REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 35 No. 3 Setembro - Dezembro 2022

ARTIGO

PASSADO PONDERADO, FUTURO DO FIM: UMA TENTATIVA DE (RE)ATIVAR ESTRATIGRAFIAS DE PAISAGENS ESVAZIADAS

Marcus A. S. Wittmann*

RESUMO

O Antropoceno não afeta apenas a vida na Terra em uma escala climática e geológica, mas também política e científica. Essa era é também a da feitiçaria do capitalismo, da captura de ciências e cientistas em discursos e práticas voltadas ao progresso cego em direção à expansão do capital, progresso esse fruto da degradação do meio ambiente, do etnocídio, da extinção e da destruição de lugares sagrados, paisagens e materiais do passado. Neste ensaio, aborda-se a participação da arqueologia nesse contexto e como ela vem construindo uma narrativa inofensiva acerca do passado, esvaziando territórios e paisagens de suas agências não humanas e, assim, abrindo espaço para novas paisagens e estratos de um futuro que está nos levando ao fim.

Palavras-chave: antropoceno; arqueologia; reativar.

* Doutorando em Antropologia Social pela Museu Nacional/PPGAS/UFRJ.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9020-9945>. E-mail: wittmann.marcus@gmail.com.

Esse trabalho foi parcialmente financiado pela Graduate Student Research Grant da American Ethnological Society (2020) e pelo Auxílio Pesquisa do convênio Wenner Gren – Museu Nacional/PPGAS/UFRJ (2021).

PRUDENT PAST, FUTURE OF THE END: AN ATTEMPT TO RE-ACTIVATE STRATIGRAPHIES OF EMPTIED LANDSCAPES

ABSTRACT

The Anthropocene affects not only life on Earth on a climatic and geological scale, but also political and scientific. This era is one of capitalism's sorcery, the capture of sciences and scientists in discourses and practices of blind progress toward capital expansion, progress that results from environmental degradation, ethnocide, extinction, and the destruction of sacred places, landscapes, and materials of the past. This essay addresses the participation of archaeology in this context and how it has been constructing a harmless narrative about the past, emptying territories and landscapes of their non-human agency and thus making room for new landscapes and strata of a future that is leading us to the end.

Keywords: Anthropocene; archaeology; reclaim.

PASADO PRUDENTE, FUTURO HACIA EL FIN: UN INTENTO DE REACTIVAR LAS ESTRATIGRAFÍAS DE LOS PAISAJES VACIADOS

RESUMEN

El Antropoceno no solo afecta a la vida en la Tierra en el ámbito climático y geológico, sino también político y científico. Esta también es una era de la hechicería del capitalismo, la captura de las ciencias y los científicos con un discurso y práctica del progreso ciego hacia la expansión del capital, resultado de la degradación del medioambiente, del etnocidio, de la extinción y de la destrucción de lugares sagrados, paisajes y materiales del pasado. Este ensayo aborda la participación de la arqueología y cómo esta construye una narrativa inofensiva sobre el pasado, vaciando los territorios y paisajes de su agencia no humana y dando cabida a nuevos paisajes y estratos de un futuro que nos lleva al fin.

Palabras claves: antropoceno; arqueología; reactivar.

Por que essas narrativas não nos entusiasмам? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente? (KRENAK, 2019, p. 19)

É próprio a qualquer acontecimento fazer com que o futuro que será seu herdeiro se comunique com um passado contado de modo diferente. (STENGERS, 2015, p. 31)

Entre 1492 e 1650, estima-se que em torno de 54 milhões de indígenas nas Américas foram mortos, vítimas de doenças, massacres e fome. Para alguns pesquisadores esse processo de etnocídio massivo é um dos marcos do início do Antropoceno, tendo causado mudanças climáticas perceptíveis e duradouras (LATOURE, 2020; LEWIS; MASLIN, 2015). Cabe ressaltar que essa conta deveria levar em consideração não apenas a mortandade de corpos humanos, mas também de não humanos. Os diversos povos indígenas, tanto os que foram extintos quanto aqueles que sobreviveram, foram alvo de migrações forçadas e tiveram suas aldeias, roças, florestas e lugares sagrados destruídos. Essas paisagens eram também habitadas por diferentes seres extra-humanos, desde espíritos xamânicos (VIVEIROS DE CASTRO, 2006) até donos de animais, plantas e pedras (FAUSTO, 2008).

