

A FORÇA DA FALA ESTÁ NO ENCONTRO, O PODER DO CONHECIMENTO ESTÁ NA INTERLOCUÇÃO: CONTRIBUIÇÕES DOS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS PARA AS CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS.

Luana Carla Martins Campos Akinruli

Licenciada em História (UFMG); Mestra em História Social da Cultura (UFMG); Doutora em Antropologia com ênfase em Arqueologia (UFMG). Co-fundadora e coordenadora de projetos e pesquisas do Instituto de Inovação Social e Diversidade Cultural (INSOD).

luanacmpos@insod.org

resumo: O texto se propõe a promover o fortalecimento do diálogo interdisciplinar nas ciências humanas e sociais, pautando-se na ponderação do exercício da arqueologia pelo viés pós-colonial, de modo a questionar o *locus* do conhecimento por meio da prática etnográfica. O texto acaba por provocar a reflexão sobre as questões metodológicas na pesquisa nas ciências humanas e sociais, de forma a problematizar a experiência de pesquisa e do pesquisador, e contribuir para a quebra de paradigmas nos campos do conhecimento conexos, como a história, antropologia e sociologia.

Palavras-chave: Pós-Colonialismo; Alteridade; Metodologia; Arqueologia; Etnografia.

abstract: The text proposes to promote the strengthening of interdisciplinary dialogue in the humanities and social sciences, based on the consideration of the exercise of archeology by post-colonial bias, in order to question the *locus* of knowledge through ethnographic practice. The text unfolds a provoking reflection on methodological issues in research in the aforementioned sciences, in order to problematize research and researcher's experiences, and contributing to paradigms breaking in related fields of knowledge, such as history, anthropology and sociology.

Key-words: Post-Colonialism; Other; Methodology; Archeology; Ethnography.

introdução



Am balanço dos estudos sobre os povos indígenas que ocuparam e/ou ocupam o Planalto Meridional Brasileiro mostra uma clara disparidade na produção do conhecimento. Desde o rio Tietê em direção aos estados do sul do país, esforços conjuntos de antropólogos, historiadores e arqueólogos já levaram a um bom conhecimento das ocupações Guarani, Kaingáng e Xokleng ou mesmo a sudoeste, área de ocupação histórica dos Terena, Ofaié, Guató, Kadiwéu (Guaicuru). Ao contrário, a porção norte e nordeste deste planalto, região que compreende os atuais norte de São Paulo, Triângulo Mineiro, sul de Goiás e leste de Mato Grosso do Sul, é ainda pouco conhecida do ponto de vista da arqueologia e da etnohistória.

A provocação sobre a consideração da arqueologia nos termos de sua prática e, portanto, a reverberação em sua teoria, leva-nos a problematizar sobre a identidade da arqueologia e de seus praticantes, os usos e funções sociais, o reconhecimento social e as disputas por legitimidade de seu campo de atuação no contexto recente. As diversas e controvérsias arqueologias residem fundamentalmente nos relacionamentos e desdobramentos entre teoria e prática, pautados na compreensão de que o exercício da arqueologia está centrado na análise, de forma mais abrangente, da cultura material. A questão que se insere nesse artigo é se seria possível fomentar uma arqueologia que também problematize o seu próprio *savoir-faire* e que questione o seu *lócus* de conhecimento.

A primeira parte do texto apresenta uma visão geral da abordagem arqueológica em diálogo com o suporte teórico do pós-colonialismo, explicitando as especificidades do contexto de globalização frente às disputas políticas e epistemológicas dos lugares de fala e de escuta. A segunda parte do texto explicita os diálogos possíveis entre a arqueologia e a etnografia, propondo não somente se restringir a ser uma plataforma de entendimento de contextos e povos específicos em seu diálogo com a cultura material, mas também na construção de conhecimentos teórico-metodológicos a partir de paradigmas outros, no qual se fundamenta na premissa se de se *falar com outro*, e não somente *sobre o outra*, permitir a *fala do outro*, e não *falar pelo outro*¹

¹ O presente artigo é fruto da pesquisa de doutorado financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG).

para uma arqueologia pós-colonial – tempo e episteme

Diferentes agentes e agências em diversos âmbitos atuam em foco nas questões específicas relacionadas ao patrimônio arqueológico, cujo viés do entendimento de suas práticas, representações e discursos são objeto de análise neste artigo. Os velhos e os novos conhecimentos arqueológicos são amplamente debatidos no contexto teórico-metodológico contemporâneo da arqueologia, sem, necessariamente, promover uma maior reflexão a respeito de sua prática.² Vários são também os esquemas interpretativos empregados pela arqueologia ao longo de menos de dois séculos de conformação desta área, com diversos enfoques e possibilidades. O ofício da arqueologia pode ser analisado como uma arena de debates e disputas que, nas últimas décadas, especialmente no ambiente anglo-americano, projetou-se mais teoricamente sobre os limites das dualidades entre aqueles que se identificam com as correntes processualista *versus* aqueles filiados à linha pós-processualista.³

De modo geral, ao grupo dos processualistas – também denominado de Nova Arqueologia –, que surgiu entre os anos de 1950-1960, é declarado que sua análise arqueológica estava circunscrita a princípios gerais do comportamento humano, de forma a estabelecer generalizações interculturais da relação entre homem e mundo material. Por sua vez, os pós-processualistas, auto-intitulados Arqueologia Interpretativa/Contextual, que surgiram em fins da década de 1970 e princípios dos anos 80, desenvolveram uma crítica às conclusões objetivas e materialistas da arqueologia praticada até então. Os pró-processualistas, influenciados pelos movimentos pós-estruturalistas, defendiam uma nova prática arqueológica fundamentada na subjetividade das interpretações, com foco no universo simbólico e na tentativa de apreensão da diversidade.⁴

Estas diversas controvérsias ainda hoje bastante vigorosas, de toda forma, residem fundamentalmente nos relacionamentos e desdobramentos entre teoria e prática, o que levou Michael Shanks e Randall McGuire a constatarem sobre a existência de uma “uncertainty about how to connect academic archaeology, rescue archaeology, and cultural resource management, or how archaeology should relate

² OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Capítulo VIII - Por uma arqueologia socialmente engajada. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu; JR, Charles Orser; SCHIAVETTO, Solange Nunes de Oliveira (orgs.). **Identidades, Discurso e Poder: Estudos da Arqueologia Contemporânea**. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2005, p.118.

³ Cf. BINFORD, Lewis. Archaeology as Anthropology. In: **American Antiquity**, vol. 28, p.217-225, 1962. HODDER, Ian. *Theory and Practice in Archaeology*: London; New York, 1995.

⁴ Cf. TRIGGER, Bruce. **História do Pensamento Arqueológico**. São Paulo: Odysseus Editora, 2004. RENFREW, Colin; BAHN, Paul. **Archaeology: Theories, Method and Practice**. London: Thames & Hudson, 2004.

to the public interpretations and uses of the past".⁵ A questão que se insere é se seria possível uma arqueologia de balizas científicas que fosse democrática, simétrica, apesar das muitas, incomensuráveis e controversas arqueologias produzidas atualmente. De toda forma, nesta citação é possível apreender uma perspectiva de fundamental relevância à compreensão do exercício da arqueologia e de seus envolvimentos com a análise da cultura material de forma mais abrangente: a arqueologia acadêmica é um campo de prática diferente da arqueologia de salvamento – também chamada de arqueologia de contrato – que, por sua vez, são distintas das pesquisas do campo do patrimônio cultural de forma mais abrangente.

A provocação sobre a consideração da arqueologia nos termos de sua prática e, portanto, a reverberação em sua teoria, leva-nos a problematizar a identidade da arqueologia e de seus praticantes, os usos e funções sociais, o reconhecimento social e as disputas por legitimidade de seu campo de atuação no contexto recente. Enquanto a Nova Arqueologia da década de 1960 resolvia facilmente esta equação afirmando que a arqueologia seria um conjunto de técnicas – especialmente relacionadas à escavação –, encontramo-nos atualmente em condição mais inquietante.

Os autores Shanks e McGuire, apesar de não proporem outra nova arqueologia, iluminam a possibilidade de algumas saídas para os dilemas arqueológicos contemporâneos por meio de uma mediação ou reconciliação das várias esferas de interesses e necessidades do campo de atuação da arqueologia situadas, por exemplo, na união entre teoria e prática, entre trabalho cognitivo e emotivo, entre arte e artesania, entre o presente, o passado e o futuro.⁶ O trabalho arqueológico seria, ao fim e ao cabo, uma experiência ao mesmo tempo social e individual, que se relacionaria com experiências sociais da prática arqueológica como pertencente a uma comunidade arqueológica que subscreve um discurso acadêmico e, portanto, científico. Sobre este ponto, é interessante o debate que se desdobra no panorama contemporâneo, cujo raciocínio leva às contribuições existentes no diálogo entre a etnografia, antropologia, história e a arqueologia.

