

PATRIMÔNIO, PÓS-COLONIALISMO E REPATRIAÇÃO ARQUEOLÓGICA *

Lúcio Menezes Ferreira

Graduado em História pela UFS.

Mestre e Doutor em História Cultural pela Unicamp.

Pesquisador (bolsa de pós-doc FAPESP) do Núcleo de Estudos Estratégicos da Unicamp.

RESUMO

O objetivo deste artigo é discutir as relações entre patrimônio, pós-colonialismo e repatriação arqueológica. Ao explorá-las, levantam-se algumas questões: Quais são as vozes políticas que clamam pela gestão do patrimônio? Como os grupos subalternos se inserem nas políticas de representação do patrimônio? Como as políticas de repatriação favorecem as discussões sobre as articulações entre o ponto de vista nativo da História e os processos de hibridização cultural?

Palavras-Chave: patrimônio, pós-colonialismo, repatriação Arqueológica, indígenas dos Estados Unidos, aborígenes australianos.

ABSTRACT

The aim of this paper is to discuss the relationships between cultural heritage, postcolonialism and the repatriation of archaeological artifacts. Who are the political voices that demand control over cultural patrimonies? How do subaltern groups place themselves in the politics of the representation of cultural heritage? How the politics of repatriation bring about discussions about the articulation between the local points of view on history and the cultural hybridization process?

Key Words: Patrimony, post-colonialism, repatriation, indigenous populations of the US, Australian aborigines

* Os temas e problemas deste artigo foram apresentados, no segundo semestre de 2005, em dois cursos de extensão. O primeiro foi ministrado em várias cidades, junto ao projeto Teia do Saber (Convênio Unicamp/Secretaria de Educação do Estado de São Paulo), para os professores da rede pública do Estado de São Paulo. Ministrei-o, ainda, ao lado de Fábio Adriano Hering, no Festival de Inverno de Ouro Preto (25 a 28 de julho de 2005). Um público diverso participou do curso: professores da rede pública de Minas Gerais, gestores e conselheiros municipais do patrimônio histórico de Ouro Preto e Mariana, alunos da UFOP e da PUC de Belo Horizonte. Devo, portanto, agradecer a todos os participantes dos cursos. As discussões ensejadas e experiências compartilhadas mudaram várias de minhas perspectivas acerca das políticas de representação do patrimônio. Devo, ainda, um agradecimento especial ao amigo Fábio Adriano Hering. Sem ele, muitas das idéias aqui argumentadas não seriam possíveis. Outros colegas e amigos leram as versões preliminares deste texto: Pedro Paulo Abreu Funari, Sandra Pelegrini, Gilson Rambelli, José Alberione dos Reis, Fernanda Bordin Tocchetto, Javier Nastri, Cristóbal Gnecco e Alejandro Haber. A eles também sou muito grato. Por fim, devo agradecimentos à FAPESP, pelo financiamento, desde 2000, de minhas pesquisas. Pelas idéias apresentadas, contudo, sou o único responsável.

“Quanto mais os arqueólogos fazem descobertas, mais descobrem impérios”

(Gilles Deleuze e Félix Guattari. **Mille Plateaux**, 1980)

“Desecrate a white grave and you get a jail.

Desecrate an Indian grave and you get a Phd”

(Walter R. Echo-Hawk. Senior Staff Attorney for the Native American Rights Fund, 1980)

As palavras do título deste artigo ocupam, hoje, um campo agitado e turbulento. Elas manifestam boa parte dos conflitos e problemas contemporâneos das pesquisas arqueológicas e das políticas de patrimônio. Meu objetivo, aqui, é o de descrever esses conflitos e problemas. Começamos pela definição daquelas palavras em suas inter-relações. Quando falo em patrimônio arqueológico, penso, sobretudo, na institucionalização da cultura material para fins políticos. A cultura material, mesmo a do mais remoto passado, pode servir aos diferentes grupos sociais para criar e valorizar identidades culturais. Ela é capaz de mediar relações políticas e sociais, de fortalecer hierarquias e poderes, legitimando-as por meio de testemunhos materiais que lhes dão sustentação.

Para definir o que é repatriação, gostaria de dar um exemplo. Recentemente, o Governo de Ancara reivindicou a museus europeus a repatriação, ainda que apenas para uma única exibição pública, do material arqueológico que Heinrich Schliemann (1822-1891), no século XIX, recolheu do solo turco. Schliemann, empunhando a *Ilíada*, anunciara ao mundo uma fascinante descoberta: o encontro do tesouro de Príamo. Não há nenhuma evidência histórica que associe o atual Governo de Ancara ao rei Príamo da Guerra de Tróia. Contudo, exibir publicamente as jóias de Helena mostraria, ao povo turco, uma herança cultural coberta de ouro e glória. Reforçaria um senso de identidade nacional ancorando-o num passado longínquo, imortalizado nas páginas de Homero. Assim, tradicionalmente, a idéia de repatriação implica manipular o patrimônio arqueológico para vinculá-lo à identidade de uma nação e ao Estado.

Pouco importa, neste caso, o erro histórico. Ainda no final do século XIX, evidenciou-se que os artefatos de ouro achados por Schliemann não provinham dos povos e eventos versificados por Homero (HERING, 2005). Contudo, as pesquisas de Schliemann se fizeram em condições históricas muito particulares. Naquele contexto, marcado pelo colonialismo, via-se como rotineiro que um arqueólogo de uma potência colonial

assomasse a outros continentes, escavasse o solo, recuperasse materiais e, por fim, no-los transportasse para figurar nas coleções de museus metropolitanos. E é justamente esse passado colonial das pesquisas arqueológicas que tem majoritariamente justificado os reclames pela repatriação dos materiais arqueológicos.

O que nos remete à nossa terceira definição. O hífen de pós-colonialismo não deve iludir-nos. Pós-colonialismo não significa propriamente um período que já passou. Há uma imensa literatura a discutir como as grandes estruturas coloniais, desmanteladas após a Segunda Guerra Mundial, continuam a exercer, de uma maneira ou de outra, influência cultural e política considerável no presente (HALL, 1996). Embora o pós-colonialismo seja uma disciplina multiforme, com perspectivas teóricas e metodológicas variadas, é possível dizer que um de seus objetivos é exatamente o de mapear as modulações assumidas pelo passado colonial no presente histórico (MacLEOD, 2000; MOORE-GILBERT, 2000). As políticas de repatriação do patrimônio arqueológico é um dos pontos de tensão, um campo agitado e turbulento, como eu disse a princípio, no mapa que assinala as formas de sobrevivência do colonialismo no quadro das relações globais do mundo contemporâneo.

Situarei este ponto de tensão, este campo de ebulição, lançando duas questões principais: Quais são as vozes políticas que clamam pela salvaguarda do patrimônio e pela legitimidade de interpretação sobre o passado? E, especialmente, como os grupos subalternos se inserem nas políticas de representação do patrimônio? Minhas respostas a estas questões perseguirão um fio condutor que nos conduzirá a uma terceira questão, também ela atinente aos estudos pós-coloniais: em que medida as políticas de repatriação favorecem as discussões sobre as relações entre o ponto de vista nativo da História e os encontros culturais, sobre as traduções entre culturas ou, para dizê-lo de outro modo, os processos de hibridização cultural?

