

ARTIGO | *PAPER*

POR UMA “ALIANÇA AFETIVA” ENTRE A ARQUEOLOGIA E OS SABERES TRADICIONAIS: CONTRIBUIÇÕES PARA O ENTENDIMENTO DA SOCIEDADE MODERNA NO BRASIL

Marianne Sallum^a

^a Universidade de São Paulo, pós-doutoranda do Laboratório Interdisciplinar de Pesquisas em Evolução, Cultura e Meio Ambiente (LEVOC), Museu de Arqueologia e Etnologia, apoio financeiro FAPESP: 2019/17868-0, 2019/18664-9. University of Massachusetts-Boston, pesquisadora visitante no New England Indigenous Laboratory, apoio financeiro BEPE-FAPESP: 2021/09619-0. Universidade de Lisboa, investigadora no Centro de Arqueologia (UNIARQ). E-mail: marisallum@usp.br

RESUMO

Este artigo apresenta o texto da minha aula no concurso público para seleção de docente de Arqueologia, em fevereiro de 2022, na Universidade Federal de Minas Gerais. O conteúdo é uma reflexão fundamentada no campo da Arqueologia do Colonialismo em relação aos saberes tradicionais, ordenado para responder ao tema “Contribuições da Arqueologia para o entendimento da sociedade moderna no Brasil”, definido pela organização do certame. O texto vem dividido em duas partes, com a primeira trazendo a fundamentação teórica; a segunda, com o exame de um caso de pesquisa regional.

PALAVRAS-CHAVE

Arqueologias Comunitárias; Arqueologia do Contemporâneo; Persistência; Arqueologia do Colonialismo, Descolonização.

ABSTRACT

This text shows my seminar in the public “concurso” for a professor position in Archaeology, in February 2022 at the Federal University of Minas Gerais. The content is a reflection based on the field of Archeology of Colonialism in relation to different communities of “traditional” knowledge, organized to answer the theme “Contributions of Archeology for the understanding of modern society in Brazil”, defined by the organization of the contest. The text is divided into two parts, with the first part providing the theoretical background, and the second part the examination of a case of regional research.

KEYWORDS

Community-based archaeologies; Archaeology of the Contemporary; Persistence, Archaeology of Colonialism, Decolonization.

COMO CITAR ESTE ARTIGO

SALLUM, Marianne. Por uma “aliança afetiva” entre a Arqueologia e os Saberes Tradicionais: Contribuições para o entendimento da sociedade moderna no Brasil. Cadernos do Lepaarq, v. XIX, n.37, p. 273-300, Jan-Jun. 2022.

*A certeza está ausente, e isso é muito bom.
A mente, ainda que demente, sente. No todo corpo há sementes inteligentes.*

Jaider Esbell Makuxi, 2021

Somos muitas, somos múltiplas, somos mil-lheres, cacicas, parteiras, pajés, agricultoras, professoras, advogadas e médicas nas múltiplas ciências do Território e da universidade. Somos antropólogas, deputadas e psicólogas. Somos muitas transitando do chão da aldeia para o chão do mundo.

Manifesto das primeiras brasileiras
As originárias da terra: a mãe do Brasil é indígena
Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA)
2022

PARTE 1: PENSANDO POSSIBILIDADES TEÓRICAS: PELO DIÁLOGO ENTRE EPISTEMES

Eu gostaria de enfatizar uma perspectiva interdisciplinar, considerando-a como sugestão para a arqueologia contribuir o entendimento da sociedade moderna no Brasil, dialogando de forma seletiva com algumas teorias, métodos e saberes de coletivos e individualidades. Também tem uma perspectiva de descolonização, considerando ser necessária a crítica da arraigada construção unilateral do conhecimento, engajando-se no lado da resistência e luta contra a desigualdade de direitos civis que interferem diretamente na manutenção das memórias, da diversidade e dos patrimônios culturais. Eu acredito que essa forma de conduzir a pesquisa pode atrair mais interesse e participação pública, resultando na construção do conhecimento fundado no diálogo entre a diversidade de saberes. Deve-se considerar, como apontam Nedra Lee e Jannie Scott (2019, p. 87), que uma “investigação arqueológica responsável requer trabalhar diretamente com as partes interessadas da comunidade.”

Para tanto, considero fundamental a arqueologia estar em relação com os saberes tradicionais, onde eles estiverem, na cidade ou fora dela, em comunidades ou individualmente. A arqueologia precisa ir aonde os saberes estão, sempre! Assim, parafraseando Zoe Todd (2016, p. 17), pode-se afirmar que a descolonização da academia

não pode acontecer enquanto os próprios proponentes da disciplina não estiverem dispostos a empenhar-se no projeto de descolonização de uma forma substantiva, estrutural e física, e dispostos a reconhecer que o colonial é uma realidade existente e contínua.

Seria como sugere Rui Gomes Coelho (2021, p. 26), da descolonização vir a ser “uma resposta à colonialidade presente na forma como se pensa, pratica e comunica a arqueologia”. Também é uma luta contra fundamentos que ainda bebem no eugenismo que pautou a ideologia do branqueamento e da europeização da população do Brasil (FERREIRA, 2010). É necessário assumir o diálogo entre epistemes, trazendo para a construção da arqueologia a autoria intelectual das conhecedoras e conhecedores, como movimento para reverter o apagamento na literatura e nas posições acadêmicas, na didática e na divulgação pública, onde “cada vez mais, os próprios povos indígenas vão se tornar

arqueóloga(o)s”, desmantelando a divisão entre arqueóloga(o)s e indígenas (DRING et al., 2019, p. 354).

A arqueologia precisa lembrar constantemente que, apesar da humanidade ser apenas uma, ela é “extraordinariamente diversa nas suas formas de expressão cultural e organização social” (CASIMIRO; SEQUEIRA, 2020, p. 12). Essa situação precisa ser compreendida pela comunidade da arqueologia, incorporando críticas como a de Aílton Krenak (2019) contra a homogeneização plasmada pelos interesses colonialistas.

Então, fazer a arqueologia contribuir no entendimento da sociedade moderna pode ser uma forma de participar das “alianças afetivas”, como sugere o próprio Krenak (2015), para vocalizar com maior alcance público os conteúdos dos movimentos sociais pela cidadania plena e pelo reconhecimento da diversidade cultural, enfatizando a importância da memória e das práticas transmitidas por pessoas que unem diariamente passado e presente para fazer as suas comunidades persistirem. Como diz Célia Xakriabá (2020): “temos uma tarefa desafiadora, pois não basta apenas reconhecer os conhecimentos tradicionais, é necessário também reconhecer os conhecedores”.

Os saberes tradicionais estão enraizados com conhecimentos e práticas de diferentes tempos e lugares que deveriam ser do maior interesse da arqueologia, como grande oportunidade para acelerar a sua descolonização, considerando de igual valor as mais variadas fontes de informação da diversidade de epistemes. É uma forma da arqueologia integrar os esforços estratégicos para alcançar a cidadania plena, também colaborando para melhorar a qualidade de vida das pessoas, dialogando com as memórias e linguagens dos lugares de fala dos saberes tradicionais, invertendo a fórmula unilateral da perspectiva acadêmica euro-ocidental, deixando de reificar apenas teorias e métodos que apagam os saberes tradicionais.

Eu sempre recordo que a arqueologia é uma das “Humanidades” e que não se pode esquecer do compromisso com as pessoas, de trabalhar para garantir que as memórias de todas e todos sejam compreendidas e ouvidas (MICKEL, 2021). Essa lembrança é acionada em mim toda a vez que ouço os chavões de que o Brasil é “um país sem memória” ou que as pessoas desconhecem a sua história. Em parte, parece um problema estrutural da educação no país, mas de fato é um dos efeitos da colonialidade que habita parte considerável do conhecimento acadêmico e que ainda influencia na manutenção da desigualdade e do apagamento em todas as suas possibilidades.

No fim das contas a arqueologia é essencialmente uma forma de agir contra o esquecimento, tornando as pessoas e as coisas visíveis e públicas. Mas, também não se pode esquecer que a arqueologia pode atuar desde muitas posições, inclusive em lados antagônicos do espectro político, para fazer emergir histórias de desaparecidos em regimes de opressão ou para trabalhar a favor da manipulação ideológica, do esquecimento e do apagamento das histórias das comunidades e das pessoas.

Aquelas pessoas que estudam as sociedades modernas têm destacado que a arqueologia é memória e presença, e que a presença é talvez o ato político mais forte para atuar na supermodernidade (RUIBAL, 2008), pois significa estar em contato literal ou figurado com pessoas, coisas, eventos e sentimentos (RUNIA, 2006).

Por isso, é preciso reconhecer que a arqueologia é política, como enfatiza Randall-McGuire (2015), sendo uma assembleia com um contingente heterogêneo de profissionais com atuações

e interesses diversos. Não é um grupo de “simples oradores” alienados como disse o mesmo McGuire. Muito menos, apenas ativistas dedicadas a salvar o mundo e a lutar para “preservar, proteger, interpretar e salvar o passado para o futuro”, como argumentou M. Jay Stottman (2010).

Sendo assim, a descolonização implica em ações práticas e engajamentos para garantir que as pessoas tenham os seus direitos, as suas histórias compreendidas e contadas, e que possam dialogar em suas diferenças. Enfim, como sugere McGuire, é preciso refletir coerência, contexto, correspondência e as consequências dos conhecimentos produzidos no caminho para reduzir as desigualdades e garantir direitos básicos, começando pelo direito à terra, proteção e manejo dos ecossistemas, da diversidade florística, faunística, social, cultural e política. Enfim, descolonização também significa contracolônização e aqui serve a reflexão de Antônio Bispo dos Santos (2018):

E o que é contracolônizar?... Para nós, quilombolas e indígenas, essa é a pauta. Contracolônizar. No dia em que as universidades aprenderem que elas não sabem, no dia em que as universidades toparem aprender as línguas indígenas – em vez de ensinar –, no dia em que as universidades toparem aprender a arquitetura indígena e toparem aprender para que servem as plantas da caatinga, no dia em que eles se dispuserem a aprender conosco como aprendemos um dia com eles, aí teremos uma confluência. Uma confluência entre os saberes. Um processo de equilíbrio entre as civilizações diversas desse lugar. Uma contracolônização.