De pensamento menos conciliador que Michael Shanks e Randall McGuire, o arqueólogo e antropólogo colombiano Cristóbal Gnecco se propõe a produzir uma arqueologia sob o prisma e a partir de outro *lócus* uma arqueologia pós-colonial melhor chamada pelo autor de "indigenización", que seria um "proceso de conversión de la arqueología metropolitana em arqueologías nacionales".⁷ Sugerindo

⁵ SHANKS, Michael & MCGUIRE, Randall H. *The Craft of Archaeology*. In: THOMAS, Julian. **Interpretive Archaeology: A Reader**. London: Leicester University Press, 2000, p.56.

⁶ Idem, p.61.

⁷ GNECCO, Cristóbal. La Indigenización de las Arqueologías Nacionales. In: **Convergencia**, nº 27, enero-abril del 2002, p.133. É preciso fazer um adendo a respeito do uso do termo indigenização que foi

uma análise “meta-arqueológica”, Gnecco insere a problemática da globalização pós-moderna e, portanto, da emergência da cultura local e da heterogeneidade cultural na práxis do arqueológico, manejando para isso tanto autores da teoria arqueológica, quanto dos estudos pós-coloniais. O lugar de onde se fala, para quem se fala, como se fala, são questões centrais nos estudos pós-coloniais. E, neste caso, a problemática do enunciado fundamenta os procedimentos de construção do conhecimento e, portanto, a prática e o próprio métier do arqueólogo.

Para Cristóbal Gnecco, o entendimento pós-moderno da globalização vivida em fins do século XX é ainda mais totalizante que aquele vivido em momento anterior, durante a modernidade, haja vista que atualmente é constituída uma vivaz dinâmica de homogeneização cultural por meio da condição da proeminência das heterogeneidades locais. Neste ponto, o arqueólogo estabelece um franco diálogo com o antropólogo indiano Arjun Appadurai ao desenvolver a ideia de que a “domesticación local de lo global” criou uma espécie de globalização vernácula mais proeminente que as forças da homogeneização modernista. Assim, a globalização pós-moderna traz consigo uma grande e contraditória heterogeneidade cultural, mas que é traduzida em localismos, ou seja, passam a ser relevantes ou destacadas as culturas locais dos ambientes colonizados frente à profusão de informações globais especialmente advindas do universo outrora metropolitano. Essa é uma dinâmica complexa e que deveria ser foco de interesse das arqueologias praticadas em ambientes colonizados em oposição às chamadas “arqueologias metropolitanas”.⁸

No diálogo com Appadurai, Gnecco estabelece o uso e aplicabilidade analítica do conceito de “multivocalidade” – filiado à existência simultânea e legítima de distintas vozes históricas – no exame discursivo da própria tradição disciplinar da arqueologia, indagando sobre as diversas arqueologias existentes e surgidas através do processo de “indigenización”. É relevante sublinhar que Appadurai destaca ainda que a territorialidade, essa dimensão da nação moderna, é relevante para a análise no contexto pós-colonial, haja vista a implosão das referências territoriais na visão pós-moderna – o que o autor trata de translocalidades – tornam as referências

amplamente discutido por Marshal Sahlins na situação de sua crítica feroz aos estudos culturais, nos quais, os pós-coloniais se inserem. Para o autor, esse seria um processo há séculos em percurso, de modo que não estariam as populações do tempo da globalização mais passíveis a processos de aculturação. “Os peritos da e na globalização - tanto na academia quanta na economia - que agora nos conclamam a ir além da observação de que as sociedades locais indigenizam a ordem global são as mesmas que, antes, diziam-nos para ignorar essa possibilidade”. In: SAHLINS, Marshall. **Esperando Foucault, ainda.** São Paulo: Cosac & Naify, 2004, p.76.

⁸ Idem, p.133.

culturais nacionais frágeis e, portanto, redefinem as relevâncias geográficas nos contextos pós-nacionais.⁹

Deve ser registrado que a categoria pós-colonial compreende um campo aberto de disputas, especialmente políticas e epistêmicas, que partem de problematizações iniciais advindas do meio acadêmico dos chamados estudos culturais, passando pelos estudos da diáspora do colonialismo e da experiência colonial, multiplicando-se na interdisciplinaridade do pós-colonial como conceito e como campo de estudos em referência à situação global contemporânea. O economista e sociólogo Sérgio Costa afirmou que o pós-colonialismo compartilha, em meio às suas diferentes perspectivas, do “caráter discursivo do social”, do “descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos”, do “método da desconstrução dos essencialismos” e da “proposta de uma epistemologia crítica às concepções dominantes de modernidade”.¹⁰ Em outras palavras, o pós-colonial se trata de um movimento epistêmico, intelectual e político com argumentos comprometidos com a superação das relações de colonização, colonialismo e colonialidade.¹¹

Uma breve genealogia do pós-colonialismo, aponta para o uso do termo pós-colonial, a princípio, no seu entendimento como categoria que expressa determinado contexto histórico: o tempo das emancipações nacionais, o momento das descolonizações do chamado terceiro mundo, especialmente na situação do pós Segunda Guerra Mundial, no qual a herança dos processos de independência deixaram como escarificações a dependência econômica – apesar da prometida independência política –, associada à ausência de infra-estrutura administrativa e de expertise no novo Estado Nacional.¹²

Ademais, a noção de pós-colonialidade também carrega seu entendimento ligado a um *corpus* de conhecimento e a um campo epistêmico que possui argumentos centrais filiados ao debate no descentramento das narrativas e dos sujeitos; na desconstrução dos essencialismos, e nas críticas às concepções dominantes de modernidade, de forma a fazer referência às diversas situações de opressões, tomando como cerne os estudos de identidades de gênero, relações

⁹ Cf. APPADURAI, Arjun. Soberania sem territorialidade: notas para uma geografia pós-nacional. In: **Novos Estudos Cebrap**, nº 49, p.07-32, novembro 1997.

¹⁰ COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos:** teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p.83-84.

¹¹ BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº 11, maio-agosto de 2013, p.91.

¹² Idem, p.90.

étnicas e raciais. Para os autores dessa corrente, há uma discussão complexa sobre as identidades, sendo este o ponto crucial que permitiria rastrear o lastro colonial.¹³

Essas duas dimensões do termo – a dimensão temporal e a dimensão crítica –, de acordo com o sociólogo jamaicano Stuart Hall, produzem além de uma ambivalência dos sentidos sobre o pós-colonial, uma diferenciação deste de outros “pós”. O autor argumenta que não seria impeditiva, mas sim produtiva essa tensão e ambiguidade teórica e política entre o epistemológico e o cronológico.

(...) o termo “pós-colonial” não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele relê a “colonização” como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural – e produz uma reescrita descentrada, diáspórica ou “global” das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação. (...) “Global” nesse sentido não significa universal, (...) [mas sim] como o global e o local reorganizam e moldam um ao outro.¹⁴

É fato que a noção de pós-colonialidade foi cunhada como categoria conceitual, corrente ou escola de pensamento na década de 1980, quando os pesquisadores dos chamados estudos culturais de algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra trataram de discutir as especificidades de sua definição metodológica e os termos de suas análises.¹⁵ Eram temas recorrentes as questões de migração, diáspora, raça, etnia, gênero e identidade em uma leitura que prometia compreender as relações pós-coloniais, de modo a ultrapassar possíveis simplificações de polarismos da conjuntura dominantes *versus* dominados, metrópole *versus* colônia.

Inspiravam-se em escritos seminais de autores como Memmi, Césaire e Fanon que, já nos idos das décadas de 1940-1960, discutiam de forma precursora questões sobre os antagonismos das hierarquias, usando categorias de análise como

¹³ Cf. SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. [1978]; BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001; MIGNOLO, Walter D. Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. In: *Cadernos de Letras da UFF - Dossiê: Literatura, língua e identidade*, nº 34, p.287-324, 2008; SPIVAK, Gayatri C. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

¹⁴ HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p.109.

¹⁵ Os autores que tomaram frente destas discussões à época foram, especialmente, o indiano Homi Bhabha, o jamaicano Stuart Hall e o inglês Paul Gilroy. In: BALLESTRIN, 2013, p.90.

colonizadores, colonizados e subalternos.¹⁶ Questionavam, ainda, quais seriam os desdobramentos das nações recém-formadas após a independência, promovendo diálogos sobre as heranças deixadas para os não-europeus nesse ambiente chamado de pós-colonial.¹⁷

Os deslocamentos dos centros canônicos de produção de conhecimento são uma característica importante para os estudiosos do pós-colonial. Os pesquisadores dos Estudos Subalternos, um movimento intelectual sul-asiático nascido nos idos dos anos de 1970, descolaram-se dos centros de produção do conhecimento que já eram tradicionais – Europa e América do Norte – para outros *lócus* de produção do conhecimento.¹⁸ Esse grupo influenciará, nas décadas seguintes, diversos pesquisadores em outros âmbitos territoriais que possuem olhar dedicado às especificidades dos territórios colonizados, a respeito do universo latino-americano, como será visto mais à frente.

