

CAPÍTULO VII

ESPAÇO E TEMPO NAS SOCIEDADES PRIMITIVAS: AS TRADIÇÕES UNA E TUPIGUARANI NO RIO DE JANEIRO PRÉ-COLONIAL

ESPAÇO E TEMPO NAS SOCIEDADES PRIMITIVAS: AS TRADIÇÕES UNA E TUPIGUARANI NO RIO DE JANEIRO PRÉ-COLONIAL

Paulo Seda*

RESUMO

Os primeiros sinais de horticultura no território brasileiro datam de cerca 4.000 anos atrás, iniciando um novo período arqueológico no Brasil Antigo: o Formativo. Inexiste, porém, uma dicotomia entre os dois períodos, mas sim uma continuidade: exemplo disto é a permanência dos instrumentos líticos do período anterior, associados a inovações, dentro do novo. Por outro lado, início da agricultura e o surgimento da cerâmica no Brasil ainda são muito discutíveis. A mais antiga cerâmica do Brasil, surgida no período anterior, aparentemente não está associada à horticultura. Estes grupos horticultores-ceramistas começam a se expandir pelo Brasil, originando diversas tradições. Trataremos, aqui, de duas destas tradições que atingiram o litoral do Rio de Janeiro: a Tradição Una (regional) e a Tradição Tupiguarani (nacional). A partir da trajetória destas duas tradições, refletimos sobre sua adaptabilidade, utilizando a ecologia cultural, e sobre a questão do tempo e do espaço em sociedades deste tipo.

Palavras-chave: Brasil Antigo – Tradições Cerâmicas – Horticultores-Ceramistas – Rio de Janeiro

ABSTRACT:

The first signs of horticulture in Brazil date back to around 4,000 years ago, starting a new archaeological period in Old Brazil: the Formative. Not exist, however, a dichotomy between the two periods, but a continuity: example of this is the permanence of lithic tools from the

previous period, associated with innovations in the new one. On the other hand, the beginning of agriculture and the emergence of pottery in Brazil are still very debatable. The earliest pottery from Brazil, which appeared in the previous period, is apparently not associated with horticulture. These groups horticulturists-potters begin to expand in Brazil, originating various traditions. We will look here, these two traditions that hit the coast of Rio de Janeiro: Tradition Una (regional) and Tradition Tupiguarani (national). From the trajectory of these two traditions, we reflect on their adaptability, using the cultural ecology, and the question of time and space in such societies.

Key-words: Old Brazil - Traditions Ceramics - Horticulturists-Potters - Rio de Janeiro

HORTICULTORES-CERAMISTAS DO LITORAL SUDESTE DO BRASIL: AS TRADIÇÕES UNA E TUPIGUARANI

Por volta de 4.000 anos atrás se encontram os primeiros sinais de horticultura no território brasileiro, dando início a um novo período na História do Brasil Antigo: o Formativo¹. Este costuma ser caracterizado por dois aspectos bem marcantes: a cerâmica e a horticultura. Seria, assim, um período dominado pelos horticultores-ceramistas. Contudo, a questão de quando se dá o início da agricultura e o surgimento da cerâmica ainda é muito discutível.

Normalmente, cerâmica e horticultura caminham juntas, ou seja, onde temos uma temos outra. Portanto, a cerâmica costuma ser um bom indicador de horticul-

* UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro/Departamento de Arqueologia/Laboratório de Estudos e Pesquisas da América Antiga/NUCLEAS
Rua São Francisco Xavier 524, Sala 9005B Bloco D – Maracanã; Rio de Janeiro - RJ, 20550-013. IBPA – Instituto Brasileiro de Pesquisas Arqueológicas Rua
Marques de Leão, 53 – Engenho Novo; Rio de Janeiro – RJ; 20780-140. pseda.rlk@terra.com.br
1 A periodização que adotamos aqui é a tradicional: Paleoíndio, Arcaico e Formativo.

tura. Entretanto, existem diversos exemplos de povos horticultores que não possuíam cerâmica e vice-versa. Na verdade, a mais antiga cerâmica do Brasil, a de coletores-pescadores do litoral do Salgado, Pará, surgida no período anterior (5.100 anos A.P.²) aparentemente não está associada à horticultura, mas à exploração de recursos marinhos. Isto, porém, deve ser visto muito mais como uma exceção, não como uma regra.

Acompanhando estas mudanças, grupos ceramistas começam a se expandir pelo Brasil, originando diversas tradições, que podem ser divididas em três grandes grupos: as tradições amazônicas, as tradições regionais e as tradições nacionais. Trataremos, aqui, de duas destas tradições que atingiram o litoral do Rio de Janeiro: a Tradição Una (regional) e a Tradição Tupiguarani (nacional)³.

A cerâmica aparece, no Sudeste, pouco depois da horticultura. Esta cerâmica aparece em sítios já ocupados durante o período anterior (o Arcaico), não havendo nenhum registro de cerâmica antiga que represente a primeira ocupação destes sítios. Desta forma, ao que tudo indica, nem a horticultura e nem a cerâmica trazem, em um primeiro momento, grandes alterações. Estas inovações, portanto, não seriam fatores revolucionários, inexistindo uma dicotomia entre os dois períodos, mas sim uma continuidade: exemplo disto é a continuidade dos instrumentos líticos do Arcaico, associados a inovações, dentro do novo período.

Além dos grupos amazônicos já referidos, por volta de 3.550 anos A.P. já aparece cerâmica na Gruta do Gentio, em Unaí, Minas Gerais, dando início à *Tradição Una* (DIAS Jr., 1978/79/80, 17-20).

Originária, possivelmente, da Amazônia, esta tradição expande-se por todo o sudeste: partindo do noroeste de Minas Gerais, atinge o sul deste Estado, o norte de São Paulo, posteriormente a serra fluminense (*Fase Mucuri*), a baixada de Campos, onde está datada em 1430 ± 65 A.P. e o litoral do Rio de Janeiro (a *Fase Una*, com data de 1060 ± 90 A.P.), a serra capixaba e, por fim, o litoral do Espírito Santo (datada em torno de 1000 A.P.).⁴ (Figura 1). Ocupantes tanto de grutas (Minas Gerais e serras) como de sítios abertos, os grupos da Tradição Una eram portadores de uma cerâmica pequena, tecnologicamente bem feita, cor escura (devido à queima redutora – queima sem contato com o O₂),

formas arredondadas (as mais antigas lembrando a forma de cabaças) e alguma decoração plástica. (Figuras 1 e 2) Acompanhando esta cerâmica, aparece material lítico (lascado, polido e picoteado), adornos diversos e, nos sítios de maior preservação, abundante material têxtil e vegetal. Os sepultamentos apresentam uma grande variação entre as suas fases, inclusive com a prática da cremação e, pelo menos em Campos, uma diferenciação quanto ao sexo e a faixa etária: mulheres e crianças sepultamento secundário em urnas, com riquíssimo acompanhamento e adultos masculinos sepultamentos primários em covas com os corpos, normalmente, totalmente envolvidos por cacos de cerâmica, formando um “invólucro” (CHEUICHE MACHADO, 1990; 1992, 94-98) (Figura 3). Por volta de 1.000 anos atrás, esta Tradição também está presente em Goiás (WÜST & SCHMITZ, 1975; SIMONSEN, OLIVEIRA & MENDONÇA DE SOUZA, 1981/82) e, em torno de 950 A.P., no sudoeste da Bahia (SCHMITZ et al., 1996, 185-188).

Na Serra Fluminense, esta tradição parece estar associada aos grupos chamados de “puri-coroados”, relatados por cronistas, sendo que algumas ilustrações de J.B. Debret (séc. XIX) parecem retratar materiais e hábitos registrados arqueologicamente (o célebre quadro do “*Enterro do cacique puri-coroados*”, por exemplo) (Figuras 4 e 5).

Enquanto as tradições regionais se desenvolviam e expandiam, outra tradição, de expressão nacional, também se desenvolvia: a *Tradição Tupiguarani* (BROCHADO, 1980, 1989, 1991; DIAS Jr., 1994/95; MEGGERS & EVANS, 1974; SCATAMACCHIA, 1990; SCHMITZ, 1991). Tão vastos e densos são os estudos sobre esta tradição, que seria temeroso pretender resumi-la aqui. Desta forma, optamos por apresentar apenas alguns dos dados mais atuais.

