

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 38 No. 2 Maio - Agosto 2025

Dossiê: Arqueologia Histórica dos Grupos Indígenas no Litoral Sudeste

TEORIZANDO AS INTERAÇÕES INDÍGENAS-COLONIAIS NAS AMÉRICAS*

Craig N. Cipolla, Tradução de Luiza Vinhosa Rabelo**

RESUMO

O artigo de Craig N. Cipolla aborda as relações entre as teorias e pesquisas arqueológicas e o tratamento dado aos povos colonizados nas Américas. A perspectiva colonialista reproduzida em muitos trabalhos científicos vem desempenhando um papel opressor sobre as populações indígenas, gerando um impacto negativo sobre sua sobrevivência e condições de vida. O texto se inicia com uma revisão das linhas teóricas mais tradicionais, que muitas vezes reforçam os padrões colonialistas. A seguir, prossegue com uma discussão crítica das contribuições teóricas descoloniais mais recentes, que buscam impactar de forma positiva a vida dos povos indígenas atuais. Cipolla finaliza apresentando propostas para a construção de uma arqueologia colaborativa, que também leve em consideração os conhecimentos indígenas nos estudos das interações indígenas-coloniais.

Palavras-chave: Interações indígenas-coloniais; Descolonização; Arqueologia colaborativa.

* From: *The Routledge Handbook of the Archaeology of Indigenous-Colonial Interaction in the Americas*, Edition by Lee M. Panich and Sara L. Gonzalez. ©2021 by Routledge. Reproduced by permission of Taylor & Francis Group.

** Mestre em arqueologia pelo Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bacharel em história pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal Fluminense. Pós-graduada em nível de especialização *lato sensu* em tradução profissional pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
E-mail: luiza_vinhosa@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-4517-4708>

THEORIZING COLONIAL INDIGENOUS INTERACTIONS IN THE AMERICAS

ABSTRACT

Craig N. Cipolla's study addresses the relationship between archaeological theories and research and the treatment of colonized peoples in the Americas. The colonialist perspective in many scientific works has oppressed Indigenous populations, negatively impacting their survival and living conditions. This study reviews the more traditional theoretical lines that often reinforce colonialist patterns to then critically discuss more recent decolonial theoretical contributions that seeking to positively impact the lives of today's Indigenous peoples. Cipolla concludes by offering proposals to construct a collaborative archaeology that considers Indigenous knowledge in studies of Indigenous-colonial interactions.

Keywords: Indigenous-colonial interactions; Decolonization; Collaborative archaeology.

TEORIZACIÓN DE LAS INTERACCIONES INDÍGENAS COLONIALES EN LAS AMÉRICAS

RESUMEN

El artículo de Craig N. Cipolla aborda la relación entre las teorías e investigaciones arqueológicas y el trato a los pueblos colonizados en América. La perspectiva colonialista reproducida en muchos trabajos científicos ha desempeñado un papel opresor sobre las poblaciones indígenas, lo cual repercutió negativamente en su supervivencia y condiciones de vida. Este texto comienza con una revisión de las líneas teóricas más tradicionales, que muchas veces refuerzan los patrones colonialistas. A continuación, discute críticamente las aportaciones teóricas decoloniales más recientes, las cuales pretenden tener un impacto positivo en la vida de los pueblos indígenas actuales. En la conclusión, Cipolla presenta propuestas para construir una arqueología colaborativa que también tenga en cuenta el conocimiento indígena en los estudios de las interacciones indígenas coloniales.

Palabras clave: Interacciones indígenas coloniales; Descolonización; Arqueología colaborativa.

DESCOLONIZANDO A TEORIA, TEORIZANDO A DESCOLONIZAÇÃO: UMA INTRODUÇÃO

Após duas décadas desde a sua primeira publicação, o livro *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*, de Linda Tuhiwai Smith, continua a ser uma contribuição inovadora e revolucionária para a literatura mundial sobre a descolonização. Segundo Smith (2012),

A forma como a pesquisa científica esteve envolvida nos piores excessos do colonialismo ainda é uma história poderosa lembrada por muitos povos colonizados ao redor do mundo. É uma história que ainda fere, no sentido mais profundo, a nossa humanidade... É perturbador saber que o Ocidente pode desejar, extrair e reivindicar a posse de nossos modos de conhecer, de nossa imagem, das coisas que criamos e produzimos e, ao mesmo tempo, rejeitar as pessoas que criaram e desenvolveram essas ideias, além de negar-lhes outras oportunidades de serem criadoras de suas próprias culturas e de suas próprias nações.

Essa citação evidencia as conexões profundas e problemáticas entre o colonialismo ocidental e as pesquisas sobre os povos indígenas. Smith destacou a ligação profunda entre os estudos acadêmicos ocidentais acríticos e o tratamento injusto dado aos povos indígenas – incluindo representações equivocadas, privação de direitos e até mesmo violência. Smith desafiou as suposições dos pesquisadores ocidentais sobre a autoridade de seus olhares e expôs a falácia das afirmações feitas pela ciência ocidental sobre trabalhar em prol de um “bem maior”. O trabalho de Smith se baseou e acompanhou os desafios anteriores aos paradigmas ocidentais expressos por ativistas e acadêmicos vinculados ao Movimento Indígena Americano (AIM), como Vine Deloria Jr. (1997, 2003, 2012; Steeves, 2014). Deloria (1997) alertou contra as dimensões fechadas, isoladas e às vezes religiosas da ciência ocidental e mostrou como esses pontos fracos serviram para colonizar ainda mais a América do Norte, cortando os laços dos nativos americanos com a terra e marginalizando suas habilidades, conhecimentos e experiências. Perspectivas críticas como essas mostram que a pesquisa arqueológica não é realizada no vácuo; ela afeta o mundo que existe além dos artigos de periódicos, cursos universitários e questões de estabilidade profissional dos arqueólogos. Mais problemático do que isso, ela pode causar impactos negativos profundos, principalmente para os membros do “bem maior” que não fazem parte do grupo dominante (ou seja, homens ocidentais).

As novas perspectivas descoloniais na pesquisa arqueológica indicam que ainda há esperança; ainda há oportunidade de repensar a disciplina e refazê-la com nova atenção às subjetividades e “padrões” não ocidentais. Os arqueólogos podem levantar e explorar questões pragmáticas, considerando criticamente as diferenças – positivas e negativas – que as pesquisas podem fazer para um segmento mais amplo da sociedade, incluindo comunidades e nações indígenas. Podemos nos esforçar para elaborar projetos que contribuam especificamente para melhorar as condições de vida dos indígenas, que desafiem e dificultem estereótipos e clichês coloniais, que se engajem sinceramente com a relação entre nossa disciplina e o trauma colonial (Methot, 2019) e que incorporem ou se baseiem nos modos de ser e de conhecer dos indígenas locais (Silliman, 2008). Muitas dessas novas perspectivas assumem a forma de arqueologias indígenas e colaborativas. De uma forma ou de outra, cada uma dessas novas perspectivas valoriza a autodeterminação e a soberania indígenas (Smith, 2012).

Mas como tudo isso se relaciona com a teoria arqueológica? Segundo as observações de autores como Johnson (2020; Harris; Cipolla, 2017), a teoria arqueológica tem o potencial

de criar jargões novos e intimidantes que tendem a afastar todos, com exceção dos mais esforçados teóricos da arqueologia. Para piorar a situação, alguns teóricos da arqueologia usam uma retórica que, na minha opinião (Cipolla, 2017b; Fowles, 2016; Harris; Cipolla, 2017), desvaloriza as experiências coloniais indígenas. Por exemplo, arqueólogos simétricos, como Bjørnar Olsen (2010), equipararam os artefatos e materiais arqueológicos aos “Outros” subalternos colonizados por humanos em geral. A utilidade desse tipo de argumento para a arqueologia das interações indígenas-coloniais é, na melhor das hipóteses, questionável e, de acordo com minhas experiências, serve apenas para reforçar as paredes de nossas torres de marfim em vez de ajudar a construir novas conexões para além delas.

No entanto, os arqueólogos tendem a *pensar cuidadosamente em* como querem conduzir suas pesquisas ou interpretar o passado antes de fazê-lo de fato. Da mesma forma, os arqueólogos tendem a reconhecer a importância de tentar explicitar e esclarecer suas abordagens e quaisquer pressupostos subjacentes associados a elas enquanto refletem sobre suas pesquisas. Por fim, muitos arqueólogos estão abertos a repensar e ajustar continuamente seu trabalho à medida que escavam novos sítios, encontram novos materiais e dialogam com novas pessoas. Todas essas atividades envolvem teoria! Além disso, algumas teorias têm o potencial de nos ajudar a identificar, contornar ou substituir os padrões que herdamos do nosso mundo – o que, de acordo com minha perspectiva, é excelente para qualquer projeto de arqueologia que priorize a descolonização.

Neste capítulo, apresento as maneiras pelas quais várias tendências teóricas na história das arqueologias indígenas-coloniais das Américas se relacionam com o projeto mais amplo de descolonização proposto por pensadores como Smith e Deloria. Começo com uma revisão das linhas de pensamento mais influentes até o momento, incluindo a aculturação, a prática, o pós-colonialismo e o pragmatismo. Em seguida, discuto as contribuições mais recentes, da agência dos objetos ao pós-humanismo e das viradas ontológicas aos feminismos indígenas. Finalizo retornando à descolonização, destacando as linhas de pensamento que considero mais promissoras para o futuro das arqueologias indígenas-coloniais nas Américas.

