

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 30 No. 1 2017

ARTIGO

ARQUEOLOGIAS INDÍGENAS, OS LAKLÃNÕ XOKLENG E OS OBJETOS DO PENSAR

Juliana Salles Machado*

RESUMO

A pergunta “a quem interessa o passado?”, realizada há alguns anos, levou-nos a repensar que o conhecimento produzido sobre o passado era compartilhado para além dos muros científicos, incitando a inclusão de vozes, por vezes dissonantes, sobre o que, durante muito tempo, chamamos de “nosso” problema de pesquisa. Contudo, ao descentralizarmos os lugares de fala, também escapamos a decisão sobre os objetos de pesquisa, suportes preferenciais de nosso pensar. Pretendo tratar da minha experiência recente de compartilhamento de interesse sobre o passado entre os Laklãnõ Xokleng no estado de Santa Catarina. Ao longo do artigo, trarei exemplos das múltiplas ações e esferas nas quais essa busca contemporânea do passado pelos Laklãnõ Xokleng tem se manifestado, e, afinal, como esta Arqueologia no presente pode permear-se por novos nexos e assim engajar neste processo social.

Palavras-chave: Laklãnõ Xokleng; Arqueologia Colaborativa; Arqueologia do Presente.

ABSTRACT

The question of “to whom interests the past?” has led us to think about that knowledge produced about the past was shared beyond scientific boundaries, urging us to include new voices, sometimes dissonant ones, about what for a long time was claimed as “our” problem of research. However, while we decentralize our places of speech, we also lose the exclusive decision making over our research objects, preferential support of our thought. I intend to deal with my recent experience of sharing of interests about the past among the Laklãnõ Xokleng, Indigenous people of Southern Brazil. Through this article, I will discuss three examples of the multiple actions and spheres in which this contemporary search for the past by the Laklãnõ Xokleng has been manifested and finally, how this archaeology of the present could be permeated by new nexus and thus engage within this social process.

Keywords: Laklãnõ Xokleng; Collaborative Archaeology; Archaeology of the Present.

* Universidade Federal de Santa Catarina.
Email: julianasallesmachado@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Gostaria de começar este artigo com um pequeno trecho do livro de um autor indiano, Ashis Nandy, que venho devagarzinho digerindo, cujas ideias me parecem provocativas para a discussão atual sobre o que *pode ser* uma Arqueologia com os indígenas: “Existem, é verdade, apelos fortes por histórias alternativas (...), mas não por alternativas à história. É como se não houvesse passado independente da história, e caso haja, estaria ‘à espera para ser feito como história” (NANDY, 2012 [2003]: 93-94).

As ideias desse autor me provocam, pois despertam em mim uma profunda inquietação sobre nossa construção a respeito do passado. Seus questionamentos nos levam a refletir, como já o fizeram alguns autores, sobre a Arqueologia como uma prática colonialista da qual tentamos de certa forma nos “purificar”, na busca de inversões simétricas, inclusivas, éticas, enfim descolonizantes (SMITH & WOBST, 2010). No entanto, a visão sobre História que o autor nos apresenta vai além, propondo que a própria empreitada do conceito histórico pode ser entendida como destrutiva, imposta, enfim colonizadora. Os trabalhos que se voltaram para a História Indígena e a Etno-história tem nos mostrado exemplos das distintas noções de historicidade e temporalidade das populações ameríndias, desde trabalhos escritos por intelectuais indígenas como Davi Kopenawa Yanomami (1999) e Ailton Krenak (1999), até aqueles sobre as visões indígenas como os bem difundidos trabalhos de Sahlins (1986, 1990 [1987]), e a coletânea “Pacificando o Branco”, de Bruce Albert e Alcida Ramos (2002), além dos trabalhos de Aparecida Vilaça (2006), Peter Gow (2001) e Santos Granero (2007), entre vários outros autores indígenas e não-indígenas que se debruçaram sobre esse tema. No entanto, esses pensadores, em grande parte, buscavam compreender e traduzir diferentes perspectivas sobre como os indígenas conceberam o encontro com os “brancos”; isto é, como esses primeiros encontros (e os muitos outros encontros que dali decorrem, como quer Krenak no “eterno retorno do encontro”) foram apreendidos dentro de um contexto temporal e um repertório sociocultural específico. Alguns desses autores focaram nas visões nativas sobre o tempo e suas formas específicas de historicidade (GOW, 2001; SANTOS-GRANERO, 2007). Gostaria de partir dessa compreensão nativa sobre os primeiros encontros, para refletir sobre como a Arqueologia, especialmente a Arqueologia Brasileira, pode produzir conhecimento sobre o passado dentro de uma perspectiva da história indígena de longa duração. Nesse sentido, como *pensar conjuntamente* o que sabemos sobre as perspectivas indígenas com o conhecimento arqueológico que construímos? Tal desafio torna-se ainda mais árduo, quando levamos em conta que as fronteiras entre local-global são fluídas, quando paramos de silenciar-nos sobre a atual presença indígena em pesquisas e em centros universitários, enfim quando, de fato, reconhecemos a produção intelectual indígena sobre o passado. Esse reconhecimento, cada vez mais, questiona a suposta e já bastante criticada “objetividade” científica e amplia o impulso à incorporação de múltiplas formas de produzir conhecimento, como as perspectivas colaborativas de pesquisa (SMITH & WOBST, 2010; SILLIMAN, 2008; FERGUSON & COLWELL-CHANTAPHONPH, 2006; COLWELL-CHANTAPHONPH & FERGUSON, 2008).

As experiências brasileiras (SILVA, 2009, 2011, 2014; HECKENBERGER, 2001, 2008; EREMITES DE OLIVEIRA, 2002, 2005; STUCHI, 2010; BESPALÉZ, 2009), assim como as praticadas fora do contexto nacional (CGNECCO, 2011; COLWELL-CHANTAPHONPH & FERGUSON, 2008; SILLIMAN, 2008; ATALAY, 2008), mostram-nos que não há uma saída única para a colaboração. Partimos da perspectiva de que a prática colaborativa “*requires that archaeologists consider indigenous perspectives at many times other than during the final interpretation or at the moment of doing “public*

outreach” to a descendent community” (SILLIMAN, 2008:3). Como nas formas de compreender os primeiros encontros, creio que os caminhos percorridos entre pesquisadores e coletivos deverão sempre ser particulares, dependentes das situações vividas pelas diferentes populações humanas com as quais os pesquisadores trabalham, assim como decorrentes da própria relação entre o pesquisador e as populações (vide SILVA, 2009, 2011, 2014).

No presente artigo, busco encontrar um caminho para refletir, mesmo que ainda exploratoriamente, sobre essas questões a partir de minha experiência entre os Laklãnõ Xokleng, povo indígena do sul do Brasil.

Os Laklãnõ Xokleng constituem um povo indígena falante da língua Jê que atualmente reside, em sua grande maioria, na Terra Indígena Laklãnõ Ibirama, no Alto Vale do rio Itajaí, no Estado de Santa Catarina. Silvio Coelho dos Santos (1973) nos mostra a trajetória de sofrimento desse povo desde seu contato com os brancos nos finais do século XIX até a década de 1980. Os Laklãnõ Xokleng foram contatados pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1914, após anos de embates violentos com as companhias de colonização alemãs e a resistência aos ataques frequentes de bugreiros, grupos armados para matar os indígenas nas proximidades das colônias (WITTMAN, 2007). Ficaram conhecidos historicamente pela sua alta mobilidade e belicosidade tanto entre os povos indígenas vizinhos, os Mbya Guarani e os Kaingang, quanto entre os brancos que adentravam seu território (SANTOS, 1973; URBAN, 1978; HENRY, 1941; NOELLI, 1999, 1999/2000). Foram também chamados através de diversos nomes, dentre eles Botocudos, devido ao botoque – ornamento labial que utilizavam (WITTMAN, 2007), Xokleng (SANTOS, 1973), ou ainda confundidos com os Kaingang (HENRY, 1941), outro povo Jê que ocupa as terras mais altas do planalto meridional. O massacre desse povo, no século XIX, aliado ao confinamento a que foi submetido no Posto Indígena Duque de Caxias, quase o levou à extinção, tendo sido contados apenas 100 indivíduos no início do século XX. No entanto, eles resistiram e atualmente, segundo o último censo (2014), contabiliza-se aproximadamente 2.000 indivíduos. Tal quadro de resistência e crescimento demográfico é permeado por trajetórias dramáticas, como a construção da Barragem Norte entre as décadas 1970-1980 dentro da sua Terra Indígena (SANTOS, 1973; WIJK, 1999) que acabou por alagar e inviabilizar a ocupação de diversas áreas, diminuindo ainda mais sua terra, que já vinha paulatinamente sendo reduzida pela invasão de madeiras e plantações de fumo.

Silvio Coelho dos Santos (1973) chama a atenção para certa evasão da terra indígena na década de 1980 como forma de sobrevivência. Isso seria decorrente da perda das terras agricultáveis após os alagamentos e perdas territoriais, situação agravada naquele momento pela perda de grande parte dos recursos disponíveis na mata, intensivamente explorada pelas madeiras e, portanto, não mais os sustentaria como área de caça e coleta (NIGRO, 2004; PEREIRA, 1998). Nesse período, muitos Laklãnõ Xokleng buscaram empregos nos centros urbanos como forma de sobrevivência, ao mesmo tempo em que também passavam por um período de enfraquecimento do uso da língua, deixando inclusive de nomear seus filhos com os nomes tradicionais (SANTOS, 1973). Santos, seguindo uma tendência percebida em outros pesquisadores da época (ALBERT, 2005), temia que eles “deixassem de ser índios” (SANTOS, 1973). No entanto, com o fortalecimento do movimento indígena nacional (HIERRO, 2005; ALBERT, 2005), o estatuto do índio e a promulgação da constituição de 1988, a década 1990 vê surgir um novo fôlego para os Laklãnõ Xokleng, que lutam pelo seu fortalecimento cultural através do retorno de muitas famílias para a terra indígena, buscando a retomada da língua e de suas práticas culturais, entre elas a produção de artesanato (MARKUS, 1996; CRUZ, 2014; HEINEBERG, 2014). No bojo

desse movimento é que surge um novo nome para o povo, Laklãnõ, o povo que anda com o sol (GAKRAN, 2005), em um processo que vem se consolidando como uma autodenominação.

Os movimentos e conquistas indígenas na década de 1990 tiveram impacto nas políticas públicas nacionais e regionais, abrindo caminho, cada vez mais, para uma maior incorporação do direito à diferença, principalmente no que tange à saúde e à educação (ALBERT, 2005; HIERRO, 2005; PRIPRÁ, 2015). Tal cenário, entre outros aspectos, levou, em 2010, à criação da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica na Universidade Federal de Santa Catarina, que atende os três povos indígenas que vivem na parte meridional do Bioma Mata Atlântica, a saber: Guarani (Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul), Kaingáng (São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul) e Xokleng (Santa Catarina).

Chegamos ao meu primeiro encontro com os Laklãnõ Xokleng enquanto professora colaboradora do curso de licenciatura indígena. Nesse contexto, eu os conheci e poderia dizer que foi esse também meu primeiro *encontro* com eles, de muitos outros que ainda se dão. Esses encontros que vêm ocorrendo desde 2012 e fazem parte, conforme o sentido de encontro proposto por Krenak (1999:28, *grifo meu*), de um “reconhecer o Outro” sempre, de reconhecer na diversidade e na riqueza da cultura de cada um de nossos povos o verdadeiro patrimônio que nós temos; depois vêm os outros recursos, o território, as florestas, os rios, as riquezas naturais, as nossas tecnologias e a nossa capacidade de articular desenvolvimento, respeito pela natureza e principalmente *a educação para a liberdade*.

Minha experiência entre os Laklãnõ Xokleng começa como professora do curso de licenciatura indígena e se aprofunda quando, a partir de uma demanda desses acadêmicos indígenas, construímos conjuntamente um projeto de Arqueologia Colaborativa, que acabou tornando-se também uma pesquisa de pós-doutorado. Nesse contexto de colaboração, de troca de ideias entre professores e alunos, entre pesquisadores indígenas e não indígenas e entre coletivos interessados de uma maneira geral no passado, é que os sentidos desses *encontros* multiplicaram-se e intensificaram-se. E é sobre eles que proponho pensar neste artigo. Aqui trago um convite para pensarmos sobre a prática arqueológica, retomando o novo/velho problema do encontro, dos encontros, das simetrias e assimetrias do processo de produção do conhecimento arqueológico, principalmente em contextos indígenas no Brasil.

Primeiramente apresentarei algumas ponderações sobre a questão de a quem interessa o passado (SMITH & WOBST, 2010) e como os Laklãnõ Xokleng têm percebido e utilizado do passado no presente. Em seguida, apresentarei um segundo tópico relativo a como pensar as metodologias de pesquisa, seus produtos e beneficiários em contextos colaborativos, mais especificamente como construir processos metodológicos que incluam agentes diversos, tendo em vista suas distintas formas de lidar com o conhecimento. Ambas as reflexões abrirão espaço para a apresentação de um breve estudo de caso, no qual trato de como se deu metodologicamente a pesquisa arqueológica realizada entre os Laklãnõ Xokleng e os seus resultados para os atores envolvidos. Ao final, teço algumas considerações sobre como a Arqueologia entre os Laklãnõ Xokleng pode nos falar sobre colaboração e construção do conhecimento.

PRIMEIRO TÓPICO PARA PENSAR: “A QUEM INTERESSA O PASSADO?”

