

TRADUÇÃO | TRANSLATION

TRADUÇÃO: “POLÍTICA DA CONSIDERAÇÃO” E O SIGNIFICADO DAS COISAS: A PERSISTÊNCIA DE COMUNIDADES DE PRÁTICAS AGROFLORESTAIS EM SÃO PAULO^a

TRANSLATION: “POLITICS OF REGARD” AND THE MEANING OF THINGS: THE PERSISTENCE OF AGROFORESTRY PRACTICE COMMUNITIES IN SÃO PAULO

Marianne Sallum^b
Francisco Silva Noelli^c

Tradução:
João Carlos Moreno de Sousa

^a Título original: SALLUM, Marianne, NOELLI, Francisco. “Politics of Regard” and the Meaning of Things: The persistence of ceramic and agroforestry practices by women in São Paulo. In: PANICH, Lee; GONZÁLEZ, Sarah (eds). *The Routledge Handbook of the Archaeology of Indigenous-Colonial Interaction in the Americas*. London: Routledge, p. 338-356, 2021. ISBN: 978-0-367-22282-6. Essa versão foi revisada e atualizada pelxs autorxs. Tradutor: João Carlos Moreno de Sousa, Universidade de São Paulo, pós-doutorado e pesquisador do Laboratório de Estudos Evolutivos Humanos, Instituto de Biociências, apoio financeiro FAPESP: 2019/08870-0. E-mail: jcmorenodesousa@gmail.com

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

^c Universidade de Lisboa, doutorando e investigador do Centro de Arqueologia (UNIARQ), apoio financeiro FCT: 2020.05745.BD. University of Massachusetts-Boston, pesquisador visitante no New England Indigenous Laboratory. Universidade de São Paulo, pesquisador do Laboratório Interdisciplinar de Pesquisas em Evolução, Cultura e Meio Ambiente (LEVOC), Museu de Arqueologia e Etnologia, apoio financeiro FAPESP: 2019/18664-9. E-mail: francisconoelli@edu.ulisboa.pt

RESUMO

As comunidades agroflorestais sempre formaram os lugares mais numerosos no Brasil, até o presente. As suas relações sociais foram pautadas pela “política da consideração” e economia de colaboração, diferentemente do sistema patriarcal e mercantil europeu. As mulheres tinham proeminência nas comunidades e práticas autossustentadas, segurança alimentar, produção de materialidade e transmissão de conhecimentos. Em São Paulo, a partir de 1502 houve um contexto específico de colonialismo, onde as comunidades Tupiniquim transformaram as relações com parte dos portugueses em relações de aliança, parentesco e consideração, amansando-os e criando materialidades, a exemplo da Cerâmica Paulista. Os portugueses não dominaram as comunidades Tupiniquim, mas uma parte deles ingressou nas comunidades de práticas indígenas, formando posteriormente o “autonomismo paulista”. Nesse contexto, coexistiram práticas colaborativas e de mercado, incorporando pessoas, coisas e conhecimentos de diversos lugares, como um modo de vida diferente daquele desenvolvido nos núcleos urbanos e nas plantations. É preciso compreender que as comunidades tiveram diferentes processos históricos que permitiram as suas persistências até o presente. Há o caso das mulheres que continuam produzindo a Cerâmica Paulista, mas não se consideram indígenas; enquanto outras comunidades, como as Tupi Guarani de Piaçaguera (São Paulo), reivindicam abertamente a identidade “misturada” entre Tupi e Guarani e manifestam o interesse em retomar a produção cerâmica que deixaram de fazer no passado. É um exemplo que exige a reavaliação do apagamento acadêmico dos povos indígenas na historiografia, arqueologia e antropologia em São Paulo, pois eles estão presentes independentemente das narrativas que as pessoas de fora têm produzido a seu respeito.

PALAVRAS-CHAVE

Descolonização, Tupi, Gênero, Manejo Ambiental, Cerâmica.

ABSTRACT

In the territory currently known as Brazil there have always been more agroforestry communities than cities, even today. Their social relations were guided by the “politics of regard” and collaborative economy, unlike the European patriarchal and mercantile system. Women were prominent in their communities and in the self-sustaining practices, food security, materiality production, and knowledge transmission. In São Paulo, after 1502 there was a specific context of colonialism, where the Tupiniquim communities transformed their relations with part of the Portuguese into relations of alliance, kinship and consideration, “taming” them and creating materialities, as for example the Paulistaware. The Portuguese people didn’t subjugate the Tupiniquim communities, but part of them integrated into their communities of practices, forming afterwards “Paulista autonomism”. In that context, both collaborative and market practices co-existed, embodying people, things, and knowledge from different places, as a different way of life than the one carried out in the urban centers and plantations. It is necessary do understand that these communities experienced distinct historical processes which allowed them to persist until today. There is a situation in which part of the women keep producing Paulistaware, but do not consider themselves Indigenous; while other communities, such as the Tupi Guarani of Piaçaguera (São Paulo), claim their “mixed” identity between Tupi and Guarani and manifest interest in recovering the pottery production they no longer produce anymore. It is an example that demands the re-evaluation of the academic erasure of indigenous people in historiography, archeology, and anthropology of São Paulo, as these people are present regardless of the narratives that outsiders have produced about them.

KEYWORDS

Decolonization, Tupi, Gender, Environmental Management, Ceramics.

COMO CITAR ESTE ARTIGO

SALLUM, Marianne; NOELLI, Francisco Silva. “Política da consideração” e o significado das coisas: A persistência de comunidades de práticas agroflorestais em São Paulo. Cadernos do Lepaarq, v. XIX, n.37, p. 356-389, Jan-Jun. 2022.

INTRODUÇÃO

As comunidades de práticas agrofloretais no Sudeste de São Paulo possuem longa trajetória histórica. No início do século 16, uma parte delas formava constelações de lugares Tupiniquim autodeterminados que passaram a articular práticas, saberes e interesses com os portugueses (Figura 1), incluindo-os conforme a sua alteridade de parentesco e afinidade. Essas relações resultaram nas comunidades que foram chamadas de “paulistas” no século 17.

O seu legado é perceptível no presente, nos saberes ancestrais autossustentáveis transformados pelas mulheres conforme as novas realidades sociais, econômicas e políticas, como ocorreu na produção de cerâmica, segurança alimentar, manejo ambiental e na transmissão de saberes às novas gerações, a exemplo do Vale do Ribeira e de Apiaí (SALLUM, 2018). Essas mulheres produziram as suas cerâmicas por gerações, conectando pessoas, conhecimentos e experiências em comunidades de práticas (WENDRICH, 2012; XAKRIABÁ, 2021). Em outros lugares, como na Terra Indígena Piaçaguera, as pessoas da comunidade estão, como disse Pitotó, em “um trabalho de fortalecer o que nós temos” (MAINARDI, 2010, p. 72), incluindo as plantas medicinais e outros conhecimentos botânicos tradicionais (APYKÁ; PACHECO, 2014).

O grande desafio é perceber tanto as práticas coletivas, quanto as individuais. A arqueologia precisa estar preparada para ir além do coletivo, para perceber as pessoas e os conhecimentos que aprenderam nas suas comunidades (ORANGE, 2018; RUBERTONE, 2021). A história das comunidades agrofloretais de São Paulo foi marcada por persistências em meio a um contínuo movimento centrípeto que muitas vezes deslocou coletivos e indivíduos para fora dos seus lugares, especialmente no grande êxodo do século XX, quando a população urbana passou de menos de 20% para mais de 80% entre 1920 e 2000 (SALLUM, 2022). Assim, consideramos que as municipalidades não são entidades homogêneas, mas aglomerados de pessoas com saberes e práticas diversificados que as normas públicas tentam apagar, substituindo-as e nivelando-as pela monotonia cultural.

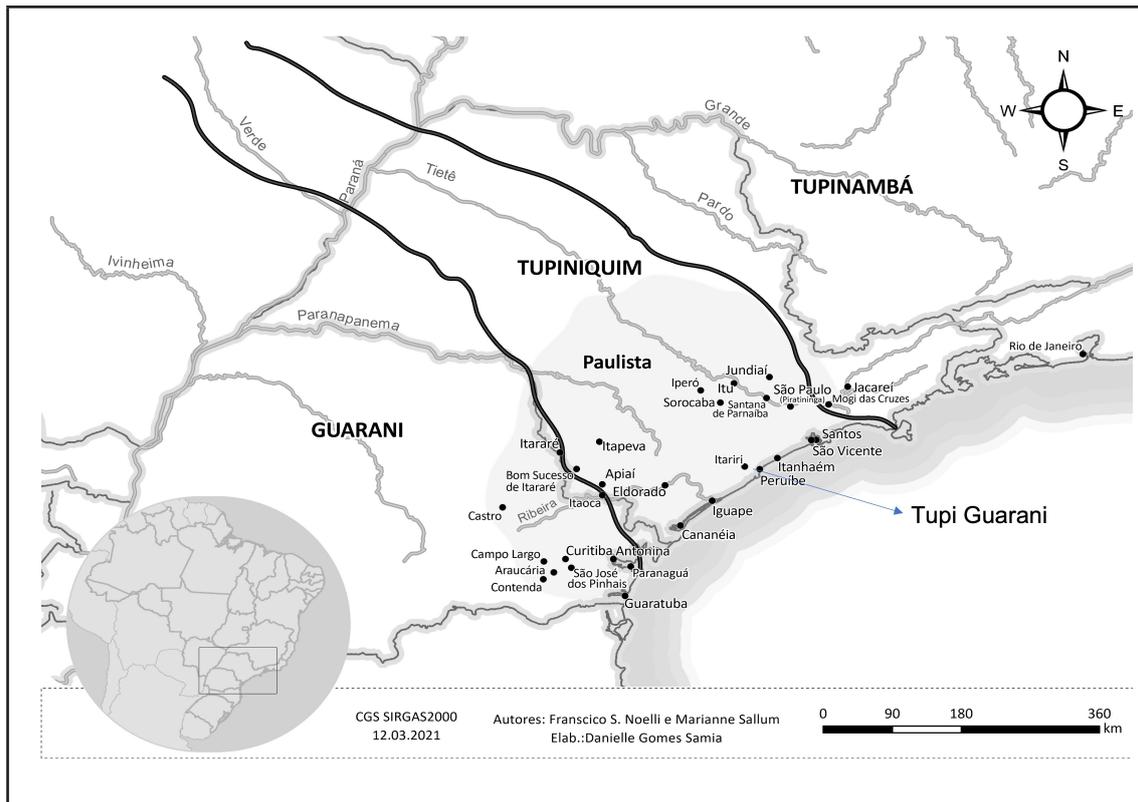


Figura 1. Lugares de comunidades de práticas agroflorestais (século 16 ao presente). Crédito: Elaborado pelos autorxs.

As relações entre Tupiniquim e Portugueses, a partir de 1502, se distinguem de outras relações coloniais no Brasil, não havendo *tabula rasa* e nem o domínio automático dos europeus (NOELLI; SALLUM, 2019). Ali as mulheres mantiveram por dois séculos a autonomia de que gozavam antes da maciça vaga de seiscentas mil pessoas imigrarem de Portugal durante o século 18 (PNAD IBGE, 2015), período em que novas regras redefiniram as relações sociais para o padrão patriarcal. Apesar disso, as mulheres possuíam estratégias de autonomia em várias comunidades e, nas últimas décadas, as novas gerações abraçaram a luta pela igualdade e pela educação.

No modo de vida Tupiniquim as pessoas eram definidas individualmente e pelos seus co-nhecimentos e atos, e não pela divisão binária biologicamente essencialista dos parâmetros europeus. O desconhecimento acadêmico dessa situação levou a distorções sobre aquele modo de vida, ignorando a agência e as relações sociais nas comunidades agroflorestais e nas suas descendências no presente. Uma alternativa para entender as relações Tupiniquim, é procurar perceber como alguém age em consideração a outra pessoa, como uma forma de mediação de comportamentos. Em tais situações, não ser referência ou não ter a consideração de outrem equivale a perder a própria humanidade. Logo, a definição da “política de consideração”, conforme Kelly e Matos (2019) é a separação entre uma causa e um agente [que] estrutura a ação como performance, onde as pessoas recuperam umas das outras ações sempre cercadas de incerteza em relação à eficácia ou capacidade de influência... envolve a interdependência de pessoas alternando suas posições como causas de atos e agentes de outros com outras causas em vista.