De origem também possivelmente amazônica, de onde teriam saído, ainda sem a horticultura, por volta de 5.000 anos atrás, os tupiguarani acabam por atingir o extremo sul do Brasil (além de expandir-se por Bolívia, Paraguai, Argentina e Uruguai), de onde, após certo tempo, parecem ter retornado, realizando diversas migrações em direção norte, sobretudo pelo litoral. Através destas migrações, terminam por se estabelecer em todo o litoral brasileiro, além de diversos pontos do

2 Utilizamos para a referência de datações o sistema da Arqueologia, no qual elas são apresentadas em relação aos anos decorridos ou antes do presente (AP), contando-se, por convenção, a partir de 1950.

3 CHMYZ et al., 1976, 20. “Tradição - grupo de elementos ou técnicas com persistência temporal”.

4 CHMYZ et al., 1976. “Fase - Qualquer complexo de cerâmica, lítico, padrões de habitação, etc., relacionado no tempo e no espaço, num ou mais sítios.” Inicialmente DIAS Jr., que diagnosticou esta Tradição e as Fases em Minas Gerais e Rio de Janeiro, associou os sítios de Campos a Fase Mucuri. Hoje, com o avanço dos estudos, há uma tendência a considerar estes sítios de Campos como outra expressão da Tradição Una, sobretudo devido aos dados do Sítio do Caju, escavado naquela região (a maior aldeia pré-histórica conhecida no Estado do Rio de Janeiro).



Figura 1 – Esquema da dispersão da Tradição Una (direções hipotéticas).

interior. Sua datação absoluta mais antiga é de 1.220 A.P., para a sua *Subtradição Pintada*, no Rio Grande do Sul (*Fase Irapuã*)⁵, enquanto a *Subtradição Corrugada*, tem a datação absoluta mais antiga em 1.475 A.P., também no Rio Grande do Sul (*Fase Guaratã*). (Figura 6)

Sua expansão demonstra que eram grupos de grande mobilidade e alto grau de adaptação. Sua cerâmica, não tão boa tecnologicamente, é extremamente decorada, ocorrendo tanto à pintura policroma (vermelho e preto

sobre branco) com padrões geométricos, quanto à decoração plástica (corrugado, escovado e unglado, principalmente). Estes padrões decorativos parecem predominar diferentemente entre as subtradições e as regiões. As formas são bem diversificadas, parecendo predominar os vasilhames tipo vasos e tigelas. Esta cerâmica costuma ser acompanhada de material lítico (tanto instrumentos quanto lascas) (Figuras 7 e 8). Seus sítios, normalmente não muito profundos, seguem o padrão típico de aldeias

5 MENTZ RIBEIRO, 1998, comentário pessoal.



Figura 2 – Cerâmicas da Tradição Una (Acervo IAB).



Figura 4 – Jean-Baptiste Debret, século XIX, Enterro do cacique puri-coroado.



Figura 3 – Sepultamento primário e urna (sepultamento secundário) da Tradição Una, durante escavação do Sítio do Caju, Campos, Rio de Janeiro (Arquivo IAB).



Figura 5 - Jean-Baptiste Debret, século XIX, Festa dos coroados (observar a forma do vaso cerâmico).



Figura 6 – Dispersão da Tradição Tupiguarani.

a céu aberto, sendo que dificilmente ocupavam grutas. São conhecidos sepultamentos tanto primários quanto secundários. Sua subsistência baseava-se no cultivo da mandioca, seguindo o padrão amazônico (derrubada e queimada). Os tupiguarani parecem ter preferido os ambientes de mata, embora estejam presentes até no semiárido nordestino. (Figuras 9 e 10).

Um dos aspectos mais interessantes desta tradição são suas migrações em direção norte. Ao que tudo indica, iniciaram-se algum tempo antes da chegada do colonizador, havendo ainda alguns poucos grupos que prosseguem neste deslocamento. Segundo sua mitologia, os tupiguarani migrariam à procura da *terra sem males* (um “paraíso” na terra), que se localizaria ao norte ou



Figura 7 – Vaso tupiguarani (Arquivo Casa 500 anos de Cabo Frio).



Figura 8 – Tigela tupiguarani: observar a decoração pintada (Arquivo P. Seda).



Figura 9 – Hans Staden, século XVI, mulheres tupiguarani fabricando bebida (observar as formas dos vasilhames).



Figura 10 - Hans Staden, século XVI, ritual de sepultamento em aldeia tupiguarani.

além mar. Mais de um estudioso da cultura tupiguarani já interpretou esta busca como um saudosismo amazônico. Contudo, deveriam existir, também, razões materiais bem fortes a impulsioná-los.

Evidentemente, uma Tradição tão rica, longa e extensa teria que comportar variações, além das fases locais. Inicialmente quatro, os pesquisadores reconhecem hoje duas subdivisões para a Tradição, tendo o Paranapanema como divisa: ao norte a Subtradição Pintada, ao sul a Subtradição Corrugada. Entre os dois grupos, além do predomínio destas decorações, haveria diferenças tecnológicas e econômicas, como o formato dos vasilhames e as práticas agrícolas, tudo indicando

que ao sul se cultivasse a mandioca doce e ao norte a mandioca amarga. Esta divisão corresponderia, também, a duas populações diferenciadas linguisticamente, assim costuma-se também falar em *Subtradição Tupi* ou *Tupinambá*, para a variante norte e *Subtradição Guarani*, para a variante sul.

Contudo, se os pesquisadores parecem concordar quanto a este esquema, discordam quanto à origem destas duas subtradições, existindo dois modelos principais para explicá-las. Para SCHMITZ (1991), inicialmente, um único grupo teria se instalado nas matas do sul, predominando, em um primeiro momento, a decoração pintada:

Passados alguns séculos de sua instalação nas matas do Sul, nos damos conta de duas populações: uma do Paranapanema para o norte e ao longo da costa leste brasileira, que fala Tupi; a outra, no Paraguai, nos três estados do sul do Brasil e em partes do nordeste argentino, falando Guarani.

Por outro lado, BROCHADO (1989), propõe um esquema mais complexo, em que os dois grupos sempre estiveram separados. Para este autor, os antigos tupiguarani, saindo do vale do rio Madeira teriam se dividido, já naquele momento, em dois grupos: um, “proto-guarani”, originário de um ramo da Subtradição Guarita, teria seguido em direção ao vale do Guaporé, daí teriam descido para o Paraguai e, “após uma longa e, diga-se, descaracterizadora viagem”, como observa DIAS Jr. (1994/95, 117), atingido o sul do Brasil; o outro, “proto-tupi”, também originário de um ramo daquela tradição amazônica, por ele denominada de Subtradição Miracangüera, teria descido o Amazonas e, após colonizar a ilha de Marajó, teria se expandido em direção sul, pelo litoral. Segundo BROCHADO (1989):

Do encontro entre os dois grupos, separados por quase um milênio, resultou a formação de uma fronteira ativa e hostil, em parte ao longo do Tietê, a qual subsistiu até o início do período histórico, só terminando com a destruição dos Tupinambá e a dispersão dos Guarani (BROCHADO, op. cit., 75).

Em que pese a maior sedução deste modelo, onde os tupiguarani descenderiam da Tradição Policroma, da Amazônia, DIAS Jr. (op. cit.) demonstrou sua inviabilidade, na medida em que, entre outras coisas, o quadro de datações da tradição não sustenta uma migração norte/sul pelo litoral. Por outro lado, sem negar o modelo de Schmitz, o autor propõe outras questões:

Como modelo inicial de proposta, apresentamos a ideia de que a região entre o Paranapanema e Guarituba seja a zona “core” do povoamento Tupi, de onde grupos pressionaram os limites com a região sul e se expandiram para o norte. Sugerimos ainda, frente ao horizonte antigo estabelecido por um razoável número de datações disponíveis para a área, que tal povoamento pode ter ocorrido nos momentos iniciais da diferenciação Tupi e Guarani.

Em relação à economia horticultora predominante, supomos que existam elementos documentais e arqueológicos suficientes para demonstrar o uso constante, embora com práticas alimentares diferenciadas, tanto da mandioca quanto do aipim, o que poderia reforçar nossa ideia anterior de que esta é uma daquelas áreas onde este cultígeno é mais antigo neste país, anterior mesmo à colonização por povos desta Tradição (Op. cit., 131).

