

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 37 No. 1 Janeiro - Abril 2024

EDITORIAL

Com este primeiro número do volume 37 da *Revista de Arqueologia* da Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB) encerramos o ciclo 2022-2023. Foram dois anos em que muitas coisas boas aconteceram. A Revista chegou aos quarenta anos, comemorando uma excelente avaliação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), na qual passamos ao estrato A1, e a indexação no sistema Scopus.

Foram mesmo dois anos em que a Comissão Editorial trabalhou intensamente na adequação da Revista aos requisitos que nos permitiram esses bons resultados. E, para tanto, foi fundamental o investimento da SAB na profissionalização da produção da Revista, garantindo o suporte técnico necessário para a gestão do sistema Open Journal Systems (OJS) e para a editoração.

Nesse biênio, recebemos 203 submissões, realizamos a publicação de seis números (dos quais três foram dossiês), com o total de 109 textos. Além disso, produzimos um novo código de ética para a Revista, atualizamos diretrizes da política de acesso livre, explicitamos a política de gestão de conflitos de interesse, e iniciamos o processo de submissão a novos indicadores. Em todas essas ações contamos com o apoio de Débora Barros Nascimento, estagiária que nos auxiliou nesse biênio, e, antes dela, com o apoio de Filipe Vieira Ramos.

Procuramos também valorizar nossos quarenta anos de história, registrando memórias através da publicação de entrevistas com antigas editoras e da republicação dos artigos mais citados, acompanhados por atualizações.

Neste número, trazemos a última ação comemorativa dos quarenta anos da Revista na forma da republicação do texto “A tradição cerâmica Itararé-Taquara: características, área de ocorrência e algumas hipóteses sobre a expansão dos grupos Jê no Sudeste do Brasil”, e na publicação de sua atualização, escritos por Astolfo Gomes de Mello Araujo. Também trazemos artigos livres que versam sobre variados temas, como arqueologia e educação, arqueologia e comunidade, mercado de trabalho e resenhas.

Por fim, temos o grande prazer de trazer à leitura de vocês a primeira parte do dossiê Arqueologias Negras: Nossas Lutas e Nossas Histórias. Ele é resultado de uma ação política na qual a Revista se abriu à demanda de colegas integrantes da Rede de Arqueologia Negra (NegrArqueo) de publicarem um dossiê no qual os protagonistas (editores convidados, autores e pareceristas) fossem pessoas pretas. Não falaremos por el@s, que apresentam seu trabalho por meio de suas próprias vozes, mas queremos convidar a tod@s à reflexão proposta pelos diversos textos que integram este dossiê.

Encerramos agradecendo às pessoas leitoras, autoras, pareceristas, sócias da SAB (que tornam a revista possível com suas anuidades) por acompanharem a Revista

DOI: <https://doi.org/10.24885/sab.v37i1.1201>

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 37 No. 1 Janeiro - Abril 2024

nessa jornada e dando as boas-vindas à Comissão Editorial 2024-2025, composta por
Daiane Pereira, Daniela Klokler e Melian Viganó.

Esperamos que desfrutem deste novo número!

*Andrei Isnardis
Fernanda Codevilla Soares
Veronica Wesolowski*

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 37 No. 1 Janeiro - Abril 2024

APRESENTAÇÃO

RECONHECENDO VESTÍGIOS DE UMA ARQUEOLOGIA NEGRA COLETIVAMENTE ATUANTE NO BRASIL

Lara de Paula Passos*, Patrícia Marinho de Carvalho**

Saudações afrodiáspóricas a todes! Neste momento, pedimos agô [licença] às figuras ancestrais e antecessoras para versar aqui, reconhecendo que nossos passos vêm de longe (Silva Simoni, 2019; Werneck, 2010), além de apresentar as nuances deste presente caminhar.

É com grande entusiasmo que trazemos à comunidade leitora o primeiro volume do dossiê Arqueologias Negras: Nossas Lutas, Nossas Histórias, fruto de compromisso entre a Rede de Arqueologia Negra (NegrArqueo) e a *Revista de Arqueologia* da Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB).

A publicação deste dossiê, dividido em dois volumes, é emblemática ao inaugurar, no cenário nacional, um registro documental em compêndio da presença dos trabalhos de pessoas negras e afrodiáspóricas no campo da arqueologia produzida no Brasil, enquanto uma prática política interconectada e propositiva inserida no cenário científico contemporâneo. Alinhada aos processos globais de retomada promovidos por populações com marcadores sociais da diferença historicamente marginalizados (Silva, 2017), esta iniciativa também assinala um reconhecimento material da contribuição desta parcela da população para a ciência. Ademais, coaduna com as propostas de engajamento prático em ações afirmativas dentro dos nossos ambientes profissionais específicos, ainda muito operados sob a lógica da máquina estrutural hierarquizante e excludente (Ribeiro, 2017), em especial no âmbito da inserção e permanência em espaços mais prestigiados de produção e divulgação de conhecimento.

Em decorrência do já mapeado cenário de manutenções e reiteraões coloniais (Ribeiro *et al.*, 2017), vivido não apenas dentro, mas também “fora” da arqueologia, com o aumento expressivo de construção e propagação de células conservadoras, antidemocráticas e anticientíficas, é possível constatar a necessidade de firmar compromissos éticos e políticos de defesa da alteridade, do direito ao bem viver (Krenak, 2020) e de equidade, algo que

* Doutoranda em Antropologia, com área de concentração em Arqueologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAn-UFGM). É integrante e representante da Rede de Arqueologia Negra (NegrArqueo). E-mail: laradepaulapassos@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5710-8608>.

** Doutora em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP). Pesquisadora do Laboratório de Estudos Interdisciplinares sobre Tecnologia e Território (LINTT-MAE-USP). É integrante e representante da Rede de Arqueologia Negra (NegrArqueo). E-mail: patymarinho@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5862-7584>.

possível mediante a especulação de caminhos eticamente engajados e mais diversos, em forma, origem, referencial, composição e conteúdo.

A presença negra na arqueologia do Brasil se correlaciona com a ampliação do Programa Universidade para Todos (Prouni) (Bezerra, 2008), tendo sido significativamente alterada pela Lei de Cotas (Lei nº 12.711/2012). Colhemos agora resultados (Soares, 2022) de maior expressão numérica, ocasionados sobretudo por estas mudanças legislativas nos últimos dez anos, que incluíram as ações afirmativas nos cursos de graduação nas universidades do país. O aumento do povoamento destes espaços permitiu a materialização de sonhos partilhados, porém escondidos abaixo da solidão, adoecimento e exclusão, muitas vezes promovidas pelas estratigrafias opressivas de racismo e epistemicídio (Mbembe, 2020) ainda em vigência e perpetuação nos espaços de construção de conhecimento, poder e autoridade. Entendendo a importância do contexto para a área de conhecimento, avaliamos este também como um espaço apropriado para compartilhar o trajeto histórico que corroborou para a existência deste dossiê, cujos percursos se atrelam à própria constituição da *NegrArqueo*. Assim, mencionaremos aqui, posterior à apresentação de conteúdo do presente volume, um breve panorama de sua fundação e atuação nestes últimos sete anos de existência.

Os trabalhos aqui publicados apresentam perspectivas diversas e experiências de produção de pensamento crítico (hooks, 2013) a partir de contextos e referenciais afrodiáspóricos e indígenas, reafirmando o compromisso das pessoas envolvidas e da própria pesquisa com um engajamento ativo com questões de política, justiça social (Bastos, 2011) e descolonização (Inglez; Santos, 2022). As contribuições variam entre panoramas teórico-metodológicos de reflexão crítica mais abrangente a estudos específicos de caso e aplicação de um direcionamento arqueológico afrocentrado.

Memórias individuais, coletivas e históricas seguem em atravessamento no trabalho “Destruição, genealogias negras e materialidade do racismo à brasileira a partir da explosão da Ilha do Braço Forte, março de 1954”, de Rafael de Abreu e Souza, que abre este volume. Fundamentado num olhar micro-histórico, o artigo amplia o rol de ferramentas linguísticas e metodológicas para a execução prática de uma ciência que amarra sociologia ambiental, antropologia e história social à gíngua arqueológica sob perspectivas ancestrais. Suas ponderações permitem observar criticamente temporalidades atravessadas entre presente e passado, pensando encruzilhadas que refletem sobre o capitalismo e os excessos materiais da modernidade. Contribuí também com a esfera prático-analítica, a qual envolve a materialidade e sua centralidade arqueológica.

“Caracterizar o quilombo como instituição africana: princípios para arqueologia brasileira a partir de Beatriz Nascimento” é o título do trabalho de Pedro Augusto Soares de Menezes, o qual retoma a produção intelectual acerca de quilombos feita pela pensadora e ativista negra Beatriz Nascimento a fim de evidenciar as possibilidades de uso da perspectiva da autora na arqueologia realizada no Brasil. Originando-se no levantamento de trabalhos sobre a diáspora africana na arqueologia, bem como de uma arqueologia da África, convida-nos a transcender as noções sobre a experiência quilombola e suas origens históricas para além da realidade escravista, correlacionando com outras organizações sócio-políticas da África Centro-Occidental o foco de desenvolvimento dessa pluralidade política.

Coadunando com as reflexões pedagógicas acerca dessa área, temos o trabalho de Luciana de Castro Nunes Novaes, Débora Anelli Silva, Daniela Souza dos Santos, João Paulo Dias Pereira e Maria Luiza Eunice Martins de Oliveira: “O projeto de extensão do Laboratório Virtual de Arqueologia e Relações Étnico-Raciais: uma proposta decolonial no ensino superior”. A partir da divulgação científica mediante documentação da instalação do Laboratório Virtual de Arqueologia e Relações Étnico-Raciais,

projeto de extensão na Universidade Federal de Sergipe (UFS), o artigo contribui para apresentar articulações de fomento à aplicação do pensamento decolonial naquela universidade, além de construir mecanismos de visibilidade para intelectuais fora do eixo hegemônico de produção de conhecimento no país. A iniciativa, produzida em coautoria e desenvolvida dentro de espaços acadêmicos formais, amplia o olhar para as viabilidades contemporâneas de mudança ativa em perspectiva experimental.

Luana Rodrigues Nascimento inaugura a segunda metade deste dossiê. Seu artigo apresenta propostas mais situadas de aplicação das temáticas levantadas pelo volume. Seu texto “Na comida de minha vó, um encontro ancestral: reflexões etnoarqueológicas acerca do preparo do quiabo enquanto um mediador de relações afrodiaspóricas” faz um belo mergulho no conceito de Sankofa (Hartemann; Moraes, 2018) ao tratar diretamente do retorno enquanto prática contracolonial de resistência e resiliência mediante pagamentos epistêmicos e memoriais sofridos pelos saberes tradicionais afrodiaspóricos, em especial os conhecimentos envolvendo as práticas culinárias de preparação do quiabo.

Conversando com a publicação subsequente, “A importância da materialidade e dos fazeres na composição dos barquinhos de Iemanjá no Rio Grande do Sul”, de Dandara Rodrigues Dorneles. A autora relaciona dados amostrais da pesquisa de campo seguindo os princípios da etnografia, figurando o conjunto de materialidades e fazeres presentes em preparos ritualísticos dentro de um terreiro do Rio Grande do Sul, cujas práticas implicam na composição e na recomposição de lugares, modos de existência e conhecimentos, possibilitando diálogos com estudos arqueológicos de amplos vieses analíticos, em especial envolvendo a arqueologia da religião e a arqueologia da diáspora africana.

Ainda navegando pela temática tangente do universo marítimo, contamos com a contribuição de com o artigo de Luis Felipe Freire Dantas Santos, em coautoria com Júlio César da Silva Marins e Gilson Rambelli: “A materialidade do tráfico e os desdobramentos no presente: arqueologia marítima do navio escravagista *Camargo*, Angra dos Reis”, que acrescenta elementos interessantes ao debate a partir da ação política de uma práxis arqueológica marítima pelo estudo arqueológico subaquático dos restos do navio escravagista *Camargo*, naufragado, em 1852, na região de Bracuí, na Baía de Ilha Grande/RJ. O material se correlaciona no âmbito analítico tanto ao contexto histórico-social da construção do país quanto com a comunidade quilombola de Santa Rita do Bracuí, localizada nas adjacências territoriais da pesquisa, demonstrando a importância de uma base concatenada de reflexões teóricas, levantamentos históricos e ações pragmáticas no que tange ao combate das violências colonialistas. Costurada a esta empreitada está o trabalho de Géssika Sousa Macêdo sobre patrimônios arqueológicos de São Braz do Piauí, demonstrado em “Retalhos afetivos de tecidos coletivos: vivências decoloniais nas comunidades de São Braz do Piauí”. Nesse artigo, a pesquisadora pensa na aplicabilidade de outras formas de ver e interpretar o mundo pela observação de conflitos e de compartilhamento de saberes, que passam por abordagens afetivas de arqueologias públicas, colaborativas e leituras descoloniais.

“Arqueologia por quilombolas no Brasil: uma narrativa Tupinambá do Baixo Tapajós, Santarém” também compõe este volume especial, e retoma a questão da arqueologia da diáspora africana em reconfiguração de perspectiva, acionando a condição de valorização da pessoa quilombola enquanto detentora de notórios saberes, e não simplesmente enquanto objeto temático a ser investigado em uma pesquisa que não tem preocupação com os pontos de contribuição oriundos de suas experiências científicas e narrativas autoproduzidas. Hudson Romário Melo de Jesus assinala a urgência e a relevância de conversações a respeito das experiências de pessoas quilombolas nas

comunidades e sua conjunção com as vivências acadêmicas, contribuindo enquanto amostragem com o registro documental deste tipo de experiência, ainda timidamente divulgado e executado, mas em aumento significativo no território brasileiro.

Concatenação profícua a estes raciocínios encontra-se no artigo de Gabrielle Reis, “Eu tinha um nome, um sorriso, uma ancestralidade e uma voz”. Seu olhar crítico, situado enquanto pessoa afro-indígena, pousa sob a bioarqueologia em busca de uma pesquisa osteológica descolonial, advogando pelo direito a uma repossalização do material osteológico, o que pode ser observado já em vigor em certa medida, a depender das condições de contexto etnicossociais e culturais de origem das matérias orgânicas em análise.

Antes de concluirmos esta parcela introdutória, gostaríamos de convidar toda a comunidade arqueológica, em sua diversidade situacional, a se engajar com as políticas de ação em defesa da sobrevivência material e epistêmica de grupos socialmente marginalizados dentro e fora da ciência, e em especial na arqueologia brasileira. Esta empreitada, mais do que uma definição de alinhamento ideológico, diz respeito ao comprometimento profissional ético com a diversidade cultural, os direitos humanos e a ampliação de horizontes na produção acadêmico-científica. Assim, o material contido neste volume enriquece o arcabouço informativo em questão, bem como fornece sugestões bibliográficas que apontem para os rumos intentados em gestação coletiva que trarão frutos a serem colhidos em partilha. Apenas quando o diálogo abranger um engajamento público e plural é que poderemos intentar produzir novos mundos, reais, possíveis e cabíveis a todas as arqueologias construtivas. Conscientes de que a liberdade é uma luta em continuum (Davis, 2018), celebramos mais essa pegada no caminho, conscientes da necessidade de alimentação da energia motora para seguirmos marcha adiante, contando com cada vez mais partícipes em disposição nas andanças pelas encruzilhadas do conhecimento.

Desejamos uma boa leitura.

Belo Horizonte, janeiro de 2024.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen, 2019.

BASTOS, Rossano Lopes. Direitos culturais como direitos humanos fundamentais. In: OOSTERBEEK, Luiz (ed.). *Direito ao patrimônio para uma gestão integrada do território*. Tomar (PT): CEIPHAR; Instituto Terra e Memória, 2011. p. 23-34. (Area Domeniu, 4). Disponível em: https://www.pacadnetwork.com/itm/images/sampled/area/Domeniu/Area%20Domeniu%204.Miolo_Compressed.pdf. Acesso em: 29 jan. 2024.

BEZERRA, Marcia. Bicho de nove cabeças: os cursos de graduação e a formação de arqueólogos no Brasil. *Revista de Arqueologia*, v. 21, n. 2, p. 139-154, 2008.

CAROMANO, Caroline Fernandes; GASPAS, Meliam Viganó; PEREIRA, Ester Ribeiro; LIMA, Márjorie do Nascimento; LIMA, Jaqueline Carou Felix de. Nem todas são Betty ou Anna: o lugar das arqueólogas no discurso da arqueologia amazônica. *Revista de Arqueologia*, v. 30, n. 2, p. 115-129, 2017. DOI: 10.24885/sab.v20i2.547. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/547>. Acesso em: 25 jan. 2024.

CAROMANO, Caroline Fernandes; TRINDADE, Thiago Berlanga; CASCON, Leandro Matthews. O ensino da arqueologia visto dos bancos da pós-graduação. *Habitus*, v. 12, n. 2, p. 205-220, 2014.

DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. São Paulo: Boitempo, 2018.

- HARTEMANN, Gabby; MORAES, Irislane Pereira de. Contar histórias e caminhar com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. *Vestígios*, v. 12, n. 2, p. 9-34, 2018.
- HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- INGLEZ, Mariana; SANTOS, Natalia Vieira. Letramento racial e cultura inclusiva na pós-graduação: ações antirracistas no campo do concreto e do simbólico. *Jornal da USP*, 26 set. 2022. Disponível em: <https://jornal.usp.br/?p=567058>. Acesso em: 25 jan. 2024.
- KRENAK, Ailton. *Caminhos para a cultura do bem viver*. Organização Bruno Maia. [S. l.: s. n.], 2020. Disponível em: <http://observatorioedhemfoc.hospedagemdesites.ws/observatorio/wp-content/uploads/2021/06/Ailton-Krenak.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2022.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Barcelona (ES): Melusina, 2020.
- RIBEIRO, Loredana. Crítica feminista, arqueologia e descolonialidade: sobre resistir na ciência. *Revista de Arqueologia*, v. 30, n. 1, p. 210-234, 2017.
- RIBEIRO, Loredana *et al.* A saia justa da arqueologia brasileira: mulheres e feminismos em apuro bibliográfico. *Revista Estudos Feministas*, v. 25, p. 1093-1110, 2017.
- SILVA SIMONI, Rosinalda Côrrea da. Ancestralidade feminina: da essência do sagrado aos movimentos feministas, mulheres negras e representatividade. *Fragments de Cultura*, v. 29, n. 2, p. 293-300, 2019.
- SILVA, Maria do Socorro Pimentel da. A pedagogia da retomada: decolonização de saberes. *Articulando e Construindo Saberes*, v. 2, n. 1, 2017.
- SOARES, Alice de Matos. *Experiências afrodiaspóricas na arqueologia: relatos, sensações e emoções em um Brasil do século XXI*. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Arqueologia) – Instituto de Ciências da Sociedade, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2022.
- WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe!: movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as) (ABPN)*, v. 1, n. 1, p. 7-17, 2010.

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 37 No. 1 Janeiro - Abril 2024

ARTIGO

DESTRUIÇÃO, GENEALOGIAS NEGRAS E MATERIALIDADE DO RACISMO À BRASILEIRA A PARTIR DA EXPLOSÃO DA ILHA DO BRAÇO FORTE, EM MARÇO DE 1954

Rafael de Abreu e Souza*

RESUMO

Este texto explora caminhos para arqueologias do racismo à brasileira a partir de um olhar micro-histórico. Propõe-se uma arqueologia negra que é letramento racial e que amarra a sociologia ambiental, a antropologia e a história social à gíngua arqueológica sob perspectivas ancestrais. Analisam-se as práticas materiais que deram base aos constrangimentos estruturais aos quais foi submetido um guarda portuário, Antônio Luiz Aguapio (1904-1985), focando em sua trajetória entre territórios negros e racializados e em seu trabalho na Ilha do Braço Forte, no Rio de Janeiro. Conclui-se que sua jornada conecta ruínas, criminalização e destruição, ponderando como as encruzilhadas de sua vida são exemplos de uma arqueologia que pensa racismo, capitalismo e excessos materiais da modernidade.

Palavras-chave: arqueologia negra; perspectiva afrodiaspórica; destruição; crime; racismo.

*Doutorem Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP).
E-mail: rafaelabreusouza@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1963-5394>.

DESTRUCTION, BLACK GENEALOGIES, AND THE MATERIALITY OF BRAZILIAN RACISM DURING THE BRAÇO FORTE ISLAND EXPLOSION IN MARCH 1954

ABSTRACT

This text explores possibilities for archaeologies of the Brazilian racism from a micro historical perspective. It proposes a black archeology that is racial literacy and that links environmental sociology, anthropology, and social history to archaeology under ancestral perspectives. It analyzes the material practices that gave rise to the structural constraints to which a port guard, Antônio Luiz Aguapio (1904-1985), was subjected, focusing on his trajectory among black and racialized territories and his work on the Braço Forte Island, on Rio de Janeiro. In conclusion, his journey connects ruins, criminalization, and destruction, considering how the crossroads of his life are an example of an archeology that reflects on racism, capitalism, and the material excesses of modernity.

Keywords: black archeology; Afrodiasporic approaches; destruction; crime; racism.

DESTRUCCIÓN, GENEALOGÍAS NEGRAS Y LA MATERIALIDAD DEL RACISMO BRASILEÑO DESDE LA EXPLOSIÓN DE LA ISLA BRAÇO FORTE, MARZO DE 1954

RESUMEN

Este texto explora los recorridos para las arqueologías del racismo brasileño desde una perspectiva micro histórica. Se propone una arqueología negra que es literacidad racial y que vincula la sociología ambiental, la antropología y la historia social a una arqueología desde perspectivas ancestrales. Se analizan las prácticas materiales que dieron origen a las restricciones estructurales a las cuales fue sometido el guardia portuario Antônio Luiz Aguapio (1904-1985), centrándose en su trayectoria entre territorios negros y racializados y su en su trabajo en la isla Braço Forte, en Río de Janeiro. Se concluye que su recorrido conecta ruina, criminalización y destrucción, y que las encrucijadas de su vida son ejemplos de una arqueología que piensa el racismo, el capitalismo y los excesos materiales de la modernidad.

Palabras clave: arqueología negra; perspectiva afrodiaspórica; destrucción; crimen; racismo.

No dia seis de março de 1954, dezessete bombeiros perderam suas vidas na explosão de um armazém na Ilha do Braço Forte, situada na baía de Guanabara, Rio de Janeiro. A aproximadamente onze quilômetros do Porto do Rio, a ilha pertencia à sua administração e, assim, ao Ministério da Aviação. Era uma área controlada, por receber produtos inflamáveis, corrosivos e explosivos. Em torno das seis horas da tarde desse dia, chamas no interior de um dos armazéns chamaram a atenção de um dos guardas portuários em serviço, Antônio Luiz Aguapio, que reuniu a pequena comunidade insulana (outro guarda, um carpinteiro e sua família, alguns pescadores) para tentar resolver o problema, usando pás, baldes e latas para jogar areia nas chamas.

Sem sucesso, e percebendo que o fogo se alastrava, o grupo partiu de barco, não sem antes contatar a administração do porto, que acionou a Inspetoria Portuária. Vinte e três bombeiros chegaram à ilha por volta da meia-noite do dia sete. O armazém explodiu no exato momento em que atracaram. Toneladas de concreto foram lançadas ao ar, acompanhadas de densas nuvens de fumaça que trepidaram o continente. O episódio entrou para a história oficial da cidade como a “tragédia do Braço Forte”, o incidente com o maior número de fatalidades entre socorristas.

Jornais cobriram o evento de perto, fotografando e entrevistando os envolvidos. Supostamente, os bombeiros não haviam sido informados da presença de explosivos e substâncias inflamáveis no local. Também foi descoberto que alguns produtos armazenados vinham sendo roubados. O presidente Getúlio Vargas enviou condolências às famílias e cobrou explicações das autoridades locais.

Investigações foram iniciadas pelo porto em conjunto com o Departamento de Ordem Política e Social (DOPS). Os peritos concluíram que os produtos químicos armazenados na ilha inflamaram sob a alta umidade. No entanto, descobriu-se um roubo de estoque, e então surgiu a suspeita: havia relação entre o incêndio e o roubo? A pequena comunidade da ilha foi escrutinada. Quais os culpados? Dedos apontaram o único homem negro na ilha, membro da classe trabalhadora do porto e morador da Gamboa, a “pequena África”, acusado de pôr fogo no armazém para encobrir seus crimes: Antônio Luiz Aguapio (Figura 1).

Figura 1. Antônio na cachoeira, Itacuruçá, anos 1920 ou 1930.



Fonte: Acervo A. Aguapio.

LUGAR DE NEGRO

Este artigo explora a jornada de Antônio Aguapio, dando atenção especial às materialidades relacionadas a experiências negras que conjugam racismo, supermodernidade e destruição socioambiental no escopo de práticas materiais que estabelecem o racismo como o normal cotidiano no seio do capitalismo (Almeida, 2015). Busca-se relacionar genealogias negras ao fazer arqueológico e aos aspectos materiais da vida de Antônio no século XX, enfrentando uma modernidade cruel e destrutiva, focando em sua trajetória espacial e na explosão da ilha na qual trabalhava. Uma abordagem de encruzilhadas dá base a essa reflexão, prezando por encontros e possibilidades que superem o perigo das histórias únicas (Adichie, 2019; Nogueira, 2020; Rufino, 2021).

Para isso, este texto parte de *micro-histórias* da negritude para a construção de narrativas arqueológicas sensíveis à interseccionalidades em relação a processos globais (Beaudry, 2008; Ribeiro 2012; Orser, 2016). Navegam-se experiências em territórios negros e se vale do nome para microanálises que insiram o indivíduo na malha do tecido social (Ginzburg; Revel, 2010). *Antônio* é nome e marcador individual de dedicação a Exú, orixá das possibilidades. Era o nome do tio e do pai de Antônio Aguapio, nome que passou (invertido) a seu primeiro neto — Luiz Antônio (1954), referenciando sua ancestralidade cativa em memórias familiares (Weimer, 2020). A fala dos mais velhos, fotos, documentos, paisagens, ambientes, coisas e silêncios com os quais conviveu Antônio são sua materialidade e, portanto, fontes arqueológicas genealógicas. Na genealogia negra, busca-se por antepassados escravizados e suas liberdades (Fappi, 2018).

Nascido em Itaguaí, no sul fluminense, em 26 de setembro de 1904 — dezesseis anos após o fim oficial da escravidão (1888) — e apadrinhado por sua tia materna Henriqueta (1887-1960), Antônio carregava o estigma do preto em uma sociedade que se orientava por estéticas discriminatórias opostas a aparências de confiança (Nunes, 2010). Como outros, viveu o desejo de formalização das relações afetivas nas quais nomes, sobrenomes e apadrinhamentos reavaliavam alianças familiares e afirmavam identidades negras na emancipação (Palma, Truzzi, 2021). Antônio integrou os milhares nascidos livres sem condições materiais, segurança econômica, assistência ou inserção social, e experienciou os efeitos de como cor, espaço e coisas o materializavam como indesejado, impelindo-o ao “cárcere racial” (Rufino, 2019) da exploração, pobreza, desemprego, subemprego e desabrigo (Mattoso, 1990).

Apesar da experiência negra africana ser prevalente na memória de sua trajetória, Antônio nasceu no âmbito das relações negro-indígenas. Seu sobrenome e de seus descendentes, *Aguapio*, inexistem nos registros oficiais de seus ascendentes paternos (Ramos / Santos) e maternos (Pereira / Santos). A memória de seus descendentes vivos sugere herança indígena Guarani-Mbyá (A. Aguapio, E. Souza, comunicação pessoal) e, de fato, *Aguapio* parece ser composto por *agwap'* (redondo, plano, como em *aguapé*) e *-i* (escuro, preto, negro, como no nome da Terra Indígena Guarani do Aguapeú — *aguapé escuro*) (Dooley, 1998). Especula-se que a referência a preto/negro se relacione à cor de sua pele e sua condição social. Reconhecendo a multirracialidade e a pluriculturalidade das estruturas que mantêm subordinados os negros e indígenas, a genealogia de Antônio é, portanto, uma arqueologia *amefricana* (González, 1982).

No Brasil, pretos estão associados ao que Lélia González (1982) chamou de “lugar de negro”: sua concentração materialmente expressa no espaço e recorrente em determinados papéis sociais. Larissa Murad (2016) a isso denominou de “lugares diferenciados”, na lógica de exploração capitalista, enquanto Djamilia Ribeiro (2017) cunhou o termo “lugares únicos”: a branquitude em casas amplas e posições de mando

e a negritude em senzalas, favelas, atividades menos qualificadas, no espaço periférico e do crime.

Em sua trajetória enquanto portuário, Antônio enfrentou restritas possibilidades de superação da desigualdade racial subjacente na sociedade ao ingressar na classe trabalhadora urbana carioca dos anos 1930, composta por imigrantes e pela população negra livre. Em um contexto de branqueamento populacional via imigração e de reafirmação da superioridade branca, a população negra foi associada a vadiagem e pobreza, sendo vista como uma classe perigosa e má trabalhadora (Chalhoub, 1986).

Se não Antônio, quem mais? A filtragem racial — o papel da cor na seleção de suspeitos — prevalecia e ainda prevalece nas investigações criminais, que condenam ao cárcere a população preta e exacerbam penalidades judiciais (Barros, 2008). Coexistente com um racismo que se replica no imaginário social e judiciário, a população preta enfrenta a falta de políticas antirracistas que a proteja de um sistema histórico de opressão, que se manifesta na divisão social do trabalho e em instituições que o normalizam e reproduzem (Munanga, 2006; Almeida, 2019; Borges, 2019).

Ao contar a vida de Antônio e a dimensão material do racismo que dela não se desvencilha, a arqueologia torna-se uma fundamental aprendizagem libertária e um processo de ensino crítico do racismo à brasileira e, assim, uma forma de letramento racial (Ladson-Billings, 1998; Agbe-Davies, 2010; Skerrett, 2011; Schucman, 2012). Na linha de possibilidades de letramentos raciais arqueológicos, cujo percurso inclui arqueologias da diáspora africana (Symanski, 2016; Ferreira; Symanski, 2023), o Brasil vem construindo um importante ferramental teórico-metodológico, afro-diaspórico e afro-centrado, fulcral a trajetórias arqueológicas negras. Refiro-me ao axé circulado pelos trabalhos de Patrícia Carvalho (2019), Lara Passos (2019), Gaby Hartemann (2019), Irislaine Moraes (2020), Luciana Novaes (2020), Adara Souza (2021), Vinícius Freitas (2021), Ingrid Santana (2022) e outros.

TERRITÓRIOS A PARTIR DAS ÁGUAS

A mobilidade de afrodescendentes após a abolição ganhou atenção entre os especialistas interessados em conhecer destinos pretos e como a população negra se via como igual apesar do racismo (Gomes, Cunha, 2007; Rios, Mattos, 2005; Silva, 2010; Amâncio, 2010). Ao construir sua vida, memórias e família em espaços racializados de exclusão e discriminação, definidos por laços sociais e familiares (Rolnik, 1989; Vargas, 2005), Antônio agregou coisas, narrativas e ambientes a esses espaços, fazendo sua parte no desenho do território (Zedeño, 2008). Sua mobilidade espacial e social certamente teve relação com oportunidades de trabalho e redes de sociabilidade (Rios, Hebe, 2004), incluindo a chegada do ramal ferroviário oriundo de Santa Cruz a Itaguaí, Coroa Grande e Itacuruçá, no Rio de Janeiro, entre 1910 e 1911.

Os avós de Antônio, todos escravizados em Coroa Grande e São Francisco Xavier de Itaguaí, nasceram antes de 1860, no contexto da pressão internacional contra o tráfico atlântico, concomitante ao aumento do tráfico ilegal no sul fluminense (Pessoa, 2013; Agostini, 2019). Coroa Grande, Itacuruçá, Sahy e outros portos da baía de Sepetiba ilegalmente receberam africanos após 1850 (Pereira, Pessoa, 2019). Todas as certidões de nascimento, batismo, casamento e óbito dos avós de Antônio indicam nascimentos em Itaguaí, com exceção de Catharina de Tal / Catarina dos Santos / Catarina Maria de Jesus, sua avó paterna, que residiu em Itacuruçá e mais tarde em Itaguaí, porém era “natural de África”. Maior precisão de dados não foi encontrada, apesar de saber-se que, nessa região, predominavam falantes de língua bantu vindos da África Centro-Occidental (Cabinda,

Benguela, Luanda) e Oriental (Quilimiane, Ibo e Ilha de Moçambique) (Prado Jr, 2011; Silva, 2021).

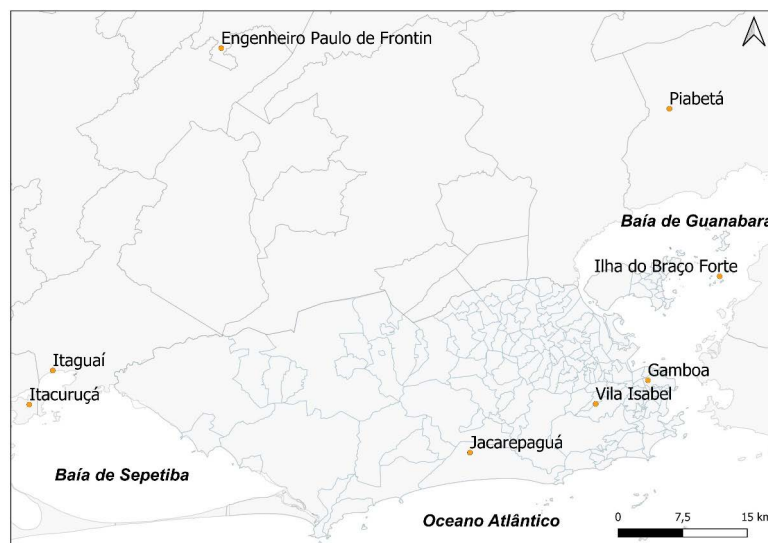
Já a geração de seus pais (Ambrosina Maria Pereira (1876-?) e Antônio Ramos dos Santos (1860-?) e tios nasceu entre 1860 e 1887, sob o impacto abolicionista das leis do Ventre Livre (1871) e Áurea (1888). A geração de Antônio, portanto, foi a primeira nascida após a abolição, entre 1899 e 1912. As três gerações de sua família desenvolveram estratégias de manutenção de laços familiares, mantendo-se unidas na terra de sua escravização, Coroa Grande, que em 1875 passou a ser propriedade do Coronel Antônio de Oliveira Freitas do Partido Conservador, favorável à manutenção do trabalho compulsório em meio à crise econômica que assolava a região (Oliveira, 2015; Moreira, 2015).

O casamento de seus pais nas terras do Coronel, em 1900, e o nascimento de Anna Maria (1899-1989), dele, Antônio Luiz (1904-1985), Cypriana (1902-?) e Benedicta (1906-1993) marcaram o início de sua trajetória espacial, que pode ou não se relacionar com o fim do controle exercido pelo Coronel, falecido em 1908. Antônio mudou-se com a família para Itacuruçá, em Mangaratiba, onde residia sua avó paterna Catharina. Essa mudança deve ter ocorrido entre 1906, ano de nascimento de Benedicta, ainda em Itaguaí, e 1912, nascimento de sua irmã mais nova, Francisca, já em Itacuruçá.

No final dos anos 1920, Antônio partiu para Jacarepaguá (onde nasceu sua primeira filha, Arlete (1930-2015)), daí à Vila Isabel (onde nasceu sua segunda filha, Ariete (1932-2018)), por fim chegando na Gamboa entre meados dos anos 1930 e 1940, onde juntou-se aos portuários. Essa trajetória não foi única (Anna, sua irmã mais velha, fez trajetória similar). Migrar para o Rio de Janeiro nesse momento foi um caminho tomado por diversos ex-escravizados e seus descendentes (Rios, Mattos, 2004).

A Gamboa e o porto foram os lugares nos quais permaneceu por mais tempo. Antônio só voltaria a um subúrbio em 1972, já aposentado: primeiro para Piabetá, subdistrito de Magé, e, com o falecimento de sua primeira esposa Olga (1907-1965), negra e empregada doméstica, para uma cidadezinha serrana, Engenheiro Paulo de Frontin, onde fez a passagem acompanhado de sua segunda esposa, Cleufe, em 27 de agosto de 1985 (Figura 2).

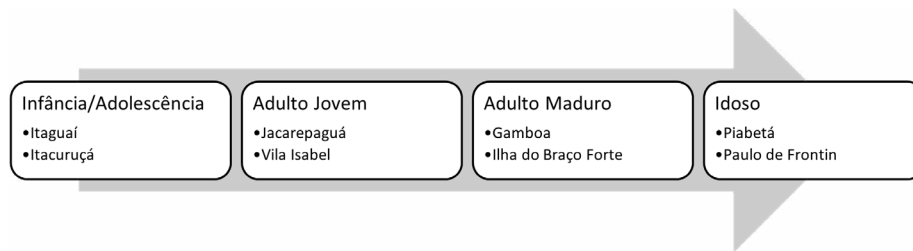
Figura 2. Pontos relevantes da trajetória espacial de Antônio.



Fonte: Imagem do Autor.