Antes de continuar na fundamentação teórica, eu gostaria de mostrar o contexto mais geral das comunidades de saberes tradicionais no cenário brasileiro. A contribuição para o entendimento da sociedade moderna precisa começar pela compreensão do tamanho da população que representa as comunidades de saberes tradicionais (Figura 1 A, B, C). No Brasil existem mais lugares dessas comunidades que os 16 mil núcleos urbanos cadastrados no IBGE (2019), divididos entre municípios, distritos e subdistritos.

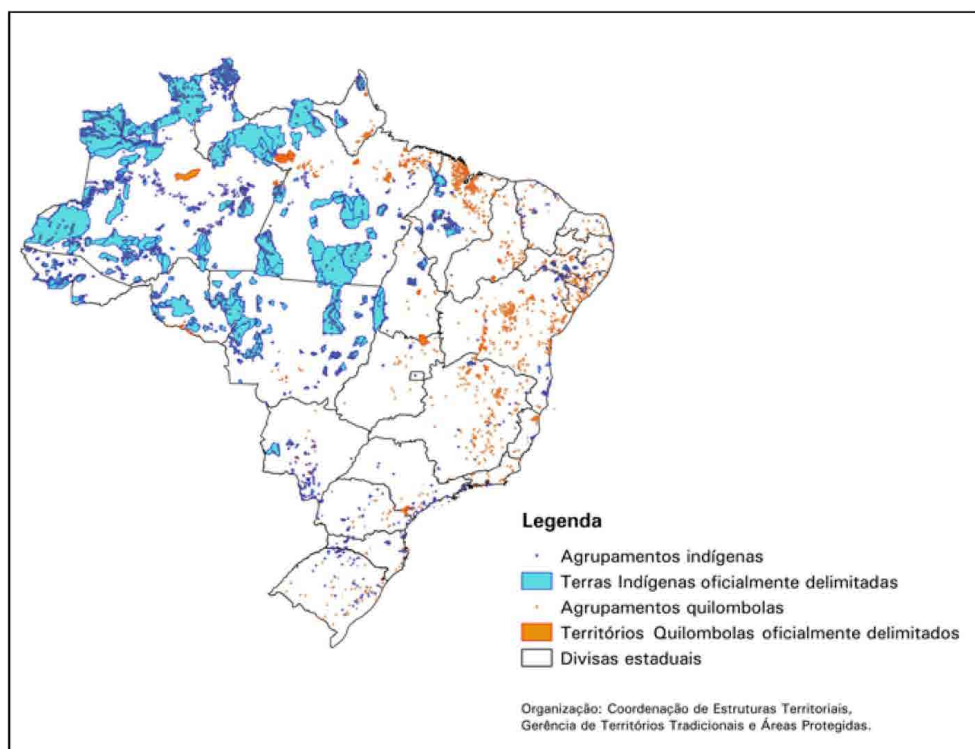
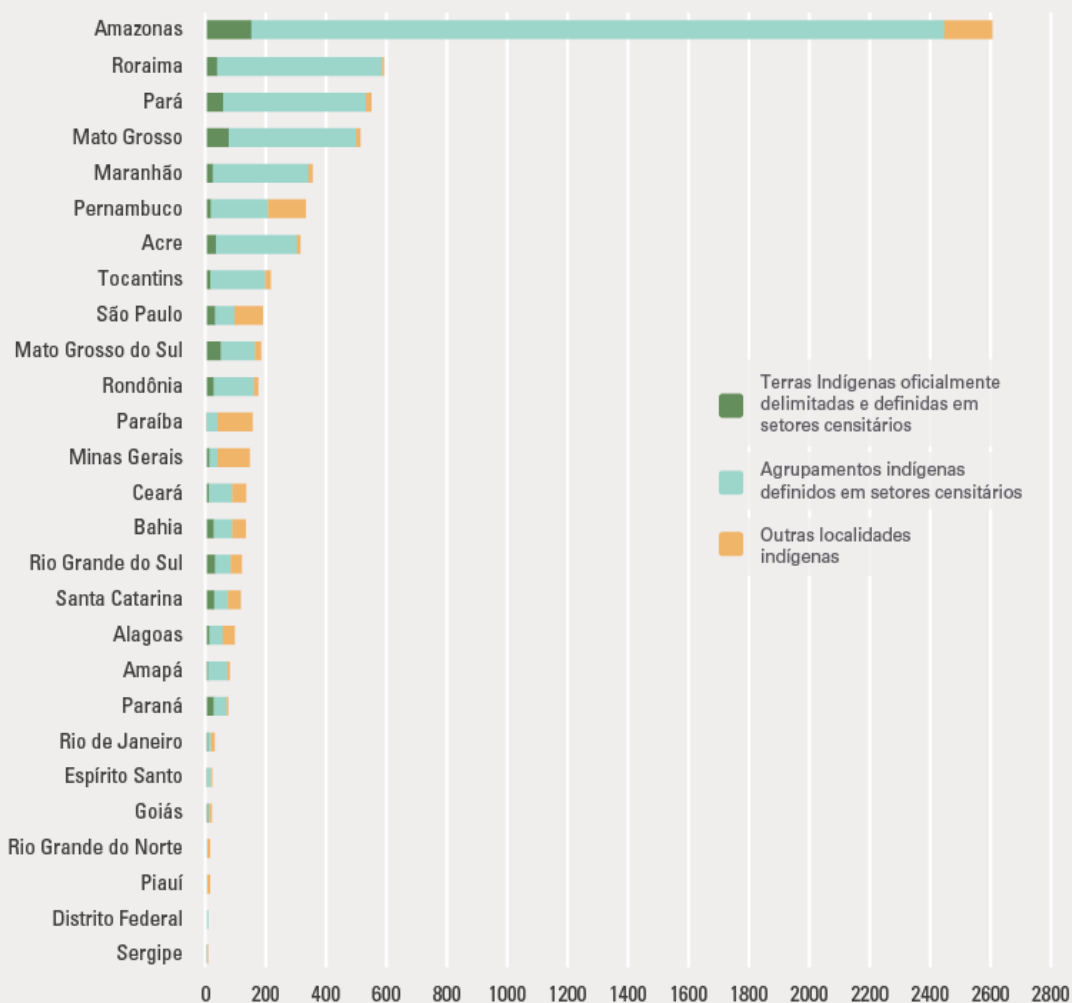


Figura 1. A) Base Territorial, Censos e Povos e Comunidades Tradicionais (IBGE, 2019).

Total estimado de localidades indígenas - 2019

Por unidade da federação



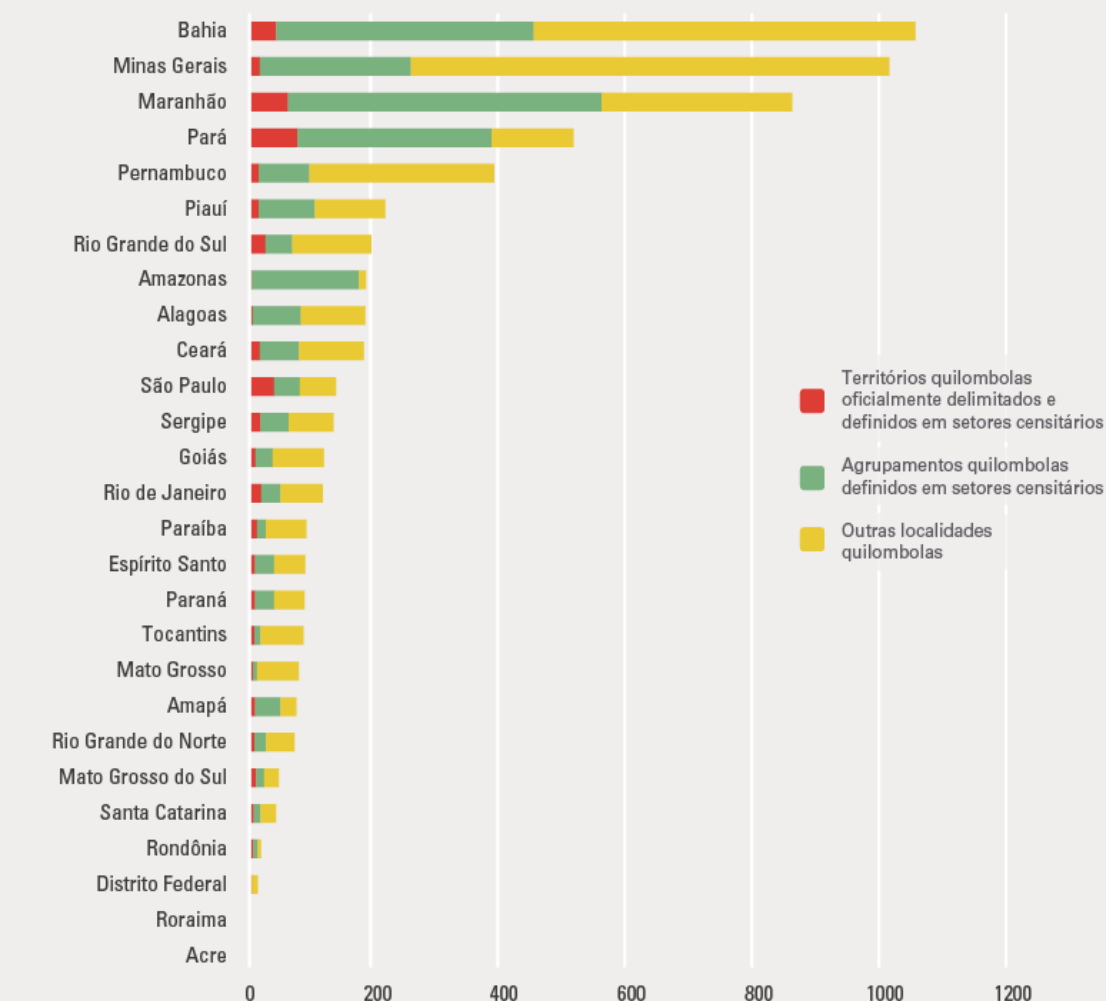
Fonte: Base de Informações Geográficas e Estatísticas sobre Indígenas e Quilombolas

AGÊNCIA IBGE
NOTÍCIAS

Figura 1. B) Estimativa de localidades indígenas (IBGE, 2019).