No início do século XXI, questionamo-nos sobre a “não primazia da interpretação científica em detrimento das interpretações êmicas sobre o passado”, como colocado

por Silva (2014) e discutido a partir de diversas pesquisas etnoarqueológicas no Brasil (HECKENBERGER, 2001, 2008, 2014; EREMITES DE OLIVEIRA 2002, 2005; BESPALAZ, 2009; STUCHI, 2010; CABRAL, 2007). Essa questão permitiu que o conhecimento produzido anteriormente quase que exclusivamente por arqueólogos e historiadores sobre o passado fosse compartilhado para além dos muros científicos, incitando a inclusão de vozes, por vezes dissonantes, sobre o que, durante muito tempo, chamamos de “nosso” problema de pesquisa (SMITH & WOBST, 2010). Como nos chama a atenção Meskell, “*archaeologists no longer have the license to “tell” people their pasts or adjudicate upon the “correct” ways of protecting or using heritage*” (MESKELL, 2009:03). Mas essa busca pela diversidade também levou a um ceticismo sobre o quão simétrica ela seria, como destacou Gonzalez-Ruibal (2009:113), que se colocava suspeito “*of archaeological lip servisse to multiculturalismo and multivocality that draws attention to “local communities” but constructs their concerns and agendas as secondary to academic research ambitions*” (MESKELL, 2009:12). Meskell também acrescenta que a equação que nos parece positiva, sendo de inclusão democrática e igualdade pode efetivamente bloquear a preservação da diferenciação cultural. Segundo a autora, “*from the communities’ vantage, archaeologists should pay less attention to historicizing the past and more to historically bolstering indigenous rights*” (MESKELL, 2009: 15). Essa crítica tem sido frequente em diversos contextos internacionais nos quais a Arqueologia dialoga com populações indígenas (SMITH & WOBST 2010), e, no contexto nacional, certamente tem ressonância na compreensão das populações indígenas da Arqueologia como ferramenta potencialmente importante nos processos de demarcação de terra (BESPALAZ, 2009; STUCHI, 2010; EREMITES DE OLIVEIRA, 2002, 2005; MACHADO, 2017), além de poder nos ajudar a compreender pelo menos parte dos interesses dos Laklãnō Xokleng pela arqueologia.

Michael Heckenberger (HECKENBERGER, 2008; FAUSTO & HECKENBERGER, 2011) há, pelo menos 14 anos, já chamava a atenção para o tema ao refletir sobre a sua relação como arqueólogo entre os Kuikuro. Sua reflexão encontra respaldo em outros autores, como Nowotny e colegas que ressaltam que:

If the Ágora has become the space in which science meets and interacts with many more agents, where institutions overlap and interact, and where interests, values, and actual decisions to be taken are discussed, negotiated, fought over, and somehow settled, then the self organizing capacity of all participants needs to be enhanced” (NOWOTNY et al., 2011:260).

Sendo um tema importante também para Eremites de Oliviera (2002, 2005) entre os Mbya, para Cabral (2007) entre os Waiapi e para Silva (2009, 2011, 2014) entre os Asurini.

Mas voltemos aos Laklãnō Xokleng. Sabemos que o passado os interessa quando surge uma demanda deles por uma pesquisa arqueológica em sua terra indígena. A pergunta então se desloca para: que passado os interessa? Como o querem acessar? Por quê? Para quê? E afinal, para quem?

Ao longo das conversas que tivemos, os Laklãnō Xokleng e eu, em campo e na universidade, dos levantamentos arqueológicos realizados em partes da sua terra indígena e das entrevistas mais estruturadas sobre as narrativas dos velhos, percebemos que o movimento chamado por muitos deles de “resgate cultural” tem como motivação uma busca identitária – uma construção do que é ser Laklãnō hoje. Essa construção baseia-se tanto no seu passado, na sua tradição cultural, quanto no seu presente, nas suas demandas cotidianas e políticas, apresentando-se como perspectiva de futuro. Esse movimento cultural é composto por um conjunto de ações mais ou menos organizadas, como a retomada do uso e ensino da língua Laklãnō, que pode ser visto na implantação

de um programa novo de ensino da língua indígena na escola (GAKRAN, 2005), no incentivo das lideranças ao uso do idioma nas festas, trabalhos e até entre as famílias, assim como na retomada da nomeação de seus filhos com “nome índio”, como eles os chamam. Outro aspecto importante desse processo é a retomada dos modos de saber-fazer objetos “de índio”, fruto do trabalho de mulheres e homens, principalmente mais velhos, na fabricação dos artesanatos. Entre as produções, podemos encontrar colares, ornamentos de cabelo, brincos, arcos e flechas, machadinhos, faixas para carregar os bebês, lanças, pilões, cerâmicas, pega-brasas, flautas, entre outros objetos que podemos encontrar sendo vendidos nas festas e eventos culturais da terra indígena, assim como nas casas e casas-de-cultura existentes. Outro saber-fazer que vem sendo retomado é o processamento de alimentos tradicionais e os objetos a eles relacionados, como a fabricação do *mõg*, uma bebida típica a base de mel e xaxim, feita em um tronco de araucária escavado, fermentada com o aquecimento de pedras-ferro e servida em pequenos “copos” feitos de taquara. Entre os alimentos tradicionais também poderíamos citar o *kapul* (forma de assar uma carne ou uma espécie de pão dentro de um pedaço de taquara próximo à brasa) e o *Totolo* (farinha de milho assada na folha da palmeira), além de outros alimentos servidos principalmente em eventos “típicos” (CRIRI, 2015). Para processar esses alimentos da maneira tradicional, retoma-se um conhecimento sobre as plantas, sobre o território e sobre o manejo dos recursos, além de reativar uma rede de conhecimentos sobre a produção e uso dos objetos associados a eles (CRIRI, 2015).

Os elementos materiais que têm atuado como principais impulsionadores e articuladores de memória e identidade são objetos e processos de produção do presente, tendo sido, contudo, fabricados a partir de um saber-fazer do passado. Mas, como poderíamos entender os vestígios arqueológicos, especialmente aqueles oriundos de um passado por vezes cronologicamente distante deste tempo presente? Na minha experiência entre os Laklãnõ Xokleng, os vestígios arqueológicos estão presentes em algumas de suas casas, em escolas e em centros culturais, além de, por vezes, serem também incorporados na composição de artefatos novos, como, por exemplo, os machadinhos de pedra. Os vestígios arqueológicos que mais chamam a atenção para si são principalmente as pontas de flecha de matérias primas e contornos formais diversos e os artefatos comumente chamados de machadinhos, quebra-coquinhos e mão-de-pilão. Não percebi cerâmica arqueológica em nenhum dos espaços observados no interior da terra indígena, sendo apenas observados exemplares de cerâmica mais recentes em exposições e casas de cultura. Colectonar vestígios do passado, de uma maneira geral, é uma prática comum na região como um todo, fazendo parte dela também colecionadores não-indígenas, moradores tanto das pequenas cidades da região quanto das moradias rurais do entorno. Desperta particular interesse a imensa quantidade de pontas-de-flecha existentes nas casas da região. Essa abundância pode ser decorrente tanto da grande quantidade desses vestígios arqueológicos existentes na região quanto de sua deposição superficial, fazendo com que o acesso a elas pelos moradores, principalmente aqueles que trabalham manejando a terra, seja facilitado. Sua beleza também é tida como motivo para que sejam guardadas, segundo os moradores, que curiosidade, sentem-se impelidos a guardá-las, tendo ou não um vínculo de memória e/ou identidade com elas.

Entre os Laklãnõ Xokleng, muitas das pontas-de-flecha e outros artefatos líticos encontrados são doados para uma liderança que organiza-os em uma coleção arqueológica. Essa liderança tem referência em um professor da escola local e um acadêmico indígena, o qual defendeu seu trabalho de conclusão de curso na Universidade Federal de Santa Catarina justamente sobre uma análise arqueológica

acerca dos artefatos líticos daquela coleção. Nesse trabalho o pesquisador indígena documentou a narrativa dos sábios indígenas sobre os significados desses objetos e os comparou a uma análise preliminar da tecnologia lítica a partir de uma perspectiva arqueológica (TSCHUCAMBANG, 2015). Essa última etapa foi realizada em conjunto com pesquisadores do Laboratório de Estudos Interdisciplinares em Arqueologia da mesma universidade. A pesquisa de Tschucambang (2015) nos mostra como os artefatos líticos, especialmente aqueles considerados “polidos”, articulam elementos de parentesco e temporalidade, pois são identificados diretamente ao seu dono (não quem os produziu, mas quem os utilizava) e são passados de geração em geração, geralmente pelas mulheres. Os vestígios líticos polidos ativaram uma memória dos velhos sobre seus donos, suas formas de utilização e forma de abandono/descarte ou ainda de como eles deveriam ser guardados. É importante ressaltar aqui que os objetos analisados são provenientes de sítios arqueológicos localizados no interior ou entorno da terra indígena, território tradicional dos Laklânō Xokleng. No entanto, não há informações cronológicas sobre sua manufatura ou entrada no contexto arqueológico. Arqueologicamente esses objetos líticos polidos seriam dificilmente analisados, tendo em vista a falta de dados de proveniência e descontextualização em geral, com exceção das pontas-de-flecha que são tidas para alguns arqueólogos como indicadores de ocupações relacionadas à chamada tradição Umbu.

Para os Laklânō Xokleng no entanto, aqueles objetos foram identificados como pertencentes ao seu povo e ao seu passado, sendo reconhecidos pelas suas formas, matérias primas e marcas e associados a maneiras de fazer e usar específicas do seu povo, assim como alguns objetos particulares foram reconhecidos como pertencentes a pessoas conhecidas e parentes que já faleceram. Uma vez reconhecidos, os objetos arqueológicos passam a ter histórias de vida que se entrelaçam às histórias dos atuais moradores da terra. Um dos exemplos disso é trabalhado por Tschucambang (2015) na pesquisa acima mencionada, sobre a prática de manter esses objetos líticos polidos guardados próximos a seus locais de uso, não sendo levados nas caminhadas e mudanças antes frequentes feitas pelos Laklânō. Além desses dados, Tschucambang (2015) chama a atenção para a agência desses objetos, que foi inferida em situações nas quais seus donos conversam com eles, chamavam por eles quando retornavam ao local de atividade, ou ainda quando, após chamado e não ser encontrado pelo seu dono, sua ausência ser atribuída a um abandono do próprio objeto, que teria ido embora com os encantados (espíritos). A presença de não humanos na interação com os objetos e a sua subjetivação que o trabalho de Tschucambang (2015) nos mostra reforça a perspectiva de que as relações que os objetos articulam nesse contexto indígena são muito mais amplas do que muitas análises de funcionalidade, produção e usos desses vestígios arqueológicos acabam por abarcar.

Apesar do grande interesse pelas pontas-de-flecha líticas, tanto pelos próprios moradores quanto pelos arqueólogos de maneira geral, quando ela são conduzidas ao olhar dos sábios Laklânō, poucas associações culturais são feitas. Para eles, a produção das flechas era atribuída a Outros e não ao povo Laklânō Xokleng (TSCHUCAMBANG, 2015). Não obstante, seu povo as teria utilizado, encabado, reativado e transformado, sendo de principal interesse arqueológico também o fato de terem circulado intensamente com esses artefatos arqueológicos, os quais eram utilizados na caça e na guerra e, portanto, levados com eles em suas caminhadas nas encostas do vale.

Estamos deparando-nos com muitas informações relevantes do ponto de vista arqueológico, se tivermos em mente, por exemplo, o intenso debate acerca da relação entre as pontas-de-flecha associadas à chamada tradição Umbu e sua associação com

sítios Jê do Sul (DIAS, 2012; SCHMITZ, 2016; SCHMITZ & ROGGE, 2013, 2015; FARIAS, 2005; NOELLI, 1999, 1999/2000) ou ainda aos Sambaquis (FOSSARI, 2004). Poderia ainda mencionar a escassez de abordagens arqueológicas que tenham um olhar mais cuidadoso com relação aos vestígios líticos polidos que outrora eram entendidos como parte de uma tradição arqueológica chamada de Humaitá (SCHMITZ, 2016; SCHMITZ & ROGGE, 2013, 2015), mas que posteriormente foram entendidas como parte do repertório material de sítios com a presença de vestígios cerâmicos (DIAS & HOELTZ, 2010). No entanto, como pensar em tais debates arqueológicos a partir de interpretações não fundamentadas em métodos de análise arqueológicos? Essa é uma pergunta que muitos arqueólogos me fazem, enfatizando especialmente se esses vestígios arqueológicos são, afinal, *realmente* deles. É uma pergunta difícil de responder por diversas razões. Tentarei aqui esboçar algumas respostas.

Arqueologicamente, não temos, até o momento, pesquisas suficientes na região sul para reconhecer as diferenças — sejam espaciais, sejam tecnológicas — acerca dos contextos e vestígios produzidos pelas populações Jê do sul, representadas atualmente pelos povos Kaingang ou Laklãnõ Xokleng. Alguns pesquisadores têm sugerido algumas atribuições culturais, como aquelas relacionadas aos sítios com estruturas de terra do planalto catarinense (estruturas subterrâneas, valas circulares e a construção de montículos) que vêm sendo atribuídos aos Kaingang de maneira geral (CORTELETTI, 2012; CORTELETTI *et al.*, 2015; IRIARTE & BEHLING, 2007; IRIARTE *et al.*, 2013). No entanto, esses mesmos autores ressaltam que tais atribuições são ainda exploratórias, já que eles também se utilizam de referências etnohistóricas relativas aos cerimoniais Xokleng, especialmente aqueles concernentes à cremação e à perfuração de lábios como modelo para compreensão das feições arqueológicas encontradas, assim como a própria organização espacial dos sítios. Por outro lado, alguns autores atribuem as pontas de flecha encontradas na região da encosta e vale catarinense aos Laklãnõ Xokleng (SCHMITZ, 2016; SCHMITZ & ROGGE, 2013, 2015; FARIAS, 2005). Essa última associação dá origem a diversos modelos etnoarqueológicos para compreensão dos sítios (LAVINA, 1994; FARIAS, 2005); no entanto, os mesmos vestígios são entendidos a partir de uma classificação arqueológica que para outros autores é anterior à ocupação Jê no Brasil Meridional (DIAS, 2012). Do ponto de vista arqueológico, portanto, não há dados suficientes para corroborar uma continuidade entre os sítios arqueológicos e a ocupação Laklãnõ Xokleng. No entanto, não há dados também que refutem tal relação. De maneira geral, a continuidade seja na produção, seja na utilização de vestígios arqueológicos pelos Laklãnõ encontra ressonância nas atuais interpretações arqueológicas sobre a ocupação pretérita da região.