Nessas relações, inclusive com inimigos, cada ação é também uma interação: uma fortalece a outra, ultrapassando a definição estreita de quem age e de quem é levado à ação (DESPRET, 2013 cf. KELLY; MATOS, 2019).

Assim é possível perceber como as mulheres Tupiniquim elaboraram uma materialidade que incorporou e transformou objetos e práticas portuguesas, como as vasilhas cerâmicas, conectando gerações e compartilhando diferentes saberes, significados e linguagens (NOELLI; SALLUM, 2021). Compreender isso, é fundamental para uma “arqueologia preocupada com gênero [que] chamou a nossa atenção para processos como o estabelecimento de alianças sociais e as relações de produção social e de gênero diferencialmente” (CONKEY, 2003, p. 872). Pode-se perceber uma parte das mulheres Tupiniquim na(s): (1) interações entre os lugares tupiniquim e “portugueses” costeiros e do interior; (2) transmissão de saberes; (3) logística de segurança alimentar; (4) manutenção de sistemas agroflorestais sustentáveis; e (5) gestão de assentamentos, especialmente em momentos importantes de reorganização social, guerra e criação de núcleos coloniais. Como Whitney Battle-Baptiste (2011), consideramos que a percepção dessa diversidade nas relações sociais não deve seguir uma fórmula com pressupostos ocidentais, pois eles tendem a homogeneizar as relações nos contextos coloniais.

A Cerâmica Paulista foi criada nesse contexto, quando a cerâmica comum portuguesa foi apropriada e transformada na primeira metade do “século 16 pelas Tupiniquim da região de São Vicente para uso nos assentamentos coloniais, sendo produzida até hoje na região sudeste de São Paulo” (NOELLI; SALLUM, 2019, 2020b; SALLUM; NOELLI, 2020). Hoje, as mulheres ceramistas não têm um nome para seu conjunto de vasilhas, nomeando cada uma delas conforme as suas funções.

Assim, utilizamos o termo “Cerâmica Paulista” (ou *Paulistaware*) por considerar a longa trajetória da prática e a agência de diferentes mulheres, autodenominadas como “paulistas” ou as “de São Paulo”, conectando lugares, compartilhando saberes e tecnologias. A persistência das comunidades de mulheres oleiras é explicada como uma prática de gênero que surgiu do reconhecimento da importância de compartilhar formas “colaborativas” de fazer as coisas, inclusive com a inclusão de mulheres de fora que iam sendo incorporadas nas suas comunidades. A persistência e a articulação de identidades e materialidades conectou práticas antigas com novas (SILLIMAN, 2009; MROZOWSKI et al., 2015; SALLUM, 2018; NOELLI; SALLUM, 2020b; MELLO, 2022). Na vida dinâmica dentro da floresta, a colaboração foi decisiva para manter e (re)fazer diariamente práticas e relações coletivas (PERRONE-MOISÉS, 2015). Nas comunidades Tupi, viver junto na floresta requer reciprocidade, pois este estilo de vida requer atividades que são “quase impensáveis se não forem baseadas na colaboração comum” (MELIÀ, 1989, p. 318).

A persistência englobou várias formas de engajamento social, para sobreviver, acomodar ou opor-se às políticas de colonização (SILLIMAN, 2009; PANICH, 2013), caracterizando a identidade como “uma coisa que está por dentro”, conforme Yacunã Tuxá (2020), ressaltando que não é na aparência e na materialidade. Isso significa

rearticulação intencional de certas práticas e identidades relacionadas à luz de novas realidades econômicas, políticas e sociais... efetivamente ligando o passado e o presente em uma trajetória dinâmica, mas ininterrupta (PANICH et al., 2018, p. 11-12).

A aliança com as comunidades Tupiniquim foi uma prática encorajada pelos representantes da Coroa portuguesa em 1532 (SALLUM; NOELLI, 2020), como parte da estratégia do projeto de colonialismo (PERRONE-MOISÉS, 1999). No entanto, individualmente, os portugueses haviam construído para si ao longo de 30 anos uma situação favorável nas comunidades Tupiniquim, com o objetivo de criar “uma sociedade funcional para si”, como os espanhóis e os povos Pueblo do sudoeste da América do Norte (TRIGG, 2004), sendo incorporados em um sistema de relações e afinidades baseado na colaboração entre os gêneros para a manutenção e realização das práticas cotidianas. Essas relações foram mediadas pela “atitude crítica” (FOUCAULT, 1990) e modos específicos de organização da vida social Tupiniquim, necessários para entender o papel efetivo e ativo das pessoas na existência desse sistema “colonial” específico.

As estratégias de engajamento nas comunidades agroflorestais transformaram-se gradualmente, com práticas colaborativas inseridas no novo contexto econômico e social. O modo de vida colaborativo dos séculos 16 e 17, permitiu que essas comunidades lidassem com o mercado a sua maneira. Neste contexto, as suas ações “consideraram o outro” (KELLY; MATOS, 2019), ao contrário do pensamento econômico ocidental. Entre esses povos indígenas, a ação é realizada em relação à “incorporação da alteridade” (LAGROU, 2016, p. 13), onde o “outro”, no caso o “branco” é considerado constitutivo do ser e incorporado “ao sistema social e cosmológico”.

Nesse sentido, a política da consideração Tupi relacionada aos portugueses, desdobrava-se em outra direção: na incorporação do Outro. Isso não equivale a perda cultural ou hibridismo (SALLUM, 2018), mas ao “paradigma da troca”; onde um evento de “troca é sempre a transformação de um evento de troca anterior, não há início absoluto, pois, todo ato é uma resposta. Ou seja, a transformação de um símbolo anterior do mesmo tipo” (CASTRO, 2004, p. 477). Ou, como explicou Célia Xakriabá (2020), a:

intelectualidade indígena não está apenas na elaboração do pensamento que acontece na cabeça. Está na elaboração do conhecimento produzido a partir das mãos, das práticas e de todo o corpo. Todo corpo é território e está em movimento, desde o passado até o futuro. É aí que a intelectualidade indígena acontece.

Nenhuma diferença é indiferente para os Tupi, para quem a interação com os não-Tupi é determinada pela relação “entre afins, entre homens e mulheres, entre vivos e mortos, entre humanos e animais, entre humanos e espíritos, e, é claro, entre inimigos” (CASTRO, 2018, p. 380). Isso significa que a diferença também é determinada socialmente pela transformação e produção dos corpos, pessoas e materialidades.

A colaboração levou ao manejo agroflorestal e à continuidade de um saber cerâmico ancestral, vinculando as pessoas à terra, às atividades da roça com manejo ambiental, ao plantio e colheita, à água através do manejo dos recursos fluviais e marinhos, à preparação de alimentos e educação nas comunidades de práticas. Amanda Magrini na sua dissertação de mestrado (2019)

observou que as mulheres mantêm a liderança de várias atividades até hoje, permanecendo intimamente ligadas à preservação dos sistemas sustentáveis da natureza.

O colonialismo em São Paulo foi marcado por uma crise demográfica e por vários episódios de epidemias, mobilidades para fora do núcleo paulista e afluxo de pessoas de diferentes lugares vindas por diversas razões, incluindo a escravização. Nesse contexto, as comunidades agroflorestais viveram diversos processos de reorganização social, linguística e deslocamentos identitários (GOLDMAN, 2017; MAINARDI, 2017; NOELLI; SALLUM, 2021). No século 17, as comunidades ainda viviam em relativa independência política do poder colonial português. Essa situação foi definida como o “autonomismo paulista” (ALENCASTRO; 1992, p. 139), onde as pessoas participavam de um “jogo de identidade” intermitente, ora acionando a sua origem portuguesa ou a indígena, dependendo das circunstâncias e interesses específicos (MONTEIRO, 2001, p. 9). Esses deslocamentos identitários também foram incorporados após o século 17, por pessoas que se mudaram para São Paulo desde outras regiões do Brasil, Europa e África.

Ao reconhecer uma série de comunidades autônomas paulistas, os principais burocratas coloniais revelaram sua impotência sobre as pessoas que viviam naquela região meridional do Brasil. Por um lado, reconheciam a autonomia dos sistemas sociais Tupiniquim em que viviam os portugueses; por outro lado, esse “jogo de identidade” parecia favorecer as pessoas Tupiniquim que convenientemente se consideravam paulistas quando estavam fora de seus territórios ou quando se relacionavam com forasteiros portugueses.

PRÁTICAS DE MANEJO AGROFLORESTAL

As comunidades agroflorestais paulistas possuem uma rica e variada relação cosmológica com a floresta, caracterizada pelo manejo do bioma da Mata Atlântica, com um sistema eficiente e contínuo de roças em clareiras abertas na floresta, incluindo a relação entre humanos e não-humanos (veja a Figura 2: A, para um exemplo amazônico). As clareiras cultivadas eram usadas por um período mais curto do que as clareiras em pousio (PEDROSO et al., 2009), onde se acumulavam plantas que produziam por décadas. Essa relação com a terra e produção de alimentos ainda são praticadas, com atualizações e transformações devidas ao ingresso de novas e diferentes plantas, animais, ferramentas e técnicas. Em muitos lugares, após séculos de manejo articulando práticas antigas e novas, o processo sucessional vegetal natural aumentava a biodiversidade. Sua conservação era assegurada pela colaboração e pelo compartilhamento transgeracional de práticas, promovidos até os dias atuais nas redes sociais entre os núcleos familiares.