Total estimado de localidades quilombolas - 2019

Por unidade da federação



Fonte: Base de Informações Geográficas e Estatísticas sobre Indígenas e Quilombolas

AGÊNCIA IBGE
NOTÍCIAS

Figura 1. C) Estimativa de localidades quilombolas (IBGE, 2019).

O censo nacional programado para 2020 não foi realizado, mas um alternativo foi elaborado no enfrentamento à COVID-19, quando foram levantadas mais de 20 mil comunidades de saberes tradicionais, onde residem aproximadamente 10 milhões de pessoas, ou aproximadamente 5% da população do país. A maioria dos lugares não tem a posse homologada pelo poder público. Em 13 mil dessas comunidades residem cerca de 2 milhões e meio de pessoas, distribuídas entre 7 mil localidades indígenas e 6 mil localidades quilombolas. E ainda teríamos as pessoas deslocadas ou que se mudaram por opção desses lugares para as cidades, em números desconhecidos no presente.

São números impressionantes e indicam claramente a importância que a arqueologia terá na contribuição do entendimento da sociedade moderna. Mas para essa contribuição ter outro

valor social, “mais simétrico”, as pessoas da arqueologia precisam aprender diferentes formas de escutar, e dialogar com as manifestações dos saberes tradicionais locais, colaborando com os coletivos que desejam a preservação de suas práticas. Para tanto, será preciso integrar-se na atuação crítica dos grupos locais, para enfrentar os efeitos atuais do colonialismo interno, pois muitas ações do passado ecoam no presente pela gentrificação.

Os números atuais contrastam com o censo de 1920, possibilitando levantar alguns problemas, tanto para mostrar como as comunidades têm grande força e determinação para manter os seus saberes tradicionais, quanto para destacar que elas resistem a pressões e opressões continuadas para desestabilizar a sua existência. Há cem anos a população nacional somava 31 milhões de pessoas, das quais 25 milhões (80%) viviam fora das cidades. De um lado, a maioria estava em comunidades agroflorestais, campestres e bioextrativistas, que poderiam somar aproximadamente 1 milhão de lugares em todos os biomas do país, vivendo sob relações de colaboração, parceria e consideração (Figura 2). De outro lado, as propriedades dedicadas ao agronegócio da monocultura, pecuária e exploração mineral, somavam 648 mil estabelecimentos com títulos de posse da terra e que recolhiam impostos. Portanto, o colonialismo interno e a reverberação das suas ações causaram mudanças radicais na decisão de permanecer ou sair dos lugares, pois durante um século a quantidade de pessoas que viviam fora dos núcleos urbanos encolheu de 80 para menos de 20% atualmente.

O censo de 1920 é revelador do interesse de tornar inviável as comunidades agroflorestais, tanto pela desvalorização do estilo de vida tradicional, quanto pela manutenção da falta de segurança jurídica fundamentada na política pública de não dar o título de posse da terra. Conforme a metodologia daquele censo, foram desconsiderados os *pequenos sítios* com produção anual até 500 mil réis. Para dar a compreender a desvalorização do trabalho familiar nas roças, no bioextrativismo e nas redes de colaboração dos saberes tradicionais, o próprio relatório do censo informa que um operário de fábrica recebia anualmente 3 vezes o valor de toda a produção anual de um pequeno sítio. A metodologia orientou os recenseadores a não computar os lugares cuja produção *se destina ao consumo doméstico, ou seja, de pequeno valor, não constituindo verdadeiro e especial ramo de negócio* (CENSO, 1920). É preciso considerar que essa decisão também se devia a impossibilidade logística de recensear todos os lugares de saber tradicional, pela sua imensa quantidade e difícil acesso generalizado, pois os caminhos e as estradas eram precários, a malha ferroviária era pouca e a maior parte do transporte dividia-se entre os de tração animal e embarcado. Também se deve considerar que um dos interesses do Estado era alterar e eliminar a diversidade dos saberes tradicionais, impondo um único modelo econômico para gerar ganhos sistemáticos para o colonialismo com maior arrecadação de impostos, fazer a produção ingressar no mercado e obrigar todas as pessoas a vender a sua força de trabalho.

Segundo o censo de 2006, a agricultura familiar produziu 70% dos alimentos produzidos no Brasil (FRANÇA; GROSSI; MARQUES, 2006), com um contexto produtivo diversificado em termos de espécies e práticas de manejo que abrangem 77% dos estabelecimentos agropecuários, correspondendo a 23% da área agrícola do país.



Figura 2. Ayari Yanomami, Rio Cauaburis - AM 2018. Foto de Renato Soares. (<https://www.renatosoares.com.br/>).

É preciso considerar os efeitos multidirecionais da implantação da educação definida pelo Estado sobre as práticas orais dos saberes tradicionais. De um lado, a luta pela homogeneização cultural para fazer o capitalismo ser servido, de outro as resistências para amansar a escola e fazer persistir os diferentes saberes (XAKRIABÁ, 2020). A pauta é complexa, sendo necessário realizar estudos locais para compreender os processos de articulação de práticas entre os saberes tradicionais e a educação dos “brancos”. É preciso lembrar que em diversos momentos, em muitas escolas, as línguas locais foram proibidas, como estratégia para desestabilizar os saberes tradicionais e controlar pessoas. Cabe lembrar que em 1920 a oralidade predominava na transmissão de saberes tradicionais para quase 80% das crianças paulistas até 12 anos (MATHIESON, 2018).

A resistência sempre existiu, mas levou décadas para ser percebida pela arqueologia brasileira. De fato, ações e manifestos individuais/coletivas de parte da comunidade vêm ocorrendo desde o final da década de 1990, havendo críticas ao domínio dos “buracólogos acríticos e autômatos” contrários a uma “arqueologia pelas gentes” (ROCHA *et al.*, 2013, p. 133). É o momento de a comunidade da arqueologia não mais parecer aos olhos do público uma entidade homogênea, transformando a colaboração em algo digno do significado do termo,

para não mais ser considerada como “autora” ou cúmplice do “roubo de urnas” e de outros registros arqueológicos, guardados onde poucos sabem a localização (PEREIRA, 2019). Nem para a colaboração ser apropriada como símbolo de peças promocionais ou de autoelogios, desvinculada das necessárias vias de mão dupla a serem construídas com as comunidades.

Felizmente há um movimento atuante e crescente de contracolônização da intelectualidade indígena, afrodescendente, feminista, das comunidades tradicionais e da comunidade LGBTQIA+, que impulsionaram o engajamento e o apoio de muitas pessoas, acadêmicas ou não, para construir relações e conhecimentos colaborativos fundados na diversidade de pensamentos e práticas. Não é mero ativismo, mas contribuições necessárias para entender o presente, compreender que a contracolônização é um movimento contínuo desde o século 16, resistindo contra a invasão, degradação e gentrificação de territórios, o apagamento da diversidade e as formas de repressão para silenciar e eliminar pessoas e comunidades. Sempre se deve lembrar que “contracolônização” implica em “todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (SANTOS, 2015, p. 47-48). No fim, é uma luta dedicada a conquistar plenos direitos e novas direções nas políticas públicas.

A contribuição está em assumir que a arqueologia precisa sair da zona de conforto, em perceber que o seu protagonismo foi garantido por estruturas acadêmicas fundadas na desigualdade social e na construção unilateral dos conhecimentos; baseadas em regras e ideias perpetuadas no interior da sua comunidade. São passos necessários para a arqueologia começar efetivamente a transitar em relações dedicadas aos diálogos multiculturais. Significa “por epistemes em relação” para avançar efetivamente na direção da descolonização. Como insiste Silvia Rivera Cusicanqui (2017), a descolonização começará quando os produtores de conhecimento e os seus interlocutores dialogarem em “pé de igualdade a partir de diversos centros de pensamento”, pois não há discurso de descolonização, nem teoria de descolonização, sem uma prática de descolonização.

A construção do conhecimento precisa fazer a crítica e a autocrítica daquilo que está instituído para avaliar quais são os princípios e questões fundamentais da descolonização, no sentido de não mais apagar as diferentes versões culturais e sociais e de fazer eliminar de vez a colonização e a subalternização. Abraçar a diversidade trará vitalidade para arqueologia, pois a consciência crítica e os diálogos e debates entre muitos conhecimentos poderão resultar em novas perspectivas para garantir plenamente os direitos civis. É trabalhar para descobrir como tornar possível a ecologia de saberes com o sentido de conviver e compreender a diferença no amplo espectro de histórias locais e regionais, como sugeriu Sonya Atalay (2006) “para fazer um honesto ajuste de contas com as realidades silenciadas pelo colonialismo”.

A arqueologia na América Latina e no Brasil vem avançando para lidar com diferentes alteridades, abrindo-se para outras realidades e saberes. Como sugeriu Cristóbal Gnecco em 2010, essa construção poderá fazer a arqueologia deixar de ser o que foi para procurar novos destinos, para ser uma arqueologia da diferença. A arqueologia da diferença não é recriar ou fazer

outra arqueologia, mas fazê-la com “*outros mundos*”, o que significa *outras sociedades, outras temporalidades, outras formas de aglutinação e outras formas de ser*. A arqueologia da diferença não é uma mera alternativa teórica, muito menos produzir retóricas eurocêntricas *mudando para continuar fazendo o mesmo*, como disse o próprio Gnecco (2010).