Essas divergências costuram os questionamentos acadêmicos sobre as relações de continuidade entre os vestígios arqueológicos produzidos em contextos mais antigos e os povos indígenas do presente. Mas como os Laklãnõ Xokleng e essa pesquisa colaborativa contribui para este assunto? No meu entender, de diversas maneiras. Primeiro, os Laklãnõ Xokleng não parecem estar preocupados em saber se todos os vestígios arqueológicos encontrados dentro de sua terra indígena é ou não Laklãnõ Xokleng. Tal aspecto não parece ser contraditório para eles justamente porque eles sabem que aquele era e é o território tradicional de seu povo. Eles não precisam da Arqueologia para comprovar isso. Mas, quando se deparam com esses objetos, eles o reconhecem como parte de sua história, os incorporam como fazendo parte de seu repertório cultural. Contudo, não de maneira homogênea. Como citamos brevemente através do trabalho de Tschucambang (2015), há uma diferença na forma como cada vestígio é reconhecido e a quais significados eles são atribuídos. Alguns deles são reconhecidos através do conhecimento de suas técnicas de fabricação e formas de

utilização e fazem parte de uma rede de relações de parentesco e socialidade. Outros, contudo, são incorporados “prontos”, sendo lembrados a partir de suas funções práticas, sem vínculos significativos com relação a redes sociais e de parentesco específicas.

Uma das contribuições que os dados mencionados nos trazem é lembrar-nos de que os objetos arqueológicos têm histórias de vida muito mais complexas do que em geral conseguimos atribuir. Um objeto produzido por um povo, aqui, em especial, as pontas de flecha, por seu tamanho reduzido, dificuldade de produção, longa-vida útil e importância econômica, após ser produzida, utilizada e descartada ou abandonada em sítios arqueológicos, pode (e ao que a narrativa Laklãnõ nos mostra, foi) ser apropriada por outros povos e reinserida em um novo ciclo de vida de forma intensa. O resultado dessas apropriações seriam outros padrões de mobilidade associados a sua utilização, descarte e abandono; além de outras associações contextuais nos sítios, além de processos de transformação de suas formas, através de processos de reavivagem e reciclagem (conforme também documentado no trabalho de Tschucambang, 2015). Há continuidade? Sim, mas a resposta mais relevante não é um atestado de continuidade, mas uma compreensão de *como* foi esse processo de continuidade que, como vimos, pode ser complexo, dinâmico e fluído, composto por escolhas culturais de permanências, rupturas e transformações. Essa trama compõe a história de vida de cada objeto. Assim, podemos inferir uma continuidade entre os Laklãnõ Xokleng e os sítios arqueológicos com a presença de pontas de flecha, atribuídas por muitos arqueólogos a povos caçadores-coletores muito mais antigos do que a chegada dos povos Jê às terras meridionais? Sim, do ponto de vista de que eles utilizaram e utilizam esses objetos, reconhecendo-os, transformando-os em seus contornos formais e reconfigurando seus padrões de dispersão espacial. Mas eles produziram-na? Ainda não sabemos. A memória oral tem uma limitação temporal, portanto não lembrar essa produção não implica que, em um passado mais remoto, ela não tenha sido feita. A memória trata de um passado mais recente, que pode ou não nos remeter a práticas milenares da tradição cultural.

As flechas, lanças e arcos foram um dos principais elementos selecionados pela memória para compor o repertório tradicional Laklãnõ Xokleng desde a década de 1990 até os dias de hoje. De formas, materiais e composições distintas, esses objetos compõem o seu repertório cultural hoje.

Tal complexidade nos leva novamente a lembrar que os sítios arqueológicos não são pontos isolados, assim como não o são os objetos que o compõem. Como quer Ingold (2011), eles são mais parecidos com os nós das redes ou o entrecruzamentos das teias, no sentido em que articulam fios diversos e, com isso, não podem ser compreendidos se não a partir de suas relações.

Para os arqueólogos, as perspectivas Laklãnõ Xokleng fazem com que tenhamos que mudar nossas abordagens por vezes ainda muito fechadas, fixadas em sítios e em objetos específicos, para compreendermos a dinâmica de relações que deu origem à configuração material que hoje vemos nos sítios arqueológicos. Cabe a nós refletir agora sobre outros prismas para compreender a diversidade de contextos encontrados, principalmente nessa região de mata de araucárias da encosta e suas conexões com a costa e a borda dos planaltos.

Já para os Laklãnõ Xokleng, os olhares sobre o passado são impulsos para o movimento. Qual movimento? As ações do presente, entre e para os próprios Laklãnõ Xokleng, impulsos que levam os mais jovens a buscar os mais velhos, ações que mudam a dinâmica de educação (escolar ou não) e reforçam uma valorização cultural, assim como ações frente aos brancos, que os levam às universidades e às mobilizações políticas. Esses movimentos, que são múltiplos, se propagam em uma intensidade e

dimensão pouco esperadas inicialmente, mas podem ser sentidos por todos que nele estão envolvidos. O passado, através de seus objetos, suas histórias, sua língua e seus nomes, contribui hoje para mudar a prática no presente. A retomada da produção de objetos envolveu os sábios nas atividades de sua fabricação, levando-os para o âmbito escolar como professores, colaboradores, consultores, enfim ao reconhecimento dos mais jovens de sua importância enquanto possuidores de um conhecimento próprio do seu povo, que, como vemos em diversos trabalhos dos pesquisadores indígenas (FONSECA, 2015; PRIPRÁ, 2015; TSCHUCAMBANG, 2015; GAKRAN, 2005), estava sendo “deixado de lado” pelas novas gerações. Atualmente o movimento recente desse povo está fazendo com que esse conhecimento cultural possa também ser incorporado como conteúdo do ensino diferenciado. Na escola, a presença dos velhos e sábios tem alterado as dinâmicas das crianças, jovens e professores, questionando o modelo de ensino-aprendizagem próprio das estruturas escolares brancas, além de trazer a participação de toda a comunidade, que, nesse contexto, ficava distante da educação formal de seus filhos (PRIPRÁ, 2015).

O passado e suas construções no presente entre os Laklânõ Xokleng estimulam a retomada de festas tradicionais como os teatros ocorridos na aldeia Bugio e organizados pela escola Vanhecú Patté e a comunidade desde pelo menos 2012, quando pude começar a acompanhar. Essas encenações revivem momentos históricos, gestos corporais, falas e o uso de objetos de seu povo, como as performances realizadas sobre a perfuração de lábios dos meninos (2016), a cremação de corpos (2017) e o casamento tradicional (2014), as quais, a cada ano, vêm tornando-se maiores e mais elaboradas. Para além de criar imagens e discursos para fora, tais eventos estão refazendo o espaço do coletivo que recentemente estava sendo praticado em grande parte nos cultos evangélicos espalhados pelas aldeias, além das atividades escolares e eventualmente mobilizações políticas como a chamada “greve”¹. As duas festas importantes realizadas na terra indígena anualmente, a do dia do índio em abril e o marco da chamada “pacificação”, em 22 de setembro, partem de um impulso propagado a partir das escolas, mas já são maiores do que ela, envolvendo toda a comunidade e gradualmente transformando aspectos da dinâmica da vida desse povo.

O passado que aos Laklânõ Xokleng interessa lembrar é aquele que pode servir para marcar sua diferença, sua identidade cultural. Ele é acessado através da língua, dos objetos, das histórias, das festas e dos nomes. O passado é atualizado através das rodas de conversa com os mais velhos em volta da fogueira à noite, através das novas vivências de práticas antigas como fazer o artesanato de objetos indígenas não encontrados em outros lugares, fazer a comida tradicional que seus parentes antigos comiam, usar os nomes Laklânõ e, com isso, suas características e potencialidades. Pesquisar lugares antigos em atividades de campo de Arqueologia os convida a retornar para as antigas aldeias e locais de memória, os leva a buscar documentos e fotos antigas e reviver sentimentos de alegria e de sofrimento de sua trajetória histórica.

Mas por que é importante esse resgate? Podemos entender por que tal impulso parece importante para eles a partir do seu contexto histórico particular, no qual os Laklânõ Xokleng viveram uma desestruturação social enorme, tanto em termos demográficos — desde o seu “contato” oficial — quanto da sua forma de ser e estar no mundo. Um povo que organizava sua vida no movimento, no caminhar e parar, o que chamamos de alta mobilidade, e se dividia em subgrupos que se encontravam para algumas festas e atividades; um povo que tinha no manejo, na coleta e na caça grande

¹ A Greve é uma ocupação das áreas da Barragem Norte como forma de pressão ao governo ao cumprimento das ações compensatórias e direitos e demandas específicas à terra e à moradia.

parte de sua subsistência e é forçado abruptamente a permanecer numa mesma aldeia e se tornar agricultor, inibindo seu caminhar, para, logo em seguida, com a construção da Barragem Norte e o alagamento das terras agricultáveis, ser privado da própria terra de plantio que tinha sido obrigado a praticar e tornar-se dependente de empregos e salários vindos de fora. Um povo cujas festas, cujos objetos, cujas maneiras de pensar e viver o mundo estavam fortemente enraizadas no caminhar, no ciclo do movimento, no ritmo tecido com as paisagens e seus tempos. Objetos, tempos, festas que foram perdendo o sentido com anos de opressão, que foram sendo substituídos por elementos que poderiam funcionar para essa nova, confusa e difícil realidade a que estava sendo duramente coagido a viver.

Para que então retomar essas práticas agora? Porque foi apenas nos últimos trinta e poucos anos, que pela sua própria luta e resistência frente ao genocídio e continua opressão, os Laklânõ Xokleng têm conquistado direitos que garantem sua sobrevivência e reprodução cultural; porque agora, mesmo que ainda lutando contra os efeitos maléficos da barragem e mesmo lutando para a homologação da ampliação de sua terra, começam a novamente fazer escolhas culturais que não estejam necessariamente relacionadas a uma estratégia de sobrevivência enquanto povo; porque, em 2017, eles não escolhem mais, como diziam na década 1980, que talvez o melhor seria “deixar de ser índio” para sobreviver (SANTOS, 1973). Em 2017, eles sobreviveram ao genocídio dos séculos XIX e XX, cresceram demograficamente, lutaram frente ao preconceito e opressão, conquistaram seu lugar diferenciado neste país na educação, na saúde, na garantia de sua terra e hoje podem viver e planejar um futuro onde possam estar tanto na terra indígena quanto em Brasília, nas universidades, ou onde quiserem estar, do seu próprio jeito, a partir da sua própria maneira Laklânõ de estar no mundo.

Portanto o passado Laklânõ hoje é para o presente e para o futuro. Conhecer seu passado é importante para eles e para os outros. Como no caso Asurini tratado por Silva (2009, 2011, 2014), esse passado é, ao mesmo tempo, uma imagem que se quer mostrar para fora, para mudar a ideia que os outros fazem dos Laklânõ Xokleng, e um elemento importante para eles próprios. Para fora, assume importância pela relação ainda preconceituosa com os *brancos*, alimentada tanto pelos discursos étnico-raciais frequentes nos estados do sul e especialmente presentes no entorno da terra indígena, conhecida como “vale europeu” do estado de Santa Catarina. Recorrentes conflitos entre os Laklânõ e os chamados “colonos”, os descendentes da colonização alemã e italiana na região, entre os indígenas e as madeireiras e plantadores de fumo marcam as relações desses coletivos que convivem como vizinhos, utilizam as mesmas ruas, estradas e comércio. A falta de conhecimento sobre quem são os indígenas que moram ao lado, em oposição à reificada descendência europeia, seus conhecimentos e história, reforça o preconceito reproduzido nas práticas opressoras e colonialistas que ainda regem o cotidiano das relações deles com os *brancos*. Apesar das garantias legais de políticas públicas específicas e diferenciadas, tanto para a saúde como para a educação, na prática essas políticas ainda passam pelas mãos de agentes, funcionários, técnicos locais que pouco compreendem sua especificidade e nem como se relacionar com ela. Exemplos disso podem ser encontrados quando, apesar dos projetos políticos pedagógicos diferenciados das escolas indígenas, as gerências de educação regionais não reconhecem práticas de ensino-aprendizagem indígenas como parte do currículo da escola; ou quando uma prática de adoção pelas avós, tradicional entre os Laklânõ Xokleng, é questionada legalmente como ato de roubo ou abandono da criança pela avó ou mãe; ou ainda na preocupação recente de pais e mães que querem perfurar o lábio dos filhos da maneira tradicional Laklânõ Xokleng, mas têm medo de serem acusados

de maus tratos por algum funcionário do governo.

A Arqueologia, como a Antropologia e a História, feita por indígenas ou não indígenas, contribui para dar sentido aos *brancos* sobre quem foram e quem são os Laklãnõ, como vivem, como pensam o mundo e como transformaram essa região que hoje muitos descendentes de europeus compartilham com eles. Mas ela também tem um significado para dentro, para o próprio povo Laklãnõ. Como vimos, ela assume um significado na conjuntura histórica de retomada cultural, um papel de mais uma ferramenta na valorização de sua própria cultura e identidade. Ela se torna um incentivo aos jovens, muitos dos quais pouco circulavam para além das aldeias e cidades, para exploração das matas e caminhos que constroem a terra indígena. Ela ativa um *fazer* que retoma consigo um *saber* e, com isso, reforça um processo de valorização de suas práticas culturais.

O exemplo Laklãnõ Xokleng nos leva a um passo adiante com relação à questão inicialmente colocada neste trecho do artigo, “a quem interessa o passado?”. Esse novo direcionamento, relevante especialmente no contexto da Arqueologia praticada entre populações indígenas brasileiras, passa a ser, o de exercer a autonomia desses coletivos nas decisões sobre o gerenciamento do seu passado. Tal questionamento se torna relevante tendo em vista as posturas por vezes conflitantes entre as práticas de preservação e gerenciamento do patrimônio arqueológico no Brasil e as formas de compreender os produtos da história e do tempo nas visões indígenas. Como garantir essa autonomia para uma gestão de seu próprio patrimônio arqueológico se a construção do conceito de patrimônio, as políticas de preservação e gestão são exclusivamente “brancas” e cientificistas?

Passo assim para o segundo tópico do pensar: aquele que versa sobre a pluralidade de experiências e formas de produção do conhecimento e sua relação com o passado.