GOVERNAR COM O PATRIMÔNIO

Para esboçar os contornos gerais destas questões é preciso delinear, inicialmente, os dois mecanismos políticos que engendraram a noção moderna de patrimônio. O primeiro deles é o nacionalismo. Para resumir a relação entre patrimônio e nacionalismo em uma sentença, poder-se-ia dizer que *nenhum Governo governa sem patrimônio*. Afinal, no mundo

moderno, a constituição da idéia de patrimônio nasceu sob a égide da Revolução Francesa. Neste momento, particularmente durante o período jacobino, o Estado arregimenta uma série de instituições para administrar e conservar o patrimônio histórico (CHOAY, 2001). A meta política visada pela administração do patrimônio foi a de efetivar as idéias de nação e cidadania. Desde a Revolução Francesa, portanto, o conceito de cidadania passa pela posse do patrimônio público. Ser cidadão e pertencer a uma nação implica imbuir-se de um passado tangível, materializado no patrimônio. Cria-se o que Pierre Nora chamou de lugar de memória: a fundação de marcos definitivos e imorredouros voltados à celebração de fatos históricos (NORA, 1984). Instituíram-se imbricações entre política, construção de espaços urbanos, atividades cívicas e monumentos comemorativos de episódios e heróis nacionais (AGULHON, 1988).

Inventaram-se, por meio do patrimônio, as tradições nacionais. Nas palavras do historiador Eric Hobsbawm, tais tradições foram criadas, após as Revoluções Francesa e Industrial, a partir do lugar conferido pelo poder político do Estado. As tradições estribaram-se numa leitura de fragmentos culturais de longa duração, direcionando-se para símbolos, celebrações e, sobretudo, suportes materiais que deram visibilidade à nação (HOBSBAWM, 1984a, p. 12). Hobsbawm considera, igualmente, que desde meados do século XIX as tradições inventadas, em todas as sociedades modernas, tiveram peso coercitivo na vida pública dos cidadãos. Revestiram de forte carga emotiva os sinais emblemáticos da identidade e soberania nacionais (HOBSBAWM, 1984b, p. 275).

O patrimônio, jungido pela retórica nacionalista, estipula o cânone cultural e a memória oficial de uma nação. Serve para circunscrever os lugares plácidos de refinamento apolíneo dos grupos dominantes e para incutir a idéia de ancestralidade e legitimidade do poder estatal. Como cânone cultural de um Estado, o patrimônio veicula as hierarquias de valores, de patriotismo, de lealdade, de pertencimento, de fronteiras geopolíticas. Incute nas memórias coletivas o que deve ser excluído e incluído, o que deve ser lembrado e cultuado, esquecido e silenciado.

O segundo mecanismo político ao qual atrela-se a noção moderna de patrimônio é o colonialismo. Isso fica claro na própria origem da pesquisa arqueológica. Como diz Lynn Meskell, a origem da Arqueologia é indissociável das relações ideológicas entre exploração, mercantilismo e colonialismo (MESKELL, 1998, p.3). A dominação colonial

implicou não só na extração das riquezas naturais e minerais, mas também das riquezas arqueológicas, que abasteceram abundantemente os museus metropolitanos. Uma colonização de artefatos por meio da qual se teceram representações culturais dos colonizados como povos bárbaros, primitivos, sem direitos (PATTERSON, 1997), legitimando-se, assim, o domínio colonial (HINGLEY, 2000, p. 6). A Arqueologia sempre acompanhou as pretensões de expansão territorial dos impérios. Um exemplo, dentre tantos outros, é-nos fornecido pelos Estados Unidos. Durante as três primeiras décadas do século XX, quando os Estados Unidos ambicionaram o Caribe, uma série de pesquisas arqueológicas justificou políticas coloniais nas porções insulares da região, como foi o caso, em Porto Rico, com os trabalhos de Julian Steward (SÁNCHEZ, 2004).

A consciência desta ligação entre patrimônio, nacionalismo e colonialismo levou alguns arqueólogos a redefinirem a própria palavra Arqueologia. Para Michael Shanks e Christopher Tilley, a Arqueologia deve definir-se não como estudo do passado, mas como estudo do poder (SHANKS & TILLEY, 1987). Isto porque esta intersecção entre patrimônio arqueológico, nacionalismo e colonialismo promoveu e promove conflitos diversos. É ela que faz com que as políticas de representação e seleção do patrimônio sempre atuem num campo agitado e turbulento. O passado, configurado pelo patrimônio arqueológico, assenta-se num campo minado. É que o passado ainda não passou. O patrimônio arqueológico torna-o palpável, tangível. O passado, materializado pela cultura material, é sempre institucionalizado. Compõe as relações de força das sociedades. As representações culturais sobre o passado articulam as táticas de governo, as estratégias de poder, de cultura e sociedade.

Assim, o patrimônio é periodicamente selecionado, re-selecionado, revisado, dispensado e, muitas vezes, deliberadamente destruído. O cinema contemporâneo captou bem essa questão. Wolfgang Becker, em *Adeus Lênin!* (2004), montou várias seqüências, campos e contra-campos (diríamos em linguagem cinematográfica), mostrando como todo o cenário urbano da então Alemanha Oriental, após a queda do Muro de Berlim, foi substituído: a estátua de Lênin deu lugar aos ícones do capitalismo. O patrimônio material é um poderoso símbolo do conflito. Tanto é assim que, em 1991, fundamentalistas hindus demoliram mesquitas na Índia, sob a justificativa de que elas se erigiram sobre os vestígios de seus legendários heróis. Sérvios e croatas, durante a guerra da Iugoslávia, destruíram-se não

apenas com armas de fogo, mas também simbolicamente, cada qual demolindo os monumentos de seus respectivos oponentes. Recentemente, selecionou-se o lixo do *World Trade Center* para uma exposição pública na *Smithsonian Institution*, o Museu Nacional dos Estados Unidos, com sede em Washington (SHANCKS et all, 2004).

O GOVERNO DE SI PELO PATRIMÔNIO

Neste ponto, já podemos articular respostas para as questões propostas neste artigo. Uma das vozes que clama pela salvaguarda do patrimônio arqueológico e pela legitimidade das interpretações sobre o passado é a da soberania política dos Estados. Trata-se de uma voz oficial, canônica, a falar pelo Governo das populações nacionais. Trata-se, também, de uma voz cujo idioma prega a hegemonia imperial, o governo colonial, a sujeição do “bárbaro”, do “selvagem”. Mas há, ainda, outras vozes, dissonantes e altissonantes, que se fazem ouvir neste debate: as vozes das minorias, dos grupos subalternos, dos excluídos pelas representações nacionalistas ou inferiorizados pelo passado colonial. Hoje, diversos grupos sociais exigem o direito de gestão do patrimônio arqueológico: os imigrantes da Era da globalização (*New Age travellers, Resident Aliens*), grupos de religiões “pagãs” (FINN, 1997) e as ecofeministas (HODDER, 1998).

Podemos novamente sintetizar o problema numa sentença, dizendo: *o governo de si implica governar o patrimônio*. As minorias étnicas, os grupos marginalizados e subalternos, alijados, elididos ou silenciados nas narrativas nacionalistas e colonialistas de representação do patrimônio, estão, hoje, conscientes de que o passado ainda não passou. Os grupos subalternos e marginalizados parecem incorporar as teses de Walter Benjamin. Querem reconstruir o destruído a partir dos escombros acumulados pela marcha triunfal dos vencedores; sabem que o que se chama de bens culturais resultou de uma pilhagem, que qualquer documento cultural é um documento de barbárie (BENJAMIM, 1991, p. 156-157).

Essa percepção radical conduziu a mudanças significativas na gestão moderna do patrimônio arqueológico. Surgiram, assim, outras vozes, desta vez acadêmicas, que engrossaram o coro em favor dos grupos subalternos: arqueólogos, museólogos, curadores, em associação com movimentos civis diversos, têm valorizado, na extroversão do

patrimônio arqueológico, estruturas não oficiais. Procura-se manejar e exibir as culturas dissidentes, as contra-culturas, as memórias regionais e locais, um conjunto de práticas culturais ligadas aos pobres, marginalizados, trabalhadores, rebeldes, artistas populares, etc (BYRNE, 1991).