PRINCIPAIS LINHAS DE PENSAMENTO

Aculturação

A influência da aculturação na história dos estudos arqueológicos das interações indígenas-coloniais nas Américas é inegável (Cipolla, 2013, p. 14-16; Cusick, 1998b; Fitzhugh, 1985; Rubertone, 2000). Esse quadro teórico foi a base para grande parte das primeiras pesquisas sobre os sítios e achados indígenas-coloniais. Inicialmente parte dos debates do século XIX sobre cidadania e imigração nos Estados Unidos, a “aculturação” em sua origem se referia especificamente às adaptações e mudanças que os novos cidadãos e habitantes faziam ao se tornarem parte do chamado “*melting pot*”¹ (Cusick, 1998a, 1998b; Rubertone, 2000). As primeiras discussões sobre aculturação reduzem a interação intercultural a um processo rígido, determinista e assimétrico; tais discussões

¹ N.T.: O *melting pot* é um conceito teórico estadunidense que preconiza que as diferenças étnicas e culturais existentes em um território tendem a desaparecer com o tempo, originando uma nova sociedade mais homogênea. O termo é uma metáfora que surgiu a partir do significado original de *melting pot*, que é o “caldeirão” onde são derretidos e fundidos diversos metais ou outras substâncias.

consideravam que “tornar-se americano” significava o apagamento e substituição iminentes de práticas “tradicionais”, tradições e identidades.

Na década de 1930, os antropólogos adotaram o termo. No *Memorando para o estudo da aculturação*, Redfield, Linton e Herskovits (1936) definiram aculturação, grosso modo, como qualquer mudança resultante da interação entre grupos culturais outrora distintos. No mesmo ano, o arqueólogo Meyer Fortes defendeu o dinamismo e a criatividade das situações de contato cultural. Para ele, o contato cultural “não é uma transferência de elementos de uma cultura para outra, mas um processo de interação contínuo entre grupos de diferentes culturas” (Fortes, 1936, p. 53). Em oposição às discussões do *melting pot* mencionadas anteriormente, Fortes destacou a manutenção de diferenças nessas interações, apesar do intercâmbio de materiais, ideias e práticas. Apesar da flexibilidade dessas definições e aplicações antropológicas iniciais, a maioria das pesquisas da época regressou a um modelo normativo de cultura, tratando as “culturas” indígena e colonial como entidades homogêneas e especificamente demarcadas. A premissa era que o contato contínuo entre grupos antes separados sempre levaria a uma redução das diferenças (Jones, 1997, p. 53-54).

Em meados do século XX, antropólogos como Foster (1960) e Spicer (1961, 1962) defenderam a complexidade da mudança e da continuidade culturais nas Américas. O trabalho de Spicer concentrou-se na complexa inter-relação entre os artefatos e as práticas e crenças indígenas. Através de alguns exemplos, ele mostrou como povos indígenas adotaram novos tipos de artefatos e, ao mesmo tempo, mantiveram antigas formas de agir e pensar. Em outros casos, entretanto, ele se deparou com o oposto: povos indígenas que modificaram drasticamente suas estruturas sociais e práticas “tradicionais”, mas continuaram a usar seus artefatos “tradicionais” (Spicer, 1961, p. 542).

Os primeiros estudos arqueológicos sobre aculturação não contemplaram essas nuances. As discussões arqueológicas sobre aculturação começaram a partir de um retorno às raízes históricas do termo, resgatando um modelo baseado em essências materiais reducionistas. Esses estudos geralmente recebiam influência do artigo frequentemente citado “Aculturação e cultura material”, de Quimby e Spoehr (1951), que traçou uma tipologia dos artefatos indígenas do período colonial. Eles classificaram os artefatos indígenas com base nas origens de seus vários atributos (ou seja, forma, matéria-prima, tecnologia e função pretendida). Por exemplo, um chocalho chippewa confeccionado com uma lata de bicarbonato de sódio em vez da cabaça tradicional combinava a forma e a função de um “artefato nativo” com um “material importado” (Quimby; Spoehr, 1951, p. 136). Essas interpretações arqueológicas da aculturação (White, 1974) partiam do princípio de que as mudanças materiais observadas refletiam diretamente as mudanças sociais e culturais que ocorreram no passado e de que os povos indígenas simplesmente se transformaram em réplicas das sociedades coloniais ocidentais (Rubertone, 2000). Tais estudos classificavam os achados arqueológicos em um número finito de permutas entre essências europeias e indígenas.

Ao enfatizar as origens das ideias e materiais “estrangeiros” em detrimento dos seus usos e significados locais, os arqueólogos sucumbiram a um padrão geral que o teórico literário Roland Barthes (1977) criticou em seu influente ensaio “A morte do autor”. Segundo ele, um texto deve ser analisado de acordo com os significados múltiplos e contrastantes que evoca nos leitores, e não com base nos significados pretendidos pelo autor. Para os arqueólogos, isso significava que os significados dos artefatos – o texto nessa analogia – não são fixos e determinados apenas por seus criadores e produtores. Quando um artefato é inserido em novos contextos sociais, o “texto” nessa metáfora, é crucialmente removido dos contextos de uso e significados originais e,

portanto, torna-se sujeito a redefinições. À medida que a arqueologia se desenvolveu, os profissionais passaram a se concentrar mais nos contextos e nos significados e influências locais (alinhados com as críticas pós-processuais), efetivamente “matando o autor” no sentido proposto por Barthes.

Arqueologias sociais e a transformação da prática

A identidade social tornou-se um elemento importante para a arqueologia a partir do final da década de 1990 e início dos anos 2000 (Cipolla, 2013, p. 17-18). Ao analisar as inter-relações entre artefatos, discursos e classificação social, as arqueologias da identidade social investigaram os papéis que os indivíduos e grupos desempenharam na negociação de seus lugares nos mundos coloniais. A arqueologia começou a se afastar de modelos essencialistas e dicotômicos de colonialismo (por exemplo, a aculturação), desafiando as formas reducionistas com que os aculturacionistas classificavam os artefatos e outros tipos de dados (Brown, 1978; Ferris, 2009) e defendendo modelos interpretativos menos rígidos e sistemáticos. Os registros orais e escritos dos encontros coloniais trouxeram uma nova profundidade às interpretações arqueológicas e atenuaram a forte dependência da aculturação em relação às essências materiais. A partir da década de 1980, a recursividade das críticas pós-processuais, especialmente a teoria prática, influenciou os arqueólogos a aceitarem o papel complexo que os “materiais” arqueológicos – artefatos – desempenharam nas interações no passado colonial. Essas tendências mudaram o foco para as questões identitárias, levando os arqueólogos a reconhecerem a importância de categorias sociais como identidade, gênero, raça e etnia nos processos de emaranhamento colonial e reprodução cultural (Deagan, 1983; Deetz, 1978; Lightfoot, 2004; Lightfoot; Martinez; Schiff, 1998; Silliman, 2001, 2004).

Esses estudos variam em relação aos tipos de poder que atribuem às pessoas do passado. Nos contextos das Américas coloniais, os povos indígenas foram obviamente limitados pelas estruturas de poder coloniais dominantes – como o sistema de reservas e escolas residenciais – estabelecidas pelos colonizadores europeus. Os tipos de agência atribuídos aos povos indígenas nessas situações dependiam do posicionamento teórico particular de cada pesquisador. Alguns estudos (Deetz, 1978) trataram o poder como um fenômeno de cima para baixo e explicaram a maioria dos padrões arqueológicos como diretamente conectados à agência dos colonizadores europeus e seus descendentes. Abordagens baseadas na prática das décadas de 1970 e 1980 começaram a desafiar esses modelos de poder de cima para baixo (Bourdieu, 1977; Certeau, 1984; Giddens, 1979, 1984; Hodder, 1982). A teoria da prática, em geral, se concentra nas relações recursivas entre os indivíduos e seus entornos, que inclui outras pessoas, coletividades e materiais. Esses laços recursivos moldam as escolhas e ações das pessoas. Por estarem recursivamente ligados, entretanto, há uma “dualidade de estruturas” (Giddens, 1979), ou seja: os contextos sociais influenciam as práticas e essas práticas atuam de volta sobre os contextos sociais. As abordagens práticas buscam situar o indivíduo ou agente nos processos de reprodução cultural e mudança social. Em vez de simplesmente categorizar as entidades sociais como poderosas ou impotentes, as abordagens práticas reconhecem a natureza difusa do poder. Baseando-se em pensadores pós-estruturais, como Michel Foucault (1990), os arqueólogos levaram em consideração a agência de grupos subalternos em situações com diferenças extremas de poder. Aliadas às noções relacionadas de performatividade e materialidade (Butler, 1993; Jenkins, 1996), essas novas perspectivas lançam luz sobre o importante – embora não essencializado ou determinista – papel que a materialidade desempenhou na construção e expressão das identidades indígenas coloniais.

Essas mudanças teóricas implicaram repensar as influências e escolhas feitas pelos povos indígenas em contextos coloniais, seja na forma de resistência direta às estruturas de poder coloniais (Liebmann; Murphy, 2011), seja por meio de aspectos aparentemente mundanos da vida cotidiana (Cipolla, 2017a; Silliman, 2004). Em oposição às perspectivas anteriores, as abordagens baseadas na prática observaram que os povos subalternos sempre tiveram algum tipo de agência. A dificuldade reside em interpretar como essa agência se configurou a partir das estruturas de poder coloniais e como as influenciou de forma reflexiva. Retomando as ideias de Barthes, esses trabalhos vislumbravam além dos “autores” dos materiais arqueológicos descobertos, focando os múltiplos significados atribuídos a eles por seus “leitores”.