SEGUNDO TÓPICO PARA PENSAR: OS CAMINHOS METODOLÓGICOS PARA A COLABORAÇÃO

Se buscamos ser sensíveis a formas distintas de compreensão do tempo, se buscamos garantir a autonomia das populações nativas no que tange a gestão de seu patrimônio cultural, então fica evidente a necessidade de abandonarmos formas e abordagens, principalmente metodológicas, que vínhamos utilizando na prática arqueológica a priori.

Neste tópico, proponho iniciarmos uma breve reflexão sobre o tempo. Como sabemos, o tempo pode ser compreendido em suas mais diversas escalas, no exemplo da pesquisa arqueológica entre os Laklãnõ Xokleng, estamos pensando no tempo da fala, no tempo do caminhar, nos seus modos de medir o tempo. Compreender, mesmo que preliminarmente, essas percepções é importante quando nos deparamos com a vontade de atuar juntos. Como realizar uma pesquisa colaborativa, se em nossas metodologias não compreendermos que entrevistas não são realizadas de uma só vez, com horário marcado para acabar e terminar? Entre os Laklãnõ Xokleng, o conhecimento dos velhos vai sendo chamado devagar, no seu tempo. Portanto deve-se visitar os sábios várias vezes. O conhecimento não está pronto para ser “descoberto”, são fios que vão sendo puxados separadamente, devagar e com sofrimento, que vão sendo trazidos a cada objeto, palavra ou lugar que os despertam e que só vão compor essa rede, essa teia, depois de muito lembrar, falar e caminhar. Como fazer um levantamento de lugares de memória se não soubermos que cada área da mata tem o seu tempo para ser visitado e que ele é cíclico? Para o Laklãnõ Xokleng, os ritmos de caminhada e de parada compunham uma trama de caminhos e lugares, entre o topo da serra e as beiras dos rios. Mas não adianta subir a serra para pegar matéria prima se não soubermos o

“tempo da taquara”, não adianta procurar acampamentos de caça como a Jacutinga, na época em que não há os frutos certos para atraí-las, como o araquá, por exemplo.

A prática arqueológica com seus protocolos de campo e análise, com seus tempos de pesquisa pré-determinados regidos por seus cronogramas e financiamentos deixam pouca margem para a presença de outros agentes no processo de produção do conhecimento. Para se praticar uma Arqueologia Colaborativa, temos que buscar formas mais participativas e inclusivas de gerenciar o tempo da pesquisa. Para a realização das pesquisas arqueológicas colaborativas, devemos incluir os coletivos não-acadêmicos em diversos âmbitos das tomadas de decisão da pesquisa, desde seus objetivos e da metodologia empregada até as expectativas acerca dos resultados esperados. Tal compartilhamento de decisões sobre diversas esferas da pesquisa baseia-se em uma busca por um ideal de simetria entre a ciência e a sociedade como um todo ou, mais especificamente, entre o conhecimento produzido pelos pesquisadores (indígenas e não-indígenas) e os chamados saberes locais. Mas essa mudança está atrelada a uma série de consequências concernentes a metodologias de pesquisa, que, como sugeriu Meskell (2009), “se expandiram e foram re-imaginadas”, “extrapolando o sítio” e “borrando as divisas disciplinares”.

Mas não nos enganemos com o que é colaboração. Trata-se, como já chamava atenção Michael Heckenberger (2008:248), de um “*continuum* de participação, caracterizado por arenas complexas e dinâmicas da produção, transmissão, tradução e aplicação do conhecimento” na qual incluem-se aspectos não-participativos, participativos e colaborativos. Segundo o autor, aspectos não-participativos são aqueles “de interesse primário do pesquisador ou das comunidades locais”, já os participativos seriam aqueles “introduzido[s] ou aprendido[s] pelo pesquisador ou membros da comunidade no contexto da pesquisa e potencialmente consumido[s] e cooptado[s] de modo competitivo de diversos pelos grupos participantes”). Já as parcelas totalmente colaborativas da pesquisa seriam aquelas nas quais o conhecimento é coproduzido. Mas convém-se lembrar que, como Heckenberger (2008: 251) já ressaltava: “o público para quem se fala não é indígena, e sim acadêmico”. Em sua experiência entre os Kuikuro, ele chama atenção para a seguinte questão: “o que eu tenho a oferecer não é o quanto eu sei sobre a história deles, mas o quanto eles se tornaram fluentes sobre nós” (HECKENBERGER, 2008: 252, *tradução minha*).

A importância de lembrar todos esses aspectos é que, se levamos a sério a coprodução, também escapa-nos a decisão sobre os objetos de pesquisa, os nossos suportes preferenciais do pensar. Para Meskell,

(...) sometimes this work is focused on the materiality of the past, but more commonly such research enjoys a strong contemporary emphasis and is concerned with deciphering the micro-politics of archaeological practice, the effects of heritage on an international scale, and the entwined global networks of tourism, development, and heritage agencies, nongovernmental organizations, and so on. (MESKELL, 2009:09).

“Levar a sério” a coprodução e suas consequências nas redes de significação da prática arqueológica requer a não ilusão do pesquisador sobre a assimetria desse processo, que fica latente quando nos atemos a suas responsabilidades nas tomadas de decisão no que concerne o patrimônio arqueológico e seus “beneficiários”.

Minha experiência entre os Laklãnõ Xokleng da Terra Indígena Ibirama, no estado de Santa Catarina, tem me trazido uma série de questionamentos, tais como “o que eu estou realmente fazendo aqui?”, ou até se “isto ainda é Arqueologia?”. Esses questionamentos se fizeram presentes principalmente quando me deparava com a falta de fronteiras disciplinares evidentes nos resultados da pesquisa. Estaria eu fazendo uma etnografia do tempo? Estaria eu falando de História Indígena? Estaria eu falando de

uma ecologia histórica? Por diversos ângulos, poderíamos dizer que um pouco de cada. As abordagens metodológicas empregadas em campo foram muito diversas, como, por exemplo, em levantamentos de sítios arqueológicos de forma oportunística e através de informações orais e identificações prévias de outros pesquisadores, levantamentos de lugares de memória, entrevistas estruturadas e semiestruturadas, documentação de festas e eventos realizados nas aldeias, participação de rodas de conversa, grupos de pesquisa e acompanhamento de grupos de trabalhos de artesãos, oficinas de capacitação audiovisual, mapeamento preliminar da disposição das casas nas aldeias atuais, observações dirigidas das formas de estruturas subterrâneas de cocção externas ou internas às casas, além de visitas com representantes indígenas a arquivos históricos, reservas técnicas e exposições de museus para discutir as coleções arqueológicas, etnográficas e acervos documentais e fotográficos concernentes à sua história. Também foram ministradas aulas em escolas, palestras e exposições de filmes.

Em cada uma dessas atividades, um coletivo Laklãnō se formava, não necessariamente o mesmo das etapas anteriores. Além disso, cada uma dessas atividades foi proporcionada e compartilhada com diversos grupos de ação ou pesquisa, em geral resultado da colaboração com pesquisadores e professores da Universidade Federal de Santa Catarina que tinham projetos também na mesma Terra Indígena, estando inclusos projetos de mestrado e/ou doutorado em Antropologia e Etnobotânica. Ações relativas à formação dos professores indígenas, como a Ação Saberes Indígenas da Escola proporcionada pelo Ministério da Educação em parceria com a universidade federal do estado, a própria licenciatura indígena e seu quadro de colaboradores dessa universidade, além de outros parceiros ligados às artes visuais ou com atuação indigenista entre os Laklãnō Xokleng. Em cada uma dessas ações, eu tive participação diferente, algumas das quais foram propostas e coordenadas por mim, enquanto de outras eu apenas participei através de atividades práticas e/ou reuniões, de outras eu fui a facilitadora e em outras ainda atuei como produtora. Assim como os outros participantes-colaboradores indígenas e não-indígenas, os atores envolvidos na produção do conhecimento sobre o passado, ora assumiam as tomadas de decisão e os maiores benefícios da ação, ora atuavam como participantes na tomada de decisão feita por outra pessoa.

Podemos perceber a diversidade tanto de abordagens, como de formas de participação e colaboração, assim como as alternâncias nos beneficiários. Acho que essa diversidade me levou, em muitos casos, a questionar-me sobre os limites da minha atuação dentro do que convencionamos chamar de Arqueologia, um questionamento que se fez presente também por colegas arqueólogos que, acostumados com uma Etnoarqueologia onde o pesquisador *coleta* os dados para os pares arqueólogos, chamou essa prática entre os Laklãnō de ativismo mais do que Arqueologia. Para esse autor, a Arqueologia não deve misturar-se com a política. Felizmente as correntes teóricas contemporâneas nas ciências humanas como um todo (não sendo diferente na Arqueologia) já nos mostraram a falácia dessa neutralidade objetificante da prática científica (HODDER, 2008; SILLIMAN, 2008; CGNECCO, 2011; NASTRI & FERREIRA, 2010; SILVA, 2009, 2011, 2014; HECKENBERGER, 2001, 2008, 2014; MESKELL, 2009; CABRAL, 2007; EREMITES DE OLIVEIRA, 2002, 2005; FERGUSON & CHANTAPHONH, 2006; COLWELL-CHANTAPHONPH & FERGUSON, 2008; GONZÁLEZ-RUIBAL, 2009). Portanto, acho que meu questionamento não estava em um conflito sobre uma neutralidade x ativismo na prática científica, mas sim sobre as fronteiras metodológicas e o escopo temático da Arqueologia, assunto que também já vem sendo debatido na relação entre Arqueologia e Antropologia há décadas — lembremos da máxima da década de 1960 de L. Binford:

“Arqueologia é Antropologia ou ela não é nada!” posteriormente rechaçada por colegas arqueólogos.

Minha pesquisa surgiu de uma demanda dessa população indígena por um estudo arqueológico em sua terra. Mas o que era a Arqueologia para eles naquele momento? Acho que, de uma maneira geral, os Laklânô Xokleng buscavam na Arqueologia uma possibilidade de saber sobre o passado a partir de objetos e lugares antigos. Seus principais interesses com a implementação da pesquisa estavam relacionados a várias questões, tais como: à possibilidade de inserção dos resultados da pesquisa arqueológica como um dos elementos para fortalecer o pedido de ampliação de suas terras; ao conhecimento e valorização cultural de seu povo perante a sociedade, no bojo de uma retomada de sua história como parte integrante de um movimento cultural mais amplo, além da inclusão dos resultados da pesquisa nos conteúdos pedagógicos voltados à educação escolar indígena.

A diversidade de abordagens realizadas desde essa busca inicial do povo Laklânô Xokleng por um projeto de Arqueologia reflete também a diversidade de interesses entre eles e entre eles e eu sobre o passado. Todas as abordagens são arqueológicas? Eu as vejo como abordagens interdisciplinares nas quais a Arqueologia participa, por vezes de forma mais intensa, por vezes de maneira mais pontual. Como vimos, falar do passado não é privilégio da Arqueologia, mas sim um interesse comum para vários agentes sociais e disciplinas. Para conseguir entender melhor como costurar um projeto de Arqueologia Colaborativa nesse contexto, buscamos traçar conjuntamente temas abrangentes que pudessem abarcar essa diversidade de demandas da comunidade, da escola e da universidade. O eixo temático do território, da territorialidade e da memória foi então um ponto de conexão de nossa reflexão (MACHADO, 2013, 2017). O entrelaçamento entre a Terra (a Terra Indígena atualmente demarcada, sendo uma parte regularizada e sua ampliação apenas homologada) o Território (chamado de Território Tradicional, isto é o território ancestral, conhecido desde o “tempo do mato” pelos anciões), os direitos indígenas originários (garantidos pela constituição) e as distintas percepções da temporalidade (no caso ocidental o que chamamos de História) são os eixos que articulam nossos interesses comuns. A partir de então, com o desenrolar da pesquisa, sobrepuseram-se abordagens multidisciplinares entre levantamentos de sítios arqueológicos, Etnoarqueologia sobre os lugares persistentes ou significativos, o que poderíamos chamar de uma etno-história sobre o chamado “tempo do mato” (nome utilizado por eles para designar o período histórico anterior ao contato oficial com o Serviço de Proteção ao Índio), levantamentos etnobotânicos, e a inclusão de práticas como oficinas audiovisuais, rodas de conversa, visita a acervos, entre outros.

As abordagens implementadas em decorrência desta coprodução da pesquisa, a riqueza de dados e o envolvimento da comunidade e pesquisadores indígenas me fizeram parar de buscar entender em qual caixinha o que eu estou fazendo se encaixa, ou se se encaixa em alguma afinal. Os resultados da pesquisa me levaram, por outro lado, a buscar compreender o que é que eles, os Laklânô Xokleng, queriam de mim e o que nos conduzia conjuntamente para um pensar compartilhado. Minha (ainda pequena) conclusão versa sobre as múltiplas facetas do conceito de “passado no presente”, a relação, o nexos, desta costura temporal e sua importância para o futuro desta população indígena. Novamente retomo Meskell para um diálogo, para ela:

The past matters a great deal in the presente and its material residues are increasingly crucial for imagining possible futures, particularly for developing beneficial trajectories based on economic, political, and social potentials embedded within valued archaeological sites and objects (MESKELL, 2009:10).

O porquê dos indígenas estarem interessados no passado e como estão construindo isso em um discurso contemporâneo para o futuro vai depender de cada contexto, mas é importante ressaltar que na maioria dos casos, como no caso dos Laklãnō Xokleng, trata-se de uma motivação multifacetada entre um movimento social/cultural fortemente político, distinto de uma produção “em nome da ciência” – como já nos indicava Micah Loma’omvaya, Bear Clan, Songòopavi, a partir da pesquisa arqueológica realizada por Ferguson & Colwell-Chantaphonph:

Our interpretations are based on experience, not hypotheses, like archaeologists. That’s why this continuity is so important to us. To us it reaffirms ties to the land – it’s one element of our identity, who we are. It opens other people’s eyes. It’s concrete evidence for outsiders to share our knowledge of the past. There’s much to share, but we want to participate in this process and not just do it in the name of Science” (FERGUSON & COLWELL-CHANTAPHONPH, 2006: 249)

Há, portanto, um compartilhamento de interesses sobre o passado entre arqueólogos e populações indígenas, como entre mim e os Laklãnō Xokleng, mas esse compartilhamento deve ser entendido a partir da ideia de um “engajamento multi-escalar” (MESKELL, 2009:06), pautado nas “*emergente struggles in which archaeological pasts are drawn into contemporary struggles for recognition and self-determination*” (MESKELL, 2009:06). Meskell já chamava a atenção para o fato de que os “*archaeologists are not the primary stakeholders or arbiters of culture and that we cannot Always mandate mutually reconcilable outcomes round heritage issues*” (MESKELL, 2009:07).