Tem-se, portanto, o seguinte trajeto: Itaguaí > Itacuruçá > Jacarepaguá > Vila Isabel > Gamboa (+ Ilha do Braço Forte) > Piabetá > Paulo de Frontin. No olhar do tempo linear e evolutivo moderno, a dinâmica espacial da vida de Antônio traduz-se como “ida”. Sob essa perspectiva, Antônio foi “para frente”, buscando melhores condições materiais de vida e distanciando-se fisicamente da paisagem e das coisas que remetiam à experiência cativa de seus antepassados (Figura 3). No entanto, sua trajetória espacial não pode ser resumida a sequências sucessivas de eventos (Ramos, 2020). Por exemplo, o racismo, estrutural e topológico, o acompanhou sempre, dando à sua geografia um caráter espiralado.

Figura 3. Sequência linear de mudanças na vida de Antônio.



Fonte: Imagem do autor.

Olhares afrocentrados permitem explorar essa trajetória levando em consideração os caminhos de sua encruzilhada (Nogueira, 2020). Filosofias de encruzilhadas (Rufino, 2019) permitem ver Antônio voltando a paisagens que se encontram, materializando relações geográficas apreendidas em sua jornada. Essa perspectiva ainda revela outros elementos que parecem ter sido importantes, incluindo relações espaciais e engajamentos socioambientais continuados no estabelecer-se em novas paisagens (Posey, 1989).

Os subúrbios do Rio de Janeiro concentravam o povo negro. Entre 1906 e 1920, a população da cidade cresceu em quase 500% — sendo 264% nos subúrbios, assolando sua precária infraestrutura, e apenas 87% na Zona Sul, domínio da branquitude (Casco, 2018). Em Jacarepaguá, dos seus quase setenta mil habitantes nos 1940, 38% eram negros e pardos. Quando os pais de Antônio moravam em Itacuruçá, 42% dos seus 1700 moradores eram pretos e pardos (DGE, 1890). Na Gamboa dos anos 1940, 32% eram pretos e pardos (IBGE, 1940).

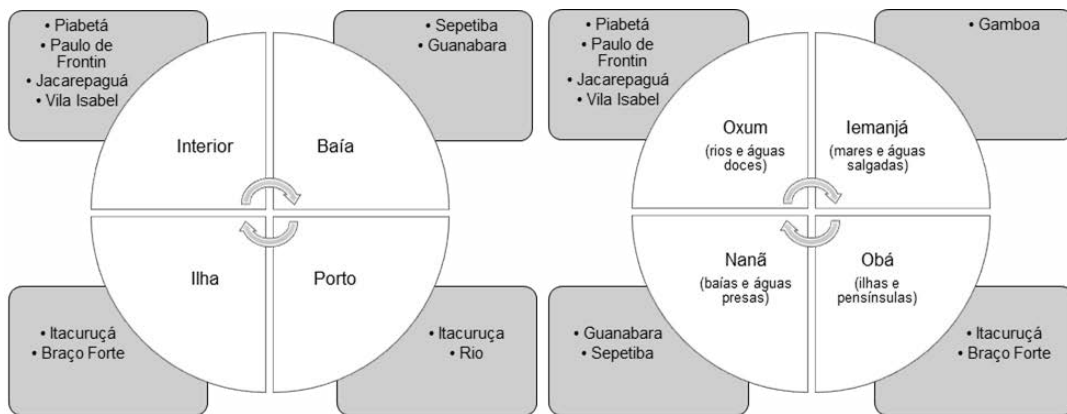
A passagem por esses cenários deve ter representado uma mudança considerável para Antônio, especialmente em relação aos seus esforços para integração social. No entanto, essas paisagens compartilhavam *sim* semelhanças: afinal, Itacuruçá, Jacarepaguá e Gamboa eram territórios negros. O que parece ruptura é na verdade continuidade, dada a coexistência de experiências diversas que se curvam e dobram, em uma “malha de linhas entrelaçadas de crescimento e movimento” (Ingold, 2012, p. 27). Esse é o espaço-tempo *exuriano* (Sodré, 2017).

Ao considerar a relação de Antônio com o trabalho, a paisagem inflete, afastando e aproximando o espaço de sua aposentadoria do de sua experiência em Itacuruçá, marcada pelo terror da escravidão. Epistemes que valorizam jornadas, como a negro-africana (Nogueira, 2020), mostram como pontos do território de Antônio se conectam entre comunidades portuárias, cidades de pequeno porte e subúrbios. Aqui, a inflexão é a experiência da cidade moderna, o Rio, que, nessa face da jornada, não se repete. Na encruzilhada, os inícios se tocam, ressoando específicas ecologias de seu caminho:

experiências em baías, ilhas, litorais, enclaves, interiores e portos aproximaram as temporalidades desse território da dos mangues, lagoas, rios e praias (Figura 4).

A água prevalece como um elemento conector dessa jornada, força dos orixás que são o ambiente. As vivências insulanas de Antônio, assim como suas passagens pelos subúrbios longe do mar aberto, entrelaçam espaços que têm em comum o predomínio das águas doces (no interior) e das águas salgadas (no litoral), ligadas por águas salobras (embocaduras) e por ilhas (em baías). Sua jornada, portanto, é marcada pela força das *iabás*¹ e, assim, pelo axé da vida. E, de fato, Oxum é orixá que rege sua família há gerações (A. Aguapio, Comunicação Pessoal).

Figura 4. Matriz encruzilhada orientada por ecologias e por águas.



Fonte: Imagem do autor.

Avançando e recuando, a ginga da água deu forma aos caminhos tomados por Antônio (Graminha, Bairrão, 2009; Rangel, Gomberg, 2016). Rupturas importantes em sua jornada ocorreram em águas salgadas e salobras (Itacuruçá, Gamboa, Ilha do Braço Forte) — Iemanjá renova. No entanto, continuidades foram dominadas pela água doce (Jacarepaguá, Vila Isabel) — Oxum transcorre a existência —, até a aposentadoria e falecimento de Antônio em águas interiores (Piabetá, Paulo de Frontin), na segurança da terra firme das montanhas onde faleceu — retorno à lama de Nanã. Da mutilação da escravidão ressoando viva em sua infância, Antônio caminhou e expandiu (Rufino, 2019). Nessa jornada, explode uma ilha.

ENQUADRANDO UMA ILHA

A partir das Leis Trabalhistas de 1943, a guarda portuária acompanhou o estabelecimento da indústria portuária e sua necessidade de segurança, para evitar prejuízos à gestão do Porto do Rio (Vivian, 2008). Antônio vivenciou, como outros, a formação associativa das classes trabalhadoras enquanto se estabeleciam novas formas de trabalho distintas das experiências de seus pais e avós (Arantes, 2020). Era nesse contexto que ele se encontrava quando foi acusado de explodir a ilha do Braço Forte. Equilibrando-se entre lados sombrios da modernidade — a escravidão e o desastre socioambiental —, Antônio passou a conviver com o novo aspecto das tecnologias de destruição.

O fim do tráfico de escravos se deu concomitante a grandes rupturas materiais na paisagem do Rio de Janeiro, quando a cidade foi assolada por reformas urbanas desterritorializantes (Benchimol, 2003). No período entre as Guerras Mundiais, o porto

¹ Orixás ligadas as águas.

foi reconstruído para inserir o Brasil nas rotas mundiais de mercadorias (Lamarão, 1991; Figueiredo, 2005), recebendo a cultura material destinada à destruição e à guerra. Carregadas de risco, era preciso afastar essas mercadorias das proximidades daqueles que não seriam alvo direto de sua ação. Nesse caso, o armazenamento de explosivos e produtos inflamáveis não deveria acontecer no continente, mas nas ilhas da baía de Guanabara, longe da cidade moderna.

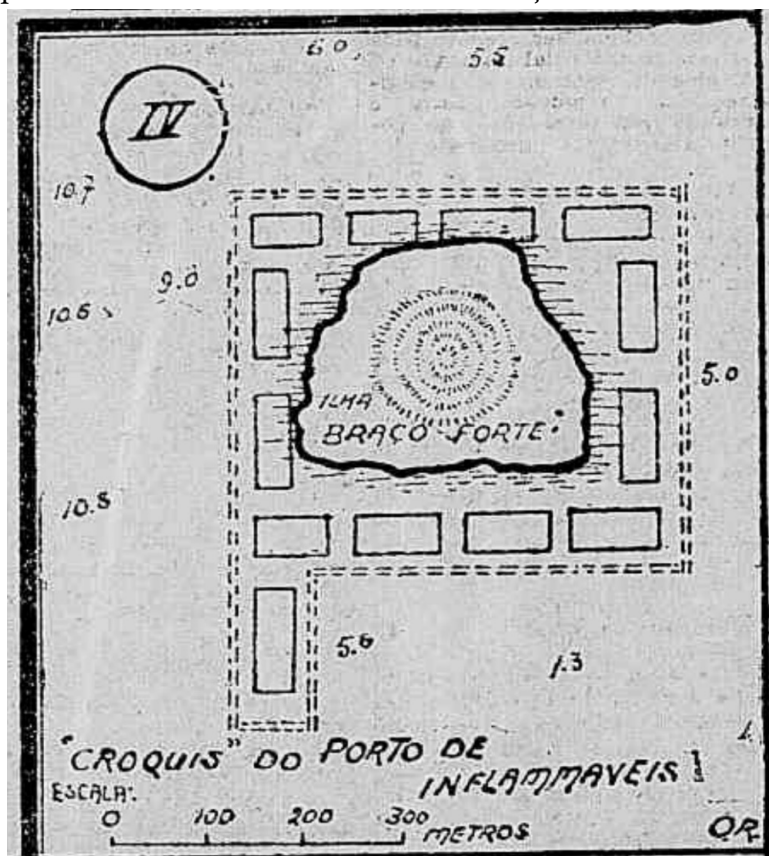
Apesar disso, pretos como Antônio ocupavam lugares que permitiam sua exposição a riscos na incumbência de evitá-los, cuidando de materiais que poderiam vir a ser a causa de suas mortes. O perigo não escapou aos jornais da época, que chamaram a ilha do Braço Forte de “vulcão prestes a explodir” (Correio da Manhã, 1954, p. 2). As escolhas políticas, tecnológicas e sociais que culminaram nos eventos da ilha refletem uma busca por modernidade que é genealogia de sua própria destruição (González-Ruibal; Hernando, 2010), como se, de ilha em ilha, o rastro dos desastres socioambientais fosse se materializando. Em 1926, a escolha do Braço Forte para armazenamento de materiais decorre da explosão de outra ilha, a do Caju, em 1919. Entre os anos de 1940 e 1960, inúmeras ilhas foram usadas para isolar materiais de potência incontrolada, com consequências duradouras aos sistemas socioecológicos e comunidades insulares, associando elementos materiais, contextos sociais e esgotamento de recursos (Asadi, 2014; Valencio, 2010). A dizimação causada pelos testes nucleares no Atol de Biquíni, no Pacífico, é um exemplo disso (Brown, 2013).

Para a Ilha do Braço Forte, foram pensados cais, armazéns, arrimos e aterramentos, no que foi uma enorme mudança de sua forma sinuosa, transformada em um quadrado (de cerca de 230m x 130m) (Figura 5). Sinuosidades, dobras e circularidades não se encaixavam na angulosidade e linearidade do controle moderno. Essa foi a primeira grande “ruptura arbitrária da realidade material” (Valencio, 2010, p. 35) da ilha, calculada e pensada. A segunda ocorreu em 1954, de maneira repentina e abrupta, quando ela explodiu. A explosão dessas ilhas concretiza um sistema que permite e intensifica a exposição de grupos sociais vulneráveis a desastres, na toada da degradação ecológica e destruição ambiental da baía de Guanabara (Costa, 2015).

No escopo das estratégias destrutivas modernas que movem o sistema capitalista, remodelando espaços, ambientes, pessoas e coisas, a alteração visual da morfologia da ilha é parte de como o moderno marginaliza, apaga, destrói e impõe estéticas. A partir daí, a paisagem insulana recheou-se de escombros e entulhos. A ilha tornou-se “externalidade” (Zhourri; Laschefski; Paiva, 2005), modelada segundo projetos encabeçados por intervenções técnicas que deram sentido à mudança material que sofreu (Figura 6).

A destruição da Ilha do Braço Forte é dialógica a sua inserção na ordem militar global que exacerbou poderes destruidores pelo mundo (Giddens, 1991), ao receber cargueiros (inter)nacionais que transportavam toneladas de mercadorias que não poderiam chegar ao continente (Correio da Manhã, 1954, p. 3). Essa tecnologia da destruição moderna empregava um jogo ambíguo: era necessária, mas de longe. Antes da execução de seu uso pretendido, precisava ser estocada, e, assim, unia-se materialidades indesejadas aos corpos negros. Quem melhor que os indesejados sociais para cuidar de materiais indesejados? Antônio assistiria em primeira mão o acirramento da ligação entre injustiça social e degradação ambiental (Acselrad, 2010).

Figura 5. Croqui do Porto de inflamáveis na ilha do Braço Forte.



Fonte: *Jornal do Brasil*, 25 jun. 1925.

Figura 6. Explosão na Ilha do Braço Forte.



Fonte: *Última Hora*, 8 maio 1954, p. 1. Aerofoto de Carlos Botelho.

No entanto, outros sentidos preenchiam a ilha. Quando Antônio foi acusado de tê-la explodido, ele ali trabalhava desde maio de 1945. Isso permitiu que ele construísse relações com o local, onde às vezes dormia ao trabalhar em turnos que pagavam o dobro da diária. Eram designados casebres de madeira aos guardas portuários, para onde levavam os objetos que tornariam aquele lugar significativo (Shlanger, 1992). Além de um carpinteiro com sua família de oito pessoas e dois cachorros, Tetéia e Veludo, três guardas revezavam-se na ilha, dois por turno (Diário da Noite, 1954, p. 6).

Logo após a explosão, o pescador Manuel dos Santos Júnior — o Limoeiro — foi detido. Ao ser interrogado, ele sugeriu o envolvimento de Antônio no roubo de mercadorias armazenadas, sob mando de um homem (branco) conhecido como Manuel Luiz Alves, ou Manuel Fogueteiro, dono de uma fábrica de fogos de artifício em Niterói. Elaborada ao mesmo tempo em que peritos e testemunhas disseram que a ilha estava prestes a explodir, considerando as condições de armazenamento de produtos inflamáveis junto a explosivos, a narrativa do fogo criminoso para apagar evidências foi definidora (Tribuna da Imprensa, 1954, p. 2).

A combinação de narrativas (acusações), coisas (produtos inflamáveis e armas), corpos (negro) e ambiente (a ilha) no seio de paisagens racistas que se sobrepunham a territórios negros (o porto) foi a combinação necessária para que as suspeitas caíssem sobre o preto mais próximo. Após cobrança presidencial, o DOPS conduziu novos interrogatórios. Não foi coincidência, portanto, a eclosão de manifestações de repressão envolvendo a imagem de Antônio, por meio da repetição de sua fotografia nos jornais (Passos, 2020). Essa prática materializa a discriminação por associação e a sobreposição do corpo negro à violência dos contextos criminais, contrastando criminosos negros e advogados brancos (Figura 7).

De fato, Antônio foi mais fotografado do que qualquer outro personagem envolvido no incidente, com exceção, é claro, dos bombeiros vitimados. Após muita exposição, seu nome começou a evanescer dos noticiários. A investigação apontava agora para um grupo de pescadores pagos por um homem branco, que transportavam substâncias desconhecidas por eles para fora da ilha a fim de suprir uma fábrica de fogos de artifício (Diário Carioca, 1954, p. 1; O Globo, 1954, p. 4).

Figura 7. Antônio nas páginas criminais.



Fonte: 1. Última Hora, 07.05.1954, p. 2; 2. Correio da Manhã, 08.05.1954, p. 5; 3. Última Hora, 14.05.1954, p. 1; 4. O Globo, 18.05.1954.

FERIRAM ONILÉ

Quase não houve tempo para que o armazém permanecesse como ruína. Diferente do longo e gradual processo das “ruínas clássicas” (Lucas, 2013), um ano depois a ilha estava operante novamente. O capitalismo global precisava da Ilha do Braço Forte — aterrando, terraplanando, higienizando e enquadrando-a em materialidades que agora são sua própria estrutura. Pás, retroescavadeiras, caminhões e guindastes, junto de explosivos, armas e inflamáveis constituem o emaranhado de coisas (Ingold, 2012) que destruiu e também construiu a ilha (Allais, 2018). Ambiente, coisas, lugar, paisagem, pessoas — a base de toda a vida foi destruída, efeito material de uma modernidade que fere Onilé, orixá Terra, mãe de todos, sem a qual nada sobrevive. Assegurar Onilé é impedir a destruição do mundo (Prandi, 2022).

Para além do arruinamento físico, a produção de escombros liga a ilha e Antônio à intensificação da destruição moderna e seus excessos materiais (Pétursdóttir, Olsen, 2014). Os escombros não são fruto de processos de decadência e abandono, mas da intensificação do uso desenfreado de tecnologias excessivas, cujos efeitos se fazem sentir não nos locais específicos para os quais foram destinadas, mas na realidade de quem cuidou desses materiais quando não estavam sendo usados.

A proximidade entre Antônio e ruínas, mais especificamente ruínas de desastres, representa alterações repentinas que demandam novas representações e entendimentos para superar tragédias. Opõe-se a Onilé uma natureza apartada do social, em paisagens nas quais riscos e perigos são normalizados e distribuídos de modo desigual, forçando Antônio a enfrentar as longas cadeias de destruição em massa emergentes após a Segunda Guerra Mundial. Explosivos, inflamáveis e armas fazem parte da destruição sobre a qual é ingênuo pensar que está restrita aos campos de batalha. Ela impacta as pessoas, coisas, solos, plantas e lugares que sustentam esses materiais e que zelam pela integridade de seu poder destrutivo.

A materialidade da destruição em massa precisa ser produzida, transportada e armazenada antes de ser usada para causar devastação, colocando os riscos em cena e ameaçando a vida daqueles que a protegem e que dela dependem. Antônio não era soldado na guerra e estava longe do mundo que enfrentava sua devastação direta; Hiroshima ocorreria quatro meses depois que Antônio iniciou seus trabalhos na ilha do Braço Forte. Mas ele enfrentava a “modernidade cruel” (Franco, 2016) que localiza equipamentos perigosos e portadores de risco junto de populações excluídas dos benefícios da modernidade, que assumem seu ônus afetadas “pelos eventos indesejáveis da operação de tais equipamentos” (Achselrad, 2018).

O engajamento do Brasil com as Guerras Mundiais e Fria impulsionou a economia bélica, fazendo a indústria de defesa florescer, alterando as condições materiais das áreas portuárias e introduzindo “destruição” às coisas que entravam em território nacional. O leilão dos produtos de um dos armazéns da ilha exemplifica as coisas com as quais os guardas portuários tinham que conviver: 2.100 kg de pólvora granulada, 625 kg de massas de gelatina de dinamite, 1 caixa de rolos de fusíveis, 3 caixas de fusíveis para armas de fogo, 27 kg de balas para armas de fogo, 20 kg de dinamite; fulminato de mercúrio, clorato de potássio, terebintina, fósforo e hidrossulfato de sódio (Última Hora, 1954, p. 4).

Portos são microcosmos que recebem materiais de todo o planeta. São com frequência paisagens trágicas, onde naufrágios, explosões, bombardeios e acidentes acontecem de forma frequente e repentina; espaços abertos às riquezas e ameaças do mundo (Corbin, 1989). Oposto a ilha do Braço Forte, o Porto, no continente, representação do poder hegemônico, pouco se importou com o apagamento da vida

material de Antônio (e seus colegas): casa, pertences pessoais, animais de estimação, árvores, agora “pequenas visões da vida cotidiana aniquiladas” (Moshenka, 2009).

Na época, a explosão da Ilha do Braço Forte foi comparada ao cenário pós-bomba atômica — zênite do arrasamento, concretização dos horrores da tecnologia de destruição em massa. A explosão da ilha construiu uma paisagem de escombros, concreto, metal, prédios parcialmente desabados, junto do resto de coisas cotidianas dos insulanos, corpos, árvores queimadas, fuga. Todos os elementos materiais da modernidade estavam lá. Devastação ecológica, destruição socioambiental, ruínas, morte tornaram-se as materialidades da paisagem moderna fluminense devorando Onilé, pessoas e coisas.

A introdução de paisagens de destruição socioambiental aliadas ao racismo no mundo de Antônio adicionou um “lugar de abjeção” a sua vida (González-Ruibal, 2008). Recente, conflituoso e humilhante, o evento da ilha não se tornou memória familiar (E. Souza, comunicação pessoal), talvez traumática demais para ser lembrada (Domanska, 2002). Como outros desastres, esse também expôs as perversidades da sociedade afetada (Mendes, 2016), em processos de materialização do racismo e das desvantagens que movem a modernidade.

Era tanto material estocado que o conteúdo dos produtos dos armazéns não era conhecido: químicos, armas e explosivos em tanques, barris, caixas de madeira, metal, cartão, papel, concreto, vergalhão, telhas, excesso de coisas por toda parte. Rapidamente, ao longo de 1954 e 1955, com as estruturas reconstruídas, os navios voltaram a atracar. E com isso as tecnologias destrutivas retornaram. Logo os eventos da Ilha desapareceram dos jornais que passaram a cobrir a morte do presidente Vargas, em agosto de 1954. Esse apagamento foi concomitante a intensificação do controle sobre ela, cada vez mais apartada da paisagem da baía, fechada, área de segurança. Antônio continuaria trabalhando no Porto; em março de 1966 foi promovido a inspetor de Guarda Portuário (Diário Oficial da União, 26.11.1970, p. 1).

Sendo impossível desaparecer com a totalidade dos vestígios do passado (González-Ruibal, 2018), as materialidades da explosão não se deixaram apagar com facilidade. Afinal, armazéns, arrimos e aterros fizeram parte do enquadramento dos contornos da ilha. Os escombros, topografia e pós vida das destruições (Gordillo, 2014), e atualmente os artefatos mais corriqueiros do planeta (Shanks; Platt; Rathje; 2004), agora são o próprio solo (Florence, 2018) — não estão na ilha; são a ilha (Figura 8). Emergiram dali ecologias instáveis que combinam ações humanas e não-humanas que narram sujeitos, práticas e coisas que povoam a Ilha (Chelcea, 2015).

Figura 8. Escombros pós destruição



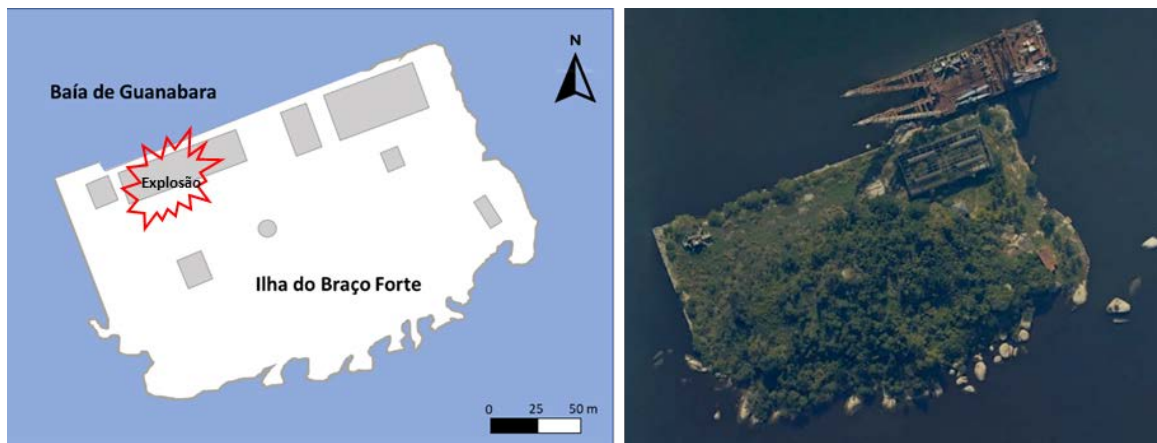
Fonte: *Correio da Manhã*, 09.05.1954, p. 6

Fisicamente inacessível, a ilha ainda pode ser alcançada por outros sentidos — e o sensoriamento remoto é fundamental para essa aproximação. Enquanto memória material de Antônio, é a senhora das ilhas, Obá, quem mostra que locais de retraimento são também de recomeço e de possibilidades (Obá fugiu de Xangô e começou uma nova vida em uma ilha). A potência da ilha do Braço Forte está, portanto, não na antiguidade das estruturas arruinadas pela explosão, mas em sua continuidade e perduro, em escombros que contém seus próprios passados (Holtorf, 2009; Ingold, 2014).

Entre 2002 e 2020, a luta entre a cobertura vegetal e o desmatamento na superfície da Ilha é visível (base Google Earth). Edifícios foram erguidos aqui e ali, mas nunca mais dois armazéns coexistiram — melhor dizendo, parte do armazém explodido é superfície, o outro, um esqueleto metálico sem telhado (com cerca de 55 x 25m). A ilha também passou por períodos de relativa calma, sem grandes mudanças, ao menos até 2011, quando modernizações nos portos cariocas produziram mais excessos materiais.

Quando retroescavadeiras, a partir de 2015, arranharam a superfície de Onilé, bem onde o antigo armazém explodiu, sua fundação veio à tona, visível em altitude, formando alinhamentos que alteraram o crescimento vegetal. O final de 2019 trouxe nova fase de estabilidade, onde a vegetação conseguiu crescer, sempre mais alta no centro da ilha (Figura 9).

Figura 9. Planta baixa da ilha a partir da sobreposição de imagens de satélite (2002-2020)



Fonte: Imagem do autor; 2. Base Google Earth 2020

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enquanto genealogia negra, esse texto deu foco à micro-história de um guarda portuário para ressaltar arqueologias do racismo à brasileira por meio de perspectivas que abrem caminhos e contribuem com interpretações alternativas (Ferguson, Colwell-Chanthaphonh, 2006; Novaes, 2020). A jornada de Antônio cruzou dinâmicas socioespaciais e hierarquias raciais no escopo de estéticas discriminatórias sobrepostas a noções de comportamentos desviantes, associando “aparências de confiança” a corpos brancos e de “desconfiança” a negros.

O foco na paisagem, coisas, narrativas e ambientes de um homem negro que, sob a opressão do racismo, existiria no discurso hegemônico por seu lugar único associado ao crime, se diversifica e se abre para inúmeras possibilidades. Sua trajetória espacial sob a ótica ancestral e em relação às águas sugere escolhas que sua presença no centro do capitalismo global de destruição, nega, revelando a exploração de sua vulnerabilidade

histórica. Por suspeita de crime, racialmente filtrada, Antônio entrou para os registros oficiais e narrativas hegemônicas, adensando estatísticas criminais. Distribuição de riscos, tecnologias da destruição e hierarquias raciais estão por trás da suspeita que buscou culpados para mortes e prejuízos materiais.

Mapear o território que Antônio construiu em sua jornada negra a partir da pequena Ilha do Braço Forte, sob jugo das ruínas da escravidão e das ruínas supermodernas dos armazéns, desnuda privilégios e ônus materiais e, por isso, é chave a arqueologias que sejam letramento racial para todos. Antônio viveu aspectos da modernidade no âmbito do imperativo racial capitalista classificatório e desumanizador de sua diferença biocultural e material (Spivak, 2010). Nascido no começo do século, em um contexto pós-abolicionista, cresceu durante uma república manejada por oligarquias do café e sobreviveu a duas ditaduras. Sua vida aconteceu entre ruínas, em espaços de violência e histórias de sofrimento do tornar-se livre (Moshenska, 2009, Agostini, 2019).

A segunda metade do século XX assiste ao acirramento de demandas pelo aumento da força policial contra a população preta, pobre e periférica, sob justificativa da prevenção de criminos, evitando-se uma suposta vingança após o fim da escravidão (Albuquerque, Fraga Filho, 2006; Damatta, 1990; Murad, 2016). A cor norteava as relações sociais. Antônio e tantos outros aprenderam que isso seria determinante. Os constrangimentos que sofreu associam espaços, coisas e corpos. “Se é negro é suspeito, se é suspeito é negro” (Paiva, 2014), máxima que conecta Antônio à necropolítica de mortos e detidos pelas forças de segurança do Estado (Mbembé, 2018).

Fazer arqueologia da vida de Antônio é entender que, percebido racialmente, as coisas que o cercavam e os lugares onde estava falam sobre sua ancestralidade e afrodescendência e, portanto, de uma origem social enraizada no cativo e no lado sombrio da modernidade. Porque essa é uma vida material sob o racismo estrutural, a trajetória de Antônio o conecta à discriminação sistemática da negritude como chave à exploração capitalista (Oliveira, 2017) no escopo de “ciclos de desvantagens cumulativas” (Hasenbalg, 1979). Todas as mulheres de sua família, começando com sua avó Catharina, foram ou escravizadas na lavoura, ou trabalharam enquanto “domésticas”, quadro que se altera somente a partir de sua filha Arlete, costureira, mas significativamente com suas bisnetas nos anos 2000 (A. Aguapio, comunicação pessoal) — ou seja, 6 gerações depois.

Para materializar a vida de Antônio e outras vidas negras do passado contemporâneo, é preciso que as arqueologias em suas conexões com a história e antropologia sociais, e a sociologia ambiental, questionem nichos disciplinares. Do contrário, a escassez de fontes perpetuará apagamentos e silêncios sem a superação de tropos arqueológicos modernos como “passado recuado” e “tempo linear” e sem ressaltar o potencial curativo de ensinar arqueologias negras (González-Ruibal, 2008; Hartemann, 2019).

Entender as formas como “raça” influencia experiências econômicas, geográficas, sociais, políticas, educacionais e materiais faz parte do fazer arqueologia e de seu fundamental papel como letramento (Guinier, 2004; Skerret, 2011). Isso significa navegar por paradigmas arqueológicos alternativos que podem resgatar autoestimas na construção de identidades (incluindo a dos graduandos) por meio de abordagens contra hegemonias discriminatórias (Josso, 2007; Munanga, 1988; Rojo, 2009).

Arqueologias negras são potentes em ressaltar o racismo como problema contemporâneo e não do passado e em reconhecer a materialidade de privilégios; entendem que coisas, paisagens e corpos legitimam controles, normalizam relações de poder e sustentam práticas de dominação baseadas na cor da pele; traduzem hierarquias raciais e práticas racializadas em suas dimensões materiais (Bal, 2017; Orser, 2007; Schucman, 2012;). Mas faltam na formação

em arqueologia no Brasil (Passos, 2017). O letramento racial que não é oferecido na formação arqueológica é caminho alternativo fundamental por ressaltar conhecimentos experienciais navegantes por silêncios e opressões (Del Priori, 2009).

AGRADECIMENTOS

A meu bisavô, Antônio Luiz Aguapio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACSELRAD, Henri. Ambientalização das lutas sociais – o caso do movimento por justiça ambiental. *Estudos Avançados*, v. 24, n. 68, p. 103-119, 2010.
- ACSELRAD, Henri. Mariana, novembro de 2015: a genealogia política de um desastre. In: ZHOURI, Andréa (org.). *Mineração, violências e resistências: um campo aberto à produção de conhecimento no Brasil*. Marabá: iGuaiana; ABA, 2018. p. 155-174.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AGBE-DAVIES, Anna S. Black scholars, black pasts. *The SAA Archaeological Record*, v. 2, n. 4, p. 24-28, 2002.
- AGOSTINI, Camilla. Temporalidades e saberes inscritos em ruínas e memórias. *Vestígios*, v. 13, n. 1, p. 29-50, 2019.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ALLAIS, Lucia. *Designs of Destruction: The Making of Monuments in the Twentieth Century*. Chicago (US): The University of Chicago Press, 2018.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. Estado, direito e análise materialista do racismo. In: KASHIURA JUNIOR, Celso Naoto; AKAMINE JUNIOR, Oswaldo; MELO, Tarso de (org.). *Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas*. São Paulo: Outras Expressões, 2015. p. 747-767.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.
- AMÂNCIO, Kleber Antonio de Oliveira. *À procura da liberdade moral: a vida cotidiana dos escravos e de seus descendentes no pós-abolição na Campinas das primeiras décadas do século XX*. 2010. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- ARANTES, Erika Bastos. *O porto negro: trabalho, cultura e associativismo dos trabalhadores portuários no Rio de Janeiro na virada do XIX para o XX*. 2020. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.
- ASADI, Muhammed. Manipulation and the Social Destruction of Humanity: Vocabularies of Motive and Social Control. *International Critical Thought*, v. 4, n. 3, p. 331-342, 2014.
- BAL, Aydin. System of Disability. *Critical Education*, v. 8, n. 6, p. 1-27, 2017.
- BARROS, Geová da Silva. Filtragem Racial: a cor na seleção do suspeito. *Revista Brasileira de Segurança Pública*, v. 2, n. 1, p. 134-155, 2008.
- BEAUDRY, Mary C. “Above Vulgar Economy”: The Intersection of Historical Archaeology and Microhistory in Writing Archaeological Biographies of Two New England Merchants. In: BROOKS, James F.; DECORSE, Christopher R. N.; WALTON, John (ed.). *Small Worlds: Method, Meaning, and Narrative in Microhistory*. Santa Fe (US): School of Advanced Research Press, 2008. p. 173-198.

- BENCHIMOL, Jaime. Reforma urbana e Revolta da Vacina na cidade do Rio de Janeiro. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (ed.). *O Brasil republicano: o tempo do liberalismo excludente*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 233-278.
- BORGES, Juliana. *Encarceramento em massa*. São Paulo: Pólen, 2019.
- BRASIL. DIRETORIA GERAL DE ESTATÍSTICA. *Sinopse do recenseamento de 31 de dezembro de 1890*. Rio de Janeiro: Oficina da Estatística, 1898.
- BROWN, Steve. Archaeology of Brutal Encounter: Heritage and Bomb Testing on Bikini Atoll, Republic of the Marshall Islands. *Archaeology in Oceania*, v. 48, n. 1, p. 26-39, 2013.
- CARVALHO, Patricia Marinho de. *Visibilidade do negro: arqueologia do abandono na comunidade quilombola do Boqueirão, Vila Velha/MT*. 2018. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- CASCO, Ana Carmen Amorim Jara. Rio de Janeiro: uma cidade tra(duz)ida pelos mapas. *URBANA*, v. 10, n. 2, p. 371-400, 2019.
- CHELCEA, Liviu. Postindustrial Ecologies: Industrial Rubble, Nature and the Limits of Representation. *Parcours anthropologiques*, v. 10, p. 186-201, 2015.
- CORBIN, Alain. *O território do vazio: a praia e o imaginário ocidental*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CORREIO DA MANHÃ. Rio de Janeiro, 18 maio 1954, p. 3. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital>. Acesso em: 28 out. 2019.
- COSTA, Maria Angelica Maciel. Da lama ao caos: um estuário chamado Baía de Guanabara. *Cadernos Metrôpole*, v. 17, n. 33, p. 15-39, 2015.
- DAMATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1990.
- DGE – DIRETORIA GERAL DE ESTATÍSTICA. Censo de 1890. Data, 31 de dezembro de 1890. Rio de Janeiro: DGE, 1890.
- DEL PRIORI, Mary. Biografia: quando o indivíduo encontra a história. *Topoi*, v. 10, n. 19, p. 7-16, 2009.
- DIÁRIO CARIOCA. Rio de Janeiro, 13 maio 1954, Ano XXVI, n. 7928, p. 1. Disponível em: http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=093092_04&pagfis=23620. Acesso em: 28 out. 2019.
- DIÁRIO DA NOITE. Rio de Janeiro, 7 maio 1954, Ano XXVI, n. 5773, p. 6. Disponível em: http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=221961_03&pagfis=33729. Acesso em: 28 out. 2019.
- DIÁRIO DE NOTÍCIAS. Rio de Janeiro, 1 mar. 1955, Ano XXV, N. 9913, p. 6. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=093718_03&pagfis=3905. Acesso em: 28 out. 2019.
- DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO. Brasília, DF, 26 nov. 1970, p. 1. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/diarios/3152036/pg-1-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-26-11-1970/pdfView>. Acesso em: 28 out. 2019.
- DOMANSKA, Ewa. The Material Presence of the Past. *History and Theory*, v. 45, p. 337-348, 2006.