O pós-colonial desnaturalizaria, de acordo com o linguista indiano Homi Bhabha, as formas culturais canônicas que subtraem a importância dos locais contextuais, dos deslocamentos, dos fluxos e fronteiras culturais, de modo a resistir “à busca de formas holísticas de explicação social”. Essa “textualidade colonial” tem como prerrogativa nos estudos pós-coloniais um esforço de re-inscrição e re-interpretação das grandes narrativas, reinscrevendo as relações culturais entre esferas de antagonismo social. Daria, portanto, importância aos locais contextuais, os deslocamentos, sejam eles efetuados no interior das margens do espaço-nação, ou entre as fronteiras entre nações e povos.¹⁹

Somado a isso, é necessário destacar uma grande influência da teoria marxista clássica, na qual promoveu-se um diálogo entre os pós-colonialistas com o emprego de termos e noções marxistas, a exemplo do uso recorrente da noção de classes sociais e de luta de classes de Marx e Engels, da categoria de hegemonia explicitada por Gramsci, ou da concepção de ideologia em Althusser e Gramsci. A

¹⁶ Cf. MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. [1947]; CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o Colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978. [1950]; FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Porto: Paisagem, 1975 [1952]; FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. 2^a ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1979. [1961]; FANON, Frantz. *Em Defesa da Revolução Africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980. [1964].

¹⁷ É interessante associar à perspectiva pós-culturalista em gestação, em alguma perspectiva, aos debates desenvolvidos também no Brasil na década de 1960, especialmente da formulação teórica chamada Teoria da Dependência, que desenvolveu grande reflexão sobre as noções de desenvolvimento/subdesenvolvimento, desenvolvimento capitalista na periferia, e consequências do capitalismo central na América Latina. Cf. SANTOS, Theotonio dos. *Teoria da Dependência: balanço e perspectivas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

¹⁸ Os principais expoentes desse grupo são Ranajit Guha; Partha Chatterjee; Dipesh Chakrabarty; Gayatri Chakrabarty Spivak; Partha Chatterjee; Dipesh Chakrabarty; Gyan Prakash, dentre outros.

¹⁹ BHABHA, 2001, p.341-342.

crítica literária indiana Gayatri Spivak chegou a fazer críticas contundentes às obras clássicas marxistas, apresentando sua visão a partir da análise da prática discursiva, de que as obras marxistas promoveriam uma homogeneização da construção do outro a partir do eu (trabalhador, proletário), de modo a produzir essencializações. Ela também avalia, todavia, que estas foram opções necessárias em um contexto histórico de tomada de consciência para proposições da Revolução, contudo, também baliza que atualmente para além dos interesses de classes, há prioridade de interesses econômicos.²⁰ Sob uma leitura atenta dos pressupostos do marxismo clássico, não seriam estas faces da mesma moeda, ou seja, o relacionamento entre o econômico e a luta de classes?

Estas não são críticas novas sobre o marxismo à época de escritura de Spivak, tão pouco podem ser consideradas completamente inovadoras as análises dos pós-colonialistas quando se utilizam do repertório marxista, apesar de sua contemporaneidade com outros contextos. Um ponto relevante dentro das obras de referência dos estudos pós-coloniais é a tentativa de compreensão das aproximações e distanciamentos em relação à teoria marxista clássica, pois, apesar de, à princípio se beneficiarem de categorias analíticas já alicerçadas, não são todos os autores que parecem aprofundar tanto nas obras, quanto nos desdobramentos histórico-sociais advindos do marxismo. Assim, uma crítica que merece ser tecida aos estudos pós-coloniais, nesse aspecto, diz respeito às repercussões precursoras (ou não) que os chamados pós-coloniais fazem da leitura dos antagonismos das sociedades, de modo que a influência da literatura marxista deve ser melhor qualificada dentro da corrente pós-colonial, de forma a evitar possíveis leituras marxianas.²¹

Os estudos pós-coloniais admitem a relevância da contribuição do marxismo clássico, especialmente por meio do viés dialético de análise da realidade, baseando-se na contradição, da luta de classes, na alienação, e no domínio do meio econômico sobre o político/social. Ademais, por influência dos pós-estruturalistas, o entendimento da dimensão epistêmica como forma de poder, torna-se uma tônica de grande parte dos estudos do grupo, de modo a denunciar a funcionalidade da produção do conhecimento no exercício de dominação sobre o outro. Entre os pós-coloniais há a introdução de novas questões em relação às aplicabilidades de estudos

²⁰ Cf. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Op. cit..

²¹ Luciana Ballestrin, a respeito dessa obra de Spivak, ressalta um aspecto que fez desse texto um paradigma dentre os próprios estudos pós-coloniais: “Para a autora, não só o subalterno não pode falar como também o intelectual pós-colonial não pode fazer isso por ele”. In: BALLESTRIN, 2013, p.93.

Convém ressaltar que o termo marxismo e marxiano se diferem, nesse contexto, basicamente ao fato do primeiro estar diretamente ligado à menção das obras e pensamentos de Marx e Engels, enquanto o segundo estaria voltado às leituras de pensadores que tiveram como fonte a obra marxista, ou seja, os desdobramentos que dialogam com as obras de Marx e Engels.

em grupos sociais e em contextos diversos, mas a corrente parece carecer de sistematização a respeito de suas contribuições nos múltiplos campos do saber.²²

Na década de 1990, o debate sobre a pós-colonialidade se torna pujante dentro do grupo dos latino-americanos, incluindo os estudiosos sobre a América Latina presente nos Estados Unidos. De modo a discutir os processos de colonialidade no contexto da modernidade, especialmente em um momento no qual se dava grande alteração do ritmo da circulação, do contato e da comunicação, em um panorama de globalização e de abertura ao neoliberalismo, eles estavam especialmente preocupados com as especificidades dessa dinâmica no contexto americano.²³

Destaque deve ser dado à criação do grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), constituído no final dos anos 1990, por intelectuais latino-americanos situados em diversas universidades das Américas, no qual se desenvolveu uma radicalização do argumento pós-colonial por meio da noção de “giro decolonial”. Trata-se de uma proposta de ruptura com a episteme do termo pós-colonial, em seus sentidos metodológicos e também políticos, haja vista que para esse novo grupo se tornava fundamental pensar a modernidade efetivamente a partir de um viés específico das margens e das periferias, ou seja, dos espaços não-europeus.²⁴

Um dos mais radicais autores do grupo, Walter Mignolo, sublinhou que o “giro decolonial” refutaria a noção pós-colonial que, por sua vez, seria uma reificação da experiência colonial, de modo que ele opta por uma posição de descolonização por meio de uma “desobediência epistêmica”. Para ele, existem apenas duas formas de realizar a descolonização: seja por meio da desobediência civil, seja pelos processos de agenciamento epistêmico.²⁵

Mesmo que de forma panorâmica é possível vislumbrar que os estudos pós-coloniais estão longe de terem um consenso. Parece ser antes uma arena de debate de ideias que discutem, basicamente, o conceito de cultura nessa tensão entre a representação e o representado; entre a arte e a política; o passado e o presente; o público e o privado, a partir dos contextos de crise da modernidade e da hegemonia

²² Aqui, cabe ressaltar pelo menos uma das premissas proferidas por Ítalo Calvino sobre a leitura de textos clássicos e, em especial, a um de seus alertas: “nunca será demais recomendar a leitura direta dos textos originais”. In: CALVINO, Ítalo. **Por que ler os clássicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p.12.

²³ Os principais expoentes a serem lembrados são o semiólogo argentino Walter Mignolo, o antropólogo colombiano Arturo Escobar; o antropólogo colombiano Eduardo Restrepo; o sociólogo peruano Aníbal Quijano, dentre outros.

²⁴ BALLESTRIN, 2013, p.96. Cf. DOMINGUES, José Maurício. **Teoria crítica e semi(periferia)**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

²⁵ Cf. MIGNOLO, Walter D. Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. In: **Cadernos de Letras da UFF - Dossiê: Literatura, língua e identidade**, nº 34, p.287-324, 2008.

epistemológica. Assim, fica a questão: estariam os estudos da pós-colonialidade contribuindo de forma inovadora a respeito dos debates no campo da cultura? Não estariam os estudiosos do pós-colonialismo relativizando de tal forma a noção de cultura que acabariam chancelando, eles próprios, uma perspectiva liberal que eles próprios criticam?

Alguns autores acusam o pós-colonialismo de estar em sintonia com os problemas gerais apresentados pelo capitalismo global, de forma a funcionar quase como “linguagem e instrumento de produção de um conhecimento colonial ‘*par excellence*’”²⁶ Por trás desse conceito haveria uma cumplicidade da consagração da hegemonia²⁷ Stuart Hall aponta para o fato de um certo descuido e homogeneização do conceito pós-colonial, devido à sua popularidade crescente e sua aplicação nem semprepropriada. Todavia, o autor indica que

aqueles que utilizam o conceito devem atentar mais para as suas discriminações e especificidades e/ou estabelecer com mais clareza em qual nível de abstração o termo está sendo aplicado e como isso evita uma ‘universalização’ espúria.²⁸

Nesse caso, fica explícito que nem todas as sociedades seriam “pós-coloniais” num mesmo sentido em que o “pós-colonial” não opera isoladamente²⁹ Tão pouco, sua construção epistemológica do termo é internamente diferenciada por suas interseções com outras relações contextuais. Essa crítica de Stuart Hall, publicada

²⁶ CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Reflexões sobre biopoder e pós-colonialismo: relendo Fanon e Foucault. In: *Maná*, vol.08, nº 01, abr.2002, p.150.