Esse caminho já vem sendo trilhado por outros campos das humanidades, como nas sociologias na América Latina e no Brasil. Por exemplo, em 2015 Sílvia Cusicanqui refletiu sobre uma nova direção para a ecologia dos saberes, debatendo a proposta de Boaventura de Sousa Santos, com o objetivo de problematizar a viabilidade do entendimento intelectual e político entre as diferentes epistemes, e de refletir se a tradução seria uma maneira de fazer funcionar a ecologia de saberes. Inicialmente, ela considerou que

não há palavras, não há como... em que língua se vai falar? Como se formarão as redes que permitem o intercâmbio de saberes, como se vão reconhecer os saberes corporais que não têm expressão verbal... É fácil falar em ecologia de saberes e pluriculturalismo..., o problema está em fazer (CUSICANQUI; SOUSA SANTOS, 2015, p. 92).

Depois, em 2017, Cusicanqui considerou que uma alternativa estaria na noção de equivalência, algo como dizer “sua forma de conhecer é equivalente à minha”, ainda que “sejam muito distintas em suas epistemes, podem ser equivalentes em seus conceitos, sendo igualmente necessárias” (2017, p. 224).

No Brasil, a prática da resistência ao colonialismo gerou inúmeras experiências de equivalência e tradução muito antes da ecologia dos saberes. Temos um exemplo da memória de relações entre pessoas indígenas, africanas e afrodescendentes, no relato de Antônio Bispo dos Santos (2018):

quando nós chegamos ao território dos indígenas, encontramos modos parecidos com os nossos... Houve uma grande confluência nos modos e nos pensamentos. E isso nos fortaleceu. E aí fizemos uma grande aliança cosmológica, mesmo falando línguas diferentes. Pelos nossos modos, a gente se entendeu.

Essa conexão precisa ser compreendida na academia, fundamentando o pressuposto para uma linha de investigação dedicada a conhecer a história dos lugares de fala, como um dos meios para entender a constituição das sociedades modernas.

Para fazer outra arqueologia e encontrar equivalências e confluências, contribuindo efetivamente para entender as sociedades modernas, é preciso repetir Célia Xakriabá (2020): “não basta reconhecer os conhecimentos tradicionais, é necessário reconhecer os conhecedores”. Para conseguir esse objetivo, considero que alguns fundamentos teóricos gerais precisam ser implementados na definição de um plano de pesquisa, com pelo menos 5 marcos norteadores para orientar a formulação mais geral das pesquisas:

1) considerar que o Brasil é profundamente marcado pelo colonialismo e que ele ainda não terminou. A comunidade da arqueologia deve integrar o esforço para desarticular a internalização pessoal e institucional que persiste e mantém discriminações e opressões. Portanto, não é

possível entender a sociedade moderna sem considerar que pessoas e comunidades optaram continuamente por escolhas “*pragmáticas para resistir, acomodar ou evitar imposições coloniais*” (PANICH, 2020). Também é preciso considerar que, mesmo quando cativos, houve contínua articulação de estratégias para resistir a ser governado, equivalentes da “*atitude crítica*”, tal como sugeriu Michel Foucault (1990).

2) compreender a diversidade cultural, social e política, marcada por uma vasta heterogeneidade intelectual, de práticas e de histórias locais e regionais. Como sugeriu Ailton Krenak (2019), “*precisamos ser críticos a essa ideia plasmada de humanidade homogênea*” e considerar o Brasil como uma plataforma de relações entre diferentes cosmovisões onde as pessoas e comunidades estão em relação, fora ou dentro das cidades. Significa abandonar rótulos colonialistas que mantinham pessoas fora da história (SENATORE, 2021; ABREU E SOUZA, 2020; HARTEMANN; MORAES, 2017; SCHMIDT; MROZOWSKI, 2013), como “pré-históricos”, “primitivos”, “bárbaros”, “índios”, “mitológicos” ou “degenerados” (NOELLI; FERREIRA, 2007).

3) considerar os lugares de fala é abandonar a noção de entidade homogênea. Tal princípio desconsidera as pessoas, suas agências e generaliza eventos e processos históricos, dando sentido às tentativas arraigadas para desqualificar os “outros”, especialmente para transformá-los em butim junto com as suas terras, recursos naturais, saberes, incluindo o patrimônio arqueológico. A desqualificação busca homogeneizar o que é diverso, quase sempre sob os pressupostos da perda cultural e da aculturação que fundamentam os argumentos jurídicos e teológicos que instituíram a tutela e a negação do direito à autodeterminação e posse de territórios tradicionais, motores do colonialismo interno no Brasil.

4) definir noções de tempo fora da linearidade temporal. Pensar o tempo como relacional. É a direção proposta por pensadores indígenas brasileiros e de outros lugares (p. ex. BERQUIST-TURORI, 2022; MAKUXI ESBELL, 2021), que consideram a existência de sistemas milenares não lineares de temporalidade que dialogam entre si. Em 1970, Michel Foucault (2005, p. 291) já sugeria que a “história não é, portanto, uma duração”, mas múltiplos tempos entrelaçados, sendo preciso trocar tempo linear pela duração múltipla, considerando fundamental “multiplicar os tipos de acontecimentos como se multiplica os tipos de duração”. Posteriormente, Cusicanqui (2010) resumiu de forma abrangente uma perspectiva própria da América Latina, com a qual também podemos contemplar o Brasil onde a temporalidade pode emergir do presente em uma espiral cujo movimento é um feedback contínuo do passado para o futuro, onde o presente é o cenário de estratégias para preservar para os impulsos simultaneamente arcaicos, como o *status quo* ou modernizadores que significam revolta e renovação do mundo.

5) considerar que os estudos de gênero são importantes e devem ser situados para mostrar as especificidades de cada lugar, procurando perceber as dinâmicas definidas contextualmente, caso a caso (SEGATTO, 2011; GELLER, 2016; PAREDES, 2020). Mas não há uma fórmula estabelecida para abordar e pensar gênero, pois as suposições do pensamento ocidental tendem a homogeneizar e eliminar a complexidade (BATTLE-BAPTISTE, 2011). As questões de gênero também precisam ser consideradas na produção do conhecimento das sociedades modernas,

indagando quem é capacitado para informar como representante das comunidades de prática. O exemplo de Creuza Prumkwyj Krahô (2017) é suficiente para mostrar o problema que ocorreu durante uma pesquisa de antropologia. Ela revelou uma faceta do preconceito de gênero que cria ao mesmo tempo distorção e incompletude, dependendo da posição assumida na execução da pesquisa. A distorção era causada quando as pessoas que pesquisavam consideravam apenas as informações dos homens, mesmo quando se tratava de levantar informações sobre as práticas das mulheres e, por isso, eram incompletas em muitos aspectos. A revelação não foi pelo fato de apenas homens promoverem o silenciamento das práticas das mulheres, mas, neste caso, das mulheres pesquisadoras não buscarem informações entre as mulheres Krahô.

Para exemplificar como fazer na prática o que terminei de explicar, quero refletir sobre alguns aspectos teórico-metodológicos a respeito da persistência das comunidades de práticas que produzem vasilhas cerâmicas. Escolhi a cerâmica por ser tema recorrente no Brasil, que pode ser o acesso para outros conhecimentos e práticas intergeracionais que conectam o presente ao passado, como a segurança alimentar e o manejo ambiental, o sustento familiar, as relações sociais e a cosmologia. Também é uma possibilidade de estabelecer no presente relações diversas e duradouras com as ceramistas conhecedoras, que geralmente estão interessadas em compartilhar e divulgar os conteúdos das suas práticas. Além disso, o estudo da cerâmica é um tema interdisciplinar, com fontes diversificadas de informação.

As ideias que eu mostrei convergem para os fundamentos da noção de persistência. A persistência é mais uma noção que uma teoria para orientar a abordagem da pesquisa, sendo apropriada para estudos de sociedades modernas, especialmente quando além do registro arqueológico existe a memória viva das comunidades de saberes tradicionais e inúmeras fontes escritas. Assim, a arqueologia pode ampliar a sua capacidade analítica e interpretativa em um ambiente interdisciplinar, beneficiando-se da convergência de diversos saberes tradicionais, teorias e métodos, e que pode ser adaptada aos programas de pesquisa dedicados a compreender as características específicas das comunidades de práticas, das suas produções que ecoam como firmes referências para ações no presente e futuro.

Como enfatiza Lee Panich, a persistência não é sinônimo de continuidade histórica, mas a articulação “intencional de certas práticas e identidades relativas à luz de novas economias, políticas e realidades sociais [...] unindo efetivamente passado e presente numa dinâmica e inquebrável trajetória” (PANICH et al., 2018, p. 11-12). Ou seja, não separa o passado do presente, operando com a multitemporalidade de forma semelhante às filosofias dos saberes tradicionais. A persistência vincula-se com a comunidade mais do que com a cultura, ajudando a resolver a dicotomia entre continuidade e mudança, reposicionando as histórias indígenas e de outros saberes tradicionais entre a longa duração (*longue durée*) e a curta duração (*short durée*) (SILLIMAN, 2021a).

Como pensa Silliman (2021b), a persistência fala de histórias de longo prazo:

as pessoas podem ter atos ou práticas de persistência no cotidiano, mas a manifestação de persistência leva tempo. Ela é geracional muitas vezes, e pode se estender pelo tempo

que parece razoável para narrá-la. Por razoável, quero dizer o peso das evidências e das histórias culturais daqueles que persistiram.

É importante perceber que a noção de persistência não significa continuidade estática ou replicação contínua de determinadas materialidades e práticas (SALLUM, 2018). Em muitos casos, foi a mudança e a articulação de antigas e novas práticas que permitiram a persistência. Dessa forma é possível deixar de adotar concepções automáticas que consideram apenas a linearidade de continuidades e mudanças, para passar a perceber processos de apropriação que conectam pessoas de lugares e tempos diferentes (NOELLI; SALLUM, 2019).

Aqui faço o contraponto a dois pressupostos que ainda dominam a arqueologia brasileira e que contribuem pouco para entender a herança do colonialismo na sociedade moderna. O primeiro é a consideração de que numa área geográfica específica a transformação ou o fim de um tipo de materialidade “pré-colonial” para outro tipo “colonial”, significaria abandono do lugar ou extinção dos seus habitantes. Em termos regionais, predominou nas publicações da arqueologia a interpretação da extinção ou do esvaziamento, especialmente quando há informação histórica de que ali havia população ao tempo das primeiras interações. A segunda, foi considerar essa mudança como resultado de perda cultural e aculturação.