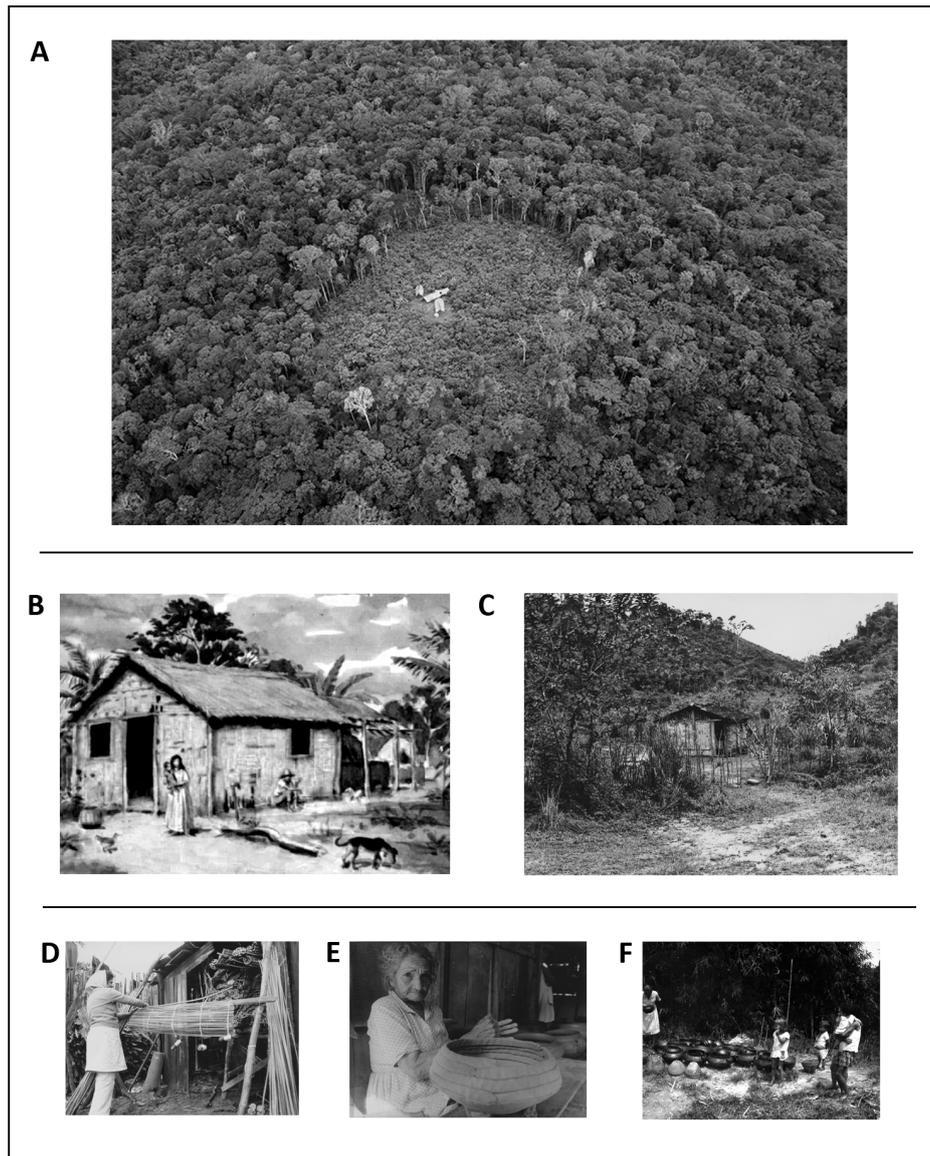


Figura 2. Assentamentos amazônico (A) e paulistas (B-F) biodegradáveis em clareiras na floresta e estruturas residenciais. A: Maloca amazônica Zo'é com um campo de pousio como um modelo de comunidade agroflorestal (foto de Fiona Watson, cortesia Survival-International Brasil, s/d. B: Casa com forno cerâmico ao fundo (aquela por Ivan Washt Rodrigues no Atlas Histórico Escolar de 1960, cortesia do INEP-MEC). C: Residência no Vale do Ribeira em 1973 (foto de Aloísio Raulino, cortesia do MIS-SP). D: Produção de esteira com *Cyperus* sp., 1973 (foto de Plácido do Campos Jr., cortesia do MIS-SP). E: Ana Pereira, mestre ceramista paulista da cidade de Iguape, 1973 (foto de Plácido do Campos Jr., cortesia do MIS-SP). F: Ana Pereira enviando cerâmicas para uma troca, 1973 (foto de Roman Bernard Stulbach, cortesia do MIS-SP).

As demandas mútuas organizam as relações entre indivíduos e coletivos sob a política da consideração, sendo a base dessas comunidades, que ainda perduram no século 21; a memória “garante e sustenta a possibilidade de vida” (BANIWA, 2008, p. 7), noção semelhante explicada por Célia Xakriabá (2020) sobre a “memória nativa”:

são as memórias mais antigas e que trazemos ancestralmente. Já a memória ativa consiste também naquelas memórias que reativamos em matrizes do passado, mas que estão presentes e ativas ainda hoje, sendo dinâmicas e marcadas por processos de resignificação que definirão a nossa relação com as memórias do corpo-território no futuro daqueles que ainda virão.

O território da comunidade dentro da floresta gira em torno do centro de moradia. Este é o ponto de partida para trilhas que levavam a hortas, roças e áreas de pousio/coleta, áreas de caça e pesca e os acampamentos sazonais dedicados às atividades fora da comunidade (semelhante ao sistema Guarani, em NOELLI et al., 2020). As clareiras foram abertas ciclicamente (anualmente, bienalmente etc.), e os novos lugares tinham tamanhos variáveis, dependendo do número de pessoas de cada família e da fertilidade do solo. O rodízio dos novos pousios somava-se à produção de antigos pousios que se haviam transformado em áreas de coleta/caça e locais de cultivo de espécies anuais e perenes, principalmente árvores. Esses locais atraíam fauna, que era então capturada com armadilhas próprias para cada espécie. Algumas áreas, tinham espécies botânicas hiperdominantes (por exemplo, araucárias, palmeiras, árvores frutíferas, bambus, cedros etc.). A produção de biomassa resultava de toda a produção anual de cada família nuclear, que usualmente se relacionava com outras, formando famílias extensas que habitavam a *og* (casa longa, cf. FERNANDES, 1963; NOELLI, 2022). Não havia silagem, então o estoque de alimentos estava disponível *in natura et in situ*, assim como as matérias-primas e as plantas medicinais. Havia um plano sustentável familiar para cada ciclo anual. Esse sistema produzia alimentos excedentes para as festas anuais e para as políticas de colaboração e consideração, como veremos mais adiante. Essas pessoas incorporaram novas plantas, animais, hábitos alimentares e técnicas dos portugueses e de outros recém-chegados. A articulação dessas práticas alimentares formou a base da dieta colonial, mais tarde conhecida como culinária caipira de salgados e doces (DÓRIA; BASTOS, 2018), e a caiçara, que combinavam ingredientes indígenas, europeus e africanos - incluindo carnes de animais domésticos, que aos poucos foi substituindo a fauna nativa terrestre (a fauna marinha e da água doce foi mantida).

As relações sociais e formas de manejo do ambiente garantiam a autonomia e autossustentabilidade. A definição do território da comunidade, na língua Tupiniquim, era *tekoava* (VLB 1952, p. 127), traduzido no final século 16 como “estância”; mas nos termos da linguística histórica pode ser traduzido como “lugar de estar/viver de gente” (Ana Suelly Cabral, comunicação pessoal, 2019), referindo-se à localização de áreas de manejo ambiental, das casas e de todo o espaço da comunidade (Figura 2: B e C). No início do século 18, estância foi dicionarizada em Portugal como “morada, lugar em que se para” (BLUTEAU, 1713, p. 307). Posteriormente, o *tekoava* ganhou muitos sinônimos na língua portuguesa falada no Brasil: mato, roça, sítio, bairro. A base de sua organização interna não era hierárquica; nem seguiu uma economia de mercado, algo que demorou para ser generalizado. Não havia um(a) líder formal, mas uma pessoa experiente que coordenava pelas atividades da família ou da comunidade (Figura 2: D, E e F). Contudo, as comunidades agroflorestais mantinham relações com pessoas das plantations e dos lugares urbanos.

Durante o século 18, uma onda maciça de seiscentos mil portugueses entrou especialmente na região sudeste, modificando alguns aspectos das estruturas e relações familiares. De um lado, algumas comunidades Tupiniquim articulavam interesses e diferenças com as pessoas que chegavam de fora. De outro lado, a burocracia colonial passou a considerar as pessoas descendentes dessas famílias como “mestiços”, descrevendo-as com gradações de cores para des-

qualificá-las na lógica racista de eliminação da identidade (WOLFE, 2006). Essa foi uma estratégia para quebrar a autonomia paulista e impor desigualdades sociais e outras territorialidades sob a ficção de uma sociedade homogênea e “embranquecida” que, ao final do século 19, havia impactado a vida das comunidades paulistas, que se reorganizaram, articularam identidades e práticas para persistirem, a exemplo das comunidades Tupi e Guarani em São Paulo.

A *og* foi gradativamente transformada em casas de famílias nucleares vizinhas, em comunidades denominadas “bairros” (QUEIROZ, 1973), ou seja, espaços cujos habitantes estavam ligados por vínculos familiares, de colaboração e reciprocidade (CANDIDO, 2010). O bairro é um departamento administrativo que, no século 18, era sinônimo de “monte... lugar retirado da comunicação com as pessoas, lugar inculto” (BLUTEAU, 1712, p. 16, 1716, p. 567). A lógica Tupiniquim não estava centrada na noção de propriedade de terras individuais, estando centrada apenas na vida em terras comunitárias. As relações sociais também visavam transmitir o conhecimento sobre a gestão ambiental do território para repassá-lo à próxima geração. A agência individual pessoal era “essencialmente a preservação e o usufruto de um lugar na biosfera” (FERNANDES, 1963, p. 147-148). Subjacente a isto, estavam os planos de segurança alimentar, que visavam preservar práticas intencionais que correspondiam aos ciclos fenológicos das plantas úteis, juntamente com as práticas de consumo da fauna. Portanto, as comunidades desenvolveram suas práticas para garantir permanentemente o envolvimento do maior número possível de pessoas na conservação do manejo ambiental.

A divisão do trabalho por gênero entre as comunidades Tupiniquim era complementar, onde as pessoas agiam tendo outras pessoas em consideração. A herança dessas práticas se percebe atualmente no manejo agroflorestal, considerando duas fases principais, com durações diferentes: os homens abriam clareiras na floresta e queimavam a vegetação cortada, plantando algumas espécies; as mulheres plantavam a maioria das espécies e cuidavam do desenvolvimento das roças (ADAMS, 2000; PERONDI et al., 2008). Depois, elas colhiam e transportavam os cultivos, e preparavam os alimentos, que eram complementados pelas proteínas que os homens obtinham na caça, pesca e coleta. Scheuer (1976) e Magrini (2019) observaram que essas práticas continuam até hoje, em paralelo com outras atividades, como a produção cerâmica, individualmente ou em cooperativas, abastecendo um “artesanato” que se tornou uma alternativa de renda e uma forma de educar as novas gerações.

Para os povos Tupi, a memória e a transmissão de conhecimentos sobre os lugares, as relações sociais e a materialidade definiam a paisagem e as políticas de consideração ao longo do tempo. Deste modo, a circulação da memória “aparecerá como um meio e o lugar por excelência de efetuação do social” (CUNHA; CASTRO, 1985, p. 203-205), como uma recapitulação deliberada da memória e das ações passadas (FERNANDES, 1963; FAUSTO, 1992), para criar subjetividades e a “memória do futuro” (SZTUTMAN, 2005, p. 163). Nas práticas das ceramistas, a memória é uma forma de engendrar conhecimento e conectar pessoas. É um elemento-chave na ação das comunidades de práticas (SCHEUER, 1976), onde a lembrança constante da cultura material e do conhecimento reforçava o “desejo de não esquecer”, uma “prática de memória mantida cotidia-

namente pelas mulheres”, como é o caso das *Tikmũ ’ũn* (MAGNANI *et al.*, 2020). Essa circulação de memória alimentou o conhecimento e a persistência das comunidades, combinando continuamente novas e antigas práticas. Ainda hoje as comunidades caiçaras do litoral sul de São Paulo mantêm

na memória e nas práticas sociais e culturais o uso de diferentes ambientes marítimos, fluviais e terrestres onde realizam a pesca artesanal, a agricultura itinerante e o extrativismo como parte de seus sistemas produtivos e culturais. Elas realizam mutirões, que são formas de auto-organização e trabalho coletivo, para fortalecer os saberes tradicionais junto às novas gerações, para produzir uma alimentação saudável e realizar em diversos outros âmbitos de sua vida social através da ajuda mútua” (LIMA *et al.*, 2022, p. 19).

UMA PAUTA DESCONHECIDA PELA ARQUEOLOGIA: ATITUDE CRÍTICA DAS MULHERES

Em um relatório de 1692, o governador Antônio Sande (1917, p. 199) falou sobre o papel desempenhado pelas mulheres paulistas. Ele afirmou que elas eram

varonis, [sendo] costume ali deixarem seus maridos à sua disposição o governo das casas e das fazendas, para o que são industriosas, inclinadas antes a casar suas filhas com estranhos que as autorizem, que com naturais [nativos] que as ignorem.

Sande acentuou o papel delas como administradoras, uma atitude rara para um homem da nobreza, defensor das relações patriarcais e escravagistas. Ele ressaltou a importância fundamental da autonomia associada ao conhecimento, afirmando que elas eram “varonis” e “industriosas”. A primeira palavra significa que as mulheres desempenhavam funções geralmente atribuídas aos homens nas sociedades europeias. A segunda palavra, no presente, tem um significado obsoleto na língua portuguesa, mas na sociedade pré-industrial significava “hábil e engenhoso”. Em seu dicionário, Bluteau (1713, p. 116) definiu “industrioso(a)” como “que tem indústria, destreza”; e ele definiu “indústria” como “destreza em alguma arte”, como sinônimo de “mais engenho”. Sande afirmou incisivamente que essas mulheres desempenhavam um papel de destaque na comunidade, referindo-se ao seu envolvimento na gestão da vida em colaboração e nas relações com as pessoas de fora de suas comunidades.