Práxis pós-colonial

A partir da década de 1990, as questões indígenas e os movimentos pelos direitos indígenas emergiram como críticas poderosas à arqueologia ocidental (Atalay, 2006, 2008, 2012; Bray, 2001; Cipolla, 2013, p. 18-19; McGuire, 1992; Nicholas; Andrews, 1997; Preucel; Cipolla, 2008; Smith; Wobst, 2005; Watkins, 2000; Zimmerman, 2001). Para alguns arqueólogos, essas forças se manifestaram pela primeira vez através da legislação NAGPRA (Lei de Proteção e Repatriação de Sepultamentos de Nativos Americanos²), que demandou novas interações entre arqueólogos e aldeias federalmente reconhecidas pelo governo nos Estados Unidos em relação a questões de repatriação. Para outros, essas forças de transformação tornaram-se evidentes com o advento e a evolução de novas maneiras de conduzir a pesquisa arqueológica com os indígenas, pelos indígenas e para os indígenas (Atalay, 2006, 2012; Nicholas; Andrews, 1997). Os diversos rótulos conferidos a esse tipo de trabalho (por exemplo, indígena, tribal, colaborativo, em parceria, etnocrítico) demonstram a variedade de formas que ele assume na América do Norte e em outros locais. No bojo da crítica pós-colonial, essas novas formas de arqueologia e colaboração compartilham um interesse comum na pesquisa descolonial (Smith, 2012). Um fator determinante para essas formas de arqueologia é a maneira como enfatizam e valorizam as subjetividades, interesses e necessidades indígenas locais. Por meio dessa maneira de incorporar as perspectivas indígenas na arqueologia, as arqueologias pós-coloniais se preocupam com os efeitos que as pesquisas podem gerar sobre as partes interessadas – geralmente situadas fora da academia.

A teoria pós-colonial também tem a função de ressaltar os padrões e erros arbitrários (Steeves, 2015) que sustentam as visões e as representações ocidentais do Outro subalterno e colonizado (Said, 1978). Pensadores como Spivak (1988) questionaram de forma crucial se os subalternos podem falar por meio de lentes e práticas representacionais ocidentais, como registros históricos escritos pelas elites coloniais ou antropólogos *outsiders*³. Essa questão pode ser facilmente traduzida na prática arqueológica. Será que os arqueólogos ocidentais são capazes de compreender e representar as histórias dos subalternos sem a influência das subjetividades coloniais ocidentais da sua disciplina? Ou, nas palavras de Smith (2012), será que eles conseguem descolonizar os seus próprios pontos de vista?

De modo semelhante, os escritos de Homi Bhabha (1994) sobre hibridismo e ambivalência colonial oferecem alternativas ao essencialismo, porém, segundo Silliman (2015),

² N.T.: No original, *Native American Graves Protection and Repatriation Act*.

³ N.T.: O termo “*outsider*” se refere ao pesquisador que não faz parte da comunidade estudada.

ainda não foram totalmente absorvidas pela arqueologia das interações indígenas-coloniais. Alinhado com o trabalho de Bhabha está o conceito de “*survivance*”⁴ de Gerald Vizenor (1994, 2008). Assim como a problematização da criação ocidental do Outro subalterno levantada pelo pós-colonialismo, o trabalho de Vizenor também desafia os estereótipos e equívocos ocidentais sobre a indigeneidade (Gonzalez; Kretzler; Edwards, 2018; Kretzler, 2017; Lightfoot; Gonzalez, 2018; Silliman, 2014). Mais do que uma combinação entre sobrevivência e resistência, a *survivance* denota a presença contínua, dinâmica e ativa dos povos indígenas. Por exemplo, Acebo e Martinez (2018) recentemente observaram que a noção de *survivance* oferece uma abordagem útil para a compreensão da autonomia indígena (Panich, 2017) e, ao mesmo tempo, incorpora explicitamente os sistemas de conhecimento indígenas. Essa noção fornece meios para desafiar os mitos culturais e “descentraliza o foco da mudança cultural como principal consequência cultural para os povos indígenas, já que outras formas de autonomia política, econômica e cultural estavam em jogo” (Acebo; Martinez, 2018, p. 148).

É claro que as vantagens oferecidas por várias críticas e abordagens pós-coloniais devem ser cuidadosamente ponderadas levando-se em consideração as críticas que receberam, sobretudo de acadêmicos indígenas. O termo “pós-colonial” claramente representa um problema em locais onde a colonização ainda persiste atualmente (Gosden, 2004). Smith (2012) também salienta que a crítica pós-colonial costuma ser vista como domínio dos intelectuais e teóricos, e não como forma de ativismo ou via para mudanças materiais reais no mundo.

Um novo pragmatismo

Intimamente relacionado com as críticas ao pós-colonialismo que acabaram de ser discutidas, o pragmatismo se preocupa com os efeitos que o conhecimento provoca no mundo (Cipolla, 2013, p. 19-24; James, 1907; Peirce Edition Project, 1998; Preucel, 2006; Preucel; Mrozowski, 2010; Rorty, 1991; Saitta, 2003, 2007). O filósofo americano Charles Sanders Peirce desenvolveu essa perspectiva pela primeira vez no final do século XIX, argumentando que a importância e o significado de uma ideia estavam diretamente relacionados com seus efeitos sobre a população geral (Preucel, 2006, p. 50). Embora existam diferenças importantes, para os objetivos deste capítulo há paralelos claros entre essa noção e a “morte do autor” pós-estrutural discutida anteriormente. Peirce avaliou a clareza e utilidade das ideias com base não no que elas significavam para o pensador individual, mas de acordo com seus impactos no mundo. O pragmatismo é, portanto, essencialmente prático. Ele considera as diferenças que as ideias e ações particulares provocam no mundo (Voss, 2019). Essa premissa geral é aplicável a todas as ideias e ações, tanto passadas quanto presentes. Ela dá ênfase às comunidades em detrimento dos indivíduos e aos resultados reais em detrimento das intenções. Essa perspectiva também inclui o reconhecimento tácito das profundas conexões e continuidades inerentes à vida social. Os aspectos práticos e as continuidades são cruciais para as arqueologias do colonialismo, pois complementam, desenvolvem e criticam vários componentes das noções arqueológicas de aculturação, identidade social e descolonização. O pragmatismo fornece meios produtivos para repensar a forma como colaboramos nos projetos de arqueologia no presente e no modo como entendemos a história do colonialismo

⁴ N.T.: “*Survivance*” é um neologismo criado por Gerald Vizenor a partir da junção das palavras inglesas “*survival*” (“sobrevivência”) e “*resistance*” (“resistência”).

no passado. Em cada uma dessas áreas, o pragmatismo questiona “Que diferença isso faz/fez?” – deslocando a atenção para os resultados reais em vez de possibilidades virtuais e resultados pretendidos. Essa linha de pensamento também rompe com muitas das teorias discutidas até aqui em sua relação com o realismo – um conjunto de orientações filosóficas que especulam sobre a natureza do mundo independente da mente, ou seja, como as coisas são (Delanda, 2006, 2016), em oposição a qualquer perspectiva humana particular sobre o mundo (ou seja, ontologia versus epistemologia). Esse movimento representa uma ruptura com as críticas pós-processuais e suas ênfases no relativismo, na construção cultural e no significado. Retorno ao realismo e ao seu papel na teoria arqueológica contemporânea a seguir na discussão sobre as viradas ontológicas recentes.

PERSPECTIVAS RECENTES

Biografia do objeto, agência do objeto e materialidade

Nos últimos dez anos, os arqueólogos vêm se concentrando cada vez mais em teorias não dualistas e relacionais (Harris; Cipolla, 2017). Isso é, em parte, atribuído à popularidade das abordagens práticas resumidas anteriormente. Mas essa tendência também se relaciona com o aumento geral da atenção dada aos objetos e materiais e aos papéis que desempenharam no mundo no passado e que desempenham no presente. Isso é evidente nas discussões acerca da agência do objeto (Gell, 1998; Joyce; Gillespie, 2015; Peers, 1999), da biografia do objeto (Harrison, 2006) e da materialidade (Gosden, 2004) em geral. Assim como o movimento em direção ao pragmatismo, essa mudança também se relaciona com o flerte arqueológico com as teorias realistas e, concomitantemente, com um repensar da humanidade em geral.

Os estudos da biografia do objeto se opuseram às visões estáticas dos artefatos (por exemplo, a teoria da aculturação). Baseando-se no volume *A vida social das coisas*, de Appadurai (1986), principalmente no capítulo de Kopytoff (1986) acerca da biografia cultural das coisas, os arqueólogos começaram a levantar novas questões sobre como os objetos se transformam à medida que envelhecem e cruzam fronteiras culturais e sociais. Questões como essas são, decerto, diretamente relevantes para as arqueologias do colonialismo. O estudo muito citado de Laura Peers sobre a bolsa de “S BLACK”, objeto que atualmente integra as coleções do Museu Pitt Rivers em Oxford, é um excelente exemplo de biografia do objeto. No século XIX, uma mulher indígena ou *métis*⁵ provavelmente fez a bolsa para Samuel Black, um comerciante de peles nascido em Aberdeen que trabalhava na América do Norte. Peers mostrou como a bolsa viveu muitas “vidas”, apesar de as visões contemporâneas tenderem a reduzir a complexidade de seu passado. Um agente da Companhia Hudson’s Bay recolheu a bolsa após a morte de Black em meados do século XIX, e ela foi integrada à coleção de Pitt Rivers em 1880. No museu, passou a representar as tradições indígenas norte-americanas, embora o estilo particular da bolsa fosse resultado de interações coloniais. O caso da bolsa de S BLACK mostra a natureza dinâmica potencial de diferentes objetos conforme se movem no espaço e no tempo. Questões semelhantes poderiam ser formuladas aos materiais arqueológicos classificados por gerações anteriores de arqueólogos como evidências de perda cultural ou aculturação. Por exemplo, as chaleiras de cobre associadas ao colonialismo norte-americano eram

⁵ N.T.: São chamados de *métis* os indivíduos que têm ancestrais indígenas e europeus.

frequentemente cortadas e transformadas em outros tipos de objeto em contextos indígenas (Creese, 2017; Howey, 2017). Elas desafiam alguns dos princípios-chave da teoria da aculturação e requerem considerações muito mais contextuais, inclusive sobre suas histórias e transformações.