²⁷ HALL, 2003, p.103.

²⁸ Idem, p.106.

²⁹ Apesar de não se filiar a essa corrente de pensamento, ou de promover um debate específico à ela, a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha concede esclarecimentos importantes a respeito dos significados da situação pós-colonial que “não caracteriza apenas as ex-colônias. É também um traço importante das ex-metrópoles, quando mais não fora porque estas agora tentam conter a onda de imigração de seus amigos súditos. As categorias analíticas - e evito aqui de propósito o altissonante ‘conceito’ - fabricadas no centro e exportadas para o resto do mundo também retornam hoje para assombrar aqueles que a produziram”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p.312. É uma criação de sentidos, produção de significação. Coloca o sujeito no processo de produção de significados e no embate político.

originalmente em 1996, previa as críticas contundentes feitas por Marshall Sahlins inclusive aos estudos culturais.³⁰

Um importante texto de Sahlins traz à tona algumas problematizações intrínsecas ao espectro analítico do universo pós-colonial. Ao se discutir sobre o conceito de cultura e a preocupação do seu possível desaparecimento como objeto de pesquisa antropológica, o autor sublinha uma crítica recorrente à noção de cultura analisada “enquanto tropo ideológico do colonialismo”, o que se basearia no fato dela servir, fundamentalmente, à demarcação das diferenças. Dito de outra forma, seria um modo intelectual de controle que teria como efeito o congelamento ou encarceramento dos povos, especialmente de grupos periféricos, minoritários ou considerados marginais, de forma a estabilizar as diferenças e legitimar as desigualdades. O autor chega a profetizar que esta forma de análise equivaleria ao “indiciamento da cultura por sua alegada cumplicidade em alguns dos principais crimes da história moderna”³¹.

Em continuidade à crítica, o autor aponta para o empobrecimento conceitual da noção de cultura nessa perspectiva, haja vista que se tornaria exclusivamente um “instrumento de diferenciação social” que funcionaria, portanto, exclusivamente para a produção de alteridades.

A tarefa da antropologia não seria nem mesmo, note-se bem, a explicação da diversidade cultural, ou algum tipo de indagação sobre a natureza das diferenças (e semelhanças), mas a demarcação da diferença enquanto tal, enquanto um valor. No plano epistemológico, o contraste como meio de conhecimento muda-se em conhecimento como meio de contraste. O efeito disso é uma redução perversa da comparação cultural à distinção discriminatória.³²

³⁰ Cf. HALL, 2003. Originalmente publicado em HALL, Stuart. When Was the Post-Colonial? Thinking at the Limit. In: CHAMBERS, Iain; CURTI, Lidia (org.). *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*. Londo: Routledge, 1996.

³¹ SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). In: *Maná*, Rio de Janeiro, vol. 03, nº 01, abr.1997, p.43. Manuela Carneiro da Cunha retomou a crítica de Sahlins, explicitando que no campo da antropologia contemporânea, enquanto uns estão procurando se “desfazer da noção de cultura, por politicamente incorreta (e deixá-la aos cuidados dos estudos culturais)”, outros povos estão celebrando sua cultura a fim de promover reparações por danos políticos. Dito de outra forma, a cultura tem suas “idas e vindas”, encontros e desencontros, seus “falsos amigos”: a cultura pode ser usada com e sem aspas. In: CUNHA, 2009, p.313.

³² SAHLINS, 1997, p. 44.

A crítica contundente de Marshall Sahlins no tocante à mobilização da cultura para fins tão instrumentalizados, ou seja, seu uso centrado na produção de inventários/glossários de conhecimento sobre a cultura é, porém, controversa à noção correlacionada aos estudos pós-coloniais que analisam de outra forma a tensão existente entre semelhança e diferença cultural. Sahlins aponta que a cultura não seria fruto do colonialismo e que, portanto, não teria essa intenção originária em sua concepção relacionada com a função de diferenciação e dominação. Trata-se de uma discussão implicitamente relacionada a uma pretensa missão colonizadora dos estudos relacionados à cultura, de modo que o autor afirma, categoricamente, que “setores que, curiosamente, não hesitam em se autodenominar ‘estudos culturais’ acabam por repudiar o conceito de cultura por entenderem-no como um instrumento à serviço da dominação.”³³

É justamente este ponto que Stuart Hall critica, ponderando ser, de certa forma uma visão sem crítica sobre os estudos pós-coloniais. Além disso, há que se explicitar que os chamados estudos culturais e, inseridos nele, os pós-coloniais, apresentam uma miríade de contrasensos e diversidade interna que valeria à pena melhor qualificação. Além do mais, é notório que no grupo dos estudos culturais, a interdisciplinaridade marca a visão polivalente da noção de cultura, de modo que muitas são também as leituras sobre seus usos.

De toda forma, o antropólogo norte-americano Marshall Sahlins aponta para uma importante discussão, bastante embasada e específica à antropologia, que diz respeito à problemática de que a modernidade e a globalização não levariam à extinção das culturas, ou ainda, a um “processo de aculturação” como solução final: pois “acontece que essas sociedades não estavam simplesmente desaparecendo há um século atrás, no início da antropologia: elas ainda estão desaparecendo – e estarão sempre desaparecendo.” Para o autor, esta visão se relaciona a uma teoria do desalento, a um pessimismo sentimental que levaria a um tempo em que haveria somente uma cultura e uma civilização sobre a Terra. “Contudo, existem sempre tendências operando em direções contrárias – por um lado, em direção à homogeneização e, por outro, em direção a novas distinções.”³⁴

A perspectiva é relevante e contundente, mas as filigranas que marcam as diferenças culturais nos contextos de disputas hegemônicas, em um universo de globalização no qual os encontros culturais são promovidos de maneira pueril e de formas distintas entre centros e periferias, trata-se de uma especificidade que os estudos pós-coloniais ensejam em verticalizar. A contraposição de Sahlins não destaca, da mesma forma que os estudos pós-culturais, a problemática de que a força

³³ Idem, p.49.

³⁴ SAHLINS, 1997, p.51-52.

do poder colonial/imperialista, a imposição de uma visão de mundo ocidental, capitalista e científica sobre outras formas de conhecimento é uma realidade que gera confrontos culturais muito específicos e localizados temporalmente.

Os dilemas existenciais sobre os diálogos entre a cultura local e a cultura global, tão específicas ao campo pós-colonial, são simplificados na visão crítica estabelecida por Sahlins, uma vez que apesar de “aparentemente paradoxal o enriquecimento da cultura tradicional”, esse processo “algumas vezes” acompanha a integração das sociedades indígenas à economia global”. O advérbio de frequência usado pelo autor, contudo, não expressa as complexas teias de possibilidades que existem nos encontros culturais, uma vez que para ele, justamente “por participarem de um processo global de aculturação, os povos locais continuam a se distinguir entre si pelos modos específicos como o fazem”. Isso, pelo fato de Sahlins acreditar que, pelo fato de o fenômeno ser mundial e que “em alguns lugares vem ocorrendo há séculos”, há distorções sobre certos casos de “florescimento” ou “intensificação cultural” pós-contato que chegam a se tornar clichês antropológicos.³⁵

É evidente que Sahlins dá um tom muito pujante à criatividade e variedade das respostas locais em relação à “presença ativa de forças globais irresistíveis”, mas que acaba por se tornar opaca e dissolvida na penumbra do que ele nomeia por pessimismo sentimental, já que no caso dos estudos culturais, teria por fim o processo de aculturação universal. Isso, por fundamentar que essa leitura sobre cultura estaria centrada exclusivamente na crítica ao “Sistema Mundial”. Em que pese essa visão adequadamente crítica, ficariam algumas questões: não seria esta uma questão contundente para os estudiosos do campo da cultura? Se os “outros povos não são tão facilmente deculturados”, o reconhecimento do “desenvolvimento simultâneo de uma integração global e de uma diferenciação local” não exigiria especificidades de análise? E estas especificidades estariam fletidas apenas ao campo dos antropólogos?³⁶

Em que pese à crítica de Sahlins a respeito da noção ultrapassada de alguns estudiosos a respeito da existência de locais que seriam os “últimos refúgios” do purismo da cultura sem contato com o mundo capitalista avassalador, é bastante provocadora e instigante a sua problematização. Para o autor, a fragmentação étnica e cultural e a homogeneização modernista não são dois argumentos, duas visões opostas daquilo que está acontecendo hoje no mundo, mas sim duas tendências constitutivas da realidade global. Contudo, há de se entender que a noção de cultura, seus processos de integração e diferenciação, além de suas possibilidades de análise

³⁵ Idem, p.53, 54 e 57.