Sande enfatizou a autonomia das mulheres em escolher alguém que “reconhecesse sua autoridade” - alguém com quem compartilhar decisões, como uma parceria na relação entre gêneros, resultado da colaboração e consideração. A união de pessoas de diferentes comunidades era comum como estratégia de reforçar alianças, incluindo pessoas da África e da Europa. Ao findar o século 17, Sande testemunhou a continuidade de parte da sociabilidade Tupiniquim, com semelhanças que remetiam ao século anterior (como mostraram FERNANDES, 1963; FERNANDES, 2016), quando as mulheres tinham autonomia para escolher as suas relações. A continuidade de práticas revelou que a atitude crítica das mulheres tinha como objetivo assegurar a cooperação entre as pessoas e sua autonomia, tanto dentro do núcleo familiar quanto na família extensa, com outros parentes e outras comunidades. Esse tipo de relação foi apagado durante a constru-

ção do passado produzido na academia luso-brasileira, desconsiderando o papel das mulheres (SALLUM; NOELLI, 2021). No entanto, a relação entre gêneros se manteve como um “índice de relações simétricas entre afins”, com uma “dinâmica baseada em diferentes combinações possíveis de relações entre pessoas do mesmo gênero, bem como de diferentes gêneros”, gerando corpos, pessoas e relações (MATOS et al., 2019).

Este sistema parece não ter funcionado da mesma forma entre boa parte das famílias compostas por relações entre europeus, indígenas não-Tupiniquim, africanes e afrodescendentes, assim como foi sendo modificado no século 18 com o aumento da imigração portuguesa. As normas sociais e morais portuguesas impuseram gradativamente o binarismo homem-mulher e as relações de colaboração entre gêneros foram sendo transformadas, favorecendo assimetrias e desequilíbrios impostos pelo poder patriarcal e pela organização política e econômica portuguesa. Essa foi a “atualização” do antigo sistema de colaboração, tanto nos bairros do interior e nas comunidades costeiras, quanto nos núcleos urbanos (local onde a herança da colaboração ocorria em alguns aspectos da vida social). Nas cidades, as mulheres continuaram engajadas em manter parte da segurança alimentar, negociar a produção cerâmica, outros bens e alimentos em novos mercados para a comercialização. Atualmente, há um movimento crescente de mulheres indígenas no Brasil e América Latina reivindicando igualdade entre os gêneros e direitos civis plenos, a exemplo da Articulação Nacional das Mulheres Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) no Brasil.

A RELAÇÃO ENTRE AS COMUNIDADES AGROFLORESTAIS E NÚCLEOS COLONIAIS PORTUGUESES

As comunidades Tupiniquim faziam parte do tronco linguístico Tupi, com dez famílias cujos membros falavam 70 línguas diferentes (RODRIGUES; CABRAL, 2012). Quando os europeus chegaram no século 16, os Tupiniquim estavam entre as sociedades que habitaram o litoral por mais de 600-700 anos, assim como ocuparam áreas distantes no interior (BROCHADO, 1984; NOELLI, 1998; CORRÊA, 2014). A faixa de 6000 km de litoral ao sul da foz do rio Amazonas era ocupada pelos povos Macro-Jê e Tupi, eventualmente por remanescente de comunidades “caçadoras-coletoras”. As maiores áreas foram ocupadas por povos Tupi, agrupados em redes de comunidades que compartilhavam práticas culturais semelhantes. Na parte meridional estavam os: (1) Tupinambá, de Cabo Frio até Caraguatatuba; (2) Tupiniquim, do sul da ilha de São Sebastião até a ilha do Cardoso; e (3) Guarani, do litoral norte de Santa Catarina ao litoral sul do Rio Grande do Sul.

Inicialmente, parte das comunidades Tupiniquim aceitou integrar alguns portugueses, que gradualmente ingressaram nas constelações do litoral e do interior. As alianças pelo casamento ou por outros tipos de relação foram essenciais para a sobrevivência, conforme as políticas de consideração e colaboração, a única possibilidade de os portugueses viverem sob as normas sociais locais. Chegamos a essa conclusão porque não há relatos de grupos Tupiniquim escravizados pelos portugueses e por duas outras causas: a aliança e, possivelmente, a lacuna

demográfica, uma vez que os europeus sempre foram minoria durante os séculos 16 e 17 (NOELLI; SALLUM, 2019).

O domínio de práticas relativas à produção de materialidades, manejo de plantas e animais, e a participação nas guerras, parecem estar entre os primeiros interesses locais que resultaram na relação com os portugueses. O destino de parte dos cativos das guerras indígenas foi mudado, deslocados para o tráfico do sistema Atlântico, ação que inicialmente teve forte oposição ao abandono do ritual de morte dos prisioneiros (MONTEIRO, 2018). Como indígenas não-Tupiniquim resistiam à captura, muitas vezes os combates resultavam em morte, garantindo a essência da guerra e o status social do “matador”, fundamentais para a renovação do prestígio dos homens e a passagem dos jovens à maturidade. Os jovens, então, adquiriam novos nomes e os requisitos para estabelecer seus domicílios, pois as mulheres “recusavam quem não matava” (CUNHA e CASTRO, 1985), onde podemos incluir os portugueses que adquiriam status social similar. As guerras foram progressivamente ficando mais distantes e durando cada vez mais, levando meses ou até anos, com o objetivo de capturar indígenas entre grupos não-Tupiniquim para escravizá-los ou vendê-los para outras colônias. Em 1530, por exemplo, Diego García embarcou 70 escravos Guarani comprados em São Vicente para entregar na Espanha, que haviam sido encomendados ao “bacharel” de Cananéia e seus genros Tupiniquim (TORÍBIO MEDINA, 1908). Posteriormente, a escravidão aumentou, tornando-se um dos pilares da economia paulista até perto do final do século 17 (MONTEIRO, 2018).

Para parte dos portugueses, a adesão às comunidades Tupiniquim foi uma possibilidade de mudança identitária e social, que garantiu a sua sobrevivência. Em um relatório de 1550, os portugueses foram descritos como indivíduos “andavam em uma vida de selvagens” (NUNES, 1953, p. 207). Os mesmos não eram um grupo com interesses homogêneos e estavam divididos pela desigualdade social que os distanciava na Península Ibérica. Em São Paulo havia uma maioria de “pessoas comuns” de diferentes classes sociais que tiveram a oportunidade estabelecer outras formas de relação com a “estrutura crescente de dominação” patriarcal (WILLEMS, 1953), incluindo condenados banidos por crimes ou pela Inquisição (ou seja, heresia, blasfêmia, bruxaria, sexualidade e bigamia). A escolha da libertação do jugo da desigualdade foi a força motriz que moldou o legado de relações autônomas nas comunidades de práticas agroflorestais. Essas pessoas logo perceberam que o sistema de estratos sociais português não fazia sentido nas comunidades Tupiniquim, algo que seria percebido pelas pessoas da diáspora africana.

Essas relações criaram um também sistema que articulava economia de mercado e relações de colaboração e consideração. Nos séculos 17 e 18, a diferença entre os assentamentos era ainda mais evidente: isto é, plantations regidas pelo sistema econômico atlântico e comunidades regidas pela colaboração. As informações históricas mostram que ambos coexistiram, com relações sociais e econômicas diferindo em intensidade dependendo de sua localização. De um modo geral, os povos Tupi da costa foram simultaneamente “a principal fonte de resistência organizada aos desígnios dos colonizadores e o melhor ponto de apoio que eles contaram” (FERNANDES, 1975, p. 11). Enquanto as alianças em São Paulo criaram uma sociedade autônoma em

relação ao resto do Brasil, onde os povos indígenas desempenharam mais de dois séculos de “tão cruel resistência, e tão áspera porfia, que derramaram muito sangue, e perderam muitas vidas, para os sujeitar, ou fazer retirar para o interior dos sertões, onde ainda vivem, como feras, inumeráveis nações” (PITA, 1730, p. 52). A “áspera porfia” significou obstinação, atitude crítica e perseverança para preservar a autonomia, resistir e lutar contra a dominação, como os indígenas ainda hoje fazem no Brasil.

A maioria das plantations dos séculos 16 e 17 surgiu dos ganhos com a escravidão indígena. Embora as comunidades agroflorestais eventualmente possuíssem escravos (especialmente a partir do século 18), elas abasteciam as plantations com produtos agroflorestais, tanto cultivados, quanto do bioextrativismo, vasilhas de cerâmica e outras materialidades locais, bem como mão de obra para serviços eventuais. Os donos das plantations inicialmente os pagavam com produtos e mercadorias, uma vez que a moeda só apareceu em algumas áreas no século 19 e em toda a região apenas no século 20. As plantations eram propriedades, interligadas por relações familiares ou comerciais em nível regional, integradas no sistema atlântico para produzir mercadorias em ciclos específicos ao longo de cinco séculos: açúcar, trigo, gado, minerais, arroz, café, peixe e banana.

A diferença entre comunidades e plantations/centros urbanos, em parte, residia na escolha das comunidades em preservar as suas práticas sociais o bioextrativismo e o manejo agroflorestal, ao mesmo tempo em que incorporava plantas, animais e tecnologias trazidas pelos europeus. Isso ajudou os portugueses a emergirem individualmente da condição vulnerável da desigualdade social portuguesa e ingressarem em comunidades de saberes tradicionais onde o valor de cada um era determinado pela afirmação contínua de seu conhecimento, mérito, realizações pessoais e habilidades de colaboração. A maioria deles encontrou uma vida social, econômica e política que não existia em Portugal, o que contribuiu para estabelecer um modo de vida livre da hierarquia imposta pelo sistema colonial.

A maioria das pessoas que desembarcou no porto de São Vicente nos séculos 16 e 17 era portuguesa; foram seguidos por outros homens europeus e, raramente, mulheres. Com a intensificação das relações o bilinguismo foi se impondo, com a compreensão mútua das línguas e de outras práticas culturais (NOELLI; SALLUM, 2021). Esse tipo de relação prevaleceu nas comunidades de São Paulo ao longo dos séculos e foi interpretado sociologicamente na década de 1950 (CANDIDO, 2010, p. 240) como “práticas de solidariedade de vizinhança”.

O processo de construção social de São Paulo envolveu diferentes tipos de conformação familiar entre os Tupiniquim e os portugueses, incluindo a poligamia durante os primeiros 200 anos. A monogamia tornou-se gradualmente dominante no século 18, devido à influência cristã europeia que passou a dominar com o ingresso dos milhares de imigrantes vindos no ciclo do ouro de Minas Gerais. Um exemplo, é a forma como o paulista que comandava a tropa que destruiu o assentamento quilombola de Palmares foi descrito por um bispo português em 1697 (ENNES, 1938, p. 353):

Este homem é um dos maiores selvagens... quando se avistou comigo trouxe consigo língua, porque nem falar sabe, nem se diferencia do mais bárbaro tapuia, mais que em

dizer que é cristão, e não obstante o haver-se casado de pouco, lhe assistem sete índias concubinas.

Essa citação é importante por mostrar como no final do século 17, o modo de vida Tupiniquim ainda prevalecia. Domingos Jorge Velho, falava português com sotaque indígena e usava seu arranjo polígamo para garantir alianças que integrassem a sua família em uma rede de comunidades. A família poligâmica visava estabelecer laços sociais numerosos, capaz de oferecer diversas modalidades de colaboração aos seus aliados.

A descendência paulista das relações entre Tupiniquim e portugueses foi a espinha dorsal da maioria demográfica até o século 17. Esses descendentes também nasceram de relações com cativas indígenas não-Tupiniquim, formando gerações de pessoas que nasceram da violência exercida sobre as mulheres escravizadas. A maioria das pessoas escravizadas ao sul de São Paulo até a segunda metade do século 17 eram Guaranis. Nativos de outras regiões também foram escravizados, aparentemente em menor quantidade. Em São Paulo, o número de pessoas escravizadas na África só aumentou significativamente no século 18, no referido ciclo do ouro. Algumas delas e suas descendências criaram quilombos e outros tipos de comunidades agroflorestais, mantendo relações com as comunidades Tupiniquim e outros indígenas.