A agência do objeto emergiu quando os arqueólogos tiveram acesso ao livro *Arte e agência*, do antropólogo Alfred Gell (1998). Gell estabeleceu dois tipos de agência: a “agência primária” (dos humanos) e a “agência secundária” (das coisas não humanas). Para Gell, os objetos só têm agência quando um ser humano a reconhece como tal. Quando o carro de Gell quebra no meio da noite, ele fica com raiva e vê o carro como um agente que falhou com ele; mas, em última análise, nesse modelo, é o ser humano que tem mais agência e, portanto, conduz a história e/ou a mudança. Essa abordagem atraiu arqueólogos estudiosos do colonialismo, como Rodney Harrison, que usou o trabalho de Gell sobre encantamento tecnológico para repensar as pontas de Kimberley na Austrália. Gell lançou mão da noção de encantamento para explorar como os artefatos tinham o poder de “encantar” as pessoas que não conseguiam entender como era possível que outro ser humano fizesse coisas tão belas e complexas. As pontas de Kimberley, em geral feitas de vidro de garrafa ou de isoladores de telégrafo em cerâmica, foram amplamente fabricadas no século XIX por povos indígenas de Kimberley, na Austrália; eram produzidas como parte da indústria turística – sendo vendidas para *outsiders*, como curadores de museus. Harrison sustenta a existência de uma forma singular de poder que esses objetos exerciam sobre os colecionadores: eles estavam sob o encanto das habilidades técnicas dos lascadores de sílex, que haviam se materializado nesses objetos. Nesses modelos inspirados em Gell persiste o dualismo entre seres humanos e todas as outras coisas que há no mundo, uma abordagem que só recentemente passou a ser criticada, mas que ainda conta com muitos defensores nos departamentos de antropologia norte-americanos (Van Dyke, 2015).

Os estudos da biografia e da agência dos objetos alimentaram o interesse geral da arqueologia pela materialidade, em geral definida de forma vaga na literatura. Para os objetivos deste capítulo, baseio-me nas definições de Meskell (2004) e Miller (2005); esses autores concebem a materialidade como um elemento recursivo: os seres humanos produzem coisas e essas coisas, *de forma subsequente*, moldam e delimitam as habilidades humanas. Voltando ao exemplo da chaleira de cobre mencionado anteriormente, podemos repensar as pontas de projétil feitas com pedaços de chaleiras em termos da literatura da materialidade. Vários grupos indígenas em Ontário cortaram chaleiras de cobre, transformando seus pedaços em pequenas pontas de projéteis triangulares. Assim, nesse caso, os indígenas produziram pontas a partir de bens comerciais fabricados na Europa. Os estudos de materialidade questionam como esse exemplo de recriação impacta as pessoas de formas não intencionais. Talvez essas pontas de projéteis de cobre substituíssem parcialmente as pontas de projéteis líticas. Com as ferramentas adequadas, qualquer pessoa podia produzir uma ponta de projétil triangular de cobre, mas esse não é o caso dos projéteis líticos. Eles exigiam conhecimentos transmitidos socialmente e uma quantidade significativa de tempo para aprimorar a habilidade; qualquer um que já tenha tentado lascar sílex vai concordar. Podemos indagar como esses novos projéteis de cobre podem ter transformado as relações sociais. Eles eliminaram a necessidade dos lascadores de sílex? Reconfiguraram a divisão de gênero no trabalho nas sociedades indígenas? Reconfiguraram as relações intergeracionais? Por fim, essas questões mostram como as intervenções humanas no mundo material têm consequências não intencionais,

sobretudo na longa duração, algo que Ian Hodder começou a explorar recentemente como “emaranhamento”⁶ (2012).

As críticas pós-humanistas e as viradas ontológicas

O pós-humanismo é uma aquisição relativamente nova e ainda controversa no kit de ferramentas teóricas dos arqueólogos. Trata-se de um corpus de pensamento distinto que, assim como a materialidade, permanece mal definido na literatura. Os arqueólogos costumam associá-lo ao trabalho de pensadores como Latour (1993, 2005) e Ingold (2007), mas foi introduzido na teoria arqueológica em grande parte por meio dos escritos dos arqueólogos simétricos (Olsen, 2003, 2010; Olsen *et al.*, 2012; Olsen; Witmore, 2015; Webmoor; Witmore, 2008; Witmore, 2007). Pensadores como Olsen (2010, 2012) utilizaram o pós-humanismo como meio de desafiar as fixações pós-processuais em símbolos e na construção cultural. Segundo eles, a arqueologia pós-processual nos levou a dividir o mundo de forma artificial em sujeitos/objetos e seres humanos/mundo e, ao fazer isso, menosprezamos as coisas materiais com as quais trabalhamos. Esses pensadores defendem que os arqueólogos precisam de novos caminhos teóricos para dar às coisas o seu “devido valor”, o que significa olhar para os artefatos como mais do que símbolos que representam outra coisa. Do mesmo modo, significa olhar para além do modo como as pessoas do passado interpretaram o mundo (“pós-interpretação”) e se abrir para novas questões relativas à ontologia.

Essas críticas convidam os arqueólogos a repensar a humanidade com um novo olhar crítico para as relações profundas e emaranhadas entre a nossa espécie e o mundo material não humano ao nosso redor. Projetos alinhados com as discussões gerais pós-humanistas nos permitirão escapar da tirania das visões de mundo modernistas que consideram que os seres humanos estão separados e acima do mundo onde vivem (cf. debates contemporâneos sobre as mudanças climáticas). Isso requer uma ontologia plana⁷ não antropocêntrica (Cipolla, 2021; Delanda, 2006) ou um ponto de partida de análise que busque escapar dos dualismos modernistas e que, ao mesmo tempo, abra nossas mentes para descobrir passados radicalmente diferentes. Um dos aspectos mais incompreendidos da ontologia plana é que *ela não objetiva permanecer plana*; é um ponto de partida a partir do qual os pesquisadores observam as diferenças (por exemplo, entre humanos e pontas de projéteis líticas). Em vez de pressupor que as pessoas tenham um tipo de agência (primária) e que todas as outras coisas tenham outro tipo menor de agência (secundária), esses pensadores nos instigam a começar com uma proverbial folha em branco. Entretanto, ao contrário do que dizem muitas críticas ao pós-humanismo, uma perspectiva não antropocêntrica ou “plana” *não implica interromper o estudo da história humana* nem sempre tratar as pedras como possuidoras das mesmas habilidades que os seres humanos. Isso significa começar nossa análise com a mente o mais aberta possível para a capacidade dos seres humanos e das pedras de afetar uns aos outros e às outras entidades com as quais se relacionam.

⁶ N.T.: Segundo o conceito de emaranhamento proposto por Ian Hodder, os seres humanos e as coisas materiais estão entrelaçados. Para o autor, são ao mesmo tempo iguais e diferentes e integram de diversas maneiras, muitas vezes de formas inesperadas.

⁷ N.T.: A ontologia plana propõe tratar como equivalentes em importância, num primeiro momento, todas as coisas, tais como seres humanos, objetos materiais, seres imaginários ou imateriais, animais, plantas, elementos da natureza etc.

A partir dessas críticas, surge uma nova série de abordagens relacionais animadoras que se baseiam no espírito geral da transformação da prática, mas não de maneira antropocêntrica. A teoria da *assemblage*⁸ (vertente dos “novos materialismos”) é uma das abordagens que atualmente ganham força na teoria arqueológica. Associada aos escritos de Deleuze e Guattari (1987), a teoria da *assemblage* concentra-se na relacionalidade, interessando-se pelas maneiras pelas quais diferentes componentes – humanos e não humanos – se agrupam (“*assemble*”) em unidades sociais que são mais complexas que a soma de suas partes. Por exemplo, dois átomos de hidrogênio podem se agrupar com um átomo de oxigênio e criar uma molécula de água, que apresenta novas propriedades não encontradas nos átomos de hidrogênio ou oxigênio isolados. No entanto, as partes não são totalmente definidas por essas relações; elas podem se separar novamente e levar suas propriedades atômicas únicas para outro grupo. Essa abordagem dá especial atenção à natureza dos materiais e reconhece a contingência humana no mundo. Como será discutido mais adiante, a teoria da *assemblage* também traz novos insights sobre o processo arqueológico colaborativo.

Meu trabalho mais recente com Amélie Allard (Allard; Cipolla, 2020; Cipolla; Allard, 2019) sobre *assemblages* de comércio de peles demonstra como esse tipo de abordagem pode ser aplicada na arqueologia da América do Norte colonial. Ao contrário de muitas pesquisas da arqueologia histórica sobre o comércio de peles que iniciam as análises a partir dos seres humanos e das agências humanas, optamos por começar nossa análise a partir de fluxos de energia não humanos. Mais especificamente, achamos útil começar nossas análises do comércio de peles de Ontário a partir dos rios que ajudaram a construir e a destruir a história moderna recente da região. Essas forças não humanas, que chamamos de “poder do rio”, têm histórias muito mais profundas que o comércio de peles. Essa abordagem também fazia sentido porque o foco do nosso estudo era uma série de coleções subaquáticas de peles comercializadas, quase todas provavelmente oriundas de acidentes de canoas. Ao reconhecer as formas como os rios constituíram o comércio, entraram em conflito com as temporalidades capitalistas e dispuseram e preservaram os registros arqueológicos que estudávamos, preconizamos uma abordagem não antropocêntrica para a arqueologia do “mundo moderno”.