AS ARQUEOLOGIAS ENTRE COLETIVOS LAKLÃNÕ XOKLENG: ALGUMAS EXPERIÊNCIAS

Conforme mencionamos anteriormente, na busca pelo passado entre os Laklãnō Xokleng, há uma diversidade de atores indígenas e não-indígenas envolvidos. Um dos aspectos importantes na construção de uma perspectiva metodológica da pesquisa colaborativa foi mapear os atores interessados na pesquisa e como eles poderiam/gostariam de se envolver com ela. Os atores e coletivos não necessariamente estavam interessados da mesma maneira no passado e nem necessariamente concordavam sobre como e por que acessá-lo. A mesma diversidade foi constatada sobre a expectativa dos resultados e benefícios da pesquisa, que eram sentidos de maneira diversa pelos interlocutores.

Neste momento do artigo, gostaria de refletir sobre essa diversidade e apresentar como, ao longo da pesquisa, trabalhamos fazendo escolhas metodológicas para sua participação.

O impulso inicial da pesquisa veio do contato entre acadêmicos indígenas e não-indígenas de diversas áreas, especialmente ligados à Antropologia, à Arqueologia, à Etnobotânica, à História Indígena, à Gestão Ambiental e à Licenciatura Indígena. O maior desafio, no entanto foi perceber a heterogeneidade de discursos e expectativas dentre os Laklãnō que não atuavam como acadêmicos ou pesquisadores. Dentre os coletivos que atuaram na pesquisa podemos citar a as duas escolas indígenas (Escola Laklãnō da Aldeia Palmeirinha e Escola Vanhecú Patté na Aldeia Bugio), a casa de cultura da aldeia Bugio, e um coletivo de artesãos, especialmente o grupo de mulheres que o integra que até o ano de 2016 compunha a Associação Indígena Coctá Camlém, ou casa de artesanato como por vezes era chamada sua sede que se localizava na Aldeia Figueira. Os sábios Laklãnō, homens e mulheres mais velhos moradores de diversas aldeias da terra indígena, atuaram diretamente na pesquisa, fazendo parte dos agrupamentos mencionados acima ou individualmente. Ao longo da pesquisa também organizações em prol dos indígenas acabaram por viabilizar a pesquisa, seja através de

apoio logístico, seja através de financiamentos ou como participantes ativos no debate e construção dos dados. Cabe citar especialmente o apoio da Fundação Nacional do Índio através da regional de Santa Catarina e do Museu do Índio no Rio de Janeiro e das Ações Saberes Indígenas na Escola, programa desenvolvido pelo Ministério da Educação através de parceria com a Universidade Federal de Santa Catarina, além da própria Licenciatura Intercultural Indígena desta mesma universidade.

Falarei um pouco mais sobre cada um destes agrupamentos para refletir como eles dialogaram e modificaram a pesquisa arqueológica para de alguma maneira serem parte dela.

Os pesquisadores indígenas Laklãnō Xokleng são um grupo que tiveram formação superior em diversos cursos e universidades. São em número bastante reduzido, sendo que apenas um deles, Namblá Gakran (2005), possui mestrado e doutorado em Linguística pela Universidade de Brasília e hoje é Professor Substituto da Língua Laklãnō Xokleng no curso de Licenciatura Indígena da Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente há uma acadêmica indígena Laklãnō cursando mestrado em Antropologia na Universidade Federal de Santa Catarina, além de alguns outros acadêmicos deste povo em áreas diversas como nutrição, cinema e medicina nesta mesma universidade. Além destes acadêmicos, que contam com o apoio das Ações Afirmativas da universidade, o número de universitários indígenas Laklãnō Xokleng aumentou consideravelmente há cinco anos atrás com o ingresso de 30 indígenas no curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica: Xokleng, Kaingang e Guarani da Universidade Federal de Santa Catarina, em Florianópolis (MACHADO, 2013, 2016, 2017). Participei como professora, colaboradora e orientadora dos alunos Laklãnō Xokleng da Licenciatura Indígena da Universidade Federal de Santa Catarina durante os últimos quatro anos. Alguns desses acadêmicos, especialmente os que pude orientar mais diretamente, apropriaram-se de maneira mais intensa de meu interesse sobre a narrativa arqueológica, sobre a materialidade, sobre a tecnologia, entre outros aspectos (TSCHUCAMBANG, 2015, PRIPRÁ, 2015, CRIRI, 2015, FONSECA, 2015, CREENDO, 2015). Para outros para os quais pude dar aulas, acompanhar as pesquisas e trabalhos, incluindo os Trabalhos de Conclusão de Curso, a Arqueologia e suas questões tornaram-se, no mínimo, presentes como uma área do pensar. Nestes anos de acompanhando dos acadêmicos indígenas, pude perceber que todos apresentavam suas pesquisas a partir do lugar da fala da comunidade, do povo e não em nome de uma “ciência” abstrata.

Em geral, entre os alunos da Licenciatura Indígena, a academia era entendida como um espaço no qual eles podem apropriar-se das ferramentas de criação dos discursos, discursos esses que dão legitimidade à contínua opressão e marginalização sofrida pelo seu povo. É um espaço de empoderamento feito da apropriação de saberes do “mundos dos brancos”. No entanto, tal empoderamento, para ser eficaz diante das ações de opressão cotidianas, não pode pairar apenas no âmbito do discurso. Por isso, durante nossas discussões em sala de aula, a questão que sempre se punha era: “como reverter este processo opressor na prática?”. A resposta parecia caminhar para a possibilidade de participar nas esferas decisórias sobre sua autonomia em âmbitos diversos, tais como sobre a demarcação de seu território, sobre o caráter diferencial de sua educação e saúde, e, de maneira mais geral, sobre o reconhecimento de sua identidade.

Muitos dos alunos Laklãnō Xokleng da Licenciatura Indígena e de outras universidades e cursos de Ensino Superior tinham atuações como professores das duas escolas indígenas presentes na Terra Indígena. Mas nem todos os professores das escolas indígenas tiveram acesso ao Ensino Superior. Além dos professores, as escolas

indígenas envolvem os funcionários (secretários, diretores, merendeiras, pessoal da manutenção, entre outras pessoas, direta ou indiretamente atuantes na escola), alunos e famílias dos alunos que, de maneira distinta, participam das atividades da escola. Distinto dos pesquisadores indígenas, aqui encontrei um coletivo menos interessado na pesquisa arqueológica em si, menos preocupados sobre questões de sua “memória” ou sobre o que é “tradicional”. O que pude observar no coletivo escolar foi o interesse em utilizar a Arqueologia como mais um conteúdo cultural específico em seu currículo escolar diferenciado ainda em formação. Para esse coletivo a pesquisa arqueológica colaborativa poderia ser mais um espaço para trabalhar em prol de uma contínua indigenização da escola, que, apesar de suas grandes conquistas em termos de transformação, ainda segue um modelo estatal colonizador “branco” tanto em termos de estrutura de ensino-aprendizagem quanto no conteúdo ensinado. A pesquisa (etno) arqueológica apresentou-se para essa esfera da sociedade indígena como um espaço de valorização de sua cultura. Seja através da ênfase nos processos tecnológicos de produção de objetos considerados “da cultura” por eles, na valorização de suas práticas cotidianas com relação a terra, ao manejo e a explicitação desta relação no fortalecimento do vínculo de territorialidade, legitimando assim sua terra. Perspectivas semelhantes foram adotadas por outros arqueólogos em contextos indígenas de outras regiões do Brasil, como podemos ver no caso de uma experiência com Arqueologia na Licenciatura Indígena no Mato Grosso (L.SILVA, 2014) através também da inclusão da Arqueologia em um curso de Licenciatura Indígena, no diálogo de arqueólogos com professores e pesquisadores indígenas para a produção de material de apoio a professores indígenas como no caso do Wayapi (CABRAL, 2007) e Asurini (SILVA, 2009, 2011, 2014) ou ainda através da publicação de laudos judiciais em que a Arqueologia serve para a formação de opinião por parte de magistrados sobre as terras indígenas (EREMITES DE OLIVEIRA, 2002, 2005). Há ainda abordagens relacionadas à Arqueologia Pública que tem focado seus olhares para alguns povos indígenas.

Além dos acadêmicos e profissionais ligados à educação escolar indígena, outros agentes indígenas se envolveram na pesquisa arqueológica, por vezes formando coletivos menores e diversos, como o grupo de mulheres Laklânô Xokleng que vem recentemente se organizando em um movimento político específico ou o conjunto de artesãs e artesãos que formaram uma associação para a produção e venda de artesanato indígena, composto em grande parte por um grupo ainda menor de “velhos” e sábios Laklânô Xokeng. Esse último grupo se distancia da produção acadêmica e escolar, em geral não é alfabetizado e, em muitos momentos, demonstrou não se sentir representado pelas pesquisas realizadas pelos “brancos”, especialmente as pesquisas de cunho acadêmico. De formas distintas, essas esferas da população indígena formam coletivos de grupo de trabalho e contação de histórias, além da organização de festas e eventos. No caso do grupo de sábios, há participação nas decisões políticas da população como um todo, e, mais recentemente, esse grupo vem sendo chamado para participar de trabalhos realizados pelos pesquisadores indígenas, e tem atuado intensamente nas Ações Saberes Indígenas na Escola (Ministério da Educação/ Universidade Federal de Santa Catarina).

De maneiras distintas, esses coletivos viram na Arqueologia praticada de forma colaborativa uma possibilidade de diálogo. Tal aproximação, a meu ver, é decorrente de um interesse compartilhado na produção de objetos, na transmissão de conhecimento sobre a coleta, processamento, produção e uso e descarte de objetos. Essas várias formas de saber-fazer representam para esses coletivos a sua forma própria de conhecimento. Esse vasto campo do saber é chamado por eles como as “coisas de índio” ou os “meus trabalhos” e descortina um palimpsesto de afetos e saberes relacionados à sua memória,

ao seu passado, enfim, à sua identidade. Distinto dos discursos falados e das narrativas repetidas, vezes contadas e transmitidas oralmente, o interesse partilhado entre os arqueólogos e esses coletivos da população Laklãnõ Xokleng recai sobre o gesto do corpo ao fazer “seus trabalhos”, recai também sobre as amarrações, as matérias-primas, sobre as formas de aprender e mudar formas, técnicas, entre outros saberes desse fazer dos objetos. Para uma esfera não letrada dessa população, a produção de objetos e seu conhecimento é a sua forma própria de saber, sendo o compartilhamento desse conhecimento sentido como uma forma de reconhecimento de seu trabalho e sabedoria.

- desdobramentos para a prática da pesquisa arqueológica

Através do diálogo com os coletivos, as ações da pesquisa se ampliaram, e além das usuais fontes de arquivo etno-histórico, do mapeamento de lugares, sítios arqueológicos e caminhos significativos, agregaram-se outros suportes. Tratarei brevemente de alguns exemplos para pensar como a prática colaborativa da pesquisa arqueológica gerou novos métodos e espaços de conhecimento e interlocução sobre o passado indígena.

Entre o universo letrado, podemos encontrar duas principais esferas, por um lado relacionadas à universidade, nesse caso principalmente a presença dos alunos Laklãnõ Xokleng na Licenciatura Indígena da Universidade Federal de Santa Catarina, e por outro a comunidade ligada às escolas indígenas da Terra Indígena Laklãnõ Ibirama. No âmbito da Universidade, os suportes encontrados são bastante diversos, pois passam pela participação do tema da Arqueologia e do patrimônio nas disciplinas oferecidas aos alunos em sala de aula na universidade, a formação de grupos de discussão entre os alunos/pesquisadores indígenas, palestras e orientação de pesquisas entre os alunos, além da participação e diálogo com outros projetos de pesquisa e extensão entre os Laklãnõ Xokleng realizados por professores e pesquisadores da universidade.

Podemos explicitar, no caso desta pesquisa, algumas disciplinas oferecidas no âmbito desse projeto em colaboração com a Licenciatura Indígena, como “Introdução ao conhecimento científico” e “Patrimônio Material e Imaterial”, ou ainda a inserção de temas caros à Arqueologia em disciplinas como “Território e Territorialidade” e “Gestão Ambiental”. Mais recentemente, a nova turma de alunos indígenas tem cursado duas disciplinas de “História indígena”, sendo o primeiro principalmente relacionado a uma história de longa duração através da Arqueologia. As disciplinas oferecidas ou a participação em disciplinas de outros professores permitiu que temas relacionados à pesquisa arqueológica fossem discutidos pelos alunos/pesquisadores indígenas em sala de aula, quando puderam ler textos de Arqueologia, Antropologia, História, entre outros, e assim confrontarem os pressupostos teóricos e metodológicos praticados no âmbito acadêmico com sua própria forma de conhecimento sobre o seu passado.

Além das disciplinas, a formação de grupos de discussão entre os alunos/pesquisadores indígenas sobre o projeto foi importante, principalmente no início da pesquisa, para discutir o que a Arqueologia propunha para o passado dessa população (a problemática acerca dos chamados “Jê do Sul” ou “Jê Meridionais”), o que eles esperavam da pesquisa e como eles esperavam participar dela. As discussões sobre as formas de categorização da Arqueologia foram especialmente frutíferas, sendo questionada a utilização ampla das categorias linguísticas (principalmente no que se refere à sua proximidade com os Kaingang) e a dificuldade dos arqueólogos em perceber diferenças tecnológicas na produção de artefatos, para eles facilmente atribuíveis a cada população.