- DOOLEY, Robert A. (org.). *Léxico Guarani, dialeto Mbyá*: versão para fins acadêmicos. Revisão de novembro de 1998. Porto Velho: Sociedade Internacional de Linguística, 1998.
- FAPPI, Tiago. *Antepassados negros: genealogia para brasileiros afrodescendentes*. Leipzig (DE): Edição do autor, 2018.
- FERGUSON, T. J.; COLWELL-CHANTHAPHONH, Chip. Landscapes of a Living Past: Places of Western Apache History. In: FERGUSON, T. J.; COLWELL-CHANTHAPHONH, Chip. *History is in the Land: Multivocal Tribal Traditions in Arizona's San Pedro Valley*. Arizona (US): The University of Arizona Press, 2006. p. 26-39.
- FERREIRA, Lucio Menezes; SYMANSKI, Luis Claudio Pereira. Transformation and Resistance: *African Diaspora Archaeology in Brazil*: Journal of African Diaspora Archaeology & Heritage, p. 1-29, 2023.
- FIGUEIREDO, Cláudio. *O porto e a cidade: o Rio de Janeiro entre 1565 e 1910*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2005.
- FLORENCE, Eloise. Archaeological Digs and Berlin's Urban Environment: Remembering and Forgetting the Traces of the Second World War. *IC Revista Científica de Información y Comunicación*, n. 15, p. 199-223, 2018.
- FRANCO, Jean. *Una modernidad cruel*. Ciudad de México (MX): Fondo de Cultura Económica, 2016.
- FREITAS, Vinicius Siqueira de. *A materialidade da desumanização: arqueologia de uma humanidade vilipendiada*. 2021. Monografia (Trabalho de conclusão de curso em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- GOMES, Flavio dos Santos; CUNHA, Olivia Maria Gomes da. Que cidadão? Retóricas da igualdade, cotidiano da diferença. In: CUNHA, Olivia Maria Gomes da; GOMES, Flavio dos Santos (ed.). *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007. p. 7-21.
- GONZÁLEZ, Lélia. O golpe de 1964, o novo modelo econômico e a população negra. In: GONZÁLEZ, Lélia; HASENBALG, Carl. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982. p. 11-17.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. Beyond the Anthropocene: Defining the Age of Destruction. *Norwegian Archaeological Review*, v. 51, n. 1-2, p. 10-21, 2018.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. Time to Destroy: An Archaeology of Supermodernity. *Current Anthropology*, v. 49, n. 2, p. 247-279, 2008.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo; HERNANDO, Almudena. Genealogies of Destruction: An Archaeology of the Contemporary Past in the Amazon Forest. *Archaeologies*, v. 6, n. 1, p. 5-28, 2010.
- GORDILLO, Gastón R. *Rubble: The Afterlife of Destruction*. Durham (US): Duke University Press, 2014.
- GRAMINHA, Marina Rachel; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Torrentes de sentidos: o simbolismo das águas no contexto umbandista. *Memorandum*, v. 17, p. 122148, 2009.
- GUINIER, L. From Racial Liberalism to Racial Literacy: Brown v. Board of Education and the Interest-Divergence Dilemma. *The Journal of American History*, v. 91, n. 1, p. 92-118, 2004.

- HARTEMANN, Gabby. *Voltar, contar e lembrar de Gangan: por uma arqueologia griótica afrodecolonial em Mana, Guiana*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.
- HASENBALG, Carl. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HOLTORF, Cornelius. On the Possibility of Time Travel. *Lund Archaeological Review*, v. 15, p. 31-41, 2009.
- IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Recenseamento Geral do Brasil*: 1 de setembro de 1940. Rio de Janeiro: IBGE, 1951.
- INGOLD, Tim. Is There Life Amidst the Ruins? *Journal of Contemporary Archaeology*, v. 1, n. 2, p. 231-235, 2014.
- INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.
- JOSSO, Marie-Christine. A transformação de si a partir da narração de histórias de vida. *Educação*, v. 3, n. 63, p. 413-438, 2007.
- LADSON-BILLINGS, Gloria. Just What is Critical Race Theory and What's It Doing in a Nice Field Like Education? *International Journal of Qualitative Studies in Education*, v. 11, n. 1, p. 7-24, 1998.
- LAMARÃO, Sérgio Tadeu de Niemeyer. *Dos trapiches ao porto: um estudo sobre a área portuária do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal das Culturas,, 1991.
- LUCAS, Gavin. Ruins. In: GRAVES-BROWN, Paul; HARRISON, Rodney; PICCINI, Angela (ed.). *The Oxford Handbook of the Archaeology of the Contemporary World*. Oxford (GB): Oxford University Press, 2013. p. 192-203.
- MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n—1, 2018.
- MENDES, José Manuel. A dignidade das pertencas e os limites do neoliberalismo: catástrofes, capitalismo, estado e vítimas. *Sociologias*, v. 18, n. 43, p. 58-86, 2016.
- MORAES, Irislane Pereira de. *Arqueologia “na flor da terra” quilombola: ancestralidade e escrevivências de um caminhar Sankofa no território dos povos do Aproaga, Amazônia Paraense*. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.
- MOREIRA, Gustavo Alves Cardoso. Política local em um sistema agrário em decadência: o município de Itaguaí (RJ) na virada do Império para a República. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 28., 2015, Florianópolis. *Anais [...]*. São Paulo: ANPUH, 2015. p. 1-16.
- MOSHENSKA, Gabriel. Resonant Materiality and Violent Remembering: Archaeology, Memory and Bombing. *International Journal of Heritage Studies*, v. 15, n. 1, p. 44-56, 2009.
- MUNANGA, Kabengele. Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. *Revista USP*, v. 68, p. 46-57, 2006.
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988.
- MURAD, Larissa Costa. Cultura e trabalho: a integração do negro no Rio de Janeiro. *Revista em Pauta*, v. 14, n. 38, p. 63-85, 2016.
- NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Pólen, 2020.

- NOVAES, Luciana de Castro Nunes. *O Exu submerso: uma arqueologia da religião e da diáspora no Brasil*. Curitiba: Appris, 2020. *E-book*.
- NUNES, Sylvia da Silveira. *Racismo contra negros: um estudo sobre o preconceito sutil*. 2010. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- O GLOBO. Rio de Janeiro, 22 maio 1954, p. 4. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/acervo>. Acesso em: 28 out. 2019.
- OLIVEIRA, Dennis de. O combate ao racismo é uma luta anticapitalista. In: OLIVEIRA, Dennis de (org.). *A luta contra o racismo no Brasil*. Belo Horizonte: Fórum, 2017. p. 12-35.
- OLIVEIRA, Max Fabiano Rodrigues de. *Do café à policultura: fazendeiros, lavradores foreiros e as transformações na estrutura fundiária de São Francisco Xavier de Itaguaí (1850-1900)*. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2015.
- OLSEN, Bjørnar; PÉTURSDÓTTIR, Þóra (ed.). *Ruin Memories: Materialities, Aesthetics and the Archaeology of the Recent past*. Abingdon (GB): Routledge, 2014.
- ORSER JUNIOR, Charles E. Introduction: Singularization of History and Archaeological Framing. *International Journal of Historical Archaeology*, v. 20, n. 1, p. 175-181, 2016.
- ORSER JUNIOR., Charles E. *The Archaeology of Race and Racialization in Historic America*. Gainesville (US): University Press of Florida, 2007.
- PAIVA, Maria Vitória Silva. *Se é negro é suspeito, se é suspeito é negro: uma análise discursiva da produção de suspeita em notícias da Folha de S. Paulo*. 2015. Dissertação (Mestrado em Relações Étnico-Raciais) – Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2015.
- PALMA, Rogério da; TRUZZI, Osvaldo. Subalternização e dependência: formação e trajetória de uma família negra no oeste paulista. *Estudos de Sociologia*, v. 26, n. 50, p. 423-443, 2021.
- PASSOS, Lara de Paula. *Arqueopoesia: uma proposta feminista afrocentrada para o universo arqueológico*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.
- PASSOS, Lara de Paula. *Da beira ao fundo: uma análise bibliométrica feminista da arqueologia brasileira a partir de dois estudos de caso*. 2017. Monografia (Bacharelado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.
- PASSOS, Lara de Paula. Vive em mim toda Marielle Franco: repressão, resistência, arqueopoesia e a materialidade das vivências de mulheres negras. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 35, p. 79-102, 2020.
- PEREIRA, Walter Luiz Carneiro de Mattos; PESSOA, Thiago Campos. Silêncios atlânticos: sujeitos e lugares praieiros no tráfico ilegal de africanos para o sudeste brasileiro (c. 1830-c. 1860). *Estudos Históricos*, v. 32, n. 66, p. 79-100, 2019.
- PESSOA, Thiago Campos. O comércio negreiro na clandestinidade: as fazendas de recepção de africanos da família Souza Breves e seus cativos. *Afro-Ásia*, n. 47, p. 43-78, 2013.
- POSEY, Darrel A. Alternatives to Forest Destruction: Lessons from the Mebengokre. *The Ecologist*, v. 19, n. 6, p. 241-244, 1989.
- PRADO JUNIOR, Manoel Batista. *Entre senhores, escravos e homens livres pobres: família, liberdade e relações sociais no cotidiano da diferença (Mangaratiba, 1831-1888)*. 2011. Dissertação

- (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.
- PRANDI, Reginaldo. Os orixás e a natureza. *Revista de Estudos Afro-Brasileiros*, v. 3, n. 1, p. 285-307, 2022.
- RAMOS, Sara Martins. O tempo de Exu: necropolítica, história e memória em Kindred. *Revista de Literatura, História e Memória*, v. 16, n. 27, p. 155-175, 2020.
- RANGEL, Maria Cristina; GOMBERG, Estélio. A água no candomblé: a relação homem-natureza e a geograficidade do espaço mítico. *Geoiंगा*, v. 8, n. 1, p. 23-47, 2016.
- REVEL, Jacques. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. *Revista Brasileira de Educação*, v. 15, n. 45, p. 434-444, 2010.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.
- RIOS, Ana Maria Lugão; MATTOS, Hebe Maria. *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- RIOS, Ana Maria Lugão; MATTOS, Hebe Maria. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *Topoi*, v. 5, n. 8, p. 170-198, 2004.
- ROJO, Roxane. Letramento(s): práticas de letramentos em diferentes contextos. In: ROJO, Roxane. *Letramentos múltiplos, escola e inclusão social*. São Paulo: Parábola, 2009. p. 95-121.
- ROLNIK, Raquel. Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. In: SANTOS, Renato Emerson dos (org.). *Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: o negro na geografia do Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 75-90.
- RUFINO, Luis. Epistemologia na encruzilhada: política do conhecimento por Exu. *Abatirá*, v. 2, n. 4, p. 19-30, 2021.
- RUFINO, Luis. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: mórula, 2019.
- SANTANA, Ingrid Adrielle de Souza Freitas. Arqueologia: da colonialidade a pluriversos. *Anãnsi*, v. 3, n. 2, p. 283-297, 2022.
- SCHLANGER, Sarah H. Recognizing Persistent Places in Anasazi Settlement Systems. In: ROSSIGNOL, Jacqueline; WANDSNIDER, LuAnn (org.). *Space, Time, and Archaeological Landscapes*. New York (US): Springer, 1992. p. 91-112.
- SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”*: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- SHANKS, Michael; PLATT, David; RATHJE, William L. The Perfume of Garbage: Modernity and the Archaeological. *Modernism/Modernity*, v. 11, n. 1, p. 61-83, 2004.
- SILVA, Juliana Delphino Garcia da. Livres, libertos e escravizados: as distintas modalidades de trabalho africano em Itaguahy (1850-1870). In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 31., 2021, Rio de Janeiro. *Anais [...]*. São Paulo: ANPUH, 2021. p. 1-16.
- SILVA, Lúcia Helena Oliveira. Vivências negras: trabalhando com a ausência depois da abolição. *Diálogos*, v. 14, n. 3, p. 557-577, 2010.
- SKERRETT, Allison. English Teacher’s Racial Literacy Knowledge and Practice. *Race Ethnicity and Education*, v. 14, n. 3, p. 313-330, 2011.

- SODRÉ, Muniz. Exu inventa o seu tempo. In: SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 204-229.
- SOUZA, Adara Guimarães de. *Extra! Extra! Um negro foi/é encontrada morta em Pelotas: contribuições arqueológicas para a luta antirracista no contexto pelotense*. 2021. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2021.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- SYMANSKI, Luís Cláudio P. Introduction: Archaeology of African Diaspora Contexts in Brazil. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, v. 5, n. 2, p. 63-70, 2016.
- TRIBUNA DA IMPRENSA. Rio de Janeiro, 13 maio 1954, Ano VI, n. 1330, p. 2. Disponível em: http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=154083_01&pagfis=15603. Acesso em: 28 out.2019.
- ÚLTIMA HORA. Rio de Janeiro, 7 maio 1954, n. 886, Ano IV, p. 4. Disponível em: <https://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=386030&pagfis=18597>. Acesso em: 28 out.2019.
- ÚLTIMA HORA. Rio de Janeiro, 13 jun. 1961, Ano XI, n. 3366, p. 5. Disponível em: <https://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=386030&pagfis=69542>. Acesso em: 28 out.2019.
- ÚLTIMA HORA. Rio de Janeiro, 14 jun. 1961, Ano XII, n. 3367, p. 2. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital>. Acesso em: 28 out.2019.
- VALENCIO, Norma. O desastre como lócus da barbárie: apontamentos sobre o caso brasileiro. In: VALENCIO, Norma (org.) *Sociologia de desastres: construção, interfaces e perspectivas no Brasil*. São Carlos: RiMa, 2010. v. 2, p. 31-52.
- VARGAS, João H. Costa. Apartheid brasileiro: raça e segregação residencial no Rio de Janeiro. *Revista de Antropologia*, v. 48, n. 1, p. 75-131, 2005.
- VIVIAN, Diego. *Indústria portuária sul-rio-grandense: portos, transgressões e a formação da categoria dos vigias de embarcações em Porto Alegre e Rio Grande (1956-1964)*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.
- WEIMER, Rodrigo de Azevedo. A família dos 'Inácios': práticas de nomeação e memória da escravidão (litoral do Rio Grande do Sul, século XIX e XX). *Topoi*, v. 21, n. 45, p. 819-841, 2020.
- ZEDEÑO, María Nieves. The Archaeology of Territory and Territoriality. In: DAVID, Bruno; THOMAS, Julian (ed.). *The Handbook of Landscape Archaeology*. Walnut Creek (US): Left Coast, 2008. p. 210-217.
- ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens; PAIVA, Angela. Uma sociologia do licenciamento ambiental: o caso das hidrelétricas em Minas Gerais. In: ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens; PEREIRA, Doralice Barros (org.). *A insustentável leveza da política ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 89-116.

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 37 No. 1 Janeiro - Abril 2024

DOSSIÊ

CARACTERIZAR O QUILOMBO COMO INSTITUIÇÃO AFRICANA: PRINCÍPIOS PARA ARQUEOLOGIA BRASILEIRA A PARTIR DE BEATRIZ NASCIMENTO

Pedro Augusto Soares de Menezes*

RESUMO

A partir do estudo sobre quilombos de Beatriz Nascimento, evidencio as possibilidades de uso da perspectiva que a autora fundamentou na arqueologia realizada no Brasil. Levantando trabalhos que pautaram a diáspora africana pela arqueologia, bem como as discussões sobre os princípios que tentam compreender a forma com que as culturas de África germinaram naquele continente, transcendendo as noções sobre a experiência quilombola e suas origens históricas para além da realidade escravista, correlacionando entre imbangalas do século XVII e outras organizações sócio-políticas da África Centro-Occidental o foco de desenvolvimento dessa pluralidade política. É investigando essas variadas formas de existência da experiência quilombola, à luz de Beatriz Nascimento, que utilizo o quilombo como exemplo para mostrar a necessidade de localizar na arqueologia da diáspora africana uma vertente de uma arqueologia da África.

Palavras-chave: Beatriz Nascimento; quilombos; arqueologia histórica; diáspora africana.

* Rede de Arqueologia Negra. E-mail: augustus-pedro@hotmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-4110-5528>.

CHARACTERIZING THE QUILOMBO AS AN AFRICAN INSTITUTION: BEATRIZ NASCIMENTO'S PRINCIPLES FOR BRAZILIAN ARCHAEOLOGY

ABSTRACT

Based on Beatriz Nascimento's study of quilombos, I highlight the possibilities of using the perspective that the author based on archaeology carried out in Brazil. Raising works that guided the African diaspora via archaeology, as well as discussions on the principles that try to understand the way in which African cultures germinated on that continent, I transcend the notions about the quilombo experience and its historical origins beyond the reality of slavery, correlating between The seventeenth-century Imbangalas and other socio-political organizations in West-Central Africa the development focus of this political plurality. By investigating these varied forms of existence of the quilombo experience, in the light of Beatriz Nascimento, I use the quilombo as an example to show the need to locate in the archaeology of the African diaspora a branch of an archaeology of Africa.

Keywords: Beatriz Nascimento; quilombos; historical archaeology; African diaspora.

CHARACTERIZAR EL *QUILOMBO* COMO INSTITUCIÓN AFRICANA: PRINCIPIOS PARA LA ARQUEOLOGÍA BRASILEÑA DESDE BEATRIZ NASCIMENTO

RESUMEN

Con base en el estudio de los quilombos de Beatriz Nascimento, busco resaltar las posibilidades de utilizar la perspectiva que la autora estableció en la arqueología realizada en Brasil. A partir de obras que trataron la diáspora africana a través de la arqueología y de discusiones sobre los principios que intentan comprender cómo las culturas africanas germinaron en aquel continente, intento trascender las nociones sobre la experiencia quilombola y sus orígenes históricos más allá de la realidad de la esclavitud, correlacionando el enfoque de desarrollo de esta pluralidad política entre los imbangalas del siglo XVII y otras organizaciones sociopolíticas en África centro-occidental. En la investigación de estas variadas formas de existencia de la experiencia quilombola a la luz de Beatriz Nascimento, cito el quilombo para ilustrar la necesidad de ubicar la arqueología de la diáspora africana como parte de una arqueología de África.

Palabras clave: Beatriz Nascimento; quilombos; arqueología histórica; diáspora africana.

INTRODUÇÃO

Beatriz Nascimento foi historiadora e escritora, produtora de reflexões importantes para se pensar a realidade da formação social do Brasil, e alguém que ao longo da sua trajetória elaborou discussões no campo das identidades da população negra, trazendo pontos sobre a necessidade de se pensar uma história própria para essa parcela da sociedade, bem como cunhou conceitos e elaborou métodos que merecem atenção nos estudos sobre a realidade e a história da trajetória de africanos e seus descendentes.¹

Procuro dissecar o método sugerido pela autora em seu estudo sobre quilombos, de modo a propiciar ao campo da arqueologia novas possibilidades de entendimento sobre a como a população africana se estabeleceu no contexto da escravidão no continente americano, fugindo de um viés que generalize África, mas que esteja atento não só à diversidade de formas de organização social, como também aos contextos históricos que se impuseram como potenciais produtores dos fundamentos que regem essas populações (Ratts, 2006).

No artigo “O conceito de quilombo e a resistência cultural negra”, Beatriz Nascimento (2006b), propõe determinar quatro etapas que podem ser apropriadas como método na análise arqueológica ao se tratar de uma averiguação sobre uma cultura material associando uma possível origem africana. Entendo que a ambição da autora se reflete como proposta que pode ser utilizada como orientação para o estudo da diáspora africana como um todo, mas o quilombo aparece enquanto exemplo para demonstrar um fenômeno que historicamente é mais amplo do que a resistência à escravidão. Beatriz Nascimento (2006b, p. 117) traz a necessidade de se:

- 1) Caracterizar o quilombo como instituição africana, de origem angolana, na história da pré-diáspora.
- 2) Indicar as conotações que tal instituição recebe no período colonial e Imperial no Brasil.
- 3) Caracterizar a instituição quilombo na passagem para princípios ideológicos como forma de resistência cultural.
- 4) Historicizar a ideologia junto às etapas do movimento de conscientização do negro e da sociedade brasileira no século XX.

Seguindo as orientações da autora, é possível referenciar a história africana de modo a aprofundar as correlações entre a realidade da diáspora e do continente africano de forma a não somente inferir de maneira generalista um artefato ou um contexto como afro-brasileiro ou neobrasileiro, mas adentrar de forma investigativa a complexidade da diversidade histórica e regional das populações que em África balizariam as possibilidades de atuação de seus descendentes dentro do campo político.

Entendo a necessidade dos estudos dentro da arqueologia feita no Brasil se embasarem na história da África, como mostra o primeiro tópico, “caracterizar o quilombo como instituição africana”. É principalmente preocupado com esse tópico que desenvolvo as discussões que aqui seguem. Dessa forma, busco compreender como

¹ Maria Beatriz Nascimento (1942-1995), nascida em Aracaju, se destacou como escritora e historiadora, intelectual que trouxe contribuições que reverberam nas discussões de raça, gênero e formação social do Brasil. Embora tenha publicado ao longo de sua vida, o resgate de sua obra, protagonizado por Alex Ratts (2006), auxiliaria em uma disseminação póstuma de seu trabalho. É ao conjunto de textos organizados por ele que me refiro.

as organizações políticas próprias de África contribuiriam para as movimentações das populações africanas e seus descendentes no contexto de vida nas Américas.

Em seu artigo “Por uma história do homem negro” (Nascimento, 2006c), a autora demonstrou estar preocupada com a visão que o ocidente estabeleceria com a África enquanto um lugar “isolado e bizarro”, bem como tendo sua história iniciada com a chegada dos europeus. Entendeu a necessidade de se produzir uma história em que a população negra não só fosse protagonista dos fatos, mas sua autora, o que contribuiria com a luta em prol da reversão da ordem tradicional da história dos grandes feitos. Assim, a partir dessas produções científicas poderia também instrumentalizar movimentos no contexto do presente.

Essa preocupação dialoga com alguns pontos da atualidade, tanto no que diz respeito à produção do conhecimento como também na disputa pelo poder no Brasil. No campo jurídico, houve conquistas como a aprovação da Lei nº 10.639/2003, que se refere à obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileiras, complementada pela Lei nº 11.645/2008, que inclui a obrigatoriedade do ensino sobre história e cultura indígena e enfatiza a necessidade de se trabalhar

diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

Ainda no campo jurídico, a Lei de Cotas, nº 12.711/2012, também se estabeleceu como um marco que possibilitou a inserção da população negra no ensino superior, ampliando a quantidade de pesquisas acadêmicas protagonizadas por essa parcela da sociedade.

A necessidade de uma história negra está alinhada ao protagonismo negro nessa produção, e essa preocupação de Beatriz Nascimento dialoga com trabalhos recentes feitos na arqueologia que pautam a necessidade de se rever a maneira de lidar com a população negra enquanto tema, bem como a autoria de quem se debruça sobre as pesquisas que perpassam a questão racial e a história e cultura afro-brasileira.

Como afirmam Patrícia Marinho de Carvalho e Alice de Matos Soares (2021), os cursos de arqueologia não têm a diáspora africana como disciplina obrigatória em seus currículos. Essa lacuna se demonstra como um dificultador na difusão de projetos sobre o tema e em alguma medida reflete no modelo engessado das instituições de ensino, reprodutoras da estrutura dominante.

Por outro lado, vários estudos já têm sido realizados tendo como o foco a diáspora e protagonizados pela população afrodescendente. A própria Patrícia Marinho de Carvalho (2012), em sua célebre dissertação feita com a comunidade do Boqueirão, inaugura uma possibilidade de campo rico para arqueobotânica ao tratar do trânsito de árvores sagradas pelo atlântico durante o período da escravidão.

Ainda se tratando de arqueobotânica, Luciana Novaes (2021), ao lidar com a materialidade da tecnologia do ebó, oferenda do candomblé, propõe a necessidade de se compreender o todo integrado que compõe a matéria a partir de uma série de dimensões que não têm suporte apenas na realidade entendida como tangível. Sustentada pela filosofia iorubá, que fundamenta o rito que observa, a autora estabelece a necessidade de se dar outra atenção a biofatos, ecofatos e artefatos, uma vez que o território, árvores, animais, carvões, sementes, cereais, verduras, favas, balaios, alguidares dentre

outros objetos passam à condição de receptáculos da apresentação da espiritualidade, ampliando o escopo da análise arqueológica.

Observando contribuições no campo teórico, merecem também ser destacadas a proposta feminista e afrocentrada da arqueopoesia de Lara de Paula Passos (2019), e as reflexões decoloniais de Gabby Hartemann e Irislane de Moraes (2018).

Irislane de Moraes (2021), traz questionamentos interessantes sobre a autoria em sua arqueologia sankofa. Sua proposta de uma autoarqueologia afrorreferenciada dimensiona um aspecto muito singular de uma escavação de si próprio relacionado à comunidade estudada. No caso da autora, a relação de pertencimento à própria comunidade gera ruídos na presunção da neutralidade científica que funda as ciências.

A presunção da neutralidade também é contestada por Gabby Omoni Hartemann (2022), que propõe a necessidade de se comprometer com novas práticas dentro do meio arqueológico a partir do reconhecimento da arqueologia como disciplina que reitera a violência colonial, o que reverbera no campo de discussões da diáspora africana no Brasil e nas Américas.

A ARQUEOLOGIA DA DIÁSPORA AFRICANA

A arqueologia da diáspora africana se faz presente enquanto vertente da arqueologia brasileira. Lucio Menezes Ferreira (2009) demonstra como que é a partir de uma arqueologia da escravidão que se desdobraria a noção dessa vertente no contexto dos Estados Unidos, e a partir do desenvolvimento desse campo que se fundamentaria a realidade da produção brasileira.

Entendendo como uma área em que a arqueologia poderia se debruçar de modo a ampliar os estudos das identidades culturais criadas por africanos e seus descendentes, o autor argumenta que os indivíduos no contexto escravista atuaram de forma a não permanecerem escravizados, o que faz com que, em alguma medida, objetos analisados por uma ótica arqueológica costumeiramente estejam associados à resistência ao sistema (Ferreira, 2009).

Compreendo que a discussão sobre o que é a arqueologia da diáspora pode ser ampliada seguindo a ótica de estudos de Beatriz Nascimento, assumindo que essa história negra proposta pela autora balize sua realidade filosófica a partir de uma hereditariedade africana. Isso significa assumir a história da diáspora e o comportamento analítico que a arqueologia passa a ter com sua cultura material como parte integrante também da história da África.

Paul Gilroy (2001) tem contribuições críticas interessantes para as formas com que as academias locais de cada Estado-nação se comportariam de modo a encaixar a realidade da história negra dentro apenas das realidades nacionais. O autor, ao propor o atlântico negro como um espaço amplo de trocas na triangulação Europa, América e África, sugere a superação das fronteiras invisíveis que as intelectualidades impuseram ao conformar os projetos políticos nacionalistas. As preocupações sobre o que faz o Brasil ser o Brasil ou as peculiaridades de sua escravidão ou da produção cultural negra em muito se encerram em exemplos centrados no território nacional, isolando uma realidade amplamente conectada com a construção da modernidade desde o início do processo de colonização.

Alguns trabalhos na arqueologia brasileira vêm trazendo essa perspectiva científica que foca na diáspora no contexto de uma história do Brasil, embora alguns caminhos que evidenciam as correlações com o continente africano tenham se mostrado presentes aos poucos. Como tem demonstrado Camilla Agostini (2016), é possível, a partir de um

arcabouço referencial dentro da história da África, costurar análises acerca da materialidade produzida pelas populações que transitaram pelos dois lados do atlântico.

Ao tratar de cachimbos no sudeste oitocentista, a autora sugere um cuidado ao estabelecer conexões de identidades étnicas, uma vez que a forma de aquisição e produção dos cachimbos ainda não está bem estabelecida. Analisando iconografias do período, sugere que escravizados poderiam adquirir ou até mesmo tentar reproduzir os cachimbos importados da Europa, na mesma medida em que as produções próprias de africanos e seus descendentes poderiam circular em um mercado ainda não identificado pela historiografia (Agostini, 2009).

O exemplo dos cachimbos suscitou em Scott Joseph Allen (2016) uma preocupação com as tentativas de associação direta entre grupos sociais e a materialidade. O autor argumenta sobre a necessidade de não se tratar na análise arqueológica um vínculo direto de identidades específicas, ou seja, uma correlação de um cachimbo a uma população afrodescendente ou uma faiança a estratos mais altos da sociedade colonial.

De um modo geral uma série de trabalhos foram sendo executados dentro de uma perspectiva que tem como ponto central a escravidão, seja na linha das identidades de escravizados, aspectos da sua religiosidade e cultura (Lessa; Tavares; Carvalho, 2018; Novaes, 2022; Symanski, 2007, 2010), seja trabalhos que vão na direção patrimonial e de perspectivas colaborativas em salvamentos, como o caso de Tânia Andrade Lima (2013) com o Cais do Valongo.

Outras discussões estão presentes, como a temática das escarificações, mutilações dentárias e performances no corpo durante o período escravista que abrem precedente para um campo que vincularia a bioarqueologia à arqueologia histórica pensando a diáspora (Liryod, 2011). Além dessas abordagens, no que diz respeito a ecofatos e biofatos, não só os trabalhos das já citadas Luciana Novaes (2022) e Patrícia Marinho de Carvalho (2012), mas também as sugestões de Carlos Magno Guimarães (1988) sobre a dieta das populações quilombolas sugerem uma outra frente de pesquisas para a área.

Scott Allen (2000), em seus trabalhos na Serra da Barriga, também elabora um estudo sobre possibilidades de correlações entre populações africanas e indígenas em contextos quilombolas, área que ainda tem todo um campo de estudos aberto para ser explorado, seja em trocas, sobreposições e inventividades, contrariando um padrão analítico que privilegiou as relações desses grupos individualmente com as populações europeias.

Há de se destacar também os trabalhos que têm foco na espiritualidade afro-brasileira. Luciana Novaes (2022) ilustra a condição perecível da materialidade e que em alguns casos pode estar relacionada justamente ao próprio fundamento que sustenta essas concepções de mundo. Lidar com o caráter perecível da materialidade, tendo como escopo de análise a fundamentação espiritual do grupo afro-brasileiro referente, também se transforma em um desafio para a arqueologia.

De toda forma existe também um volume considerável de pesquisas que foram realizadas a partir de uma perspectiva de comunidades do presente, em abordagens etnoarqueológicas (Carvalho, 2011, 2012; Hartemann, 2022; Moraes, 2021; Santana, 2008; Schmitt; Turatti; Carvalho, 2002). Essas perspectivas têm levantado considerações interessantes, sobretudo no que tange à necessidade de se pensar outras formas de atuação da arqueologia com as comunidades do presente, especialmente reconhecendo o lugar extremamente colonial da disciplina em se expressar como ciência valorosa do conhecimento do passado.

No que diz respeito ao campo da arqueologia no Brasil de modo mais amplo, existe uma maior ênfase em trabalhos relacionados à história das populações indígenas, seja em contexto de contato ou não com a colonização. Em seu trabalho clássico que condensa a

arqueologia feita até o final do século XX no Brasil, André Prous (1992) apresenta uma série de abordagens que transversalmente tocam na história indígena no continente americano, embora esvaziados da autoria indígena. Em seu livro, dedica um dos quinze capítulos para tratar sobre a arqueologia histórica e em duas páginas se debruça sobre os quilombos, o tema que representa a presença africana em seu levantamento.

Em alguma medida, a preocupação com a ocupação do continente americano e o estudo de uma arqueologia focada na cultura material de populações indígenas pode estar relacionado com a consolidação da disciplina pelo Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (Pronapa) na década de 1960. A partir desse período seriam condensados trabalhos dispersos que ainda eram incipientes no país, focando em padronizações metodológicas e teóricas, direcionando às temáticas que foram sobretudo centradas na América pré-colonial. Segundo Silvia Maranca (2007), essas contribuições do programa ampliaram a visão de território, bem como expandiram concepções sobre sítio arqueológico, pontos fundamentais para o fazer da área, que estava se consolidando.

Entendendo a necessidade de se estabelecer uma análise da diáspora a partir de uma bagagem consolidada sobre a realidade africana, o trabalho com o quilombo, seja no contexto da escravidão, seja com as comunidades presentes, passa a ser feito por meio de um modo dialógico que centraliza as organizações políticas protagonizadas pela população africana em uma dimensão de sua herança cultural, que ao serem analisadas podem gerar algumas das justificativas que poderiam vir a ocorrer aos quilombolas brasileiros sobre as formas de suas atuações durante a escravidão ou até mesmo em sua forma presente, compreendendo os modos de organização política comuns entre os dois contextos históricos de lados distintos do atlântico.

Tratando-se do uso dessa abordagem para a arqueologia, parto do mesmo entendimento de Tania Andrade Lima (2002), de que a disciplina deveria transitar entre a dimensão histórica da antropologia e a dimensão antropológica da história. Esse processo pode ser visto condicionando a materialidade produzida e os condicionantes que as forças produtivas e o poder que quem as detêm gera em cada contexto histórico para a reprodução da vida.

Desse modo, identificar na política as formas de organização social das populações africanas é um passo importante para o rompimento com um lugar em que a ciência brasileira em geral preferiu localizar sua população negra. Esse movimento se atrela aos estudos sobre a história da África, uma vez que Beatriz Nascimento (Ratts, 2006) especifica a origem étnica da genealogia política do quilombo, sem esboçar um continente africano como um todo coeso, possibilitando estabelecer comparações mais aproximadas das formas de se produzir e reproduzir a realidade no contexto centro-africano como também no contexto brasileiro, possibilitando uma amplitude analítica onde entre a antropologia e a história a arqueologia pode se inserir.

É possível ver a materialidade agir por meio das insígnias de poder na consolidação dos quilombos entre os séculos XVI e XVIII nas sociedades centro-africanas. O pertencimento social obedeceria a um arranjo matrilinear, em que os lugares de chefia dependeriam do manuseio dessas ferramentas (Batsíkama, 2011).

O poder político entre os *mbundu*,² grupo do qual os imbangalas faziam parte, se dava por um indivíduo livre, herdeiro e conquistador de terras, que conseguiria

² Utilizo *mbundu* a partir de Joseph C. Miller em seu trabalho de coleta da história oral dos

manipular as propriedades das insígnias de poder que reclamaria para si, desta maneira interferiria no cotidiano da sociedade o qual faz parte. Garantir uma boa caça, fazer chover, garantir a colheita, ter herdeiros, ampliar os laços de parentesco e influência, passava por poder conseguir acionar as propriedades mágicas das insígnias (Miller, 1995).

A materialidade era vasta e seus portadores desempenhavam atividades específicas. O entendimento do uso do material como fundamento para a realidade social centro-africana é necessário para se realizar um trabalho arqueológico em um contexto de quilombo, verificando possíveis modelos de organização internas em seus casos no Brasil.

Seguindo a realidade *mbundu*, Patrício Batsíkama (2016) mostra uma variedade de insígnias de poder existentes: chamado *kijinga*, era um chapéu de autoridade ornado com unhas e dentes de leão, mas também com penas de pássaros, seu responsável deveria garantir a integridade física da população; *malunga* era uma caixa de madeira na qual se encontravam alguns fundamentos que simbolizavam o pacto social de diferentes grupos daquela sociedade, argila, ossos humanos e de animais, bem como minerais eram postos em conjunto; *lunga* ou *lukanu* eram braceletes feitos de ferro usados como sinais da pessoa encarregada de executar o poder político ou militar; *makuvu* e *makunda* era o som que se faz a lei, um instrumento musical que era acionado para a garantia do diálogo, executado com dança e música; *ngonge* era uma sineta de função tanto ritual como militar, associado ao contexto de guerras.

Tendo como exemplo as sociedades centro-africanas, é possível ver como o uso de insígnias de poder agiam como interventoras da realidade cotidiana por meio do mundo invisível. Detê-las levava quem não as tinha à obediência, bem como também cumprir um outro papel nessas sociedades. Na mesma medida, no Brasil, a posse de um escravizado era geradora de produtos bem como de reconhecimento social junto de tudo que estava disponível para aquela realidade. Se atentar para esses pontos é fundamental para um comparativo entre dois mundos que entravam em colisão pela perpetração do processo colonial, ou seja, o valor, bem como o que se entende como apropriação dos meios de produção e reprodução da vida estariam localizados em âmbitos distintos se comparada a realidade centro-africana com a escravista. A partir desses arcabouços que contextualizam a realidade estudada é possível que haja a intromissão da arqueologia no espaço entre a antropologia e a história.

Dessa maneira, elucidado um pouco da realidade da formação dos quilombos com um exemplo de campo que tende ainda a trazer mais elucubrações dentro da arqueologia, a partir de um viés de estudo que tenha a matriz africana como suporte para o aprofundamento das análises.

ATLANTICIDADE, CRIOLISMO E AFRICANISMO

Roteirista do filme *Óri* (1989), obra importante que sinaliza as correlações entre diáspora e o continente africano, Beatriz Nascimento apresenta no documentário uma noção que a fundamentaria enquanto sujeita *atlântica*. A autora toma para si esse

imbangalas. O autor diferencia *mbundu* dos *ambundos*. Enquanto os primeiros seriam o grupo histórico associado, por exemplo, ao Ndongo e outros estados centro-africanos, os *ambundos* seriam uma categoria de autodefinição étnica do presente relativa a seus descendentes; ambos são falantes do quimbundo. Outros termos presentes neste trabalho, tais como *kilombo*, *kijila* e *mucanda*, estão em itálico por serem termos do quimbundo. Há casos como *imbangalas* e *jagas*, que já se trata das formas aportuguesadas, não se utilizando então do recurso (Miller, 1995).

lugar, enquanto uma pessoa formada do resultado da dispersão abrupta provocada pelo avanço da escravidão e da colonização.

A atlanticidade enquanto uma categoria que identifica a pessoa formada dentro desse processo que configura a diáspora africana dialoga com a análise apontada pela autora em trabalhos que tratam do quilombo enquanto tema (Ratts, 2006). Uma perspectiva que tem como base a interconexão entre continentes, entre diáspora e matriz em um plano mais complexo do que uma via de mão única em que a África alimentaria a América com pessoas e culturas.