Essa abordagem diverge do posicionamento de James Deetz (1996), uma das figuras mais célebres da arqueologia histórica, que escreveu:

Quanto mais recuamos no tempo, percebemos que as pessoas estavam mais direta e intimamente ligadas ao ambiente, de modo que disciplinas como a Paleontologia e a Geologia são essenciais para a compreensão adequada da vida no passado distante. À medida que a cultura se tornou mais complexa, nosso afastamento do mundo natural aumentou.

Essa afirmação separa a cultura da natureza e – ao longo da história – coloca a cultura em um patamar mais elevado que a natureza. Segundo Deetz, os arqueólogos históricos não precisam estudar arqueologia ambiental porque os povos ocidentais do mundo moderno estavam separados da natureza e a dominavam. Fico imaginando o que

⁸ N.T.: “*Assemblage*” é uma palavra da língua inglesa que a priori significa “conjunto, grupo, coleção, reunião”. Porém, optou-se por não a traduzir nesse contexto porque a teoria da *assemblage* tem um significado mais específico, indicando que o grupo é algo mais complexo do que a soma de suas partes.

ele diria hoje diante da nossa crise climática. Em todo caso, isso não quer dizer que todos os arqueólogos históricos reproduzam sem questionar os pressupostos modernistas de Deetz acerca da natureza e da cultura. Há muitos exemplos profícuos de arqueologias ambientais da época colonial. O ponto é que as arqueologias do colonialismo podem ser suscetíveis a formas mais sutis desses pressupostos modernistas. Com o exemplo do comércio de peles, mostramos como formas nascentes do capitalismo – força em geral amplamente associada a seres humanos e intenções humanas – na verdade dependiam do fluxo dos rios (e muitas vezes fracassavam devido a ele). Esse fluxo muitas vezes resistia bravamente às tentativas capitalistas de controlá-lo e obrigá-lo a obedecer a cronogramas rígidos (cumprimento de prazos de entrega etc.)

As chamadas viradas “ontológicas” na antropologia e na arqueologia estão intimamente relacionadas com as abordagens relacionais, como a teoria da *assemblage*. Essas abordagens geralmente adotam perspectivas relacionais, mas orientam seus esforços em torno de como entendemos a diferença no passado, o mais livre possível de nossas subjetividades modernistas. Os arqueólogos usam cada vez mais o termo “ontologia”, mas curiosamente dedicam pouquíssimo tempo à sua definição. Uma pesquisa na literatura mostra alguns usos distintos. O primeiro grupo de viradas ontológicas usa esse termo de forma parecida com a maneira que os arqueólogos e antropólogos tradicionalmente usam o termo “cultura”. O foco permanece relativista, questionando como grupos específicos de pessoas entendem o mundo (Zedeño, 2008, 2009). Por exemplo, as visões de mundo indígenas contemporâneas podem nos revelar que as pedras têm certos poderes especiais; os arqueólogos podem usar esse conhecimento específico para repensar o registro arqueológico, usando essa perspectiva cultural para reinterpretar os artefatos líticos resgatados pela arqueologia.

O segundo grupo de viradas ontológicas se alinha com as filosofias realistas, que buscam especular sobre a natureza do mundo independente da mente humana. Nesse sentido, o foco permanece nas formas como os objetos e suas relacionalidades realmente afetam o mundo (em oposição a qualquer perspectiva epistemológica ou cultural particular sobre esses objetos e relações). Como em todas as formas de realismo, há um elemento de universalidade nessas abordagens que entra em conflito com o relativismo da antropologia. O exemplo dos rios dado anteriormente representa uma virada ontológica no sentido de que especulamos como os rios se comportavam e moldavam o comércio de peles para além de quaisquer entendimentos e crenças culturais específicas sobre os rios. Entretanto, a partir desse ponto, os pesquisadores podem incorporar o conhecimento de diferentes visões de mundo, mantendo ao mesmo tempo uma base realista ontológica, e não epistemológica.

O terceiro tipo de virada ontológica é o mais radical dos três aqui descritos. Os arqueólogos que adotam essa abordagem, como Benjamin Alberti e Yvonne Marshall (2009), se inspiram no trabalho do antropólogo Viveiros de Castro (2003, 2007, 2015; Nadasdy, 2007). Baseando-se em Viveiros de Castro, eles buscam uma abordagem que leve o conhecimento indígena *mais a sério* do que as outras abordagens. De acordo com esses pensadores, a maioria dos modelos de arqueologia e antropologia não consegue se envolver seriamente com as diferenças radicais. Por exemplo, as arqueologias inspiradas pelo pós-processualismo valorizavam o simbolismo e procuravam abordar essa dimensão do passado, que foi negligenciada pelas gerações de arqueólogos anteriores. Ao fazer isso, entretanto, eles traduziram diferentes passados e pessoas a partir do interesse contemporâneo em encontrar simbolismos nos vestígios arqueológicos; isso se materializou na busca por descobrir o que as coisas materiais que escavamos podem ter simbolizado para algum grupo de pessoas do passado. Esse fascínio

generalizado pelos símbolos provocou dois tipos de prejuízo. O primeiro se refere ao desvio de nossa atenção dos materiais e dos objetos, de suas possibilidades e de questões mais amplas de relacionalidade não antropocêntrica; ou seja, queríamos saber o que as coisas representavam no passado e não como representavam.

O segundo e mais grave tipo de prejuízo, de acordo com o terceiro tipo de pensador ontológico, se refere à tradução e ao encobrimento da diferença. Esse é um problema antropológico clássico. Os antropólogos recebem informações sobre como o mundo funciona de acordo com seus “informantes”, mas geralmente explicam essas visões de mundo a partir de seus pontos de vista antropológicos ocidentais. O terceiro tipo de pensador ontológico busca problematizar essa postura e expor a sua arbitrariedade. Em vez de explicar instâncias ou diferenças radicais (por exemplo, quando alguém diz que às vezes se transforma em uma onça-pintada) nos termos do senso comum ocidental, esses pensadores ontológicos propõem que você considere que você – o observador ocidental – não compreende bem seu *próprio* mundo e que explore esse modo de ser alternativo. O trabalho arqueológico etnográfico ou colaborativo oferece maiores possibilidades de investigação e detalhamento das instâncias de diferença radical. Porém, quando os arqueólogos ocidentais desenvolvem esse tipo de projeto teórico afastados dos povos indígenas atuais, correm o risco de afirmar falsamente que conseguem escapar das estruturas epistemológicas e ontológicas ocidentais ou que podem compreender e aceitar com sinceridade um mundo muito diferente do seu. Na minha leitura, essas abordagens essencializam as instâncias de diferença e ignoram os casos de continuidade (de um mundo compartilhado). Essas preocupações parecem bastante válidas para qualquer arqueologia do colonialismo. Por exemplo, em um contexto missionário, eu seria negligente se me concentrasse apenas em objetos claramente produzidos por indígenas ou relativos às cerimônias (por exemplo, cachimbos de efígie) e ignorasse materiais produzidos por europeus relativos à catequese e à violência colonial (por exemplo, contas de rosário). Assim, embora o interesse continuado em como lidamos com a diferença potencialmente radical seja uma parte bem-vinda da arqueologia colonial, a terceira iteração da virada ontológica pode permitir que as antigas formas de colonialismo antropológico continuem sob um novo conjunto de terminologias que faz grandes reivindicações quanto ao lugar dos conhecimentos indígenas, mas que parece não as concretizar (Cipolla, 2019).

Feminismos indígenas

A antropóloga *métis* Zoe Todd (2016) deixou bem claro o último ponto em um artigo recente – desenvolvido a partir de uma postagem viral de seu blog – intitulado “Uma interpelação feminista indígena à virada ontológica: ‘ontologia’ é só outro nome para colonialismo”. No artigo, Todd apresenta uma perspectiva crítica sobre as viradas ontológicas descritas anteriormente, destacando, sobretudo, as abordagens relacionais que, com frequência, citam trabalhos de grandes pensadores europeus do sexo masculino, como Bruno Latour (1993, 2005) e Gilles Deleuze e Felix Guattari (1987). Ela constata a sobreposição significativa existente entre as teorias ocidentais e os modos indígenas de ser e ver.

É importante refletir profundamente sobre como a Virada Ontológica – com suas “constatações” sem fôlego de que os animais, o clima, a água, as “atmosfera” e as presenças não humanas, como ancestrais e espíritos, são sencientes e têm agência, de que a “natureza” e a “cultura”, o “humano”

e o “animal” podem não estar tão separados, afinal – está perpetuando a exploração dos povos indígenas (Todd, 2016, p. 18).

Todd defende novas práticas de citação que contemplem mais do que os pensadores ocidentais e que, principalmente, deem ao conhecimento indígena o seu devido valor. Seu ensaio reconhece isso como uma forma de apropriação que opera a partir de desigualdades de poder, que sempre caracterizaram as instituições acadêmicas ocidentais. Em primeiro lugar, ela nos encorajou a ler e a nos envolver seriamente com a teoria e o conhecimento indígenas, além de reconhecer as similaridades entre os pensadores que citamos prontamente e as fontes que não aparecem em nossas bibliografias.