A dificuldade de diferenciação dos vestígios arqueológicos atribuídos aos povos

falantes da língua Jê no Sul do Brasil foi destacada por Noelli (1999, 1999/2000). Em grande parte, a associação desses contextos se dá pela constatação da presença de cerâmicas com características tais como o aspecto enegrecido de sua superfície, por vezes brilhantes (elementos que recebem nomenclaturas diversas pelos autores como brunidura, polimento, enegrecimento), de espessura fina, com antiplástico predominantemente mineral e com a presença de carvão na pasta, prevalecendo tamanhos de vasilhames médios e pequenos e, em geral, de forma cônica. Esses elementos acabaram sendo agrupados através de categorias arqueológicas chamadas de fases Itararé, Taquara e Casa de Pedra – no entanto, a diferença entre elas não é evidente, sendo que para muitos autores elas formam um único conjunto arqueológico e estariam relacionadas à ocupação de povos Jê na região meridional (NOELLI, 1999, 1999/2000).

Silva (2000), numa tentativa de diferenciar, nesse conjunto, o que poderia ser correlato de uma produção material dos povos Kaingang e Laklãnõ Xokleng, debruçou-se sobre a documentação etno-histórica e os dados arqueológicos conhecidos para a produção dos vestígios cerâmicos. No entanto, a análise da autora não é conclusiva e aponta para semelhanças nas cadeias operatórias de produção de ambos povos.

Ao retomarmos tais debates com os acadêmicos indígenas, também ficou evidente o interesse dos alunos na participação direta das atividades de pesquisa, envolvendo-se nas decisões de objetivos e metodologias, na implementação das atividades práticas de pesquisa, levantamento de sítios arqueológicos e lugares significativos, escavação de sítios arqueológicos, análise dos materiais em laboratório e escrita de artigos.

Com o decorrer da pesquisa, esse interesse inicial levou à escolha de alguns deles, cinco em particular, a escolherem temas caros à Arqueologia como foco de seus trabalhos de conclusão de curso. Não obstante, além das orientações diretas, em diversos momentos da pesquisa, os alunos da Licenciatura participaram de atividades em campo, como conversas com os coletivos femininos, visita aos sítios arqueológicos, palestras nas escolas, experimentações de produção cerâmica, entre outras atividades. Conforme descrito com mais detalhe em outro artigo (MACHADO, 2015), os temas selecionados para pesquisa em Arqueologia foram²: a análise de uma coleção lítica encontrada na terra indígena (TSCHUCAMBANG, 2015), uma Etnoarqueologia sobre a produção cerâmica (FONSECA, 2015), o território tradicional Laklãnõ Xokleng, a alimentação tradicional (CRIRI, 2015) e o uso da “cadeia operatória” de produção de uma bebida tradicional como instrumento pedagógico diferenciado na escola indígena (PRIPRÁ, 2015). Não poderei analisar cada um dos trabalhos aqui, no entanto, em todos há, pelo menos, dois pontos em comum: uma reflexão entre as formas de produção do conhecimento arqueológico do ponto de vista dos “brancos” e dos indígenas e o uso de um suporte material (seja cerâmico, lítico, da paisagem, dos alimentos ou da madeira) para pensar sobre os significados sociais/culturais engendrados na sua produção, utilização e descarte.

Outra esfera em que a pesquisa colaborativa pôde atuar foi na formação de um grupo interdisciplinar de pesquisadores não-indígenas que atuavam na Terra Indígena diretamente (HEINEBERG, 2014, CRUZ, 2014, CONCEIÇÃO, 2015) ou que pesquisaram sobre os Laklãnõ Xokleng (WITTMAN, 2007). Tais diálogos levaram a colaborações em campo, a realização de oficinas conjuntas na terra indígena, além do redirecionamento de diversas questões das pesquisas, que, como um todo, tornaram-se mais sensíveis a aspectos outrora não contemplados na pesquisa, como a antiguidade do

² Todos os trabalhos de conclusão de curso feitos pelos acadêmicos indígenas da Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal de Santa Catarina estão disponíveis no site: <http://licenciaturaindigena.ufsc.br/xokleng/>.

manejo ambiental praticado na Terra Indígena (HEINEBERG, 2014, CRUZ, 2014), a nomeação das plantas (HEINEBERG, 2014), a distinta noção de tempo entre os Laklãnō (CONCEIÇÃO, 2015, WITTMAN, 2007), entre outros.

Além da esfera da universidade, ainda no que chamamos de universo letrado, a flexibilização dessa pesquisa colaborativa permitiu um amplo diálogo com a escola indígena, através tanto de palestras quanto e principalmente da discussão com os professores indígenas dos planos de aula. Mas enquanto a colaboração entre os acadêmicos indígenas dava-se na forma de grupos de discussão mediados por mim sobre textos e problemáticas arqueológicas e possibilidades de aplicações metodológicas, na escola ela ocorreu predominantemente entre os acadêmicos indígenas e os professores da escola. Assim, seja como parte de seus estágios docentes, seja através de sua atuação na formulação de materiais didáticos e planos de aula, os alunos indígenas da licenciatura incorporam a problemática arqueológica nas suas atuações como professores e trouxeram essas contribuições ao grupo mais amplo de profissionais que atuavam na escola. O maior interesse deles na Arqueologia era a possibilidade de utilizar atividades práticas de produção de objetos, por exemplo, para falar dos conteúdos já programados do currículo. Assim, por exemplo, as flechas e arcos, símbolos identitários fortes entre os Laklãnō Xokleng até hoje, foram introduzidos em aula pelos professores, através de experimentos de fabricação, utilização e análise de performance. Durante essas atividades, foram trabalhados pelos professores indígenas conteúdos escolares, conforme apresentado por Tschucambang (2015) como Matemática (proporção entre as partes das flechas e arco), Desenho Geométrico (simetrias e assimetrias de formas, curvaturas), Biologia e Geografia (quando se trabalhou as características das matérias-primas, sua localização e disponibilidade sazonal). Meu papel aqui foi menos ativo do que o dos pesquisadores indígenas, pois eu ofereci algumas palestras para os alunos e conversas para a comunidade escolar, mas quem pensou o conteúdo e a forma de abordar, quem construiu o material e atividades em sala de aula foram os acadêmicos indígenas.

Essa abordagem assumiu proporções ainda maiores quando associada ao já mencionado programa Ações Saberes Indígenas na Escola. Essa ação visa estimular a reflexão sobre formas diferenciadas de ensino em escolas indígenas, incentivando que esferas tradicionalmente indígenas de ensino-aprendizagem sejam incorporadas no curricular escolar, assim como a criação de materiais didáticos específicos. A presença de uma pesquisa colaborativa na Terra Indígena incentivou a entrada da temática arqueológica nos conteúdos em discussão dos professores, orientadores e mediadores das ações. Mais do que acrescentar uma disciplina escolar nos currículos nos moldes nacionais mais amplos, um enfoque na materialidade permite uma aproximação com as formas tradicionais indígenas de ensino-aprendizagem, baseadas em grande parte na repetição de gestos, ações, enfim, entre a conexão entre o corpo e a matéria, seja ela entendida no sentido mais amplo, enquanto lugar, paisagem, seja engajada em uma produção específica de objeto, como a transformação da madeira em flecha, ou do barro em pote, e assim por diante.

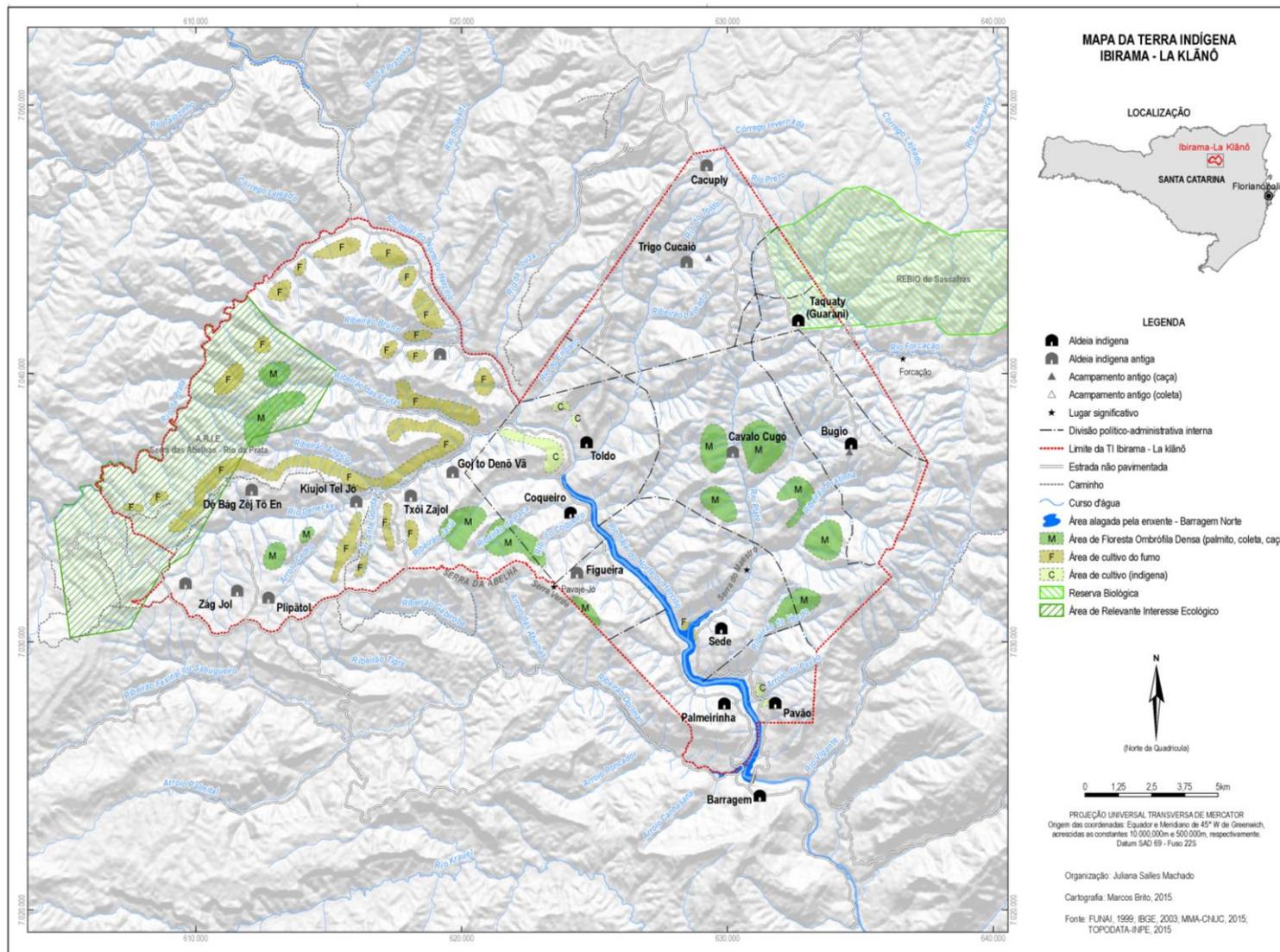
Assim o conteúdo arqueológico que havia sido antes abordado pelos professores indígenas em sala de aula passa a fazer parte de atividades educativas realizadas para além do tempo/espaço da escola. Propostas pedagógicas como o preparo de alimentos tradicionais, desde a busca da matéria prima na serra até o seu preparo próximo ao rio, por exemplo, passam a ser reconhecidas como propostas válidas na perspectiva escolar. Qual foi o papel da pesquisa colaborativa nessas ações? Eu pude acompanhar vários encontros dessas etapas, nas quais um grupo grande de trabalho, estimo algo próximo a 60 pessoas, composto majoritariamente por indígenas era constituído entre formadores

indígenas (aproximadamente 10), professores (aproximadamente 30), pesquisadores (aproximadamente 3), lideranças (aproximadamente 10) e sábios (aproximadamente 5). Os grupos serviam para pensar tanto o que deveria ser ensinado na escola indígena e como. Os encontros duravam 2 ou 3 dias e agregavam representantes das 8 aldeias da terra indígena. Ninguém centralizava a condução das discussões e todos que quisessem falar eram ouvidos. O grupo de não-indígenas da universidade era formado tanto por pesquisadores ligados às ações de saberes indígenas na escola quanto pesquisadores que trabalhavam na terra indígena, somando, no máximo, cinco ou seis pessoas não envolvidas no projeto nos encontros que participar. É difícil dimensionar o papel da Arqueologia nesse movimento mais amplo, pois, como pode-se imaginar pela dimensão e diversidade de pessoas envolvidas, a Arqueologia foi um impulso junto com vários outros, vindos tanto dos pesquisadores não-indígenas como dos próprios indígenas, de suas demandas sociais e culturais. Contudo, acredito que ela serviu como uma ferramenta do pensar, através de seu olhar para os significados atribuídos à materialidade e aos seus processos de produção e utilização; a Arqueologia foi mais uma possibilidade que se alinhou com a vontade dos pesquisadores de trazer o ensino-aprendizagem feito quase que exclusivamente através de aulas expositivas para a experiência, para a repetição do gesto, retomando a transmissão do conhecimento para fora da sala de aula.

O que difere a pesquisa arqueológica colaborativa de outras pesquisas realizadas na terra indígena? Ou mais especificamente, quais foram as abordagens colaborativas nessa pesquisa? Considero que a temática inicial foi construída conjuntamente por mim e um grupo de acadêmicos indígenas (MACHADO, 2012). Já a metodologia adotada foi uma mescla tanto de ações pensadas por coletivos distintos, tendo sido meu papel apenas de articuladora/facilitadora dessas distintas dinâmicas e de ações propostas por mim na qual alguns grupos participaram de sua realização.

Entre as abordagens propostas por mim posso citar as prospecções arqueológicas de lugares de memória, as quais propus para dois coletivos, um na escola Vanhecu Patte na Aldeia Bugio e para os artesãos e sábios da Associação Indígena Coctá Camlem Nega To Denkang-ham, para visitarmos aldeias e acampamentos antigos e já abandonados dentro da terra indígena. Na aldeia Figueira, a indicação dos locais foi feita principalmente no mapa em função da área de ocupação antiga ter sido alagada pela barragem, com exceção da casa de Eduardo Hoerhann, conhecido como o “pacificador” por ter sido responsável pelo primeiro contato oficial do serviço de proteção ao índio em 1914. No Bugio, um pequeno grupo de caminhada foi formado por dois professores da escola que me levaram por caminhos na mata indicando trilhas e locais de antiga ocupação Laklãnõ, além de indicarem nomes, plantas e seus usos ao longo do caminho.