Se já houve outras configurações da Terra, inclusive sem a gente aqui, por que é que nos apegamos tanto a esse retrato com a gente aqui? O Antropoceno tem um sentido incisivo sobre a nossa existência, a nossa experiência comum, a ideia do que é humano. O nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno. (KRENAK, 2019, p. 58)

Para muitos povos indígenas, senão todos, o século XVI marca o início do fim do mundo. Depois de mais de cinco séculos, esse processo de morte e destruição iniciado pelo empreendimento colonial europeu continua por meio de outros empreendimentos tão ou mais letais, englobando e controlando novos territórios, sejam físicos, políticos, culturais, ideológicos ou científicos. Se perguntados, os Yudjá Juruna da Volta Grande do Xingu indicarão outro ponto definidor de mudança climática e de fim de mundo: a construção da Usina Hidrelétrica (UHE) Belo Monte. Após o fechamento da barragem e a passagem do controle da vazão do rio Xingu para as mãos e máquinas da Norte Energia – e somando-se a isso um forte El Niño no ano anterior –, 2016 passa a ser denominado “ano do fim do mundo” pelos Yudjá Juruna da Volta Grande (PEZZUTI *et al.*, 2018, p. 39). Esse fim é marcado pelo decréscimo na pesca, morte de animais, incapacidade de procriação de peixes e tartarugas e por um sentimento de medo de ter que deixar o território tradicional e do próprio rio, que agora pode encher ou secar à revelia de engrenagens e botões.

Se para os Juruna é a UHE Belo Monte que marca um evento de aniquilação, para os Munduruku foi a UHE Teles Pires. Esse empreendimento, além de ter destruído lugares sagrados como a Cachoeira das Sete Quedas, acarretou no “roubo” de urnas funerárias desse povo pela equipe de arqueologia que fazia o licenciamento da obra (PUGLIESE JÚNIOR; VALE, 2015). Depois de uma grande mobilização de quase seis anos, os artefatos foram resgatados pelos Munduruku, os quais decidiram o que deveria se fazer com eles. Já os Avá Guarani viram seu território ser engolido pelas águas da UHE Itaipu nos anos 1980 (COSTA, 2003) e até hoje lutam para conseguir se manter em seu território tradicional e com seu modo de ser (PINNA, 2020).

Essa especialidade em fins de mundos que acompanha os povos indígenas (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014) desde suas narrativas míticas até seu presente de luta deve ser ouvida, entendida e absorvida, de modo que os fins parem e o nosso mundo desacelere (STENGERS, 2019). Esse senso de catástrofe vem sendo cada vez mais compartilhado por muitos, não apenas indígenas, gerando uma “história universal negativa” (CHAKRABARTY, 2009), ou seja, uma percepção de que o fim vem chegando e que a humanidade é um agente geológico universal. É por essa razão que destaco os exemplos acima, e não para traçar um histórico da destruição de territórios, vidas, memórias e artefatos do passado. O intuito não é olhar para trás, simplesmente, mas sim “espessar o presente”, como propõe Isabelle Stengers:

[...] partindo do presente que coloca a questão, remontar ao passado, e isso não para deduzir esse presente do passado, mas para dar espessura ao presente: para interrogar os protagonistas de uma situação do ponto de vista daquilo de que eles podem se tornar capazes, da maneira pela qual eles são capazes de responder a essa situação (STENGERS, 2015, p. 25).

A situação em voga é o Antropoceno e tudo que o envolve. Enquanto tema nomeado, o Antropoceno ainda não é um conceito muito trabalhado no dito “sul global” (GARCÍA ACOSTA, 2017), embora diversos trabalhos se foquem em conflitos socioambientais sobre recursos naturais, territórios, justiça ambiental e ontologias não ocidentais (MATHEWS, 2020). Sendo assim, mesmo que muitas dessas pesquisas não utilizem o termo Antropoceno, o seu acontecimento, o evento de mudança geológica pós-Holoceno marcado pela ação humana em larga escala, é o pano de fundo. Aqui, procuro fazer uma pequena contribuição para essa discussão sobre Antropoceno e fim do mundo ao tentar orientar, a partir da experiência brasileira, um olhar arqueológico não para o passado, mas para o presente e engajado com o futuro, com a possibilidade de (re)ativar e (re)tomar as potências e agências das coisas e das paisagens. Como coloca Krenak (2019),

[...] excluimos da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver – pelo menos as que fomos animados a pensar como possíveis, em que havia corresponsabilidade com os lugares onde vivemos e o respeito pelo direito à vida dos seres, e não só dessa abstração que nos permitimos constituir como uma humanidade, que exclui todas as outras e todos os outros seres. Essa humanidade que não reconhece que aquele rio que está em coma é também o nosso avô, que a montanha explorada em algum lugar da África ou da América do Sul e transformada em mercadoria em algum outro lugar é também o avô, a avó, a mãe, o irmão de alguma constelação de seres que querem continuar compartilhando a vida nesta casa comum que chamamos Terra. (KRENAK, 2019, p. 47)