Tais políticas de representação do patrimônio se coadunam com proposições centrais do pós-colonialismo. Em primeiro lugar, elas podem encontrar, no pós-colonialismo, uma linguagem e uma política que descentra as narrativas tradicionais focadas na divisão ontológica entre o Ocidente e os outros povos, nucleadas na supremacia cultural e legitimação colonial (YOUNG, 2003). Em segundo lugar, as políticas de representação do patrimônio, ao privilegiarem estruturas marginalizadas e vozes marginais, podem aplicar a proposição do historiador indiano Ranajit Guha: as pretensões hegemônicas das narrativas colonialistas, bem como nacionalistas, nunca se sobrepuseram totalmente em vastas áreas da vida dos grupos subalternos (GUHA, 1997). Sempre houve espaço para as contra-narrativas e as interpretações alternativas do passado, para o dissenso e a resistência. Vejamos isso mais de perto, observando os debates sobre repatriação arqueológica.

POLÍTICAS DE REPATRIAÇÃO

As políticas de repatriação emergiram, sobretudo, no intercurso das lutas de libertação anticolonial, a partir de meados dos anos 1950. Os povos colonizados conscientizaram-se de que o passado foi, além das terras e riquezas, objeto de expropriação e legitimação do colonialismo. Retomar o passado, expropriar os expropriadores, reaver as coleções espalhadas pelos museus das potências coloniais, integrou os nacionalismos diversos do Terceiro Mundo (PACZENSKY, 1985). As novas nações buscavam e buscam, com as políticas de repatriação, reafirmar sua herança cultural e forjar, com a cultura material, símbolos para uma identidade nacional (GREENFIELD, 1996).

As políticas de repatriação, contudo, deram-se não apenas por meio das narrativas nacionalistas. Pode-se acompanhá-las, também, em lutas mais localizadas, de grupos “menores”, subalternos. Dois diversificados grupos sociais destacam-se por suas campanhas pela repatriação: os aborígenes australianos e os indígenas dos Estados Unidos. Os reclames destes grupos nativos pela repatriação ligam-se diretamente a História de

resistência à colonização. Nos Estados Unidos, numerosos líderes indígenas, a partir do final do século XVIII, conclamaram os diferentes grupos nativos para resistir às agressões do recém formado governo americano (WALLACE, 2000). Criaram um sentimento Pan-Nativista: o despertar de um “nós” indígena em oposição a um “eles” “branco” e europeu. Por sua vez, os aborígenes australianos, desde o início da colonização inglesa, bateram-se em armas contra os colonizadores, desencadeando guerrilhas coloniais (REYNOLDS, 1982).

Esse passado de resistência bateu às portas do presente, chamando a esses grupos nativos para a ação e o engajamento políticos. As campanhas pela repatriação articularam-se, com efeito, a uma série de movimentos civis. No início dos anos 1920, já havia, por toda a Austrália, organizações políticas aborígenes, que se intensificaram e se multiplicaram nas décadas seguintes, dando ensejo, hoje, a vários centros culturais (COLLEY, 2002). Os indígenas norte-americanos, por seu turno, possuem, desde os anos 1960, sólidas organizações políticas (SIMPSON, 2001).

Como os pós-colonialistas, os aborígenes australianos e indígenas dos Estados Unidos sublinham que o passado colonial não é fogo morto, fogo ultraleve de lareira que se contempla tranqüilo. Eles entendem que o passado colonial se transfigurou, mas continua vivo no presente, demarcando as políticas públicas e o senso de identidade cultural. Um exemplo da reconfiguração moderna do passado colonial é-nos dado pelo arqueólogo Denis Byrne. Seu estudo sobre Arqueologia da paisagem e manejo do patrimônio arqueológico na mostra como o espaço geográfico, na Austrália, ainda é organizado de modo racializado e permanece segregando os aborígenes. A topografia social do presente australiano carrega consigo os estereótipos culturais e hierarquizações “raciais” do passado colonial (BYRNE, 2003).

Tanto nos Estados Unidos, quanto na Austrália, a Arqueologia acionou engrenagens coloniais, decretando o conceito de *terra nullius* (terras que não pertencem a ninguém). A idéia de vazio demográfico, os conceitos difusionistas de imigração de povos mais avançados que colonizaram povos primitivos, asseguraram a tomada das terras indígenas (MACGUIRRE, 1992; RUSSEL e McNIVEN, 1998). Este raciocínio ainda impera na Austrália, onde a pesquisa arqueológica tem poder de veto e outorga. Interpretações arqueológicas que desvinculam os sítios mais antigos da Austrália (as datas para o processo

de ocupação da região variam entre 40.000 e 60.000 AC) de grupos historicamente documentados e demonstram que eles foram abandonados até a chegada dos colonizadores ingleses, habitualmente são usadas para denegar as pretensões aborígenes pela terra e pelo controle do patrimônio cultural. De outro lado, interpretações arqueológicas que argumentam pela continuidade de ocupação das áreas arqueológicas, lidam com as lutas aborígenes pela terra e pela repatriação do patrimônio arqueológico (COLLEY, 2002).

Daí que, para estes grupos nativos, a repatriação dos bens culturais é parte integrante dos conflitos pela terra, cidadania e igualdade de direitos. Eles não separam seu interesse na herança cultural e na História de outros elementos de sua vida; desejam o controle de seus acervos arqueológicos como estratégia para a luta por justiça social, autodeterminação e soberania. Trata-se, para eles, de fundar um ponto de vista nativo da História, capaz de limpar a crosta de estereótipos despejada em suas identidades culturais pelas narrativas coloniais. A luta desses grupos nativos pela auto-gestão de seu patrimônio arqueológico, porém, tem ocasionado conflitos diversos. Setores da comunidade arqueológica recusam-se abertamente a repatriar os bens arqueológicos. Como enfatiza Moira Simpson, a oposição de arqueólogos à repatriação lastra-se no argumento de que a Arqueologia, como ciência, não fala apenas para grupos étnicos: como ciência universal, os resultados da pesquisa arqueológica interessam a toda humanidade (SIMPSON, 2001).

Esta posição de um sujeito arqueológico universal é bastante disseminada. Os arqueólogos Jim Allen e Tim Murray, por exemplo, proclamam que, na Austrália, a Arqueologia fala por “todos nós” e por “todos os australianos”; num Estado democrático, como a Austrália o é, “todos os australianos” perderão se as instituições de pesquisa tiverem de repatriar o patrimônio arqueológico (Murray e Allen, 1995). A oposição à repatriação e à discussão do ponto de vista nativo da História, gerou, inclusive, censura por parte do *establishment* arqueológico. Randall MacGuirre conta-nos que, nos Estados Unidos, os arqueólogos mais radicais que acataram o ponto de vista nativo e acolheram as políticas de repatriação tiveram oportunidades de trabalho e publicação vetadas (MacGUIRRE, 1992).

Como diz Sara Colley, não há respostas universais para resolver este conflito entre a comunidade arqueológica e as populações indígenas (COLLEY, 2002). Contudo, em diferentes lugares do mundo, seja na Austrália (COLLEY, 2002), no Brasil (FUNARI, 1998; 2000) ou na Turquia (HODDER, 1999, 59), arqueólogos procuram realizar suas

pesquisas em consonância com as expectativas das comunidades locais, num processo contínuo de diálogo e negociação de identidades. Nos Estados Unidos, o arqueólogo Larry Zimmerman, que defendeu, em textos diversos, as políticas de repatriação (ZIMMERMAN, 1994a; 1994b), envolveu-se ativamente com os movimentos civis. Para ele, os arqueólogos não devem prosseguir com suas pesquisas desrespeitando os lugares tidos como sagrados para os indígenas, e tampouco desconsiderando, em suas interpretações, as vozes dos nativo-americanos (ZIMMERMAN, 2001).