No fim das contas, estão em causa outros dois pressupostos que até recentemente dominaram uma parte da teoria arqueológica. Um deles considera o período colonial nas Américas como uma época de contato entre europeus e indígenas, onde “duas entidades um tanto homogêneas colidiram, com as mais fortes exercendo algum tipo de hegemonia sobre as mais fracas” (SHEPTAK; JOYCE, 2019, p. 1). Tal perspectiva reificou versões adeptas do mito criado na academia, de que os povos indígenas estavam fadados a desaparecer e que lhes negava a possibilidade da modernidade (RUBERTONE, 2020), especialmente porque as suas vidas não pareciam importar ou não havia ninguém interessado em suas trajetórias, vistos como “desertores étnicos, como se tivéssemos desistido da nossa identidade ancestral e aderido a uma nova identidade na cidade” (BANIWA, 2021), fazendo a arqueologia a desconhecer as articulações de práticas em contextos de novas realidades econômicas, políticas e sociais.

O outro pressuposto é considerar que a homogeneidade que caracteriza o registro arqueológico “pré-colonial” pode ser definida como tradição arqueológica, que para Gordon Willey e Phillip Phillips (1958, p. 37) “é fundamentalmente uma continuidade temporal representada por configurações persistentes em tecnologias únicas ou outros sistemas de formas relacionadas”. A perspectiva da “tradição” ainda é uma ferramenta teórica usual no Brasil, para compreender a distribuição no espaço e no tempo de materialidades marcadas por certas escolhas tecnológicas, que para o entendimento das sociedades modernas precisa ser contrastada com as informações históricas e as memórias das comunidades (SAMIA, 2021).

Em tese, os pressupostos essencialistas da homogeneidade e das entidades homogêneas tendem a eliminar as pessoas e a diversidade “dos e nos” processos históricos, fomentando generalizações que levam ao discurso que simplifica e reduz a complexidade a termos como “indígenas”, “portugueses”, “africanos” ou explica o colonialismo considerando automaticamente

peças indígenas e africanas como *tabula rasa* dos portugueses (NOELLI; SALLUM, 2019). Uma conclusão comum foi considerar que todas as pessoas transformaram simultaneamente a materialidade pelos mesmos eventos e processos. Dessa forma, se deixa de entender os eventos e seus efeitos nas diferentes histórias locais e regionais, desconsiderando como as pessoas articularam suas práticas sociais até o presente, formando a sociedade moderna.

A homogeneidade alimentou a concepção de mudanças automáticas que levaram a outro pressuposto, que é a descontinuidade. Ela foi recorrente na produção acadêmica brasileira, comprometendo o entendimento das histórias locais de persistência, gerando um efeito deletério no presente, que instrumentaliza o não reconhecimento das terras indígenas, quilombolas e das comunidades tradicionais. Essa forma colonialista de negar direitos foi reiterada ao longo da história com diversos tipos de questionamento da autenticidade e da identidade para fundamentar recursos jurídicos, a exemplo tutela e do marco temporal.

Outro desafio é colocar em relação diferentes epistemes de temporalidade. A linha de tempo do registro arqueológico definido na temporalidade linear oferece um tipo de informação, enquanto as diferentes comunidades podem ter várias concepções de tempo, abrangendo um leque de opções que vai da temporalidade linear até a multitemporalidade, incluindo a convivência entre tais concepções.

O tema da relação dos saberes tradicionais com o “colonial” continua “repleto de incertezas” na arqueologia, como analisou recentemente Marcos André Torres de Souza (2017). Ele destacou o essencial da crítica de Kent Lightfoot (1995) ao pressuposto da descontinuidade entre contextos “pré-históricos” e “históricos”, uma típica interpretação unilateral da percepção ocidental de temporalidade linear e de entidades homogêneas. Como enfatizou Silliman (2012), tais questões resultam de conceitos arqueológicos e práticas que não foram descolonizados pela maioria, nem sintonizados às formas que pessoas relacionam com as suas próprias histórias.

A descontinuidade também resulta da ausência de trocas intelectuais no campo da diversidade cultural, entre a academia e as comunidades de saberes tradicionais. Ela foi imposta pela perspectiva unilateral que considera apenas o que o colonizador sabe e de acordo com os seus objetivos para dominar e explorar as pessoas e os seus territórios. Por outro lado, a descontinuidade não é uma pauta para as comunidades em sua realidade. Portanto, não estar presente no campo da diversidade equivale a dizer que a arqueologia não tem interesse por outros conhecimentos e práticas, muito menos pensar em alianças afetivas e no aprendizado de outras linguagens.

A ideia de estar presente é situar a arqueologia nos regimes de conhecimento marcados pela oralidade. A presença efetiva marca a troca e o diálogo, onde as relações linguísticas de escuta entre pessoas é um meio para compreender as articulações e contradições da diversidade cultural em novas realidades políticas (CUSICANQUI, 2010), não como mera alegoria teórica ou como ferramenta classificatória, mas para articular epistemes sobre práticas que solucionam problemas da vida cotidiana e que revelam conteúdos transmitidos entre as gerações.

A memória e a oralidade precisam ser aceitas como fontes significativas na arqueologia

das sociedades modernas. É necessário considerar o valor equivalente entre a materialidade, a oralidade e a memória. Ao assumir essa perspectiva, se abrem caminhos para colocar diferentes epistemes em diálogo, trazendo à tona histórias apagadas, silenciadas, reconectando pessoas com seu passado e os seus entes queridos, abandonando a prática acadêmica tradicional de não reconhecer a oralidade e as memórias. E, finalmente, se pode reconhecer o que gerações já afirmaram no passado, como nos mostram uma antropóloga e dois jovens arqueólogo(a)s indígenas:

Jaime Xamei Wai Wai (2019), do povo Wai Wai, no Pará:

Para nós, os velhos são a teoria, são quem têm informação. Cresci ouvindo histórias. E é assim que a gente a transmite, pelas gerações.

Shianne Sebastian (2019), da comunidade Pequot Oriental, no Connecticut:

A história indígena americana foi transmitida oralmente por gerações, resultando em poucos registros escritos. Temos acesso às narrativas europeias, mas antes disso, devemos confiar nas histórias que são contadas e nos artefatos que são encontrados para entender como os Pequot viveram.

Célia Xakriabá (2020), do povo Xakriabá, nas Minas Gerais:

Na história de nosso povo, o período de aprendizado do barro representa um período em que não existia a presença da instituição escola, mas em que já existia a educação indígena, transmitida pelo entoar da palavra, na oralidade. Portanto, não havia escrita, mas havia memória.

Os exemplos desses depoimentos me ajudam a reiterar o que disse até aqui, sobre a importância dos saberes tradicionais de diferentes realidades culturais no entendimento da sociedade moderna. Enfim, agora é o momento oportuno para contribuir no entendimento da ação das comunidades de práticas dos saberes tradicionais, os locais das relações entre grupos e indivíduos, focados na aprendizagem individual e nas atividades grupais, onde o aprendizado é contínuo, baseado na transmissão de conhecimentos entre as gerações (WENDRICH, 2012).

A contribuição da arqueologia poderia acontecer em projetos definidos e construídos com as comunidades, dos quais imagino algumas sugestões inspiradas em iniciativas dedicadas aos diálogos entre epistemes na América do Sul, a exemplo do Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG, do Laboratório de Línguas e Literatura Indígenas - LALLI UNB (Universidade de Brasília) e outros tantos desenvolvidos no país e no exterior, como o THOA (Taller de Historia Oral Andina) e o CONAMUNE (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador) “a partir dos processos de memória baseado nas lutas de cimarronas – mulheres afrodescendentes do Valle del Chota-Mira” (BALANZÁTEGUI, MORALES; LARA, 2021), que se dedica às formas “alternativas” para produzir conhecimento, não centradas na escrita.

Considerando a possibilidade de conectar conhecimentos de lugares e tempos diferentes, os projetos poderiam contemplar, por exemplo: 1) a cartografia dos lugares e das constelações

das comunidades de saberes tradicionais; 2) a memória multitemporal e transmissão de saberes das práticas da materialidade e manejo de matérias-primas; 3) a segurança alimentar junto com o manejo de recursos naturais e as materialidades para produzir culinárias; 4) as relações sociais de colaboração e consideração, tanto nas alianças, quanto na resistência, na acomodação e na evitação do colonialismo.

PARTE 2. POR UMA HISTÓRIA DE PERSISTÊNCIA DAS COMUNIDADES DE SABERES TRADICIONAIS DE SÃO PAULO

Agora começo a segunda parte da aula, com um exemplo prático de como a arqueologia pode contribuir para o entendimento da sociedade moderna, conforme as reflexões apresentadas até aqui. Me baseio nos resultados da minha pesquisa, publicada na tese de doutorado (SALLUM, 2018) e artigos em colaboração com Francisco S. Noelli (NOELLI; SALLUM, 2019, 2020a, 2020b, 2021; SALLUM; NOELLI, 2020, 2021a, 2021b, 2022). Trata-se de um caso de persistência de comunidades de saberes tradicionais de mulheres, que não foi considerado pela arqueologia em São Paulo e Paraná antes da minha tese. As pesquisas que me antecederam estabeleceram as linhas gerais da ocupação colonial no litoral e no interior contíguo dos Estados de São Paulo e Paraná, no período relativo aos últimos 500 anos.

Eu fiz escavações no entorno do lugar conhecido como sítio arqueológico Ruínas do Abarebebê que no século 17 foi área residencial do antigo aldeamento de São João Batista de Peruíbe, enquanto a igreja e a residência dos religiosos foram investigadas anteriormente por outras equipes. Na área foram identificadas duas camadas de ocupação (CALI, 2012; SALLUM; CALI, 2017; SALLUM, 2018). A mais antiga abrange o período “pré-colonial” e início do “colonial”, onde está a cerâmica que chamei de Tupiniquim, por ali ter sido território do povo Tupiniquim (cerâmica anteriormente classificada como Tupiguarani, Tupinambá e Tupi). Na camada mais recente, datada no final do século 17, época do início do aldeamento, está a cerâmica que chamei de Paulista, classificada nas outras pesquisas como Neobrasileira, Local/Regional e Cerâmica Popular Paulista.