Não pretendo abordar aqui o que a arqueologia tem para falar sobre o Antropoceno; há diversos trabalhos que apresentam estudos arqueológicos sobre sua origem e como podemos pensá-lo a partir de uma perspectiva de materialidade, patrimônio e paisagem (EDGEWORTH *et al.*, 2014; GONZÁLEZ-RUIBAL, 2018; LANE, 2015; PÉTURSDÓTTIR, 2017; RIEDE *et al.*, 2016; SOLLI *et al.*, 2011). Não é importante agora apontar para trás, para o passado, e afirmar quando o Antropoceno começou, mas sim apontar para o passado olhando para o futuro e tentar acabar com o seu fim agora, no presente. Neste mundo híbrido habitado por nós, humanos, mas também por deuses, espíritos, usinas nucleares, hidrelétricas e mercados, devemos refletir não apenas acerca da história do envolvimento humano na construção dos fatos científicos, mas também no

envolvimento das ciências na fabricação da história humana (LATOURE, 2017). O olhar se foca no uso e na relação da arqueologia com os estratos terrestres, principalmente na retirada de estratos antigos e suas materialidades de territórios, possibilitando a construção e formação de novos estratos e paisagens, esses sim antropocênicos. É um chamado, ou, pelo menos, uma provocação, uma intervenção, uma tentativa de causar um mal-estar e um incômodo (STENGERS, 2015), para (es)cavar para cima, fazer uma arqueologia do que virá depois. É olhar para o futuro enquanto ainda conseguimos vê-lo.

O que será proposto aqui é uma reflexão sobre a prática científica no atual estágio do Antropoceno, mais especificamente da ciência arqueológica no Brasil, e a maciça influência do Estado e da “feitiçaria capitalista” na sua captura (STENGERS, 2015). Isabelle Stengers define o capitalismo como feitiçaria ao associá-lo “com um poder de tipo ‘espiritual’ (maléfico), um poder que captura, segmenta e redefine a seu serviço dimensões cada vez mais numerosas do que constitui nossa realidade, nossas vidas e nossas práticas” (STENGERS, 2015, p. 46-47).

No Brasil, a prática arqueológica se dá quase que exclusivamente no âmbito do licenciamento ambiental. Os processos de pesquisas arqueológicas ligadas a essa esfera respondem a mais de 97% dos projetos protocolados no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e, desse modo, Estado e empresas estão intrinsecamente ligados e influenciam diretamente nessa ciência (WITTMANN, 2019). Essa conexão entre prática científica, burocracia e constrangimentos políticos impacta de modo direto na construção e definição de “patrimônio”, naquilo que pode ser estudado pela ciência arqueológica. O patrimônio definido pela arqueologia no licenciamento ambiental não consegue fugir das definições e restrições da legislação e dos documentos burocráticos de identificação e registro, e nem de cronogramas, orçamentos e pressões políticas (WITTMANN, 2019). Não me interessa fazer aqui, porém, um juízo de valor dos profissionais envolvidos nos trabalhos arqueológicos ligados ao licenciamento ambiental. Cair em uma falsa polarização entre “mercenários a serviço do capitalismo” e “salvadores do patrimônio arqueológico nacional” não acrescenta nada ao debate e muito menos à procura de resolução da situação. A participação nesses projetos é a fonte de renda da maioria dos profissionais que escolhem traçar o caminho da arqueologia no Brasil, o que torna necessário um recorte econômico e de classe para se pensar sobre o assunto. Contudo, por não haver tempo e espaço para levantar esses dados, faço aqui um recorte da discussão, refletindo sobre a captura feita pelo Estado e pelo capitalismo da arqueologia de modo amplo. Se “ataco” essa ciência, é em uma tentativa de tirá-la de um estado de anestesia, de defendê-la contra uma autoridade exterior que tenta defini-la (STENGERS, 2015).

Como argumenta Stengers (2018), há perigo na diminuição e na simplificação de “descobertas” científicas como manifestações de uma racionalidade objetiva, pois retiram o cunho político dessa prática. Do mesmo modo, deve-se tomar cuidado ao diminuir e simplificar as materialidades do passado – sejam elas cerâmicas, líticos, pedras, solos, marcas ou estratos – a artefatos e ecofatos mortos e sem agência. Essa domesticação dos artefatos possibilita a construção e surgimento de novas paisagens e territórios, tanto de maneira bidimensional, por meio de mapas – instrumentos de dominação do mundo e que valem “mais que uma floresta inteira” (LATOURE, 2017, p. 40) –, quanto tridimensional, com a construção de monstros de concreto e monumentos do progresso. Essas modificações podem causar abalos cosmológicos na vida de povos indígenas, populações tradicionais e entidades não humanas:

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade in-

dustrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos, não só aos que em diferente graduação são chamados de índios, indígenas ou povos indígenas, mas a todos. (KRENAK, 2019, p. 49-50)

Esse domínio e domesticação se reflete também no modo como os artefatos são guardados e conservados, numa lógica de proteção contra as intempéries do tempo e os próprios empreendimentos que irão ocupar os territórios onde antes eles estavam. Não é por acaso que as escavações arqueológicas efetuadas no âmbito do licenciamento ambiental sejam denominadas de “resgates” e “salvamentos”. Após libertarem e defenderem os objetos do perigo que em parte eles próprios causaram, os arqueólogos levam esses artefatos para instituições de guarda: museus e reservas técnicas. Se por um lado museus são lugares que abrigam objetos de povos mortos e massacrados pelos brancos, agora expostos atrás de vidros de maneira desrespeitosa (KOPENAWA; ALBERT, 2015), eles também são o lugar da cultura. Museus são fundadores da cultura ocidental, abrigo dos troféus das suas vitórias e dominações, além de serem reservas de cultura indígena e diminuir os povos aos artefatos recuperados (WAGNER, 2018).