Durante um período do pensamento social brasileiro procurou-se afirmar que nesse movimento de trânsito de pessoas se perderia a autenticidade das culturas africanas, que, movidas pelo contexto de escravidão e colonização, se distanciavam da pureza inicial do contexto original africano. Essa ideia pode ser vista em trabalhos como os de Nina Rodrigues (1945), em que o autor consolidaria a noção de pureza entre os nagôs na Bahia. A fundamentação de uma pureza cultural de acordo com o grau de africanidade suscitaria uma série de reflexões que encampam os paradigmas do trânsito das instituições africanas para o contexto da diáspora.

Comentando esse processo de mudança cultural, Alexandre Marcussi (2011) traz os debates entre Herskovits e Frazier como tônica das indefinições sobre o que interpretar das culturas da diáspora e suas semelhanças com as africanas. Os autores tiveram discussões notáveis que de um lado afirmariam a persistência cultural, e do outro enfatizavam o caráter estrutural da escravidão como promotora das culturas em contexto da diáspora.

Autores como Sidney Mintz e Richard Price eram membros de uma corrente que entendia o conceito de criouliização como uma “plasticidade das culturas criadas pelos africanos e por seus descendentes”, o que de alguma forma os vinculava à noção do protagonismo da escravidão e do novo contexto social como matriz das novas culturas (Marcussi, 2009).

Contrário a ambos, John Thornton usou a natureza demográfica para questionar a criouliização enquanto um conceito fechado para ser aplicado ao contexto da diáspora. O autor entendia que já no continente africano existiam grandes áreas de trocas culturais alimentadas por rotas comerciais de que a escravidão se aproveitaria, e que, por sua vez, áreas específicas se estabeleceriam nas Américas como de maior influência e contingente de pessoas. Dessa maneira, a máxima do “dividir para conquistar” estava fragilizada a partir não só de uma diversidade homogênea, levando em consideração a origem das populações trazidas para as Américas, como também da quantidade de pessoas (Marcussi, 2009).

John Thornton (2004), inclusive, ao tratar justamente do contingente de escravizados, cita que entre 50% e 60% do total de escravizados foram exportados de Angola, ou seja, como senhores de escravizados conseguiriam separar as populações de modo a impedir a transmissão de suas culturas?

Sobre esse ponto Robert Slenes (1992) também contribuiu ao inferir a possibilidade de uma cultura crioula de base centro-africana no sudeste brasileiro com auge na virada do século XVIII para o XIX. Centro-africanos conviveram com a presença portuguesa em África desde o final do século XV, além de já compartilharem previamente uma bagagem cultural comum. A própria dinâmica da escravização se estabeleceria como impulsionadora da socialização de pessoas antes da partida para o Brasil. Essa socialização, de acordo com próprias características do tráfico, se dava em quimbundo como língua franca, o que provavelmente facilitou a compreensão

de antigas práticas comuns à região bem como a construção de novas no contexto brasileiro (Marcussi, 2015; Slenes, 1992).

Seguindo a linha de Beatriz Nascimento (Ratts, 2006), muito além de se identificar elementos culturais, sobrevivências, persistências, mecanismos de resistência na diáspora ou invenções de novas culturas, é necessário compreender os processos históricos e a bagagem cultural herdada anteriormente para que se possa compreender as produções diaspóricas. Para além de uma tese determinista, é possível averiguar que sem a história da África não existe história da diáspora africana, analiticamente. Pegando como exemplo os quilombos, que são os objetos a partir dos quais Beatriz Nascimento (Ratts, 2006) desdobra sua teoria, é possível comparar as formas históricas conhecidas no Brasil com as organizações políticas da África centro-ocidental que estiveram em desenvolvimento no mesmo período.

Diferente de trabalhos que sugerem a reflexão sobre a necessidade da demarcação do lugar da fala como modo de apropriação de determinadas trajetórias por meio da autoridade (Ribeiro, 2019), Beatriz Nascimento traz para a população negra localizada na subalternidade a urgência da tomada do protagonismo para elaboração de sua própria história. A diferença se baseia no entendimento sobre o poder, que a partir da perspectiva da autora não estaria estendido às vivências particulares, mas em alguma medida ao controle da história pelos exploradores.

A experiência localizada produz discursos que por sua própria capacidade não geram atenção de quem a explora, pelo contrário. Nesse caso articulo a urgência da história negra proposta por Beatriz Nascimento ao processo de tomada de poder que depende de uma usurpação violenta pela parcela colonizada da sociedade. A criação de uma realidade descolonizada, como sugere Frantz Fanon (1968), é violenta justamente por romper com o paradigma do mundo colonial já estabelecido e por inevitavelmente criar novos sujeitos desse processo.

Em todo caso, o discurso construído tende a entender que a cultura material, no caso da arqueologia, reflete uma sociedade que embora subalternizada não produziu simplesmente uma cultura mimética à ideologia dominante, mas estabeleceria na América uma cultura negra.

Tal qual afirmou W. E. B. Du Bois (2021) ao defender nos Estados Unidos a noção de que a cultura popular para aquele contexto era justamente a cultura africano-americana, entendo, assim como Manoel Querino (1923), que no contexto brasileiro é possível estender essa crítica a partir da noção do colono negro, que o autor elabora de forma bastante provocativa, assumindo, a partir desse lugar, um processo de africanização das Américas.

Nessa medida, embora exista um esforço de luta contrário ao da colonização, o mundo moderno, por sua exploração inerente, foi construído a partir da inserção da população africana, e o entendimento sobre a ocidentalidade deve a essa mesma população, com seus inventos e o desenvolvimento que se deu às custas de sua exploração pela maior parte dos últimos séculos, exploração de uma mão de obra que, quando não escravizada, sempre foi subalternizada.

Frantz Fanon (1968), ao fundar a noção de sujeito racializado, demonstra que o processo de racialização fundou a categoria negro como uma categoria histórica que se dá justamente pela invenção do racismo enquanto ideologia que justifica, afirma e é reafirmada pela exploração. Mais do que uma categoria de identidade, ela surgiria a partir da produção de desigualdades, podendo ser localizada historicamente, longe de ser uma entidade amorfa, essencial e sempre presente.

Assim, essas experiências negras fazendo parte da modernidade, como também afirma Paul Gilroy (2001), constituem um espaço na produção da materialidade que

a compõe. O autor abre brecha para que se retome inclusive o debate sobre as formas de transmissão da cultura africana para as Américas. Ele estabelece críticas em relação à forma com que se constroem as noções de mestiçagem e crioulização, que em alguma medida se dão a partir de um ponto de vista que se fundamenta em uma concepção de pureza cultural e racial. Essa cultura pura teria seu processo de mudança motivado por uma mácula que seria justamente o encontro, a mestiçagem, uma perspectiva de análise um tanto quanto perigosa.

Gilroy (2001) é bastante provocativo ao propor que o atlântico seja centralizado como foco de análise além dos limites nacionais ou das noções absolutas de etnicidade. O atlântico se comportaria como um sistema cultural que serve de amparo para o entendimento do que significa a modernidade, o que coloca em xeque as experiências que foram particularizadas pelas academias em seus respectivos Estados-nações. O atlântico negro e o desenvolvimento cultural da diáspora se dão, portanto, em um contexto muito mais amplo do que as particularidades que o nacionalismo induz acreditar.

Dentro dessa noção mais ampla de correlações entre a formação da cultura da diáspora a partir do continente africano, Beatriz Nascimento elaboraria proposições de método de investigação com foco na trajetória do quilombo enquanto instituição política.

Além do estudo de quilombos no Brasil, defendo que os preceitos da autora podem ser utilizados em um sentido mais amplo, em outras formas também de organização social, seguindo uma base reflexiva que, tratando-se do contexto da diáspora, sugeriria um conhecimento prévio de uma anterioridade não tão somente africana, mas localizada em grupos sociais específicos ou em complexos culturais de certa coesão e troca, como é o caso da África centro-ocidental.

CARACTERIZAÇÃO DO QUILOMBO COMO INSTITUIÇÃO AFRICANA

Considero o primeiro ponto do método de Beatriz Nascimento como um rompimento do paradigma do quilombo enquanto resistência ao contexto da escravidão, como pode ser observado em trabalhos como os de Clóvis Moura (1988), Décio Freitas (1994) e Edison Carneiro (1958). A autora propõe caracterizar o quilombo como instituição africana de origem angolana na história da pré-diáspora, e se distancia desses trabalhos que, pelo menos até o período em que a autora escreveria — meados dos anos 1980 —, ditavam a interpretação dos estudos sobre quilombos.

Existe um esforço histórico e antropológico na afirmativa da “instituição africana, de origem angolana, na história da pré-diáspora”, que por si só já mereceria uma atenção para sua potência fosse dissecada, uma vez que se tem como perspectiva o pano de fundo da maneira com que se estabelecem as discussões sobre a presença das populações africanas e sua descendência.

Ao estabelecer o quilombo enquanto instituição africana, Beatriz Nascimento demarca de cara o lugar dessa forma de organização política em um território que não o Brasil, que não as Américas, e a salvo do contexto escravista ao qual ele costumeiramente está associado. Essa demarcação já estabelece um laço entre as populações da diáspora com sua anterioridade, bem como, para o contexto da autora, demarca seus vínculos pan-africanos, comuns à intelectualidade negra do Brasil do final do século XX (Gonzalez; Hasenbalg, 1982).

Para que a noção de instituição africana não soasse vaga e reforçasse noções generalistas em um sentido superficial, a autora dá um outro passo ao localizar uma origem angolana dessa instituição. Para essa afirmação também é necessário um outro cuidado, uma vez que a palavra “Angola” também tem um vasto campo semântico desde o período no qual a autora estabelece a fonte de seu estudo, o século XVII.

“Angola” surge da palavra em quimbundo *ngola*, que designa a chefia de *Ndongo*, formação política subdividida em vários sobados (governado por sobas), em uma região de falantes do quimbundo. Ao contato com Portugal, a palavra, que designava a chefia de *Ndongo*, passa a designar a colônia portuguesa consolidada a partir do litoral. Com a intromissão portuguesa na sucessão do poder na região, a colônia que seria designada como Angola vai aos poucos adentrando no interior do continente, tomando a forma do país que hoje conhecemos, em especial a partir do final do século XIX, e assim seguiria até a vitória sobre Portugal na independência política no século XX (Fonseca, 2015).

Sugiro que a noção de origem angolana usada por Beatriz Nascimento possa ser interpretada como uma origem centro-africana para o quilombo, entendendo que a autora não se refere a Angola, o país independente em 1975, tampouco se refira à colônia ou ao território ultramarino que viveu sob domínio e influência portuguesa. Dessa maneira, tratar o quilombo como uma instituição africana de origem angolana é tratar o quilombo como uma instituição que surgiria na região centro-ocidental do continente, em especial na área de influência do antigo Congo, sobretudo em meio às *nações*³ *mbundu*, onde é possível traçar não só paralelos entre as formas de organização social, como também evidenciar por meio de estudos históricos e arqueológicos as trocas que possibilitaram uma coesão cultural em meio à diversidade de povos, línguas e práticas.

É também importante ressaltar que a noção de pré-diáspora também colabora com uma identificação histórica do quilombo como uma instituição que teria sua matriz se desenvolvendo anteriormente ao início da escravização de populações centro-africanas. Esse ponto se articula com os demais dentro de uma noção mais ampla, que mobiliza a ciência que Beatriz Nascimento protagoniza. Sem necessariamente estarem vinculados a uma frente teórica bem estabelecida, parte da intelectualidade negra do Brasil flutuou ante linhas distintas do pan-africanismo na luta antirracista, um determinante para a elaboração de suas teses (Gonzalez; Hasenbalg, 1982).

Atenta, Beatriz Nascimento defende uma árvore genealógica da instituição quilombola do Brasil no continente africano, identifica em Angola sua correlação mais provável de origem em um contexto nada relacionado ao da escravidão, bem como centraliza no caráter político a sua função social (Ratts, 2006). A autora demonstra que a palavra “quilombo” significou diversos termos ao longo dos últimos séculos: para além de seu exemplo como modo de resistência à escravidão, o quilombo também deu nome às caravanas escravistas no interior de Angola no século XVII, aos membros escravizados das mesmas, mas também às formas de organização das populações conhecidas como *jagas* e *imbangalas* (Ratts, 2006).

Segundo Beatriz Nascimento os *imbangalas* foram taxados como terríveis e como populações que viviam do saque, sem a cultura agropecuária. Diferente de outras linhagens *mbundu* a autora sugere que o grupo matava seus filhos por terem rompido

³ Utilizo *nação* a partir do que John Thornton (2004) entende que era usual para as traduções dos europeus para as formas de organização política africanas no período. O autor mostra que entre portugueses e espanhóis o termo *nação* era mais usual, enquanto país [*country*] era utilizado por ingleses. Em alguma medida essas categorias se sobrepõem, mas não se pode confundir com a categoria de Estado-nação moderno. Em todo caso, vale ressaltar também que a categoria étnica não parece usual para o contexto anterior ao século XIX, uma vez que parto do pressuposto de que ela se fundamenta a partir de uma compreensão mais moderna da antropologia e está vinculada à necessidade dos grupos de se autoderterminarem a partir de identidades mais coesas (Thornton, 2004).

a estrutura hierárquica convencional do parentesco centro-africano, matando suas crias e adotando adolescentes de grupos rivais, caracterizando-se assim como antropófagos.

A partir de Joseph C. Miller (1995) é possível refletir sobre essa morte de crianças no contexto de *kilombo* em uma outra ótica. O autor sugere que as *kijila* [regras, proibições] no *kilombo* eram menos literais do que a tradução parece sugerir, dessa maneira a morte poderia significar o rompimento com a forma de organização por parentesco que estruturava os vários grupos da região, ao passo que o canibalismo poderia ser entendido como uma morte social do antigo vínculo, uma vez que os indivíduos inseridos na lógica *imbangala* passariam a desempenhar um novo papel no *kilombo* e literalmente desapareceriam de sua sociedade genitora.

O lugar de iniciação dos *ovimbundos* também era chamado *kilombo*, este era relativo à *mukanda* dos *mbundu*. Os *ovimbundos* ficavam localizados mais ao sul dos *mbundu* na região. Enquanto aqueles estavam relacionados ao porto de Benguela, os *mbundu* estavam relacionados ao porto de Luanda.

No rito de iniciação comum à região, era estabelecido um processo educativo que servia de preparação para a vida adulta, bem como uma maneira de conformar o indivíduo à linhagem na qual deveria desempenhar seu papel social relativo. Era ensinado o manejo de determinados instrumentos e fundamentado os pactos sociais com seus irmãos que nasciam também nessa nova fase (Miller, 1995). A forma de iniciação *ovimbunda* seria incorporada às práticas *mbundu* que auxiliaram a destacar os *imbangalas* como um grupo à parte. Dessa forma, como reforça Beatriz Nascimento (Ratts, 2006), com a inclusão desse ritual seriam abolidas as relações hierárquicas propiciadas pelos fundamentos anteriores *mbundu* e os indivíduos passariam a pertencer todos a uma mesma sociedade guerreira, o *kilombo*.

A autora também reforça que é nesse processo de apropriação do rito que o *kilombo* se transforma em uma instituição em si, bem como seus próprios indivíduos membros receberiam esse nome. Essa amplitude da semântica ainda pode ser vista no nome dado às caravanas do comércio negreiro estabelecido entre *imbangalas* e os portugueses, assim como na forma mais conhecida do contexto brasileiro, de escravizados fugidos (Ratts, 2006).

As formas de organização social dadas como características de populações centro-africanas, em especial entre as populações *mbundu*, são essenciais para compreensão do processo de entendimento e desenvolvimento do quilombo enquanto uma força política. Dissecar entre os *mbundu* sua organização social se dá na medida de fundamentar também os *imbangalas*, um dos grupos *mbundu*. Entender como se dá as organizações políticas *mbundu* é também associá-las a um conjunto maior de culturas localizadas na bacia do rio Congo.

Íntimas, as populações dessa região foram forçosamente transportadas para o Brasil. Se no contexto africano o *kilombo* se comportaria como instituição responsável por se opor às formas tradicionais de organização por parentesco, aqui no Brasil protagonizariam o quilombo enquanto forma política de oposição à escravidão.

Beatriz Nascimento entende que mais do que identificar o quilombo como uma instituição política que tem origem em África, é importante que se aprofunde mais em seu contexto, ou seja, na localidade atual de Angola e em específico entre *imbangalas*. Para isso se faz também necessário entender como a organização social responsável pelo rito de iniciação entre *ovimbundos* (*kilombo*) se desenvolveu com outras formas de organização social entre centro-africanos para se consolidar como uma variedade de sociedades guerreiras e não sedentárias no século XVII.

Joseph C. Miller (1995) refere-se ao *kilombo* como instituição que participou de maneira “transversal” de outras estruturas políticas que organizavam a vida dos *mbundu*.

Os *imbangalas*, citados tanto por Beatriz Nascimento (Ratts, 2006) como por Joseph C. Miller (1972), são um subgrupo dos *mbundu* e foram utilizados como fonte pelo autor por meio de seus historiadores tradicionais, de modo que a partir deles seria elaborada toda uma metodologia para tentar esboçar os processos que levaram às formações de organizações próximas à noção de estados entre os *mbundu*.

Os *mbundu* por sua vez são falantes do quimbundo, fazendo parte do tronco etnolinguístico banto e tiveram uma relação seminal para a formação do Brasil. Em Luanda, a cidade colonial à qual o grupo está relacionado territorialmente, se estabeleceria o porto em que a maior parte de escravizados da história da humanidade foi embarcada, sendo o Brasil o destino da maioria destes (Alencastro, 2018; Florentino; Ribeiro; Silva, 2004).

Kabengele Munanga (1996) cita a história tradicional do surgimento do *kilombo* na *nação* Luba, em fins do século XVI. Segundo o autor, Kalala Ilunga Mbidi teria falecido tendo sua sucessão em aberto. Kimbinda Ilunga seria um dos pretendentes para chefiar a *nação* e partiria com um grupo de seguidores para estabelecer um novo território. Esse grupo avistaria então uma aldeia em que uma nova soberana ascendia à chefia: era Rweej (ou Luedji, em outras traduções), que governava a Luanda. Após o casamento das duas figuras — uma soberana local com um estrangeiro —, um descontentamento se estabeleceria entre os mais velhos da Lunda e parte da população migraria para outra região não aceitando o novo governo. Dessa nova migração, Kinguli, irmão de Rweej, iria para oeste num processo que culminaria nas trocas culturais com os *mbundu* mais próximos do litoral.

O nome de Kimbinda nesse processo é interessante pois, como conta Miller (1995), nas histórias orais dos *imbangalas* os detentores de títulos representam clãs mais do que pessoas propriamente ditas, e é nos processos de casamento individuais que as histórias contam que se pode entender a relação de trocas culturais entre povos. Kimbinda representaria os caçadores *kimbinda*,⁴ que Joseph C. Miller (1995) atenta que entre os centro-africanos desempenhavam um papel espiritual e político. Esse grupo era iniciático e estava entre os *mbundu* relacionado com as passagens rituais da *mukanda* enquanto processo formativo, e grupo ganharia outras nuances após a aproximação com o *kilombo*.

Como demonstram Batsíkama e Batsíkama (2011), os *mbundu* se assemelham em organização aos vizinhos *kongo*. É possível ver correlações entre as duas sociedades a partir do desdobramento de um núcleo central que flutua no entorno das relações de parentesco geradas por um esposo polígamo. Como também demonstrado por Fu-Kiau (2001), existe uma série de territorialidades expostas na divisão social, tanto o local das atividades humanas, a *mbanza*; como a aldeia onde se vive [*diembe*], bem como o local de fraternidade com os espíritos naturais [*lundu*]; a instituição do conjunto dos tios maternos [*nlemba*], esta que correlaciona-se à árvore *mulemba*, uma espécie de fícus que é plantado como demarcação de um novo território que surge e se estabelece a partir dele correlação direta com os territórios anteriores que o grupo tem vínculo; o além-mundo [*tumbu*]; o lugar distante ou mato [*mbila*]; o lugar sagrado [*kakulu*]; o lugar administrativo [*kabasa*] e as leis [*oci*] (Batsíkama; Batsíkama, 2011).

Assim, em um trabalho arqueológico, a disposição do interior do quilombo pode ser analisada mediante as divisões sociais do ordenamento centro-africano, podendo

⁴ Literalmente caçadores, segundo Joseph Miller (1995).

ser comparada, enxergando confluências e respeitando os contextos históricos e geográficos distintos. Esse arcabouço não deve ser simplesmente projetado, mas serve de comparação, compreendendo que não só o contexto da escravidão por sua opressão e ideologia geram demandas novas, mas o próprio contexto de deslocamento territorial apresenta alternativas para produção política.

Por outro lado, não se deve ignorar o arcabouço da anterioridade com o qual escravizados se estabeleceram nas Américas, e esse arcabouço precisa ser verificado a fim de se analisar culturas protagonizadas por africanos e seus descendentes.

A incidência do ferro também é um exemplo de caminho analítico, uma vez que essas sociedades têm o ferreiro como um sujeito mítico, fundador, e responsável por monopolizar os meios de produção e reprodução da vida social, material e espiritual (Batsíkama; Batsíkama, 2011; Fonseca, 2015; Silva, 2011).

Para a arqueologia, atentar para divisão da estrutura das sociedades *mbundu* auxilia nas possibilidades de interpretação na hora de se portar diante de um sítio arqueológico quilombola, por exemplo, no entendimento de como se dá o processo de expansão do poder a partir da amplitude do núcleo central, como demonstra Patrício Batsíkama (2011). A organização social baseada nas trocas por parentesco se funda em princípios que vão do (i) indivíduo ligado às terras, com o (ii) indivíduo obediente ao seu *nlemba* [tio materno], (iii) no pacto de *malunga*, à relação entre os indivíduos e suas terras com a gestão destas por parte do *malemba ya ngundu* [o núcleo dos tios maternos].

É justamente nas brechas dos apontamentos de Beatriz Nascimento (Ratts, 2006), como também no tratamento sem exaustão da organização social dos quilombos na arqueologia, que percorro o caminho para entender em profundidade essa instituição. Dentre as possibilidades encontradas, há de se considerar uma análise étnica das correlações da instituição quilombola aqui no Brasil e em Angola, dando especial foco em como os *mbundu* mencionados anteriormente dentro do complexo cultural da África centro-ocidental auxiliaram na formação social do Brasil à sombra da colonização (Lopes, 2003).

Beatriz Nascimento (Ratts, 2006) desdobra uma indagação sobre a possibilidade de referenciar a “formação de um quilombo aqui (no Brasil) e suas origens territoriais e de composição étnica em Angola”. A autora levanta o exemplo de características climáticas e de relevo dos assentamentos quilombolas brasileiros, especialmente os do cerrado, como semelhantes às formações dos acampamentos em savana de Angola e em áreas montanhosas no noroeste do país, que segundo Miller (1995) eram justamente os locais onde floresceria a organização social dos *mbundu*, no Dembos.

Como demonstraram Manolo Florentino e Márcia Amantino (2012), existiu ao longo da escravidão uma variedade de formas quilombolas ao redor das Américas, em distintas paisagens e em composição de pessoas. Acredito que por causa dessa variedade a estrutura do quilombo tenha se constituído de outras formas que não a relativa aos *imbangalas*, o que não se exclui de se observar algumas abordagens atrativas para a prática política que permaneceu.

Em casos brasileiros, é conhecida a apropriação de regiões montanhosas embora tenha se utilizado bastante da mobilidade, uma vez que as condições estruturais externas aos quilombos foram em alguma medida as principais motivadoras de sua adequação e desenvolvimento particular no Brasil, não se assentando em um território por um período muito prolongado, tal qual chegou a ocorrer em alguma medida do outro lado do atlântico. Neste caso, no contexto do escravismo, essa forma de organização política estaria relacionada com a resistência e a fuga. Por outro lado, a instituição que surgiria no continente africano, estaria relacionada ao contexto próprio de sociedades

organizadas por meio de linhagens e parentesco na África Centro-Ocidental, diferindo assim a motivação para sua mobilização (Funari, 1999; Guimarães, 1988; Ratts, 2006).

CONCLUSÃO

Consolidou-se nas análises da escravidão que os processos de organização política protagonizados por pessoas negras em alguma medida tinham como fruto o próprio contexto de exploração e as desigualdades que surgiam. Partindo de Beatriz Nascimento (Ratts, 2006) é possível procurar entender como o quilombo em si tem raízes mais históricas e que não surgiram exclusivamente no contexto brasileiro, mas serviram de base para a resistência no escravismo como parte da bagagem cultural de alguns escravizados. Os governos coloniais, por meio da repressão, desenvolveram uma série de atos para criar uma jurisdição que identificasse potenciais atividades quilombolas, e é justamente por meio dessas atividades que se popularizaria a ideia de quilombo na realidade brasileira.

Essa percepção que o quilombola gerava é fruto da produção documental do período, que estava amplamente enviesada e disposta a condenar aquilo que se considerava quilombo pela lente colonial. Diferente das percepções atuais do cotidiano, que observam os quilombos enquanto comunidades vistas como povos tradicionais, a classificação do período colonial enquadrava a organização como um grupo de ladrões, assassinos e conspiradores que em alguma medida agrediram o funcionamento do sistema da época, fazendo com que configurasse crime ser quilombola (Nunes & Santos, 2021).

Este trabalho de alguma forma se propôs a dialogar com as reflexões de anterioridade de Beatriz Nascimento (Ratts, 2006), entendendo que o quilombo brasileiro assumiu um novo lugar enquanto instituição que o diferiria do *kilombo* no contexto africano. De todo modo, entende-se que o quilombo enquanto instituição extrapola a organização *mbundu*, assumindo a partir do prisma do poder colonial o lugar de instituição criminosa que afrontaria o domínio e a honra portuguesa.

O foco do argumento se baseia em entender que a arqueologia da diáspora africana necessita ser um braço corrente e vivo da arqueologia da África. Para tanto, como demonstrado no caso do quilombo, é necessário estabelecer um referencial da anterioridade que fundamenta a realidade cultural das sociedades centro-africanas para que se amplie o referencial de análise arqueológico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINI, Camilla. Cultura material e a experiência africana no sudeste oitocentista: cachimbos de escravos em imagens, histórias, estilos e listagens. *Topoi*, v. 10, p. 39-47, 2009.
- AGOSTINI, Camilla (ed.). *Objetos da escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. África, números do tráfico atlântico. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (ed.). *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 61.
- ALLEN, Scott Joseph. Afrofatos. *Vestígios*, v. 10, n. 1, p. 93-105, 2016.
- ALLEN, Scott Joseph. Identidades em jogo: negros, índios e a arqueologia da Serra da Barriga. *Índios do Nordeste: temas e problemas*, v. 2, p. 245-76, 2000.
- BATSÍKAMA, Patrício. O poder político entre os Mbundu. *Sankofa*, v. 9, n. 16, p. 96-134, 2016.

- BATSÍKAMA, Patrício; BATSÍKAMA, Raphael. Estruturas e instituições do Kongo. *Revista de História Comparada*, v. 5, n. 1, p. 6-41, 2011.
- BRASIL. *Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2003.
- BRASIL. *Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena. Brasília, DF: Presidência da República, 2008.
- BRASIL. *Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012*. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2012.
- CARNEIRO, Edison. *O quilombo dos Palmares*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958. (Brasiliense, 302).
- CARVALHO, Patrícia Marinho de. A travessia atlântica de árvores sagradas: estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela/MT. 2012. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- CARVALHO, Patrícia Marinho de. Vila Bela e seus quilombos: etnoarqueologia aplicada aos estudos da diáspora africana. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., 2011. *Anais* [...]: São Paulo, ANPUH, 2011.
- CARVALHO, Patrícia Marinho de; SOARES, Alice de Matos. “Todo poder ao povo preto”: diálogos sobre práticas colaborativas entre seres em lugares e tempos afrodiáspóricos. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 37, p. 164-177, 2021.
- DU BOIS, Willian Eduard Burghardt. *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta, 2021.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FERREIRA, Lucio Menezes. Sobre o conceito de arqueologia da diáspora africana. *MÉTIS*, v. 8, n. 16, p. 267-275, 2009.
- FLORENTINO, Manolo; RIBEIRO, Alexandre Vieira; SILVA, Daniel Domingues da. Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX). *Afro-Ásia*, n. 31, 2004.
- FLORENTINO, Manolo; AMANTINO, Márcia. Uma morfologia dos quilombos nas Américas, séculos XVI-XIX. *História, Ciências, Saúde: Manguinhos*, v. 19, p. 259-297, 2012.
- FONSECA, Mariana Bracks. *Nzinga Mbandi e as guerras de resistência em Angola: século XVII*. 2015. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- FREITAS, Décio. *O quilombo dos Palmares*. Porto Alegre: Fundo Editorial, 1994.
- FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. *African Cosmology of the Bantu-Kongo: Principles of Life and Living*. Boston (US): African Tree, 2001.
- FUNARI, Pedro Paulo. Contribuição da arqueologia para a interpretação do quilombo dos Palmares. *Fronteiras*, v. 3, n. 6, p. 79-90, 1999.

- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos Alfredo. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- GUIMARÃES, Carlos Magno. Os quilombos do século do ouro: Minas Gerais, século XVIII. *Estudos Econômicos*, v. 18, n. especial, p. 7-43, 1988.
- HARTEMANN, Gabby Omoni. Escavando a violência colonial: arqueologia griótica e engajamento comunitário na Guiana. *Cadernos do LEPAARQ*, v. 19, n. 37, p. 142-191, 2022.
- HARTEMANN, Gabby Omoni; MORAES, Irislane Pereira de. Contar histórias e caminhar com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. *Vestígios*, v. 12, n. 2, p. 9-34, 2018.
- LESSA, Andrea; TAVARES, Reinaldo Bernardes; CARVALHO, Claudia Rodrigues. Paisagem, morte e controle social: o Valongo e o cemitério dos pretos novos no contexto escravocrata do Rio de Janeiro nos séculos XVIII e XIX. *Paisagens Híbridas*, v. 1, n. 1, p. 132-161, 2018.
- LIMA, Tania Andrade. Arqueologia como ação sociopolítica: o caso do cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX. *Vestígios*, v. 7, n. 1, p. 179-207, 2013.
- LIMA, Tania Andrade. Os marcos teóricos da arqueologia histórica, suas possibilidades e limites. *Estudos Ibero-Americanos*, v. 28, n. 2, p. 7-23, 2002.
- LIRYO, Andersen *et al.* Dentes intencionalmente modificados e etnicidade em cemitérios do Brasil Colônia e Império. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 21, p. 315-334, 2011.
- LOPES, Nei. *Novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- MARANCA, Silvia. A arqueologia brasileira e o programa nacional de pesquisas arqueológicas (PRONAPA) dos anos 60. *Arqueologia*, v. 19, n. 1, p. 115, 2007.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida. Ambiguidades do conceito de crioulização entre a teoria e a empiria. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 25., 2009. *Anais [...]*. Fortaleza: ANPUH, 2009.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. 2015. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida. Implicações atuais do debate entre Herskovits e Frazier sobre os africanismos. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27., 2011. *Anais [...]*. São Paulo: ANPUH, 2011.
- MILLER, Joseph. C. Poder político e parentesco: os antigos Estados mbundu em Angola. Tradução Maria da Conceição Neto. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995.
- MILLER, Joseph C. The Imbangala and the Chronology of Early Central African History. *The Journal of African History*, v. 13, n. 4, p. 549-574, 1972.
- MORAES, Irislane Pereira *et al.* *Arqueologia “na flor da terra” quilombola: ancestralidade e movimentos sankofa no território dos povos do Aproaga, Amazônia paraense*. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.
- MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.
- MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, n. 28, p. 56-63, 1996.
- NASCIMENTO, Beatriz. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso. In: RATTI, Alex (org.). *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado; Instituto Kuanza, 2006a. p. 109-115.

- NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *In: RATTTS, Alex (org.). Eu sou atlântica: sobre a trajetória de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado; Instituto Kuanza, 2006b. p. 117-125.
- NASCIMENTO, Beatriz. Por uma história do homem negro. *In: RATTTS, Alex (org.). Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado; Instituto Kuanza, 2006c. p. 93-97.
- NOVAES, Luciana de Castro Nunes. Arqueologia do axé: o Exu submerso e a paisagem sagrada. *Vestígios*, v. 16, n. 1, p. 74-94, 2022.
- NOVAES, Luciana de Castro Nunes. A tecnologia do ebó: arqueologia de materiais orgânicos em contextos afro-religiosos. *Revista de Arqueologia*, v. 34, n. 3, p. 283-306, 2021.
- NUNES, Diego; SANTOS, Vanilda Honória dos. Por uma história do conceito jurídico de quilombo no Brasil entre os séculos XVIII e XX. *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, v. 66, n. 1, p. 117-148, 2021.
- ÔRÍ: cabeça e consciência negra. Produção: Raquel Gerber. Rio de Janeiro: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda, 1989, vídeo (131 min).
- PASSOS, Lara de Paula. *Arqueopoesia: uma proposta feminista afrocentrada para o universo arqueológico*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.
- PROUS, André. *Arqueologia brasileira*. Brasília, DF: Editora UnB, 1992.
- QUERINO, Manoel. Os homens de cor preta na história. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, v. 48, p. 363, 1923.
- RATTTS, Alex (org.). *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado; Instituto Kuanza, 2006.
- RIBEIRO, Djamila. *Lugar de fala*. São Paulo: Pólen, 2019.
- RODRIGUES, Nina Raymundo. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.
- SANTANA, Regina Norma de Azevedo. *Mussuca: por uma arqueologia de um território negro em Sergipe D’el Rey*. 2008. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambiente e Sociedade*, n. 10, p. 129-136, 2002.
- SILVA, Juliana Ribeiro da. *Homens de ferro: os ferreiros na África central no século XIX*. 2011. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- SLENES, Robert W. “Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*, n. 12, p. 48-67, 1992.
- SYMANSKI, Luís Cláudio P. Cerâmicas, identidades escravas e criouliização nos engenhos de Chapada dos Guimarães (MT). *História Unisinos*, v. 14, n. 3, p. 294-310, 2010.
- SYMANSKI, Luís Cláudio P. O domínio da tática: práticas religiosas de origem africana nos engenhos de Chapada dos Guimarães (MT). *Vestígios*, v. 1, n. 2, p. 9-36, 2007.
- THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico: 1400-1800*. Amsterdam: Elsevier, 2004.

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 37 No. 1 Janeiro - Abril 2024

DOSSIÊ

O PROJETO DE EXTENSÃO DO LABORATÓRIO VIRTUAL DE ARQUEOLOGIA E RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS: UMA PROPOSTA DECOLONIAL NO ENSINO SUPERIOR

Luciana de Castro Nunes Novaes*
Débora Anelli Silva**
Daniela Souza dos Santos***
João Paulo Dias Pereira****
Maria Luzia Eunice Martins de Oliveira*****

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar os antecedentes, o processo e os resultados da instalação do Laboratório Virtual de Arqueologia e Relações Étnico-Raciais, um projeto de extensão na Universidade Federal de Sergipe. O texto inicia com a descrição do projeto e as articulações necessárias para sua existência; em seguida, um breve histórico do desenvolvimento dos estudos étnico-raciais no ensino superior no Brasil, apresentando as articulações realizadas em dois anos com a intelectualidade negra no Ciclo de Estudos do LABAFRO, entre 2021 e 2022. Com isso, esse texto atua como um documento de divulgação científica através de uma escrita processual e crítica, fomentando a aplicação do pensamento decolonial na universidade e construindo um caminho de visibilidade dos intelectuais negros e afroindígenas desse país.

Palavras-chave: projeto de extensão; pensamento decolonial; intelectualidade negra.

* Professora adjunta do Departamento de Arqueologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS) e professora permanente no Programa de Pós-graduação em Arqueologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Arqueologia da Diáspora Africana e Relações Étnico-Raciais (UFS; CNPq). E-mail: luciana.dcnn@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2778-8486>.

** Graduanda em Arqueologia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: deboraanelli@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-6791-8780>.

*** Graduada em Arqueologia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: daniella.souza86@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-5548-6423>.

**** Graduado em Arqueologia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: joaop.dpereira@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-2550-7795>.

***** Graduanda em Arqueologia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: marialuzia16@academico.ufs.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-1374-9240>.

EXTENSION PROJECT OF THE VIRTUAL LABORATORY OF ARCHAEOLOGY AND ETHNIC-RACIAL RELATIONS: A DECOLONIAL PROPOSAL ON HIGHER EDUCATION

ABSTRACT

The aim of this article is to present the background, process and results of the installation of the Virtual Laboratory of Archaeology and Ethnic-Racial Relations, an Extension Project at the Federal University of Sergipe. The text begins with a description of the project and the articulations necessary for its existence, followed by a brief history of the development of ethnic-racial studies in higher education in Brazil, presenting the articulations carried out in two years with the black intelligentsia in the LABAFRO Study Cycle (2021-2022). With this, this text acts as a document of scientific dissemination by a procedural and critical writing, fostering the application of decolonial thinking at the University and building a path of visibility for black and Afro-indigenous intellectuals in this country.

Keywords: extension project; decolonial thinking; black intellectuality.