³⁶ Idem, p.54-57.

também são matéria de crítica não somente no campo da antropologia, e que mesmo em áreas conexas como a etnografia ou a arqueologia, há idiossincrasias que conformam outros olhares, outros focos de investigação.³⁷

Nesse aspecto, um ponto que parece ser fulcral a este texto de Sahlins é que o autor não transcende às outras formas específicas de racionalidade que não somente aquelas associadas à ciência, tecnologia e economia modernas. As formas sincréticas, translocais, multiculturais e neotradicionais prometidas pelos pós-coloniais fogem a um olhar mais linear, sem contudo, ter como afirmativa o corolário do “fim da cultura”, e sim de que a cultura assumiu uma variedade de novas configurações. Nesse caso, a (re)descoberta etnográfica especificamente no campo da antropologia tem estremecido os entendimentos sobre a diversidade cultural que é pauta para os culturalistas. E, nesse caso, uma indagação reaparece: a arqueologia transplanta linearmente o que aconteceu no universo teórico-metodológico da antropologia?³⁸

arqueologia e etnografia: a construção do conhecimento a partir de paradigmas outros

É neste ponto que as experiências etnográficas ventilam reflexões que experienciam o escopo teórico apresentado pelos autores supracitados e, especialmente no caso de algumas etnografias tratadas mais à frente, é possível apresentar possibilidades para a construção do conhecimento a partir de outros paradigmas. Este debate expressa ainda a ampliação do escopo teórico da arqueologia em diálogo com teorias sociais múltiplas, o que proporcionou nas últimas duas décadas o alargamento de proposições e questionamentos no bojo da arqueologia, a começar pela possibilidade de “indigenização” das arqueologias produzidas em locais colonizados, em oposição a uma determinada “arqueologia metropolitana” até então homogênea no campo discursivo da nossa tradição disciplinar. Objetivando alteridades e domesticando as diferenças, a arqueologia até então praticada no universo pós-colonial – talvez poderíamos incluir uma específica etnografia produzida sob determinadas condições de outros tempos – contribuiu para

³⁷ Cf. SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte II). In: *Mana*, Rio de Janeiro, vol.03, nº 02, p.103-150, out.1997.

³⁸ A crítica contundente de Sahlins aos Estudos Culturais reverbera também em outras obras: “Esses *cult stud*s são a classe pensante, as *literati* emancipados (e emancipadores), enquanto as antropólogos contentam-se em ser os clientes subalternos de seus discursos hegemônicos.” In: SAHLINS, Marshall. *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo: Cosac Naify, 2004, p.101.

construção das identidades nacionais nestes locais, mobilizando os recursos da memória de maneira muito estratégica e, em alguns casos, de modo até perverso.³⁹

O posicionamento a respeito do universo pós-colonial leva à leituras específicas: provoca e instiga a avanços que vão além de fronteiras constituídas epistemologicamente, possibilitando o entendimento de contextos específicos e das gêneses dos paradigmas epistemológicos, temas que são pertinentes a esta pesquisa doutoral. O questionamento sobre o papel da arqueologia – e de outras áreas conexas essenciais ao estudo do patrimônio cultural – e de que forma permanece ou não a reboque de um “projeto civilizador” que pretende legitimar a negação de uma continuidade cultural nativa, promove um resultado muito útil para infirmar, por exemplo, as reivindicações territoriais atuais das sociedades indígenas e de demais comunidades tradicionais que se expressam a partir das implicações de grande parte dos licenciamentos ambientais. Com o intuito de não limitar as leituras bastantes extensas e controversas, contudo, é relevante dizer que muitos trabalhos antropológicos de cunho etnográfico apesar de apresentarem um contexto social e cultural bastante complexo, também já se prestaram a tal finalidade colonialista.⁴⁰

Esta racionalização da alteridade se encontra como pauta da agenda política que ainda promove a conformação do nativo como localizado em outro tempo, em uma situação de congelamento cultural. Este distanciamento temporal pode ser considerado, segundo Gnecco, como uma das estratégias discursivas mais poderosas da antropologia neste procedimento de construção da alteridade. Conduz a uma subordinação epistêmica que tem como propósito homogeneizar o discurso sobre a alteridade já existente, parâmetro relacionado à própria institucionalização disciplinada da arqueologia na América Latina, por exemplo, que se constitui em um sistema de controle da produção de discurso. Sob este controle, vislumbrar e discernir sobre os contextos específicos de colonialidade e pós-colonialidade, seria empobrecedor das análises epistemologicamente centradas na dominação.

O antropólogo saudita Talal Asad ressaltou que este sistema de pensamento baseado na confrontação direta entre “Europa civilizada” versus povos não-europeus vistos como “bárbaros e selvagens”, que provocou a divisão entre o Ocidente e o Oriente, ou entre o Primeiro e o Terceiro Mundo, consolidou a hegemonia mundial da Europa, o que se refletiu inclusive nas noções de ciência e tecnologia, na forma disciplinar de construção de imagens sobre o universo oposto ao europeu, e nas

³⁹ GNECCO, 2002, p.134.

⁴⁰ Cf. GRIAULE, Marcel. **Conversations with Ogotemmêli. An Introduction to Dogon Religious Ideas.** London; Oxford; New York: Oxford University Press, 1965.

imagens simplificadas e as diversas omissões, consentimentos e repressões pelas quais foram passíveis a produção de conhecimento sobre o universo colonial.⁴¹

Na mesma direção de Cristóbal Gnecco e de sua arqueologia da “indigenización”, porém dedicando ainda mais a análise para a discussão ontológica da produção do conhecimento arqueológico, Alejandro Haber continua a discussão sobre os mecanismos de colonização presentes na arqueologia e sobre a necessidade de se construir uma arqueologia pós-colonial na América Latina.⁴² A produção desta “arqueología indisciplinada” estaria proposta a questionar suas bases epistemológicas por meio de novas abordagens, de novos temas, de novas estratégias discursivas:

Y a todos nos va quedando claro que mientras llamamos casa o estructura o cosa, mientras yo escribo y vos lees, esa cosa sigue siendo la misma cosa. Nos los que cambiamos, nos constituimos o segregamos llamando de una u otra manera a esa misma y serena cosa.⁴³

Assim, o questionamento sobre os significantes e os significados, que levam os arqueólogos a interpretar e, portanto, a denominar os vestígios arqueológicos, passa a ser uma pauta importante de debate, haja vista que “el lenguaje disciplinario, al suspender el lenguaje natural mediante la introducción de un término especialista, crea una ruptura, no meramente lingüística sino social, entre los hablantes legos y los especialistas”.⁴⁴ As categorias nativas, deste ponto de vista, começam a vislumbrar no panorama teórico do pesquisador em pesquisas muito recentes no campo da arqueologia.

Este procedimento é apontado pelo autor como uma operação de força e, portanto, de violência exercida sobre o mecanismo de denominação, processo

⁴¹ Cf. ASAD, Talal. Two european images of non-european rule. In: ASAD, Talal (org.). **Anthropology & The Colonial Encounter**. New Jersey: Humanity Books, p.103-118, 1973.

⁴² Para Haber, a ontologia parece se prestar à compreender como a própria realidade é vista como múltipla e fluida, além das associações possíveis e por meio das quais diferentes agentes e agências vêm a ser no mundo. Parece integrar, ainda, os pressupostos metateóricos acerca de quais entidades constituem a realidade e quais são as relações entre elas Cf. HABER, Alejandro. Anatomía Disciplinaria y Arqueología Indisciplinada. In: **Arqueología**, Buenos Aires, nº 19, p.53-60, 2013.

⁴³ HABER, Alejandro F. **La Casa, Las Cosas, Los Dioses**: arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2011, p.12. Podemos traçar um paralelo da “arqueología indisciplinada” proposta por Haber, com o texto de Walter Mignolo sobre a desobediência epistêmica, na qual o autor discute o agenciamento epistêmico sob o viés da ação de descolonização política. Cf. MIGNOLO, 2008.

⁴⁴ HABER, 2011, p.12.

chamado por ele de nominação científica. Faz parte, portanto, de relações estabelecidas no campo científico, no qual palavras e coisas possuem relações assimétricas. O mesmo ocorre com experiências outras “sobre todo aquellas que sustentan las relaciones localmente significativas”, que são ativamente ignoradas ou bem apropriadas pelos especialistas sem terem o reconhecimento da origem advinda das populações nativas. Ao nomear, criamos categorias de análises que podem incorrer em limitações interpretativas.⁴⁵

O autor alerta que a nominação científica é comumente tratada como um mero problema de interpretação arqueológica, o que ofusca o reconhecimento do sentido social e, portanto, das relações contextuais e de diversos agenciamentos entre as coisas e as gentes. Tratar-se-ia, pois de uma “precaução interpretativa” que “se constituye en un plano pretendidamente libre de interpretación, con lo cual no sólo introduce el mundo en un tejido relacional que le es ajeno, sino también oculta los mecanismos de esa expropiación”.⁴⁶

A questão do registro arqueológico e a contextualização aparecem na obra de Alejandro Haber como sendo centrais aos argumentos de uma possível quebra ontológica. Esse debate toma outros tons, talvez mais engajado, frente a diversos e anteriores arqueólogos que discutiram sobre a mesma questão sob outros vieses.⁴⁷

Sob uma vertente influenciada pela “Virada Lingüística” dos anos 2000, com seus desdobramentos na “Virada Ontológica”, a perspectiva de Haber problematiza o feito linguístico ocidental que diz ser capaz de realizar a tradução de realidades e

⁴⁵ Idem, p.13.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Alguns sob uma preocupação bastante ligada às taxonomias, tipologias e modelos classificatórios, com o intuito de dar científicidade à disciplina arqueológica e visando dar certa organicidade aos caos da realidade social, como: PHILLIPS, Philip & WILLEY, Gordon R. Method and Theory in American Archeology: an operational basis for Culture-Historical Integration. In: *American Anthropologist*, vol.55, nº 05, part. I, p.615-633, dez.1953; MEGGERS, Betty J & EVANS, Clifford. *Como interpretar a linguagem da cerâmica: manual para arqueólogos*. Washington: Smithsonian Institution, 1970.