Se os museus vêm desse passado colonial, as reservas técnicas, que agora proliferam por uma necessidade de mercado para (salva)guardar os materiais arqueológicos provindos do licenciamento ambiental, são frutos de um presente capitalista. Não há mais a exposição dos materiais como fruto de conquistas e de orgulho sobre um conhecimento construído, mas apenas um acervo estocado em caixas e organizado em tabelas esperando por especialistas que o transformem em relatórios, dissertações e teses (se tiverem sorte). Essa pulverização dos objetos em diferentes lugares e locais, nem sempre com uma estrutura expositiva, geralmente ocorre sem a consulta aos povos indígenas que têm ou podem ter ligação ancestral com eles; os artefatos são transformados em desaparecidos políticos. Os únicos que sabem de seu paradeiro após os “resgates” arqueológicos são os próprios arqueólogos e seus arquivos.

As pesquisas arqueológicas na Volta Grande do Xingu ligadas a Belo Monte mapearam mais de 196 sítios arqueológicos, gerando um acervo de mais de três milhões de peças. No mapa de distribuição dos sítios arqueológicos da região há um vazio que salta aos olhos, que corresponde exatamente ao território da Terra Indígena Paquiçamba, dos Yudjá Juruna. A justificativa apresentada pelos pesquisadores é que nessa área não haveria impacto no patrimônio arqueológico, afinal não sofreria inundação. Todavia, o que ocorreu foi um decréscimo enorme do nível da água, transformando o entorno da Terra Indígena Paquiçamba no Trecho de Vazão Reduzida. Os impactos dessa ação, sejam ambientais, sociais, culturais ou até patrimoniais, não foram calculados e nem levados em consideração. Sendo assim, durante o processo de licenciamento ambiental para a construção da UHE Belo Monte e até depois de sua conclusão, os povos habitantes não foram consultados ou informados sobre as pesquisas arqueológicas efetuadas na região, nem acerca de seus resultados e da localização dos materiais encontrados nessas pesquisas (FUNAI, 2015). O mesmo ocorreu no processo das pesquisas licenciatórias para a mineradora Belo Sun, na mesma região.

Cabe ressaltar que a legislação brasileira, segundo a Portaria Interministerial nº 60/2015, apenas garante obrigação de estudos de componente indígena, e conseqüentemente etnoarqueológicos, quando os empreendimentos a serem licenciados estiverem em um raio que varia de 3 km a 40 km de alguma Terra Indígena, dependendo do tipo de obra e localização regional (BRASIL, 2015). Embora isso ofereça certa segurança jurídica para demandar estudos e consultas, também amplifica e é resultado de uma lógica de desterritorialização e de violência contra povos indígenas.

Não é levado em conta o processo histórico de migrações forçadas e de diminuição dos territórios indígenas no Brasil, ao mesmo tempo em que a disciplina arqueológica tem uma grande resistência em relacionar as culturas materiais pretéritas com as indígenas contemporâneas, ou pelo menos de propiciar que as vozes dessas populações afetem suas análises e interpretações. Isso nos faz pensar o quanto objetos, lugares e paisagens com alguma conexão tradicional com povos indígenas estão sendo destruídos e/ou desaparecendo sem que esses grupos saibam ou sejam consultados.

O Rio Grande do Sul, onde a arqueologia tem uma base histórica e etnográfica forte para conectar a cultura material arqueológica com os povos Guarani e Kaingang, principalmente, é o estado brasileiro com o maior número de sítios arqueológicos registrados no Iphan, contando mais de 3.200 sítios pré-coloniais, categoria essa que abarca a ocupação indígena. Todavia, as Terras Indígenas demarcadas, no número de algumas dezenas, ocupam em torno de 0,4% do território, sendo assim, a possibilidade de ocorrerem pesquisas etnoarqueológicas no licenciamento ambiental é mínima.

A autoridade do capitalismo e do Estado frente às pessoas e ao mundo como um todo se reflete no controle de corpos, tanto quanto no que pode e deve viver ou morrer. Elizabeth Povinelli (2017) cunhou o termo poder geontológico (*geontopower*) para definir o modo de governança do liberalismo tardio para todas as formas de existência, humanas ou não, através da definição do que é vivo e o que não é. Esse conceito serve aqui para pensarmos como a arqueologia foi inserida, conjuntamente com outras ciências, em uma máquina de triturar territórios, paisagens, seres, potências e agências, tendo como resultado lugares neutros, inabitados e inofensivos. Na realidade, são inofensivos apenas contra o Estado, pois quando posteriormente habitados por outros seres e monumentos, como hidrelétricas, estradas e mineradoras, transformam-se em territórios e lugares perigosos para povos e comunidades – pelo menos até essas mesmas comunidades e povos transformarem esses lugares em arenas de conflito e de luta por seus direitos e vidas. As ciências incluídas no licenciamento ambiental acabam trabalhando para uma domesticação e pacificação de paisagens, territórios, coisas e pessoas, a fim de dar espaço para o crescimento do sistema capitalista, do Estado e de empresas, ou, no vocabulário de Stengers, “Empresários”:

O Empresário, aquele para quem tudo é oportunidade – ou, antes, *que exige a liberdade de poder transformar tudo em oportunidade* – para um novo lucro, inclusive o que põe em xeque o futuro comum. “Poderia ser perigoso” é algo que um patrão individual poderia entender, mas não a lógica operatória do capitalismo, que eventualmente condenará aquele que recua diante de uma possibilidade de empreender. Com a figura do Empresário outras duas aparecem, pois o Empresário exige, mas é preciso que sua exigência seja ouvida. Essas duas figuras são o Estado e a Ciência. (STENGERS, 2015, p. 59, grifo da autora)

O que argumento aqui não é uma proposição de extinguir o licenciamento ambiental e parar todo e qualquer empreendimento de infraestrutura; deve-se perceber a importância do licenciamento ambiental como uma ferramenta estatal de garantia de direitos e mitigação de impactos e as benesses de certas obras. Contudo, isso não impede de refletir sobre como funciona esse instrumento e quais lógicas estão engendradas nele. O discurso de salvaguarda, proteção e produção de conhecimento ativado para justificar a importância e necessidade das pesquisas arqueológicas no licenciamento ambiental aparece atrelado a um pensamento de que a expansão capitalista, empresarial e de geração de energia, por exemplo, é um empreendimento inevitável (STENGERS, 2018), e de que nada mais

é possível fazer além de entrar nessa máquina, nesse jogo, pois esse seria o único caminho (STENGERS, 2015). O máximo que a arqueologia consegue, ou pelo menos procura fazer, é resgatar sítios arqueológicos e pesquisá-los. Não há força, potência e coletividade para colocar esses lugares e materiais do passado como agenciadores de outras possibilidades e definições de futuro. Essa captura das ciências por uma feitiçaria capitalista tem como efeito uma domesticação dessas, fazendo com que elas tenham um discurso ponderado e não levem em conta os riscos de maneira ampla e plural, nem aqueles ambientais, sociais, culturais ou políticos e muito menos aqueles de cunho econômico para o Estado e para o Empresário:

Quanto à Ciência, que em todas as áreas recebeu uma autoridade geral sobre a definição dos “riscos” a serem levados em conta, ela não tem muito a ver com as ciências. Não é de surpreender que os especialistas que jogam esse jogo saibam que eles só serão plausíveis se suas opiniões forem as mais “ponderadas” possíveis, ou seja, que eles deem todo seu peso à legitimidade do inovador “que investiu”. (STENGERS, 2015, p. 60)

Para nos livrarmos dessa armadilha, devemos fazer ou, pelo menos, procurar por uma ciência do possível, e não do provável (STENGERS, 2018). Pensar em possibilidades tanto de resistência, quanto de luta e de futuro, cabe, dentro do contexto científico, a pesquisadores interessados e dispostos a correr o risco de construir seus saberes de um modo que os faça “politicamente ativos” (STENGERS, 2018). Há então uma divisão entre as figuras do expert e do diplomata: os experts seriam aqueles “cuja prática não é ameaçada pelo problema discutido, e seu papel exigirá dele que se apresente, e apresente aquilo que sabe, de um modo que não prejudique a maneira como esse conhecimento será levado em conta” (STENGERS, 2018, p. 460). Já o diplomata teria uma função contrária, ele “está lá para dar voz àqueles cuja prática, o modo de existência, o que comumente chamamos de identidade, estão ameaçados por uma decisão”, ou seja, seu papel é o de “suspender a anestesia produzida pela referência ao progresso ou ao interesse geral, o de dar voz àqueles que se definem como ameaçados, de um modo a fazer hesitar os *experts*, a obrigá-los a pensar na possibilidade de que as suas decisões sejam um ato de guerra” (STENGERS, 2018, p. 461, grifo da autora). Deve-se ter em mente, porém, que não podemos nos colocar no lugar de “dar voz” a alguém ou a algum grupo, mas sim de ouvi-las ou, como no caso que a própria autora coloca, de atores que não querem ter essa voz política (STENGERS, 2018, p. 447), compreender essa estratégia.

A tese defendida neste artigo é que a arqueologia enquanto prática dentro do Estado, trabalhando pelo e para o capitalismo, ou seja, no âmbito do licenciamento ambiental, atua como uma máquina de esvaziamento de territórios, de suas agências e marcas do passado – enquanto enche reservas técnicas e museus –, abrindo espaço para novas paisagens, como hidrelétricas e mineradoras, que incidem para um futuro do fim. Percebe-se, assim, o Antropoceno não apenas como uma era climática e geológica, mas também como um evento político, econômico, cultural e científico que gera resistências, lutas, demandas e adaptações de poder e de domínio (POVINELLI, 2017). Para fazermos parte dessa diplomacia, dessas lutas e resistências, devemos nos aproximar de uma cosmopolítica, de uma prática que envolve diferentes âmbitos da vida: de não separação entre humanos e não humanos, de saberes não ocidentais, de envolvimento profundo com populações indígenas e tradicionais e com suas cosmologias. Repensar o que é a humanidade é uma ideia para adiar o fim do mundo (KRENAK, 2019) e é também uma proposição de:

fazer o cosmos – o que não é reconhecidamente político, o mundo dos não humanos e das indeterminações – *insistir* sobre a política, fazer

com que a construção do mundo e do que chamamos natureza – isto é, o trabalho mesmo das ciências – seja incluída numa pauta de luta política. (SZTUTMAN, 2018, p. 340, grifo do autor)