EL PROYECTO DE EXTENSIÓN DEL LABORATORIO VIRTUAL DE ARQUEOLOGÍA Y RELACIONES ÉTNICO-RACIALES: UNA PROPUESTA DECOLONIAL EN LA EDUCACIÓN SUPERIOR

RESUMEN

El objetivo de este artículo es presentar los antecedentes, el proceso y los resultados de la instalación del Laboratorio Virtual de Arqueología y Relaciones Étnico-Raciales, como proyecto de extensión de la Universidad Federal de Sergipe. Este texto comienza con una descripción del proyecto y de las articulaciones necesarias para su existencia, luego presenta una breve historia del desarrollo de los estudios étnico-raciales en la educación superior en Brasil, para exponer las articulaciones realizadas en dos años con la intelectualidad negra en el Ciclo de Estudios del LABAFRO entre 2021 y 2022. Con esto, este artículo actúa como un documento de divulgación científica a través de una escritura procesual y crítica, fomentando la aplicación del pensamiento decolonial en la universidad y construyendo un camino de visibilidad de los intelectuales negros y afroindígenas en este país.

Palabras clave: proyecto de extensión; pensamiento decolonial; intelectualidad negra.

INTRODUÇÃO: OS ESTUDOS ÉTNICO-RACIAIS E A ARQUEOLOGIA EM SERGIPE

O projeto de extensão do Laboratório Virtual de Arqueologia e Relações Étnico-Raciais (LABAFRO) foi criado em 2021 sob a coordenação da professora Luciana de Castro Nunes Novaes, da Universidade Federal de Sergipe (UFS), sustentado por uma perspectiva brasileira do pensamento decolonial no século XXI. Não é possível negligenciar os processos coloniais e históricos de genocídio, etnocídio e epistemicídio que América, África, Oceania e Ásia sofrem há séculos e que permanecem impactando a formação da identidade, demandas e urgências de pessoas e grupos afrodiáspóricas, indígenas, ribeirinhos e tradicionais. Acionar uma perspectiva decolonial significa partir do princípio colonial e voltar-se para sua implosão por meio do uso de referenciais metodológicos produzidos no cerne de tradições, modos de existir, perspectivas filosóficas e etnometodologias não ocidentais.

A proposta do projeto de extensão LABAFRO é estudar e divulgar conjuntos teórico-metodológicos, temáticas e formas de escrita que objetivem a análise de materialidades e cotidianos por populações afrodiáspóricas, indígenas, ribeirinhas e tradicionais, assim como incentivar o pensamento crítico a respeito do racismo e eurocentrismo epistêmico, além de compreender as relações étnico-raciais no Brasil a partir de distintas práxis arqueológicas.

O projeto de extensão prioriza — sem excluir os demais — estudantes que racialmente se auto identificam como negros [pretos e pardos] e indígenas. Portanto, nessa proposta o conceito de raça é uma construção social e política que organiza pessoas dentro de um padrão partilhado de características físicas e subjetividades, em uma escala diferenciada de cores de pele e combinações fenotípicas. O racismo nesse fluxo é entendido como um fenômeno social que envolve “padrões de conduta e atitudes, assim como de uma infraestrutura social que continua e dissemina o preconceito racial de distintas formas” (Maldonado-Torres, 2006, p. 120).

Nesse fluxo é preciso também marcar o lugar do termo “etnia” nesse projeto, pois, mesmo reconhecendo a importância do pensamento antropológico para que tal categoria assumisse contornos culturais, territoriais, religiosos, tradicionais e linguísticos, é preciso reafirmar que essa é uma categoria que não fugiu do sistema racista planetário, e por isso são conjugados em conjunto, incluindo aqueles que são da raça/cor branca. Nessa explicação, o conceito de racismo é um processo de leitura racial do mundo sociocultural.

Entre 2021 e 2022, o LABAFRO realizou dois Ciclos de Estudos, marcados pela presença de estudantes de graduação, mestrado, doutorado, professores e profissionais das ciências sociais e humanas que têm sua trajetória intelectual impactada pelo olhar mais atento às materialidades e ao cotidiano por meio do pensamento decolonial e/ou afrocêntrico. É preciso ressaltar que todos os palestrantes se autodeclararam negros e negras, com exceção de um participante que estava em processo de afirmação de sua identidade parda. Tal foco inspira-se pelo registro da diversidade e complexidade da intelectualidade negra, como também o fomento de intersecções entre Arqueologia e as demais áreas científicas, popularizando a práxis, o arsenal teórico-metodológico e a escrita arqueológica.

Em 2021, dois estudantes negros foram aprovados no edital de extensão da UFS, e no ano seguinte mais uma discente de cor/raça branca compôs a equipe. No primeiro ano, o projeto de extensão teve a concessão de uma bolsa, porém, sem aprovados, pois há critérios internos para a distribuição dela. No segundo ano o projeto não concorreu à seleção de bolsas.

Com reuniões quinzenais, a relação entre arqueologia e estudos étnico-raciais foi inicialmente construída com base em dois textos basilares. Esse cruzamento foi realizado no modelo síncrono por meio do Google Meet. O primeiro texto, de Nelson Maldonado Torres (2006), aborda o devir histórico dos estudos étnico-raciais nos Estados Unidos e as bases de uma geopolítica do conhecimento, enquanto o texto de Ramón Grosfoguel (2016) aborda historicamente o racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do século XVI.

Posterior às discussões dos textos, as reuniões foram realizadas para montar o evento em continuidade com a proposta decolonial e antirracista do projeto. Um questionário foi pensado e construído a partir das perguntas indicadas pelos integrantes nas reuniões, versando sobre nomes preliminares de profissionais, temáticas e cronograma do evento. A divulgação do primeiro ano do Ciclo de Estudos foi feita por meio das redes sociais, com todas as vagas preenchidas. No segundo ano, como não houve divulgação nas redes, somente 60% das vagas divulgadas foram preenchidas. Para tanto, é preciso considerar o modelo remoto não mais como uma via alternativa, mas como parte integrante do desenvolvimento de projetos acadêmicos, especialmente, por tornar o evento mais acessível a pessoas de outros estados. Isso está estruturado pelo documento oficial da Conferência Nacional da Educação Básica: “oferta do ensino superior gratuito e de qualidade, inclusive no que se refere à normatização da EaD com qualidade social” (Brasil, 2008, p. 97).

Aos inscritos no projeto de extensão foi encaminhada uma bibliografia de referência dos estudos étnico-raciais com quinze títulos, cujo objetivo foi romper com a ausência, escassez e obstrução de aparato teórico-metodológico afrocêntrico, para que possa ser utilizado pelos participantes em seus projetos pessoais, em revelia à visão europeísta e branconcêntrica de alguns desorientadores e desorientadoras.

OS ESTUDOS ÉTNICO-RACIAIS E BASE JURÍDICA NO ENSINO SUPERIOR

Os Estados Unidos foram palco de uma série de movimentos sociais por direitos civis durante as décadas de 1960 e 1970, e nesse cenário surgiram os estudos étnicos. Esse campo foi criado seguindo uma agenda de descolonização interna que, ao contrário dos Estudos de Área, não atendiam aos interesses políticos das elites estadunidenses diante da crescente hegemonia no país, sendo incorporados pelas universidades para debater e contrapor questões etnocêntricas sobre branquitude e colonialismos presentes no discurso de diversos âmbitos acadêmicos.

Os estudos étnicos eram guiados pela ideia de lutar por políticas de afirmação de identidade e empoderar as comunidades racializadas e marginalizadas pela elite, tornando-as protagonistas de sua própria história por meio de múltiplas áreas de conhecimento. Nesse grupo encontram-se pessoas de origem africana, indígena, latina, asiática e quaisquer outros sujeitos que tenham sido submetidos à agenda colonial ou neocolonial estadunidense, marginalizados por não se enquadrarem nos padrões eurocêntricos (Maldonado-Torres, 2006).

Desde o início do século XX, os movimentos negros passaram a atuar na educação, reivindicando a inclusão de negros na escola pública. Esse debate aumenta nas décadas de 1940 e 1960. As questões sobre raça perderam lugar no que diz respeito à educação nacional. Falar sobre raça é discutir colonialidade, escravidão, acumulação de riquezas por minorias brancas no Brasil, que se perpetuam no poder ao longo dos séculos.

Foi no final dos anos 1970, por consequência dos fatores de discriminação racial, que o movimento negro, com a participação de intelectuais negros e não negros, passou a alertar o Estado brasileiro e a sociedade acerca da desigualdade que afligia a população

negra no Brasil com a ideia de que não é somente uma herança de um passado escravagista, “mas, sim, um fenômeno mais complexo [...] produto de uma trama complexa” que envolve âmbitos distintos da sociedade (Gomes, 2012, p. 734).

Pinho (2003) ressalta a influência desse movimento para a disseminação de uma organização política no “meio negro”, e como isso ajudou novos pesquisadores acadêmicos e ativistas negros a lutarem, pesquisarem, interpretar e publicarem mais narrativas voltadas à história de resistência e organização dos afrodescendentes no Brasil. O Movimento Negro Unificado (MNU), assim como outros movimentos e organizações semelhantes, auxiliaram no desenvolvimento de narrativas que ajudam a desconstruir essas explicações históricas, e essa nova geração de intelectuais tornou-se referência academicamente em pesquisas voltadas às relações étnico-raciais no Brasil graças a ações sociais provocadas por eles. Com a criação do MNU houve “[...]um aumento no número de militantes com qualificação em nível superior e médio, possibilitando uma maior comunicação entre os pesquisadores, proporcionando novas formas de experiência e troca de conhecimento” (Rosa, 2011, p. 29).

É somente na nova LDB, de 1996, com a alteração dos artigos 26-A e 79-B pela Lei nº 10.639/2003, que a questão racial voltou a ser palco das discussões nos princípios que regiam a educação nacional, protagonizadas pelas leis nº 10.639/2003 e 11.645/2008, “que incluem no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Africana, Afro-Brasileira e Indígena” (Novaes, 2022). Contudo, é preciso ressaltar que o artigo 26-A indica a obrigatoriedade somente nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, públicos e particulares.

No documento final da Conferência Nacional da Educação Básica (Coneb) em 2008, o tópico “educação e afrodescendência” inclui no ponto 3 a “ampliação da oferta, por parte das instituições de ensino superior públicas, de cursos de extensão, especializações, mestrados e doutorados sobre relações étnico-raciais no Brasil e a história e cultura afro-brasileira e africana” (Brasil, 2008, p. 73). No tópico da “educação ambiental”, o ponto 4 indica “assegurar a inserção de conteúdos e saberes da educação ambiental nos cursos de licenciaturas e bacharelados das instituições de ensino superior, como atividade curricular obrigatória” (Brasil, 2008, p. 77). E é imprescindível tecer vínculos entre as relações étnico-raciais e os ambientes, na medida em que o racismo e o racismo estrutural afetam diretamente a compreensão sobre os territórios tradicionais e o modo de relação com os mananciais aquáticos.

Em 2009 o Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana constitui-se como

uma proposta estruturante para a implementação da temática, do ponto de vista do sistema federal, na sensibilização e informação dos ajustes e procedimentos necessários por parte das instituições de ensino superior públicas e particulares devidamente autorizadas a funcionar pelo Ministério da Educação (Brasil, 2009, p. 33).

Mesmo que ainda seja um problema na integração da temática africana, afro-brasileira e indígena no Ensino Superior, a Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012 (Brasil, 2012), dispõe sobre cotas sociais e raciais para ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio para “pretos, pardos, indígenas e pessoas com deficiência”. Já com a Lei Federal nº 12.990/2014 (Brasil, 2014) reserva aos negros 20% das vagas oferecidas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos no âmbito da administração pública, contribuindo para que

o perfil racial dos discentes e docentes das universidades federais e estaduais brasileiras seja alterado após séculos de manutenção brancocêntrica.

Durante o XI e XII Congresso Brasileiro de Pesquisadores(as) Negros(as) (Copene), organizado pela Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN) em 2020 e 2022, respectivamente, arqueólogas e arqueólogos associados à Rede de Arqueologia Negra (NegrArqueo) tomaram como pautas a questão negra dentro da Arqueologia. Na edição de 2020, o evento contou com uma sessão temática de Patrícia Marinho de Carvalho (Universidade Federal de Pelotas [UFPe]), Gabby Hartemann (Universidade Federal de Minas Gerais [UFMG]) e Irislane Pereira de Moraes (Universidade Federal do Amapá [Unifap]), intitulada “Arqueologia Negra: protagonismo, epistemologias e diálogos interdisciplinares sobre memória, patrimônio e ancestralidade”.

Na edição de 2022, o evento contou com uma maior presença da Arqueologia, havendo a mesa redonda “Arqueologia, História e Memórias Afroindígenas: protagonismos, epistemologias e reivindicações coletivas”, com autoria de Rosinalda Correa da Silva Simoni (Universidade Federal do Tocantins [UFT]) e exposição/debate a cargo de Rossano Lopes Bastos (NegrArqueo), Patrícia Marinho de Carvalho (ABPN) e Luciana Alves Costa (NegrArqueo).

Houve, ainda, uma sessão temática intitulada “Arqueologia Negra como Contação de História: lembrar e centralizar narrativas contra coloniais africanas e afrodiaspóricas”, de Iris Moraes Ewejimi (Unifap), Gabby Hartemann, Lúcio Costa Leite (Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá [IEPA]). Ainda, houve a apresentação de “Memórias, histórias e silêncios: futuridades de uma Arqueologia que cuida de Egun”, trabalho de Gabby Hartemann no qual o autor procura apresentar caminhos decoloniais e antirracistas nas reflexões teórico-metodológicas na Arqueologia.

É preciso levar em consideração que a perspectiva decolonial não incide diretamente enquanto uma perspectiva antirracista ou que pensa a raça e o racismo no mundo contemporâneo. Essa é uma decisão política e fundamental para entender o pensamento afrocêntrico no manancial teórico-metodológico do sul global que insiste em pensar a sociedade e as pessoas em um movimento que extrai a raça da colonialidade. Por isso, projetos federais desenvolvidos por docentes têm alto impacto em viabilizar o protagonismo, representatividade e reescrita da história dos bacharelados e das licenciaturas deste país. O evento virtual Margens: Estudos Etnográficos Urbanos (GEEUR), da UFPe viabilizou a palestra “Práticas litúrgicas de matriz africana e a existência da afronatureza na cidade” (Novaes, 2022). O principal ponto abordado volta-se como fundamento para o desenvolvimento do LABAFRO, toma como base Enrique Dussel, que estudou por muitos anos a Igreja no período da conquista e colonização da América, e volta-se para o avanço das “estruturas da racionalidade técnica que compõem a metafísica moderna a partir do final do século XVIII e são erguidas através de recursos materiais pilhados da América e da exploração direta brutal dos povos africanos e indígenas” (Novaes, 2022, p. 37).

Construindo uma Arqueologia Brasil/Portugal: Pessoas, Materialidades e Colonialismo (Souza *et al.*, 2020) é um projeto coordenado por Astolfo Gomes de Mello Araujo (Laboratório Interdisciplinas de Pesquisa em Evolução, Cultura e Meio [LEVOC]), por meio do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP),¹ que ocorreu de 8 de abril a 13 de maio de 2021 no modelo remoto,

¹ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CL-ImWrnn2T/?igshid=MzRIODBiNWFIZA==>. Acesso em: 15 jul. 2023.

e objetivou desmontar os aspectos das cerâmicas comuns e das faianças portuguesas, entre os séculos XVI e XIX, e suas relações sociais pelo Atlântico. Foram incluídas temáticas sobre o colonialismo e memórias, além de palestras diárias com a presença de autores trazendo também a arqueologia colaborativa.

Experiências virtuais foram forjadas em meio à mortandade, violência e negligência de brasileiros e brasileiras entre 2020 e 2022 devido à pandemia da covid-19. A partir de uma obrigatoriedade de rearticulação da Educação no mundo e no Brasil, a educação a distância e o ensino remoto, que têm uma historicidade particular, foram ativados pelas condições impostas, favorecendo que o repertório acumulado atuasse nesse momento, com caminho de liberdade e afirmação. Por isso o LABAFRO nasce como um laboratório virtual que, entre 2021 e 2022, capacitou oitenta inscitos e três estudantes voluntários, com o objetivo maior de viabilizar acesso e ferramentas tanto teóricas quanto práticas para total e irrestrita descentralização epistêmica do saber.

O I CICLO DE ESTUDOS DO LABAFRO E A INTELLECTUALIDADE NEGRA BRASILEIRA

O I Ciclo de Estudos do LABAFRO teve sua mesa de abertura composta pela professora doutora Carla Ramos Munzanzu, da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), em setembro de 2021. O tema abordado nesse primeiro encontro foi o colorismo a partir da História das Relações Raciais nos Estados Unidos e no Brasil, e ao fim houve a apresentação dos pilares temáticos a serem abordados nos quatro encontros que compõem a programação do ciclo de estudos.

O colorismo é uma temática que assumiu contornos contemporâneos, porém seus conteúdos raciais há muito tempo vêm sendo discutidos por intelectuais negros no âmbito da mestiçagem. Em sua fala, Carla Munzanzu trouxe a crítica do intelectual Eduardo Oliveira e Oliveira à visão brasilianista da democracia racial,² que enfatizava que não havia movimento negro por conta da dita democracia racial, sendo desconstruída pela historicidade do movimento negro, mostrando a atuação da Frente Negra Brasileira.

Ao realizar um “leque” cronológico dos questionamentos raciais, Munzanzu reconstruiu um paralelo entre a pessoa negra norte-americana e pessoas negras em outros territórios, como em sua expansão mundial. A reflexão étnico-racial levou à compreensão de que a violência racial tem caráter situacional, variando seus instrumentais na multiplicidade dos territórios de presença negra no mundo.

A coordenadora do LABAFRO, Luciana de Castro Nunes Novaes, realizou a abertura do primeiro encontro, trazendo para o centro das discussões o afrocentrismo a partir do texto de Cheik Anta Diop (1983, p. 40), que apresenta a existência da raça negra desde as mais distantes épocas da Pré-História, e, inclusive, afirma que a população egípcia é negra, com exceção da infiltração de nômades brancos no período protodinástico. Esse é um dado importante para a compreensão do valor discursivo dos estudos étnico-raciais nas Ciências Humanas e Sociais, que é de reescrever a História Mundial a partir do que foi subsumido, distorcido e alterado do continente africano.

Algo de grande importância para as discussões raciais no Brasil é a leitura do termo *moreno*, presente nas descrições populacionais do Egito e que Cheikh Anta Diop qualifica como um eufemismo para definição racial de negro, além de apresentar que a definição da população egípcia como branca não conta com nenhuma pesquisa profunda e existente, sendo somente resultado de definições arbitrárias, ou seja, não científicas.

² Para conhecer mais sobre o autor, ler Oliveira (1974, 1977).

Lara de Paula Passos (UFMG) em sua fala apresentou a proposta autoral da arqueopoesia. Consiste em uma experimentação com o objetivo de construir um repertório diferente de se fazer e falar de Arqueologia. É um modo de transmitir o conhecimento arqueológico de uma forma plural, que passe pelo corpo, afeto e a sensação, assim como a poesia. A inspiração para a construção de sua proposta veio do trabalho de mapeamento das referências bibliográficas, que constatou a predominância branca, masculina e internacional dos cursos de pós-graduação em Arqueologia do país.

Vanderleia Lima (Centro Universitário Internacional [Uninter]) trouxe em sua fala as experiências do fazer Arqueologia pública no território quilombola Alagoas. A roda de São Gonçalo, patrimônio cultural do quilombo, é percebido como patrimônio da comunidade por meio do uso da fotografia como instrumental tecnológico. O método que descentraliza poderes é a distribuição de câmeras a pessoas da comunidade, para que elas registrem a partir de sua ótica de integrante e pertencente ao patrimônio. Vanessa Orewá (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia [UFRB]), Ekedji e filha de Oxum, produziu sua comunicação a partir de sua pesquisa de mestrado sobre as Caretas do Mingau, na cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano. Com base em uma categoria extremamente fundamental para a discussão étnico-racial, o conceito de corpo território atua como uma tecnologia ancestral de se viver.

O segundo encontro contou com a participação de João Paulo Dias Pereira, estudante de graduação em Arqueologia da UFS e voluntário do Projeto de Extensão, Luciana Alves Costa (UFS), Aline Serdezello Neves Vilaça (USP, Universidade Federal de Goiás [UFG], UFS) e Breno da Costa Loeser (UFS), problematizando a linha de pesquisa Corpo e Performance. A discussão permeou a área da Dança, das Ciências da Religião e Arqueologia. A professora doutora Aline trouxe uma reflexão sobre a objetificação do corpo negro forjado na colonização e continuado na contemporaneidade.

Uma das estratégias de ruptura das amarras coloniais são os movimentos epistêmicos vindos de África que representam a ancestralidade de um corpo visto como humano, e não objeto. Breno Loeser apresentou sua pesquisa de mestrado sobre as trocas de saberes e produtos afro-religiosos no complexo do mercado de Aracaju/SE. Em sua pesquisa ele entende o mercado como a corporeidade de Exu, mostrando como essa energia está envolvida nessas trocas comerciais, exemplificado nos assentamentos de Exu presentes em mercados de outras cidades.

Luciana Costa apresentou seu trabalho sobre a grade curricular do curso de graduação em Arqueologia da UFS. Nesse trabalho ela assinala a ausência de matérias referentes às diásporas africanas, indicando a violência epistêmica sofrida pelos estudantes afrodescendentes por serem negados de parte de sua história. Com isso, a proposta consiste em pensar no conceito de quilombo como uma possibilidade de resistência e fortalecimento, além de estratégia para a manutenção dos saberes tradicionais, construindo um coletivo de estudantes pretos. João Paulo apresentou seu trabalho de conclusão de curso em desenvolvimento sobre o drible enquanto um objeto de análise arqueológica, apontando o paralelo de Renato Nogueira (2013) entre drible e filosofias africanas. O drible encarna o saber africano na performance futebolística, fugindo assim da violência do racismo estrutural da sociedade brasileira.

O terceiro encontro contou com a participação de Daniela Souza dos Santos, estudante de graduação em Arqueologia na UFS e voluntária do Projeto de Extensão, e do professor doutor João Mouzart para refletir sobre a linha de pesquisa Raça e Identidade Étnico-Raciais. Daniela dos Santos pensou sua experiência enquanto mulher negra acadêmica a partir do texto de Maldonado Torres (2006), problematizando o conceito de raça, a chegada dos povos negros no Brasil e a origem dos estudos étnico-raciais.

A conceituação do termo raça levou em consideração as diferenças culturais e morais ligadas a outros dois conceitos muito caros para a discussão sobre identificação racial: genótipo e fenótipo. Com o intuito de desenhar a linha de desenvolvimento do conceito raça, localizou-o como emergente da Europa e fundamentado na ordem social que privilegia os sujeitos brancos. Ao fim, enfatizou sua experiência na graduação com a ausência de estudos voltados à diáspora e cultura africana. O prof. dr. João Mouzart trouxe outra percepção para o estudo da cultura negra dentro da Arqueologia, expondo seu trabalho, no qual escavou uma cozinha no município de Laranjeiras/SE, evidenciando toda a resistência e conhecimento negro contido naquele espaço e que geralmente não é percebido.

No quinto e último encontro, a linha de pesquisa Religiões Negras foi problematizada por meio da comunicação da professora doutora Luciana de Castro Nunes Novaes. A fala objetivou a desconstrução da dicotomia ocidental nos estudos de área que abordam religiões negras, a qual pode ser vista por meio do binômico falseado da oralidade e textualidade, pois são complexos comunicacionais complementares, a exemplo da cultura arábica e do cristianismo primitivo no continente africano. Quando não há o interesse nessa reflexão decolonial pela prática arqueológica, muita informação não é acessada, haja vista a importância da materialidade e oralidade em circulação nos espaços territoriais, como o diálogo necessário com a produção textual de iniciados e iniciadas nas religiões negras no Brasil.

O II CICLO DE ESTUDOS DO LABAFRO E A AFIRMAÇÃO DO PROJETO DE EXTENSÃO

O II Ciclo de Estudos do LABAFRO foi realizado em novembro de 2022. No primeiro encontro, a primeira a apresentar-se foi Elaine dos Santos Pinto, graduanda em Arqueologia pela UFOPA e quilombola do Quilombo de Murumurutuba, em Santarém/PA. Pinto, com sua irmã e seu cunhado, faz parte do projeto *Identificação e estudo de sítio arqueológico em área quilombola*, cujo objetivo principal é estudar, por meio de pesquisas arqueológicas, as comunidades remanescentes de quilombos e identificar os locais de memória mais antigos conhecidos pelos moradores.

O projeto contou com a autorização das Organizações Quilombolas de Santarém (OQS) e do Conselho Munduruku do Planalto, pois parte do sítio encontra-se em território quilombola e parte em território indígena. A pesquisadora destacou que as lideranças das comunidades sempre pedem aos estudantes que tragam um retorno à comunidade, pois infelizmente muitas pessoas faziam as pesquisas e não apresentavam-na as conclusões.

O Sítio Moura foi escolhido por estar entre Murumurutuba e a aldeia da Calvada, e está localizado na área da serra. Mais da metade do sítio é de terra preta e a pesquisa de campo se deu a partir do mapeamento e coleta dos materiais mais antigos. Pinto destaca que a paisagem também foi um importante fator a ser considerado, especialmente as árvores. Algumas das estruturas já não estavam mais erigidas, então as pesquisadoras utilizaram as plantas como guias, mapeando todas as árvores que estavam associadas a caminhos antigos.

Nas entrevistas, a comunidade indicou Dona Paula como uma das primeiras ocupantes quilombolas que residiu no sítio (há aproximadamente cem anos), mas as pesquisadoras não conseguiram identificar sua antiga casa por conta da destruição provocada por um antigo proprietário do terreno. Então, o pai de Elaine indicou que a casa localizava-se próxima a um pé de piquiá e a uma robusta mangueira que teriam sido plantadas pela própria Dona Paula. Ao chegar no local, as pesquisadoras conseguiram localizar as árvores mencionadas por seu pai, e nas redondezas encontrava-se a casa do genro de Dona Paula, Seu Álvaro (conhecido como Seu Preto).

No local foi encontrado um forno de ferro para torrar farinha, com as bordas conservadas e o fundo deteriorado. A outra ocupação pertencia a outra antiga moradora, Dona Nenê, e estava localizada na porção do terreno que se encontra em terra indígena. No local, as pesquisadoras identificaram uma árvore que a filha de Dona Nenê, Dona Maria Lúcia, disse estar plantada há cerca de quarenta anos, quando sua mãe saiu do local. Havia vestígios de um moedor de cana, porém a casa estava destruída. Na pesquisa, Pinto também conseguiu localizar um antigo e extenso caminho conhecido pelos moradores, no qual identificou uma grande quantidade de materiais cerâmicos e líticos. Ela destaca que representa não somente a si mesma, como também todo o coletivo que faz parte do projeto, e finaliza ressaltando a importância de quilombolas protagonizando suas próprias histórias na academia.

Em seguida, Alice Soares, bacharel em Arqueologia pela UFOPA, já inicia sua apresentação com a denúncia de um episódio de racismo ao qual foi submetida e que acabou sendo arquivado pelo Ministério Público Federal sem que ela pudesse obter quaisquer respostas sobre o processo. O ocorrido, entre outras frustrações, fez com que Soares alternasse entre o tema de sua monografia diversas vezes, até que enfim optou por falar sobre suas experiências na Arqueologia. Sua pesquisa objetivou acrescentar questões acerca do desenvolvimento da diáspora africana e contribuir para o conhecimento e visibilidade de pessoas afrodiáspóricas a partir de uma perspectiva afrocentrada. A pesquisadora aborda a autoarqueologia, ou seja, a experimentação crítica e fazer arqueológico a partir de experiências e vivências pessoais.

Soares discorre sobre o surgimento do Coletivo Negro Alessandra Caripuna da UFOPA, criado com a finalidade de apoiar e fortalecer os alunos e alunas negras da universidade, assim como o papel educacional do movimento negro em debates raciais. Ela destaca que, embora a UFOPA detenha grande diversidade entre os discentes ingressos e egressos, não há permanência. Por esse motivo, destaca a força da luta do coletivo para garantir que todos os integrantes dessa diversidade sejam inclusos nos editais. Em seguida, Soares aborda o contato que ela e Patrícia Marinho tiveram com o quilombo Tinungu como última etapa de campo, em que teve contato e convivência com as pessoas que ali habitavam.

Ela também destaca que as escavações tinham que ser com a colherzinha, pois a terra preta é composta por um solo mais solto e fino, mas que nas escavações feitas dentro de uma casa foi necessário o uso de uma enxada para escavar, já que o chão era batido. No terceiro capítulo, Soares trata da questão de sua mobilidade de Santarém a São Paulo, onde passou trinta dias com Patrícia Marinho e, inclusive, publicaram um artigo na *Revista de Arqueologia*, do MAE (Carvalho; Soares, 2021). Como não há muitas pesquisas que envolvem comunidades quilombolas em Santarém, quando Soares foi a São Paulo visitou acervos, reservas técnicas e exposições para poder pesquisar mais sobre a materialidade africana e entender melhor o processo da diáspora africana. Em suas considerações finais, ressalta a importância do movimento negro na educação e demonstra como nossas experiências nos moldam, podendo ser incorporadas em nossas pesquisas.

No segundo dia do evento, a professora Luciana de Castro Nunes Novaes iniciou-o dizendo que o eixo em questão foi pensado justamente para que a pesquisa de Lauro José de Assunção Rosa Cardoso fosse incluída. Cardoso é nascido e criado nas ilhas de São Tomé e Príncipe, é bacharel em Humanidades e licenciado em História pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), especialista em Artes Visuais pela Faculdade de Venda Nova do Imigrante (Faveni), mestre em Arqueologia e Patrimônio Cultural pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), mestrando em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA)

na área de concentração, poder e ética, além de ser doutorando em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), concentrado na área de etnologias, transformações e conflitos contemporâneos.

O título do trabalho de Cardoso é “O que tem de arqueológico em São Tomé e Príncipe? Notas e possibilidades de pesquisa”, e se inicia com uma introdução sobre as ilhas São Tomé e Príncipe, localizada próxima a Nigéria, Camarões, Guiné Equatorial e Gabão, população que somada dá em torno de 215 mil pessoas. O pesquisador afirma não haver muitas pesquisas no país de 1001 km², mas que há inúmeros aspectos e fatores, especialmente materiais, que apontam para as várias possibilidades de pesquisas arqueológicas não somente em São Tomé e Príncipe, como também nas demais ilhas que compõem a Linha Vulcânica dos Camarões.

São Tomé e Príncipe não tem uma história pré-colonial, e sua historiografia é marcada por dois períodos. O primeiro se estende do século XV ao XVI e é marcado pelo povoamento, prosperidade econômica colonial e o processo de crioulanização, seguido por um declínio econômico e abandono dos portugueses. O segundo, entre os séculos XIX e XX, é caracterizado pelo colonialismo moderno, quando os arquipélagos voltaram a ter uma preponderância em termos estratégicos e econômicos, com as plantações de café e cacau vindos do Brasil — essa “conexão estoque” também se deu no outro sentido, quando algumas plantações de cana-de-açúcar foram enviadas ao Brasil a partir de São Tomé e Príncipe. Inclusive, das quatro ilhas que compõem a Linha Vulcânica dos Camarões, a única que possui uma história pré-colonial é Bioko.

A partir desse fato, Cardoso levanta o seguinte questionamento: será possível pensar em uma arqueologia pré-colonial para as ilhas São Tomé e Príncipe? Sua hipótese envolve pensar em um possível contato de populações africanas com as duas ilhas antes que os portugueses as invadissem. Ele afirma, porém, que não há evidências, nenhuma pesquisa que investigasse essa questão foi realizada. O pesquisador afirma ter conhecimento de algumas populações africanas dos séculos XIII e XIV que já tinham algumas embarcações e viajavam pelo continente, mas que a questão é se essas populações viajavam para ilhas mais distantes. Ele continua dizendo que os dados historiográficos deixam nítido que é improvável que tenha havido qualquer reino ou império nas ilhas São Tomé e Príncipe, mas que é possível que havia pequenas viagens para visitar as ilhas.

Cardoso então apresenta seis possibilidades de estudos arqueológicos nas ilhas São Tomé e Príncipe: Arqueologia da Resistência e da Escravidão, Arqueologia da Paisagem, Etnoarqueologia, Arqueologia da Arquitetura, Arqueologia Subaquática e Arqueobotânica. Com a Arqueologia da Resistência e da Escravidão é possível estudar revoltas de escravizados, como a Revolta do Rei Amador (1595) e o Massacre de 1952 — esse último ocorreu no dia 3 de fevereiro e é feriado nacional. Com a Arqueologia da Paisagem o pesquisador propõe estudar as transformações das roças (em São Tomé e Príncipe, o conceito se aproxima mais do que entendemos como fazenda no Brasil) enquanto espaços e paisagens, pois muitas foram fundadas durante o regime colonial português e, após a independência em 1965, passaram a pertencer ao Estado.

Atualmente, essas roças estão em sua maioria abandonadas, e é comum que as casas azuis (casas grandes) sejam ocupadas pela população, então Cardoso indica o uso da Etnoarqueologia para entender a ideia de casa enquanto um aspecto material, entendendo a dinâmica desses locais com os diferentes habitantes que os ocuparam.

Com a Arqueologia da Arquitetura pode-se pensar na relação entre os edifícios que foram sendo construídos nas ilhas ao longo dos séculos. A Arqueologia Subaquática pode ser empregada para investigar uma antiga lenda, na qual se diz haver uma embarcação naufragada antes da chegada dos portugueses e que os sobreviventes angolares passaram

a ocupar o sul das ilhas. Com a Arqueobotânica é possível pensar a povoação das ilhas a partir das plantas e perceber como as paisagens foram sendo compostas a partir dos plantios. Por fim, ele conclui que pode haver inúmeras possibilidades dentro da zooarqueologia, bioarqueologia e outras tantas áreas que podem vir a contribuir com um maior aprofundamento sobre o conhecimento das ilhas.

No terceiro e último dia do evento, o primeiro convidado a apresentar seu trabalho foi Pablício Jorge Santos Barbosa, frequentador da umbanda há mais de vinte anos, filho de Oxóssi, bacharel em Museologia, mestre em Arqueologia e Patrimônio Cultural e aluno especial do mestrado em Ciências Sociais da UFRB. Sua pesquisa na graduação registrou as cantigas nas festas de Zé Pelintra e Exu Capa Preta no terreiro Iansã e Oxóssi Oyá Dinguê, em Feira de Santana/BA, e desde então resolveu que todo o seu trabalho acadêmico seria voltado para o povo de santo e para contribuir com a “desdemonização” da cultura afro-brasileira. Em sua dissertação, *Exu e as memórias marginais de um samba na umbanda em Feira de Santana*, o autor busca uma associação entre os exus, as pessoas e suas atividades laborais como uma questão marginal total. Barbosa realizou uma etnografia centrada durante suas visitas às festas do terreiro, focando em filhos e filhas de santo e nas representações dos Exus Zé Pelintra, Maria Padilha e Exu Capa Preta, analisando-os como imagem e semelhança.

Para Barbosa, a escrita acadêmica contribui na manutenção de memórias e incentiva futuros pesquisadores e pesquisadoras a preservarem histórias. Ele também destaca que o maior patrimônio que temos é o da memória. No primeiro capítulo, “Um convite de Exu”, Barbosa faz uma associação entre o esquerdismo dos Exus e do pensamento social, denunciando o preconceito e racismo religioso cometido contra o povo de santo. O pesquisador também ressalta a importância da etnografia como ferramenta da antropologia, especialmente a antropologia interpretativista de Geertz e a etnografia participativa de Malinowski, pois enquanto o primeiro nos mostra a importância de perceber que há muito por trás do que observamos e por isso é preciso ir além com as interpretações, o segundo demonstra a importância da convivência na etapa etnográfica.

Segundo Barbosa, “descolonizar o pensamento ‘tradicional’, seja acadêmico ou senso comum, é uma das portas para a liberdade epistemológica”, pois não adianta fazermos uma pesquisa acadêmica sem que haja um pensamento político que contraponha o status quo de alguma esfera. Na cosmologia da umbanda, Zé Pelintra, Pombagiras, Exu Capa Preta, Exu Tranca Rua e Exu Veludo se encaixam na categoria de escravos Exus, ou seja, aqueles que realizam os “trabalhos” para o terreiro em nome dos orixás da casa. Entretanto, mesmo que a nomenclatura indique um trabalho forçado, essas entidades realizam-no com muita honra e respeito, desde que seus desejos (fumo, bebida e comida, sempre aliados à música) sejam atendidos para o trabalho. Os capítulos “A boca do mundo” e “Exu sou eu, elas e eles: imagem e semelhança” não puderam ser apresentadas pois não havia mais tempo.

Em seguida, o convidado Fernando Rosa de Jesus deu início à sua apresentação. Rosa de Jesus é graduando em Arqueologia pela UFS, músico e militante de movimentos sociais. Seu trabalho foi apresentado para a disciplina Tópicos Especiais em Arqueologia I, ministrada pela professora Novaes, e foi intitulado *Absorvendo ideias afrocentrada na arqueologia*. Seu referencial teórico foi composto pelas bibliografias apresentadas ao longo da disciplina.