No Rio de Janeiro, são reconhecidas quatro fases desta Tradição: as Fases Guarituba (870±100 A.D.), Sernambituba e Itabapoana no litoral e as Fases Ipuca e Itaocara, no vale do Paraíba e afluentes. Ocorre, no litoral, um caso interessante: embora a Tradição Una seja mais antiga que a Tupiguarani no território fluminense, enquanto aquela penetra pela serra, esta penetra pelo litoral. Desta forma, quando populações portadoras de cerâmica da Tradição Una atingem o litoral (a Fase Una), localizando-se principalmente na região de Cabo Frio, já encontram ali os Tupiguarani e, desse modo, sofreram sua influência desde o início de sua instalação, que se prolonga, pelo menos, até 720 A.P. Ao contrário, os que permaneceram na serra sofreram a influência Tupiguarani apenas no final da Fase Mucuri, que também parece ter influenciado a Fase Ipuca (MEGGERS & EVANS, 1985).

São principalmente grupos do formativo que ocupavam o Rio de Janeiro, quando da chegada do europeu. O impacto da colonização, sobre estes grupos, se dá de forma diferenciada e muitas destas tradições perduram ainda por um bom tempo. É preciso lembrar, que a colonização não se deu imediatamente e que ela ocorreu em momentos diferentes, ao longo de nosso território. Assim, no Rio de Janeiro, por exemplo, existem notícias de grupos da Tradição Una até o século XVIII na Serra Fluminense.

Os grupos das tradições Una e Tupiguarani, como podemos perceber, embora aparentemente originários da mesma região (Amazônia), tomam caminhos completamente diferentes e terminam por se encontrar no Rio de Janeiro. Acompanhar seus deslocamentos no tempo e no espaço, com a manutenção de características fundamentais, juntamente com a perda e incorporação de outras, pode nos fornecer pistas significativas sobre a questão do espaço e do tempo entre as sociedades primitivas⁶.

⁶ Sob este termo estamos designando as sociedades de bando e tribais e o utilizamos, sem qualquer conotação pejorativa, no sentido de primevas. Primitivo, para nós, é um qualitativo.

ESPAÇO E ADAPTABILIDADE: ECOLOGIA E POPULAÇÕES PRIMITIVAS

A arte não é simplesmente o produto da cultura de um grupo. Ela é uma marca dessa cultura. E um dos aspectos fascinantes a respeito da história da humanidade é como estes marcos culturais evoluíram e se interligaram com as atividades mais básicas de subsistência, como a obtenção de alimentos. A arte vai, além disso, contudo. Ela envolve uma habilidade cognitiva de mais longo alcance do que a necessária simplesmente para subsistir. Um Mozart ou um Miguel Ângelo, a construção das pirâmides ou do Partenão - tudo isto ultrapassa intelectualmente as estratégias de subsistência naquelas culturas. MARSHACK, 1972.

(...) Entretanto, esses impressionantes fatores tecnológicos não afetam os processos físicos e biológicos que governaram a biosfera durante, pelo menos, meio bilhão de anos. O homem desenvolveu-se do mesmo modo que outras espécies e sua sobrevivência depende de sua habilidade em manter as funções biológicas. A cultura multiplicou os meios pelos quais essas necessidades podem ser satisfeitas. MEGGERS, 1979.

Modernamente entende-se não ser possível compreender as populações humanas fora de seu ambiente. Desta forma, a cultura representaria o instrumento de interação homem/ambiente⁷, de tal forma que RAPPAPORT (1984) entende que nossa espécie inventou a cultura e o ritual para dar significado a um mundo sem significado. A percepção desta interação é tão forte, que hoje se fala em antropologia ecológica (HARDESTY, 1977; MORAN, 1990 e 1994).

Segundo KIRCH (1982, 131), a relação entre cultura e natureza, dentro de uma visão sistêmica, pode ser entendida como uma interação entre ambiente, adaptabilidade e demografia, sendo o elemento cognitivo o mecanismo gerador, armazenador e transmissor da informação adaptativa.

Arqueologicamente, este dinamismo reduz-se a restos, normalmente, materiais, que refletem ambientes, demografia e atividades humanas passadas, em outras palavras, dados arqueológicos.

Desta forma, cabe ao arqueólogo, ao tentar reconstituir a organização e modos de vida das populações pré

-históricas, não somente revelar estes dados materiais, mas, sobretudo, procurar compreender as inter-relações entre estes dados, dentro de um sistema dinâmico.

Desta forma, como observa LEROI-GOURHAN (1976, 92):

Se se considera o documento pré-histórico não mais como um calendário, mas como um texto, a atividade essencial da pesquisa não se encontra mais na reflexão interpretativa sobre os objetos devidamente recuperados na sua ordem estratigráfica, mas na leitura do documento que é constituído pela superfície descoberta pela escavação, documento efêmero, amálgama de poeira, pedras, restos de ossos, cujo valor fundamental reside apenas nas relações mútuas dos elementos que o compõem.

O arqueólogo, portanto, objetiva decodificar as informações contidas em cada dado estudado. Cabe a ele, ler as relações que cada peça contém, considerando sempre que tudo se associa em uma rede de relações onde cada parte integra o todo e deste participa, sendo impossível abordar-se cada parte sem abordar-se o todo.

O processo cognitivo reflete, em última análise, padrões de comportamento, culturalmente transmitidos, com os quais as populações humanas interagem com seu ambiente. A adaptabilidade humana pode ser vista como um conjunto de subsistemas, como a tecnologia, os padrões de assentamento, os meios de subsistência e mesmo a arte. Desta forma, a arte pode e deve ser vista como expressão da sociedade que a produziu, refletindo e atuando na estrutura social em que está engajada e, desta forma, é possível, através da arte, compreender diversos aspectos de uma sociedade (SEDA, 1988, 17).

Por outro lado, é óbvio ser impossível, apenas pelos restos materiais, reconstituirmos todos os aspectos da vida das populações pretéritas, assim, hipóteses e modelos devem ser testados, através da conduta observável de persistências, comparáveis, destes aspectos. Contudo, repetindo, é preciso lembrar, se a comparação é indispensável, “analogia somente pode ser aplicada a conjuntos de características idênticas ou homogêneas” (CONSENS, 1985, 34).

Neste sentido, a “*New Archaeology*”, considera os restos materiais como reflexo dos padrões de comportamento, vinculados a contextos ambientais, passados. Deste princípio, observa-se que, a partir de

⁷ Ao utilizarmos os termos ambiente ou meio-ambiente, estamos nos referindo a seus aspectos físicos, biológicos e sociais, ou seja, o mundo biótico e abiótico (MORAN, 1990, 314).

uma abordagem sistêmica, entendendo a cultura como um sistema de partes inter-relacionadas e interatuantes, relacionando-se dinamicamente com o meio ambiente:

o resultado lógico desta posição é a convicção de que um dos principais objetivos da arqueologia deve ser correlacionar à estrutura dos restos materiais com os elementos de conduta de um sistema cultural (WATSON, LeBLANC & REDMAN, 1981, 81).

A incorporação da Teoria de Sistemas (PLOG, 1975) à “*New Archaeology*”, portanto, trouxe à arqueologia um embasamento ecológico e a adoção do conceito de ecossistema (ODUM, 1988, 11-12), entendendo os restos arqueológicos não como objetos “*per se*”, mas sim como elos entre o homem e seu meio natural.

Partindo de um enfoque comportamental, podemos afirmar que a arqueologia pretende explicitar as relações entre comportamento humano e cultura material em qualquer tempo (RATHJE & SCHIFFER, 1982). Dentro deste pensamento e considerando que a cultura material reflete e interfere no meio, os restos arqueológicos, por suas propriedades, podem permitir inferências sobre algum fenômeno específico ou sobre como e por que as sociedades mudam, bem como operam tais mudanças.

O princípio básico em qualquer conjunto de restos arqueológicos, do ponto de vista comportamental, é que os produtores de tal conjunto, desenvolvendo uma adaptabilidade, orientaram suas atividades de forma metódica. Assim, o conjunto reflete tanto o padrão de suas atividades como a sua integração.

Na medida em que entendemos, serem os restos arqueológicos uma das melhores vias de reconstituição do comportamento das populações pré-históricas e que estes refletem e interagem com o meio, fica evidente a importância da abordagem ecológica nos estudos arqueológicos.

A abordagem ecológica mostra-se fundamental, sobretudo pelas questões ligadas a adaptabilidade, a qual pode ser definida como:

(...) o modo pelo qual os sistemas culturais se ajustam entre si e ao seu ambiente, adequando-se as suas especificidades ao mesmo tempo em que o manipulam e controlam, numa conjugação altamente interativa (ANDRADE LIMA, 1991, 17).