A interpretação comum de algumas pesquisas que me antecederam enfatizou a descontinuidade entre ocupação Tupiniquim e as posteriores, seguindo a versão historiográfica da extinção dos Tupiniquim no século 16 e do esvaziamento do lugar. Também considerou que após o século 17 o lugar do aldeamento foi reocupado com indígenas trazidos de fora do litoral, que viveram ali até o abandono do lugar pela burocracia colonial, no começo do século 19. Algumas pesquisas anteriores aplicaram a versão da história do colapso demográfico, da perda cultural que tornou os indígenas uma massa homogênea e *tabula rasa* passiva para os portugueses, considerando que a região virou automaticamente um lugar português em todos os sentidos, adotando o modelo arraigado da historiografia tantas vezes criticado por John Monteiro (p. ex: 1990).

Não há dúvida quanto à importância e qualidade das pesquisas anteriores, mas eu não compreendia por que as interpretações do processo histórico não conectaram mais efetivamente as pessoas do passado com o presente, como fazem as comunidades tradicionais da Juréia/SP em relação ao manejo do seu território, aos seus saberes tradicionais e demais práticas (LIMA et al., 2022). Ou ainda, as comunidades agroflorestais Tupi e Tupi Guarani da Terra Indígena Piaçaguera (São Paulo), consideradas extintas indevidamente pela produção acadêmica e pelo poder público, cujos representantes reivindicam o reconhecimento de sua identidade, criticando e questionando o preconceito e a desconsideração sobre a sua existência (LADEIRA, 2007; MACEDO, 2009; MAINARDI, 2010, ALMEIDA, 2011; 2015; DANAGA, 2012; BERTAPELI, 2015, 2020; SALLUM; NOELLI, 2022). Em resposta às pressões externas para mostrar uma identidade indígena, essas pessoas optaram pelo “resgate” da língua, da produção cerâmica e de outras materialidades (MAINARDI, 2010, p. 68), mas ainda há muito para ser feito sobre a sua história desde o século XIX.

A arqueologia desconsiderou as inúmeras falas registradas nas comunidades do litoral e do interior sobre a sua ancestralidade indígena e africana, tantas vezes manifestadas pelas próprias pessoas e nos vários estudos de comunidade publicados desde os anos 1940 por geógrafos, sociólogos, antropólogos e biólogos. Essas comunidades foram interpretadas como metonímias da pobreza e os seus modos vida foram ignorados, por não terem os parâmetros sociais, culturais e econômicos portugueses. Como resultado, não houve pesquisa arqueológica com outras perspectivas sobre as relações entre pessoas indígenas, africanas, afrodescendentes e europeias, presentes tanto na materialidade, quanto nas práticas sociais e na linguagem sobre os mais variados temas de interesse da arqueologia.

Foi onde percebi que a análise do registro arqueológico e a sua distribuição na temporalidade é apenas uma etapa inicial da pesquisa, ponto de partida para começar a investigar efetivamente aspectos sociais, culturais, entre tantos temas possíveis. Mas partes das pesquisas que me antecederam ficaram só na primeira etapa, descrevendo o registro e o contexto arqueológico e interpretando as cerâmicas “pré-coloniais” e “coloniais” como produções de populações diferentes, sem relação entre si. E a minha pesquisa seguiu outra direção, conforme os 5 marcos norteadores que referi acima.

A partir da noção de persistência, fiz uma revisão crítica dos fundamentos de algumas dessas pesquisas anteriores à minha. Comecei pelo problema básico, questionando por que a arqueologia praticada em São Paulo não considerou as várias comunidades centenárias de práticas cerâmicas do litoral que persistiam nos séculos 20 e 21? Porque a arqueologia não dialogou com os estudos das ciências sociais e da geografia produzidos desde a década de 1940? Porque não foi investigada a antiguidade das práticas cerâmicas, pelo menos para verificar se eram comparáveis com as vasilhas arqueológicas? Porque o livro de 1976 de Herta Scheuer, *Cerâmica Popular do Estado de São Paulo*, foi considerado apenas como o registro de um período específico? Porque ele não foi visto como um relato útil sobre a continuidade das práticas nas comunidades ceramistas?

As imagens e relatos do livro de Scheuer mostram vasilhas produzidas em 9 comunidades,

com características encontradas em vários sítios arqueológicos de São Paulo datados entre os séculos 16 e 20, incluindo Peruíbe. As vasilhas também eram feitas no nordeste do Paraná (SCHEUER, 1967), mostrando o que Scheuer chamou de “parentesco estilístico” entre os lugares, evidenciando saberes tradicionais compartilhados entre gerações com memórias que remontam à metade do século XIX. Assim ela mostrou a importância de outro tema de pesquisa para conectar as pessoas na longa duração, que é reconhecer a genealogia das linhagens de ceramistas que se pode levantar a partir da memória do presente e com listas de batismo, casamento, óbitos e outras burocracias.

Scheuer (1976, p. 6) relatou que se pode “constatar uma continuidade nas formas...”, “onde todos os recipientes são manufaturados em estilo uniforme” e com “tenaz apego às formas tradicionais... o que se pode atribuir a uma motivação espiritual. Conscientes da tradição, permanecem fiéis a ela, transmitindo o saber da mesma maneira”. Ela mostrou o fundamento da persistência, que é a articulação intencional de práticas, pois as ceramistas queriam transmitir o saber tradicional da mesma maneira, mas também estavam atentas a outros conhecimentos.

Herta Scheuer me conduziu para duas direções importantes. Para o passado, percebendo que as cerâmicas do presente e do século 19, encontradas na segunda camada do sítio Ruínas do Abarebebê, datadas entre os séculos 17 e 20, formavam contextos semelhantes a outros sítios arqueológicos da região. Para o presente, Scheuer me influenciou a conhecer as conhecedoras, os seus saberes e a linguagem da cerâmica, da segurança alimentar e o protagonismo em suas comunidades. Também me deu um foco para ler as fontes históricas e procurar coleções de vasilhas cerâmicas de lugares e tempos diferentes guardadas em diversas instituições (SALLUM, 2018). Assim tive outra percepção sobre a longa duração dos saberes tradicionais na região, repensando a produção e uso das cerâmicas de vários sítios, percebendo possibilidades para mapear as constelações de comunidades. Dessa forma, reuni informações para demonstrar que a Cerâmica que chamei de Paulista foi produzida por linhagens de mulheres de vários lugares que remontavam às Tupiniquim no século 16 (Figura 3) (SALLUM; NOELLI, 2020, PEIXOTO; NOELLI; SALLUM, 2022).



Figura 3. A) Foto: Herta Scheuer (acervo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná); B) Ceramista conhecedora Ana Pereira e a Cerâmica Paulista. Foto: Plácido de Campos Júnior, 1973. Acervo: Museu da Imagem e do Som de São Paulo (MIS).

Eu chamei de Cerâmica Paulista e não de Tupiniquim, considerando que as comunidades dessas pessoas viveram o que John Monteiro (2001) definiu como jogo de identidades. Eu vocalizei algo que está documentado desde o século 16 (NOELLI; SALLUM, 2019, 2020a, 2020b, 2021; SALLUM; NOELLI, 2021a, 2021b, 2022). São as comunidades das relações entre Tupiniquim e portugueses, cuja descendência e as pessoas que vieram de fora se reconheceram como paulistas, sendo o termo mais comum para definir os seus lugares de fala a partir de uma identidade, e não de um espaço geográfico, sendo uma opção para não homogeneizar pessoas com trajetórias históricas bem definidas por uma atitude crítica que os diferenciou dos demais núcleos coloniais portugueses. As ceramistas de hoje usam os seus lugares como referência da sua proveniência, mas se identificam como paulistas.

As indicações de Scheuer também me levaram em novembro de 2017, a conhecer a Dona Benedita Dias (Fig. 4 D), atualmente com 78 anos, mestra representante da centenária comunidade de mulheres ceramistas do Jairê. Ela foi uma pessoa que veio de fora e começou a aprender aos 19 anos, tornando-se exímia ceramista, muito reconhecida nas suas 6 décadas de ofício. Ela aprendeu sozinha, observando outras conhecedoras e a sogra, uma prestigiada mestra de uma linhagem de oleiras, sendo o exemplo de como o ingresso é uma via de mão dupla; de um lado a comunidade aumenta, de outro a pessoa engaja-se na produção da materialidade, fazendo da prática “uma extensão da relação das pessoas” (LAGROU, 2013).

A figura 4 mostra quatro casos de saberes tradicionais do litoral sul de São Paulo.



Figura 4. A) comunidade de práticas cerâmicas do Vale do Ribeira, 1973, foto de Roman Bernard Stulbach (acervo do Museu da Imagem e do Som de São Paulo); B) prática de “resgate” da cerâmica pela comunidade Tabapuá, Terra Indígena Piaçaguera (Peruíbe), 2021, foto cedida por: Luã Apykã; C) Pesquisa arqueológica da equipe do Instituto de Biociências da Universidade de São Paulo no Vale do Ribeira, 2021, Júlia Zenero (na quadra), Ana Cristina Hochreiter (na peneira), Thomas Kohatsu (escrevendo), foto: Mercedes Okumura; D) a conhecedora Benedita Dita (no centro) em sua casa no Jairê, com o forno de cerâmica ao fundo, a esquerda a professora Fátima Pires e a direita Marianne Sallum, 2018, foto de Francisco Noelli.