A CERÂMICA PAULISTA E A ARTICULAÇÃO DE PRÁTICAS

A produção e o consumo de vasilhas com sabores e estéticas conhecidos são, simultaneamente, formas de reafirmar identidades e diferenças no espaço das interações sociais. Nessas comunidades de práticas agroflorestais, a cerâmica é produzida por mulheres que conectaram conhecimentos de diferentes épocas e lugares por meio da memória, sendo uma “evidência de agentividade e da persistência” no presente (SALLUM, 2018, p. 278). A continuidade da prática cerâmica foi intencional devido a um “tenaz apego às formas tradicionais... atribuídos a uma motivação espiritual. Conscientes da tradição, permanecem fiéis a ela, transmitindo o saber da mesma maneira” (SCHEUER, 1976, p. 6). Foi também um trabalho da memória dependente dos sentidos, e os sentidos dependiam da materialidade, pois cada percepção sensorial é repleta de reminiscências, permitindo que o presente coexista com diferentes passados coletivos e específicos (HAMILAKIS, 2013).

As mulheres combinam a política de consideração com os sentidos/sabores e a materialidade/estética, transformando vasilhas em uma materialidade baseada no relacionamento. Se examinarmos os registros, constatamos que, até meados do século 20, a produção e o uso da Cerâmica Paulista estavam relacionados a uma forma regional de processar, servir e armazenar alimentos. As pessoas partilhavam um saber que incluía materiais, sensações, sabores e formas de consumir alimentos em recipientes particulares, em que “qualquer doação ou empréstimo é feito sob o horizonte de uma reciprocidade esperada” (MATOS, 2018, p. 54). A busca de matérias-primas em camadas específicas do solo foi importante para dar às vasilhas propriedades físicas e

químicas específicas (SCHEUER 1976) que adicionavam “sabor” aos líquidos e alimentos, conforme prática comum anterior entre indígenas (MAGRINI, 2019; SALLUM et al., 2018) e portugueses (CASIMIRO; NEWSTEAD, 2019).

A alteridade molda as relações, no que diz respeito a “projetos, intenções ocasionais, eventos e agentes situados” (MONTERO, 2012, p. 22). Significa que as pessoas conheciam e esperavam que a estética e a forma de cada vasilha atendessem a propósitos específicos. A transmissão do conhecimento para a próxima geração produzia, intencionalmente, vasilhas que superavam meras necessidades: a continuidade da prática era um elo chave de sociabilidade, já que as pessoas esperavam compartilhar alimentos e sabores associados à vida diária e eventos específicos durante todo o ano. Essa receptividade motivou as comunidades de práticas a produzirem a cerâmica paulista para abastecer as famílias de todos os estratos sociais, desde as casas onde eram as únicas cerâmicas disponíveis (junto com vasilhas de madeira e cabaças) até as mais ricas, onde essas vasilhas acompanhavam cerâmicas importadas, de fabricação industrial, na Europa e na Ásia (ZANETTINI; WICHERS, 2009; AGOSTINI, 2011; MUNSBURG, 2018; MANFRINI, 2020; HORA et al., 2020).

Entendemos que as pessoas que compartilhavam esses códigos conheciam cada tipo de vasilha. Elas também sabiam o que esperar de suas produtoras, já que cada ceramista era conhecida em sua comunidade e fora dela, por sua capacidade de desencadear efeitos sensoriais e estéticos. No século 20, e muito provavelmente antes disso, o nome da oleira era sua marca registrada, além de ser conhecido nas redes multiescalares. A sua fama as precedia e a sua qualidade certamente impulsionava o comércio, abastecendo os mercados regionais e os imigrantes portugueses a partir do século 18. O acesso ao mercado permitiu que essas comunidades de práticas sobrevivessem até hoje, produzindo excedentes de cerâmica para abastecer as famílias e lojas das cidades próximas.

Portanto, essas ceramistas tinham uma dupla intenção. Além de estabelecer relações pela materialidade, esperavam que o sabor e a estética produzissem efeitos indutores do prazer e desejavam ser reconhecidas por proporcionar tais sensações e prazeres - fator decisivo para o reconhecimento público, como comumente ocorria no Brasil (Pereira, 1957). Segundo Hamilakis (2013), podemos dizer que essas mulheres produziram elementos atrativos que favoreciam a socialização e o afeto.

A LINGUAGEM DA CERÂMICA PAULISTA

Consideramos três tipos de cerâmica produzidas ou consumidas em São Paulo: Tupiniquim “tradicional”, comum portuguesa e paulista. À primeira vista, a morfologia das vasilhas Tupiniquim dificilmente se assemelha às cerâmicas portuguesa e paulista (Figura 3). Se examinarmos seus detalhes, no entanto, encontramos semelhanças na morfologia, tratamento de superfície e seções da parede, combinando técnicas de cerâmica que envolvem cadeia operatória, linguagens e usos.



Figure 3. Coluna Cerâmica Tupiniquim. a: Nha'ëpépó, Museu Histórico e Arqueológico de Peruíbe; b, c & d: Camucim e nha'ë (Museu Nacional do Rio de Janeiro); Coluna Cerâmica Comum Portuguesa. e, f, g & h: Panela çaçoila, talha cântaro, frigideira, prato (Museu de Barcelos, Portugal); Coluna Cerâmica Paulista. i, j, l & m: Panela, pote, frigideira, prato (Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná). Fotografias: F. S. Noelli e M. Sallum.

A Cerâmica Paulista teve duas línguas compartilhadas ao mesmo tempo, mas nem sempre o mesmo espaço. Não foi uma mera circulação de palavras e ideias, mas a materialização de escolhas tecnológicas, sentidos e relações específicos. Ela foi reproduzida e continuamente usada em uma realidade social dinâmica marcada por interações entre pessoas, situações e valores culturais (PERRONE-MOISÉS, 1999). De modo semelhante ao que ocorreu entre os habitantes nativos de Martha's Vineyard (BRAGDON, 2010), evidências sugerem que parte das ceramistas paulistas na-

vegaram por um complexo contexto bilíngue, onde a linguagem da cerâmica conectava palavras tupiniquim e portuguesas. Em 1554, por exemplo, alguns colonos bilíngues alistados pelos jesuítas ensinavam “na doutrina, repetindo as orações em português e na sua própria língua. A frequência e concurso das mulheres é maior” (ANCHIETA, 1957, p. 106). Isso parece mais factível do que o “modelo” dominante (HOLANDA, 1995, p. 124), que considera as mulheres paulistas como monolíngues atávicas. Em 1694, António Vieira reporta sobre a situação do bilinguismo em São Paulo: “a língua que nas ditas famílias se fala é a dos índios, e a portuguesa a vão os meninos aprender à escola” (VIEIRA 1756, p. 161-162), omitindo o que sucedia com as mulheres.

Em relação à linguagem da cerâmica, a nossa interpretação dos registros sugere que as mulheres provavelmente dominam palavras e frases em português relativas à troca, produção e uso de itens em suas interações diárias, bem como elementos adicionais que foram transmitidos entre geração, acompanhando a persistência das comunidades de práticas. Sobre a questão das relações linguísticas em 1585, Cardim (1937, p. 170-171) disse sobre os portugueses:

quase todos os que vêm do Reino e estão cá de assento e comunicação com os índios a sabem [a língua] em breve tempo, e os filhos dos Portugueses cá nascidos a sabem melhor que os Portugueses, assim homens como mulheres, principalmente na Capitania de São Vicente.

Ele testemunhou relações em que o intercâmbio linguístico propiciava um processo de aprendizagem mútua, pois é difícil supor que apenas os portugueses aprenderam a língua tupiniquim e que as mulheres não aprenderam a língua portuguesa. Como afirmado anteriormente, a maioria dos lugares não tinha presença desses missionários e a maioria das crianças não era alfabetizada, sendo um indicador da preservação das comunidades de prática. A oralidade prevaleceu por muito tempo, pois em 1920, perto de 80% das crianças de até 12 anos não eram alfabetizadas (MATHIESON, 2018). Nas áreas rurais, esse número chegava a 80% dos adultos nascidos entre 1870 e 1910 (FERRARO, 2012).

COMPARANDO DIFERENTES CONTEXTOS DE PRODUÇÃO CERAMISTA

A Tabela 1 mostra alguns aspectos comparados de práticas na produção ceramista. Os itens mais comuns dos três contextos de produção foram selecionados a partir das sínteses mais completas: Corrêa (2014), Sallum (2018) para a Cerâmica Tupiniquim; Fernandes (2012) e Bugalhão & Coelho (2017) para a Cerâmica Comum Portuguesa; e Scheuer (1976), Tiburtius (1968), Nascimento (1986), Magrini (2019), Sallum (2018) e Noelli e Sallum (2020a, 2020b, 2021), Peixoto, Noelli e Sallum (2022) para a Cerâmica Paulista. E, também, de informações a partir das conversas com a ceramista Benedita Dias (Jairê-São Paulo) e 3 oleiros de Barcelos (Portugal) - João Lourenço, Manuel Fernandes e Constantino Macedo.

Tabela 1. Comparação entre os três contextos de produção ceramista.

Contexto de produção	Cerâmica Tupiniquim	Cerâmica Comum Portuguesa	Cerâmica Paulista
Gênero predominante	Mulheres	Homens	Mulheres
Ambiente de trabalho	Família	Família	Família
Ensino	Dentro de casa; Linhagem feminina; Comunidades de práticas	Dentro de casa; Linhagem masculina; Comunidades de práticas	Dentro de casa; Linhagem feminina; Comunidades de práticas
Organização do trabalho e cadeia operatória	Generalista; Controle de cada etapa; Possível assistência dos homens na extração e transporte da matéria-prima	Especializada; Indivíduos realizavam etapas específicas da produção; Possível assistência das mulheres na decoração e comércio	Generalista; Controle de cada etapa; Possível assistência dos homens na extração e transporte da matéria-prima
Distribuição	Local	Local; Regional	Local; Regional
Regulamentação da atividade	Não regulamentada	Regulamentada pelo estado	Não regulamentada

Mulheres tupiniquim, suas filhas e outras mulheres de fora dominavam a produção de vasilhas cerâmicas (Figura 4 B). Em Portugal, o conhecimento cerâmico e a produção eram domínio dos homens, enquanto em São Paulo, os oleiros portugueses produziam telhas, tijolos e vasilhas em alguns núcleos coloniais. Em todos os contextos, a formação ocorreu no âmbito de famílias, organizadas em comunidades de práticas. Em Portugal, não existe evidência direta de que as mulheres estivessem envolvidas em qualquer etapa da produção cerâmica, pelo menos nos grandes centros de produção anteriores ao século XIX. Seu papel estava mais relacionado ao comércio do que à produção (FERNANDES, 2012) (Figura 4 A), como relata Constantino Macedo (com. pes. 2021) “minha mãe ia pra feira e eu ia com ela... era assim que a gente funcionava”. É possível que participação das mulheres na fase de produção, principalmente decoração, tenha ocorrido em vilas e comunidades menores, onde a família estava diretamente envolvida na produção (Tânia Casimiro, com. pes. 2020).



Figura 4. A) produção de oleiros vendida por mulheres na feira de Barcelos, Portugal, em 1935 (foto: Joaquim Sellés Paes); B) meninas com cântaro em 1944, Vagos, Aveiro (foto: J. Sellés Paes); C) mulher com cântaro, Parada de Gattim, Moncorvo (foto: Joaquim dos Santos Jr.) (fotos do acervo do Museu de Olaria de Barcelos, Portugal); D) vasilhas de uma ceramista de Iguape, São Paulo, prontas para serem transportadas por via fluvial para venda, em 1973 (foto: Roman Bernard Stulbach/acervo do Museu da Imagem e do Som de São Paulo); E) mulheres carregando água no pote ou boião, Jairê, Iguape, em 1945 (foto: Paulo Florençano, acervo Museu da Imagem e do Som de Taubaté).