Vine Deloria Jr. abordou temas relacionados, porém distintos, ao longo de sua carreira (Deloria Jr., 2003; Steeves, 2014). Por exemplo, seu livro pouco citado *A metafísica da existência moderna* (2012) estabeleceu uma metafísica ocidental-indígena híbrida de nosso mundo (compartilhado); a chave para esse trabalho foi reconhecer o valor das ontologias e epistemologias indígenas. Os arqueólogos certamente começaram a se basear no trabalho de Deloria (Fowles, 2013), mas pensadoras feministas, como Todd, Kim Tallbear (2014) e Joyce Green (2017) também estão ganhando força na antropologia e em outras ciências sociais (Estes, 2019). Tallbear (2014), que concebe seu trabalho em diálogo com o trabalho de Deloria e os trabalhos de pensadoras feministas pós-humanistas, como Donna Haraway (1991), caracteriza sua relação com várias comunidades nos termos de uma abordagem feminista indígena. Sua abordagem de pesquisa comunitária “está com” as comunidades, pois busca criticar e substituir modelos recíprocos de pesquisa, que procuram “retribuir” às comunidades, quase sempre reificando um dualismo entre pesquisador e pesquisado. Como alternativa, Tallbear busca continuidades além dessas fronteiras; ela valoriza a pesquisa realizada com base em “objetivos e desejos compartilhados, engajando-se em discussões críticas e produzindo novos conhecimentos e percepções” (Tallbear, 2014, p. 2), uma abordagem semelhante ao trabalho de Atalay (2008, 2012), que propõe entrelaçar conhecimentos em arqueologias indígenas colaborativas. Baseando-se em pensadoras feministas, Tallbear adota uma abordagem crítica à objetividade, buscando situar o processo de produção do conhecimento (BATTLE-BAPTISTE, 2011) e cuidar das comunidades com as quais trabalha. Há uma dimensão pragmática clara nesse trabalho, em última análise centrada na soberania indígena (Steeves, 2015; Tallbear, 2014, p. 5). O posicionamento feminista de Tallbear (2014, p. 7) sobre a objetividade investiga “não à distância, mas com base nas prioridades de vida e de conhecimento dos sujeitos” e “ajuda a abrir a nossa mente para trabalhar de maneiras não padronizadas”.

No campo da educação, Eve Tuck e K. Wayne Yang (2012, 2014) apresentam uma linha paralela de crítica, lembrando aos acadêmicos que a descolonização *não é uma metáfora*. Assim como Tallbear, eles valorizam as mudanças materiais reais que melhorarão imediatamente a vida dos indígenas. Eles valorizam o desafio aos valores eurocêtricos inquestionáveis dos colonizadores incorporados por muitas disciplinas, mas, para eles, isso não significa uma descolonização literal, que definem como “a repatriação da vida e da terra indígenas” (Tuck; Yang, 2012, p. 1). Quando os estudiosos confundem a descolonização metafórica com a descolonização real, eles a domesticam e, por sua vez, afastam ainda mais os pesquisadores da crítica indígena. Essa mensagem poderosa serve para lembrar aos arqueólogos interessados em teoria que os artigos de periódicos e os cursos universitários mencionados na introdução deste capítulo não são necessariamente descolonizadores apenas porque teorizam mundos indígenas ou repensam o eurocentrismo na disciplina. Isso por si só não é o suficiente. Podemos usar a teoria para realizar essas coisas (Smith, 2012, p. 40-41), mas os projetos *devem* se articular com – e abrir portas para – mudanças

maiores e mais profundas, como aumentar a variedade e a diversidade de profissionais de arqueologia e desenvolver formas alternativas de fazer arqueologia que atendam aos interesses e às necessidades indígenas.

CONCLUSÕES: OLHANDO PARA O FUTURO

Como a pesquisa impacta a teoria da arqueologia das interações indígenas-coloniais nas Américas e os projetos mais amplos de descolonização? A maior parte das teorias arqueológicas aqui analisadas, com exceção da teoria da aculturação, propôs novas maneiras de desafiar aspectos específicos das visões de mundo (geralmente ocidentais) e das ontologias arqueológicas considerados inquestionáveis. Como observado por Todd (2016), em alguns casos, há uma sobreposição significativa entre as teorias discutidas e os conhecimentos indígenas, principalmente quando se trata de abordagens relacionais e viradas ontológicas; ela faz um alerta contra a colonização do conhecimento e da teoria indígenas sem dar a devida atenção ou sem reconhecer o contexto a partir do qual eles derivam, que geralmente está ligado às lutas pela soberania. Observados esses perigos, com os quais concordo plenamente, é importante ressaltar que essas novas perspectivas também têm grande potencial para novas discussões, colaborações e interpretações com arqueólogos indígenas e detentores de conhecimento indígenas. Abordagens relacionais não dualistas e menos antropocêntricas – principalmente a teoria da *assemblage* e os novos materialismos – parecem promissoras nesse sentido. Embora não sejam exatamente iguais aos conhecimentos indígenas que encontrei (Cipolla; Quinn; Levy, 2019), elas parecem estabelecer um bom diálogo com muitas perspectivas indígenas, que também são, em geral, relacionais e não dualistas. Um direcionamento importante para a teoria é desvendar seriamente as relações entre os pensadores ocidentais que citamos com frequência (Todd, 2016) e as teorias indígenas locais; por exemplo, em minha pesquisa colaborativa, ensinando e escrevendo com a Aldeia Mohegan, de Connecticut (Cipolla; Quinn; Levy, 2019), sempre nos esforçamos para reconhecer e respeitar nossas semelhanças e diferenças, talvez alinhados com a maneira que Tallbear descreve como “estar com” as comunidades.

Embora raramente seja considerada dessa forma, a arqueologia indígena colaborativa é uma fonte valiosa para a construção da teoria (Cipolla; Quinn; Levy, 2019; McNiven, 2016). Podemos conceber a colaboração como uma espécie de *assemblage*, um todo social que é mais complexo do que a soma de suas partes, mas cujas partes não são determinadas pelas suas relações. Por exemplo, em Mohegan constatamos que entendemos o passado e a disciplina arqueológica de formas diferentes quando estamos juntos e quando estamos separados. A chave para desenvolver ainda mais essa perspectiva é destrinchar nossas teorias, discuti-las e refiná-las constantemente. Para mim, a teoria arqueológica, assim como a arqueologia como um todo, oferece oportunidades de questionar nossos padrões e de nos envolver com diferentes passados de novas maneiras. Voltando à epígrafe de Smith, acredito que ela fornece meios de expor os imperialismos e colonialismos que sustentam nossa disciplina e – no espírito do pragmatismo – de desenvolver formas de pensar o passado e o presente que atendam a um segmento muito mais amplo da sociedade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Ivar Panazzolo Junior pela revisão da tradução.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACEBO, Nathan; MARTINEZ, Desireé. Towards an analytic of survivance in California archaeology. *Society for California Archaeology Proceedings*, v. 32, p. 144-152, 2018.

- ALBERTI, Benjamin; MARSHALL, Yvonne. Animating archaeology: local theories and conceptually open-ended methodologies. *Cambridge Archaeology Journal*, v. 19, n. 3, p. 344-356, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0959774309000535>.
- ALLARD, Amélie; CIPOLLA, Craig N. Failure and colonialism in the North American fur trade: the view from a riverine assemblage. *Historical Archaeology*, v. 55, p.110-126, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1007/s41636-020-00272-2>.
- APPADURAI, Arjun (ed.). *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1986.
- ATALAY, Sonya. *Community-based archaeology: research with, by, and for indigenous and local communities*. Berkeley (Califórnia/EUA): University of California Press, 2012.
- ATALAY, Sonya. Indigenous archaeology as decolonizing practice. *American Indian Quarterly*, v. 30, p. 280-310, 2006.
- ATALAY, Sonya. Multivocality and indigenous archaeologies. In: HABU, Junko; FAWCETT, Clare; MATSUNAGA, John M. (ed.). *Evaluating multiple narratives: beyond nationalist, colonialist, and imperialist archaeologies*. New York (Nova York/EUA): Springer, 2008. p. 29-44.
- BARTHES, Roland. The death of the author. In: BARTHES, Roland. *Image, music, text*. New York (Nova York/EUA): Hill and Wang, 1977. p. 142-148.
- BATTLE-BAPTISTE, Whitney. *Black feminist archaeology*. London (UK): Routledge, 2011.
- BHABHA, Homi K. *The location of culture*. London (UK): Routledge, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1977.
- BRAY, Tamara (ed.). *The future of the past: archaeologists, native Americans, and repatriation*. New York (Nova York/EUA): Garland, 2001.
- BROWN, Ian. Historic artifacts and sociocultural change: some warnings from the Lower Mississippi Valley. *Conference of Historic Sites Archaeology Papers*, v. 13, p. 109-122, 1978.
- BUTLER, Judith. *Bodies that matter: on the discursive limits of sex*. London (UK): Routledge, 1993.
- CERTEAU, Michel de. *The practice of everyday life*. Berkeley (Califórnia/EUA): University of California, 1984.
- CIPOLLA, Craig N.; ALLARD, Amélie. Recognizing river power: watery views of Ontario's fur trade. *Journal of Archaeological Method and Theory*, v. 26, p. 1084-1105, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10816-018-9405-z>.
- CIPOLLA, Craig N. *Becoming brothertown: native American ethnogenesis and endurance in the modern world*. Tucson (Arizona/EUA): University of Arizona Press, 2013.
- CIPOLLA, Craig N. Beyond symmetry: the breadth and depth of posthuman archaeologies. *Cambridge Archaeological Journal*, v. 31, n. 3, p. 509-514, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0959774321000202>.
- CIPOLLA, Craig N. (ed.). *Foreign objects: rethinking indigenous consumption in American archaeology*. Tucson (Arizona/EUA): University of Arizona Press, 2017a.
- CIPOLLA, Craig N. Postcolonial archaeology in the age of things. In: CIPOLLA, Craig N. (ed.). *Foreign objects: rethinking indigenous consumption in American archaeology*. Tucson (Arizona/EUA): University of Arizona Press, 2017b. p. 222-229.