REPATRIAÇÃO E LEGISLAÇÃO

Vê-se, portanto, como o patrimônio arqueológico é alvo político e epistemológico de diferentes grupos sociais e instituições: pode enfeixar-se na trama de uma narrativa oficial, modular-se pela voz reguladora do Estado; pode, de outro lado, esticar a corda vocal dos grupos subalternos, tornando-se, por meio das campanhas de repatriação, um brado a favor de direitos sociais e contra a permanência duradoura de políticas coloniais. É um cenário onde campos se abrem para o conflito político, caracterizando, nos termos de Gramsci, uma guerra de posições, isto é, uma composição de forças e ações sociais em prol da obtenção de uma hegemonia: arqueólogos e seus discursos para “todos nós”, o *establishment* arqueológico e as censuras; ou, então, arqueólogos que se aliam aos povos indígenas, negociando os processos interpretativos sobre identidades culturais, abraçando como causa as políticas de repatriação e o ponto de vista nativo da História.

Há uma rede complexa, de finos detalhes, tecida nas relações entre povos indígenas, arqueólogos, o Estado e o público. Não há um ponto arquimediano onde as representações sobre o patrimônio arqueológico possam falar por si mesmas. Ao entrar na esfera pública, elas se entrelaçam a debates políticos sobre identidades e direitos culturais. Esta constatação está no cerne dos debates da Arqueologia pós-processual, que enfatizou, de modo contundente, a importância da disciplina na luta dos povos pelo seu próprio passado e por seus direitos. Fundamentou, também, a formação, em 1986, do *World Archaeological Congress* (Congresso Mundial de Arqueologia), que congregou arqueólogos, cientistas sociais e povos indígenas preocupados com as dimensões sociais da Arqueologia (FUNARI et al., 1999). A partir da década de 1990, essa crescente vertente política desembocou no

nascimento da chamada Arqueologia Pública, dedicada a toda gama de implicações de poder da disciplina, do cuidado pelo patrimônio aos direitos humanos (MERRIMAN, 2004).

Esse debate internacional da Arqueologia, esse reconhecimento da guerra de posições que repousa na superfície das representações arqueológicas, incorporou-se na legislação de proteção ao patrimônio. Mais especificamente, a repatriação e o direito de controle sobre o patrimônio pelos povos indígenas da Austrália e Estados Unidos receberam amparo legal. Na Austrália, a *Australian Archaeological Association* (AAA) (Associação Arqueológica Australiana) derivou suas normas de pesquisa arqueológica e manejo do patrimônio baseando-se no primeiro código de ética do WAC (COLLEY, 2002; WAC, 2006). Nos Estados Unidos, a repatriação alçou-se a lei federal: a *Native American Graves Protection and Repatriation Act* (NAGPRA) (Lei de Repatriação e Proteção aos Cemitérios Nativos-Americanos), promulgada em 1990 (SIMPSON, 2001).

Os códigos de ética da AAA e do WAC e os dispositivos do NAGPRA assemelham-se em suas resoluções principais. Eles garantem a proteção das sepulturas dos ancestrais dos povos nativos e a repatriação de objetos sagrados. A repatriação deve ser feita nesta ordem: para os descendentes lineares; para o grupo em cuja terra foram descobertos os materiais; ou para aqueles com filiações culturais mais aproximadas. Ambos os códigos e o NAGPRA afirmam, ainda, a importância do patrimônio arqueológico nativo para a sobrevivência cultural e o bem-estar social dos povos indígenas; reconhecem as metodologias indígenas de interpretação, curadoria, manejo e proteção do patrimônio arqueológico, por outra, apóiam o ponto de vista nativo da História.

Essas resoluções trouxeram, indubitavelmente, uma série de benefícios éticos. Graças a elas, hoje, arqueólogos, nos Estados Unidos e Austrália (ao contrário do que acontece em vários lugares do mundo, e largamente no Brasil), não podem escavar um sítio arqueológico nativo sem consultar e trabalhar ao lado dos movimentos indígenas. Arqueólogos, seguindo estas orientações, comprometem-se a empregar os povos indígenas em seus projetos, orientando-os nas técnicas arqueológicas e tornando-os partícipes na monitoração das escavações e trabalhos laboratoriais.

ARMADILHA EPISTEMOLÓGICA E POLÍTICA

Obviamente, os códigos de ética do WAC e da AAA, bem como as resoluções da NAGPRA, não são universalmente aceitas. Museus continuam a rejeitar pedidos de repatriação. Diante disso, recentemente, o WAC reafirmou seu apoio aos aborígenes australianos frente às negociações para reaver vestígios ósseos armazenados nos Museu Britânico (*British Museum*) e no Museu Nacional dos Estados Unidos (*Smithsonian Institution*) (WAC, 2003). Do mesmo modo, membros do WAC, como Larry Zimmerman e a representante indígena da instituição, Dorothy Lippert, endossam as emendas constitucionais promulgadas para o NAGPRA (ZIMMERMAN e LIPPERT, 2005).

Existem críticas bem fundamentas, além disso, a outras noções vinculadas aos códigos de ética e ao NAGPRA. Tomemos, por exemplo, as proposições de Margarita Díaz-Andreu (1999; 2001), que vem escrevendo, desde meados dos anos 1980, uma vasta e consistente obra sobre as relações entre Arqueologia e nacionalismo. Díaz-Andreu vê a inserção do ponto de vista nativo da História e os reclames pela repatriação como sinais positivos de uma mudança das perspectivas interpretativas e éticas da Arqueologia. Contudo, para a autora, há, escondida por entre estes sinais luminosos, uma armadilha epistemológica e política. Segundo ela, seria ilusório pensar que o nacionalismo não vige mais nas narrativas centradas no ponto de vista nativo. Pelo contrário, os “*novos discursos étnico não são necessariamente progressistas*” (DÍAZ-ANDREU, 1999, p. 174).

Para Díaz-Andreu, os povos indígenas abandonaram “*sua linguagem*”, e adotaram a “*nossa*”, nacionalista. Só assim eles foram entendidos pelo mundo ocidental. Sem a adoção do discurso nacionalista, os movimentos civis indígenas não lograriam a conquista das novas legislações dos Estados Unidos e Austrália; esta vitória, contudo, limita de várias maneiras o trabalho arqueológico (DÍAZ-ANDREU, 2001, p. 15). A retórica das comunidades indígenas invocaria Idades de Ouro, postando-as no passado a fim de ratificar as pretensões políticas do presente: o direito de controlar um território próprio, incluindo-se a gestão do patrimônio arqueológico (DÍAZ-ANDREU, 2001, p. 15; 1999, p. 175).

Seguindo-se esse argumento, poder-se-ia chegar as duas conclusões. Em primeiro lugar, alguns dispositivos do NAGPRA, do WAC e da AAA reacenderiam as chamas do nacionalismo. Os critérios escolhidos para a repatriação consagrariam uma visão

primordialista de identidade cultural: prioritariamente, devolução para os descendentes lineares; opcionalmente, para aqueles que habitam no local das descobertas ou, ainda, àqueles cuja cultura comungue elementos estruturais e simbólicos com a tipologia dos artefatos encontrados. Em segundo lugar, se reafirmam concepções primordialistas de identidade cultural, os critérios do NAGPRA, do WAC e da AAA teriam sido ditados por um modelo de análise ainda atuante na Arqueologia: o modelo histórico cultural. Pressupõe-se, neste modelo, que a cultura é uma célula homogênea composta por um povo (definido biologicamente) detentor de uma língua, de um território delimitado e de um quadro serial e morfológico de artefatos. Esse tipo de equação arqueológica cimentou os alicerces dos nacionalismos dos séculos XIX e XX (JONES, 1997). Nos casos mais extremos, ela foi um poderoso agente de legitimação dos regimes totalitários do século XX (ARNOLD, 1996).