O conceito de adaptação é uma das questões fundamentais da teoria ecológica. Dentro de uma

visão biológica, ela pode ser vista como o conjunto de mudanças genéticas que conferem a uma espécie um maior sucesso reprodutivo, enquanto que, dentro de uma visão não-evolucionista, pode ser considerada como mudanças fisiológicas e comportamentais, propiciadas por mudanças ambientais. Contudo, é preciso lembrar, o processo de adaptação nunca é perfeito, sendo tempo e interação componentes básicos no sucesso ou não deste processo. Por outro lado, trata-se de processo presente em todos os níveis (individual, doméstico, social, biológico, etc.) de uma sociedade ou população, sendo igualmente observável em todos eles. Ocorre, porém, que dificilmente pode se estudar mais de um destes, de forma adequada, para entender a adaptabilidade de determinadas práticas (MORAN, 1990, 26-27).

Reavaliando as relações entre as culturas e os ambientes, o recurso aos princípios da ecologia levou a uma reformulação do próprio conceito de cultura, vista, até então, como um sistema interligado, fechado, até certo ponto autônomo dos fenômenos naturais.

A visão ecológica, pelo contrário, entende serem os sistemas culturais sistemas abertos, dinâmicos, sujeitos a pressões dos fenômenos naturais. Pensando desta forma, torna-se extremamente mais fácil compreender a dinâmica cultural: emergência, desenvolvimento, estabilidade, mudança, desaparecimento, etc., em função de estímulos internos e externos, naturais e sociais. A cultura, deste modo, é vista quase como um organismo.

Assim, a perspectiva ecológica permite compreender melhor sistemas de subsistência, pois, adotando, pelo menos teoricamente, uma visão holística, transfere suas atenções de correlações simplistas, que permitem determinismos ecológicos e culturais, para redes de relações complexas, características dos sistemas ecológicos. Enfatizando os estudos em nível de populações e não de etnias, cria uma forma mais adequada de definir populações comparáveis e quais têm uma situação ecológica que as diferencia significativamente.

Dentro desta visão, o conceito de ecossistema é fundamental, pois, entendendo-o como o contexto geral onde ocorre a adaptação humana, fica claro que a adaptação de uma população reflete pressões ambientais presentes e passadas e, fundamental para a arqueologia, quanto maior o tempo de ocupação de um ambiente estável, maior o grau de adaptação.

O processo de adaptação pode seguir vários caminhos, sendo que “o mais comum deles é a difusão cultural” (MORAN, op. cit., 31), que é facilitada, em qualquer população, pela exogamia e pelo intercâmbio

econômico e desta forma a adaptação a uma nova área será mais rápida se nela já existir uma população. Na ausência de difusão, porém, podem se desenvolver novas formas de adaptações.

Por outro lado, todo sistema adaptativo, incluindo os humanos, são conservadores e mudanças só ocorrem quando as pressões ambientais mudam acentuadamente. Entretanto, o ambiente de um indivíduo, ou de uma população, inclui as pressões materiais que podem se originar tanto do ambiente físico, quanto do humano ou social (ou de todos eles) e as soluções encontradas por cada população refletem todas as suas experiências materiais e culturais, procurando desenvolver estratégias efetivas que garantam sua existência.

Considera-se também, dentro desta perspectiva, que nenhuma sociedade humana está completamente adaptada, pois:

tentam restringir suas mudanças internas a um mínimo necessário à sua sobrevivência;

o meio ambiente caracteriza-se tanto por flutuações anuais, como por mudanças significativas em longo prazo, o que dificulta à adaptação as condições predominantes e em todos os sistemas humanos ocorre uma grande variabilidade biológica, social e cultural, implicando em inúmeras soluções individuais com resultados diversos.

Diante disto, a ecologia humana pode ser entendida, dentre outras maneiras, como um enfoque interdisciplinar sobre as relações entre uma população humana e seu ambiente, sendo relevantes para ela tanto os processos adaptativos, quanto os mal adaptativos, uma vez que qualquer adaptação bem sucedida em relação a determinado ponto, leva, quase sempre, a uma má adaptação em outro. Desta forma, a adaptação que beneficia um nível não é, necessariamente, benéfica para outro.

A partir desta base de pensamento, a *ecologia cultural* e a *ecologia de sistemas* são duas das linhas que mais têm orientado as pesquisas arqueológicas.

Desenvolvida por STEWARD (1955), a *ecologia cultural* permitiu a arqueologia ultrapassar uma fase de determinismo geográfico e particularismo histórico. Basicamente, o que esta linha de pensamento propõe é a análise interativa entre sociedades e meio ambiente, partindo do conceito de núcleo cultural:

(...) a constelação de traços mais estreitamente relacionados com as atividades de subsistência e com a organização econômica, incluindo os padrões sociais, políticos e religiosos cuja íntima conexão com tais atividades pode ser determinada empiricamente (STEWARD, op.cit., 37).

Considerando que a vida econômica de uma população está diretamente ligada à sua subsistência, os núcleos culturais, fortemente dependentes do meio, seriam passíveis de uma análise ecológica. Haveria uma total interação entre cultura e meio natural, interação esta chamada de “causalidade recíproca”, “inter-relação dialética” ou “feedback”. Assim, ao contrário do determinismo, não se considera o ambiente um fator restritivo ou limitante, considera-se sim a existência de duas forças, não necessariamente antagônicas, predominando ora uma, ora outra (KAPLAN & MANNERS, 1975, 123).

Desenvolvendo sua teoria, Steward criou um corpo teórico metodológico para a análise não do homem, mas para a análise do processo de utilização de recursos materiais por populações humanas. Para isto, procurou relacionar mudanças tecnológicas, econômicas e de organização social ao meio ambiente, opôs-se ao superorgânico e à ideia de que somente culturalmente podemos compreender a cultura, tentou isolar níveis particulares do ambiente e da cultura que estivessem relacionados.

No desenrolar de seu pensamento propôs a *evolução multilinear* (STEWART, op.cit., 14-15), baseada nas múltiplas e variadas possibilidades das culturas, durante o processo de mudança e adaptação, demonstrando que a evolução não seguia um caminho único. Partindo desta premissa, os estágios da evolução cultural não têm muito significado, devendo-se privilegiar a análise dos processos de adaptação em sociedades específicas, comparáveis em termos de estratégias adaptativas, resultantes de respostas às características dos recursos ambientais. O processo evolutivo é visto como algo descontínuo, ora permitindo um maior controle energético e maior complexidade social, ora desembocando em formações sociais e econômicas mais simples.

Uma das críticas mais comuns a ecologia cultural é a de que ela estaria presa a um determinismo técnico-econômico. Tais críticas, porém, carecem de fundamento, uma vez que os ecólogos-culturalistas entendem que as relações homem/meio não contêm suposições definidas a priori. Por outro lado, autores como VAYDA & RAPPAPORT (1968), apontaram diversos pontos questionáveis desta teoria, além de um possível determinismo tecnológico: a não relevância, ao selecionarem características ambientais, de micro-organismos e mesmo outros grupos humanos; uma falta de ênfase a aspectos mentais e ritualísticos da cultura. Steward, portanto, não teria percebido a importância de fatores demográficos, epidemiológicos e fisiológicos na análise ecológica.

Contudo, como assinalou BINFORD (1962), a ecologia cultural mostrou-se um meio fundamental para o melhor entendimento dos processos culturais. Se é verdade que, inicialmente, os modelos desenvolvidos eram extremamente lineares, a ecologia cultural soube ultrapassar estas questões, desenvolvendo uma visão mais sistêmica das relações cultura/meio, utilizando-se amplamente da Teoria de Sistemas.

Podemos considerar, inclusive, que foi esta revisão dos conceitos iniciais que originou a chamada *ecologia de sistemas*, teoria desenvolvida a partir dos trabalhos de GEERTZ (1963), que sugeriu pela primeira vez o uso do conceito de ecossistema na antropologia, procurando testar a validade da ecologia cultural e demonstrando que o comportamento humano nem sempre é resultado da adaptação ao meio físico, mas muitas vezes resultado de processos históricos, pressões sociais, políticas, etc.

Nesta visão das relações cultura/meio, relega-se o conceito de “causalidade mútua” ou “recíproca”, empregando-se o conceito de sistema e entendendo tais relações como participantes de uma rede complexa de causalidade binária. Desta forma, a interpenetração entre cultura, biologia e meio ambiente trouxe o conceito de sistema ecológico ou ecossistema, considerado como “conjunto de relações dinâmicas entre seres vivos e coisas inertes, como intercâmbio de energia e matérias-primas suficientes para assegurar a sobrevivência” (HARDESTY, 1977, 13-14).

Desta forma, cultura, biologia e meio-ambiente formam um único sistema, são considerados como indissociáveis, sempre em mutação, havendo entre estes três agentes um fluxo contínuo, cuja intensidade é variável, bem como as mudanças no interior deste sistema.