- CIPOLLA, Craig N.; QUINN, James; LEVY, Jay. Collaborative indigenous archaeology in theory: insights from Mohegan. *American Antiquity*, v. 84, n. 1, p. 127-142, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1017/aaq.2018.69>.
- CIPOLLA, Craig N. Taming the ontological wolves: learning from Iroquoian effigy objects. *American Anthropologist*, v. 121, n. 3, p. 613-627, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1111/aman.13275>.
- CREESE, John. Beyond representation: indigenous economies of affect in the Northeast Woodlands. In: CIPOLLA, Craig N. (ed.). *Foreign objects: rethinking indigenous consumption in American archaeology*. Tucson (Arizona/EUA): University of Arizona Press, 2017. p. 59-79.
- CUSICK, James G. (ed.). *Studies in culture contact: interaction, culture change, and archaeology*. Carbondale (Illinois/EUA): Center for Archaeological Investigations, 1998a.
- CUSICK, James G. Historiography of acculturation: an evaluation of concepts and their application in archaeology. In: CUSICK, James G. (ed.). *Studies in culture contact: interaction, culture change, and archaeology*. Carbondale (Illinois/EUA): Southern Illinois University, 1998b. p. 126-145.
- DEAGAN, Kathleen. *Spanish St. Augustine: the archaeology of a colonial Creole community*. Gainesville (Flórida/EUA): University Press of Florida, 1983.
- DEETZ, James. Archaeological excavations at La Purisima Mission. In: SCHUYLER, Robert L. (ed.). *Historical archaeology: a guide to substantive and theoretical contributions*. Farmingdale (Nova York/EUA): Baywood, 1978. p. 160-190.
- DEETZ, James. *In small things forgotten: an archaeology of early American life*. New York (Nova York/EUA): Anchor Books, 1996.
- DELANDA, Manuel. *A new philosophy of society: assemblage theory and social complexity*. London (UK): Bloomsbury, 2006.
- DELANDA, Manuel. *Assemblage theory*. Edinburgh (Escócia): Edinburgh University Press, 2016.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. Minneapolis (Minnesota/EUA): University of Minnesota Press, 1987.
- DELORIA JR., Vine. *God is red: a native view of religion*. Golden (Colorado/EUA): Fulcrum, 2003.
- DELORIA JR., Vine. *Red earth, white lies: native Americans and the myth of scientific fact*. Golden (Colorado/EUA): Fulcrum, 1997.
- DELORIA JR., Vine. *The metaphysics of modern existence*. Golden (Colorado/EUA): Fulcrum, 2012.
- ESTES, Nick. *Our history is the future: standing rock versus the Dakota access pipeline, and the long tradition of indigenous resistance*. London (UK): Verso, 2019.
- FERRIS, Neal. *The archaeology of native-lived colonialism: challenging history in the Great Lakes*. Tucson (Arizona/EUA): University of Arizona Press, 2009.
- FITZHUGH, William W. (ed.). *Cultures in contact: the European impact on native cultural institutions in Eastern North America, A.D. 1000-1800*. Washington (DC/EUA): Smithsonian Institution Press, 1985.
- FORTES, Meyer. Culture contact as a dynamic process, an investigation in the northern territories of the Gold Coast. *Africa*, v. 28, p. 24-55, 1936. DOI: <https://doi.org/10.2307/1155239>.
- FOSTER, George M. *Culture and conquest: America's Spanish heritage*. Chicago (Illinois/EUA): Quadrangle Books, 1960.

- FOUCAULT, Michel. *The history of sexuality*. New York (Nova York/EUA): Vintage, 1990.
- FOWLES, Severin. *An archaeology of doings: secularism and the study of pueblo religion*. Santa Fe (Novo México/EUA): School for Advanced Research Press, 2013.
- FOWLES, Severin. The perfect subject (postcolonial object studies). *Journal of Material Culture*, v. 21, p. 9-27, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1177/1359183515623818>.
- GELL, Alfred. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford (UK): Oxford University Press, 1998.
- GIDDENS, Anthony. *Central problems in social theory: action, structure and contradiction in social analysis*. Berkeley (Califórnia/EUA): University of California Press, 1979.
- GIDDENS, Anthony. *The constitution of society: outline of a theory of structuration*. Berkeley (Califórnia/EUA): University of California Press, 1984.
- GONZALEZ, Sara; KRETZLER, Ian; EDWARDS, Brice. Imagining indigenous and archaeological futures: building capacity with the confederated tribes of Grande Ronde. *Archaeologies*, v. 14, p. 85-114, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11759-018-9335-0>.
- GOSDEN, Chris. *Archaeology and colonialism: cultural contact from 5000 BC to the present*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2004.
- GREEN, Joyce (ed.). *Making space for indigenous feminism*. Black Point (Nova Escócia/Canadá): Fernwood, 2017.
- HARAWAY, Donna J. *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. New York (Nova York/EUA): Routledge, 1991.
- HARRIS, Oliver J. T.; CIPOLLA, Craig N. *Archaeological theory in the new millennium*. New York (Nova York/EUA): Routledge, 2017.
- HARRISON, Rodney. An artefact of colonial desire? Kimberley points and the technologies of enchantment. *Current Anthropology*, v. 47, n.1, p. 63-88, 2006.
- HODDER, Ian (ed.). *Symbolic and structural archaeology*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1982.
- HODDER, Ian. *Entangled: an archaeology of the relationship between humans and things*. Malden (Massachusetts/EUA): Wiley, 2012.
- HOWEY, Meghan C. L. Sympathetic magic and indigenous consumption of kettles during early colonial encounter in the northeast. In: CIPOLLA, Craig N. *Foreign objects: rethinking indigenous consumption in American archaeology*. Tucson (Arizona/EUA): University of Arizona, 2017. p. 162-186.
- INGOLD, Tim. Materials against materiality. *Archaeological Dialogues*, v. 14, p. 1-16, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1380203807002127>.
- JAMES, William. *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking*. New York (Nova York/EUA): Longmans, Green and Co., 1907.
- JENKINS, Richard. *Social identity*. London (UK): Routledge, 1996.
- JOHNSON, Matthew. *Archaeological theory: an introduction*. Malden (Massachusetts/EUA): Wiley Blackwell, 2020.

- JONES, Siân. *The archaeology of ethnicity: constructing identities in the past and present*. London (UK): Routledge, 1997.
- JOYCE, Rosemary A.; GILLESPIE, Susan D. (ed.). *Things in motion: object itineraries in anthropological practice*. Santa Fe (Novo México/EUA): School for Advanced Research Press, 2015.
- KOPYTOFF, Igor. The cultural biography of things: commoditization as process. In: APPADURAI, Arjun (ed.). *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1986. p. 64-94.
- KRETZLER, Ian. Archives of native presence: land tenure research on the Grand Ronde Reservation. *American Indian Culture and Research Journal*, v. 41, n. 4, p. 45-70, 2017. DOI: <https://doi.org/10.17953/aicrj.41.4.kretzler>.
- LATOUR, Bruno. *(Re)assembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford (UK): Oxford University Press, 2005.
- LATOUR, Bruno. *We have never been modern*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1993.
- LIEBMANN, Matthew; MURPHY, Melissa S. (ed.). *Enduring conquests: rethinking the archaeology of resistance to Spanish colonialism in the Americas*. Santa Fe (Novo México/EUA): School for Advanced Research Press, 2011.
- LIGHTFOOT, Kent G.; GONZALEZ, Sara L. The study of sustained colonialism: an example from Kashaya Pomo Homeland in Northern California. *American Antiquity*, v. 83, n. 3, p. 427-443, 2018.
- LIGHTFOOT, Kent G. *Indians, missionaries, and merchants: the legacy of colonial encounters on the California frontiers*. Berkeley (Califórnia/EUA): University of California Press, 2004.
- LIGHTFOOT, Kent G.; MARTINEZ, Antoinette; SCHIFF, Ann M. Daily practice and material culture in pluralistic social settings: an archaeological study of culture change and persistence from Fort Ross, California. *American Antiquity*, v. 63, n. 2, p. 199-222, 1998.
- MCGUIRE, Randall. Archaeology and the first Americans. *American Anthropologist*, v. 94, n. 4, p. 816-836, 1992. DOI: <https://doi.org/10.1525/aa.1992.94.4.02a00030>.
- MCNIVEN, Ian J. Theoretical challenges of indigenous archaeology: setting and agenda. *American Antiquity*, v. 81, n. 1, p. 27-41, 2016.
- MESKELL, Lynn. *Object worlds in Ancient Egypt: material biographies past and present*. Oxford (UK): Berg, 2004.
- METHOT, Suzanne. *Legacy: trauma, story, and indigenous healing*. Toronto (Ontário/Canadá): ECW Press, 2019.
- MILLER, Daniel (ed.). *Materiality*. Durham (Carolina do Norte/EUA): Duke University Press, 2005.
- NADASDY, Paul. The gift of the animal: the ontology of hunting and human-animal sociality. *American Ethnologist*, v. 34, n. 1, p. 25-43, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.1.25>.
- NICHOLAS, George P.; ANDREWS, Thomas D. Indigenous archaeology in the postmodern world. In: NICHOLAS, George P.; ANDREWS, Thomas D. (ed.). *At a crossroads: archaeology and the first peoples in Canada*. Burnaby (Columbia Britânica/Canadá): Simon Fraser University, 1997. p. 1-18.
- OLSEN, Bjørnar. After interpretation: remembering archaeology. *Current Swedish Archaeology*, v. 20, p. 11-34, 2012. DOI: <https://doi.org/10.37718/CSA.2012.01>.

