKS, N. B. (Ed.). 1995. *Colonialism and Culture*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. 1996. *Guatô: argonautas do Pantanal*. Porto Alegre, Edipucrs.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. 2002. *Da pré-história à história indígena: (re) pensando a Arqueologia e os povos canoeiros do Pantanal*. Tese de Doutorado em História/Arqueologia – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. 2007. Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: um estudo por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação Kaiowá da Terra Indígena Sucuri'y. *Cultura e Sociedade*, Goiânia, 10(1): 95-113.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. 2011. Sistema de assentamento e processo de territorialização entre os Terena da Terra Indígena Buriti, Mato Grosso do Sul, Brasil. *Habitus*, Goiânia, 9: 166-196.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. 2012. O uso da arqueologia para a produção de laudos antropológicos sobre terras indígenas em Mato Grosso do Sul, Brasil. *Tellus*, Campo Grande, 12(22): 27-48.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. 2014. Jus Sperniandi: proposta de criação de uma graduação em Antropologia em Mato Grosso do Sul, Brasil. *Cadernos do LEPAARQ*, Pelotas, 9(21): 1-37.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. 2015a. (Re) aproximando os campos da Antropologia Social e da Arqueologia no Brasil: Etnoarqueologia em laudos antropológicos judiciais sobre terras indígenas em Mato Grosso do Sul. In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. et al. (Org.). *Laudos antropológicos em perspectiva*. Brasília, ABA, p.234-261.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. 2015b. Arqueologia de Contrato, colonialismo interno e povos indígenas no Brasil. *Amazônica – Revista de Antropologia*, Belém, 7 (2): 354-374.

EREMITES DE OLIVEIRA, J.; PEREIRA, L. M. 2009. *Ñande Ru Marangatu: laudo antropológico e histórico de uma terra Kaiowá na fronteira do Brasil como Paraguai, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul*. Dourados, Editora UFGD.

EREMITES DE OLIVEIRA, J.; PEREIRA, L. M. 2010. Reconhecimento de territórios indígenas e quilombolas em Mato Grosso do Sul: desafios para a antropologia social e a arqueologia em ambientes

colonialistas. In: AGUIAR, R. L. S. et al. (Org.). *Arqueologia, Etnologia e Etno-história em Iberoamérica: Fronteiras, Cosmologia e Antropologia em Aplicação*. Dourados, Editora UFGD, p.185-208.

EREMITES DE OLIVEIRA, J.; PEREIRA, L. M. 2012. *Terra Indígena Buriti: perícia antropológica, arqueológica e histórica sobre uma terra terena na Serra de Maracaju, Mato Grosso do Sul*. Dourados, Editora UFGD.

EREMITES DE OLIVEIRA, J.; VIANA, S. A. 2000. O Centro-Oeste antes de Cabral. *Revista USP*, São Paulo, 44: 142-189.

FABIAN, J. 2001. *Anthropology with an attitude. Critical essays*. Stanford, Stanford University Press.

FABIAN, J. 2013. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Tradução de Denise J. Duarte. Petrópolis, Vozes.

FANON, F. 1968. *Os condenados da terra*. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Tradução de Laurênio de Melo. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

FUNARI, P. P. A. 1988. *Arqueologia*. São Paulo, Ática.

GNECCO, C. 2009. Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Ciências Humanas*, Belém, 4 (1): 15-26.

GNECCO, C.; LANGEBAEK, C. H. (Ed.). 2006. *Contra la tiranía tipológica en Arqueología: una visión desde Sudamérica*. Bogotá, Uniandes.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. 1995. *O colonialismo global e a democracia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. 2002 [1969]. O colonialismo interno. In: GONZÁLEZ CASANOVA, P. *Exploração, colonialismo e luta pela democracia na América Latina*. Tradução de Ana Carla Lacerda. Introdução de Marcos Roitman Rosenmann. Petrópolis, Vozes; Rio de Janeiro, LPP; Buenos Aires, Clacso.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. 2006. Colonialismo interno [una redefinición]. In: BORON, A. A. et al. (Comp.). *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires, Clacso, p.409-434.

HALL, S. 2009. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte, Editora UFMG.

HIMES, [D. H.](#) (Ed.). 1972. *Reinventing Anthropology*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.

LANDER, E. (Org.). 2005. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO.

MATTOS, G. P. 2015. *“Junto com nossos amigos aonde tem churrasco e chimarrão eu sou gaúcho de coração”: Etnoarqueologia e memória do território da comunidade quilombola Fazenda Cachoeira em Piratini, Rio Grande do Sul*. Dissertação (Mestrado em Antropologia – Área de Concentração em Arqueologia) – Universidade Federal de Pelotas.