Para concluir, quero dizer que as mulheres ceramistas de São Paulo e os seus saberes tradicionais representam bem aqueles 5 marcos que indiquei anteriormente:

- 1) apesar do colonialismo, as ceramistas atravessaram gerações persistindo com atitude crítica nos seus saberes tradicionais, produzindo por prazer e como meio para sustentar as suas famílias;
- 2) apesar do apagamento acadêmico na arqueologia, elas não integraram uma massa homogênea, mas atuaram a partir das balizas dos saberes das suas comunidades de práticas e da consideração pelas conhecedoras ancestrais;
- 3) apesar das generalizações, as comunidades de ceramistas não são entidades homogêneas, mas pessoas reconhecidas pela habilidade de despertar percepções sensoriais que

entrelaçam a memória das gerações do presente com passados coletivos e concretos produzidas em lugares e tempos diferentes;

4) apesar das imposições da temporalidade linear, as ceramistas atuam fazendo circular a memória em tempos multilíneares para incluir e despertar os sentidos, os sabores e a estética de saberes de diferentes tempos e lugares;

5) apesar das tentativas contrárias, no presente, como no passado documentado por inúmeras fontes, as mulheres ceramistas vêm sendo lideranças em vários tipos de relações sociais públicas e responsáveis pela logística dos lugares e pela sustentabilidade das suas práticas, muitas vezes sendo as responsáveis pelo sustento das suas famílias.

Portanto, temos aqui alguns princípios para a arqueologia contribuir no entendimento da sociedade moderna no Brasil, a partir de perspectivas fundamentais para integrar a aliança afetiva sugerida por Ailton Krenak.

AGRADECIMENTOS:

À Herta Scheuer, *in memoriam*, cuja pesquisa é uma “contribuição para o entendimento da moderna sociedade brasileira”. À Dona Benedita Dias, uma verdadeira conhecedora, ponto de partida para compreender a herança dos saberes tradicionais na constelação das ceramistas do Vale do Ribeira. À Carmelita Moraes e familiares pelo apoio na divulgação do legado das ceramistas e de Plácido Campos. À Daniella Magri Amaral por apresentar o livro da Herta Scheuer. Ao Luã Apyká, professor na comunidade Tabaçu rekoypy (Peruíbe), pela troca de ideias e ensinamentos. Ao fotógrafo Renato Soares por ceder a imagem da comunidade Yanomami. As amigas e amigos pelos comentários e apoio: Steve Silliman, Agda Sardinha, Ana Suely Cabral, Angela Buarque, Tânia Casimiro, Danielle Samia, Carlos Lazcano, Lucio Ferreira, Astolfo Araujo, Carolina Guedes, Suzana Munsberg, Mercedes Okumura, Maria Coutinho Afonso e Paulo Jacob. Agradecimento especial ao Chico Noelli pelo debate acalorado, revisão do texto e pelo contínuo incentivo para seguir adiante. A elaboração da minha aula foi beneficiada pelo desenvolvimento do meu projeto FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (bolsas 2019/17868-0, 2019/18664-9, 2021/09619-0).

REFERÊNCIAS

- ABREU E SOUZA, Rafael de. Deixa meu cabelo em paz e outros contos sobre Arqueologia do Racismo à brasileira. *Revista de Arqueologia*, v. 33, n. 2, p. 43–65, 2020.
- ALMEIDA, Lígia R. *Os Tupi Guarani de Barão de Antonina-SP: migração, território e identidade*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. 2011.
- ATALAY, Sonya. Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice. *The American Indian Quarterly*, v. 30, n. 3, p. 280–310, 2006.
- BALANZÁTEGUI, Daniela; MORALES, Ana María; LARA, Bárbara. «Cimarrona soy»: aprendizajes sobre estrategias históricas de resistencia de mujeres afroecuatorianas. *Praxis Arqueológica*, v. 2, n. 1, p. 70-85, 2021.
- BANIWA, Gersem. Disponível em: <https://www.facebook.com/Gersembaniwa>. 2021. Acessado em 27/01/2021.
- BATTLE-BAPTISTE, Whitney. *Black Feminist Archaeology*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2011.
- BERGQUIST-TURORI, Melodie. Te `iti nei te marama kīkau: Reconnecting Work Practices to the Land for Our Wellbeing. In: *Beyond settler colonial and racialized ecologies - Virtual Graduate Student Conference*, Mahindra Humanities Center at Harvard and Native American and Indigenous Studies at Brown University, March 25-26, 2022.
- BERTAPELI, Vladimir. *As metamorfoses do nome: história, política e recombinações identitárias entre os Tupi Guarani*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara. 2015.
- BERTAPELI, Vladimir. *De fragmentos ditos a escritos: uma história sobre territorialidade e territorialização dos antigos e atuais Tupi, Guarani e Tupi Guarani*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Estadual de São Paulo, Araraquara. 2020.
- CALI, Plácido. *Programa de monitoramento e gestão do patrimônio arqueológico nas áreas do sistema de esgotamento sanitário no bairro Ruínas, município de Peruíbe- SP*. São José dos Campos: Gestão Arqueológica Consultoria, 2012.
- CASIMIRO, Tânia; SEQUEIRA, João. *Introdução. Em Arqueologia contemporânea em Portugal. Séculos XIX e XX*, 9-16. Oeiras: Mazu Press, 2020.
- COELHO, Rui G. Como descolonizar a arqueologia portuguesa? *Arqueologia em Portugal. 2020 – O Estado da Questão*. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses e CITCEM, 2021, p. 25-40.
- CUSICANQUI, Silvia, R. *Oprimidos, pero no vencidos! Luchas del campesinado Aymara y Quechwa 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje, 2010.
- CUSICANQUI, Silvia, R. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- CUSICANQUI, Silvia, R.; SOUZA SANTOS, Boaventura. Conversa del mundo. In: SOUZA SANTOS, Boaventura. *Revueltas de indignación y otras conversas*. La Paz: Stigma, 2015, p. 80-123.
- CUSICANQUI, Silvia, R. Entrevista por Francisco Pazzarelli: Esas papitas me están mirando! Silvia

Rivera Cusicanqui y la textura ch'ixi de los mundos. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, v. 9, n. 2, p. 219-230, 2017.

CUSICANQUI, Silvia, R. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

DANAGA, Amanda. *Os Tupi, os Mbya e os Outros: um estudo etnográfico da aldeia Renascer – Ywyty Guaçu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. 2012.

DRING, Katherine Sebastian; SILLIMAN, Silliman; GAMBRELL, Natasha; SEBASTIAN, Shianne; SIDBERRY, Ralph Sebastian. Authoring and Authority in Eastern Pequot Community Heritage and Archaeology. *Journal of the World Archaeological Congress*, v. 15, n. 3, p. 352-370, 2019.

ESBELL MACUXI, Jaider. O encontro à beira do abismo – o grito da AIC é por mais vida. 34ª Bienal de São Paulo: Faz escuro mas eu canto: catálogo. São Paulo: Bienal de São Paulo, 2021, p. 86-91.

FERREIRA, Lúcio M. *Território Primitivo: A institucionalização da Arqueologia no Brasil (1870-1917)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

FRANÇA, Caio Galvão de; GROSSI, Mauro Eduardo Del; MARQUES, Vicente P. M. de Azevedo. O censo agropecuário 2006 e a agricultura familiar no Brasil – Brasília: MDA, 2009.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-Ce Que La Critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de La Société Française de Philosophie*, v. 84, n. 2. p. 35-63, 1990.

FOUCAULT, Michel. Retornar à História [1970]. Em *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 282-295.

GELLER, Pamela L. This is Not a Manifesto: Archaeology and Feminism. In *MetaPhilosophical Reflection on Feminist Philosophies of Science*, edited by M.C. Amoretti and N. Vassallo, New York: Springer Press, 2016, p. 151-170.

GNECCO, Cristóbal. Arqueologías nacionales y el estudio del pasado en américa latina. *Boletín de Antropología Americana*, v. 46, p. 53-78, 2010.

HARTEMANN, Gabby; MORAES, Irislane. Contar histórias e caminhar com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v. 12, n. 2, p. 9-34, 2017.

ISA. Dossiê sistema agrícola tradicional quilombola do vale do Ribeira – São Paulo, v. i, 2017.

IBGE. Base Territorial, Censos e Povos e Comunidades Tradicionais. 2019.

IBGE. Censo agropecuário: resultados definitivos 2017. Rio de Janeiro: IBGE, 2019.

KRENAK, Aílton. *Encontros: Ailton Krenak*. In Sérgio Cohn (org.). Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

KRENAK, Aílton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Cia das Letras, 2019.

KRAHÔ, Creuza Prumkwyj. Mulheres-cabaças. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, v. 11, p. 110 – 117, 2017.

LADEIRA, Maria I. *O caminhar sobre a luz: o território mbya à beira do oceano*. São Paulo: EDUNESP, 2007.

- LAGROU, Els. No caminho da miçanga: Arte e alteridade entre os ameríndios. *Rev. Enfoques. Etnogr. Arte e Imagem*, v. 12, p. 18-49, 2013.
- LEE, Nedra K.; SCOTT, Jannie N. Introduction: New Directions in African Diaspora Archaeology. *Transforming Anthropology*, v. 27, n. 2, p. 85 – 90, 2019.
- LIGHTFOOT, Kent. Culture Contact Studies: Redefining the relationship between prehistoric and historical archaeology. *American Antiquity*, v. 60, n. 2, p. 199-217, 1995.
- LIMA, Adriana; PRADO, Dauro M. do; CASTRO, Rodrigo R. de; ANDRIOLLI, Carmen; CARNEIRO, Alan A.; CARNEIRO, Anderson; CARNEIRO, Cleiton.; ALVES, Daiane; PRADO, Edenice; PRADO, Edmilson; CARNEIRO, Heber; PRADO, Ilson; OTSUKA, Karina; PRADO, Marcos Venicius; SARDINHA, Maridalva; PRADO, Nancy; PRADO, Onésio; FRANCO, Paulo; PRADO, Pedro do; PRADO, Pedro Sardinhada; PRADO, Valdir; HONORATO, Vanessa; SOUZA, Zeli. Comunidade tradicional caçara da Jureia (Litoral sul do Estado de São Paulo, Brasil). IN: CUNHA, Manuela C.; MAGALHÃES, Sônia B.; ADAMS, Cristina (eds.). *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças*. São Paulo: SBPC, 2022, p. 16-75.
- MACEDO, Valéria M. *Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo. 2009.
- MAINARDI, Camila. *Construindo proximidades e distanciamentos: Etnografia Tupi Guarani da Terra Indígena Piaçaguera/SP*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. 2010.
- MAINARDI, Camila. *Desfazer e Refazer Coletivos: o movimento Tupi Guarani*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo. 2015.
- MAINARDI, Camila. Tupi Guarani: Entre usos e exegeses. *Revista de Antropologia da Universidade Federal de São Carlos*, v. 9, n. 2, p. 73-86, 2017.
- MATHIESON, Louisa. O recenseamento escolar de 1920 na imprensa paulista: uma campanha cívica de combate ao analfabetismo. *Educação & Pesquisa*, v. 44, p. 1-20, 2018.
- MONTEIRO, John Manuel. Armas e Armadilhas. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 237-250.
- NOELLI, Francisco S.; FERREIRA, Lúcio. A persistência da teoria da degeneração indígena e do colonialismo nos fundamentos da arqueologia brasileira. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 14, p. 1239-1264. 2007.
- NOELLI, Francisco S.; SALLUM, Marianne. A cerâmica paulista: cinco séculos de persistência de práticas tupiniquim em São Paulo e Paraná, Brasil. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, p. 702-742, 2019.
- NOELLI, Francisco S.; SALLUM, Marianne. Comunidades de mulheres ceramistas e a longa trajetória de itinerância da cerâmica paulista. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 34, p. 132-153, 2020a.
- NOELLI, Francisco S.; SALLUM, Marianne. “Para cozinhar... as panelas da Cerâmica Paulista.” *Habitus. Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia*, v. 18, n. 2, p. 501-538, 2020b.
- NOELLI, Francisco S.; SALLUM, Marianne. Por uma história da linguagem da Cerâmica Paulista: as