Em Portugal, o ambiente de trabalho era majoritariamente residencial, com funções hierárquicas, gerido por um oleiro mais experiente e proprietário dos meios de produção. As vasilhas eram feitas na roda de oleiro, servido por pessoas de sua casa e de fora que realizavam diferentes tarefas especializadas, desde a coleta de argila até a decoração. Cada oleiro podia levar entre 6 meses e 1 ano para aprender e reproduzir uma forma de vasilha (Constantino Macedo, com. pes. 2021).

Nos casos das cerâmicas Tupiniquim e Paulista, a produção era residencial, sendo que uma única mulher cuidava de toda a cadeia produtiva. No entanto, outras pessoas de sua família e da rede de comunidades de prática poderiam localizar os depósitos, extrair e carregar o barro.

A cerâmica comum portuguesa destinava-se ao uso familiar e ao comércio, sendo a sua atividade regulamentada em Portugal pelo poder responsável pela autorização, fiscalização e tributação da produção cerâmica. A Cerâmica Tupiniquim era produzida para uso familiar e possivelmente também em festividades. Sua produção era autônoma. A Cerâmica Paulista seguiu o padrão de uso autônomo Tupiniquim até o século 18, quando passou a ser comercializada – e tributada – em centros urbanos emergentes e plantations (RABELLO, 1977). Hoje algumas ceramistas de Iguape precisam de um cadastro na prefeitura para retirar o “barro bom” de certas áreas.

as, cercadas para evitar o avanço de fazendeiros, pois “não é qualquer barro que o fogo aprova” (Benedito Dias, com. pes. 2021).

Como já sugerimos anteriormente (NOELLI; SALLUM, 2019, 2020b), a Cerâmica Paulista resultou da relação e transformação da cerâmica comum portuguesa pelas mulheres Tupiniquim e, posteriormente, pessoas que vinham de fora. Na comunidade de práticas, sucessivas gerações aprenderam as técnicas e usaram sua criatividade individual para fazer cada item de seu conjunto de cerâmicas, combinando um vasto repertório de tecnologias, significados e sentidos. A persistência das práticas era a variabilidade, a tal ponto que a diferença tornava as vasilhas semelhantes na longa duração (SALLUM; NOELLI, 2020), uma forma de “mudanças nas continuidades e continuidades nas mudanças” (FERRIS, 2009; PEZZAROSSO, 2015 *sensu* SILLIMAN, 2020).

Talvez a apropriação e articulação das práticas possam ser abordadas por outro ângulo: a perspectiva indígena de “amansamento”. Como explica Célia Xakriabá (2020), podemos entender esse processo como “amansar o que era selvagem, o que era feroz” ao invés de usar termos ocidentais como apropriação e reapropriação.

PALAVRAS FINAIS E NOVAS PERSPECTIVAS

O grande desafio da academia é mostrar a história ininterrupta, a conexão das comunidades de práticas do presente com as do passado, algo que passou a ser considerado efetivamente há pouco tempo. Há o problema adicional da falta de cidadania plena no Brasil, realidade que causou/causa grandes danos e sofrimentos para comunidades que passaram décadas ou séculos manejando e beneficiando lugares sem ter a documentação fundiária, mas que em algum momento foram obrigados a sair quando surgia um termo de posse homologado indevidamente pelos poderes executivo e judiciário. No presente vemos o recrudescimento dessas ações violentas do passado, tanto sobre a posse da terra, como da pressão externa que força as comunidades a definirem a sua identidade e aparência para quem é de fora, para quem tem questionado a sua legitimidade com o objetivo da desqualificação.

Em São Paulo existe o peso das histórias de extinção de populações indígenas, forjadas pelas ficções da historiografia e da arqueologia, como inércia da narrativa colonialista. Foi o caso da população Tupiniquim, também conhecida como Tupi ou Tupi Antigo por historiadores e linguistas, considerada extinta indevidamente, não tendo a sua história reconhecida na produção acadêmica até recentemente, quando as pessoas Tupi e Tupi Guarani passaram a reivindicar o reconhecimento da sua existência (LADEIRA, 2007; MACEDO, 2009; MAINARDI, 2010, ALMEIDA, 2011; 2015; DANAGA, 2012; BERTAPELI, 2015, 2020). Os Tupi, Guarani e Tupi Guarani enfatizaram suas antigas relações, criticando e questionando o preconceito e a desconsideração generalizada sobre a sua existência, como foi o caso de Pitotó, da Terra Indígena Piaçaguera que declarou em 2009: “Nós temos a nossa língua; artesanato nós sabemos fazer; nós temos os nossos cantos, as nossas danças; nós temos! Agora como é que nós perdemos tudo? Nós estamos em um trabalho de fortalecer o que nós temos” (cf. MAINARDI, 2009, p. 72).

As pesquisadoras e pesquisadores citados no parágrafo anterior vêm mostrando histórias de relações sociais que remontam a meados do século XIX, entre ancestrais dos Guarani que vieram do Paraná e que passaram a se relacionar com os ancestrais das pessoas que atualmente se autodenominam Tupi, formando famílias Tupi Guarani. A história dessas pessoas é de fundamental importância para reverter a inviabilização e fazer justas “reparações” históricas, como no caso das famílias que viviam na planície costeira entre Itanhaém e Peruíbe, que foram apagadas ao serem chamadas preconceituosamente de “mestiças interessantes”, “caboclas”, “tabacudas”, “praianas”, “meio-pirangueiras” e “meio-caiçaras” (ARAÚJO FILHO, 1949). Essas pessoas tinham um modo de vida altamente especializado para viver nos ecossistemas litorâneos e alagadiços. E, além delas, há outras entre comunidades indígenas, quilombolas e tradicionais que lutam contra as injustiças do legado desse apagamento.

Nós conhecemos somente agora as pesquisas mais recentes referidas acima, nesta conclusão. Elas abrem um novo caminho para compreender a presença Tupiniquim em vários lugares, assim como permitem repensar informações antigas que ficaram esquecidas ou que foram tratadas superficialmente, como nas pesquisas de Ricardo Krone no rio Itariri, perto da foz do rio do Peixe, no médio Vale da Ribeira do Iguape, em 1903 (Krone, 1906, 1908). Ele conversou com alguns Guarani e com alguns *Halbblut* (meio sangue) “Guarani-Brasileiro”, assim como depois faria parecido Herbert Baldus (1929, p. 87), ao relatar no que atualmente é a TI Bananal (Peruíbe/SP), “matrimônios mistos” dos Guarani com os “caipiras vizinhos” e com “pretos e pretas” formando pessoas “brasileiras e afroamericanas”. Quando Krone e Baldus ignoraram essas pessoas que se casavam e mantinham políticas de consideração com a(o)s Guarani, inauguraram o apagamento e a noção de extinção Tupi na antropologia, seguindo burocratas, historiadore(a)s e “naturalistas”, ao destacar apenas a população Guarani e outros povos indígenas em São Paulo.

Krone deu mais informações sobre esses “brasileiros” (provavelmente, uma parte era de descendentes de portugueses e Tupiniquim), incluindo um levantamento antropométrico e foto-grafias de pessoas, cenas cotidianas e de algumas materialidades, incluindo vasilhas cerâmicas, comentando que

a pequena lavoura e o... serviço do rancho cabem mais as mulheres. Estas também se ocupam em fazer louça de barro e demonstram mesmo bastante habilidade neste mister. Não posso me furtar ao desejo de oferecer aqui as reproduções de algumas fotografias relativas a estes Guarany (KRONE, 1908, p. 34).

A referência sobre as mulheres manejarem a roça e terem “bastante habilidade” para produzir as vasilhas, reitera a importância das comunidades de práticas, como destacamos em nossas publicações referidas neste artigo. A tabela 2, com dados antropométricos, mostra duas mulheres “brasileiras” casadas com Guarani (KRONE, 1906, p. 139) e suas filhas adultas com 45 e 25 anos, que provavelmente eram ceramistas:

Tabela 2

Sexo	♂	♂	♀	♀
Idade	40 anos	34 anos	45 anos	25 anos
Nome	Reducino	Siviriano	Repuda	Justina
	Pai: Brasileiro Mãe: Guarani	Pai: Guarani Mãe: Brasileira	Pai: Brasileiro Mãe: Guarani	Pai: Guarani Mãe: Brasileira

A idade dessas pessoas em 1903 é prova das relações familiares Guarani-Brasileira(o)s desde, pelo menos, 1855, podendo recuar a 1835, como relatou Krone (1906). A duração dessas relações permite explicar o motivo intrigante das imagens atribuídas aos Guarani não mostrarem as vasilhas que se esperaria encontrar em suas residências, como aquelas cerâmicas que foram usualmente registradas pela arqueologia. Antes, destaca outro aspecto, dessa comunidade Guarani do Itariri estar em relação com uma constelação de residências de mulheres que produziam a “cerâmica paulista” do Vale do Ribeira, cuja ancestralidade vai além de 1850 (SCHEUER, 1976; SALLUM, 2018). As fotos de Krone (Figura 5) representam algo que se nota hoje na política de consideração e no parentesco entre os Guarani, Tupi e Tupi Guarani: que as vasilhas da “cerâmica paulista” das fotos eram as vasilhas das Guarani, de modo que se pode concluir que também seria a “cerâmica Guarani”.

A figura 5 (imagem A) mostra vasilhas com a função “pote para água” e “panela” com uma família Guarani, diante da sua casa. A ampliação mostra que a panela é lisa, morfologia restringida com colo, borda levemente extrovertida, lábio plano e com (provavelmente) um par de asas; e o pote para água é liso e, no ombro, possui caneluras verticais paralelas, morfologia restringida com colo, borda direta simples, reforçada externamente, e lábio reto (o perfil da base de ambas não está visível, porém deve ser aplanado). A panela possui características comuns a 71 panelas que encontramos em diversos lugares do sudeste de São Paulo e nordeste do Paraná (NOELLI; SALLUM, 2020b, p. 516-521). O “pote para água” (Fig. 5, imagem C), possui a mesma morfologia de um pote para água que era produzido no início da década de 1960, em Orientes (distrito de Cunha, SP), coletado por Herta Scheuer (coleção Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR). Krone (Fig. 5, imagem B), fotografou um conjunto de vasilhas Guarani de Itariri, que se pode reconhecer como um inventário revelador dos padrões morfológicos da cerâmica paulista, a exemplo das três panelas marcadas pelas setas. A imagem B também possui correlatos da década de 1960 coletados por Scheuer em diversos lugares, conforme a figura 5, imagem D: a) Panela, Jairê, distrito de Iguape; b) Pote para água, São Francisco, bairro de São Sebastião; c) Panela, Jairê; d) Pote para água pintado, Campinas de Fora, distrito de Ribeirão Branco; e) pote, sem localização; f) Panela, Apiaí; g) sem localização.



Figura 5 (sem escala): A) Indígenas Guarany do Aldeamento do Rio Itariri. Cartão postal de 1903, Foto de Ricardo Khrone, 1903; B) “Louça, utensílios, ornamento de penas e canudos para dança Guarany do Itariry”, Foto de R. Krone (1908); C) Pote para água, coleção H. Scheuer, MAE-UFPR, foto: M. Sallum; D) a-g, coleção H. Scheuer, MAE-UFPR, fotos: M. Sallum.

Para finalizar, gostaríamos de mencionar o interesse de pessoas da comunidade Tupi Guarani de Piaçaguera em “resgatar” a língua, a produção cerâmica e de outras materialidades. Como narrou Camila Mainardi (2010, p. 68), ela ouviu de um Tupi Guarani que folheava o exemplar de uma revista “A arte na cerâmica” a seguinte consideração: “Olha! É isso aqui que precisamos resgatar”. Essa perspectiva de resgate surge das demandas externas que lhes pressionam a mostrar uma identidade indígena, sendo situações que precisam ser compreendidas pela acadêmica e pelos órgãos que deveriam zelar pelos direitos civis dessa comunidade. Ao mesmo tempo precisa ser considerada a existência de um legítimo interesse na memória das práticas dos seus antepassados, sendo possível resgatar algo que foi produzido até algum tempo atrás, como docu-

mentaram Krone e quem esteve pesquisando entre as comunidades de mulheres que produziam cerâmica paulista no litoral e no Vale do Ribeira.