No primeiro tópico, “Comportamento humano”, de Jesus inicia com o seguinte questionamento: como nos comportamos dentro de uma sociedade eurocêntrica? Ele diz que a resposta para essa pergunta é clara, pois basta entender os diversos processos sociais que reforçam comportamentos eurocêntricos e o processo da colonização — do qual,

inclusive, jamais seremos capazes de nos desvincular. Para combater esses processos, propõe uma perspectiva afrocentrada para que possamos ver o mundo além do eurocentrismo.

Uma problemática a respeito do comportamento humano é a não aceitação social da existência de realidades paralelas, pois os indivíduos deslegitimam outras realidades como uma forma de reforçar a validade da sua própria, sem qualquer interesse em sequer conhecer a realidade menosprezada. Ele também pontua que a própria Arqueologia foi criada dentro de padrões eurocêntricos e, portanto, não há como não haver vestígios desse pensamento na área.

No segundo tópico, “Causas e efeitos na sociedade”, afirma que o eurocentrismo no pensamento arqueológico gera um campo de entendimento superficial, no qual diferentes perguntas são respondidas com as mesmas respostas, sem abrir espaços para novos tipos de pensamento. Ainda, contribui para uma maior presença da ação colonialista na tradução das culturas, para a marginalização de grupos sociais não eurocêntricos e ressalta o racismo estrutural, além do fato de a retirada de credibilidade do discurso e dos locais de fala resultarem no afastamento dos povos de suas tradições e na apropriação cultural.

No terceiro tópico, “Tradução de realidades”, de Jesus apresenta alguns passos importantes para que se possa evitar a influência do pensamento eurocêntrico, como entender a ideia do pensamento afrocentrado e absorvê-la, respeitando as existências, reconhecer que os processos coloniais ainda perduram na prática científica e buscar novas formas de se entender essas realidades a partir de suas próprias perspectivas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O próprio comportamento humano ocidental gera problemáticas na construção de narrativas arqueológicas, e para tentar amenizá-las o pesquisador propõe a descolonização da área, tanto na teoria quanto na prática. Os trabalhos apresentados durante os eventos demonstraram como o fazer arqueológico pode ir muito além de cânones eurocêntricos e da própria materialidade em si para entendermos o passado e os locais de memória negra e ação do mundo da intelectualidade negra na contemporaneidade.

A ciência arqueológica não está desassociada do ativismo político, pois é impossível desacoplar a identidade étnico-racial da identidade acadêmica. Isso porque muitas vezes corpos negros e indígenas estão na universidade para que outros corpos como os seus também possam ocupar e circular nessa estrutura de poder colonial e imperialista, enquanto subvertem a ordem imposta pela supremacia branca e a hierarquização racial.

O projeto e os eventos anuais atuaram como caminhos largos de aprendizado horizontal, priorizando as pesquisas e os interesses ao invés das titulações acadêmicas, visto que é comum no Brasil a valorização de doutores e doutorandos em detrimento dos estudantes de graduação, tratados como principiantes. Concluímos de forma satisfatória a implantação do Laboratório Virtual de Arqueologia e Relações Étnico-Raciais entre os anos de 2021 e 2022, com profundo interesse que outros modelos extensionistas assumam o protagonismo em construir uma pluriversidade ativa, antirracista e decolonial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL. Ministério da Educação. *Conferência Nacional de Educação Básica, 1., 2008, Brasília*. Brasília, DF: MEC, 2008. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/arquivos/conferencia/documentos/doc_final.pdf. Acesso em: 14 jul. 2023.

- BRASIL. Ministério da Educação. *Plano Nacional para implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília, DF: MEC, 2009. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=10098-diretrizes-curriculares&Itemid=30192. Acesso em: 14 jul. 2023.
- BRASIL. Lei nº 12.711/2012, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, 30 ago. 2012. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm. Acesso em: 8 jul. 2023.
- BRASIL. Lei nº 12.990, de 9 de junho de 2014. Reserva aos negros 20% (vinte por cento) das vagas oferecidas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da administração pública federal, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União. *Diário Oficial da União*, 10 jun. 2014. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/l12990.htm. Acesso em: 14 jul. 2023.
- CARVALHO, Patrícia M. de; SOARES, Alice de M. “Todo poder ao povo preto”: diálogos sobre práticas colaborativas entre seres em lugares e tempos afrodiáspóricos. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 37, p. 164-177, 2021.
- DIOP, Cheikh Anta. Origem dos antigos egípcios. In: MOKHTAR, Gamal (org.). *História geral da África*. São Paulo; Paris (FR): Ática; UNESCO, 1983. v. 2, p. 27-57.
- GOMES, Nilma L. Movimento negro e educação: resignificando e politizando a raça. *Educação e Sociedade*, v. 33, n. 120, p. 727-744, jul. 2012.
- GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1 jan./abr. 2016.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Pensamento crítico desde a subalteridade: os estudos étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das ciências sociais no século XXI. *Afro-Ásia*, n. 34, 2006.
- NOGUERA, Renato. O conceito de drible e o drible do conceito: analogias entre a história do negro no futebol e do epistemicídio na filosofia. *Revista Z Cultural*, v. 8, p. 34, 2013.
- NOVAES, Luciana de Castro Nunes. Por uma educação patrimonial das relações étnico-raciais. *Revista de Arqueologia*, v. 35, n. 1, p. 118-138, 2022.
- OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. O mulato, um obstáculo epistemológico. *Revista Argumento*, ano 1, n. 3, p. 65-73, jan. 1974.
- OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. Etnia e compromisso intelectual. In: GTAR (org.). *II Semana de Estudos Sobre o Negro na Formação Social Brasileira* (Caderno de Estudos). Niterói, RJ: UFF, 1977. p. 22-27.
- PINHO, Osmundo A. O sol da liberdade: movimento negro e a crítica das representações raciais. *ComCiencia*, 2003. Disponível em <https://www.geledes.org.br/movimento-negro-e-critica-das-representacoes-raciais-osmundo-de-araujo-pinho/>. Acesso em: 10 jul. 2023.
- ROSA, Grazielle dos Santos. *Movimento negro no Brasil nas décadas de 1980-1990: rompendo correntes e conquistando direitos*. 2011. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura e bacharel em História) – Universidade do Extremo Sul Catarinense, Criciúma, SC, 2011.

SOUZA, Adara G. de; DIARTE, Tereza C. B.; COSTA, Vanessa A.; ALFONSO, Louise P. Contribuições arqueológicas para o entendimento do racismo estrutural em Pelotas: uma aproximação entre pesquisa e extensão. In: ENCONTRO DE PÓS-GRADUAÇÃO (ENPOS), 22., 2020, Pelotas. *Anais [...]*. Pelotas, RS: UFPel, 2020.

TORRES, Nelson Maldonado. Pensamento crítico desde a subalternidade: os estudos étnicos como ciência descoloniais ou para a transformação das humanidades e das ciências sociais no século XXI. *Afro-Ásia*, v. 34, p. 105-129, 2006.

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 37 No. 1 Janeiro - Abril 2024

DOSSIÊ

NA COMIDA DE MINHA VÓ, UM ENCONTRO ANCESTRAL: REFLEXÕES ARQUEOLÓGICAS ACERCA DO PREPARO DO QUIABO ENQUANTO UM MEDIADOR DE RELAÇÕES AFRODIASPÓRICAS

Luana Rodrigues Nascimento*

RESUMO

Este trabalho pretende tratar de retorno. Retorno à minha vó, quando transiro a outros aquilo que com ela aprendi, celebrando e reverenciando sua intelectualidade. Retorno à arqueologia, quando me dedico a pensar os percursos que me antecedem, buscando entrelaçá-los com outras sabenças que permitam vislumbrar a ampliação de horizontes do que pode ser esse campo. Nesse movimento, pretendo discorrer sobre como o conhecimento de minha vó, Dona Rita, na feitura do quiabo permite a conformação de memórias como afetos que estão implicados com múltiplas trajetórias no cruzar de temporalidades enquanto espaços que nos conectam a vivências atravessadas pela diáspora. Entendendo a arqueologia enquanto um modo de construir narrativas a partir do enfoque nas relações com os materiais, e acredito que o campo oferte reflexões que possibilitem algo interessante no exercício de pensar amplamente as materialidades como agentes mediadores em contextos afrodiaspóricos.

Palavras-chave: arqueologia; diáspora; quiabo.

* Graduanda do bacharelado em Antropologia, com habilitação em Arqueologia, pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: luana.rodnas@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-3868-4578>.

AN ANCESTRAL ENCOUNTER IN MY GRANDMOTHER'S COOKING: ARCHAEOLOGICAL REFLECTIONS ON THE PREPARATION OF OKRA AS A MEDIATOR OF AFRODIASPORIC RELATIONS

ABSTRACT

This paper is about returning. I return to my grandmother when I transfer what I learned from her to others, celebrating and revering her intellectuality. I return to archaeology when I dedicate myself to reflecting on the paths that preceded me, trying to intertwine them with other knowledge that can broaden the horizons of what this field can be. In this movement, I intend to discuss how the knowledge exerted by my grandmother, Dona Rita, in preparing okra conforms memories as affections that are implicated in multiple trajectories in the crossing of temporalities as spaces, which connect us to diasporic experiences. Understanding archaeology as a means of constructing narratives based on our relations with materials, I believe that the field can offer interesting reflections to broaden our thinking of materialities as mediating agents in afrodiasporic contexts.

Keywords: archaeology; diaspora; okra.

EN LA COMIDA DE MI ABUELA, UN ENCUENTRO ANCESTRAL: REFLEXIONES ARQUEOLÓGICAS SOBRE LA PREPARACIÓN DEL QUINGOMBÓ COMO MEDIADORA DE LAS RELACIONES AFRODIASPÓRICAS

RESUMEN

Este trabajo trata del retorno. Vuelvo a mi abuela cuando transfiero a otros lo que aprendí de ella, celebrando y reverenciando su intelectualidad. Vuelvo a la arqueología cuando me dedico a pensar en los caminos que me precedieron, buscando entrelazarlos con otros saberes que permiten vislumbrar los horizontes cada vez más amplios de lo que puede ser este campo. En este movimiento, pretendo discutir cómo el conocimiento de mi abuela, Doña Rita, en la elaboración del quingombó permite la conformación de memorias como afectos que se implican en múltiples trayectorias en el cruce de temporalidades como espacios, que nos conectan a experiencias atravesadas por la diáspora. Entendiendo la arqueología como una forma de construir narrativas a partir de un enfoque en las relaciones con los materiales, creo que el campo plantea reflexiones que permiten pensar en un sentido amplio las materialidades como agentes mediadores en contextos afrodiaspóricos.

Palabras clave: arqueología; diáspora; quingombó.

À minha avó, Dona Rita, e a todas as mulheres mais velhas que alimentaram o meu caminhar até aqui.

Poderia dizer que a experiência que fundamenta este trabalho começa muito antes dos meus passos, ainda tímidos, na Arqueologia, vem de uma Luana de antes. Mas ele também é um encontro com o meu eu do agora e um retorno aos aprendizados de uma senhora preta de 91 anos, Dona Rita, que tem pavimentado estradas para muitos dos seus. Certa vez, uma mestra em vida e academia, Lara Passos, lembrou-me da importância do seguinte ditado Iorubá: “Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que só jogou hoje”. Em certa medida isso perpassa todo o trabalho, a ideia de um contínuo retorno, de caminhar antecessor, cujas marcas antes via e que agora quero compreender com sabenças que venho aprendendo ao longo do caminhar.

O que pretendo fazer aqui demanda um exercício complexo, pois se trata de uma imersão num contexto que já me é conhecido em outras esferas e que agora desejo perceber observando outros pontos, algo que exige certa (re)apreensão do familiar, o que não significa distanciamento — não creio que isto seja possível e nem almejo isso. Poderia dizer que se trata de um estranhamento do conhecido, entretanto, pensando a filosofia Sankofa (Carvalho, 2022), bem como a proposição de Donna Haraway (1995) sobre saberes localizados, penso que o meu desejo vai mais ao encontro de um reaprendizado do conhecido. Não sou estranha à minha vó, a suas sabenças, não a vejo como a Outra na minha narrativa na verdade; ela também faz parte da construção do meu Eu, de um Eu de pertença coletiva. O que faço, acredito, é, nesse reaprender, dar nomes que antes não conhecia. Precisei das sabenças dos meus e das minhas para poder retornar à minha mais velha, aumentando o repertório de nomeações de afetividades por mim já conhecidas, entendendo-as sob outras perspectivas.

Passei bons momentos da minha curta vida vendo a minha vó cozinhar, ato que fez muito para sobreviver, bem como pelo gosto em fazer — sempre me contou que aprendeu com sua mãe. Em nossa família nunca tivemos livros de receitas, e, pensando num cenário mais amplo, esse tipo de memória nem sempre é comum em núcleos pretos no Brasil. Isso não se dá necessariamente por falta de apreciação desse tipo de material, e sim porque muitos de nossos antigos — que seriam responsáveis por começar a elaborar tal registro — não passaram por um processo de letramento completo, como é o caso de minha vó. As estratégias políticas da colonialidade, junto ao histórico de exploração e violência da população negra, impactaram desde o início da construção nacional as possibilidades dessa população acessar a educação.

Contudo, creio que seja válido ressaltar o quanto a oralidade é um elemento importante na constituição das dinâmicas sociais de muitos povos ancestrais indígenas e africanos, aspecto que também se desenvolveu em suas multiplicidades nos processos de diáspora, e este “ver fazer” demonstra o quanto esse conhecimento é construído em conjunto e de forma fluída. Trata-se de um aprendizado que precisa da partilha de uma corporalidade, um corpo que se forma no e pelo saber, um corpo compartilhado para se fazer saber. Uma maneira como os nossos e as nossas valeram-se de suas pretagogias¹ (Petit, 2015) para narrarem aos seus nossas sabenças de diáspora.

¹ Pretagogia, nas palavras de Sandra Haydée Petit (2015), trata-se do referencial teórico-metodológico centrado em valores e saberes afro-referenciados como elementos condutores das experiências de ensino-aprendizagem. A retomada do respeito à senioridade como vínculo essencial

É importante para esta reflexão trazer de maneira mais direta quem é a senhora que inspira e constrói este trabalho, por isso aproveito este momento inicial do texto para introduzi-la, e, como somos nossos melhores definidores, deixarei registradas as palavras dela a respeito disso:

Bem, meu nome é Rita Lourenço do Nascimento. Nasci em Conceição do Serro e depois que me mudei para Belo Horizonte. Sou uma velha de 91 anos. Do que eu gosto? Ah! de muita coisa, gosto de cachaça, de música e de contar histórias. Não aprendi muito a ler, mas sou uma velha muito esperta.

Dona Rita sempre deteve, como já dizia o ditado popular, “a mão-cheia”, e segundo a própria “é muito sistemática” na cozinha. Entre as diversas coisas que sempre manuseou bem está a feitura do quiabo com seus inúmeros cuidados. Para ela, em hipótese alguma pode babar.² Também aprendi a apreciá-lo e reconhecê-lo no modo de seu preparo.

O quiabo para mim sempre esteve neste lugar da memória, um alimento que aciona em minha mente a minha vó, um alimento que tem sabor, cheiro, textura. Recordo-me que, quando criança, entrava em euforia toda vez que ela o fazia acompanhando de frango, arroz, feijão e angu — esse era um dos meus pratos prediletos. Hoje não como mais carne, contudo, sempre que encontro essa memória, ela não vem acompanhada apenas de elementos fragmentados, mas retorno à cena dessa lembrança: eu sentada numa mesa pequena, de frente para a televisão, próximo às 11h30, preparada para assistir *X-Men: Evolution*, desenho que passava no horário do almoço antes dos episódios de Chaves, que eu também adorava; Dona Rita chegava por trás de mim com um prato em tom fumê, contendo todos os alimentos citados: o arroz de um lado, feijão em outro canto do prato, o frango, que estava frito, mas em caldo, junto ao quiabo, próximo ao angu, disposição que mantenho até hoje quando como. Lembro das combinações de sabores, da espacialidade do apartamento em que um dia morei. Estava sentada em frente à entrada da cozinha, na sala, que continha um móvel envernizado onde estava a televisão, e não muito distante daquilo que seria uma mesa de jantar, mas que nunca a utilizamos com esse propósito.

Consgo retornar a esse momento como se o estivesse revivendo, e de fato o revitalizo, em alguma medida, em aroma, toque, paladar e som. Não se trata de um retorno demorado, no qual eu paro e reflito acerca; o tempo não para, a minha memória se cola ao agora, como estivesse experienciando partes distintas do tempo num mesmo instante. Sei que tal descrição pode causar estranheza, pois estamos acostumados em nosso contexto a fragmentar e distanciar as experiências, dividi-las em passado, presente e futuro, porém, ao comer o quiabo de minha vó, essas divisões se desfazem para mim, não as sinto, por isso não as aciono.

O quiabo costumava me ativar esse lugar da experiência, conectava-me à minha vó, uma das tantas lembranças que dela guardo. Contudo, recentemente ele começou a me provocar outras nuances. Assisti um documentário nomeado *Da África aos EUA: uma jornada gastronômica (2021-2023)*, em que Stephen Satterfield coordena uma narrativa apontando como a culinária estadunidense é constituída em grande medida por culinárias de diversas regiões de África. Já no primeiro episódio se introduz o quiabo como um

do aprendizado é fundamental nesse aspecto, bem como a corporalidade, o corpo como meio e agente na produção de conhecimento.

² A título de esclarecimento, a baba do quiabo refere-se ao líquido de aspecto viscoso que é percebido nele, principalmente após seu cozimento.

alimento que está relacionado com o processo de diáspora africana durante o tráfico de pessoas escravizadas. Surpreendi-me em saber que esse alimento, que aparentemente compunha um universo tão particular de minha relação afetiva com minha vó, também era um agente em conexões maiores.

Como uma pessoa afrodiáspórica, em muitos momentos senti o meu não pertencimento aos espaços, um não saber de origem, o banzo³ (Lopes, 2011) que nos assombra, dilacera o nosso anseio de nos conectarmos aos nossos, ao que um dia fomos em momentos e existências outras. Sentimos o que vivemos e o que poderia ser o nosso direito de vida violentamente separados; buscamos retornar. Aprendi, à medida que comecei a me conscientizar racialmente, que venho de muitas pessoas que me antecederam (Werneck, 2002), consanguíneas ou não, fruto de lutas, perdas, resistências, esperanças, e isso de certa maneira me confortou; reaprendi a me conectar com os meus. Contudo, saber que o quiabo, elemento pelo qual desde pequena tenho muito apreço, está ligado à agência de pessoas africanas como afrodiáspóricas, me mobilizou numa outra esfera. Muito se fala — inclusive na série — da Porta de Não Retorno, um monumento na cidade de Uidá, no Benin — local de onde saíram inúmeras prisões navegantes para transportar ilegalmente africanos para as Américas. Por mais que possa parecer estranho, saber de tal conexão me permitiu retornar para algum lugar, em que fui acolhida, envolvida.

Estou ciente de que a associação de um gosto pessoal à perspectiva da ancestralidade pode parecer frágil — principalmente ser for analisada sob óticas que operam ontologicamente sob chaves positivistas desejosas de um deslocar do que nomeiam com indivíduo de seu corpus coletivo — diante das inúmeras variantes que envolvem esta questão. Entretanto, essa foi uma possibilidade que se abriu para mim, e observo que tais reflexões proporcionam caminhos para pensarmos processos de cura do vazio que o racismo e a colonialidade causaram e ainda causam em pessoas negras. Aproveito para alertar que este trabalho não se trata de um mero esforço para estabelecer uma analogia direta sobre contextos culinários, como se nossas escolhas alimentícias já estivessem predispostas pelo lugar de que partimos. Não é sobre isso que tenho interesse em discorrer, e sim acerca de como certa materialidade e outras de mesma qualidade podem nos oferecer meios para refletir sobre as relações que estabelecemos enquanto pessoas afrodiáspóricas.

Acredito ser relevante discorrer sobre o porquê defendendo este projeto como um esforço para pensar o que nomeio como “encontro ancestral” por meio do material. A ancestralidade vem sendo destrinchada enquanto assunto passível de análises reflexivas por diversos trabalhos (Carvalho, 2012; Carvalho, 2018; Hartemann; Moraes, 2018; Makuxi, 2022; Munduruku, 2019; Pripra, 2021; Velden, 2018; Wai Wai, 2022), inclusive enquanto conceito ativado numa compreensão afrocentrada que não se limita a uma filiação genética, e em que até mesmo quando acionada opera numa lógica que em certa medida destoa da ontologia ocidental (Hartemann; Moraes, 2018). Estamos conectados não somente porque compartilhamos o mesmo sangue, como também porque dividimos os elos, os que construímos e os que vem de entrelaçamentos anteriores. Os laços de que falamos conectam gentes, saberes e vivências. É compreender o que fomos para estarmos cientes do que somos. Por isso, a categoria do indivíduo moderno que descola experiências, desmembra coletivos, não dá conta dessas dinâmicas.

³ De acordo com a *Enciclopédia brasileira da diáspora africana* (Lopes, 2011), o termo “banzo” teria origem no quicongo *mbanzu*, “pensamento”, “lembrança”, ou no quimbundo *mbonzo*, “saúde”, “paixão”, “mágoa”.

Não digo que como quiabo pois meus ancestrais comiam; uma afirmação tão pronta não é capaz de abarcar sobre o que me refiro. Trata-se, na verdade, de compreender que a maneira como o quiabo é manipulado e manipula (n)as relações entre os meus compõe uma rede de elos que não se reduz à unicidade de uma experiência. Quando eu e minha vó estamos em interação com esse alimento, também estamos em relação com as nossas mais velhas que constituíram em seus momentos essas vivências, que nos introduziram a uma série de práticas e saberes, acionamo-las nas nossas memórias e estas nos conectam a elas. Os tempos se unem, mas não se esvaem em mistura.

Percebo que veículos midiáticos de amplo alcance (como programas de televisão e reportagens em portais online, por exemplo) recorrentemente apresentam os alimentos componentes da culinária brasileira que provêm de origem africana de maneira vaga, rasa, superficial. Quando se pesquisa sobre a presença do quiabo no Brasil, me deparo com poucas informações mais aprofundadas, que se limitam a localizar no continente africano possíveis lugares de origem, como menções à região da Etiópia. Há casos com um pouco mais de avanço que narram sobre o fato de o primeiro registro conhecido da planta em solo brasileiro datar o século XVII, com apontamentos para o ano de 1658 (Do quiabo..., 2015). Entretanto, para por aí: os demais dados usualmente estão ligados a uma perspectiva nutricional do quiabo, discorrendo sobre os seus benefícios à saúde.

Estudos arqueológicos dedicados à alimentação têm sugerido abordagens para pensar as comidas e as gentes. Segundo Fernanda Codevilla (2018), a chave processualista é uma das bastante acionadas nesse subcampo, buscando compreender as cadeias operatórias que estariam envolvidas nesses contextos, bem como ativando ideias sobre manipulação de recursos energéticos e de comportamento humano a amplo termo. Contudo, inspirado por propostas pós-processualistas e posteriormente por perspectivas decoloniais, o entendimento da agência dos alimentos tem se tornado emergente nos trabalhos em que outras ontologias são ativadas nas discussões.

A construção desta pesquisa está orientada a partir da articulação de múltiplas inspirações e abordagens, num interesse em uma movimentação de certa “desobediência epistêmica” (Hartemann; Moraes, 2018), pois creio que postura que tanto eu quanto minha vó adotamos no decorrer do projeto desafia a cristalização essencialista de conceitos caros a uma ontologia ocidental, como racionalidade moderna, temporalidade e indivíduos, por exemplo.

Podemos acionar os aparatos teórico-argumentativos da Arqueologia para buscar os vestígios de resíduos alimentares tendo em mente suas disposicionalidades contextuais a fim de entender o que isso nos permite indagar sobre as dinâmicas de sociabilidade. O que ambicionei quando propus para minha vó esta pesquisa, instigada pelo documentário, era justamente entender as potencialidades que podem ser construídas com esse alimento — por causa de suas trajetórias e a relação particular com os processos diaspóricos —, implicando-nos, enquanto pessoas negras, a gestação de narrativas que nos conectam às redes mais amplas de partilha coletiva.

As afetações desse deste trabalho com minha vó me instigam a pensar o quanto os alimentos podem performar enquanto materialidades entrelaçadoras que entrelaçam afetos como memórias, ofertando condições para a elaboração do que bell hooks (2023) nomeou como mapas de cura. Acessarmos redes de memórias, podendo gestacioná-las, a meu ver, possibilita-nos conjunturas, como aparatos semânticos, para a nossa definição enquanto sujeitos. “As conversas e as contações de histórias eram ocasiões importantes para o compartilhamento de informações sobre o eu, para a cura” (hooks, 2023, p. 36).

Como recorda Sueli Carneiro (2023), as configurações epistemicidas ambicionam sequestrar possibilidades de tornar-se sujeito na suspensão como fragmentação de corpos sem passado, sem futuro, um corpo supostamente oco, pronto para o manuseio do trabalho.

Acredito que não seja o quiabo em semântica isolada que nos conecta, penso que seja o que fazemos com ele. É a nossa escolha. Estou retornando para uma relação que construí com ele e minha vó, antes acionada numa lembrança íntima, e sendo provocada a pensar que a elaboração dessa relação guarda elementos de outras amplitudes e experiências daqueles que vivenciam as diásporas. Creio que não seja um movimento com seus passos já preestabelecidos, mas de alguma maneira se trata de um exercício movido pelo desejo de reconciliação conosco, uma ambição em encontrar estratégias de uma recuperação partilhada. Temos feridas em comum, estamos à procura de curas que possam ser coletivas.

Vejo aqui a necessidade de deixar transbordar algumas considerações no que diz respeito a esse processo de pesquisa, bem como a essa escrita com a qual me comunico, as palavras que costuradas nessas linhas vêm de um gestar de escolhas para construção de uma narrativa. Quando disse à minha vó que precisaria escrever sobre o que conversamos, ela fez uma exigência: que estivesse bem descrito no trabalho como foi preparado o quiabo. Recontou-me com animação — vista no brilho de seus olhos — cada detalhe da feitura como forma de se certificar de que não me esqueceria de nada. Ela estava preocupada se eu estava preparada para ensinar o que havia aprendido. Repassamos juntas o que do processo não podia aqui faltar, como verão adiante. Dona Rita me disse que era assim que poderia me ajudar: segundo ela, “fosse o tempo que conseguia garranchar algumas coisas.” Ela disse que eu poderia escrever, mas que não podia me esquecer de ensinar como fazia. Fizemos este esse e espero que tenha conseguido êxito.

Realizar pesquisas com parentes penso que traga implicações ímpares. Eu não era alguém de fora que vinha fazer perguntas para minha vó; fizemos nossas prosas num espaço que nos era mais íntimo, a nossa casa. O que essa proximidade faz deste trabalho?

Ana Clara Damásio (2022) alcunhou em seus escritos a relação que mantém com as suas familiares em pesquisa enquanto parentes-interlocutoras. Penso que tal termo possa caber aqui. Enquanto proseava com minha vó, não pensava em outra alcunha do que esta que revela nosso parentesco, mas aqui, em escrita, me vi desafiada a refletir no que significava a nossa interlocução nessas circunstâncias. Havia interesses que não se restringiam a de uma neta que quer ter um momento de aprendizado com sua vó. Existiam também anseios de alguém que ambicionava entender como essa relação, esses ambientes de memórias, poderiam ser inscritos em narrativas maiores.

Como inscrever minha vó enquanto uma parente-interlocutora diz sobre esse processo de alcunha em si? Não desejo com isso fabricar uma “Outra”, uma projeção fantasmagórica real daquilo que julgaria ser a minha vó, e com isso cessar seu processo de autodefinição. Penso, assim como Damásio, que essa terminologia caiba para sinalizar como nossas posicionalidades se encontraram nessa interação. Não creio, pois, que fosse eu uma “observadora participante”, isso porque tal movimentação implicaria a categoria do “Outro”, do “Nativo”:

Destes mergulhos na vida dos nativos — que eu empreendi frequentemente não apenas devido ao estudo, mas porque toda a gente precisa de companhia humana — emergia sempre a clara sensação de que o seu comportamento e a sua maneira de ser, em todos os tipos de operações tribais, se tomavam mais transparentes e facilmente compreensíveis do que me eram antes (Malinowski, 1978, p. 34).

A movimentação de aproximação da qual Malinowski (1978) se valeu estava calcada numa configuração em que existia um “Eu” que observa e um “Outro” observado, do qual pouco sabíamos a sua própria impressão. Há articulações estruturadas para estabelecer uma proximidade baseada numa performance do que seria viver como o “Outro”. Performo

naquilo que interpreto que o “Outro” seja, com ambição de que me sejam desveladas nuances outras que acredito serem expostas apenas quando estão entre semelhantes, qualquer que seja a similitude.

Entretanto, ter uma parente-interlocutora impede que eu sustente isso por muito tempo, ainda que me esforçasse. Como fazer “Outra” quem desde cedo me embalou em seus braços? Não havia o que ser desvelado. Não queria dissecar a minha vó em modos de vida, organizações de parentesco. Temos um longo caminho gestando a nossa relação; eu estava num ambiente onde não somente conhecia como também agenciava as dinâmicas. Queria, enfim, entender seus imbricamentos com outras.

No meu caso, que realizava etnografia entre minhas parentes-interlocutoras no interior do Piauí, não era possível sair de perto delas para escrever, pensar e viver. Meu curso de vida era entremeado, perpassado e moldado pelas mulheres que me compuseram enquanto pessoa. Essa é a realidade também de antropólogos indígenas, negros, camponeses, quilombolas e ciganos que muitas vezes saem dos seus respectivos territórios para estudar, mas voltam para esses mesmos territórios para escrever, pesquisar, fotografar e etnografar. Não há uma saída, um distanciamento para compreender, mas sim uma aproximação radical do próprio território, povo, parentes e vida, para produzir conhecimento (Damásio, 2022, p. 5).

Então como qualificar este trabalho? Seria ele uma autoetnografia?

Posso dizer que essa não foi uma ferramenta teórica-analítica com a qual me relacionei para pensar as inquietações que me acompanhavam durante a pesquisa. Quando aciono minha vó para discutirmos como se conformou seu aprendizado em relação à feitura do quiabo, não almejava um espaço reflexivo para pensar em exclusivo a minha trajetória, mas ela está aqui e não poderia ser diferente, pois fui implicada a indagar essa temática por causa dela. Entretanto, o que me motivava não era somente tensionar o quiabo como mediador da conformação do meu Eu. Como mencionei anteriormente, busquei pensar o quanto esse cultivo de memórias com o quiabo estava implicado em outras trajetórias que se conectam à minha e quais seriam as consequências disso quando aciono essas ligações enquanto afrodiáspóricas.

Creio que valha pensar como a aproximação em termos de parentesco também pode caber numa argumentação de que este trabalho seja um material autoetnográfico. Amparo-me aqui novamente em Ana Clara Damásio (2022), quando indaga acerca da aproximação enquanto elemento de caráter central na elaboração de qualquer pesquisa que se valha da etnografia enquanto produção de conhecimento, independentemente de uma inscrição ou autoafirmação de seu empenho autoetnográfico, uma vez que “construímos dados com quem, por alguma razão, se aproxima da gente e possui a intenção de colaborar com nossa pesquisa” (Damásio, 2022, p. 4).

Apesar de amparar-me naquilo que se pode aprender com Conceição Evaristo (2009) acerca da escrevivência, não estou certa de que se possa automaticamente qualificá-la como um exemplar do exercício autoetnográfico. Como a própria Evaristo afirma para Beatriz Herminio (2022), escrever não se trata de ato dependente de um fio condutor de uma trajetória pessoal, mas corresponde a um movimento de contar narrativas gestadas no coletivo. Algo que, a meu ver, não impede que a escrevivência seja experimentada na autoetnografia, uma vez que há também nessas produções, como Iêda Figueró (2021)

sinalizou, um entrelace na construção de corpos dessas categorias do “auto” e do “coletivo”. Apenas quero indagar se isso é o suficiente para que sejam tidas como idênticas.

Por quê defendo, então, que, além do amparo etnográfico, vi sentido em acionar a categoria arqueológica nesta pesquisa? Inicialmente confesso que trouxe comigo a qualificação da etnoarqueologia enquanto aparato teórico-metodológico para sustentar esta experiência. Refleti melhor sobre isso. Primeiro porque julgava que esse era um caminho para me aproximar mais das discussões etnográficas, entretanto, no decorrer do tempo, percebi que os movimentos de leituras que ofertavam encontros mais eficazes com repertórios etnográficos, que acreditava proporcionarem mais semânticas que iam ao encontro das experiências da pesquisa, não foram realizados necessariamente por meio das bibliografias da área, o que resultava em dificuldades em localizar um possível espectro em que este trabalho se encaixasse.

Vi-me, então, diante de uma categoria que, em termos teórico-argumentativos, não nutria a pesquisa a ponto de ser indispensável. Foi acionada porque, num primeiro momento, analisei que a temporalidade em que ocorre a pesquisa, isto é, no contemporâneo, somada a relação com a minha parente-interlocutora, eram pendulares a esta qualificação. A provocação de Mariana Cabral (2014) sobre o que de fato nos oferta essa adjetivação ecoa em mim de forma a me amparar nessa mudança de perspectiva.

Enquanto alguns arqueólogos, que seguem trabalhando sem interação com populações vivas, classificam suas pesquisas como “arqueologia”, aqueles que se aventuram a buscar diálogos com outros coletivos humanos fazem sempre arqueologias adjetivadas (Cabral, 2014, p. 323).

Estar a par das críticas feitas à etnoarqueologia enquanto um aparato a serviço de uma arqueologia colonialista (Hodder, 2012) devido à presença da fabricação do “Outro” enquanto algo fundador do percurso que seguiu desse campo desconcertou-me de fato, embora também concorde com Igor Mariano Rodrigues (2022) no que diz respeito aos impactos que a área traz para o debate acerca do lugar da materialidade dentro da etnografia, bem como o lugar do etnográfico para a arqueologia. Decidi, pois, reservar-me da qualificação da Etnoarqueologia no momento.

O percurso, bem como a motivação desta pesquisa, não permitiria o acionamento de categorias como recurso e matéria-prima para o entendimento de como localizaríamos o quiabo nessa equação. Assim, a inscrição do trabalho em algo que flerta com o processualismo (Binford, 1983) ou com o comportamentalismo (Schiffer, 1976) ao meu ver não cabe, ainda que partilhe o interesse em entender os processos que conformam a feitura do quiabo, bem como se há mudanças no decorrer do tempo desse aprendizado de minha vó. Essa motivação não é aqui um fim em si mesma.

Também posso dizer que não me mobilizou entender uma eventual atribuição de significado ao quiabo e de que maneira isso constrói uma “cultura afrodiáspórica”, numa toada que poderia levar-me ao encaixe pós-processual (Tilley, 2006), mesmo que me afeioem as críticas de que as materialidades não são objetos estáticos e que detêm impacto nas relacionalidades.

Ambicionei, na verdade, entender como os processos que conformam a feitura em questão estão entrelaçados por uma construção de conhecimento como memórias que podem, quando imbuídos dessa perspectiva que nos identifica como pessoas afrodiáspóricas, levar-nos a entender que essas relações estão implicadas num cruzar de temporalidades e espaços com múltiplas trajetórias conectadas pelas nossas vivências

em diáspora, compreendendo que esta não se findou no momento em que es nosSES cruzaram o Atlântico.

Houve, portanto, ao longo de quatro encontros, um esforço em buscar apreender da interlocução vivida como ocorria o fluxo de feitura que minha vó sinalizava, bem como a manipulação dos materiais durante o fazimento e o que isso apontava das escolhas de Dona Rita na construção de conhecimento que ela propôs e dos entrelaces de memórias em que estamos imbricadas. Acionamos na oralidade, que minha vó sempre articulou com primor, uma possibilidade de interagimos de maneira dialética, bem como um caminho para orientar nossas práticas.

CAMINHOS PERCORRIDOS

Comecei esta pesquisa, acreditando que o caminho que poderia seguir seria o de entrevistas semiestruturadas, que conduziria com minha avó, e de observações que eu faria nos momentos em que ela estivesse preparando o quiabo. E, por um instante, pensei que estivesse dando os melhores passos. Entretanto, pude perceber em certos momentos um leve incômodo nela, que não estava se abrindo por inteiro, mas acreditei que se tratasse de um desconforto inicial, até porque ela concordou que eu anotasse e fizesse perguntas, por isso segui.

Com o decorrer de nossa conversa, essa impressão ganhou um caráter secundário nas minhas reflexões, isso porque, embora esse aparente estranhamento, ela foi conduzindo certos pontos que atraíram a minha atenção e indicavam significância. Comecei, enquanto falávamos, a observar seu corpo e como ele também me narrava aspectos importantes, o quanto o conhecimento dela ativa uma sintonia entre seus movimentos e o quiabo; isso é necessário, seu saber precisa de corpo e corpo precisa saber.