O Antropoceno é um emaranhado heterogêneo de humanos e não-humanos, não podendo ser entendido por uma visão antropocêntrica, pois é uma era que afeta tanto seres biológicos quanto cosmológicos. Alguns desses espíritos envolvidos no fluxo de materiais, capital e territórios do Antropoceno são as entidades indígenas das profundezas da terra, entidades canibais acordadas pela extração capitalista (SZERSZYNSKI, 2018). Se para Anders (2007) o tempo do fim era representado pelo temor da bomba atômica, agora o medo vem do gradual e constante sufocamento do mundo pela “fumaça do metal” (KOPENAWA; ALBERT, 2015), pela morte dos rios por resíduos tóxicos das barragens rompidas e pelas pandemias que não nos deixam respirar, causadas pela demanda crescente pela terra, territórios e florestas. Grande parte desse sufocamento se dá por meio de normas e atividades regularizadas e reguladas pelo Estado e empresas numa lógica de desenvolvimento e progresso como única alternativa. Nessa feitiçaria capitalista, a arqueologia se aproxima perigosamente da mineração, tanto porque atua na liberação de áreas para novos empreendimentos mineradores, quanto por ser cada vez mais uma prática de retirada de materiais do solo, transformando-os, assim como suas paisagens, em inofensivos, mas também liberando perigos guardados no solo. Mesmo que uma prática trate de escalas geológicas e a outra de aspectos humanos, ambas estão engendradas em agências e seres não humanos, que remetem a tempos míticos.

As vasilhas e fragmentos cerâmicos Mbya Guarani, que são marcas do caminhar dos avós (BAPTISTA DA SILVA *et al.*, 2010), as “bacias de polimento”, nada mais que os vestígios da passagem do demiurgo Wajãpi (CABRAL, 2014), ou os cacos de cerâmica, que para os Karitiana são espíritos mortos materializados (VANDER VELDEN, 2018), estão intrinsecamente relacionadas a um território e às entidades não humanas que os habitam. Essas coisas, “artefatos” e “objetos” podem ser vistos como materialização do próprio território ou da territorialidade dos povos que os produziram. As cerâmicas guardam em si o barro formado pelos rios, os minerais, ossos e até outros fragmentos cerâmicos, assim como os gestos daqueles que as modelaram, transformando terra em vasilhas. Os afloramentos rochosos vindos das profundezas do solo são transformados em machados líticos, como se tivessem sido moldados quando as pedras eram moles. Entrar em contato com essas materialidades também é dialogar com a paisagem que as cerca e os seres que a habitam. Os donos e mestres das pedras, montanhas, plantas e animais devem ser tratados com cautela e respeito, já que podem se vingar daqueles que se comportam de maneira errada, seja por meio de danos físicos ou cataclismas.

Pensando a partir da reflexão de Latour (2017) sobre abrir a caixa-preta dos cientistas, podíamos dizer que essa Caixa de Pandora que é o chão habitado por todos nós, esse solo habitado por espíritos, perigos e materialidades, ao ser aberto pode liberar doenças, mortes e destruição. Apesar disso, quem sabe não é no fundo dele que, assim como na lenda grega, reside a esperança. A arqueologia tendo importância fundamental na luta contra o preconceito a povos indígenas, na demarcação de seus territórios e em diversas outras demandas pode ser uma prática científica de cura, cuidado, relação com objetos potentes e com passados, memórias e ancestralidades (MUNDURUKU, 2019; NICHOLAS, 2010; SUPERNANT *et al.*, 2020; WAI WAI, 2017; YELLOWHORN, 2002). Se a arqueologia pode ou não ser uma ciência revolucionária, no sentido de mudar as relações de poder entre as teorias europeias modernas e os saberes indígenas (MEANS, 1981), ainda é questão a ser respondida e demonstrada. Entretanto, se esse

é o objetivo, ela não pode continuar sendo uma prática de esvaziamento de paisagens, de suas potências e materialidades, para encher reservas técnicas de fragmentos mortos, que só acumulam pó e correm risco de serem vítimas de incêndio.