Se estas conclusões são verdadeiras, deveríamos questionar: como se pode saber até onde se perde, nas brumas do tempo, a cadeia genealógica de um povo? A “pureza” das cadeias de moléculas do DNA não é quebrada pela “impureza” das trocas culturais, pelas discontinuidades históricas e historicidades? Como identificar a continuidade de ocupação de um território por um mesmo povo, falante da mesma língua? Discussões teóricas em Arqueologia (para as quais Díaz-Andreu muito contribui: Cf., por ex, DÍAZ-ANDREU, 1996) argumentam que não há correlação unívoca entre cultura material, língua e território (THOMAS, 1999; MESKELL, 2001). O problema se acentua quando se trata de Arqueologia Pré-Histórica. Não dispomos de malhas suficientemente finas para peneirar as sutilezas etnográficas contidas num sítio arqueológico (SIMS-WILLIAMS, 1998).

ONDE ESTÃO OS LAÇOS DA ARMADILHA?

Mas seria possível identificar, entre os aborígenes australianos e indígenas dos Estados Unidos, vestígios de uma retórica nacionalista? Se quisermos encontrá-los, deveremos procurá-los em outras paragens. Como já aponte, as políticas de repatriação ataram-se, efetivamente, aos nacionalismos surgidos, no Terceiro Mundo, durante as lutas anticoloniais. Em termos de políticas de representação do patrimônio, isto não significou somente o decantar de Idades de Ouro para se fazer aceitar pelo Ocidente. O canto da

sereia, aqui, realmente evoca ecos da Marselhesa: governar com o patrimônio, homogeneizar as representações históricas, fazer da voz do Estado a voz oficial da História, em suma, arregimentar, com o patrimônio arqueológico, ícones nacionalistas, reproduzindo um *modus operandi* inaugurado pela Revolução Francesa.

Contudo, a este respeito, é importante recordarmos a crítica de Frantz Fanon aos nacionalismos do Terceiro Mundo. Fanon desenha sua crítica como uma imagem bifronte: de um lado, o nacionalismo, no contexto colonial, seria um estímulo necessário e vital para a revolta contra o colonizador; o povo colonizado deveria reunir elementos simbólicos para confeccionar uma consciência nacional, e mobilizar, deste modo, uma identidade de resistência anticolonial (FANON, 1966; 1979). De outro, a consciência nacional, tão logo o colonizador se retirasse, deveria transformar-se no que ele chama de consciência social (FANON, 1979).

Fanon delinea um paradoxo, nomeado por ele como desventuras da consciência nacional. O problema, a desventura, não é o discurso nacionalista *per se*. Mas, sim, seus efeitos posteriores. Findado o período de guerra e revolução, segundo Fanon, os Estados pós-coloniais foram ocupados por burocratas e manipuladores de jargão. Os aparelhos de Estado foram tomados por uma burguesia que sufocou a soberania do povo e canalizou-se para os circuitos internacionais das “*ex-companhias coloniais*”, por partidos nacionalistas que pregaram uma filosofia separatista e fundaram um “*sistema nacional de exploração*” (FANON, 1979, p. 136). Fanon, em suma, mostra que o colonialismo não acabou quando o último policial branco partiu e a última bandeira européia arriou-se. Os Estados pós-coloniais, assim, fracassaram na transição do nacionalismo para a efetiva libertação popular; praticaram a política e a economia de uma nova opressão, tão perniciososa quanto a antiga.

Como disse Ernest Renan (1990) há mais de cem anos, o nacionalismo exige o erro histórico e o esquecimento. A construção de uma narrativa sobre a nação expulsa, para além de suas margens, as etnias e os acontecimentos indesejados (CHATTERJEE, 1993). O patrimônio, nos Estados pós-coloniais, tornou-se uma maneira eficaz de selecionar eventos e afirmar ritualmente uma identidade nacional. Tomaram-se signos e símbolos de liberdade, proporcionados pelo patrimônio, como forma de construção de um orgulho nacional. Entretanto, a consciência nacional não alçou a consciência social, isto é, não promoveu a

soberania popular. A armadilha das políticas de repatriação e do ponto de vista nativo da História, pois, foi armada, na verdade, pela camuflagem do nacionalismo pós-colonial como programa político e visão homogênea da vontade coletiva, e não como ponto de partida conveniente a partir do qual começaria o verdadeiro trabalho de libertação.

Quanto aos aborígenes australianos e indígenas dos Estados Unidos, deve-se convir que eles não abandonaram sua linguagem para se imporem ao Ocidente. Pode-se mesmo dizer que estes povos pertencem ao mundo ocidental. Lembremo-nos mais uma vez de Fanon: “*A Europa é literalmente a criação do Terceiro Mundo*” (FANON, 1979, p. 81). O Terceiro Mundo criou a Europa, e vice e versa, por meio das trocas culturais que se processaram no mundo moderno. Para seguirmos o antropólogo Eric Wolf, e sua insurgência contra toda uma tradição antropológica, os povos indígenas, as micro-populações, não se constituem como sistemas independentes, auto-reprodutores e auto-regulados. Nenhum povo indígena e nenhuma sociedade, desde a formação do mundo moderno, é uma ilha, mas uma totalidade de processos interligados, de trocas culturais efetuadas em escala global (WOLF, 1982).

O imperialismo consolidou globalmente, como diria Said, a mescla entre povos e culturas. Embora o imperialismo tenha separado metrópoles, colônias e periferias, e cada discurso cultural se desdobre segundo diferentes programas, retóricas e imagens, eles, na verdade, estão vinculados, mesmo que não sejam totalmente simétricos e correspondentes (SAID, 1995). Estes vínculos concretizam-se, também, no mundo material. Charles Orser enfatiza como os sítios arqueológicos, na Era moderna, apresentam artefatos que simbolizam interações mundiais; cada sítio arqueológico é um receptáculo de processos globais, um *locus* onde se reúnem o capitalismo, o colonialismo, a modernidade e o eurocentrismo, bem como as lutas de resistência dos povos nativos contra essas forças históricas (ORSER, 1996). Assim, nesse mundo emaranhado, os aborígenes australianos e indígenas dos Estados Unidos, como povos que integram o mundo moderno, não adotaram linguagens que lhes sejam estranhas. Eles convivem com os diversos idiomas políticos do Ocidente desde que o imperialismo e o colonialismo no-los intersectou, e a seus diferentes tipos de organização social, aos contatos culturais e processos de dominação globais.

Porém, eles não enunciaram, propriamente, um discurso nacionalista. É outro o lugar epistemológico e político de onde esses povos falam; é outra a tonalidade vocal de seus

discursos. Entre eles, as políticas de repatriação e a luta pela instauração de um ponto de vista nativo da História forjaram-se na bigorna de fundição do governo de si pelo patrimônio. A auto-gestão do patrimônio por grupos minoritários não invoca, necessariamente, a equação arqueológica do modelo histórico cultural, e tampouco pode carburar fogueiras nacionalistas. Para fazê-lo, eles precisariam tomar os aparelhos de Estado, dominar os sistemas de Educação pública, controlar um dos canais mais importantes para ministrar Histórias nacionalistas, as escolas. Ademais, é exatamente porque foram excluídos das prosas nacionalistas e inferiorizados pela Arqueologia colonialista, que eles articularam seus movimentos civis e campanhas pela repatriação.