práticas compartilhadas pelas mulheres. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v. 13, n. 1, p. 367–396, 2021.

MICKEL, Allison. *Why those who shovel are silent: a history of local archaeological knowledge and labor*. Colorado: University Press of Colorado, 2021.

MCGUIRE, Randall. Arqueología crítica y praxis. *Cuba Arqueológica: Revista Digital de Arqueología*, v. 8, n. 1, p. 5-11, 2015.

PANICH, Lee. *Narratives of persistence Indigenous negotiations of colonialism in Alta and Baja California*. Tucson: The University of Arizona Press, 2020.

PANICH, Lee; ALLEN, Rebecca; GALVAN, Andrew. The Archaeology of Native American Persistence at Mission San José. *Journal of California and Great Basin Anthropology*, v. 38, n. 1, p. 11–29, 2018.

PAREDES, Julieta. In AMANTE, Vandrezza. *Debate a força das mulheres indígenas e o feminismo comunitário*. Disponível em: <https://catarinas.info/julieta-paredes-debate-a-forca-das-mulheres-indigenas-e-o-feminismo-comunitario/>, 2020. Acessado em 03/02/2022.

PEIXOTO, S. A.; NOELLI, F. S.; SALLUM, M. De São Vicente à Jacarepaguá: uma genealogia de mulheres Tupiniquim e a Itinerância da Cerâmica Paulista, *Cadernos do Lepparq*, v. 19, n. 37, p. 326-355, 2022.

PEREIRA, Daiane. O “roubo das urnas”: a relação do patrimônio arqueológico salvaguardado e os coletivos humanos. *Habitus, Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia*, v. 17, n.1, p. 39-52, 2019.

ROCHA, Bruna. C.; JÁCOME, Camila; STUCHI, Francisco F; MONGELÓ, Guilherme Z.; VALLE, Raoni. Arqueologia pelas gentes: um manifesto. *Revista de Arqueologia*, v. 26, n. 1, p. 130–140, 2013.

RUBERTONE, Patricia. *Native Providence: Memory, community, and survivance in the Northeast*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2020.

RUIBAL, González A. Time to Destroy: An Archaeology of Supermodernity. *Current Anthropology*, v. 49, p. 247-279, 2008.

RUNIA, Eelco. Presence. *History and Theory*, v. 45, p. 1-29, 2006.

SALLUM, Marianne; CALI, Plácido. Colonialism and Tupi persistence on the South shore of São Paulo state, Brazil. IN *Caderno de Resumos da Society for American Archaeology (SAA), Annual Meeting*, Vancouver, Canadá, 2017.

SALLUM, Marianne. Estudos Coloniais e Globalização: fluxos, fricções e confluências. *Habitus. Revistado Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia*, v. 13, p. 51- 62, 2015.

SALLUM, Marianne. *Colonialismo e Ocupação Tupiniquim no Litoral Sul de São Paulo: uma História de Persistência e Prática Cerâmica*. Tese (Doutorado em Arqueologia). Universidade de São Paulo. 2018.

SALLUM, Marianne; NOELLI, Francisco S. An Archaeology of Colonialism and the Persistence of Women Potters’ Practices in Brazil: From Tupiniquim to Paulistaware. *International Journal of Historical Archaeology*, v. 24, n. 3, p. 546-570, 2020.

SALLUM, Marianne; NOELLI, Francisco S. “A pleasurable job”... Communities of women

ceramicists and the long path of Paulistaware in Sao Paulo. *Journal of Anthropological Archaeology*, v. 61, n. 1, p. 101-245, 2021a.

SALLUM, Marianne, NOELLI, Francisco. "Politics of Regard" and the Meaning of Things: The persistence of ceramic and agroforestry practices by women in São Paulo. In: PANICH, Lee; GONZÁLEZ, Sarah (eds). *The Routledge Handbook of the Archaeology of Indigenous-Colonial Interaction in the Americas*. London: Routledge, 2021b, p. 338-356.

SALLUM, Marianne, NOELLI, Francisco. "Política da consideração" e o significado das coisas: A persistência de comunidades de práticas agroflorestais em São Paulo. *Cadernos do Lepaarq*, v. 19, n. 37, p. 356-389, 2022.

SAMIA, Danielle. Arqueologia Pedagógica: reflexões teóricas e conceituais. *Revista de Arqueologia Pública: Revista Eletrônica do Laboratório de Arqueologia Pública da UNICAMP*, v. 17, n. 2, p. 179-195, 2021.

SAMPECK, Kate E.; FERREIRA, Lúcio M. Delineando a arqueología afro-latino-americana. *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v. 14, n. 1, p. 141-168, 2020.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos, Modos e Significações*. Brasília. INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo. Somos da terra. *PISEAGRAMA*, v. 12, p. 44-51, 2018.

SCHEUER, Herta. Estudo de um núcleo de cerâmica popular. *Arquivos do Museu Paranaense*, v. 1, 1967.

SCHEUER, Herta. *Estudo da cerâmica popular do Estado de São Paulo*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1976.

SCHMIDT, Peter; MROZOWSKI, Stephen. The Death of Prehistory Reforming the Past, Looking to the Future. In: SCHMIDT, Peter & MROZOWSKI, Stephen (eds.), *The Death of Prehistory Reforming the Past, Looking to the Future* Oxford: Oxford University Press., 2013, pp. 1-32.

SEGATO, Rita L. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de um vocabulário estratégico descolonial. Em Quijano, Aníbal y Julio Mejía Navarrete (eds.): *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, 2010.

SOUZA, Marcos André T. A Arqueologia dos grupos indígenas em contextos históricos. *Revista de Arqueologia*, v. 30, n. 1, p. 144-167, 2017.

SENATORE, Ximena. Arqueología del colonialismo español: aproximaciones críticas desde América. *Vestígios. Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v. 15, n. 2, p. 271-292, 2021.

SHEPTAK, Russell; JOYCE, Rosemary. Hybrid Cultures: the visibility of the European invasion of Caribbean Honduras in the sixteenth Century. In: *Material Encounters and Indigenous Transformations in the Early Colonial Americas*. Leiden: Brill, 2019, p. 221-237.

SILLIMAN, Stephen. Change and Continuity, Practice and Memory: Native American Persistence in Colonial New England. *American Antiquity*, v. 74, n. 2, p. 211-230, 2009.

SILLIMAN, Stephen. Between the longue durée and the short purée. In: M Oland, SM Hart, L Frink (eds). *Decolonizing indigenous histories. Exploring prehistoric/colonial transitions in Archaeology*. Tucson: The University of Arizona Press, 2012, p. 113-132.

- SILLIMAN, Stephen. *Arqueologia colaborativa da persistência indígena: uma visão da América do Norte*. Disponível em: https://youtu.be/g1XpA_fqMvI. 2021a. Acessado em 16/05/2022.
- SILLIMAN, Stephen. In: BARROS, Rubem. *No rastro da Cerâmica Paulista*. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/no-rastro-da-ceramica-paulista/>. 2021b. Acessado em 16/05/2022.
- STOTTMAN, Jay M. Introduction: Archaeologists as Activists. In: STOTTMAN, Jay M. (ed.), *Archaeologists as Activists: Can Archaeologists Change the World?* Tuscaloosa, Alabama: The University of Alabama, 2010, p. 1-17.
- TODD, Zoe. An Indigenous Feminist's Take on the Ontological Turn: 'Ontology' is just another word for colonialism. *Journal of Historical Sociology* 29(1): 4-22, 2016.
- WENDRICH, Willeke. Archaeology and Apprenticeship: Body Knowledge, Identity, and Communities of Practice. In: WENDRICH, Willeke. (ed.), *Archaeology and Apprenticeship. Body Knowledge, Identity, and Communities of Practice*. Tucson: The University of Arizona Press, 2012, pp. 1-19.
- WILLEY, Gordon; PHILLIPS, Philip. *Method and Theory in American Archaeology*. The University of Chicago Press, Chicago, 1958.
- XAKRIABÁ, Célia. Amansar o giz. *PISEAGRAMA*, v. 14, p. 110 – 117, 2020.
- WAIWAI, Jaime X. In: GATI, Beatriz. *Se a gente escavasse o cemitério dos brancos, eles não ficariam bravos?* Disponível em: <http://www.jornaldocampus.usp.br/index.php/2019/05/se-a-gente-escavasse-o-cemiterio-dos-brancos-eles-nao-ficariam-bravos/>. 2019. Acessado em: 16/05/2022.

Recebido em: 04/03/2022
Aprovado em: 21/04/2022
Publicado em: 30/06/2022