Se a reativação do animismo (STENGER, 2018) passa a dar vida a textos, palavras, coisas e ideias do passado e de outras cosmologias para afetar o presente e quicá o futuro, não podemos deixar essas agências e coisas do passado mortas. Não é uma questão de ressuscitar o passado, mas sim de (re)ativá-lo, (re)tomá-lo enquanto agente potente e perigoso contra as iniciativas e empreendimentos que tentam matar e destruir esse animismo, seus territórios e seus espíritos. Os materiais arqueológicos, as marcas do passado, podem ser peças fundamentais enquanto substâncias e agências na (re)tomada de territórios tradicionais indígenas, e a arqueologia, enquanto prática, deve auxiliar no (re)ativamento e (re)clamor desses artefatos e suas agências, estejam eles em museus, reservas técnicas ou ainda debaixo da terra. Não devemos ignorar os modos (alter)nativos de vida e de verdade (LIPPERT, 2005, p. 276), de relação com o território, com materialidades e com o passado. Se for o caso, já que é de uma dita civilidade que vem a destruição, tornemo-nos selvagens, como defende Jerá Guarani (2020).

Latour coloca os arqueólogos como aqueles que podem reparar o dano infligido pelo tempo, restabelecendo um significado que torna a reunir as peças quebradas (LATOURET, 2017, p. 322). O problema na sua argumentação é que muitas vezes esse dano citado não é causado pelo tempo, mas sim pelos próprios arqueólogos ou pelo Estado, relegando as coisas a um passado estável, ponderado e inofensivo. Um passado ponderado, reservado de suas potências e perigos gera territórios e paisagens domesticadas, habitat dos grandes monstros do progresso, e nos leva a um futuro do fim. Fim do clima, fim do tempo, fim do mundo. Essa pregação do fim do mundo não pode nos fazer “desistir dos nossos próprios sonhos”, como nos avisa Ailton Krenak; sempre podemos contar mais uma história, e, se fizermos isso, “estaremos adiando o fim” (KRENAK, 2019, p. 27).

Para olhar para o futuro enquanto ele ainda existe, podemos olhar para o passado, não no sentido do que aconteceu ou foi feito, mas sim para as marcas dele no presente. Essas marcas sustentam o próprio território que está ruindo sob os nossos pés e o céu que está desabando sobre nossas cabeças, mas talvez possuam a potência para regenerá-los.

Contemos outras histórias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERS, Günther. *Le temps de la fin*. Paris: L'Herne: 2007.

BAPTISTA DA SILVA, Sérgio; TEMPASS, Martin C.; COMANDULLI, Carolina S. Reflexões sobre as especificidades Mbyá-guarani nos processos de identificação de terras indígenas a partir dos casos de Itapuã, Morro do Coko e Ponta da Formiga, Brasil. *Amazonica*, v. 2, n. 1, p. 10-23, 2010. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v2i1.348>.

BRASIL. Portaria Interministerial nº 60, de 24 de março de 2015. Estabelece procedimentos administrativos que disciplinam a atuação dos órgãos e entidades da administração pública federal em processos de licenciamento ambiental de competência do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis-IBAMA. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, n. 57, p. 71, 25 mar. 2015.

CABRAL, Mariana P. “E se todos fossem arqueólogos?": experiências na Terra Indígena Wajãpi. *Anuário Antropológico*, v. 39, n. 2, p. 115-132, 2014. DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.1269>.

CHAKRABARTY, Dipesh. The climate of history: Four theses. *Critical Inquiry*, v. 35, n. 2, p. 197-222, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1086/596640>.

- COSTA, Zeila. A Usina Hidrelétrica Itaipu Binacional e os Avá-Guarani do Tekoha Anetete. In: SANTOS, Silvio C.; NACKE, Aneliese (org.). *Hidrelétricas e povos indígenas*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2003. p. 67-83.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.
- EDGEWORTH, Matt *et al.* Archaeology of the Anthropocene. *Journal of Contemporary Archaeology*, v. 1, n. 1, p. 73-132, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1558/jca.v1.i1.73>.
- FAUSTO, Carlos. Donos Demais: Maestria e Domínio na Amazônia. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>.
- FUNAI. *Informação nº 223/2015/CGLIC/DPDS/FUNAI-MJ*. Brasília, DF: Ministério da Justiça, 2015.
- GARCÍA ACOSTA, Virginia. Presentación: La incursión del Antropoceno en el sur del planeta. *Desacatos*, n. 54, p. 8-15, 2017. Disponível em: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2017000200008. Acesso em: 4 ago. 2022.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. Beyond the anthropocene: defining the age of destruction. *Norwegian Archaeological Review*, v. 51, n. 1-2, p. 10-21, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1080/00293652.2018.1544169>.
- GUARANI, Jerá. Tornar-se selvagem. *PISEAGRAMA*, n. 14, p. 12-19, 2020. Disponível em: <https://piseagrama.org/tornar-se-selvagem/>. Acesso em: 4 ago. 2022.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LANE, Paul J. Archaeology in the age of the Anthropocene: a critical assessment of its scope and societal contributions. *Journal of Field Archaeology*, v. 40, n. 5, p. 485-498, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1179/2042458215Y.0000000022>.
- LATOUR, Bruno. *A esperança de Pandora*. São Paulo: Unesp, 2017.
- LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no antropoceno*. São Paulo: Ubu, 2020.
- LEWIS, Simon L.; MASLIN, Mark A. Defining the anthropocene. *Nature*, v. 519, n. 7542, p. 171-180, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1038/nature14258>.
- LIPPERT, Dorothy. Remembering humanity: how to include human values in a scientific endeavor. *International Journal of Cultural Property*, v. 12, n. 2, p. 275-280, 2005. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0940739105050137>.
- MATHEWS, Andrew S. Anthropology and the Anthropocene: Criticisms, Experiments, and Collaborations. *Annual Review of Anthropology*, v. 49, p. 67-82, 2020.
- MEANS, Russel. Marxismo e as tradições indígenas. In: MEANS, Russel. *Religião e Sociedade*. São Paulo: Cortez, 1981.
- MUNDURUKU, Jair B. *Caminhos para o passado: Ocaõ, Agukabúk e Cultura Material Munduruku*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Arqueologia) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2019.
- NICHOLAS, George P. *Being and becoming indigenous archaeologists*. Londres (Reino Unido): Left Coast Press, 2010.