Antes de apagarmos potenciais fogueiras nacionalistas, devemos-nos perguntar, a exemplo de Pedro Paulo A. Funari, sobre quem ganha com a prática e o discurso arqueológicos. Tradicionalmente, a Arqueologia foi (e em boa medida ainda o é) uma disciplina que serviu às elites, apartada dos interesses públicos. Contudo, dentre as questões de interesse público, a Arqueologia pode promover o direito das populações indígenas de participar do manejo de seu patrimônio material (FUNARI, 2001). Esse trabalho se reveste de especial importância nos contextos pós-coloniais, entre os grupos sociais que, no passado, foram sistematicamente dizimados ou “civilizados”, como foi o caso entre os povos nativos da Austrália e Estados Unidos.

A Arqueologia, sem dúvida, possui autoridade para dispor e manejar o patrimônio material. Tal autoridade assegura à disciplina o acesso aos dados arqueológicos, permitindo-lhe atribuir significados aos sítios arqueológicos e decidir quais materiais devem ser conservados ou descartados (SMITH, 1999). Este tipo de autoridade, ao lado das desventuras nacionalistas dos Estados pós-coloniais, pode lançar uma segunda armadilha epistemológica e política. Henrieta Fourmile mostra-nos a estreiteza deste laço. Segundo ela, o poder instrumental de definir o que são os sítios arqueológicos nativos e quais devem ser preservados, quando exercido unilateralmente, reveste-se de um componente colonialista. Ao decidir que a herança cultural nativa permanecerá em mãos não nativas, deve-se considerar que as comunidades indígenas conferem uma variedade de significados aos sítios arqueológicos: repositório de memórias, espaço sagrado ou, ainda, fonte de recursos alimentícios (FOURMILE, 1989).

As observações de Fourmile remetem às críticas de Gérard Leclerc (1972), Talal Asad (1973) e Johannes Fabian (1983): na origem da pesquisa antropológica, há uma discrepância radical de poder entre antropólogos e nativos. Contra a manutenção deste desnível de poder, Linda Tuhiwa Smith escreveu um livro com um título sugestivo: *Decolonizing Methodologies (Descolonizando Metodologias)* (1999). Partindo do ponto de vista nativo, Tuhiwa Smith sublinha que pesquisas arqueológicas envolvem não apenas impactos físicos sobre a paisagem. Elas podem ser invasivas ao quebrarem os protocolos indígenas sobre os lugares tidos como sagrados, poderosos ou perigosos. Uma simples caminhada para registrar sítios arqueológicos pode transgredir estas regras indígenas.

Se os povos indígenas objetam as pesquisas arqueológicas, alegando que elas quebram seus protocolos e tabus, e se, desde meados dos anos 1960, eles se fazem ouvir, organizando-se em movimentos civis e exigindo o retorno de seus bens arqueológicos, o que os arqueólogos podem dizer? Desconsiderar os significados que os grupos indígenas atribuem aos sítios arqueológicos, ou negar-lhes os pedidos de repatriação em nome da universalidade da ciência, equivale a reproduzir a discrepância de poder característica da Arqueologia colonialista. Os códigos da AAA, do WAC e do NAGRPPA, ao lado de várias outras legislações que regularizam a pesquisa arqueológica, ajudam a contrabalançar este desequilíbrio de poder, estatuidando um índice de mediação formal para as relações entre os arqueólogos e os povos indígenas.

DENTRO E FORA

Obviamente, qualquer legislação, como expressão formal do poder, não é capaz, por si só, de mudar incrustados hábitos de pensamento. A Arqueologia não se livrou de seu passado colonial. Ele continua rondando, como espectros de Hamlet, a cabeça dos arqueólogos e as relações políticas contemporâneas, neste mundo marcado pelos desequilíbrios e guerras globais (GOSDEN, 2002). Representações coloniais ainda povoam, como afirma Martin Hall, as interpretações contemporâneas sobre a cultura material dos “países periféricos” (HALL, 2000).

Assim, pode parecer panglossiano supor que os fantasmas de Hamlet se afugentarão ao argumentarmos em favor das políticas de repatriação e do ponto de vista nativo. Repatriar o

patrimônio material e negociar a participação dos povos nativos no manejo de sítios arqueológicos, como as letras da legislação, não é garantia de que as relações de força serão mais niveladas. Contudo, para retomar a proposição de Ranajit Guha, deve-se notar que, nos contextos coloniais, nunca houve uma hegemonia completa. Se o colonialismo falhou em suas pretensões hegemônicas, isto pode ser explicado, em parte, pelo fato de que os povos nativos resistiram. As políticas de repatriação e a luta pela instauração de um ponto de vista nativo da História são, hoje, uma das armas desta resistência secular. Além disso, elas podem enfrentar as atuais justificativas epistemológicas sobre as relações de força e os choques culturais.

Não me refiro especificamente a Samuel Huntington ou ao atual *staff* de intelectuais da Casa Branca. *Relações de força* é exatamente o título de um dos livros do historiador Carlo GINZBURG (2002). Ginzburg retoma as teses de Walter Benjamin, mas não no sentido em que as discuti acima. Não lhe interessam as barbáries dos documentos culturais, mas algo anteriormente explicitado por Foucault: o documento é monumento, revela o poder do passado sobre o presente (FOUCAULT, 1986, p. 8). Para dissolver a autoridade do passado, é preciso, segundo Ginzburg, escrever, como o propôs Benjamin, a História em contrapelo, ler os documentos às avessas, contra as intenções de quem os produziu (GINZBURG, 2002, p. 43). Dessa maneira, nos ensaios que compõem o livro, ele trata das relações de força, dos choques e convivências culturais.

Porém, a propósito das influências da arte figurativa africana em *Demoiselles d'Avignon* de Picasso, Ginzburg assevera: “*Diálogo entre culturas, multiplicidade cultural: o caso analisado recorda-nos uma evidência que está, hoje, no geral, esquecida, a saber: nem todas as culturas dispõem do mesmo poder*” (GINZBURG, 2002, p. 134). O que proporcionou a Picasso a apropriação das culturas figurativas da África, segundo Ginzburg, foi o colonialismo. Porém, Picasso decifrou os códigos das imagens africanas graças à vitalidade da tradição na qual ele cresceu, a cultura clássica, de matriz greco-latina. O encontro com a arte africana apenas reforçou algo que Picasso “*já sabia*” (GINZBURG, 2002, p. 133). A justaposição dos dois estilos, a clássica e a africana, em *Demoiselles d'Avignon*, testemunha um processo histórico importante: a força de uma tradição cultural que fornecera legitimações ideológicas para “*a conquista do mundo pela Europa*” (GINZBURG, 2002, p. 134).

A leitura às avessas, neste ensaio de Ginzburg, não chega ao reverso das intenções da autoridade. Não obstante identificar o colonialismo como recurso de inspirações para Picasso, Ginzburg reitera uma proposição largamente aplicada pelo mesmo: os encontros culturais são uma espécie de queda de braço em que vence o mais forte. Picasso, como se estivesse na caverna de Platão, só buscou na arte africana reminiscências já sabidas. A tese de Ginzburg é que a multiplicidade cultural desaparece se não falada numa linguagem específica. Os que falam essa linguagem são aqueles que, em princípio, têm o direito de expressá-la (GINZBURG, 2002, p. 135). Colocar a multiplicidade cultural nestes termos jurídicos implica perguntar: e aqueles que, na caverna de Platão, estavam acorrentados? Eles realmente seriam meros coadjuvantes projetando sombras na parede? E, sobretudo, a própria caverna estaria isolada? O mundo lá fora, ao redor da caverna, não mantinha relação com ela?