VAYDA & RAPPAPORT (1976) promoveram ainda mais o uso do conceito de ecossistema na ecologia humana, partindo do princípio de que o homem é apenas um componente de sistemas mais abrangentes e que a metodologia da ecologia aplicava-se inteiramente à ecologia humana, conceitos como população, comunidade e ecossistema seriam unidades biológicas, permitindo a interação entre pesquisas ambientais e antropológicas.

Evidentemente, é praticamente impossível lidarmos, ao mesmo tempo, com toda a interação que compõe o ecossistema, os chamados subsistemas. Da mesma forma, é difícil, em uma investigação empírica, estabelecer se um ecossistema está em equilíbrio ou não, uma

vez que podem ocorrer mudanças durante a pesquisa. Seria mais importante, dentro de uma investigação ecológica, aprofundar a natureza e a frequência dos fatores que desequilibram o sistema, bem como os mecanismos ativados por tais desequilíbrios. Deste modo, é preciso estabelecer relevâncias e isolá-las a fim de resolver-se as questões apresentadas ou desenvolvidas, o que estabelece, sem dúvida, um limite operacional na análise.

Logicamente, todas as partes de um sistema são igualmente importantes, contudo, elas se apresentam e atuam com diferentes graus de intensidade, permitindo, na análise, um tratamento diferenciado destas partes, obviamente sem deixarmos de observar seu caráter articulado (ANDRADE LIMA, 1991, 23).

Podemos considerar, que cada sociedade relaciona-se com o meio ambiente a partir de sua ideologia própria, a qual permeia uma cultura que socializa os seus membros. A partir da análise de comunidades e questões ambientais atuais, percebe-se que cada indivíduo pode, no entanto, escolher entre a sua cultura de origem e as culturas vizinhas.

Importante, também, é a contribuição de BENNET (1976, 310), demonstrando a relevância da região como uma unidade de análise, enfatizando que esta oferece um campo mais abrangente para as mudanças comportamentais ao longo do tempo. SCUDDER (1973), por sua vez, teorizou como as populações reagem ao deslocamento, defendendo que, inicialmente, diminuiria sua fertilidade, aumentando consideravelmente a mortalidade e a morbidade. Tal fato, adaptativamente, reduz a demanda por recursos do novo ambiente. Adaptando-se ao novo ambiente, a fertilidade aumentaria, diminuindo a mortalidade e a morbidade.

Por seu lado, ALLAND (1970) vê o comportamento humano como envolvido em frequentes decisões adaptativas, em meio a alternativas que quase nunca são ótimas, demonstrando que uma adaptação que pode ser ruim em longo prazo, pode se tornar eficaz em curto prazo ou vice-versa, enquanto EDGERTON (1971,303), ressaltando o papel do ambiente no desenvolvimento das adaptações humanas entende ser o indivíduo a unidade adaptativa e que o processo de adaptação cultural é lento e conservador.

Os adaptacionistas, portanto, concordam que a adaptação ocorre em pelo menos dois níveis: o individual e o sociocultural.

Outra importante “escola”, herdeira das anteriores e que vem contribuindo para o entendimento das relações entre homem e meio é a *etnoecologia*, entendida como

uma etnografia que procura evidenciar o ponto de vista da população sobre fatores ecológicos, sociais e culturais. Dentro desta “escola”, merecem destaque no Brasil os estudos de etnobiologia (RIBEIRO, 1986) vista como:

o estudo do conhecimento e das conceituações desenvolvidas por qualquer sociedade a respeito da biologia. Em outras palavras, é o estudo do papel da natureza no sistema de crenças e da adaptação do homem a determinados ambientes. Neste sentido, a etnobiologia relaciona-se com a ecologia humana, mas enfatiza as categorias e conceitos cognitivos utilizados pelos povos em estudo (POSEY, 1986, 15).

A etnobiologia, e por extensão a etnoecologia, entende que o conhecimento humano sobre o ambiente atua sobre seus atos e que, diante disto, o entendimento dos conceitos cognitivos de uma população são utilíssimos para uma compreensão etnográfica e ecológica.

Diante de todas estas linhas de pensamentos, além de outras igualmente importantes, mas não consideradas aqui, a ecologia humana propõe hoje modelos mais complexos, onde merecem destaque estudos sobre a evolução multilinear e o significado da evolução específica; a ênfase dos adaptacionistas quanto às decisões individuais no uso do ambiente; a compreensão, através da ecologia de sistemas, da interação homem/meio e da utilização do conhecimento humano na compreensão e uso do ambiente. A utilização do conceito de adaptação traz, particularmente, a possibilidade de unificar as várias linhas de pensamento e por sua vez o foco de estudo da etnoecologia, permite um entendimento da importância da classificação cognitiva nos processos de adaptação, ressaltando o caráter conservador de tal conhecimento.

CONTINUIDADE E MUDANÇA NAS TRADIÇÕES UNA E TUPIGUARANI: A QUESTÃO DO TEMPO NAS SOCIEDADES PRIMITIVAS

Com base no exposto e pensando a expansão das Tradições Una e Tupiguarani, algumas questões nos parecem claras.

Há 1.850 anos, embora há pelo menos 2.000 anos os cultivos já fossem conhecidos, à exceção da Tradição Una (DIAS Jr., 1978/79/80, 17-20) nenhuma outra cultura horticultura-ceramista, fora da Amazônia, havia se desenvolvido no Brasil: por esta época, esta tradição encontra-

se em pleno desenvolvimento no noroeste de Minas Gerais e, cerca de 50 anos antes, já atingira o sul do Estado. Por outro lado, se 300 anos após o início dessa ocupação a Tradição Taquara (SCHMITZ & BECKER, 1991) já estava se desenvolvendo no Rio Grande do Sul e, cerca de dez anos após, os tupiguarani já estavam se expandindo pelo sudeste (DIAS Jr., 1994/95), somente 1.000 anos depois a Tradição Sapucaí, os primeiros horticultores que dominaram o cerrado (SCHMITZ, 1987: 30), encontram-se em Minas Gerais, embora haja a possibilidade de que desde 950 anos A.P. os tupiguarani da Fase Belvedere (DIAS Jr., 1976/77, 123) já estivessem no sul do Estado.

Desta forma, tudo indica que o povoamento do Rio de Janeiro pode ser entendido dentro de um quadro mais amplo, onde, em que pese o início tão recuado da horticultura no Sudeste, o modo de vida caçador-coletor parece ter se prolongado ainda por muito tempo na região. Este fato merece algumas reflexões.

Em primeiro lugar, se normalmente fala-se de períodos, é preciso diferenciar este termo de estágio. Enquanto período é, necessariamente, uma divisão cronológica, desenvolve-se entre determinadas datas ou acontecimentos, estágio é, necessariamente, uma divisão cultural, podendo ou não comportar um componente cronológico. Isto explica porque, por exemplo, ainda hoje existem populações caçadoras-coletoras que, evidentemente, não se enquadram dentro dos chamados “períodos pré-históricos”, mas, poderíamos dizer, encontram-se em um estágio de caça e coleta.

Desta forma, o início de um período e o fim de outro não implica na extinção das características antigas e o domínio total das novas características, mas sim no predomínio destas e na diminuição da intensidade daquelas. Mesmo porque, o que caracteriza um período é a predominância de determinadas características, não a exclusividade: até que ponto podemos dizer que, no Brasil, o chamado período colonial acaba com todas as características do período pré-colonial? Será que nossa cultura não conserva uma série de características das culturas aqui encontradas pelo colonizador? Portanto, ousamos dizer, dificilmente ocorrem rupturas: o que é rompido já possui algo do que rompe e o que rompe ainda conserva muito do que está rompendo.⁸

Por outro lado, as mudanças atingem as diferentes populações e culturas com intensidades também diferentes. Assim, ao mesmo tempo em que algumas culturas adotam rapidamente as novas características ou

⁸ Um exemplo disto seria a questão da horticultura e da cerâmica no Sudeste que, ao que tudo indica, não trazem, em um primeiro momento, grandes alterações, inexistindo uma dicotomia, mas sim uma continuidade entre os períodos pré e cerâmico na região.

inovações, existem aquelas que as adotam gradativamente e, normalmente, de forma restrita e ainda aquelas que permanecem como estavam. Isto, ao que parece, poderia ser explicado através de duas vertentes:

A difusão nunca opera no vácuo; ao contrário, sua ação é facilitada, impedida ou distorcida pelo contexto geográfico e composição cultural, tanto das configurações doadoras quanto das receptoras. Vamos considerar primeiro alguns dos fatores geográficos mais relevantes. O mais evidente é a distância, visto que, quanto mais próximos estejam os grupos uns dos outros, maiores oportunidades surgirão para o intercâmbio. Entretanto, muitas vezes a comunicação é impedida por barreiras físicas, tais como desertos ou montanhas, ou por discontinuidades no ambiente. ...A importância da compatibilidade ambiental, para o sucesso da disseminação de um grande inventário de traços culturais é mais claramente ilustrada pelas florestas...