- OLSEN, Bjørnar. *In defense of things: archaeology and the ontology of objects*. Walnut Creek (Califórnia/EUA): AltaMira, 2010.
- OLSEN, Bjørnar. Material culture after text: remembering things. *Norwegian Archaeological Review*, v. 36, n. 2, p. 87-104, 2003. DOI: <https://doi.org/10.1080/00293650310000650>.
- OLSEN, Bjørnar; SHANKS, Michael; WEBMOOR, Timothy; WITMORE, Christopher. *Archaeology: the discipline of things*. Berkeley (Califórnia/EUA): University of California Berkeley, 2012.
- OLSEN, Bjørnar.; WITMORE, Chris. Archaeology, symmetry, and the ontology of things: a response to the critics. *Archaeological Dialogues*, v. 22, p. 187-197, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1380203815000240>.
- PANICH, Lee. Indigenous vaqueros in colonial California: labor, identity, and autonomy. In: CIPOLLA, Craig N. (ed.). *Foreign objects: rethinking indigenous consumption in American archaeology*. Tucson (Arizona/EUA): University of Arizona, 2017. p. 187-201.
- PEERS, Laura. Many tender ties: the shifting contexts and meaning of the S BLACK Bag. *World Archaeology*, v. 31, n. 2, p. 288-302, 1999.
- PEIRCE EDITION PROJECT (ed.). *The essential Peirce: volume 2 (1893-1913)*. Bloomington (Indiana/EUA): Indiana University Press, 1998.
- PREUCEL, Robert W. *Archaeological semiotics*. Malden (Massachusetts/EUA): Blackwell, 2006.
- PREUCEL, Robert W.; CIPOLLA, Craig N. Indigenous and postcolonial archaeologies. In: LIEBMANN, Matthew; RIZVI, Uzma Z. (ed.). *Archaeology and the postcolonial critique*. Lanham (Maryland/EUA): AltaMira, 2008. p. 129-140.
- PREUCEL, Robert W.; MROZOWSKI, Stephen A. The new pragmatism. In: PREUCEL, Robert W.; MROZOWSKI, Stephen A. (ed.). *Contemporary archaeological in theory: the new pragmatism*. Malden (Massachusetts/EUA): Wiley-Blackwell, 2010. p. 1-50.
- QUIMBY, George; SPOEHR, Alexander. Acculturation and material culture. *Fieldiana*, v. 36, n. 6, p. 107-147, 1951.
- REDFIELD, Robert; LINTON, Ralph; HERSKOVITS, Melville J. Memorandum for the study of acculturation. *American Anthropologist*, v. 38, p. 149-152, 1936.
- RORTY, Richard. *Objectivity, relativism, and truth: philosophical papers*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1991. v. 1.
- RUBERTONE, Patricia E. The historical archaeology of native Americans. *Annual Review of Anthropology*, v. 29, p. 425-446, 2000. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.29.1.425>.
- SAID, Edward W. *Orientalism*. New York (Nova York/EUA): Random House, 1978.
- SAITTA, Dean J. Archaeology and the problems of men. In: VANPOOL, Todd L.; VANPOOL, Christine S. (ed.). *Essential tensions in archaeological method and theory*. Salt Lake City (Utah/EUA): University of Utah Press, 2003. p. 11-16.
- SAITTA, Dean J. *The archaeology of collective action*. Gainesville (Flórida/EUA): University Press of Florida, 2007.
- SILLIMAN, Stephen W. A requiem for hybridity? The problem with frankensteins, purées, and mules. *Journal of Social Archaeology*, v. 15, n. 3, p. 277-298, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1177/1469605315574791>.

- SILLIMAN, Stephen W. Agency, practical politics and the archaeology of culture contact. *Journal of Social Archaeology*, v. 1, p. 190-209, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1177/146960530100100203>.
- SILLIMAN, Stephen W. Archaeologies of indigenous survivance and residence: navigating colonial and scholarly dualities. In: FERRIS, Neal; HARRISON, Rodney; WILCOX, Michael V. (ed.). *Rethinking colonial pasts through archaeology*. Oxford (UK): Oxford University Press, 2014. p. 57-75.
- SILLIMAN, Stephen W. (ed.). *Collaborating at the Trowel's Edge: teaching and learning in indigenous archaeology*. Tucson (Arizona/EUA): University of Arizona Press, 2008.
- SILLIMAN, Stephen W. *Lost laborers in colonial California: native Americans and the archaeology of Rancho Petaluma*. Tucson (Arizona/EUA): University of Arizona Press, 2004.
- SMITH, Claire; WOBST, Martin M. (ed.). *Indigenous archaeologies: decolonizing theory and practice*. New York (Nova York/EUA): Routledge, 2005.
- SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples*. London (UK): Zed Books, 2012.
- SPICER, Edward H. *Cycles of conquest: the impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the southwest*. Tucson (Arizona/EUA): University of Arizona Press, 1962.
- SPICER, Edward H. (ed.). *Perspectives in American Indian culture change*. Chicago (Illinois/EUA): University of Chicago Press, 1961.
- SPIVAK, Gayatri C. Can the subaltern speak? In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (ed.). *Marxism and the interpretation of culture*. Urbana (Illinois/EUA): University of Illinois Press, 1988. p. 271-313.
- STEEVES, Paulette F. Decolonizing the past and present of the Western Hemisphere (the Americas). *Archaeologies*, v. 11, n. 1, p. 42-69, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11759-015-9270-2>.
- STEEVES, Paulette F. Deloria, Jr., Vine. In: SMITH, Claire (ed.). *Encyclopedia of global archaeology*. New York (Nova York/EUA): Springer, 2014. p. 2091-2093.
- TALLBEAR, Kim. Standing with and speaking as faith: a feminist-indigenous approach to inquiry. *Journal of Research Practice*, v. 10, n. 2, 2014.
- TODD, Zoe. An indigenous feminist's take on the ontological turn: "ontology" is just another word for colonialism. *Journal of Historical Sociology*, v. 29 n. 1, p. 4-22, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1111/johs.12124>.
- TUCK, Eve; YANG, K. Wayne. Decolonization is not a metaphor. *Decolonization: Indigeneity, Education G Society*, v. 1, n. 1, p. 1-40, 2012.
- TUCK, Eve; YANG, K. Wayne. R-words: refusing research. In: PARIS, Django; WINN, Maisha T. (ed.). *Humanizing research: decolonizing qualitative inquiry with youth and communities*. Thousand Oaks (Califórnia/EUA): Sage, 2014. p. 223-247.
- VAN DYKE, Ruth. (ed.). *Practicing materiality*. Tucson (Arizona/EUA): University of Arizona Press, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Anthropology (and) science*. [S. l.: s. n.], 2003. Disponível em: <https://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/abaetextos/anthropology-and-science-e-viveiros-de-castro>. Acesso em: 15 ago. 2018.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. The crystal forest: notes on the ontology of Amazonian spirits. *Inner Asia*, v. 9, p. 153-172, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate. *Cambridge Journal of Anthropology*, v. 33, n. 1, p. 2-17, 2015.
- VIZENOR, Gerald. *Manifest manners: narratives on postindian survivance*. Lincoln (Nebraska/EUA): University of Nebraska Press, 1994.
- VIZENOR, Gerald (ed.). *Survivance: narratives of native presence*. Lincoln (Nebraska/EUA): University of Nebraska Press, 2008.
- VOSS, Barbara. The archaeology of serious games: play and pragmatism in Victorian-Era Dining. *American Antiquity*, v. 84, n. 1, p. 26-47, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1017/aaq.2018.72>.
- WATKINS, Joe. *Indigenous archaeology: American Indian values and scientific practice*. Walnut Creek (Califórnia/EUA): AltaMira Press, 2000.
- WEBMOOR, Timothy; WITMORE, Christopher. Things are us! A commentary on human/thing relations under the banner of a “social” archaeology. *Norwegian Archaeological Review*, v. 41, n. 1, p. 53-70, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1080/00293650701698423>.
- WHITE, John R. Historic contact sites as laboratories for the study of culture change. *Conference of Historic Sites Archaeology Papers*, v. 9, p. 153-163, 1974.
- WITMORE, Christopher L. Symmetrical archaeology: excerpts of a manifesto. *World Archaeology*, v. 39, n. 4, p. 546-562, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1080/00438240701679411>.
- ZEDEÑO, María Nieves. Animating by association: index objects and relational taxonomies. *Cambridge Archaeological Journal*, v. 19, n. 3, p. 407-417, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0959774309000596>.
- ZEDEÑO, María Nieves. Bundled worlds: the roles and interactions of complex objects from the North American plains. *Journal of Archaeological Method and Theory*, v. 14, p. 362-378, 2008.
- ZIMMERMAN, Larry J. Usurping native American voice. In: BRAY, Tamara (ed.). *The future of the past: archaeologists, native Americans, and repatriation*. New York (Nova York/EUA): Garland, 2001. p. 169-184.