O *resgate* é possível de várias maneiras, devendo ser conduzido pelas comunidades Tupi Guarani (Figura 6), em colaboração com pessoas capazes de integrar diversos tipos de conteúdos que eles desejam recuperar. A mais evidente é ter quem lhes forneça as técnicas da prática cerâmica, algo que as próprias ceramistas do Vale do Ribeira poderiam contribuir, muitas delas herdeiras das ceramistas do passado. Seria interessante ampliar a colaboração para arqueologia e a museologia, levando-os a examinar vasilhas feitas em diferentes tempos e lugares da constelação que produzia a cerâmica paulista, para compartilhar com as próprias ceramistas do presente. E, também, incluir informações históricas, de linguagem e das memórias das comunidades, famílias e pessoas do passado, que podem ser encontradas em vários tipos de fontes.



Figura 6. Comunidade Tabaçu rekoopy, TI Piaçaguera, município de Peruíbe, São Paulo, no de *resgate* da prática cerâmica em 2022. Foto cedida por Luã Apyká.

É preciso compreender que a persistência dessas comunidades teve diferentes processos até agora. Há o caso das mulheres que continuam produzindo a Cerâmica Paulista, mas não se consideram indígenas; enquanto outras comunidades, como os Tupi Guarani de Piaçaguera, reivindicam abertamente a identidade indígena “misturada” entre Tupi e Guarani e manifestam o interesse em retomar a produção cerâmica que deixaram de fazer no passado. É um exemplo que exige a reavaliação do apagamento acadêmico na historiografia, linguística, arqueologia e antropologia em São Paulo, pois a sua presença continua forte hoje em dia, independentemente das narrativas que pessoas de fora das suas comunidades produziram a seu respeito.

AGRADECIMENTOS

A João Carlos Moreno de Sousa, pela excelente tradução do texto original deste artigo, publicado no *The Routledge Handbook of the Archaeology of Indigenous-Colonial Interactions in the Américas*. Agradecemos a Lee M. Panich e Sara L. Gonzalez, pelo convite para integrar o handbook e comentários que aprimoraram o manuscrito original. À editora Routledge, por autorizar a tradução para o público brasileiro, em uma versão que atualizamos durante nossa estadia como pesquisadorxs visitantes no New England Indigenous Laboratory, na University of Massachusetts-Boston. À Carmelita Moraes e Gustavo Raulino, pelo interesse em divulgar os registros fotográficos de Plácido de Campos Jr. e Aloysio Raulino, mantidos pelo Museu da Imagem e do Som do Estado de São Paulo. À Bruna Maria Portela (MAE-UFPR) e a Cláudia Milhazes (Museu da Olaria-Barcelos, Portugal). À ceramista Benedita Dias, por compartilhar suas memórias e ensinamentos (ela é uma biblioteca viva da Cerâmica Paulista). Aos oleiros João Lourenço, Manuel Fernandes e Constantino Macedo, por seus depoimentos e ensinamentos nas suas olarias em Barcelos, Portugal. Ao Luã Apyká, professor na TI Piaçaguera, pela troca de ideias e ensinamentos. A José Kelly e Marcos Matos pelas ideias que nos inspiraram. Aos amigxs pelos comentários e ajudas diversas nestes tempos de isolamento causados pelo COVID-19: Steve Silliman, Agda Sardinha, Lúcio Ferreira, Angela Buarque, Ana Suelly Cabral, Tânia Casimiro, Eric Kelley, Astolfo Araujo, Marcos André de Souza, Amílcar D'Ávila de Mello, Carol Guedes, Mariano Bonomo, Alessandro Lima, Andrea Catropa, Mercedes Okumura, Carlos Fabião, André Pereira e Hélio Rosa de Miranda. Este trabalho foi financiado por fundos brasileiros através da FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (bolsas 2019/17868-0, 2019/18664-9, 2021/09619-0), fundos portugueses através da FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia (bolsa 2020.05745.BD).

REFERÊNCIAS

- ADAMS, Cristina. As roças e o manejo da mata atlântica pelos caiçaras: uma revisão. *Interciencia*, v. 25, n. 3, p. 143-150, 2000.
- AGOSTINI, Camila. Mundo Atlântico e clandestinidade. Dinâmica material e simbólica em uma fazenda litorânea no sudeste, século XIX. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- ALENCASTRO, Luíz Felipe. *O Trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- ALMEIDA, Lígia R. *Os Tupi Guarani de Barão de Antonina-SP: migração, território e identidade*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. 2011.
- ANCHIETA, José. Carta ao P. Inácio de Loyola, Roma. São Paulo de Piratininga, [1 de setembro de] 1554. *Monumenta Brasiliae*, v. 2, p. 83-118, 1957.
- APYKÁ, Luã; PACHECO, Dhevan. *Djaropyy Djiwy Nhanémoã Nhanderekó Tupi Guarani Resgatando a medicina tradicional Tupi Guarani*. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 2014.
- ARAÚJO FILHO, José R. O caiçara na região de Itanhaém. *Boletim Paulista de Geografia*, v. 2, p. 7-18, 1949.
- BALDUS, Herbert. Ligeiras notas sobre os índios Guarany do litoral paulista. *Revista do Museu Paulista*, v. 16, p. 83-95, 1929.
- BANIWA, Gersem. Antropologia Indígena: O caminho da descolonização e da autonomia indígena. In *Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Porto Seguro: Associação Brasileira de Antropologia, 2008.
- BATTLE-BAPTISTE, Whitney. *Black Feminist Archaeology*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2011.
- BERTAPELI, Vladimir. *As metamorfoses do nome: história, política e recombinações identitárias entre os Tupi Guarani*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara. 2015.
- BERTAPELI, Vladimir. *De fragmentos ditos a escritos: uma história sobre territorialidade e territorialização dos antigos e atuais Tupi, Guarani e Tupi Guarani*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Estadual de São Paulo, Araraquara. 2020.
- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino: aulico, anatomico, architectonico...* vol. 1. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712.
- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino: aulico, anatomico, architectonico...* vol. 4. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1713.
- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino: aulico, anatomico, architectonico...* vol. 5. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, 1716.
- BRAGDON, Kathleen. The Pragmatics of Language Learning: Graphic Pluralism on Martha's Vineyard, 1660-1720. *Ethnohistory* v. 57, n. 1, p. 35-50, 2010.
- BROCHADO, José P. *An Ecological Model of the Spread of Pottery and Agriculture into Eastern South America*. Tese (Doutorado em Antropologia) University of Illinois at Urbana-Champaign:

Urbana-Champaign, 1984.

BUGALHÃO, Jacinta; Inês Coelho. Cerâmica moderna de Lisboa: Proposta tipológica. IN: *I Encontro de Arqueologia de Lisboa: Uma Cidade Em Escavação*. Lisboa: Imprensa Municipal/Câmara Municipal, p. 106–146, 2017.

CANDIDO, Antônio. *Os parceiros do rio Bonito*. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2010.

CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1937.

CASIMIRO, Tânia; NEWSTEAD, Sarah. 400 Years of Water Consumption: Early Modern Pottery Cups from Portugal. *Ophiussa* v. 3, p. 145–154, 2019.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects. Amerindian Ontologies. *Common Knowledge*, v. 10, n. 3, p. 463–484, 2004.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. The Problem of Affinity in Amazonia. *Journal of Ethnographic Theory*, v. 8, p. 349–393, 2018.

CONKEY, Margaret. Has Feminism Changed Archaeology? *Journal of Women in Culture and Society*, v. 28, n. 3, p. 867–880, 2003.

CORRÊA, Ângelo. *Pindorama de Mboia e Îakaré*. Tese (Doutorado em Arqueologia). Universidade de São Paulo, São Paulo. 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro; Eduardo Viveiros de Castro. Vingança e temporalidade: Os Tupinambá. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 71, n. 1, p. 191–208, 1985.

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

DESPRET, Vinciane. From Secret Agents to Interagency. *History and Theory*, v. 52, n. 4, p. 29–44, 2013.

DÓRIA, Carlos; Marcelo Corrêa Bastos. *A culinária Caipira da Paulistânia*. São Paulo: Três Estrelas, 2019.

ENNES, Ernesto. *As Guerras nos Palmares: Subsídios para sua história. Domingos Jorge Velho e a “Tróia Negra” 1687–1700*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1938.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá. IN: CUNHA, Manuela C. *História dos Índios no Brasil*, São Paulo: Cia das Letras/SMC/Fapesp, 1992, p. 381–396.

FERNANDES, Florestan. *A Organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difel, 1963.

FERNANDES, Florestan. *Estudos de etnologia e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes, 1975.

FERNANDES, Isabel. *A loiça preta em Portugal: Estudo histórico, modos de fazer e de usar*. Tese (Doutorado em História), Universidade do Minho, Bragança. 2012.

FERNANDES, João. *De cunhã a mameluca: A mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Editora da EDUFPB, 2016.

FERRARO, Alceu. Alfabetização rural no Brasil na perspectiva das relações campo-cidade e de gênero. *Educação & Realidade*, v. 37, n. 3, p. 946–967, 2012.

FERRIS, Neal. *The Archaeology of Native-Lived Colonialism*. Tucson: University of Arizona Press,

2009.

- GOLDMAN, Márcio. Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem. *Revista de Antropologia da Universidade Federal de São Carlos*, v. 9, n. 2, p. 11–20, 2017.
- HAMILAKIS, Yannis. *Archaeology and the Senses: Human Experience, Memory, and Affect*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- HOLANDA, Sérgio B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- HORA, Juliana; PORTO, Vagner; MAGALHÃES, Wagner; ALENCASTRO, Elaine. Unveiling Regional Archaeological Heritage, Historical Archaeology at Vale do Ribeira: The Case of Sobrado dos Toledos, Iguape-São Paulo. *International Journal of Historical Archaeology*, v. 24: 707–727, 2020.
- KELLY, José A; MATOS, Marcos. Política de consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul. *Mana: Estudos de Antropologia Social*. 25(2): 391-426, 2019.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Cia das Letras, 2019.
- KRONE, Ricardo. Informações etnográficas do valle do Rio Ribeira de Iguape. *Exploração do Rio Ribeira de Iguape*. Comissão Geographica e Geológica do Estado de São Paulo. São Paulo: Typographia Brazil de Rothschild & Co., p. 23-34, 1908.
- KRONE, Richard. Die Guarany Indianer des Aldeamento do Rio Itariri im Staate von Sao Paulo in Brasilien. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, v. 36, p. 131-146, 1906.
- LADEIRA, Maria I. *O caminhar sobre a luz: o território mbya à beira do oceano*. São Paulo: EDUNESP, 2007.
- LAGROU, Els. No caminho da miçanga: um mundo que se faz de contas. *Catálogo Museu do Índio*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, p. 10–15, 2016.
- LIMA, Adriana; PRADO, Dauro M. do; CASTRO, Rodrigo R. de; ANDRIOLLI, Carmen; CARNEIRO, Alan A.; CARNEIRO, Anderson; CARNEIRO, Cleiton.; ALVES, Daiane; PRADO, Edenice; PRADO, Edmilson; CARNEIRO, Heber; PRADO, Ilson; OTSUKA, Karina; PRADO, Marcos Venicius; SARDINHA, Maridalva; PRADO, Nancy; PRADO, Onésio; FRANCO, Paulo; PRADO, Pedro do; PRADO, Pedro Sardinhada; PRADO, Valdir; HONORATO, Vanessa; SOUZA, Zeli. Comunidade tradicional caiçara da Jureia (Litoral sul do Estado de São Paulo, Brasil). IN: CUNHA, Manuela C.; MAGALHÃES, Sônia B.; ADAMS, Cristina (eds.). *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças*. São Paulo: SBPC, 2022, p. 16-75.
- MACEDO, Valéria M. *Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo. 2009.
- MAGNANI, Cláudia; GOMES, Ana; MAXACALI; Suely; MAXAKALI, Maisa. Panela de barro, água de batata, linha de embaúba: práticas xamânicas das mulheres Tikmũ'ün-Maxakali. *Cadernos de Campo*, v. 29, n. 1, p. 262–281, 2020.
- MAGRINI, Amanda. *Lá no alto, o barro é encantado: A cerâmica do alto vale do Ribeira—SP*. Dissertação (Mestrado em Artes Plásticas), Universidade Estadual Paulista, São Paulo. 2019.
- MAINARDI, Camila. *Construindo proximidades e distanciamentos: Etnografia Tupi Guarani da Terra Indígena Piaçaguera/SP*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. 2010.