Os encontros culturais, ou, para voltarmos aos conceitos do pós-colonialismo, as traduções entre culturas, não envolvem apenas um “Eu” soberano que fala de um “Tu” subalterno. Resultam da ambivalência dos jogos culturais, do caráter provisório e posicional das identidades culturais. Homi K. Bhabha, a este respeito, argumenta que o colonialismo não atua por meio de oposições binárias, pela simples apropriação cultural do “outro”. O colonizador e o colonizado são enlaçados numa rede de reciprocidades em que as identidades culturais são negociadas de formas variadas, desencadeando conflitos e processos de dominação diversos (BHABHA, 1995).

O ponto de vista nativo está contido nas próprias narrativas coloniais. Os grupos subalternos recebem tal discurso, modificam-no, contestam-no, e mesmo colaboram com ele (LOOMBA, 1998). Os críticos pós-coloniais mostram como, no processo de tradução e diálogos culturais, a figura do nativo informante – aqueles que estavam acorrentados na caverna e também os que habitavam fora dela – foi fundamental para o funcionamento do colonialismo. Ele fornecia informações, dentre outras coisas, para elaboração de conhecimentos (arqueológicos e antropológicos, por exemplo), em linguagens e categorias locais (SAID et al, 2002, p. 6-7).

Não é possível ignorar o ponto de vista nativo na elaboração de conhecimento acadêmico, arqueológico ou não. A inserção do ponto de vista nativo como constitutivo das Ciências Humanas é, como argumenta Gayatri Spivak, um modelo que remonta ao século XVIII.

Pode-se rastrear a personagem do nativo informante, as categorias e linguagens nativas, não só na Literatura, mas também na Filosofia e na História (SPIVAK, 1999). O “outro” – seja ele o nativo ou o público em geral – não está fora, mas sempre dentro das interpretações arqueológicas e das políticas de representação do patrimônio.

Contudo, o reconhecimento da existência do ponto de vista nativo nas interpretações arqueológicas não deve levar-nos a relançar a armadilha montada pelos Estados pós-coloniais. Não se trata de fabricar, com os materiais arqueológicos, uma política de identidades como programa homogêneo, coalescente e primordial. Como disse Hobsbawm a respeito das políticas de identidades, sentenças digitadas em teclados aparentemente inócuos podem tornar-se sentenças de morte (HOBSBAWM, 1998, p. 292). A Arqueologia e as políticas de patrimônio, ao reconhecerem o ponto de vista nativo, não precisam legitimar a continuidade de ocupação de um território por um mesmo povo, nem falsear evidências para provar correlações entre língua, etnia e território.

Tradicionalmente, as coletividades humanas, nativas ou não, foram isoladas artificialmente. Uma das estratégias de isolamento foi exatamente a de catalogá-las em unidades estanques, em identidades fixas e essencializadas. Mas elas foram e são partes de um mundo mais amplo e complexo. A luta pela repatriação e inserção do ponto de vista nativo têm trazido para os museus, instituições que são os principais repositórios do patrimônio material, essa percepção dos encontros culturais em escala global, essa visão da História interligada das comunidades humanas. Experiências em museus australianos evidenciam que, ao trabalhar ao lado dos povos indígenas, eles conseguiram acomodar múltiplos paradigmas e exibir para o público, em exposições de História social, os processos de interação, diálogo e tradução cultural (ROBINS, 1996). Arqueólogos, tanto nos Estados quanto na Austrália, ao incorporarem os povos nativos e seus conhecimentos tradicionais nos trabalhos em museus, aprenderam uma pluralidade de significados, antes insuspeitados, sobre os artefatos (GIBSON, 2004).

O trabalho nesta direção pode apontar, efetivamente, para a descentralização das políticas de representação do patrimônio focadas no nacionalismo ou no domínio do Ocidente e de sua força cultural. No futuro, talvez ele mude, inclusive, o significado atribuído à repatriação. Repatriar bens arqueológicos poderá significar, se me é permitido alterar etimologias, não o retorno à pátria, ao solo originário, mas para o mundo, para o público em

geral, configurando políticas de representação do patrimônio que abordem os conflitos, diálogos e encontros culturais e políticos.

BIBLIOGRAFIA

- AGULHON, Maurice. *Histoire Vagabunde*. Vol I. Paris: Gallimard, 1988.
- ARNOLD, Bettina. The Past as Propaganda: Totalitarian Archaeology in Nazi Germany. In: Robert Preucel and Ian Hodder (eds.). *Contemporary Archaeology in Theory*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996, pp. 549-569.
- ASAD, Talal. 1972. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- BENJAMIM, Walter. Teses sobre a Filosofia da História. In: Flávio R. Kothe (org.). *Walter Benjamin*. São Paulo: Ática, 1991.
- BHABHA, Hommi K. (ed.). *The Location of Culture*. London: Routledge, 1995.
- BYRNE, Denis R. Western Hegemony in Archaeological Heritage Management. *History and Anthropology*, (5): 269-276, 1991.
- BYRNE, Denis R. Nervous Landscapes: Race and Space in Australia. *Journal of Social Archaeology*, (3): 2, 169-193, 2003.
- CHATTERJEE, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton U. P., 1993.
- CHOAY, Françoise. *A Alegoria do Patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade/Editora da Unesp, 2001.
- COLLEY, Sarah. *Uncovering Australia: Archaeology, Indigenous People and the Public*. Sidney: Allen and Unwin, 2002.
- DÍAZ-ANDREU, Margarita. Constructing Identities through Culture. In: GRAVES-BROWN, Paul; JONES, Siân; GAMBLE, Clive (eds.). *Cultural Identity and Archaeology*. London: Routledge, 1996, pp. 48-61.
- DÍAZ-ANDREU, Margarita. Nacionalismo y Arqueología: del Viejo al Nuevo Mundo. In: FUNARI, P. P. A; NEVES, E. G; PODGORNÝ, I (orgs.) Anais da I Reunião Internacional de Teoria Arqueológica na América do Sul. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo*: Suplemento 3, 1999, pp. 161-180.
- DÍAZ-ANDREU, Margarita. Nacionalismo y Arqueología: El Contexto Político de Nuestra Disciplina. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo*, (11): 3, 3-20, 2001.
- FABIAN, Johannes. *Time and Other: how anthropology makes its objects*. New York: Columbia Press, 1983.
- FANON, Frantz. *Sociología de una Revolución*. México: Ediciones ERA, 1966.

- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FINN, Christine. Leaving more than footprints: modern votive offerings at Chaco Canyon Prehistoric Site. *Antiquity*, (71): 169-178, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.
- FOURMILE, Henrieta. Who owns the past? Aborigines as captives of the archives. *Aboriginal History*, (13): 1, 1-8, 1989.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu. Destruction and Conservation of Cultural Property in Brazil: Academic and Practical Challenges. In: FUNARI, Pedro Paulo A. *Teoria Arqueológica na América do Sul*. Campinas: IFCH/Primeira Versão, 1998, pp. 33-51.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu. Conservation of Cultural Heritage in Brazil: some remarks. *Archaeologia Polona*, (38): 191-201, 2000.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu. Public Archaeology from a Latin America Perspective. *Public Archaeology*, (1): 293-243, 2001.
- FUNARI, Pedro Paulo A; NEVES, Eduardo Góes; PODGORNY, Irina. Introdução – A Primeira Reunião Internacional de Teoria Arqueológica na América do Sul: Questões e Debates. In: FUNARI, P.P. A; NEVES, E. G.; PODGORNY, I (orgs.). *Anais da I Reunião Internacional de Teoria Arqueológica na América do Sul. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo*, Suplemento 3: 1-12, 1999.
- GIBSON, Johanna. Traditional Knowledge and the International Context for Protection. *Script*, (1): 1, 1-35, 2004.
- GINZBURG, Carlo. *Relações de Força: História, Retórica e Prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- GOSDEN, Chris. *Anthropology and Archaeology*. London: Routledge, 2002.
- GREENFIELD, J. *The Return of Cultural Treasures*. Cambridge: Cambridge U. P., 1996.
- GUHA, Ranajit. *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge: Harvard U. P., 1997.
- HALL, Martin. *Archaeology and Modern World: Colonial Transcripts in South Africa and the Chesapeake*. London: Routledge, 2000.
- HALL, Stuart. When Was the Post-Colonial? Thinking at the Limit. In: Ian Chambers and Lidia Curti (eds.). *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*. London: Routledge, 1996, pp. 237-257.
- HERING, Fábio. Arqueologia e Nacionalismo na Europa do Século XIX: A Grécia Antiga e sua Reativação Moderna. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu; ORSER JR., Charles E; SCHIAVETTO,

- Solange Nunes de Oliveira (eds.). *Identidades, Discurso e Poder: Estudos de Arqueologia Contemporânea*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2005, pp. 147-158.
- HINGLEY, Richard. *Roman Officers and English Gentlemen: The Imperial Origins of Roman Archaeology*. London: Routledge, 2000.
- HOBBSAWM, Eric. Introdução: A Invenção das Tradições. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984a, pp. 9-24.
- HOBBSAWM, Eric. A Produção em Massa das Tradições. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984b, pp. 271-316.
- HOBBSAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HODDER, Ian. The Past as Passion and Play: Çatalhöyük as a site of conflict in the construction of multiple pasts. In: MESKELL, Lynn (ed.). *Archaeology under Fire: Nationalism, Politics and Heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*. London: Routledge, 1998, pp. 124-139.
- HODDER, Ian. *The Archaeological Process*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.
- JONES, Siân. *The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and the Present*. London: Routledge, 1997.
- LECLERC, Gérard. 1972. *Anthropologie et Colonialisme: essai sur l'histoire de l'africanisme*. Paris: Fayard.
- LOOMBA, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. London: Routledge, 1998.
- MACGUIRE, Randall H. Archaeology and the First Americans. *American Anthropologist*, (93): 3, 816-836, 1992.
- MACLEOD, John. *Beginnings Postcolonialism*. Manchester: Manchester U. P., 2000.
- MERRIMAN, Nick (ed.). *Public Archaeology*. London and New York: Routledge, 2004.
- MESKELL, Lynn (ed.). *Archaeology under Fire: nationalism, politics and heritage in the Eastern Mediterranean and Middle Eastern*. London: Routledge, 1998, pp. 1-13.
- MESKELL, Lynn. Archaeologies of Identity. In: HODDER, Ian (ed.). *Archaeological Theory Today*. London: Polity, 2001, pp. 187-248.
- Moore-Gilbert, Bart. *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*. London: Verso, 2000.
- MURRAY, Tim; ALLEY, Jim. The Forced Repatriation of Cultural Properties to Tasmanian. *Antiquity*, (69): 871-874, 1995.
- NORA, Pierre (org.). *Les Lieux des Mémoires*. Paris: Gallimard, Vol I, 1984, pp. VII-XLII.
- ORSER, Charles E. Jr. *A Historical Archaeology of the Modern World*. New York and London: Plenum Press, 1996.
- PACZENSKY, Gert von. *Nefertiti quiere volver a casa: los tesoros del Tercer Mundo en los Museos de Europa*. Madrid: Planeta, 1985.

- PATTERSON, Thomas. *Inventing Western Civilization*. New York: Monthly Review Press, 1997.
- RENAN, Ernest. What is the Nation? In: BHABHA, Homi K. (ed.). *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990 [1882], pp. 8-22.
- REYNOLDS, Henry. *The Other Side of the Frontier: Aboriginal Resistance to the European Invasion of Australia*. Melbourne: Penguin, 1982.
- ROBINS, Richard. Paradox and Paradigms: the changing role in Aboriginal cultural heritage management. *Ngulaig*, (16): 2-32, 1996.
- RUSSEL, Lynette; MACNIVEN, Ian. Monumental Colonialism: megaliths and the appropriation of Australia's aboriginal past. *Journal of Material Culture*, 3 (3): 283-289, 1998.
- SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SAID, Edward. In: Conversation with Neeladri Bhattacharya, Suvir Kaul and Ania Loomba. In: GOLDBERG, David Theo; QUAYSON, Ato (eds.). *Relocating Postcolonialism*. Malden: Blackwell Publishers, 2002, pp. 1-14
- SÁNCHEZ, Rodrigo Navarrete. *El Pasado con Intención: Hacia una Reconstrucción Crítica del Pensamiento Arqueológico en Venezuela*. Caracas: Ediciones UCV/Fondo Editorial Tropykos, 2004.
- SHANKS, Michael; TILLEY, Christopher. *Re-Constructing Archaeology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- SHANKS, Michael; PLATT, David; RATHJE, William. The Perfume of Garbaje: Modernity and the Archaeological. John Hopkins UP: *Modernism/Modernity*, (1): 61-83, 2004.
- SIMPSON, Moira G. *Making Representations: Museums in the Post-Colonial Era*. London: Routledge, 2001.
- SIMS-WILLIAMS, Patrick. Genetics, Linguistics, and Prehistory: thinking big and thinking straight. *Antiquity*, 72 (277): 505-527, 1998.
- SMITH, Laurajane. Doing Archaeology: cultural heritage management and its role in identifying the link between archaeological practice and theory. *World Archaeological Congress IV*, University of Cape Town, 1999, 7 pp.
- SPIVAK, G. C. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge/London: Harvard U. P., 1999.
- THOMAS, Julian. Culture and Identity. In: BARKER, Graeme (ed.). *Companion Encyclopedia of Archaeology*. London: Routledge, 1999, pp. 431-469.
- TUHIWAI SMITH, Linda. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous People*. Dunedin: University of Otago Press, 1999.

WALLACE, Anthony F. C. *Jefferson and the Indians: the tragic fate of the first Americans*. Boston: Harvard U. P., 2000.

WOLF, Eric. *Europe and the People without History*. Berkley: Univesity of California Press. World Archaeological Congress, 1982.

World Archaeological Congress Supports Return of Aboriginal Bones from British Museum. In: www.flinders.edu.au/wac (2003).

First Code of Ethics. In: www.flinders.edu.au/wac (2006)

YOUNG, Robert J. C.. *Postcolonialism: A very short introduction*. Oxford: Oxford U. P, 2003.

ZIMMERMAN, Larry. Made Radical by my Own: an archaeologist learns to accept reburial. In: LAYTON, Robert (ed.). *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*. London: Routledge, 1994a, pp. 60-67.

ZIMMERMAN, Larry. Human bones as Symbols of Power: aboriginal Americans beliefs systems towards bones and “grave-robbing” archaeologist. In: LAYTON, Robert (ed.). *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*. London: Routledge, 1994b, pp. 211-216.

ZIMMERMAN, Larry. Usurping Native American Voice. In: BRAY, Tamara I (ed.). *The Future of the Past: Archaeologists, Native Americans and Repatriation*. New York: Garland Publishing, 2001, pp. 169-184.

ZIMMERMAN, Larry; LIPPERT, Dorothy. Hearing Before the Senate Committee on Indian Affairs on Native American Graves Protection and Repatriation Act. In: www.flinders.edu.au/wac (2005).