Outros autores, entretanto, com preocupações taxonômicas, mas também muito centradas na análise de contextos dos vestígios arqueológicos e, portanto, social - em maior ou menos medida -, como LEROI-GOURHAN, Andre. *Evolução e Técnicas*. Vol. I - O Homem e a Matéria. Lisboa: Edições 70, 1984; SCHIFFER, Michael Brian. Archaeological Context and Systemic Context. In: *American Antiquity*, vol.37, nº 02, p.156-165, apr.1972; SCHIFFER, Michael Brian. *Behavioral Archeology: Foundations of Archaeology*. [s.l.]: Percheron Press/Eliot Werner Publications, 2002; BINFORD, Lewis R. *Em Busca do Passado: a descodificação do registo arqueológico*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1991. LEMONNIER, Pierre. *Elements for an Anthropology of Technology*. Michigan: Museum of Anthropology, University of Michigan, Anthropological Papers nº 88, 1992.

Há de se destacar as publicações de Ian Hodder como um paralelo, haja vista sua grande contribuição à análise simbólica baseada nos locais como espaços de conflitos, o que avança na compreensão de diversas questões até então pouco exploradas pela arqueologia (a exemplo da análise etno-arqueológica); HODDER, Ian. *Symbols in Action: ethnoarchaeological studies of material culture*. [s.l.]: Cambridge University Press, 1982.

ontologias diferentes daquela que é considerada hegemônica. Para Haber, apelar às relações contextuais se trataria de uma possibilidade de inclusão da experiência individual de investigação de todos os arqueólogos em suas análises, haja vista que "los contextos materiales no son en sí mismos doadores de sentido sino en la medida en que intervienen en la praxis de la experiencia". As relações contextuais se tratam, ainda, da experiência da prática social local *a priori* das perspectivas de especialistas. Os movimentos, os deslocamentos de posição por parte dos arqueólogos são necessários para possibilitar as múltiplas vocalidades.⁴⁸

São bastante sedutoras as indagações propostas por essa linhagem da arqueologia sob as influências dos diálogos com o grupo pós-colonial, especialmente pela aplicabilidade de posturas paradigmáticas frente aos processos de produção do conhecimento no interior da própria arqueologia. Contudo, novamente se apresenta a questão: não seriam estas pautas de um debate já desdoblado no território textual da antropologia interpretativa ou da etnografia da ciência e da tecnologia?

O antropólogo estadunidense Clifford Geertz apresenta questões bastante reflexivas que podem ser úteis a este dilema: ele sugere um esforço de "objetivar a uma visão, em vez de defender a visão a que ela afirma opor-se"⁴⁹ Tomando a questão dos debates em torno do relativismo e da batalha contra o relativismo, o autor afirma que a

idéia de que alguém que não pensa como você tem a visão inversa ou simplesmente não tem nenhuma, seja qual for seu consolo para os que teme que a realidade desapareça se não acreditarmos plamente nela, não produziu muita clareza na discussão anti-relativista, mas apenas levou muito mais gente a gastar muito mais tempo do que parece proveitoso descrevendo longamente aquilo que não defende.⁵⁰

As "perturbações da paz intelectual geral", nesse aspecto, nos contrastes sobre as contribuições e limitações dos estudos pós-coloniais, ou sobre as imbricações entre antropologia, arqueologia e etnografia, são terrenos profícuos de análise e que por si só ocupariam páginas de centenas de teses. Algumas questões previamente e sumariamente pontuadas até o momento nesse texto merecerão, ainda, ser melhor aprofundadas. No limite, como indicou Geertz, "tudo é tão importante e, portanto,

⁴⁸ HABER, 2011, p.13.

⁴⁹ GEERTZ, Clifford. Anti anti relativismo. In: **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p.48.

⁵⁰ Idem, p.48-49.

tão significante quanto todo o resto", e que continuamos "espremidos num estreito ponto de vista europeu moderno" e que apesar do nosso provincianismo, é difícil ficar indiferente.⁵¹

Até aqui se apresentaram noções como "indigenização", "múltiplas vocalidades", "nominação científica", dentre outras, que apontam, sobretudo, para a necessidade de quebra de paradigmas ou de doxas de um conhecimento produzido de forma canônica e, portanto, hegemônica. Trata-se de um ponto específico, ou seja, a consideração de categorias nativas como eixo norteador da produção de conhecimento. Mas, como a diferença pode se fazer presente na pesquisa, na escrita, na produção do conhecimento, de modo que não se torne o registro de uma apropriação por parte do pesquisador sobre o universo do outro por meio de suas próprias referências culturais?

Há tempos existe uma afluência do campo da arqueologia para a etnografia, de modo que destacadas pesquisas resultaram deste encontro⁵². Há tempos, também, a arqueologia não se interessa somente por achados materialmente tratados de vestígios, pois em tudo que é tangível a imaterialidade se faz presente. Há tempos se questiona se a arqueologia não seria uma ferramenta metodológica da antropologia. O trânsito entre o material e o imaterial; o factual e o processual; o objeto e a organização social; o particular e o contexto cultural, já são análises indispensáveis. As descrições detalhadas não se bastam somente no nível de análise tecnológica dos vestígios arqueológicos, mas em toda a paisagem, o cotidiano da vida, as cosmologias.

O enfoque dos estudos realizados por etnógrafos, antropólogos e arqueólogos tende a os aproximar sob esta perspectiva, porém, talvez um dos grandes "tendões de Aquiles" destes campos científicos seja o que foi aqui chamado de "múltiplas vocalidades". Se a preocupação é que o pesquisador/escritor se faça presente na pesquisa e no texto, será que conseguimos fazer o mesmo *para e com* os nossos interlocutores? Será que a preocupação existe na mesma dimensão para etnógrafos, antropólogos e/ou arqueólogos?

As alternativas e debates encontram terreno muito próspero, com implicações teóricas e práticas bastante criativas se verticalizarmos a análise em

⁵¹ Idem, p.48-52.

⁵² É extensa a literatura produzida a respeito dos diálogos entre arqueologia e etnografia, de modo que selecionamos apenas duas contribuições dentre os inúmeros títulos em relação ao contexto latino-americano: SILVA, Fabíola Andréa. Etnoarqueologia: uma perspectiva arqueológica para o estudo da cultura material. In: MÉTIS - história & cultura, Caxias do Sul, vol.08, nº 16, p.121-139, jul./dez.2009. POUGET, Frederic M. C. **Práticas Arqueológicas e Alteridades Indígenas**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnografia da Universidade de São Paulo. 2010.

alguns experimentos etnográficos. Talvez enfatizar a dimensão da experiência no texto fosse a marca distintiva da etnografia nos anos 60, e que hoje reverbera na chamada arqueologia pós-processualista. Ainda carregada de excesso de qualificações e adjetivos, o que trazia uma certa atmosfera romântica, o texto etnográfico carregava muito do estilo literário com a presença vigorosa de detalhes. Para além das minúcias, heranças de etnografias clássicas, as percepções do autor sobre o ambiente social, cultural, o clima, a descrição da paisagem são primeiras rupturas na forma canônica de se produzir etnografias naquele momento.

Em um exemplo concreto, a etnografia *The High Valley* de Kenneth Read sobre os habitantes da vila de Tofmora na Nova Guiné, que teve sua primeira publicação em 1965 a partir de pesquisas realizadas na década anterior, foi tratada pelo próprio autor como um experimento etnográfico, cuja classificação nos permite vislumbrar certos questionamentos sobre o que se considerava ser o modelo etnográfico canônico de até então.⁵³ Certamente, um primeiro ponto de deslocamento da etnografia de Read em relação ao padrão canônico de até então, seja a exposição detalhada sobre as duas dimensões pertinentes à etnografia que até então não eram consideradas em suas especificidades, ou seja, o tempo do trabalho de campo e o momento da produção escrita.