Acreditei então que estava conduzindo a pesquisa da melhor maneira, obtive percepções que julguei importantes, mas talvez não estivesse tão atenta quanto pensei. De tempo em tempo durante a prosa, minha vó me cutucava de alguma forma com interlocuções como: “tá vendo?”, “assim, ó”. Na minha ânsia pelo registro, pensei que seriam apenas interjeições comuns à fala, mas ali estava um indício da minha falta de atenção, que somente mais à frente eu seria lembrada, ou melhor, sacudida, a refletir sobre. Lendo o texto de Gabby Hartemann e Irislaine Pereira de Moraes (2018) deparei-me com uma frase de Jaqueline de Oliveira e Silva que em muito me impactou: “ancestralidade é mesmo um conceito subversivo: suas mais velhas nunca serão suas informantes”.

Era isso! Dona Rita é uma contadora de histórias, não uma fonte de dados a serem investigados. Sempre ressalté essa característica dela em toda oportunidade em que me referencieei a ela em outros textos, dos poucos que escrevi. Estava aí o meu erro para o qual a própria Rita estava me chamando: o seu “tá vendo?” não era uma simples interjeição, era um chamado, um puxão de orelha típico de vó. Também não se tratava de um convite ao ver-fazer, aspecto que estava convicta como algo estruturante da constituição do seu conhecimento. Reconheço que em parte me equivoquei quanto a isso. Portanto pensei e expus sobre a necessidade do coletivo para construir o aprendizado, um conhecimento que ativa múltiplas mãos; contudo eu própria não coloquei o meu corpo a aprender com o dela, com o quiabo. Caí na armadilha em que acreditei estar preparada para me defender, aquela da ciência que exige distância, que demanda mais anotações do que olhares, “mão na massa” ou no quiabo. Não estava atenta antes, mas fui feliz em encontrar a sabedoria daqueles que estão.

Embora isso tenha sido um banho de água fria que me trouxe frustrações e questionamentos sobre até que ponto estava preparada para conduzir essa breve pesquisa, ao mesmo tempo revigorou-me, instigou a pensar que Dona Rita se comprometeu com

este trabalho desde o primeiro momento, pois era a neta dela que estava pedindo, era a Luana que ela carregou em seu colo, não uma pessoa com caderno de anotações. Abordei no começo de minhas palavras, que isso se tratava de um reencontro, porém na primeira oportunidade desvencilhei-me em duas Luanas que pareciam desconhecidas, uma aspirante à pesquisadora, e outra a neta. Entendi que estava não apenas fazendo esforços para erguer uma barreira dentro de mim, como também entre mim e minha vó, o que não poderia acontecer, pois o motivo de todo esse trajeto são os elementos que nos conectam.

Assim, para nossos próximos encontros, entendi que precisava pensar essa caminhada de outra forma. Como na primeira vez, peguei as bandejas de quiabo e fui ao seu quarto para vermos juntas quais estavam bons para o preparo. Dessa vez, em vez de apenas observar quais ela me indicaria para o descarte, fui apontando, com base no que ela já havia me dito anteriormente, aqueles que julguei não estarem bons para proveito e percebi que sua reação já foi mais convidativa, uma vez que ela pôde perceber em mim o resultado da escuta ativa e participativa.

Depois que os quiabos estavam secos, chamei-a para se sentar à mesa pois estava na hora de picá-los. Quando trouxe o restante dos aparatos, como vasilhas e tabuleiro, Rita se surpreendeu ao ver duas facas e me perguntou o porquê; assim, disse a ela: “A senhora não me disse que só aprende quem faz? Então aqui estou, hoje iremos fazer diferente”. A reação primeira à minha resposta foi uma gargalhada, o que pode parecer estranho já que ela havia me instigado a participar dessa forma, entretanto minha vó não estava “fazendo pouco de mim”, como costuma dizer, apenas estranhou — com devida razão — que uma pessoa com pouca ou nenhuma habilidade para cozinhar tivesse esse tipo de iniciativa, inclusive porque sempre que posso fujo dessas tarefas, ponto que pretendo discorrer mais adiante.

Voltando ao contexto, após o momento “infame” de zombaria, Dona Rita mostrou-se contente com o meu gesto. Para me ensinar ela precisava do meu corpo ali, atento ao dela, e naquele olhar feliz que minha vó transmitiu em sequência pude entender que era disso que se tratava: afirmamos pelos olhares que havíamos entendido uma à outra.

Esse alinhamento foi muito importante, pois, quando idealizei esta pesquisa antes de apresentá-la para minha vó, estava inspirada pelas minhas leituras sobre Arqueologia Colaborativa, que é articulada para estabelecer um emparelhamento de interesses de coletivos envolvidos nos projetos, algo que não significa coesão de pensamentos, e sim a compreensão de que cada rede de agências pode acionar diferentes perspectivas e conhecimentos que impactarão nas expectativas sobre como determinadas pesquisas lhes afetarão (Silva; Bespalez; Stuchi, 2011). Em certa medida, isso aconteceu nesse caso. Embora Dona Rita compreendesse que o meu objetivo com o trabalho estivesse orientado a priori a entender a historicidade do seu saber em relação ao quiabo, era também de seu interesse que, além de aprender de onde vem o seu conhecimento, eu soubesse como operá-lo. Foi necessário a nós duas que aprendêssemos como fazer nossos anseios conversarem, e a partir disso o trabalho ganhou outros contornos.

Compreendo que é preciso cuidado em acionar certas categorias, por isso não tomarei a iniciativa de enquadrar essa experiência dentro do que se entende como Arqueologia Colaborativa, pois temo que tal articulação pareça rasa e de rápida apreensão. Anna Lowenhaupt Tsing (2020) nos instiga a estarmos atentos às cadeias de significados: nunca ativamos uma palavra e expressão sozinhas, elas trazem outras consigo, e assim é importante que tal exercício seja feito de maneira mais acurada e refletida — algo que não tenho espaço para fazer aqui, porém posso dizer que certamente os princípios de tal prática atravessaram a construção desta pesquisa.

Entender as demandas de minha vó exigiu que eu me deslocasse, saísse de um certo amparo que um caderno de anotações oferta na apreensão do que se observa. Ele foi importante, me acompanhou no registro de nuances para as quais não estava desperta antes, porém compreendi que o meu corpo também poderia atuar nesse aprendizado, permiti-me refletir que ele também poderia ser meio de atuação e registro.

Quando Dona Rita disse que era necessário escutar a faca gritar,⁴ de pronto anotei tal comentário, entretanto não se tratava de um eufemismo. O grito da faca durante o corte do quiabo nos indica quais áreas conseguiremos picar ou se de fato não há o que aproveitar dele. Não tentarei descrever a sonoridade dessa comunicação, pois fiz tal tentativa quando acompanhada do caderno de anotações e falhei miseravelmente. Eu precisei escutar e creio que quem me lê também necessitará. Assim minha vó aprendeu e assim o fiz. A faca grita e o quiabo responde. Qualquer esforço para reproduzir esse diálogo seria como um mexerico mal contado.

Contudo, é interessante pensar que a partir dessa conversa saberemos qual quiabo será comida e o que será descarte. Este último termo é bastante caro à Arqueologia, sendo ativado a partir de correntes distintas, como o caso do processualismo em seus anseios em compreender a formação do registro arqueológico (Binford, 1983), e como o pós-processualismo tendo interesse em refletir sobre possibilidades de interpretação simbólica sobre a disposição desses elementos (Hodder, 1987). Embora eu acredite que cada explicação tenha seu lugar, penso que o foco das análises sobre o descarte ainda recai em destaque sobre a agência de seres humanos. Tal situação me fez refletir sobre a possibilidade de pensarmos esse ato também sendo definido e articulado por não humanos. Para minha vó não há dúvidas de que o grito da faca e o retorno do quiabo são essenciais para sabermos o que não é bom para o proveito, e para mim tampouco restam questionamentos nesse sentido. Então por que não explorar tal caminho reflexivo?

Eu já tinha em mente que a maneira como Dona Rita organiza o preparo do quiabo não era algo estático e imutável, ainda que haja elementos imprescindíveis no fazimento. Havia movimentações que se alteravam. Por exemplo, nos dois primeiros encontros, não utilizamos pano para secar o quiabo após lavá-los, porém no terceiro minha vó solicitou que o usássemos.

Ela defende que é sistemática na cozinha, e pude perceber isso quando separou rigorosamente cada coisa para o preparo, bem como pelo fato de não abrir mão da utilização de certos materiais, como as duas panelas de alumínio batido de pequeno porte — as quais já têm suas histórias marcadas em minha casa há alguns anos —, uma para fritura e outra para preparação do caldo. Elas são utilizadas para outras comidas, assim como a escumadeira e peneira para escorrimento da fritura, contudo, quando é dia de quiabo, já estamos cientes de que não podemos destiná-las a outros usos.

Pude acessar por meio de nossa conversa outras mudanças que não vivenciei, de tempos de antes, as “da roça”, como minha vó prefere nomear. Segundo ela, antigamente, não se fazia uso de panelas desse material, e sim de ferro, ou ainda de barro. Tinha diferenças nos temperos: em vez de condimentos de prévio preparo industrial, como fazemos hoje, empregava-se o alho; além disso, a banha de porco estava presente no lugar do óleo. Isso devia ativar sabores, cheiros, olhares e sons outros, diferentes dos que conheço. Ela os descrevia e eu me esforçava para imaginá-los, tentando ativar os sentidos que convocava. Era difícil, porque não tinha os experienciado, porém soube que eles existiram e compuseram a trajetória desse fazimento em tempos outros.

⁴ Segundo Dona Rita, trata-se do barulho decorrente da interação da faca com o quiabo no ato do corte.

PASSOS NA MENTE

Desde que me tornei feminista, a minha relação com a cozinha ganhou outros contornos, que me faziam querer me distanciar de tudo que a ela estivesse relacionado. Criei essa repulsa quando aprendi a reconhecer nesse espaço um ambiente articulado para inferiorizar certas mulheridades, ligado à subserviência, à submissão. Tardei a compreender que a minha defesa nesse aspecto não dava conta de todas as realidades agenciadas nesse contexto, principalmente no que concerne às mulheres pretas. Primeiro, precisei entender que a categoria “Mulher” em abordagem universal contempla apenas uma experiência, a de mulheres cis, brancas, ocidentalizadas e de classe média/alta. Os nossos corpos eram entendidos numa esfera distinta dentro do ambiente domiciliar: a “domesticação” da mulher preta passa pela animalização e consequente desumanização, diferentemente das mulheres brancas, que enfrentam um processo de inferiorização pela exaltação da fragilidade, algo que nunca foi permitido a nós enquanto pessoas pretas.

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem — desde que eu tivesse oportunidade para isso — e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?⁵

Minha vó esteve nessa posição por muitos anos; em suas próprias palavras, “trabalhou na casa dos outros desde pequena”. A estrutura escravocrata que nutre o Brasil nunca viu nela uma criança frágil, e sim uma mão de obra a ser domesticada para o trabalho. Ainda assim, a relação que Dona Rita estabelece com a cozinha não é centralizada apenas pelas violências que já sofreu: nesse espaço ela se potencializa quando agênciava seus conhecimentos, que a fazem retornar a um lugar em que se sente ativa, necessária.

Observar seu corpo em ação me permitiu pensar sobre isso. Sua postura usualmente arqueada pela chegada de seus 91 anos, que trouxe certos percalços que a abalam emocionalmente — pois traz certas limitações motoras, criando maiores condições de dependência, algo que ela considera penoso por lhe trazer uma sensação de passividade —, ganha outro contorno, mais ereto, e ela se sente potente, viva.

Além desse âmbito, entendi que cozinhar para minha vó também é um ato de retorno às suas mais velhas, as quais ela sempre faz questão de reverenciar em todo momento de nossa prosa quando perguntei sobre como aprendeu seus saberes. Sua mãe, Maria Ferreira dos Santos, e sua avó, Assavina Ferreira dos Santos, são centrais nas suas narrativas de memória. Segundo Rita, foi com elas e com outras mulheres pretas que

⁵ Trecho retirado do discurso de Sojourner Truth proferido na Women’s Rights Convention, em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851. Sua fala ocorreu como uma intervenção diante da exposição de um argumento de que os direitos entre mulheres e homens não deveriam ser iguais pois as primeiras seriam frágeis e intelectualmente inferiores.

trabalhavam como cozinheiras nas fazendas onde tanto minha vó — ainda pequena — quanto sua mãe prestavam serviços que aprendeu aquilo que sabe, com elas interagindo e fazendo, de forma similar aos caminhos que percorremos juntas naquele momento.

Assavina retornava às nossas conversas continuamente. Já conhecia seu nome de outros papos que mantive com minha vó, procurando entender um pouco mais sobre nossas origens, contudo, em um dos encontros para a presente escrivência (Evaristo, 2009), sua história veio em mais detalhes. Assavina era uma pessoa indígena — fato que também sabia previamente, mas sem maiores informações — que vivia com os seus até ser sequestrada ainda jovem para trabalhar numa fazenda na antiga comarca de Serro Frio, local que minha vó reconhece como sua origem. De acordo com os relatos de Rita, sua avó ficou em cativeiro de maneira isolada até que não representasse aparente “perigo” aos seus sequestradores, os quais, depois do rapto, deram-lhe o nome pelo qual ficou conhecida.

Dona Rita ainda narra que a relação de Assavina com Adão Ferreira dos Santos, seu avô e pessoa negra escravizada, começa a partir de um casamento arranjado por seus exploradores, prática infelizmente recorrente em contextos escravagistas. É importante ressaltar que, segundo minha vó, Assavina e Adão vivenciaram o período de transição do regime oficialmente escravocrata e a abolição, tendo eles lhe contado em certos momentos como esse lugar lhes marcou. Tais memórias não eram narradas a todo instante, e imagino que seja devido à dor que isso acionava neles.

Trago esse cenário pois percebo o quanto Rita o aciona quando traça as genealogias dos seus aprendizados, principalmente quando instigada a pensar sobre o fazer do quiabo. Minha vó aponta que Assavina, que é referência central, seguida de sua mãe, aprendeu a manipular certas plantas enquanto raizeira, bem como a elaborar certas comidas a partir do conhecimento transmitido pelas pretas velhas — como Rita as nomeia — que conviviam e resistiam às suas maneiras naquele lugar.

Quando apontei em nossa prosa que o quiabo vinha dos nossos em África, minha vó demonstrou surpresa: “Desde que me entendo por gente já existia quiabo no mundo, aprendi a comer quiabo com minha vó. Mas se ele veio de lá deve ser por causa dos escravos”. Ainda que não soubesse desse lugar de origem, Rita sabia apontar uma fonte para o seu aprendizado: sua vó e as pretas velhas. Inclusive, ela apresentou uma hipótese sobre como teria ocorrido a diáspora desse vegetal: por causa de suas sementes secas essa seria a melhor maneira para transportar, de acordo com seu conhecimento.

O seu fazer não era uma reprodução fidedigna da maneira como ocorria em seus tempos de roça; não tinha como ser, certos aspectos foram transformados. Há mudanças, porém também há permanências, e ela prefere focar nestas, pois as ligam às suas, às nossas ancestrais. Gostaria de saber os nomes dessas pretas mais velhas; minha vó também não sabia, infelizmente. Durante nossa conversa pude senti-las, sabia que estavam conosco ali, em prosa, assim como Assavina. De novo pude retornar a algum lugar, mas não consegui imaginar rostos específicos, pensei que, assim como eu e minha vó, estavam sentadas, cortando quiabos e falando de suas histórias, suas angústias, tendo risos ainda que seja difícil pensar neles nesse lugar tão atravessado por violências. Estava em certa medida grata por saber da existência delas, mesmo com tão pouca informação.

Não sei a que nível ocorria a relação entre Assavina e as pretas velhas, porém pela forma como estas são marcadas na narrativa é possível atestar que havia um respeito pelo saber que detinham. Isso me conforta um pouco, pois as estratégias são muitas na historiografia brasileira para nos desumanizar e objetificar. Saber dessas agências afetivas de conhecimento e conseguir acessá-las é uma potência tamanha, já que nos permite restaurar pontes de memória.

UM AMARRAR DE IDEIAS

Creio que em parte o meu anseio em convidar minha vó a este trabalho, bem como o gesto de referenciá-la em outros, vem de um esforço e uma preocupação em manter suas memórias e saberes registrados de alguma maneira, pois sei que em algum momento nos próximos anos a vida fará com que sigamos estradas distintas que não se cruzarão mais neste mundo. Contudo, não se trata de uma despedida assistida, e sim de um meio que encontrei para agradecê-la por ser a minha mais velha, por carregar tantos saberes e por estar preocupada em transmiti-los a nós por meio do ato de contar histórias.

Como disse inicialmente, em minha família nunca tivemos livros de receita, a potencialidade griótica de minha vó é a nossa oportunidade de pensar nos mapeamentos de quem nos antecede e a forma como nos antecedeu. Reconhecer isso com minha vó proporciona um espaço para que a minha mais velha me conte e ensine como as nossas a ensinaram como tirar os poderes das profundezas. Não se trata de uma via em sentido único: guardo em mim para adiante passar, sinto que ela restaura em si uma vivacidade de quem se sente na felicidade e no dever em manter as suas vivas. Ela escolhe como as manter vivas. Penso que minha vó tem uma ânsia em contar suas histórias a qualquer pessoa que lhe dê a verdadeira atenção que merece. Sinto que ela tem pressa em dizer, há nove décadas guarda histórias que mantêm muita gente viva, inclusive ela. Quer passar o seu bastão, e fico feliz e honrada que se sinta confortável em me dar ao menos um dos tantos que carrega.

Beatriz do Nascimento (1976) diz que no atravessar do atlântico fomos impostos a uma categoria, negros, uma terminologia ficcional real, como nos lembra Mbembe (2018), que os brancos europeus criaram para, na estratégia do outrificar, instituírem um objeto a ser explorado. A nós não pertenciam este nome, falava mais dos eu-brancos do que propriamente des nossas, mas aprendemos na diáspora a dar uma semântica outra à palavra, como pensa Nascimento (1976), uma palavra que fale mais de nós, das nossas sabenças.

Qual é o limite dessa revolução semântica? Bem, eu ainda não sei dizer. Talvez em algum momento entendamos que cumprimos nosso papel com essa palavra e desejemos outras, feitas por nós e para nós. Entretanto, o ponto para que quero aqui chamar a atenção refere-se a esse ato de reinventar, do improvisado, nossa técnica ancestral de manusear a adversidade, a dor. O fazer do quiabo nos conecta não como um espelho d'água que reflete uma única imagem e semelhança. Não são espelhamentos narcísicos que nos unem, pelo contrário, são nossas escolhas de construção de pertença, é o referenciar quem nos antecede, é o passar adiante para que não se perca, é uma escolha por manter ês nossas vives e presentes nas nossas sabenças. Uma forma que encontramos talvez de amparar a dor do banzo, de lembrar de onde viemos, de retornar a quem fomos e somos.

Preciso retomar Gabby Hartemann e Irislane Pereira de Moraes (2018), pois com elus pude compreender a importância de nossas movimentações enquanto pessoas afrodiaspóricas engajadas nas produções de nossas narrativas de interesse em reverenciar aqueles que nos antecedem, no sentido de “[...] devolver a importância ao saber do mais velho ou da mais velha, à sua memória, ao seu entendimento do mundo e às formas que são escolhidas por elus para nos transmitir ou não esses elementos de memória” (Hartemann; Moraes, 2018, p. 19). Isso é uma responsabilidade ancestral.

O porquê de trazer essa constituição de mim para uma pesquisa acadêmica? Bem, acredito que as pessoas precisam saber de onde eu vim para entender aonde estou indo. Venho de Rita, Rejane, Rosângela, Gabriela e tantas outras mais velhas que me antecedem e estão a caminhar antes, bem como junto a mim. Todas essas mulheres pretas calçam os meus passos, sou elas, mas também não sou, somos diferentes, mas também iguais.

Faço um trajeto distinto ao que fizeram/fazem, o que não impede que nossos caminhos se atravessem, provenho dessa encruzilhada de jornadas, de experiências e saberes.

Sinto que necessito transbordar isso, não somente para outros como para mim, preciso me localizar, apenas assim, acredito, saberei como conduzir também o meu retorno à Arqueologia. É necessário compreender, como Hartemann e Moraes (2018) e tantas outras que também nos instigam (Makuxi, 2022; Passos, 2019; Pripra, 2021; Souza, 2021), que a “prática arqueológica é corporificada” (Hartemann; Moraes, 2018), os lugares de onde partimos narram, em medida, nossos anseios, angústias, apreensões e construções de mundos, dos e nos quais nós acionamos categorias de entendimento sobre as gentes, as coisas, seus tempos e memórias.

Caminhando pelas trajetórias que constituem a Arqueologia, aprendi repertórios que possibilitaram (re)encontrar minha vó em outras nuances que antes não estava preparada para entender. Não digo que esse campo era imprescindível para o que se sucedeu nesses (re)encontros, tanto que não foi o único espaço que ofertou/oferta condicionalidades reflexivas: as vivências comunitárias com as minhas parentes têm nutrido meu breve caminhar de vida antes mesmo de pensar adentrar os muros universitários, foram nelas que aprendi que podia ser sujeita, que não podia andar sem ês mais velhas e o que elas têm a ensinar; os banhos Descarregos, as rezas, as bênçãos tomadas atuavam em mim sempre como um lembrete de que não estava só e de que tinha para onde voltar. Entretanto tenho que reconhecer que, apesar daquilo que me violentou, transitando na Arqueologia deparei-me com repertórios que me instigavam pela potencialidade que podemos fazer deles na compreensão de certas experiências na relacionalidade com as materialidades. Percebi um meio para criar relações com os materiais e as gentes em que consegui dialogar com as outras formas às quais eu já estava exposta e aprendi a conhecer o mundo. Precisei desaprender para aprender outros saberes, e isso é um processo contínuo, fico feliz que o seja. Não estou pronta e talvez nunca esteja, estou em preparo por mãos conhecidas e que aprendi a conhecer.

Por isso, estou sempre em retorno, volto a quem me antecede ancestralmente e academicamente (Million, 2005), pois delus parti, como também a elas aprendi a questionar os questionamentos me permitem avançar, me mobilizam a mover os meus próprios passos, a treinar o que sei e desconfiar quando estiver convicta do saber.

Entender como nos relacionamos com as coisas e estas conosco é fundamental para compreender que partimos de um lugar, que também somos ontológicos. Ter ciência disso é essencial em minha perspectiva para aprendermos que em certas situações precisaremos desemaranhar aquilo que sabemos para reaprender. Isso não significa abandono, e sim a compreensão de que não somos as únicas pessoas se esforçando para entender a materialidade. Isso torna nossa prática menos agressiva e mais acolhedora, o que requer nosso reconhecimento para caminhar em conjunto não somente com quem nos antecedeu, como também com aqueles que conosco estão no presente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BINFORD, Lewis R. Caçadores na paisagem. In: BINFORD, Lewis R. *Em busca do passado: a descodificação do registro arqueológico*. Lisboa (PT): Europa-América, 1983. cap. 6, p. 137-178.
- CABRAL, Mariana Petry. De cacós, pedras moles e outras marcas: percursos de uma arqueologia não qualificada. *Amazônica*, v. 6, n. 2, p. 314-331, 2014.
- CARNEIRO, Sueli. Epistemicídio. In: CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023. p. 82-115.
- CARVALHO, Ivanildo. Para o alto com Sankofa! *CHC*, 5 dez. 2022. Disponível em: <https://chc.org.br/artigo/para-o-alto-com-sankofa/>. Acesso em: 2 jan. 2024.

- CARVALHO, Patricia Marinho de. *A travessia atlântica de árvores sagradas: estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela/MT*. 2012. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- CARVALHO, Patrícia Marinho de. *Visibilidade do negro: arqueologia do abandono na comunidade quilombola do Boqueirão, Vila Bela/MT*. 2018. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-20022019-154725/>. Acesso em: 29 jan. 2024.
- CODEVILLA, Fernanda Soares. Arqueologia da alimentação no mundo moderno: consumo de comida-bebida entre os foqueiros, lobeiros e baleeiros na Antártica. *Sabores Geográficos*, edição especial, p. 9-22, 2018.
- EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. *Scripta*, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2009.
- DA ÁFRICA aos EUA: uma jornada gastronômica. Produção: Roger Ross Williams, Geoff Martz e Sarba Das. USA: Netflix, 2021-2023. Disponível em: <https://www.netflix.com/br/title/81034518>. Acesso em: 10 set. 2022.
- DAMÁSIO, Ana Clara. “Olho de parente” e o “olho estranho”: Considerações etnográficas sobre viver, olhar, ouvir, escrever e permanecer. *Novos Debates*, v. 7, n. 1, 2021.
- DAMÁSIO, Ana Clara. Isso não é uma autoetnografia! *Mediações*, v. 27, n. 3, p. 1-14, 2022.
- DO QUIABO ao dendê, caruru baiano é marco do sincretismo na gastronomia. *Portal Geledés*, 27 set. 2015. Disponível em: <http://tinyurl.com/msvtucb9>. Acesso em: 18 set. 2022.
- FIGUEIRÓ, Iêda. *Do íntimo ao coletivo: figueira infinita em busca da plenitude ontológica*. 2021. 181 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995.
- HARTEMANN, Gabby; MORAES, Irislane Pereira de. Contar histórias e caminhar com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. *Vestígios*, v. 12, n. 2, p. 7-34, 2018.
- HERMINIO, Beatriz. A escrevivência carrega a escrita da coletividade, afirma Conceição Evaristo. *Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo*, 3 out. 2022. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/noticias/a-escrevivencia-carrega-a-escrita-da-coletividade-afirma-conceicao-evaristo>. Acesso em: 4 jan. 2024.
- HODDER, Ian. The Meaning of Discard: Ash and Domestic Space in Baringo. In: KENT, Susan (ed.). *Method and Theory for Activity Areas Research*. New York (US): Columbia University Press, 1987. p. 424-447.
- HODDER, Ian. *The Present Past: An Introduction to Anthropology for Archaeologists*. South Yorkshire (GB): Pen and Sword, 2012.
- HOOKS, bell. *Irmãs do inhame: mulheres negras e autorrecuperação*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2023. 265 p.
- LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora Africana*. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- LOWENHAUPT TSING, Anna. Paisagens arruinadas (e a delicada arte de coletar cogumelos). *Cadernos do LEPAARQ*, v. 15, n. 30, 2020.

- MAKUXI, Jaider Esbell. Autodecolonização: uma pesquisa pessoal no além coletivo. *Cadernos do LEPAARQ*, v. 19, n. 37, p. 17-25, 2022.
- MALINOWSKI, Bronisław. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1, 2018.
- MILLION, Tara. Developing an Aboriginal Archaeology: Receiving Gifts from the White Buffalo Calf Woman. In: SMITH, Claire; WOBST, Hans Martin (ed.). *Indigenous Archaeologies: Decolonizing Theory and Practice*. New York (US): Routledge, 2005. p. 43-55.
- MUNDURUKU, Jair Boro. *Caminhos para o passado: Oca'õ, Agõkabuk e cultura material Munduruku*. 2019. Monografia de conclusão de curso (Graduação em Arqueologia) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2019.
- NASCIMENTO, Maria Beatriz. O negro visto por ele mesmo. [Entrevista cedida a] Eloi Calage *Manchete*, ed. 1270, 21 ago. 1976. p. 130-131. Disponível em: <http://tinyurl.com/3yd6p8ju>. Acesso em: 23 jan. 2024.
- PASSOS, Lara de Paula. *Arqueopoesia: uma proposta feminista afrocentrada para o universo arqueológico*. 2019. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019
- PETIT, Sandra Haydée. *Pretagogia: pertencimento, corpo-dança afroancestral e tradição oral africana na formação de professoras e professores: contribuições do legado africano para a implementação da Lei nº 10.639/03*. Fortaleza: EdUECE, 2015.
- PRIPRA, Walderes Cocta. *Lugares de acampamento e memória do povo Laklãñ/Xokleng, Santa Catarina*. 2021. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2021.
- RODRIGUES, Igor Morais Mariano. Conhecimentos em choque: um panorama sobre as transformações da etnoarqueologia. *Revista Habitus*, v. 20, n. 2, p. 277-298, 2022.
- SCHIFFER, Michael B. *Behavioral Archeology: Foundations of Archeology*. Cambridge (US): Academic, 1976.
- SILVA, Fabíola Andréa; BESPALÉZ, Eduardo; STUCHI, Francisco Forte. Arqueologia colaborativa na Amazônia: Terra Indígena Kuatinemu, rio Xingu, Pará. *Amazônica*, v. 3, n. 1, 2011.
- SOUZA, Rafael de Abreu e. Materialidades discriminatórias: racismo concretizado no cotidiano. *Tessituras*, v. 9, n. 1, p. 63-91, jan./jun. 2021.
- TILLEY, Christopher. Theoretical perspectives: Introduction. In: TILLEY, Chris; KEANE, Webb; KÜCHLER, Susanne; ROWLANDS, Mike; SPYER, Patricia (ed.). *Handbook of Material Culture London*. Thousand Oaks (US): Sage, 2006. p. 7-12.
- VELDEN, Felipe Vander. Cacos de espíritos: aproximações entre antropologia e arqueologia no caso Karitiana em Rondônia. *Amazônica*, v. 10, n. 1, p. 184-208, 2018.
- WAI WAI, Jaime Xamen. *Etnografia e história das aldeias antigas do rio Kikwo, Pará, Brasil*. 2022. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.
- WERNECK, Jurema. *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 37 No. 1 Janeiro - Abril 2024

DOSSIÊ

A IMPORTÂNCIA DA MATERIALIDADE E DOS FAZERES NA COMPOSIÇÃO DOS BARQUINHOS DE IEMANJÁ NO RIO GRANDE DO SUL

Dandara Rodrigues Dorneles*

RESUMO

O artigo versa sobre o conjunto de materialidades e fazeres presentes em preparos ritualísticos dentro de um terreiro do Rio Grande do Sul. O objetivo é discutir sobre a importância dos diversos elementos envolvidos na constituição dos Barquinhos de Iemanjá no Centro Africano Ogum e Iansã. A pesquisa de campo, seguindo os princípios da etnografia, é a estratégia de investigação adotada para este estudo. Como resultado, o fazer dos Barquinhos de Iemanjá, com as materialidades que os portam, propiciam uma série de associações e encadeamentos que fazem vida e, do mesmo modo, presenciam Iemanjá. Portanto, práticas rituais dotadas de materialidade, como as oferendas, implicam na composição e na recomposição de lugares, modos de existência e conhecimentos, possibilitando diálogos com estudos arqueológicos.

Palavras-chave: oferendas; artefatos afro-religiosos; terreiro.

* Mestra em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRS). E-mail: dandararodrigues.d@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2761-6983>.

THE IMPORTANCE OF THE MATERIALITY AND THE DOINGS IN THE COMPOSITION OF THE *BARQUINHOS DE IEMANJÁ* IN RIO GRANDE DO SUL, BRAZIL

ABSTRACT

The article discusses the joint materialities and doings in the ritualistic preparations in a *terreiro* in Rio Grande do Sul, Brazil. The aim is to discuss the importance of diverse elements involved in building the *Barquinhos de Iemanjá* (Iemanjá's little boats) in the Centro Africano Ogum e Iansã. The field research, following the ethnography principles, is the investigation strategy adopted for this study. As a result, the doings of the *Barquinhos de Iemanjá*, with the materialities they carry, allow a series of associations and links that make life and, likewise, witness Iemanjá. Therefore, ritual practices with materialities, such as the "offerings," imply the composition and the recomposition of places, ways of existence, and knowledge, allowing dialogues with archaeological studies.

Keywords: offerings; afro-religious artifacts; *terreiro*.

LA IMPORTANCIA DE LA MATERIALIDAD Y DEL HACER EN LA COMPOSICIÓN DE LAS BARCAS DE YEMANJÁ EN RIO GRANDE DO SUL, BRASIL

RESUMEN

Este artículo trata acerca del conjunto de las materialidades y del hacer presente en los arreglos de los rituales en el espacio de un *terreiro* en Rio Grande do Sul, Brasil. Su objetivo es discutir la importancia de los diversos elementos involucrados en la constitución de las Barcas de Yemanjá en el Centro Africano Ogum e Iansã. El trabajo de campo, siguiendo los lineamientos de la etnografía, es la estrategia de investigación que se ha adoptado para este estudio. Como resultado de la investigación, el hacer de las Barcas de Yemanjá con las materialidades que cargan hace posible una serie de "asociaciones" y cadenas de significado que hacen vida y, a la vez, presentifican a Yemanjá. De esta manera, las prácticas rituales cargadas de materialidad, como las ofrendas, implican la composición y recomposición de sitios, modos de existencia y conocimientos, tejiendo posibles diálogos con los estudios arqueológicos.

Palabras clave: ofrendas; artefactos afroreligiosos; *terreiro*.

INTRODUÇÃO

O conjunto de materialidades e fazeres que constituem e compõem rituais de um terreiro, espaço constitutivo da religiosidade afro-brasileira, é o foco da discussão que se propõe no presente artigo. No terreiro, os artefatos afro-religiosos (estatuetas, fios de conta, peças cerâmicas), por meio das suas características e preparos, atualizam energias e proporcionam feitos. Além disso, os elementos que tais artefatos possuem, aquilo que significam e produzem por meio de fazeres específicos, revelam a importância da materialidade para o agenciamento entre as mais distintas entidades, pessoas e coisas no mundo dos terreiros. Desse modo, práticas rituais dotadas de materialidade, como “oferendas”,¹ homenagens e excursões a locais sagrados, implicam na composição e na recomposição de lugares e paisagens, possibilitando, no âmbito deste artigo, a transversalização de conhecimentos e diálogos com a Arqueologia.

Nessa direção, o terreiro, pela própria forma como se constitui, é um espaço que engendra diversidade cultural e existencial, e que não tende à disciplinaridade dos conhecimentos nem à fragmentação da vida, do mesmo modo que não separa nem hierarquiza saberes e experiências (Machado, 2017; Sodré, 2019). Trata-se, assim, de um território étnico-cultural com um complexo sistema de organização do cosmos, onde ferramentas de santo, “oferendas” e comidas, por exemplo, não representam orixás, caboclos e entidades, ou, dito de outro modo, não dizem do que elas são, mas fazem as entidades acontecerem (Dorneles; Anjos, 2021; Dorneles; Santos, 2020; Marques, 2018). A pá e a enxada, por exemplo, que são ferramentas feitas para Exu, não representam este orixá, mas possibilitam que a força dele se atualize, como explica Marques (2018) ao estudar as relações entre como os artefatos existem e são feitos no candomblé. Logo, tratamos de um modo específico de ser, estar, sentir e pensar, que manifesta outras perspectivas de mundo em relação às compreensões ocidentalizadas.

O que denominamos como religiosidade afro-brasileira reflete um ativo pensamento de *Arkhé*, tal como argumenta Sodré (2017). Com a perspectiva de que há um modo afro de pensar que ritualiza origem e destino, ele afirma que o envoltório religioso dos cultos afro-brasileiros é uma “*forma intensiva de existência* (forma em que a passagem do biológico ao simbólico ou ao ‘espiritual’ é quantitativamente significativa) com processos filosóficos próprios” (Sodré, 2017, p. 16). Esse argumento retoma a importância da compreensão de que esse modo intensivo de existência está além de religião, espiritualidade, cultura, e que envolve aspectos éticos, políticos, ontológicos e cosmológicos que se concretizam em diferentes materialidades ao longo do tempo.

Neste artigo, partimos do pressuposto de que no mundo dos terreiros — patrimônios afro-brasileiros — os fazeres e materialidades mobilizadas por um modo afro de existência e resistência desestabilizam conhecimentos tomados como verdadeiros, certos ou melhores e, assim, reverberam insubordinação, questionando a pretensa soberania de perspectivas ocidentalizadas e colonizadoras. Nesse sentido, uma vez que os terreiros produzem outras histórias, significados e pensamentos, e que desde o Sul do país, como espaço geográfico e lugar de enunciação, também reverbera a potência das vivências de sujeitas e sujeitos negras e negros, dinamizamos a seguinte indagação: qual é a importância da materialidade para a consagração de entidades dentro de um terreiro?

¹ Em consonância com Dorneles e Anjos (2021), utilizamos o termo oferenda entre aspas para marcar a problematização sobre a generalização, a tradução e a redução de diversos preparos e composições afro-religiosas em objetos, o que envolve contendas raciais.

De forma mais específica, qual é a importância da materialidade e do fazer ritualístico de “oferendas” à Iemanjá no Rio Grande do Sul/RS? Assim, o objetivo do presente artigo é discutir a importância dos fazeres e das materialidades por meio do preparo dos Barquinhos de Iemanjá em um terreiro do Rio Grande do Sul, Brasil.