- MAINARDI, Camila. *Desfazer e Refazer Coletivos: o movimento Tupi Guarani*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo. 2015.
- MAINARDI, Camila. Tupi Guarani: Entre usos e exegeses. *Revista de Antropologia da Universidade Federal de São Carlos*, v. 9, n. 2, p. 73-86, 2017.
- MANFRINI, Marcelo R. Cacos fragmentados em uma sociedade conectada: produção e distribuição de cerâmica utilitária na São Paulo colonial. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. 2020.
- MATHIESON, Louisa. O recenseamento escolar de 1920 na imprensa Paulista: Uma campanha cívica de combate ao analfabetismo. *Educação & Pesquisa* v. 44, p. 1-19, 2018.
- MATOS, Beatriz; SANTOS, Julia; BELAUNDE, Luísa. Corpo, terra, perspectiva: o gênero e suas transformações na etnologia. *Amazônica: Revista de Antropologia*, v. 11, 2, p. 392-412, 2019.
- MATOS, Marcos. *Organização e história dos Manxineru do alto rio Iaco*. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2018.
- MELIÀ, Bartomeu. Potyró: La cuestión del trabajo indígena Guaraní. IN: *Anais do VIII Simpósio Nacional de Estudos Missionários*, Santa Rosa, 1989, p. 295-326.
- MELLO, Louise Cardoso de. Juntando cacos: persistência e reexistência nas práticas cerâmicas no Vale Guapore. *Cadernos do Lepparq*, v. 19, n. 37, 2022.
- MONTEIRO, John M. *Blacks of the Land: Indian Slavery, Settler Society, and the Portuguese Colonial Enterprise in South America*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre Docência em Antropologia). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2001.
- MONTERO, Paula. *Selvagens, civilizados, autênticos: A produção das diferenças nas etnografias salesianas (1920- 1970)*. São Paulo: EDUSP, 2012.
- MROZOWSKI, Stephen; GOULD, Rae; PEZZAROSSO, Heather Law. Rethinking Colonialism: Indigenous Innovation and Colonial Inevitability. IN: CIPOLLA, Craig N.; Katherine H. Hayes (eds.). *Rethinking Colonialism: Comparative Archaeological Approaches*. Gainesville: University Press of Florida, 2015, p. 121-142.
- MUNSBURG, Suzana. E. R. Dos seiscentos aos oitocentos: estudo da variabilidade estilística da cerâmica durante os processos de construção e reconfiguração das identidades paulistanas. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.
- NASCIMENTO, Haydée. Cerâmica folclórica em Apiaí. *Revista do Arquivo Municipal*, v. 186, p. 45-121, 1986.
- NOELLI, Francisco. Che rog pypia aje katu! A linguagem da casa-longa Guaraní no século XVII. *Tellus*, v. 22, 2022.
- NOELLI, Francisco. The Tupí: Explaining Origin and Expansions in Terms of Archaeology and of Historical Linguistics. *Antiquity*, v. 72, n. 277, p. 648-663, 1998.
- NOELLI, Francisco, VOTRE, Giovana; SANTOS, Marcos; PAVEI, Diego; CAMPOS, Juliano. Ñande reko: fundamentos dos conhecimentos tradicionais ambientais Guaraní. *Revista Brasileira*

de Linguística Antropológica, v. 11, n. 1, p. 13–45, 2019.

- NOELLI, Francisco; SALLUM, Marianne. A Cerâmica Paulista: cinco séculos de persistência de práticas Tupiniquim em São Paulo e Paraná, Brasil. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 25, n. 3, p. 702–742, 2019.
- NOELLI, Francisco; SALLUM, Marianne. Comunidades de mulheres ceramistas e a longa trajetória de itinerância da cerâmica paulista. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 34, p. 132–153, 2020a.
- NOELLI, Francisco; SALLUM, Marianne. Para cozinhar... as panelas da Cerâmica Paulista. *Habitus, Revista Goiana do Instituto de Pré-História e Antropologia*, v. 18, n. 2, p. 501–538, 2020b.
- NOELLI, Francisco.; SALLUM, Marianne. Por uma história da linguagem da Cerâmica Paulista: as práticas compartilhadas pelas mulheres. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v. 13, n. 1, p. 367–396, 2021.
- NUNES, Leonardo. Carta aos Padres e Irmãos de Coimbra. São Vicente, novembro, 1551. *Monumenta Brasiliae*, v.1, p. 200–210. 1953.
- PANICH, Lee M. Archaeologies of Persistence: Reconsidering the Legacies of Colonialism in Native North America. *American Antiquity*, v. 78, n. 1, p. 105–122, 2013.
- PANICH, Lee M.; Rebecca Allen; Andrew Galvan. The Archaeology of Native American Persistence at Mission San José. *Journal of California and Great Basin Anthropology*, v. 38, n. 1, p. 11–29, 2018.
- PEDROSO JR, Nelson; ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui. Slash-and-Burn Agriculture: A System in Transformation. *Current Trends in Human Ecology*, v. 12, n. 34, p. 12–34. 2009.
- PEIXOTO, Silvia; NOELLI, Francisco; SALLUM, Marianne. A(s)gentes do Camorim: a materialidade do trabalho em um engenho do sertão carioca. *Cadernos do Lepparq*, 19(37), 2022.
- PEREIRA, José. *A Cerâmica popular da Bahia*. Salvador: Aguiar e Souza, 1957.
- PERONDI, Nivaldo; BEGOZZI, Alpina; HANAZAKI, Natália. Artisanal fishers' ethnobotany: from plant diversity use to agrobiodiversity management. *Environment, Development and Sustainability*, v. 10, n. 5, p. 623-637, 2008.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Aldeados, aliados, inimigos e escravos: lugares dos índios na legislação portuguesa para o Brasil. IN *Anais do Congresso Luso-Brasileiro Portugal-Brasil: memórias e imaginários*, v. 1. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p.147–164. 1999.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e guerra*. Tese (Livre Docência em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo. 2015.
- PEZZAROSSO, Guido. Tribute, Antimarkets, and Consumption: An Archaeology of Capitalist Effects in Colonial Guatemala.” IN: FUNARI, Pedro Paulo; SENATORE, Ximena M. (eds). *Archaeology of Culture Contact and Colonialism in Spanish and Portuguese America*. New York: Springer, 2015, p. 79–102.
- PITA, Sebastião da Rocha. *História da America Portuguesa*. Lisboa: Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1730.
- PNAD/IBGE. População Rural e urbana. Disponível em: https://educa.ibge.gov.br/jovens/co-nheca-o-brasil/populacao/18313_-populacao-rural-e-urbana.html. 2015. Acessado em

10/05/2021.

- QUEIROZ, Maria Pereira. *Bairros rurais paulistas: dinâmica das relações bairro rural-cidade*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.
- RABELLO, Elizabeth. Os ofícios mecânicos e artesanatos em São Paulo na segunda metade do século XVIII. *Revista de História*, v. 112, p. 575–588, 1977.
- RODRIGUES, Aryon; CABRAL, Ana Suely. Tupian. IN: CAMPBELL, Lyle; V. Grondona (eds). *The Indigenous Languages of South America*. Berlin: Mouton de Gruyter, 2012, p. 495-574.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Voyage dans les Provinces de Saint-Paul et de Sainte-Catherine*, v. 2. Paris: Arthus Bertrand Libraire-Éditeur, 1851.
- SALLUM, Marianne. *Colonialismo e ocupação tupiniquim no litoral sul de São Paulo: uma história de persistência e prática cerâmica*. Tese (Doutorado em Arqueologia), Universidade de São Paulo, São Paulo. 2018.
- SALLUM, Marianne; APPOLONI, Carlos; BUTRÓN, Agustín; CECCANTINI, Gregório; AFONSO, Marisa. Estudos de pigmento, pasta e vestígios químicos de cerâmica associados aos povos Tupí do Sítio Gramado (Brotas, São Paulo - Brasil). *Cadernos do Lepaarq* 15(30): 191–218, 2018.
- SALLUM, Marianne. Por uma “aliança afetiva” entre a Arqueologia e os Saberes Tradicionais: Contribuições para o entendimento da sociedade moderna no Brasil. *Cadernos do Lepaarq*, v. 19, n. 37, p. 265-292, 2022.
- SALLUM, Marianne; NOELLI, Francisco. ‘A pleasurable job’... Communities of women ceramicists and the long path of Paulistaware in São Paulo. *Journal of Anthropological Archaeology*, v. 61, n. 1, p. 1–12, 2021.
- SALLUM, Marianne; NOELLI, Francisco. An Archaeology of Colonialism and the Persistence of Women Potters’ Practices in Brazil: From Tupiniquim to Paulistaware. *International Journal of Historical Archaeology*, v. 24, n. 3, p. 546–570, 2020.
- SANDE, Antônio. Relatório do Governador Antônio Paes de Sande (1692). *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, v. 39. p. 197–200, 1917.
- SCHEUER, Herta L. *Estudo da cerâmica popular do Estado de São Paulo*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1976.
- SILLIMAN, Stephen W. Change and Continuity, Practice and Memory: Native American Persistence in Colonial New England. *American Antiquity*, v. 74, n. 2, p. 211–230, 2009.
- SILLIMAN, Stephen W. Colonialism in Historical Archaeology. IN: ORSER, Charles E; ZARANKIN, Andres; FUNARI, Pedro Paulo; LAWRENCE, Susan; SYMONDS, James (eds.). *Handbook of Global Historical Archaeology*. London: Routledge, 2020, p. 41–60.
- SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política Ameríndia e seus personagens*. Tese (Doutorado em Arqueologia) Universidade de São Paulo, São Paulo. 2005.
- TIBURTIUS, Guilherme. Altere Hauskeramik aus der Umgebung von Curitiba, Paraná, Südbrasilien. *Anthropos*, v. 63/64, n. 1/2, p. 49–74, 1968.
- TORÍBIO-MEDINA, José. *Los viajes de Diego García de Moguer*. Santiago de Chile: Imprenta Elziviriana, 1908.

TRIGG, Heather. Food Choice and Social Identity in Early Colonial New Mexico. *Journal of the Southwest*, v. 46, n. 2, p. 223–252, 2004.

TUXÁ, Yacunã. *A ilustradora Yacunã Tuxá exalta a resistência das mulheres indígenas*. Disponível em: <https://claudia.abril.com.br/feminismo/ilustracao-mulheres-indigenas/>). 2020. Acessado em: 10/05/2021.

VIEIRA, Antonio. Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos Índios. Salvador, 12 de julho de 1694. IN: VIEIRA, Antonio. *Vozes Saudosas...* Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, p. 141–166, 1756.

VLB. *Vocabulário na língua brasílica*. São Paulo: FFLCH/USP, 1952, 1953.

WILLEMS, Emilio. The Structure of the Brazilian Family. *Social Forces*, v. 31, n. 4, p. 339–345, 1953.

XAKRIABÁ, Célia. Amansar o giz. *PISEAGRAMA*, v. 14, p. 110 - 117, 2020.

XAKRIABÁ, Nei Leite. Ensinar sem ensinar. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 15, 2021.

Recebido em: 12/05/2022

Aprovado em: 13/05/2022

Publicado em: 30/06/2022