O nível de desenvolvimento é outro fator significativo para determinar a intensidade da influência que uma cultura exerce sobre a outra. Cada cultura é uma configuração altamente integrada e assim deve mantê-la para permanecer viável. Neste sentido, possui mecanismos para a rejeição de inovações incompatíveis e potencialmente desagradáveis (assim como um animal possui mecanismos de defesa contra infecções), geralmente admitindo apenas os produtos de difusão que se harmonizem com o contexto preexistente. Dentre as culturas relativamente simples, como as Marginais⁹, o crivo é muito fino e pouco passa através dele. À medida que a complexidade cultural aumenta, uma grande variedade de inovações pode ser acomodada, culminando na fantástica diversidade que nos rodeia atualmente (MEGGERS, 1979, 212-213).

Neste sentido, existem diversos exemplos de populações ou culturas, tanto etnográficas quanto arqueológicas que, por uma razão ou por outra, não adotaram a horticultura, mesmo quando esta se generalizou: os esquimós, seguramente, pela primeira razão, a geográfico-ambiental e alguns caçadores-coletores do Sudeste Brasileiro, provavelmente, pelas duas razões combinadas.

Evidentemente não existem sociedades estáticas, todas elas mudam. Porém, certamente, o que há de diferente é o ritmo e a intensidade destas mudanças: enquanto sociedades como a nossa valorizam por demais a mudança, nas sociedades primitivas o que se valoriza é a continuidade ou permanência:

Partindo do princípio que nenhuma sociedade consegue se manter inalterada, ao longo do tempo, podemos perguntar, então, o que explicaria a permanência de sociedades tão antigas, como os bandos e as tribos, que sobreviveram até hoje (ou que sobreviveram até pouco tempo atrás) com padrões de comportamento e relações ambientais que parecem repetir as evidências reconstituídas pelos arqueólogos para sociedades situadas a centenas ou milhares de anos passados. Podemos lembrar que as mudanças pelas quais essas, sem dúvida, passaram, foram de tal ordem pequenas, que não alteraram o esquema básico que as caracteriza como “bando” ou “tribo”. Elas possuíam sistemas de controle de tal forma eficazes que não permitiam (salvo situações excepcionais, ou críticas) mudanças substanciais nestes padrões de longuíssima duração (DIAS Jr., 1992, 159).

As sociedades primitivas, portanto, podem ser encaradas como sociedades tradicionais ou conservadoras. Logicamente, não é possível conceber-se sociedades totalmente tradicionais, contudo, nestas sociedades as mudanças são por demais pequenas e, portanto, não integram seu comportamento consciente, “a não ser quando atingem um determinado grau de manifestação que, de tão repetido é conseqüentemente aceito” (Op. cit., 158). Esta concepção própria de história, que poderíamos, talvez, chamar mesmo de *ahistórica*, implica também, evidentemente, numa outra visão de tempo:

... Os hopis utilizam os numerais cardinais “um, dois, três...” apenas para objetos concretos. Unidades de tempo eles não contam com esses números, mas sim com os ordinais, “primeiro, segundo, terceiro... dia”, e usam “dia” sempre no singular. Não se subentende neste caso uma diferença radical na concepção de “tempo”? Os hopis - diz Whorf - não contam os dias como nós contamos várias pessoas que se encontram juntas, mas sim do modo como contamos as sucessivas aparições da mesma pessoa: “sua primeira, segunda, terceira visita”. Eles veem na seqüência dos dias não uma distribuição linear, mas sim um retorno cíclico.

Whorf sustenta esta tese com a ilustração de determinados comportamentos dessas pessoas. Se é o mesmo dia que retorna amanhã, podemos influenciar o futuro com determinados comportamentos, neste caso em sua maioria de tipo cerimonial, com orações, meditação, execução de ritos e danças, mas também com meios mágicos a serem utilizados (STÖRIG, 1990, 211-212).

⁹ Os caçadores-coletores.

Nestas sociedades, o importante é a continuidade e perpetuação dos usos e costumes consagrados pelo êxito, repetindo-se o sancionado e refazendo o que é aceito, dentro de uma sequência conhecida e baseada em ciclos (ELIADE, 1985).

Por mais estranho que isto nos pareça, é através da manutenção destes padrões que a sociedade se identifica como grupo:

A divisão social, a eventualidade do Estado são a morte da sociedade primitiva. Para que a comunidade possa afirmar sua diferença, é mister que seja indivisa; a sua vontade de ser uma totalidade excluída de todas as outras apoia-se na recusa da divisão social: para se pensar como Nós diferentes dos Outros, é necessário que o Nós seja corpo homogêneo. ...Recusa de unificação, recusa do Um separado, sociedade contra o Estado. Cada comunidade primitiva quer permanecer sob o signo da sua própria Lei (auto-nomia, independência política) que exclui a transformação social (sociedade manter-se-á o que é: ser indiviso). A recusa do Estado é a recusa da exonomia, da Lei exterior, muito simplesmente a recusa da submissão, inscrita na própria estrutura da sociedade primitiva (CLASTRES, 1980, 43-44).

Assim, ser uma sociedade tradicional implica na manutenção de um corpo de valores, crenças, comportamentos e relações que os seus integrantes vêm como o padrão. Evidentemente, quanto mais tradicional a sociedade, menos se admite mudanças, impondo-se uma variedade de “sistemas integrados de relações entre as pessoas, tanto dentre elas, quanto dentre elas e o exterior, seja este considerado como outra sociedade, ou ambiente, ou ideias externas” (DIAS Jr., op. cit., 158). Portanto, os membros desta sociedade se identificam entre si e perante o outro pelos seus traços sociais peculiares, inconfundíveis e inalterados:

... a diferença fundamental entre o homem das civilizações arcaicas e o homem moderno, “histórico”, reside no valor crescente que este atribui aos acontecimentos históricos, isto é a essas “novidades” que, para o homem tradicional, constituíam ou circunstâncias sem significado, ou infrações às normas (portanto, “faltas”, “pecados”, etc.), e que, nessa medida, deviam ser “expulsas” (abolidas) periodicamente. ... Os mitos primitivos referem frequentemente o nascimento, a atividade e o desaparecimento de um deus ou de um herói cujos gestos (“civilizadores”) passam a ser eternamente repetidos. O que significa que também o homem arcaico conhece uma

história, ainda que essa história seja primordial e se situe num tempo mítico (ELIADE, 1985, 166-167).

Por outro lado, para que ocorra a permanência ou a mudança é preciso que haja estímulos, sejam de caráter ambiental, sejam de caráter social. Diante do quadro apresentado para as tradições Una e Tupiguarani, podemos entender que, no Rio de Janeiro, os estímulos para mudanças eram muito baixos, enquanto os estímulos para permanência muito altos. Acreditamos que a complexidade e diversificação do ecossistema seria a base para entendermos a permanência de uma e outra tradição. Ou seja, aqui os estímulos, sobretudo a partir do ambiente, seriam bem maiores para a permanência do que para a mudança, o que teria levado ao desenvolvimento de mecanismos de rejeição a inovações profundas.

CONCLUSÃO

A visão de nosso ambiente como um ecossistema é uma contribuição para a integração dos conhecimentos, evitando a tendência de se focar fatores técnico-econômicos isoladamente, enquanto que a teoria de sistemas evita que se enfoque as culturas fora de seu contexto físico e material.

A utilização dos princípios expostos, levando à compreensão da interpenetração cultura/meio natural, trouxe um avanço tão significativo no estudo dos processos adaptativos das populações antigas, que hoje torna-se difícil compreender qualquer abordagem mais profunda destas populações sem o auxílio da ecologia.

Reduzido aos elementos não percebíveis destas populações, o registro arqueológico destaca, naturalmente, os, dentro da visão de Steward, elementos nucleares da cultura.

Por outro lado, destacando a interpenetração cultura/meio natural, a ecologia de sistemas não permite abordagens de simples causa e efeito, demonstrando serem os mecanismos adaptativos integrantes de uma série de sistemas atuantes e interatuantes.