- PÉTURSDÓTTIR, Þóra. Climate change? Archaeology and anthropocene. *Archaeological Dialogues*, v. 24, n. 2, p. 175-205, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1380203817000216>.
- PEZZUTI, Juarez *et al.* *Xingu, o rio que pulsa em nós: monitoramento independente para registro de impactos da UHE Belo Monte no território e no modo de vida do povo Juruna (Yudjá) da Volta Grande do Xingu*. Altamira: ISA, 2018.
- PINNA, Renan. *A Palavra e a Ação: reflexões Avá Guarani no dilúvio hidrelétrico*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.
- POVINELLI, Elizabeth A.; COLEMAN, Mathew; YUSOFF, Kathryn. An interview with Elizabeth Povinelli: geontopower, biopolitics and the Anthropocene. *Theory, Culture & Society*, v. 34, n. 2-3, p. 169-185, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1177%2F0263276417689900>.
- POVINELLI, Elizabeth. Geontologies: the concept and its territories. *E-Flux*, n. 81, abr. 2017. Disponível em: <https://www.e-flux.com/journal/81/123372/geontologies-the-concept-and-its-territories/>. Acesso em: 4 ago. 2022.
- PUGLIESE JÚNIOR, Francisco Antonio; VALLE, Raoni Bernardo Maranhão. 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*, v. 28, n. 1, p. 30-51, 2015. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/414>. Acesso em: 4 ago. 2022.
- RIEDE, Felix; VESTERGAARD, Christina; FREDENSBORG, Kristoffer H. A field archaeological perspective on the Anthropocene. *Antiquity*, v. 90, n. 354, p. 1-5, 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.15184/aqy.2016.183>.
- SOLLI, Brit *et al.* Some reflections on heritage and archaeology in the Anthropocene. *Norwegian Archaeological Review*, v. 44, n. 1, p. 40-88, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1080/00293652.2011.572677>.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 442-464, 2018. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464>.
- STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- STENGERS, Isabelle. “Outra ciência é possível!”: um apelo a slow science. *Cadernos do Ateliê*, v. 1, n. 5, p. 1-36, 2019. Disponível em: <https://ateliêdehumanidades.com/2019/06/06/cadernos-do-ateliê-outra-ciencia-e-possivel-uma-apelo-a-slow-science-por-isabelle-stengers/>. Acesso em: 4 ago. 2022.
- STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. *Caderno de Leituras*, n. 62, p. 1-15, 2017. Disponível em: <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno62/>. Acesso em: 4 ago. 2022.
- SUPERNANT, Kisha *et al.* (ed.). *Archaeologies of the Heart*. Nova York (EUA): Springer, 2020.
- SZERSZYNSKI, Bronislaw. Gods of the Anthropocene: geo-spiritual formations in the Earth's new epoch. *Theory, Culture & Society*, v. 34, n. 2-3, p. 253-275, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1177%2F0263276417691102>.
- SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência-pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 338-360, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p338-360>.
- VANDER VELDEN, Felipe. Cacos de espíritos: aproximações entre antropologia e arqueologia no caso Karitiana em Rondônia. *Amazonica-Revista de Antropologia*, v. 10, n. 1, p. 184-208, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v10i1.5859>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: nota sobre a ontologia dos espíritos Amazônicos. *Cadernos de Campo (São Paulo – 1991)*, v. 14, n. 15, p. 319-338, 2006. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p319-338>.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Ubu, 2018.

WAI WAI, Jaime X. *Levantamento etnoarqueológico sobre a cerâmica Konduri e ocupação dos WaiWai na região da Terra Indígena Trombetas-Mapuera (Pará, Brasil)*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Arqueologia) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017.

WITTMANN, Marcus A. S. Arqueologia no licenciamento ambiental: uma etnografia de cientistas e suas burocracias. *Anuário Antropológico*, v. 44, n. 1, p. 217-252, 2019. DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.3515>.

YELLOWHORN, Eldon C. *Awakening internalist archaeology in the aboriginal world*. Tese (Doutorado em Filosofia) – McGill University, Montreal (Canada), 2002.