Figura 1 - Mapa da Terra Indígena Laklãñõ Ibirama, SC, com indicação de lugares significativos.



Além da prospecção, propus entrevistas, rodas de conversa e visitas a museus, estes fora da terra indígena. As entrevistas e rodas de conversa foram realizadas em diversos momentos da pesquisa, normalmente no espaço da Associação Indígena na Aldeia Figueira, mas também nas escolas e casas dos moradores. Já a visita ao museu ocorreu em dois momentos, um com o coletivo de jovens que estavam cursando a oficina audiovisual e outro decorrente de uma ação proposta pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal de Santa Catarina, durante as atividades da Semana dos Museus, realizada com um grupo de sábios de algumas aldeias. No primeiro caso, os oficinairos visitaram o Arquivo Histórico de Ibirama e tiveram acesso aos documentos primários e fotografias relativos ao seu passado; em seguida, visitaram o Museu Histórico de Ibirama, onde visitaram uma exposição etnográfica criada no século XX pelo Eduardo Hoerhann nos primeiros anos da criação da reserva Indígena e uma coleção arqueológica oriunda de uma escavação arqueológica recente realizada nos limites da terra indígena com a cidade de Ibirama. Já na visita ao Museu de Arqueologia e Etnologia em Florianópolis, o grupo de sábios pode visitar a reserva técnica de etnografia, observar e tatear objetos de seu passado. Ambas experiências foram muito intensas e geraram muitas memórias de sofrimento de seu povo, impulsionando questionamentos e vontades de fazer novamente esses objetos, reparar esses antigos e descobrir se alguém ainda sabia fazer esta ou aquela técnica.

É importante perceber que as metodologias não foram previstas antes da pesquisa, elas foram justamente pensadas coletivamente a partir dos grupos de trabalho que se formaram nas distintas etapas da pesquisa. A partir de uma temática inicial, as decisões sobre como seria possível acessar tais problemáticas foi entendida de maneira diversa pelos coletivos. Meu papel não foi o de “resolver a melhor metodologia” entre as apresentadas, mas de pensar junto com eles como desenvolver as ideias apresentadas e, em alguns casos, viabilizar financeiramente a escolha realizada.

Figura 2 -Foto de pesquisa arqueológica na terra indígena Laktlãnõ Ibirama, SC.
Foto: Juliana Salles Machado.



Quando realizamos conjuntamente atividades de pesquisa como a prospecção de sítios arqueológicos e lugares de memória ou ainda como interlocutores de informação oral, estamos lidando com conhecimentos não necessariamente relacionados à produção de um conhecimento escrito. No entanto, para alguns coletivos Laklânô Xokleng, especificamente as mulheres artesãs e os sábios, tais atividades não pareciam suficientes para que eles se sentissem valorizados e representados no âmbito do projeto de pesquisa. Entre algumas atividades propostas por eles como possibilidades não contempladas no projeto inicial, estava um ensaio fotográfico sobre a produção de seu artesanato e a produção de um vídeo sobre a história de seu povo. Em comum, essas soluções compartilham o uso de suportes visuais cujos códigos eles reconhecem, compreendem e valorizam, além de serem importantes meios de comunicação tanto para o resto da comunidade indígena como fora dela.

Com o apoio de diversas instituições³, foi possível transformar essa proposta em uma oficina de audiovisual, na qual 15 indígenas puderam aprender as técnicas de filmagem, edição e finalização de vídeos, além de refletirem conjuntamente sobre os exercícios de olhar, criar roteiros e narrativas. Mas o que isso tem a ver com Arqueologia? Muita coisa. Primeiro, nos mostra que a produção arqueológica não precisa ser restrita a relatórios e artigos escritos quase que exclusivamente para pesquisadores, acadêmicos e arqueólogos. Mostra-nos também que não precisamos sempre entender “educação patrimonial” e “produção do conhecimento arqueológico” como necessariamente desvinculados, pois quando compartilhamos com outros o processo de produção do conhecimento sobre o passado, nós também podemos aprender muito sobre Arqueologia; pois, quando os indígenas oficineiros e oficinados assumiram o controle tanto das ferramentas de pesquisa (neste caso, as câmeras e microfones) partiram para pensar um roteiro de entrevistas e lugares para filmagem focado nas narrativas históricas sobre o seu povo. As entrevistas feitas por eles com os mais velhos na língua nativa juntaram-se aos seus próprios comentários e pontos de vista sobre o que eles próprios sentiam, conheciam e pensavam sobre o seu passado⁴. O resultado foi um riquíssimo conjunto, complexo e heterogêneo de dados históricos, formas de narrativa, noções de historicidade, relações de apropriação e negação com sua identidade e passado, que uma abordagem objetificante e homogeneizadora, como tendem ser as pesquisas científicas que devem ser costuradas em um texto coeso e em geral linear de explanação. Além das histórias, pessoas e relações, os oficineiros-oficinados foram a lugares históricos, alguns já conhecidos (como os locais de primeiro contato com os brancos) e outros não documentados, como lugares significativos e persistentes, que podem nos trazer preciosas informações sobre quais são os aspectos valorizados, buscados e transformados para serem reocupados por essa população, por exemplo.

O vídeo lançado em janeiro de 2015 cujo nome é “*Ū TÕ DÉN TXI KABEL*, aqueles que contam histórias”⁵, assim como as horas de gravação geradas no processo de sua produção, são ricas fontes de conhecimento sobre o passado Laklânô Xokleng. A escolha por uma linguagem acessível a todos da comunidade, como o audiovisual, a possibilidade de criar uma oficina que desse autonomia para os indígenas na produção desse e possivelmente de novos vídeos compõem um resultado inesperado da pesquisa

³ Fundação Nacional do Índio, do Museu do Índio, da produtora de audiovisual “naOca”, da Fundação de Apoio a Pesquisa do Estado de São Paulo, da Universidade de São Paulo, e do Laboratório de Estudos Interdisciplinares em Arqueologia da Universidade Federal de Santa Catarina.

⁴ Foi gerado um acervo de documentação áudio-visual com todas as entrevistas realizadas no projeto que ficará disponível para pesquisadores na sede da Fundação Nacional do Índio de Santa Catarina, em Florianópolis.

⁵ Acesso aberto no youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=VCM5yu56Gzk>.

arqueológica colaborativa que tem tido efeitos tanto para a comunidade (no âmbito das famílias e da escola), numa melhoria da sua relação com os não-indígenas, já que vem sendo usada em museus das cidades do entorno. Possivelmente ela será incorporada em escolas públicas das cidades vizinhas nas quais as relações com a Terra Indígena ainda são bastante problemáticas, como veículo de diálogo nas universidades, já que vem participando de mostras de vídeos etnográficos em circuitos acadêmicos, além de fonte de dados para pesquisas acadêmicas, como é o caso desta pesquisa (MACHADO, 2015) e outras (CONCEIÇÃO, 2015; e Ações Indígenas na Escola – MEC/UFSC).

Finalmente, outros suportes com os quais a pesquisa trabalhou foram as formas de comunicação social mais amplas usadas pelos coletivos Laklânô Xokleng, como portais de Facebook, panfletos, cartazes, festas, discursos políticos, eleição de lideranças e articulação de núcleos com pesquisadores externos. Tais suportes chamaram a atenção e entraram nesta pesquisa pois, em sua maioria, a documentação explicitava as articulações coletivas, usos e construções de discursos sobre a memória e identidade Laklânô Xokleng pautadas na relação deles com o seu passado. Não cabe aqui discutir o resultado dessa abordagem (para análise mais detalhada ver Machado, 2016, 2017), no entanto, cabe chamar salientar que são múltiplas as ações e esferas nas quais a busca contemporânea do passado pelos Laklânô (Xokleng) tem se manifestado, a abordagem colaborativa da pesquisa arqueológica permitindo uma ampla reflexão sobre como essa Arqueologia do presente pode permear-se por novos nexos e assim engajar-se nesse processo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre os Laklânô, a Arqueologia parecia entrar complexo processo como uma ferramenta com uma dupla função, por um lado como uma forma de fortalecer seu movimento de valorização cultural e, com isso, fortalecer as relações entre jovens e velhos Laklânô, assim como para os “brancos”, os não-indígenas, sendo um instrumento em prol de direitos do povo. A Arqueologia representava assim uma possibilidade de (re)conhecer (para os brancos e indígenas) e comprovar (para os brancos) *sua* história, isto é, a sua própria perspectiva histórica. É importante ressaltar aqui a importância dessa construção, pois o que está sendo dito não é uma ideia de ter ou não uma história, como há tempos a Historiografia e a Antropologia se questionaram acerca da ahistoricidade desses povos, mas sim de que essa construção pudesse ser feita *do seu jeito*. A história contada pelos objetos e pelas paisagens era para eles uma maneira de inverter a perspectiva da construção histórica; agora, seriam eles que contariam a sua história, como foi dito inúmeras vezes na produção do vídeo “*Û To Dën Txi Kabel - aqueles que contam histórias*” (MACHADO, 2016). A escolha pela produção do vídeo foi feita pelo coletivo de artesãos ao invés da produção de um documento escrito ou da produção de mapas. Eles entendiam essa linguagem como mais acessível a todos e uma forma e registro e divulgação do ponto de vista indígena da história, como foi ressaltado por Vanhecu Divas Camlém, à época presidente da Associação Indígena, como sendo o aspecto de maior importância na produção do vídeo: “mostrar para a comunidade Xokleng quando e como foi a história da pacificação”. Ele resalta o papel do documentário como uma forma de “conhecer a si próprio, sua história, e sua identidade real, e também para mostrar aos não indígenas que não conhecem a história real desse povo, e mostrar para ambos que, há 100 anos, os Laklânô vêm buscando sobreviver, apesar da discriminação pelos não-indígenas”.

A pesquisa arqueológica (sua prática e resultados) praticada de forma colaborativa foi entendida entre esferas desses coletivos indígenas como positiva, já que podia ser incorporada dentro de um movimento atual de criação de um conteúdo cultural

especificamente indígena (criado e apropriado culturalmente pelos indígenas), ao mesmo tempo em que era reconhecido dentro de uma produção de conhecimento nacional mais amplo. Como a estrutura curricular das escolas indígenas está atrelada às grades curriculares nacionais, o conteúdo, em geral, ainda é orientado por problemáticas ocidentais que pouco se relacionam com o conhecimento indígena. Desde 2015 (no caso dos Laklãnõ Xokleng), uma ação do Ministério da Educação (MEC) busca promover encontros e oficinas para a produção de materiais didáticos com conteúdos culturais específicos. No entanto, o projeto ainda está em andamento e apenas lentamente vemos uma mudança nas escolas e principalmente na aceitação das secretarias municipais e estaduais de ensino. Nesse contexto, a Arqueologia entra como mais uma ferramenta de flexibilização da escola indígena, criando possibilidades que permitam aos alunos e professores (ambos indígenas) se apropriarem do conteúdo usualmente ensinado nas escolas e, em muitos casos, pode oferecer a possibilidade de tirar os alunos das quatro paredes da escola, visitando os recursos no território, visitando antigas aldeias e, de certa forma, reapropriando-se do território.

Ao desmaterializar a Arqueologia e buscar compreender as percepções de tempo e construções de memória indígena, damos um passo para trás não no sentido de retroceder, mas de permitir que outras formas de contar histórias possam existir. Já nos lembrava Meskell (2009:4) sobre o que chamou de Arqueologia Cosmopolita, inspirada pelas reflexões de Appiah (2006): “*a cosmopolitan archaeology will not always be preservationist in ethos, nor would it attempt to congeal people within some preserved ancient authenticity*”.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao povo Laklãnõ Xokleng pela aceitação e colaboração, à Licenciatura Indígena da Universidade Federal de Santa Catarina, sua coordenação, professores e alunos que constantemente provocam minha reflexão sobre os saberes, à Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo, ao Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo e à Universidade Federal de Santa Catarina pelo financiamento da pesquisa e apoio institucional.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, B., 2005. Territoriality, Ethnopolitics and Development: the Indian Movement in the Brazilian Amazon. In Surrallés, Alexandre & Hierro, Pedro Garcia (Eds.) *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of the Environment*. Copenhagen, IWGIA.
- ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (orgs.), 2002. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: imprensa Oficial do Estado.
- APPIAH, K. A., 2006. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers (Issues of Our Time)*. W. W. Norton & Company.
- ATALAY, S., 2008. Pedagogy of decolonization: advancing archaeological practice through education. In: Silliman, S.(org) *Collaborating at the trowels's edge*. Teaching and learning in indigenous archaeology. Amerind studies in archaeology: The University of Arizona Press.
- BESPALEZ, E., 2009. Levantamento Arqueológico e Etnoarqueologia na Aldeia Lalima, Miranda/MS: um estudo sobre a trajetória histórica da ocupação indígena regional. São Paulo: *Dissertação de Mestrado MAE-USP*.
- CABRAL, M. P., 2007. No tempo das Pedras Moles: arqueologia e Simetria na Floresta. *Tese de Doutorado*, UFPA, 2014. Capítulo 2: 38-47.
- CGNECCO, C., 2011. Native Histories and Archaeologists In.: CGNECCO, C. & AYALA, P. (Eds.) *Indigenous Peoples and archaeology in Latin America*. Walnut Creek: Left Coast Press, pp. 53-66.
- COLWELL-CHANTHAPHONH, C.; FERGUSON, T. J. (Eds.), 2008. *Collaboration in Archaeological Practice*.