Dentro deste pensamento, as divisões no estudo dos restos arqueológicos são válidas como estratégia de abordagem, contudo, ao pretender-se a reconstituição do processo de desenvolvimento cultural das sociedades, tais divisões somente são válidas se observadas e compreendidas no universo formado pelo seu conjunto (DIAS Jr., 1989).

Já vai longe o tempo em que as sociedades primitivas eram vistas como povos “miseráveis”, somente

preocupados com a sua sobrevivência, vagando de um ponto a outro em busca de alimento:

...um modo de produção fundado em técnicas rudimentares pode ter um alto rendimento. A vida do caçador não é tão difícil quanto parece vista de fora. De alguma forma, a economia reflete uma ecologia difícil, mas é também uma inversão completa. ...

Os caçadores e coletores, por força das circunstâncias, têm um padrão de vida objetivamente baixo. Mas, vistos de dentro de seus objetivos e dado seus meios de produção, todas as necessidades materiais das pessoas podem ser facilmente satisfeitas (SAHLINS, 1978, 39-41).

O modo de vida primitivo parece representar uma sociedade da afluência, ou seja, “aquela em que todas as vontades materiais das pessoas são facilmente satisfeitas” (Op. cit., 7). Embora tenha-se que reconhecer a existência de grande variabilidade cultural e natural na evolução destas sociedades, este parece ser um traço comum entre elas. Sem dúvida nenhuma, fatores como a estabilidade territorial, estocagem, estratégias de informação, são fundamentais para isso. Evidentemente tais sociedades, como qualquer outra, também enfrentam crises. Contudo, estudos sobre nutrição, reprodução, etc., têm demonstrado que os primitivos, adaptando-se a níveis baixos de exigência, têm tido bastante sucesso com o seu modo de vida:

Noutros termos, a sociedade primitiva, longe de se esgotar continuamente na tentativa de sobreviver, mostra-se seletiva na determinação das suas necessidades e dispõe de uma “máquina” de produção apta a satisfazê-las; funciona, de fato, segundo o princípio: a cada um segundo as suas necessidades (CLASTRES, op. cit., 21-22).

Esta “máquina”, nada mais é do que uma integração com o meio ambiente, do que os padrões de subsistência e povoamento desenvolvidos por estas sociedades. O sucesso desta “máquina” é atestado, inclusive, pelo fato de que em 99% do período de sua existência o homem viveu como caçador-coletor. Isto fica claro também, nas palavras de DARWIN (Apud MEGGERS, 1979, 194-195) em 1871 que, após classificar os fueguinos como “as criaturas mais abjetas e miseráveis” que contemplara e descrever seu ambiente como “uma massa fragmentada de rochas rudes, montanhas elevadas e florestas sem uso”, reconhece:

Não há razão para acreditarmos que os fueguinos tenham diminuído de número, portanto, devemos supor que eles desfrutaram de uma suficiente cota de felicidade, seja lá qual for o modo que encontraram de apreciar a vida. A natureza ao tornar o hábito onipotente e seus efeitos hereditários, adaptou o fueguino ao clima e aos produtos deste país miserável.

Voltando as tradições Una e Tupiguarani, em concordância com os estudos atuais, os dados parecem demonstrar que o modo de vida primitivo satisfaz as necessidades destas sociedades e uma das razões para isto, talvez a mais forte delas, reside com certeza na adaptação ao ecossistema. Por outro lado, deve ficar claro que a valorização do ambiente, no estudo das sociedades antigas, não implica em determinismo, mas sim em uma visão integrativa e sistêmica.

Vista a partir da perspectiva aqui desenvolvida, a história das tradições Una e Tupiguarani, até o momento, aparece como uma eterna repetição de hábitos, com certeza, há muito tempo já desenvolvidos.

Fica claro, no entanto, a quantidade de lacunas existente nesta história e é impossível saber quanto tempo ainda levaremos para completá-las, se é que as completaremos. Contudo, ela hoje já é uma história muito mais completa do que há alguns anos atrás, quando nem sabíamos que havia essa história.

A arqueologia é uma das disciplinas que mais cresceu no Brasil nos últimos anos, seja em termos de resultados, seja em termos de avanços metodológicos. Prova disto, é o crescente espaço que o assunto ganha na mídia. Por todo o nosso território, são encontrados vestígios de culturas já desaparecidas, que constituem a nossa história antiga: instrumentos feitos em rochas, ossos, conchas, madeiras; cerâmica; sepultamentos; pinturas e gravações rupestres; restos de fogueira; de alimentação; que constituem, junto com outros, os sítios arqueológicos.

Evidentemente, as fontes para a reconstituição histórica de sociedades como as aqui relatadas são diferentes das da história tradicional. De forma precisa, porém, SAHLINS (1994, 7-11) faz as seguintes observações:

A história é ordenada de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. ... a cultura é historicamente

reproduzida na ação. ...Sabe-se que os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais. É nesses termos que a cultura é alterada historicamente na ação. ...O que os antropólogos chamam de “estrutura” - as relações simbólicas de ordem cultural - é um objeto histórico. Esta afirmação cancela de modo explícito a oposição de noção, encontrada por toda a parte nas ciências humanas, entre “estrutura” e “história”. ...O mesmo tipo de mudança cultural, induzida por forças externas mas orquestrada de modo nativo, vem ocorrendo há milênios. ...A história é construída da mesma maneira geral tanto no interior de uma sociedade, quanto entre sociedades. ... Segue-se daí que ordens culturais diversas tenham modos próprios de produção histórica. Culturas diferentes, historicidade diferente.

Desta forma, os arqueólogos sofrem hoje as mesmas inquietações que os historiadores: a história geográfica, a história da cultura material, a história ambiental, etc., todas com pontos de contato. Assim, a aproximação entre história e arqueologia é mais do que desejável, é natural e necessária. Evidentemente, quase todos nós temos consciência disto, contudo, a história das populações primitivas brasileiras continua a não fazer parte de nossa formação histórica, a não ser muito superficialmente.

No entanto pelo menos 2.500 anos antes da chegada do europeu já se cultivava o milho, o algodão e possivelmente cabaças e amendoim em Minas Gerais, enquanto no Rio de Janeiro iniciava-se a domesticação de tubérculos (possivelmente a mandioca). Nossa história agrária não pode mais, portanto, iniciar-se com a lavoura canavieira.

A arte rupestre brasileira é uma das mais expressivas e numerosas em todo o mundo, reconhecida internacionalmente por sua beleza e riqueza de informações, já sendo feita pelo menos 10.000 anos antes do “descobrimento”. Nossa história da arte não pode desconhecer este patrimônio.

Estas populações souberam como ninguém lidar com esta terra explorá-la sem destruí-la, coisa que os indígenas atuais, seus herdeiros, continuam a fazer. Uma história ambiental não pode abrir mão deste conhecimento etnobiológico (RIBEIRO, 1987).

Parece que cerca de 1.500 gerações indígenas sucederam-se, contra apenas 25 de europeus, e é destas populações, estamos certos disso, que vem a nossa estrutura básica como povo.

Os exemplos seriam intermináveis, pois toda essa herança cultural, mesmo sem percebermos, se manifesta nos

nossos hábitos mais simples. É preciso portanto, reconhecer o lugar desta cultura e deste passado em nossa história, assumi-lo e com ele comprometer-se, não por solidariedade, mas por ser ele digno, embora tremendamente menosprezado. Esta é sem dúvida a principal contribuição que podemos tirar da arqueologia do Brasil Antigo. Estes povos, que têm nos indígenas atuais seus descendentes, deixaram para nós conhecimentos importantíssimos, como, por exemplo, o cultivo do milho e da mandioca, entre outros. Assim, nossa história não pode começar em 1.500.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLAND, A., 1970. *Adaptation in cultural evolution: an approach to medical anthropology*. New York: Columbia University Press, 203p.
- ANDRADE LIMA, T. 1991. *Dos mariscos aos peixes: um estudo zooarqueológico de mudança de subsistência na pré-história do Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado, São Paulo: FFLCH. Universidade de São Paulo, 2v 691p.
- BENNET, J. 1976. *The ecological transition, cultural anthropology and human adaptation*. New York: Pergamon Press, 378p.
- BINFORD, L. R. 1962. Archaeology as anthropology. *American Antiquity*. **28**: 217-225,
- BINFORD, S. & BINFORD, L. R. (ed.) 1968. *New perspective in archaeology*. Chicago: Aldine Publishing Company, 373p.
- BROCHADO, J. P. 1991. Um modelo ecológico de difusão da cerâmica e da agricultura no leste da América do Sul. *Clio - Anais do I Simpósio de Pré-História do Nordeste Brasileiro*. Recife: UFPE, Série Arqueológica, nº4, p. 85-87.
- BROCHADO, J. P. 1989. A expansão dos Tupi e da cerâmica Policrômica Amazônica. *Dédalo*. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia, USP, nº27, p. 65-82.
- BROCHADO, J. P. 1980. A Tradição Tupiguarani na América do Sul. *CLIO - Revista do Mestrado em História*. Recife: UFPE, III, p. 47-60.
- CHEUCHE MACHADO, L. 1992. Biologia de grupos indígenas pré-históricos do