MELIÀ, B. et al. 2008 [1976]. *Los Paĩ-Tavyterã. Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo*. 2ª edición corregida y aumentada. Asunción, CEADUC-CEPAG.

MIGNOLO, W. D. 2008. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Tradução de Ângela Lopes Norte. *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói, 34: 287-324.

MORAES, I. P. de. 2012. *Do tempo dos Pretos d’antes aos Povos do Aproaga: patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do rio Capim (PA)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia/Arqueologia – Universidade Federal do Pará, Belém.

MORAIS SILVA, E. 2011. *Arqueologia e coletivos indígenas: os purizados do entorno da Serra do Brigadeiro/Minas Gerais*. Dissertação de Mestrado em Antropologia/Arqueologia – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

MORO ABADÍA, O. 2006. The history of Archaeology as a “colonial discourse”. *Bulletin of the History of Archaeology*, London, 16(2): 4-17.

MPF – Ministério Público Federal. 2013. *MPF investiga destruição de cemitério indígena em Dourados*. Disponível em <http://www.prms.mpf.mp.br/servicos/sala-de-imprensa/noticias/2013/10/mpf-investiga-destruicao-de-cemiterio-indigena-em-fazenda-de-dourados>. Acesso em 05/03/2014.

NIMUENDAJU, C. 1987 [1914]. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. Tradução de Charlotte Emmerich & Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo, Hucitec/Edusp.

OBEYESEKERE, G. 1997. *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*. Princeton, Princeton University Press.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. 1988. “O Nosso Governo”: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo, Marco Zero/MCT-CNPq.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. 2006. Entre la ética del diálogo intercultural y una nueva modalidad de colonialismo. Los pueblos indígenas em las Directrices del Banco Mundial. In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (Comp.). *Hacia una Antropología del Indigenismo*. Rio de Janeiro, Contra Capa; Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, p.201-218.

PELS, P. 1997. The Anthropology of colonialism: culture, history, and the emergence of Western Governmentality. *Annual Reviews of Anthropology*, Palo Alto, 26:163-183.

PELS, P. 2008. What has anthropology learned from the anthropology of colonialism? *Social Anthropology*, London, 16(3): 280-290.

PUGLIESE JUNIOR, F. A.; VALLE, R. B. M., 2015. A gestão do patrimônio arqueológico em territórios indígenas: a resistência Munduruku e a preservação do patrimônio cultural frente ao licenciamento ambiental de empreendimentos em territórios tradicionalmente ocupados. *Revista de Arqueologia*, São Paulo, 28 (1): 30-51.

PUJADAS I MUÑOZ, Joan J. (Coord.). 2010. *Etnografía*. Barcelona, Editorial UOC.

RENFREW, C.; BAHN, P. 1998. *Arqueología: teorías, métodos y práctica*. 2ª ed. Traducción de María Jesús Mosquera Rial. Madrid, Akal.

RIBEIRO, F. B. 2010. Etnografias a jato. In: SCHUCH, P. et al. (Org.). *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*. Porto Alegre, Editora UFRGS, p.85-88.

ROCHA, B. C. da et al. 2013. Arqueologia pelas gentes: um manifesto. Constatações e posicionamentos críticos sobre a arqueologia brasileira em tempos de PAC. *Revista de Arqueologia*, São Paulo, 26 (1): 130-140.

SAID, E. W. 2007. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo, Companhia de Bolso.

SILVA, F. A. 2009. Etnoarqueologia: uma perspectiva arqueológica para o estudo da cultura material. *MÉTIS: História & Cultura*, Caxias do Sul, 8 (16): 121-139.

SMITH, L. T. 2005. *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples*. 8ª imp. London, Zed Books Ltd; Dunedin, University of Otago Press.

SOUZA SANTOS, B. de; MENESES, M. P. (Org.). 2009. *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Edições Almedina.

SPYVAK, G. C. 2003. ¿Puede hablar el subalterno? Nota Introdutoria de Santiago Giraldo. *Revista Colombiana de Antropología*, Caracas, 39: 297-364.

STUCHI, F. F. 2010. *A ocupação da Terra Indígena Kaiabi: Etnoarqueologia e História Indígena*. Dissertação de Mestrado em Arqueologia – Universidade de São Paulo, São Paulo.

WANDERLEY, E. C. G. 2013. *“É pote de parente antigo!” A relação dos indígenas Apurinã da Terra Indígena Caititu com os sítios e objetos arqueológicos, Lábrea/AM.* Dissertação de Mestrado em Antropologia/Arqueologia – Universidade Federal do Pará, Belém.

WILLIAMS, P.; CHRISMAN, L. (Ed.). 1994. *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader.* New York, Columbia University Press.