- Engaging descendent communities. Lanham: Altamira Press.
- CONCEIÇÃO, L. C., 2015. Vivências de escritas entre os Laklano/Xokleng. *Dissertação de Mestrado*, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
- CORTELETTI, R., 2012. Projeto Arqueológico Alto Canoas – Paraca. Um estudo da presença Jê no Planalto Catarinense. *Tese de Doutorado*. MAE/USP.
- CORTELETTI, R., DICKAU, R., DEBLASIS, P. e IRIARTE, J., 2015. Revisiting the economy and mobility of southernproto-Je (Taquara-Itarare) groups in the southern Brazilian highlands: starch grains and phytolith analysis from the Bonin site, Urubici, Brazil. *Journal of Archaeological Science* 58: 46-61
- CRENDO, J. G., 2015. O espaço tradicional Xokleng/ Laklãnõ. *Trabalho de Conclusão de Curso*. Licenciatura Intercultural Indígena do Sul ca Mata Atlântica. Universidade Federal de Santa Catarina.
- CRIRI, J., 2015. A Alimentação Tradicional Laklãnõ-Xokleng. *Trabalho de Conclusão de Curso*. Licenciatura Intercultural Indígena do Sul ca Mata Atlântica. Universidade Federal de Santa Catarina.
- CRUZ, T. M. S., 2014. Etnoecologia de paisagens na terra indígena Ibirama Laklãnõ, Santa Catarina, Brasil. *Dissertação de Mestrado*, Programa de Pós-Graduação em Ecologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- DIAS, A. S.; HOELTZ, S. E., 2010. Indústrias líticas em contexto: o problema humaitá na arqueologia sul brasileira. *Revista de Arqueologia*, vol. 23 (2):40-67.
- DIAS, A. S., 2012. Hunter-gatherer occupation of South Brazilian Atlantic Forest: paleoenvironment and archaeology. *Quaternary International*, v. 256, p. 12-18.
- EREMITES DE OLIVEIRA, J., 2002. Da Pré-História à História Indígena: (Re)pensando a Arqueologia e os Povos Canoeiros do Pantanal. *Tese de Doutorado*. Pontifícia Universidade Católica. Porto Alegre.
- EREMITES DE OLIVEIRA, J., 2005. Por uma Arqueologia socialmente engajada: Arqueologia Pública, Universidade Pública e Cidadania. In: P. P. A. Funari; C. E. Orser Jr.; S. N. O. Schiavetto (Orgs.). *Identidades, discurso e poder: estudos da arqueologia contemporânea*. São Paulo: Annablume/FAPESP. pp. 117-132.
- FARIAS, D. S. E., 2005. Distribuição e padrão de assentamento – propostas para os sítios da tradição umbu na encosta de santa catarina. *Tese de Doutorado*, Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS, Porto Alegre, fevereiro.
- FAUSTO, C.; HECKENBERGER, M., 2011. Introduction: Indigenous History and the History of the “Indians”. In: C. Fausto & M. Heckenberger, *When Time Matters: History, Memory, and Identity in Indigenous Amazonia*. University Press of Florida.
- FERGUSON, T.J.; COLWELL-CHANTHAPHONH, C., 2006. *History is in the land*. The University of Arizona Press.
- FONSECA, J. R., 2015. O conhecimento dos sábios sobre a cerâmica na Terra Indígena Xokleng/Laklãnõ *Trabalho de Conclusão de Curso*. Licenciatura Intercultural Indígena do Sul ca Mata Atlântica. Universidade Federal de Santa Catarina.
- FOSSARI, T. D., 2004. A população pré-colonial Jê na paisagem da ilha de Santa Catarina. *Tese de doutorado*. Universidade Federal de Santa Catarina. Departamento de Geografia.
- GAKRAN, N., 2005. Estudo da Morfossintaxe da Língua Laklãnõ/Xokleng Jê. *Dissertação de Mestrado*. UNICAMP.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, A., 2009. Vernacular Cosmopolitanism. An Archaeological critique of universalistic reason. In: MESKELL, L. (Ed.) *Cosmopolitan Archaeologies*. Duke University Press.
- GOW, P., 2001. *An Amazonian Myth and Its History*. *Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology*. Oxford: Oxford University Press.
- HECKENBERGER, M., 2001. Estrutura, história e transformação: a cultura Xinguana na longue durée, 1000-2000d.c., In Franchetto, B. E Heckenberger, M. (Org.), *Os povos do Alto Xingu História e Cultura*, Editora UFRJ, Chap.1: 21-62.
- HECKENBERGER, M., 2008. Entering the Agora: archaeology, conservation, and indigenous peoples in the Amazon. In: Colwell-Chanthaphonh, C. & Ferguson, T.J. *Collaboration in archaeological practice. Engaging descendant communities*. Altamira Press, p.243-272.
- HEINEBERG, M. R., 2014. Conhecimento e Uso das Plantas pelos Xokleng na TI Ibirama Laklãnõ, Santa

- Catarina. *Dissertação de Mestrado*, Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Biologia de Fungos, Algas e Plantas. Florianópolis, Santa Catarina, Outubro.
- HENRY, J., 1941. *Jungle People: a Kaingang tribe of the highlands of Brazil*. Richmond (Virginia): J. J. Augustin Publisher.
- HIERRO, P. G., 2005. Indigenous Territories: Knocking the gates of Law. In Surrallés, Alexandre & Hierro, Pedro Garcia (Eds.) *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of the Environment*. Copenhagen, IWGIA.
- HODDER, I., 2008. Multivocality and social Archaeology. In: J. Habu; C. Fawcett e J. M. Matsunaga (Eds.). *Evaluating multiple narratives*. Beyond nationalist, colonialist, imperialist archaeologies. New York, Springer, pp. 196-200.
- INGOLD, T., 2011 *Being Alive*. Essays on movement, knowledge and description. Routledge: Londres.
- IRIARTE, J.; BEHLING, H., 2007. The expansion of Araucaria forest in the southern Brazilian highlands during the last 4000 years and its implications for the development of the Taquara/Itararé Tradition. *Environmental Archaeology* 12:115-127.
- IRIARTE, J., MOEHLECKE COPÉ, S., FRADLEY, M., LOCKHART, J. e GILLAM, C. J. 2013. Sacred landscapes of the southern Brazilian highlands: Understanding southern proto-Jê mound and enclosure complexes. *Journal of Anthropological Archaeology* 32: 74-96.
- KOPENAWA, D., 1999. In Novaes, Adauto, *A outra margem do ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.:
- KRENAK, A., 1999. O eterno retorno do encontro. In Novaes, Adauto, *A outra margem do ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999: 23-32.
- KRENAK, A. 1994. Antes o mundo não existia. In Novaes, A. (Org.) *Tempo e História*. Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura.
- LAVINA, R., 1994. Os Xokleng de Santa Catarina: uma etnohistória e sugestões para os arqueólogos. *Dissertação de Mestrado em História*. Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. São Leopoldo.
- MACHADO, J. S., 2017. Caminhos e Paradas. Perspectivas sobre o território Laklãnô Xokleng. *Revista do Museu de Arqueologia*. V. 27.
- MACHADO, J. S., 2016. *Û TÕ DÉN TXI KABEL. aqueles que contam histórias. memória e território Laklãnô Xokleng. Relatório FINAL PósDoutorado FAPESP*, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo.
- MACHADO, J. S., 2013. História(s) Indígena(s) e a prática arqueologia colaborativa. *Revista de Arqueologia da SAB*.
- MAESTRI, B. C., 2001. O CIMI e o povo Laklãnô (Xokleng) uma análise da atuação missionária na terra indígena Ibirama /SC. Florianópolis. *Dissertação de Mestrado*, Universidade Federal de Santa Catarina.
- MARKUS, C., 1996. Identidade étnica e educação escolar indígena. *Dissertação de Mestrado*, Programa de pós-graduação em educação FURB. Blumenau.
- MESKELL, L. (Ed.) 2009 *Cosmopolitan Archaeologies*. Duke University Press.
- NANDY, A., 2012 [2003]. *The romance of the State and the fate of dissent in the tropics*. New Delhi: Oxford University Press.
- NASTRI, J.; FERREIRA, L. M., 2010 (orgs.) *Historias de Arqueología Sudamericana*. Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Felix de Azara,.
- NIGRO, C., 2004. Para além das correrias. Desafio socioambiental no Alto vale do Itajai. In Ricardo, Fany. *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza. O desafio das sobreposições*. ISA, novembro, pp.333-345.
- NOELLI, F. S., 1999-2000. A Ocupação Humana na região sul do Brasil: Arqueologia, debates e perspectivas. *Revista USP*, São Paulo, Nº44, 0.218-269, dezembro/fevereiro.
- NOELLI, F. S., 1999. Repensando os rótulos e a história dos Jê do Sul o Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, Suplemento 3, 285-303.
- NOWOTNY, H. et al., 2001. *Re-thinking science: knowledge and the public in an age of uncertainty*, Cambridge, Polity Press/ Blackwell Publishers Inc.

- OLIVEIRA, J. E.; PEREIRA, L., 2009. *Ñande Ru Marangatu: laudo antropológico e histórico sobre uma terra Kaiowa na fronteira do Brasil com Paraguai*. Editora UFGD, Dourados – MS.
- PEREIRA, W. S., 1998. *Laudo antropológico de identificação e delimitação de terra de ocupação tradicional Xokleng : história do contacto, dinâmica social e mobilidade indígena no Sul do Brasil*. Porto Alegre : Funai.
- PRIPRÁ, W. C., 2015. O Mõg como instrumento pedagógico na educação escolar indígena: uma experiência Laklãnõ/Xokleng. *Trabalho de Conclusão de Curso*. Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Universidade Federal de Santa Catarina.
- SAHLINS, M., 1986. *Historical metaphors and mythical realities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- SAHLINS, M., 1990 [1987]. *Ilhas de história*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SANTOS, S. C., 1973. *Índios e brancos no sul do Brasil : a dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis: Edeme.
- SANTOS-GRANERO, F., 2007. Time is Disease. Suffering and Oblivion. Yanesha Historicity and the struggle against temporality. In: Fausto, C. and Heckenberger, M. *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. University Press of Florida, p.47-73.
- SANTOS-GRANERO, F., 2005. Writing History into Landscape: Yanesha Notions of Space and Territoriality. In Surrallés, Alexandre & Hierro, Pedro Garcia (Eds.) *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of the Environment*. Copenhagen, IWGIA.
- SCHMITZ, P. I., 2016. A Arqueologia do Jê Meridional: uma longa aventura intelectual. *Cadernos do CEOM*, v. 29, p. 7-32.
- SCHMITZ, P. I. ; ROGGE, J. H., 2013. Pesquisando a Trajetória do Jê Meridional. *Pesquisas. Antropologia*, v. 70, p. 7-33.
- SCHMITZ, P. I.; ROGGE, J. H., 2015. Tradição Uambu na Mata Atlântica de Taió, SC.. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, v. 2, p. 154-166.
- SILLIMAN, S. W. (Ed.). 2008. *Collaborating at the Trowel's Edge: Teaching and Learning in Indigenous Archaeology*. Tucson, Arizona University Press.
- SILVA, F. A.; NOELLI, F. S., 1996. Para uma síntese dos Jê do sul: igualdades, diferenças e dúvidas para etnografia, etnohistória e arqueologia. *Estudos Ibero-americanos*, XXII (1), junho.
- SILVA, F. A., 2000. As Cerâmicas dos Jê do Sul do Brasil e os seus estilos tecnológicos: elementos para uma etnoarqueologia Kaingang e Xokleng. In Mota, L. T. Et al. *Uri e Waxi – Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: UEL.
- SILVA, F. A., 2009. Arqueologia e Etnoarqueologia na Aldeia Lalima e na Terra Indígena Kaiabi: reflexões sobre arqueologia comunitária e Gestão do Patrimônio Arqueológico. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 19: 205- 219.
- SILVA, F. A., 2011. O Patrimônio Arqueológico em Terras Indígenas: Algumas considerações sobre o tema no Brasil. In: FERREIRA, L. M.; FERREIRA, M. L.; ROTMAN, M. B. (Org.). *Patrimônio Cultural no Brasil e na Argentina: estudos de caso*. 1ed. São Paulo: Annablume, p. 193-219.
- SILVA, F. A., 2014. El pasado en el presente de los Asurini do Xingu: Narrativas arqueológicas y narrativas indígenas. In: RIVOLTA, M.C; MONTENEGRO, M; FERREIRA, L. M.& NASTRI, J. (Org). *Multivocalidad y Activaciones Patrimoniales en Arqueología: Perspectivas desde Sudamérica*. 1ed. Buenos Aires: Universidad Nacional del Centro de la Prov. de Buenos Aires/Fundación de História Natural, p. 35-59.
- SILVA, F. A., 2012. O plural e o singular das arqueologias indígenas. *Revista de Arqueologia*, 25(2)24-42.
- SILVA, F. A.; BESPALAZ, E.; STUCHI, F. F., 2011. Arqueologia colaborativa na Amazônia: Terra Indígena Kuarinemu, Rio Xingu, Pará. Amazônica. *Revista de Antropologia*, Belém, 3(1):32- 59.
- SILVA, L. P., 2014. *Arqueologia Indígena. Protagonismo ameríndio, interlocução cultural e ciência contemporânea*. Cuiabá: Carlini e Caniato Editora.
- SMITH, C.; WOBST, M. (Eds), 2010. Decolonizing archaeological theory and practice. In *Indigenous Archaeologies. Decolonizing Theory and Practice*. One World Archaeology: Routledge.
- STUCHI, F. F., 2010. A ocupação da Terra Indígena Kaiabi: história indígena e etnoarqueologia. São Paulo: *Dissertação de Mestrado*. Programa de Pós-Graduação em Arqueologia. MAE/ USP.

- TSCHUCAMBANG, C., 2015. Artefatos arqueológicos no território Laklãnō/Xokleng-SC. *Trabalho de Conclusão de Curso*. Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Universidade Federal de Santa Catarina.
- URBAN, G., 1978. A model of shokleng social reality. *Tese de Doutorado*, Universidade de Chicago.
- VILAÇA, A., 2006. *Quem somos nós. Os Wari' encontram os brancos*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro.
- WIIK, F. B., 1999. *Xokleng*. Textos para ISA, São Paulo: julho.
- WITTMANN, L. T., 2007. *O vapor e o botoque: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926)*. Florianópolis: Letras Contemporâneas.
- ZEDEÑO, M. N.; BOWSER, B. (Eds.), 2009. *The archaeology of meaningful places*. University of Utah Press.
- ZEDEÑO, M. N.; 2008. The Archaeology of Territory and Territoriality. In DAVID, B. and THOMAS, J. *Handbook of Landscape Archaeology*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, pp. 210-217.