- sudeste do Brasil. As Tradições Itaipu e Una. In: MEGGERS, B.J. (ed.). *Prehistoria Sudamericana - nuevas perspectivas*. Washington: Taraxacum, p. 77-103.
- CHEUICHE MACHADO, L. 1990. Sobre as práticas funerárias de cremação e suas variações em grutas do norte e noroeste de Minas Gerais. *Revista do CEPA*, 17 (20): p. 235-247.
- CHMYZ, I. Terminologia arqueológica brasileira para a cerâmica. 2ª ed; rev; e e amp. *Cadernos de Arqueologia*, 1 (1) 119-148.
- CLASTRES, P. 1980. Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. In: CLASTRES, P. et al. *Guerra, religião e poder*. Lisboa: Edições 70, p. 9-47,
- CONSENS, M. 1985. La arqueología como fundamento de la utilización de técnicas y métodos en los procesos de investigación de arte rupestre. *Revista do CEPA*, 12(14): 13-47.
- DIAS Jr., O. F. 1992. A questão das origens, da continuidade e da mudança na pré-história. *Clio - Revista de Pesquisa Histórica*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, v.1, nº8: 153-169,
- DIAS Jr., O. F. 1994. Considerações a respeito dos modelos de difusão cerâmica tupi-guarani no Brasil. *Revista de Arqueologia*, 8 (2) p. 113-132.
- DIAS Jr., O. F. Una, Sapucaí, Aratu no Rio de Janeiro, em Minas Gerais, Goiás e áreas vizinhas. In: SCHMITZ, P.I.; BARBOSA, A.S. & RIBEIRO, M. B. (edit.). *Temas de Arqueologia Brasileira. Os Cultivadores do planalto e do litoral*. Anuário de Divulgação Científica. Goiânia: IGPA/UCG, nº 9, v 5, 1978/79/80.
- DIAS Jr., O. F. Evolução da cultura em Minas Gerais e no Rio de Janeiro. *Anuário de Divulgação Científica*. Goiânia: Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, UCG, 3 e 4, p. 110-130, 1976/77.
- EDGERTON, R. 1971. *The individual in cultural adaptation*. Berkeley: University of California Press.
- ELIADE, M. 1985. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70.
- GEERTZ, C. 1963. *Agricultural involution: the process of ecological change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.
- HARDESTY, D.L. 1977. *Antropologia ecológica*. Barcelona: Ediciones Bellatura.
- KAPLAN, D. & MANNERS, R.A. 1975. *Teoria da cultura*. Rio de Janeiro: Zahar.
- KIRCH, P.V. 1982. The archaeological study of adaptation, the theoretical and methodological issues. In: SCHIFFER, M.B. ed. *Advances in archaeological method and theory*. New York, Academic Press, p. 101-156, 1982.
- LEROI-GOURHAN, 1976. A. Os caminhos da história antes da escrita. In: LE GOFF, J. e NORA, P. (dir.). *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, p. 89-98, 1976.
- MEGERS, B. & EVANS, C. 1974. A reconstrução da pré-história amazônica: algumas considerações teóricas. *Paleoclimas*. São Paulo: Instituto de Geografia, USP, nº 2.
- MEGERS, B. & EVANS, C. 1985. A utilização de sequências cerâmicas seriadas para inferir comportamento social. *Boletim do Instituto de Arqueologia Brasileira: Série Ensaio*, Rio de Janeiro, IAB, nº 3, 48p.
- MEGERS, B. J. 1979. *América pré-histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MORAN, E. F. 1990. *A ecologia humana das populações da Amazônia*. Petrópolis: Vozes.
- MORAN, E. F. 1994. *Adaptabilidade humana: uma introdução à Antropologia Ecológica*. São Paulo: EDUSP.
- ODUM, E. P. 1988. *Fundamentos de ecologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- PLOG, F. 1975. Systems theory in archaeological research. *An. Rev. Anthropology*: 4: 207-224.
- POSEY, D. Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, B. (coord.). *Etnobiologia*. Petrópolis: Vozes/FINEP, Suma Etnológica Brasileira, v. 1, p. 15-25.
- RAPPAPORT, R. 1984. *Pigs for the ancestors*. New Haven: Yale University Press.
- RATHJE, W.L. & SCHIFFER, M.B. 1982. *Archaeology*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

- RIBEIRO, B. (coord.). 1987. Etnobiologia. In: RIBEIRO, D. (ed.). *Suma etnológica brasileira*. Petrópolis: Vozes/FINEP, v. 1.
- SAHLINS, M. 1978. A primeira sociedade da afluência. In: CARVALHO, E.A. (org.). *Antropologia Econômica*. Rio de Janeiro: Ciências Humanas, p. 7-44.
- SAHLINS, M. 1994. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SCATAMACCHIA, M. C. 1990. *A Tradição Policroma no leste da América do Sul evidenciada pela ocupação guarani e tupinambá. Fontes arqueológicas e etnohistóricas*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- SCHMITZ, P. I. & BECKER, I. I. B. Os primitivos engenheiros do Planalto e suas estruturas subterrâneas: a tradição Taquara. In: Pré-História do Rio Grande do Sul. *Arqueologia do Rio Grande do Sul, Documentos*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, nº 05, p. 67-106.
- SCHMITZ, P. I. et al. 1996. Arqueologia nos cerrados do Brasil Central. Sudoeste da Bahia e Leste de Goiás. O Projeto Serra Geral. *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, nº 52, Série Antropologia.
- SCHMITZ, P. I. 1991. Migrantes da Amazônia: a tradição Tupiguarani. In: SCHMITZ, P. I. Pré-História do Rio Grande do Sul. *Arqueologia do Rio Grande do Sul, Documentos*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, nº 05, p. 31-66.
- SCHMITZ, P. I. 1987. O Brasil pré-colonial. *Boletim do Instituto de Arqueologia Brasileira*. Rio de Janeiro: IAB, 3, Série Catálogos, p. 27-31.
- SCUDDER, T. 1973. The human ecology of the big projects: river basin and resettlement. *Anal Review of Anthropology*, nº 2, p. 45-61.
- SEDA, P. 1998. *A caça e a arte: os caçadores-pintores pré-históricos da Serra do Cabral, Minas Gerais*. Tese de Doutorado em História Social. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- SEDA, P. 1988. *Artistas da pedra: pinturas e gravações da pré-história*. Dissertação de Mestrado em História. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, il.
- SEDA, P. 2003. Uma história como muito mais de 500 anos: um breve panorama do povoamento pré-colonial do Rio e Janeiro. *Anais do Museu Histórico Nacional*. Rio de Janeiro: MINC/IPHAN, p. 15-44.
- SEDA, P. 2010. Sociedades “sem história”: por uma História Antiga da América. In: LEMOS, M. T. T. B. & DANTAS, A. T. (orgs.). *América: visões e versões: identidades em confronto*. Rio de Janeiro: 7Letras, p. 104-124.
- SIMONSEN, I.; OLIVEIRA, A.P. & MENDONÇA DE SOUZA, A. 1981/82. Sequência arqueológica da bacia do Paraná - II. Sítios cerâmicos: a fase Palma. *Arquivos do Museu de História Natural*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, v. 6/7, p. 249-264.
- STEWART, J.H. 1955. *Theory of culture change: the methodology of multilineal evolution*. Urban: University of Illinois Press.
- STÖRIG, H. J. 1990. *A aventura das línguas*. São Paulo: Melhoramentos.
- VAYDA, A. P. & RAPPAPORT, R. A. 1968. Ecology, cultural and noncultural. In: CLIFFON, J.A. (ed). *Introduction to cultural anthropology*. Boston: Houghton Mifflin, p. 477-497.
- WATSON, P.J.; LeBLANC, S. & REDMAN, C.L. 1981. El método científico en arqueología. Madrid: Alianza Editorial.
- WÜST, I. & SCHMITZ, P. I. 1975. Fase Jataí, estudo preliminar. *Anuário de Divulgação Científica*. Goiânia: Gabinete de Arqueologia da UCG, ano 2, nº 2, p. 71-93.