Em sua etnografia, o tempo do encontro, a ocorrência do trabalho de campo, constituía uma situação de relação peculiar com os seus interlocutores, condição de dois mundos em encontro – aquele que é levado a campo pelo pesquisador e daquele outro deparado na realidade do campo. Tratava-se da essência da experiência antropológica/etnográfica, cujo registro privilegiaria, ainda, quase que exclusivamente a visão do pesquisador sobre os pesquisados. É relevante ressaltar, todavia, que esta etnografia trouxe consigo o germen de uma grande novidade para as etnografias até então produzidas e que certamente fez com que o autor questionasse sobre o caráter etnográfico de seu texto: esta é uma etnografia sobre o encontro, sobre a relação – por mais que consigamos apreender mais sobre o ponto de vista de Read que dos habitantes da vila de Tofmora. “Looking back now (...) [I] discovery of myself joined with a compassion for others and gratitude for the lessons in acceptance that they taught me”⁵⁴ O autor demonstrou que era afetado pelos relacionamentos estabelecidos no momento da pesquisa: “They were a part of my life from this time onward, and there have been few others to whom I owe so much of my inner development”⁵⁵

⁵³ READ, Kenneth E. **The High Valley**. New York: Columbia University Press, 1965.

⁵⁴ Idem, p.06.

⁵⁵ Idem, p.08.

O momento da escrita, por sua vez, o tempo do reencontro, abria espaço para as idiossincrasias da coletividade, para as particularidades dos sujeitos, de modo a expor não somente a norma, mas o seu desvio. Desse olhar treinado que dialogava entre o geral e o específico, desenhava-se um quadro conceitual e metodológico específico de análise antropológica, em um tempo específico de reflexão sobre o vivido. O momento da escrita permitia assim organizar não somente o universo cultural estudado, como as emoções e sensações experienciadas pelo próprio pesquisador que, no caso de Kenneth Read, eram expostas no texto como balizas que marcavam o seu olhar peculiar. Dito de outra forma, as implicações das subjetividades do pesquisador não ficavam apenas como anotações do caderno de campo, na medida que eram incorporadas ao texto como um quadro de referências que fazia contraponto ao universo do nativo.

As escolhas que o autor fez em torno de sua escrita etnográfica são, portanto, resultados bastante particulares de seu engajamento com o grupo estudado. Neste aspecto, as especificidades de cada etnografia residiriam tanto nos envolvimentos e interações muito peculiares com os nativos em campo, quanto na reelaboração das experiências por meio da escrita, ponto de clivagem com outras clássicas etnografias.⁵⁶ Esta etnografia já demonstrava a empatia do autor com a coletividade pesquisada a ponto de levar à sério o universo cultural de seus interlocutores, concedendo a medida de sua importância e de modo a ressaltar sobre as necessidades de entendimentos linguísticos específicos, apesar destes não terem sido incorporados em seu texto, mas em forma de um índice ao final na publicação.

Para Read, contudo, não se tratava de uma extrema separação entre o campo da etnografia no qual era realizado o trabalho de campo e o trabalho de gabinete específico do *métier* antropológico, como era para seu contemporâneo Radcliffe-Brown.⁵⁷ A noção de experiência e embasamento teórico-metodológico, esta tensão criativa entre pesquisa e teoria, parecem ser para Keneth Read mais faces inseparáveis da mesma moeda. Dissolvem-se essencializações sobre os nativos, promovendo-se, assim, o dinamismo histórico do grupo pesquisado, sem congelar e criar suspensões no tempo das ações dos nativos. A escrita etnográfica, porém, não deixa de ser um distanciamento da realidade vivida, entretanto, no texto de Read não é criado um abismo entre o pesquisador e os nativos ao se tentar manter a

⁵⁶ Cito aqui apenas duas clássicas etnografias como balizas de referência: MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental:** um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné. São Paulo: Abril, 1978 [1922]; EVANS-PRITCHARD, Edward Evans. **Nuer Religion.** Oxford: Oxford University Press, 1956.

⁵⁷ Cf. RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. **Estrutura e Função na Sociedade Primitiva.** 2^a ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

"coetaneidade" entre o tempo de vida e o tempo de escrita.⁵⁸ Se tomarmos as palavras de Vincent Caprzanano, a etnografia seria um sintoma do confronto com a alteridade, a tentativa dialética de se colocar um ponto final no encontro, removendo-se assim da vida dos etnografados⁵⁹

Possivelmente o primeiro ponto de clivagem nas etnografias produzidas que levam em consideração não somente o contexto específico de nossos interlocutores, mas como estes pensam, sentem e produzem o seu próprio conhecimento sobre sua cultura, seja o momento pelo qual o encontro, a relação, e o convívio do pesquisador com o universo do outro passou a ser o fulcro da narrativa. Fazer etnografia, contudo, não parece ter sido, desde então, outra coisa senão o registro deste encontro de mundos diversos, a produção de uma experiência entre-lugares. Contudo, a experiência em campo e o mote das narrativas etnográficas não pareciam ter tido aquele enfoque até então.

De dois mundos que se encontram, que se compararam, que produzem idiossincrasias, a etnografia produz relação entre seus interlocutores, o que inclui o próprio pesquisador e sua subjetividade. Nem por isso, é possível afirmar que toda etnografia é um registro auto-biográfico por excelência, haja vista que carrega em si, ainda, um momento etnográfico de análise dos contextos que não pode ser subdimensionado.⁶⁰ De tal forma, cada etnografia acaba por trazer contribuições à teoria antropológica e, neste consenso, em todos os seus campos inter-relacionados, a propósito da arqueologia. A esse respeito Mariza Peirano tratou das estratégias dos antropólogos em se estabelecerem em determinadas linhagens, procedendo em confrontos constantes para a chancela de seus procedimentos enquanto conformação de uma disciplina acadêmica. De modo a desafiar barreiras disciplinares, em seu texto emergem situações muito específicas ao saber-fazer da antropologia em diálogo com os diversos cientistas sociais, como a questão paradoxal do rigor científico frente a observação-participante e em favor de uma necessária incursão dos pesquisadores, especialmente antropólogos, na prática etnográfica.⁶¹

⁵⁸ Cf. FABIAN, Johannes. *The Time and the Other: how anthropology makes its object*. 2^a ed. New York: Columbia University Press, 2002.

⁵⁹ CRAPANZANO, Vincent. On The Writing of Ethnography. In: *Dialectical Anthropology*, ed. 01-04, nº 02, p.69-73, january 1977.

⁶⁰ Cita-se aqui, de maneira *en passant*, a etnografia de Jean Briggs que explorou de maneira bastante proficiente o universo das emoções - da pesquisadora e do grupo etnografado - como tema e estratégia fecunda de análise de um ambiente complexo de incursão etnográfica sem, contudo, contemplar a situação de uma possível chamada auto-etnografia, haja vista que pretendeu contar sobre um certo mundo para além de contar sobre sua própria vida. Cf. BRIGGS, Jean L. *Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1970.

⁶¹ PEIRANO, Mariza. *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

Não obstante a grande virada epistemológica que alterou a teoria e a prática no campo antropológico, desdobramentos desta situação marcam ainda nova forma de diálogo não somente sobre o outro, mas com o outro. As múltiplas vocalidades, as cosmovisões, aparecem nas experiências etnográficas como questão prioritária: trata-se não somente de falar sobre o outro, de dar voz ao outro, ou traduzir o universo nativo. É antes uma interlocução entre o mundo do outro e o meu mundo, sendo a etnografia uma ponte entre a teoria nativa e a teoria antropológica.⁶² Na ruptura da produção de uma voz genérica sobre as coletividades pesquisadas, pretende-se construir relações simétricas na experiência etnográfica. É o momento privilegiado de questionamentos sobre a autoridade etnográfica dos pesquisadores que, pelo menos desde os idos dos anos de 1980, já punham em cheque o estatuto e a chancela no processo de produção do conhecimento.⁶³

A construção de um novo modelo heurístico de etnografia tende a conformar sua base na experiência do convívio, de modo que a abordagem dos dados etnográficos é prioritária, sem contudo, deixar de dar abertura para diversas possibilidades de escrita. Seja por um modelo biográfico com abordagem dos temas partindo do particular para o geral, ou mesmo de um universo mais contextual das relações sociais e culturais para as especificidades, abordando a norma e os comportamentos desviantes, deslocam-se os procedimentos científicos de escrita monográfica, no qual as notas de rodapé podem desaparecer, ocupar lugar secundário, ou serem empregadas com funções múltiplas, tecendo outras formas e fazendo coexistir textos outros. Por vezes, nem é possível definir quais textos são prioritários sobre os outros, como é o caso da etnografia de Annemarie-Mol⁶⁴.

Pela tradição de crítica ontológica a qual se filia, sua etnografia nos faz questionar não somente os temas, enfoques e modos de descrever, mas a forma da construção da própria narrativa, as agências que não são somente humanas, a pretensa separação entre teoria e prática, bem como o campo e escrita etnográfica. Para isso, são postos questionamentos, inclusive, sobre a unidade sociológica em sua realidade de pesquisa: ocorre o deslocamento da categoria grupo/coletividade para o sangue. Parece não existir um problema de pesquisa, mas um mecanismo. Este é um exemplo que demonstra como o texto é construído a partir de experiências particulares sem privilegiar a agência dos humanos, expondo, ao mesmo tempo, como a produção científica – inclusive a dos antropólogos – é sustentada sobre o

⁶² CASTRO, Eduardo Viveiros. Perspectivismo e multipluraismo na América Ameríndia. In: **O que nos faz pensar**, nº 18, p.225-254, setembro de 2004.

⁶³ CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica - Antropologia e Literatura no Século XX**. 3^a ed. Rio de Janeiro: UFRJ Editora, 2008, p.17-58.

⁶⁴ MOLL, Annemarie. **The Body Multiple: ontology in medical practice**. Durham: Duke University Press, 2002.

discurso da autoridade. A etnografia não deixa de expor a erudição da autora, tão pouco seu capital cultural da área de pesquisa, mas parece privilegiar o convite ao pensamento sobre a performance do pesquisador, o lugar da linguagem e da construção textual na etnografia: não se trata apenas de estilo, de escolhas semânticas, ou de formatos textuais.

Annemarie Mol experimenta a situação na qual o tempo em campo é o momento onde a prática acontece, é o tempo de reflexão da teoria em situação não pré-estabelecida. A produção teórica acontece no processo, em momentos de *insights* promovidos pelo encontro. Esta etnografia aponta, neste sentido, para a quebra de doxas tanto para a etnografia quanto para a antropologia, uma vez que até então, a especificidade da etnografia era considerada apenas sua situação de coleta de dados etnográficos, enquanto a antropologia se responsabilizaria pela produção de teoria.

Navegando em múltiplas linhagens, aponta-se ainda outra possibilidade decorrente desta incursão crítica em respeito às estratégias de escrita e a criação de autoridades etnográficas. As propostas de experiências de escritas compartilhadas, nas quais a perspectiva da subjetividade emerge explorando as idiossincrasias da relação não somente do pesquisador, mas da própria coletividade que toma para si o poder de fala, o poder da palavra, o poder de serem detentores da exposição e registro do seu conhecimento, pode ser exemplificada pela etnografia *Abalone Tales* filiada a uma chamada Antropologia Colaborativa.⁶⁵

Esse projeto de etnografia pretenderia, a princípio, promover a união entre a teoria nativa e a teoria antropológica, propiciando a interlocução entre o mundo do outro e o mundo do pesquisador. Em cada um dos capítulos é possível navegar na história dos personagens e os seus entendimentos sobre a espécie específica de molusco existente na região da Califórnia. Com menos fôlego para o que seria tradicionalmente considerado teoria antropológica, há espaço para discussões sobre o processo de elaboração do conhecimento em outros contextos, problematizando quaisquer ranços de neutralidade, objetividade e de etnocentrismo existentes nas etnografias contemporâneas.

Essa etnografia faz um relevante contraponto sobre a universalização dos conceitos, reforçando o referencial necessário de descolonização de metodologias.⁶⁶ Como criamos as ficções sobre os mundos dos outros e os nativos não podem se expressar por si mesmos por meio de categorias, conceitos e métodos próprios? Esse

⁶⁵ FIELD, Les W. [et. al.]. *Abalone Tales. Collaborative Explorations of Sovereignty in Native California*. Durham: Duke University Press, 2008.

⁶⁶ SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. New York: Zed Books, 2012.

projeto de cunho colaborativo, aproxima-se muito ao ponto de vista dos nativos, sem, contudo, dar-lhes, ao fim e ao cabo, a chancela sobre o conhecimento, haja vista que o pesquisador acaba por aparecer como um mediador e tradutor e, assim sendo, quem interpreta, recorta, edita o conteúdo formalizado no texto enquanto produto final. A escrita pode aproximar ou distanciar/exotizar o outro, haja vista que são acionados mecanismos de potencial discursivo, de jogo entre os contextos.

Talvez, a etnografia que inaugure a experiência do perspectivismo de forma mais oposta aos cânones/clássicos da etnografia, seja a narrativa de Davi Kopenawa e Albert Bruce.⁶⁷ Tentou-se nesta experiência uma dosagem equilibrada entre a maneira de apresentar os dados de um *corpus* etnográfico denso, ou seja, entre o lugar da subjetividade por meio da experiência de campo e apreensão dos dados etnográficos, sem também perder de vista a objetividade em seu repertório teórico-metodológico e de conceitos, ponto de diálogos entre os antropólogos das diversas linhas, atingindo, ao fim e ao cabo, uma das funções prioritárias da antropologia que trata de extrapolar as reflexões sobre o mundo, das maneiras de se construir um olhar.

Contudo, isso ocorre a partir de vieses dos pesquisadores e dos próprios nativos sem procurar criar generalizações, a despeito das apostas da antropologia feitas, por exemplo, por Radcliffe-Brown.⁶⁸ Davi Kopenawa e Albert Bruce iniciam a obra por tratar da cosmologia para, então, tratar da questão da organização social, de modo que o universo do pensado mostra ser referencial para as relações sociais. A cosmologia, portanto, é que promove a forma de viver naquele contexto etnografado, o que efetiva a produção de uma teoria pautada no dinamismo e criatividade xamânica.

As categorias nativas passam a dialogar, portanto, no duplo objetividade/subjetividade, haja vista que para além de simples dados etnográficos, tratam de conceitos e teorias compreendidas nos próprios termos dos outros. Cunha-se, nesta seara de falar com outro, não somente sobre o outro, a ponte entre a teoria antropológica com seus campos conexos, tendo a etnografia e a arqueologia campos profícuos. O deslocamento do eixo promove a busca por outro balanço entre aquilo é relevante e estruturante para o grupo etnografado. A polifonia passa a ser para além de uma experiência neste caso de Albert & Kopenawa, é a gênese, o modelo de narrativa, o paradigma de construção do conhecimento.⁶⁹

⁶⁷ ALBERT, Bruce & KOPENAWA, Davi. **The Falling Sky: Words of a Yanomami shaman.** Cambridge; London: Harvard University Press, 2013.

⁶⁸ RADCLIFFE-BROWN, 2013.

⁶⁹ Cf. INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill.** Londres: Routledge, 2000. Em várias passagens o autor ressalta que o uso de categorias nativas em pontos de

De forma estratégica e deliberada, a narrativa textual é construída com clareza de propósitos, de modo a priorizar a voz de Kopenawa, o que é feito por Albert a partir da inclusão de suas referências antropológicas nas notas de rodapé que estão no fim do livro. Por sua vez, o corpo do texto, feito em primeira pessoa, tenta manter a voz de Kopenawa, reverberando como outros engajamentos dos pesquisadores podem promover um diferente relacionamento entre texto e experiência. E o tempo de convívio legitima as falas de ambos, tornando-o tanto simétrico, quanto erudito, prestigioso para ambos os autores. A força da fala está, pois, no encontro; o poder do conhecimento está na interlocução.

considerações finais

Entre conhecimentos canônicos, com formas de fazer pesquisa no campo das ciências humanas ainda bastante arraigados em uma permanência da tradição positivista, valemos de exemplos e possibilidades múltiplas para não somente produzirmos experiências simétricas, mas questionarmos sobre as balizas que criam fronteiras ao invés de pontes; seccionam áreas do conhecimento ao invés de promover o diálogo. Estes são apontamentos de uma prática de pesquisa arraigada nos limites e possibilidades entre história, antropologia, etnografia e arqueologia, tratando, pois, de uma miragem sobre o campo das ciências sociais. E, apesar dessa miríade ampla de influências teóricas que o texto apontou, as opções aqui referendadas são não somente epistêmicas e, portanto, teórico-conceituais, mas também políticas.

O artigo pretendeu provocar uma reflexão interdisciplinar a partir da categoria pós-colonial e das possibilidades de sua apropriação, por parte da arqueologia, de seus aportes teóricos e metodológicos. O ponto de clivagem estaria centrado no exercício da prática etnográfica por parte do arqueólogo, de modo a promover a ampliação das narrativas e dos sujeitos para as diversas e específicas situações de produção em contexto pós-coloniais. Tal exposto emergiria a relevância dos locais contextuais, dos deslocamentos, dos fluxos e fronteiras culturais e epistêmicas, e seriam ventiladas novas possibilidades para a construção do conhecimento a partir de paradigmas outros. E dentre as muitas etnografias possíveis, a construção de um novo modelo heurístico de etnografia tenderia a conformar sua base na experiência do convívio, de modo que a abordagem dos dados etnográficos é prioritária sem, contudo, deixar de dar abertura para as diversas possibilidades de escrita. Esse tipo de etnografia faz um relevante contraponto sobre

reflexão para a antropologia e a arqueologia passa pela dimensão de aspecto relacional do pensamento nativo, cujas categorias não são inatas, mas desenvolvidas junto à dinâmica da experiência.

a universalização dos conceitos, reforçando o referencial necessário de descolonização de metodologias.

A aplicabilidade de posturas paradigmáticas frente aos processos de produção do conhecimento no interior da própria arqueologia seria uma postura indisciplinária que expõe os mecanismos de colonização presentes no campo arqueológico e que põe em discussão, ainda, a necessidade de se construir uma arqueologia pós-colonial na América Latina.