Iemanjá, um dos orixás mais cultuados do panteão afro-brasileiro, é a rainha do mar, dona do pensamento, protetora dos marujos e dos pescadores (Oro; Anjos, 2009). Sob o prisma da religiosidade afro-brasileira no Rio Grande do Sul, faz parte da tradição os terreiros irem anualmente em caravanas (excursões) em direção ao litoral ou às orlas fluviais no dia 2 de fevereiro para realizarem as homenagens a Iemanjá. Para esses momentos, pode-se dizer que o preparo afro-religioso mais conhecido e popularizado no Rio Grande do Sul, observado desde as grandes festas públicas a Iemanjá até as homenagens mais reservadas, é a “oferenda” de um pequeno barco azul de aproximadamente 40 centímetros de comprimento. Tal barco, feito de madeira ou de papelão, porta, por exemplo, brinco, espelho, pente, canjica, cocada, perfume e flores, sendo denominado de Barquinho de Iemanjá.²

Visando descrever, e assim apresentar, esse complexo sistema cultural e social que envolve diferentes fazeres e materialidades durante os preparos ritualísticos dos Barquinhos de Iemanjá dentro de um terreiro, as observações aqui apresentadas foram realizadas no momento de elaboração dos presentes no Centro Africano Ogum e Iansã. Esse terreiro, fundado em 1996 pela Iyalorixá Ângela (mulher negra de 64 anos), está situado na região metropolitana do Rio Grande do Sul. E todo ano, para as homenagens a Iemanjá no dia 2 de fevereiro, a comunidade-terreiro elabora manualmente seus Barquinhos de Iemanjá com os elementos e as comidas que portam.

Desse modo, neste artigo inicialmente serão apresentadas algumas observações realizadas em campo no momento da preparação dos Barquinhos de Iemanjá com os seus elementos constitutivos, bem como algumas reflexões teóricas acerca da magnitude do verbo “fazer” na religiosidade afro-brasileira. Argumentamos a respeito da importância e da complexidade do fazer Barquinhos que aproxima pessoas e entidades afro-religiosas, ao passo que constitui vida. Posteriormente, são apresentadas algumas análises que adensam as discussões acerca da materialidade nas comunidades-terreiro, que envolve múltiplos saberes e fazeres, e que é responsável por composições e encadeamentos que geram fluxos e movimentos.

A pesquisa de campo por meio da etnografia, seguindo os princípios da observação participante, é a estratégia de investigação qualitativa adotada neste estudo (Martins; Theóphilo, 2009; Silva, 2009). A etnografia se caracteriza fundamentalmente pela procura de fontes, informações e evidências sobre um determinado assunto por meio da imersão da pessoa pesquisadora no contexto estudado (Martins; Theóphilo, 2009). Além disso, segundo Silva (2009), a etnografia possui três fases, que consistem em situar-se, observar e descrever — ambos fluxos dinâmicos, inter-relacionados e que se influenciam no fazer etnográfico. Desse modo, o percurso no campo, sua observação e a descrição do contexto percorrido e observado constituem uma estratégia de pesquisa que exige certa sensibilidade e experiência mais “densa”, com vistas a uma melhor compreensão da

² Barquinhos de Iemanjá, Barquinhos da Mãe, ou simplesmente Barquinhos são os termos usuais na comunidade em que o estudo se desenvolveu. O uso da preposição “de” ao invés de “para” talvez seja potencial indicativo de que essas “oferendas”, desde o início dos seus preparos, já são de Iemanjá, da Mãe, presenciam Iemanjá ao invés de serem entendidas enquanto algo distante e que será oferecido a ela apenas no mar.

temática — no caso, a preparação dos Barquinhos de Iemanjá no Centro Africano Ogum e Iansã pelo lado da umbanda, preparação da qual, além de observar, também participei.

No que se refere aos rituais religiosos, o terreiro em que a pesquisa se desenvolveu caracteriza-se como *cruzado*. Isso quer dizer que, em momentos específicos e de modo separado, realiza-se rituais de umbanda, quimbanda e batuque (nação) (Corrêa, 1991). Tal característica é comum nos terreiros do Rio Grande do Sul (Anjos, 2006), estado que tem o maior número de pessoas declaradas afro-religiosas do Brasil (IBGE, 2010) e que, desse modo, desestabiliza e contrapõe ideias de branqueamento e europeização da região (Dorneles; Meinerz, 2019). Da mesma forma, expõe a presença de pessoas negras, a sua contribuição social e histórica, assim como a expressividade dos seus modos de vida no Sul do país (Oliven, 1996). Logo, tratamos de um contexto específico em termos afro-religiosos e de uma região em que a preservação dos terreiros e dos seus fazeres são determinantes para a preservação de memórias e patrimônios afro-brasileiros materiais e imateriais.

O PREPARO: QUANDO SE FAZ BARQUINHO, SE FAZ VIDA

Em 2018, o dia 2 de fevereiro — dia destinado à consagração de Iemanjá para diversos terreiros no Rio Grande do Sul — caiu em uma sexta-feira. Sendo assim, Mãe Ângela, visando garantir a participação das suas filhas e filhos de santo que trabalhavam até tarde na data, optou por naquele ano conduzir as homenagens a Iemanjá no dia seguinte, 3 de fevereiro. Em virtude disso, o sábado iniciou cedo, com a movimentação de diferentes pessoas da comunidade-terreiro que se preparavam para a excursão, que sairia por volta das 19h. Tal excursão, cujo ponto de partida é o Centro Africano Ogum e Iansã, é feita com dois ônibus que carregam filhas e filhos de santo e seus familiares em direção ao município de Imbé, litoral norte do Rio Grande do Sul, onde as homenagens a Iemanjá são feitas anualmente e onde os Barquinhos são entregues ao mar.

Nessa direção, com o passar do dia 3 de fevereiro no terreiro e dos afazeres durante o preparo e a organização das comidas dispostas dentro dos Barquinhos (canjica branca e amarela, merengue, quindim e cocada), no início da tarde de sábado as canjicas feitas pela mãe de santo já estavam frias — fato importante, pois geralmente as entidades só comem e recebem comidas dessa forma. Os demais elementos para a composição dos presentes, que também são elaborados majoritariamente por filhas de santo da comunidade, estavam todos a postos (flores, leques, pentes, perfumes, espelinhos, brincos, pulseiras). O terreiro, nesse momento do início da tarde, encontrava-se na quietude necessária para a preparação dos Barquinhos de Iemanjá. Assim, o silêncio ao redor foi importante, e, após a liberação da Iyalorixá, começamos a montá-los. Iniciamos no terreiro a organização e a composição silenciosa, séria e atenciosa dos Barquinhos de Iemanjá com todos os elementos que portam.

Em um grupo de aproximadamente seis filhas de santo, todas de saia e seguindo os preceitos afro-religiosos ensinados no cotidiano do terreiro, entramos no salão (local interno do terreiro onde ocorrem os rituais) e, de cima do banco, pegamos calmamente os Barquinhos feitos de papelão que foram armazenados cautelosamente até o início deste preparo,³ nos quais adicionamos os diferentes elementos no seu interior. Uma das filhas de santo de Iemanjá, que contribuiu bastante na primeira parte do preparo com o papelão

³ A apresentação e discussão sobre as primeiras etapas de preparação do Barquinhos de Iemanjá no Centro Africano Ogum e Iansã, que consistem na elaboração artesanal inicial dos barcos e no preparo das comidas que portam, se encontram em Dorneles e Santos (2020).

e a decoração do barco azul, antes de alcançar os Barquinhos confere o acabamento. Assim como cada grão de canjica é selecionado para compor este presente, o fazer dos Barquinhos também envolve uma observação quanto ao seu “estado”, pois não oferecemos os que por ventura se danificaram sem “consertá-los”.

Após conferida a integridade dos barcos, sentamo-nos no chão do salão e começamos, de forma coletiva, a adicionar os elementos. Todas ajudam, todas contribuem. Nesse momento, iniciadas com diferentes “anos de religião”, trabalham juntas se dedicando a esse fazer minucioso. Uma vai posicionando as flores no interior do barco, outra os leques de papel cartolina. Quando dúvidas surgem quanto à disposição e a conformidade dos elementos, as respostas são explicadas pela mãe de santo (que, neste momento, estava nos observando) ou, na sua ausência, por iniciadas mais velhas do terreiro. Perguntas como “onde coloco o pente?”, “Essa flor está boa para ir ao barco?”, “Esse barco não está muito vazio?” indicam que existem disposições certas para cada elemento no Barquinho, bem como quantidades, posições e cores.

Durante este preparo, Mãe Ângela, ao passar entre nós conferindo as atividades, questiona uma filha de Iemanjá que estava adicionando as cocadas: “tu és canhota?” Prontamente, a filha responde que não. Então a mãe diz: “a pessoa que é destra, tem que fazer as coisas com a mão direita, se é canhota, com a esquerda. Destro fazendo com a mão esquerda não dá certo”. E conclui dizendo: “se concentrem e prestem atenção, vocês estão fazendo suas vidas”. Assim, com esses e outros ensinamentos, vamos arranjando os elementos no interior dos Barquinhos de forma coletiva, respeitosa e silenciosa.

Sobre as comidas que os Barquinhos portam, as canjicas branca e amarela são colocadas nas laterais posteriores, em quantidade aproximada de um punhado. Mãe Ângela ensina que em um cantinho vai um pouco de canjica branca e do outro lado vai um pouco de canjica amarela. Os merengues são arranjados aos pares, sendo colocados na frente das canjicas. Já as cocadas, também em duplas, podem ser dispostas no meio. Assim, merengues e cocadas, que são comidas de Iemanjá e que foram feitas pelas mãos de uma das filhas de Oxum mais velhas do terreiro, serão intercaladas e sempre adicionadas aos pares. As flores (crisântemos e rosas, brancas ou azuis) são arranjadas na parte anterior, obedecendo à mesma organização e disposição das comidas. Essas, ao serem estruturas reprodutoras de plantas, são vitalidade; a cor da flor, com toda a sua beleza, delicadeza e aroma, remete ao cuidado, à complexidade, à adoração e ao afeto.

Na parte mais central do Barquinho se colocará um pente, um leque e um espelho com o lado que reflete virado para baixo, elementos que variam anualmente quanto ao tipo de material (podendo ser, por exemplo, de papel, de alumínio, de plástico). É por meio do espelho que Iemanjá se olha, então não podemos nos enxergar nele, tampouco olhar o que reflete, com a possibilidade de enxergarmos outras coisas, outros mundos e formas, como ensinou a falecida Laura — uma iniciada na comunidade-terreiro. Nessa parte, também colocamos o par de brincos e um colar prateado. Assim, Iemanjá ganha sempre seus adereços e detalhes prateados, tal como são internamente algumas conchas marinhas (e como, por vezes, reflete o nácar). O brilho prateado é luz, irradiação, trazendo o esplendor e a vivacidade atrelada às cores.

Em seguida, conferimos se há algum Barquinho relativamente vazio que precisará ser mais adornado, pois é fundamento que essas composições devem estar relativamente preenchidas, não podendo haver espaços sobrando. Esse estar cheio remete a um estar completo, repleto, a um não faltar ou sobrar. E, por fim, outros fazeres e rituais, que são fundamentos específicos da casa, são realizados, porém aqui não descritos, pois são aqueles que dizem respeito ao ocultamento e ao encadeamento de fluxos e forças. Logo, o fazer

desses Barquinhos requer, no seu final, preparos e acabamentos com determinadas materialidades por vezes discretas ou encobertas, fazendo parte dos mistérios da religião.

Quando finalizamos os Barquinhos, eles são colocados, um a um, no chão com o Barco dos Pais, que consiste em um barco azul de madeira com um pouco mais de um metro de comprimento, o qual levará determinadas imagens de gesso até a praia, onde serão, inclusive, fortificadas energeticamente. Em termos de imagens, temos: uma estatueta de Iemanjá, com aproximadamente trinta centímetros, que foi a primeira do terreiro, sendo, portanto, de grande importância; atrás dela vem outra, também de Iemanjá, porém maior e mais “nova”; posteriormente, mais ao fundo, é posicionada a estatueta de Ogum Beira-Mar. O Barco dos Pais, diferentemente dos Barquinhos de papelão, não é oferecido no mar; ele vai para a praia e retorna ao terreiro, sendo todo ano o mesmo (Figura 1).

Figura 1. Barco dos Pais seguido dos Barquinhos de Iemanjá formando uma composição, uma “frente” que será levada para a homenagem no mar⁴



Fonte: Acervo da autora, 2018.

Com os Barquinhos prontos e reunidos ao Barco dos Pais, temos uma “frente” para a homenagem — um conjunto de materialidades que proporciona a realização dos ritos e cultos a Iemanjá no mar. Na montagem dessa “frente”, Mãe Ângela nos indica onde cada pequeno conjunto deve ser posicionado. No terreiro, o Barco dos Pais está colocado bem

⁴ Ainda que as estatuetas apresentadas na figura sejam brancas, escancarando uma disputa simbólica racial e um histórico de opressão colonial, essas imagens são reconstruídas por meio de preparos afro-religiosos, portando, assim, as energias e os ensinamentos desse regime afro-brasileiro de existência. Logo, ainda que não possamos adensar esse debate, sinalizamos que as estatuetas brancas dentro de um terreiro não anulam os ensinamentos baseados em uma matriz civilizatória africana, mas escancaram uma história.

no meio de tudo e sobre dois pequenos bancos brancos, em frente a ele está uma caixa de velas (que serão acesas na praia durante a homenagem), alguns baldes de água com flores (para estas não murcharem até a noite), uma caixa com lembrancinhas (que serão dadas para todas as pessoas que participarão da homenagem no mar), um bolo azul e branco com um desenho de Iemanjá, um balaio com frutas, alguns refrigerantes e uma melancia (alimentos que serão compartilhados com as pessoas presentes na homenagem). Por fim, ao lado do Barco dos Pais, assim como atrás dele, colocamos os Barquinhos de Iemanjá já finalizados (Figura 2).

Figura 2. Barquinhos de Iemanjá prontos em seus arranjos e disposições, que serão levados para o mar e que encontrarão as águas de Iemanjá



Fonte: Acervo da autora, 2019.

Após tudo organizado, Mãe Ângela senta-se em um dos bancos para contemplar a “frente” enquanto nós nos sentamos no chão, aos seus pés. Sentamo-nos próximas a ela para também contemplar, assim como para rever cada detalhe daquela grande composição. Trata-se de um olhar que confere, admira e sente a homenagem para a Mãe Iemanjá cada vez mais próxima. Dessa forma, após tudo arranjado, a “frente” de homenagem, com conjuntos que formam composições maiores e tem sua beleza evocada por um arranjo de formas, cores, texturas e cheiros, também possui energias sagradas presentes. Mais tarde, quando os demais filhos e filhas de santo retornam ao terreiro com os seus pertences para a excursão, após os Barquinhos e tudo aquilo que compõe a homenagem à Iemanjá estarem prontos, é hora dessas composições seguirem com os iniciados, atravessando e percorrendo estradas e cidades. É hora de os Barquinhos navegarem até o mar, encerrando, então, um ritual de culto a Iemanjá.

Fazer santo, fazer pessoa, fazer chão, feitura, expressões comuns dentro dos terreiros. Nas palavras de Oro e Anjos (2009, p. 110), “fazer’ é o verbo mais importante desse regime afro-brasileiro de existência”. “Fazer: *v.t.* Produzir; realizar; arranjar; dispor; preparar”

(Fazer, 2000). Além disso, o fazer dentro dos terreiros é dar início a novos fazeres que se prolongam com outros rituais e preparos no decorrer da vida do afro-religioso, de forma que os fazeres são contínuos, assim como os aprendizados. Ou seja, o fazer na religião não tem o sentido de algo acabado, finalizado, mas de algo sempre processual, refletindo também uma forma de se constituir e existir.

Em relação aos Barquinhos, não dá para fazer por fazer, não dá para fazer de qualquer jeito. Os Barquinhos de Iemanjá no Centro Africano Ogum e Iansã, além de envolverem “práticas” coletivas e preparos minuciosos na cozinha pelas mãos dos mais velhos, requerem, no seu fazer, uma disposição característica e seguem um determinado arranjo que agrupa cores, elementos, quantidades e feitios. Conforme já mencionado, as comidas e as flores, por exemplo, seguem uma acomodação no Barco que visa a formação de díades que estariam associadas ao axé da orixá, que é par. Nesse contexto, não adianta ter os elementos em duplas se eles forem colocados distantes e de forma aparentemente “desconexa”. É necessária também uma aproximação e simetria dos lados, pois é assim que os elementos estariam realmente juntos e em consonância.

Sobre as associações à orixá, Iemanjá, de acordo com a mitologia, ajudou na criação do mundo, sendo concebida como a mãe dos orixás. Nas imagens, figuras e estatuetas, Iemanjá vem do mar, dotada de conchas, brilho, com sua vestimenta azul em continuidade com a água. Ela tem o corpo bem desenhado, seios sempre volumosos, e por vezes é representada grávida. Iemanjá, a mãe dos orixás, mãe de todos, a Grande Mãe, é fartura de um feminino em maternidade. Nessa direção, de acordo com Oro e Anjos (2009), os afro-religiosos realizam cadeias de associações infinitas de forma que “[...] um brinco se associa à feminilidade de Iemanjá, que se associa à beleza da efetuação, que se associa ao pensamento como a intencionalidade do que se efetiva e, assim, prossegue a cadeia cotejada pelos rituais adequados de encadeamento” (Oro; Anjos, 2009, p. 86). Desse modo, argumentamos que diferentes elementos de um Barquinho se associam a Iemanjá seguindo determinados fazeres, bem como preceitos, histórias e fundamentos afro-religiosos, que vão permitir um encadeamento que faz a orixá acontecer. Assim, continuando nessa mesma “gramática”, talvez possamos falar em encadeamentos como oceanos de possibilidades.

Dentre tudo isso, a cor é certamente um dos aspectos importantes para os encadeamentos. Schwarcz e Varejão (2014), em uma obra que versa sobre as artes, tematizando, dentre outras coisas, sobre colonização e miscigenação no contexto brasileiro, fazem uma incursão acerca da cor, com destaque ao azul. As autoras, após realizarem um panorama geral sobre o azul e seu significado em diferentes culturas, o apontam como uma sensação e como uma experiência sensível (Schwarcz; Varejão, 2014). Nessa direção, Iemanjá, como se diz no terreiro, não se firma, não “pega” a cor laranja, o roxo e tampouco o azul escuro. No que concerne ao terreiro em que a pesquisa se desenvolveu, Iemanjá “pega” o azul claro com o branco. Um azul claro que conecta a imensidão do mar, do céu, do manto, com o branco da espuma das ondas e das nuvens. Essas são, pois, as cores presentes na decoração dos Barquinhos, nas flores e nas comidas (merengue, canjica, cocada). Nas palavras de Oro e Anjos (2009, p. 108), “Iemanjá é a intensidade que se propaga pela orla, um modo de afetar a visão em azul e branco [...]”.

A cor enquanto uma percepção visual também provoca a intensidade. O azul, como uma experiência sensível, revela a potência do elemento e dá bases para que ele, assim como as intencionalidades nele colocadas, sejam conduzidos a Iemanjá, sejam Iemanjá. No que concerne a esse aspecto, é comum, nas narrativas leigas, a explicação de que espelho, pente, perfume (elementos que compõem o Barquinho) de uma forma ou de outra representariam Iemanjá. No entanto, “na tradição afro-brasileira de devoção

aos orixás, a intensidade é produzida por meio das oferendas e as coisas oferecidas tornam possível a presença, em um regime rarefeito de palavras” (Oro; Anjos, 2009, p. 100). Ou seja, anel, brinco e espelho não representam o cultuado, mas o presentificam. Seria, então, a intensidade contida na “oferenda” que tornaria Iemanjá presente, não uma “mera” representação.

Ademais, para muitas pessoas, ser destro ou canhoto nada mais significa do que a mão com que você escreve ou o lado do corpo com o qual você melhor realiza certa prática. Assim como em muitas tradições, também na religiosidade afro-brasileira ser destro ou canhoto tem suas marcas, pois cada pessoa teria um lado (direito ou esquerdo) de seu corpo que a conduziria na vida. Logo, se você é destra, o teu lado direito, de forma geral, vai conduzir teu corpo, tua mão, tua alimentação, teus passos. Da mesma forma, tal mão é que deverá preparar, por exemplo, uma “oferenda”, como mencionou Mãe Ângela. Portanto, o fato nos indica a necessidade de pensarmos as atividades corporais e seus sentidos, as suas potencialidades e os seus determinados efeitos.

De cada modo, em cada detalhe ao longo desses preparos, certas dimensões de vida — desejos amorosos, profissionais, familiares, intencionalidades e aspirações, axés, modos de existência, formas de ser, estar, sentir e pensar o/no mundo — são construídas com os presentes à orixá: “*se concentrem e prestem atenção, vocês estão fazendo suas vidas!*”, como já se apresentou anteriormente, remetendo aos ensinamentos da mãe de santo. Da mesma forma, “*quando [o preparo] não é feito direito, tua vida vira*”, diz Fernanda, filha de santo do terreiro há 14 anos, rememorando as palavras proferidas pela Iyalorixá em seus ensinamentos. Assim, uma cadeia de fluxos de forças que perpassam a materialidade (flor, espelho, pente, canjica, entre outros) conjuntamente também materializam vidas repletas, coletivas e doces em termo de clarezas e de afetos. O que também está em questão é a existência de uma dimensão constitutiva da vida da pessoa; ela também está sendo feita. Desse modo, preparar “oferenda” é menos uma prática do que um fazer que compõe e constitui, inclusive, vidas em suas diferentes dimensões e planos.

Se assumíssemos que “os afro-brasileiros associam ícones duplicando seus percursos em cadeias intermináveis de associações daquilo que pode se destacar de modo a, no encadeamento, produzir a presença visível do sagrado” (Oro; Anjos, 2009, p. 86), teríamos aqui, nos mesmos moldes de um encadeamento, materialidades, ações e energias que fazem vidas com os Barquinhos de Iemanjá. Para isso, no entanto, há um conjunto de exigências com determinadas restrições no contexto afro-religioso que deve ser seguido. Como ressalta Marques (2018, p. 227) sobre a maneira como artefatos para a religião são feitos, “a matéria, suas cores e formas não podem ser desvinculadas do modo de existência da entidade, de sua força, seu axé”.

Portanto, existe um espectro de possibilidades que segue um sentido próprio para os encadeamentos das coisas na religião, o qual se refere à forma como as entidades podem ser encadeadas, aos fluxos canalizados e direcionados, bem como ao modo como esse encadeamento é feito. Mais uma vez, não é de qualquer jeito, pois há cores, feitios, disposições, números e jeitos que fazem com que determinados eventos venham à tona e outros não. Nesse sentido, não é por acaso que as materialidades tenham que estar ali, que um espelho esteja disposto de determinada forma e que um par de brincos seja azul com prateado. Trata-se de um modo de se encadear e de encadear. A partir dessa perspectiva e do que foi discutido até aqui, seguimos na direção de que estamos diante de complexidades que retratam as epistemologias e cosmologias da religiosidade afro-brasileira no Rio Grande do Sul, portanto distantes de uma prática banal, superficial ou mesmo de algo que possa ser simplesmente alterado.

A MATERIALIDADE NAS COMUNIDADES-TERREIRO

Desde dezembro até fevereiro de 2018, no Centro Africano Ogum e Iansã, o fazer Barquinhos de Iemanjá envolveu uma série de etapas e preparos. Iniciou-se com papelões sendo carregados dentro do cesto de uma bicicleta e seguiu com os preparos de canjica, merengues, leques de papel e outros elementos que compuseram os presentes a Iemanjá (Dorneles; Santos, 2020), até o apronte da “frente” no terreiro. Elementos que são, significam e fazem coletividade, respeito, união e saberes das “coisas de religião” — termo êmico referido pela comunidade-terreiro. Descrito o processo em torno dos preparativos dos Barquinhos de Iemanjá para a posterior homenagem na praia, apresentamos, nesta seção, uma análise sobre a materialidade presente na religiosidade afro-brasileira, que também se manifesta, de diferentes formas, no circuito ritualístico de culto a Iemanjá.

“Pedras como perspectivas. Animais e vegetais sacralizados”, assim inicia uma apresentação do que compõe o mundo dos terreiros nas palavras de Anjos (2008, p. 77). Seguindo os apontamentos do autor, podemos incorporar, dentre tantos aspectos envolvendo as materialidades nos terreiros, velas acesas como catalisadores, brincos prateados associados às entidades, colares de contas como parte do corpo, linhas e fitas coloridas como segurança, ecós como proteção/“neutralizantes”, tambores e sinetas como invocadores de entidades (Figura 3). Enfim, um mundo de materialidades que passam por processos preparatórios com ervas, cantigas, pensamentos, palavras e outros rituais e, assim, vão adquirindo e atualizando suas potências — aprendizagens que se dão no cotidiano da comunidade. São, então, processos que realizam, provocam e atualizam as forças inerentes das coisas, pois, como argumenta Ingold (2012), nada é vazio, morto, estável.

Figura 3. Materialidades presentes durante os preparativos da homenagem a Iemanjá do Centro Africano Ogum e Iansã: coroa de uma entidade Iemanjá, vela acesa no congá, agês acondicionados para a viagem, sineta antiga e, ao fundo, merengues que serão levados para a praia



Fonte: Acervo da autora, 2018.

Nessa direção, nas religiões afro-brasileiras o axé é a força vital, é a energia que se instala e perpassa pelos seres, comidas e objetos. Preenchendo e fazendo vida, o axé precisa ser, dessa forma, realimentado nas materialidades, porque ele flui. Tem-se axé no axorô,⁵ nas seivas, no mel, nos frutos, nas ervas, nas “oferendas”. Recebe-se axé também pelas mãos da mãe e do avô de santo, pelos seus ensinamentos, palavras pronunciadas ao ouvido, gestos, rituais e preparos que realizam e tornam possível realizar. Assim, o axé, como essa força importante para o modo de existência, também está presente e emana da concretude das “coisas” que são inerentes ao mundo dos terreiros.

Cabe frisar, ainda, que as materialidades, as coisas de religião, não representam, não simbolizam, não remetem e nem relacionam. Elas são, ligam, evocam e têm axé. Dessa forma, materialidades como as estatuetas do Barco dos Pais e o próprio Barquinho de Iemanjá, assim como cada elemento que os compõem — e que, juntos, são sacralizados, fazem vidas, educam, estreitam as relações santo-pessoa —, presenciam Iemanjá, como já argumentamos, pois, como apontam Oro e Anjos (2009, p. 54), “é na intensidade do barco, da âncora, do remo, do anel, brincos e perfume, que Iemanjá se faz presente”.

Partindo de uma abordagem antropológica e ecológica, e interessado nos debates sobre cultura material, Ingold (2012) alega, na perspectiva de ultrapassar distinções e dualidades, que habitar o mundo é viver em um ambiente sem objetos, a favor de um mundo de materiais que trazem as coisas de volta à vida. A partir desse argumento, o autor desdobra conceitos e entendimentos, como a retomada da noção de “coisa”, ao invés de sua redução a “objeto”, tomando coisas como árvores, casas, pipas etc., pensando em seus fluxos. O autor defende que “coisa”, em seus movimentos e transformações, deve ser pensada enquanto “porosa e fluida, perpassada por fluxos vitais, integrada aos ciclos e dinâmicas da vida e do meio ambiente” (Ingold, 2012, p. 25) e, desse modo, evita certa separabilidade, tal como vivenciamos no terreiro, do que é entendido enquanto material ou espiritual, por exemplo.

Já Sodré (2015), a partir de uma perspectiva sociológica e, sobretudo, pensando o terreiro, ao escrever sobre o modo de existência humana numa cultura de *Arkhé*, bem como sobre a origem cósmica dos seres humanos, argumenta que “o homem tem que se pensar também como ‘coisa’, como matéria relacionada com o meio ambiente, mas igualmente com os mortos, os ancestrais ou tudo a que se possa chamar de ‘cosmo’” (Sodré, 2015, p. 202). Assim, para o autor, todos os elementos são comuns (humanos, vegetais, minerais, líquidos), e o seu entendimento de o que vem a ser as coisas presentes no cosmo não dialoga com o que é amplamente conhecido como fetiche (isso é, a atribuição de um poder intrínseco ao objeto), pois as coisas não são puramente simbólicas nem externas aos seres humanos, por exemplo.

Nessa direção, também podemos pensar na importância que todos os tipos de coisas — as de origem animal, vegetal, mineral ou as ditas artificiais — têm e adquirem na religiosidade afro-brasileira, uma vez que elas também dispõem de energias inerentes e transformadoras, como o axé. Tal como no Barquinho de Iemanjá, no Balaio de Oxum, que também é lido como uma “oferenda”, é colocado uma variedade de coisas. O Balaio tem, por exemplo, partes de animais sacralizados, pratos de barro, comidas, flores, sabonetes, espelinhos e bonecas. Rabelo (2015), ao estudar o Balaio como um presente a Oxum em um ritual de candomblé, ressalta que

⁵ Axorô: grosso modo, sangue advindo da sacralização animal.

uma primeira tentativa de classificar e ordenar essa variedade [de coisas que o Balaio porta] pode resultar em uma divisão entre o tempo das coisas vivas que perecem (plantas, vegetais, animais) e o tempo das coisas não vivas (plásticos, pedras, recipientes de argila etc.) — mas no candomblé a quartinha com água, as contas, os atabaques e a pedra (otá) são vivos (comem, ou melhor, precisam ser alimentados). Tratar as diferentes durações que confluem na composição da oferenda com base na vida (pensada enquanto atributo de certas coisas) mostra-se no mínimo enganador: não porque “vida” seja uma noção alheia ao mundo do candomblé, mas porque nele a vida é menos propriedade que relação; define um campo inteiro de dependências, em que cada ser depende de muitos outros para existir, ou ainda, em que cada ser contribui potencialmente para a feitura de muitos outros. (Rabelo, 2015, p. 244-245).

Dessa forma, dentre outras coisas, Rabelo ressalta a vida no contexto afro-religioso do candomblé como uma relação em que seres se fazem mutuamente, em que barros e plásticos, bem como comidas, animais e vegetais também são feitos. Acima de tudo, Rabelo argumenta que na “oferenda” a composição do conjunto e a “afinidade” entre o que foi adicionado é mais importante do que as diferenças entre os materiais que a constituem ou as durabilidades de cada um. Isto é, a afinidade das comidas que são de Oxum ou de Iemanjá (em se tratando dos Barquinhos), as cores que têm, as quantidades, as bijuterias e os perfumes das divindades, por exemplo.

Ao acompanhar a produção de ferramentas para entidades do candomblé (espadas, correntes, bigorna, enxada) e suas feituas nos assentamentos, Marques (2018) argumenta, dentre outras coisas, que na religião importa menos a “substância em si” dos elementos do que as forças que são ativadas pelas formas. Ou seja, as forças importam e, assim, tais forças que perpassam os artefatos necessitam ser canalizadas, feitas, cuidadas por meio de rituais a fim de que sejam atualizadas.

Nesse sentido, pensando que vida é menos propriedade do que relação (Rabelo, 2015), que há certa concretude da/na religiosidade afro-brasileira (Anjos, 2006) e que os fluxos de energias são forças que perpassam as coisas (Marques, 2018), pode-se dizer que, no que concerne à homenagem em questão, os Barquinhos de Iemanjá são materialidades feitas e que fazem, bem como evocam e presenciam as entidades, conduzindo, assim, axés. Para tornar isso possível, tal como apresentado, precisa-se de corpos seguindo preceitos religiosos desde o início dos preparos; dos ensinamentos na/da comunidade-terreiro; da seriedade no momento de montar um arranjo; do silêncio e da atenção para o preparo dos barcos; dos distintos elementos em azul e branco e, inclusive, de uma atenção aos fazeres na finalização dos Barquinhos, pois se está fazendo vida.

Assim, nesse mundo que tem suas particulares exigências e restrições, mesmo na umbanda, a concretude das coisas e as materialidades são necessárias para os fazeres e seus encadeamentos, como no Barquinho de Iemanjá. Da mesma forma que ocorre no cotidiano do terreiro, os ensinamentos não acontecem enquanto “práticas” de culto apenas mentalmente, eles requerem meios para fluir e se instalar enquanto potência. Aqui, por exemplo, “fazer não procede por evocação verbal, mas sim por provocação material da emergência do que realmente importa nessa cosmologia” (Oro; Anjos, 2009, p. 110). Trata-se, então, de um modo intensivo de existência em que o que está em jogo não se perdura apenas nas palavras, na intenção, tampouco no que poderíamos entender por oração, mas no que acontece por meio das coisas de religião.

Posto isso, entendemos que a materialidade na religiosidade afro-brasileira é importante, seja em terreiros cruzados ou de candomblé. É com ela que se faz orixá, pessoa, vida e se presencia Iemanjá. A materialidade proporciona composições e encadeamentos que geram fluxos e movimentos de energias, inclusive entre lugares. Portanto, o carácter concreto das ditas “oferendas”, das comidas, das estatuetas, dos monumentos, dos assentamentos públicos ou em terreiros, são partes constitutivas dessa cosmologia. Eles dizem respeito àquilo que também deve ser cuidado, zelado, independentemente de narrativas ocidentalizadas externas, bem como de outros entendimentos sobre coisas, natureza e patrimônio, os quais por vezes posicionam os ritos afro-brasileiros como alvos de assolação e questionamentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como apresentamos ao longo deste artigo, o Barquinho de Iemanjá é composto por variados elementos que são ritualmente dispostos no seu interior. No final do preparo, esse arranjo prossegue em um percurso até a praia onde será ofertado e seguirá navegando no mar, encerrando, então, um ritual de culto a Iemanjá no Rio Grande do Sul. Nesse sentido, defendemos os Barquinhos de Iemanjá como preparos ritualísticos dotados de complexidades e características por vezes indescritíveis, e como uma composição afro-religiosa que proporciona feitos, encadeando fluxos e forças que fazem vida, ao passo que fazem Iemanjá acontecer.

Trata-se de uma composição elaborada manualmente que tem variados elementos de diferentes origens, organizados não aleatoriamente, mas sim com uma série de preceitos e saberes conservados e difundidos entre as comunidades-terreiro. Logo, tais elementos e suas concretudes precisam, igualmente, ser preparados, aprontados, feitos, seguindo determinadas exigências e restrições. Os Barquinhos de Iemanjá, assim, caracterizam-se como uma composição que, longe de banal e simples, exigem conhecimentos ancestrais que se presentificam nos fazeres e nas coisas de religião.

Quanto aos fazeres, eles estão presentes na seleção de cores, flores e comidas, na disposição das coisas, das energias e das vestimentas mobilizadas e usadas durante cada preparo, bem como estão presentes no silêncio e no ocultamento de elementos que finalizam os Barquinhos de Iemanjá e, assim, presenciam a orixá. Desse modo, argumentamos a respeito da importância desses fazeres que também aproximam pessoas e entidades afro-religiosas, ao passo que indicam o que é viver no mundo dos terreiros, trazendo as coisas de volta à vida.

É neste sentido que fazer Barquinhos de Iemanjá, assim como outro preparo e composição afro-religiosa, é fazer vida — fazer vida doce e repleta com a dona dos pensamentos. É nesse sentido que a religiosidade afro-brasileira perpassa a ideia de religião e compreende certo modo de ser e estar no mundo. É desse modo, inclusive, que argumentamos que as práticas rituais dotadas de materialidade, como as “oferendas”, as homenagens e as excursões a locais sagrados, implicam na composição e na recomposição de lugares e paisagens, pois se trata de um modo de existência milenar que se relaciona com a concretude das coisas a partir de outra perspectiva, que não as ocidentalizadas e colonizadoras.

Entendemos, assim, que escrever acerca de “oferendas” como os Barquinhos passa pela tentativa ético-política de questionar alguns dos discursos hegemônicos contrários a esses rituais. Do mesmo modo, é também uma forma de fazer ecoar os ensinamentos e as vivências de pessoas negras, bem como daquelas atravessadas pela orixalidade e pela ancestralidade negra, tantas vezes acometidas por distintas formas de discriminação, sobretudo no Sul do Brasil. Escrever acerca dos Barquinhos de Iemanjá é igualmente

estar perante um mundo de particularidades e multiplicidades: um mundo povoado por entidades, pessoas e materialidades que proporcionam às disciplinas, como a Arqueologia com suas formas de ver o passado, diálogos com pessoas do presente de diferentes grupos sociais e culturais.

Portanto, consideramos que os Barquinhos de Iemanjá, as materialidades presentes nos terreiros e os artefatos afro-religiosos mantêm, de forma resistente e persistente, na memória social do Rio Grande do Sul, parte daquilo que compõe os terreiros como patrimônios afro-brasileiros. Desse modo, possibilitam não apenas o entendimento de que essas materialidades fazem parte da história e da identidade afro-religiosa no Rio Grande do Sul, mas que também permanecem duradouras em memórias coletivas, preservando e dando continuidade a um modo de existência.

AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de mestrado e de doutorado concedida; aos professores Luís Henrique Sacchi dos Santos e José Carlos Gomes dos Anjos, pelas orientações; e à comunidade do Centro Africano Ogum e Iansã do Rio Grande do Sul, por proporcionar o desenvolvimento desta pesquisa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do NER*, v. 9, n. 13, p. 77-96, 2008.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Fundação Cultural Palmares, 2006.
- CORRÊA, Norton Figueiredo. O batuque do Rio Grande do Sul: uma visão panorâmica. In: TRIUMPHO, Vera (org.). Rio Grande do Sul: aspectos da negritude. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1991. p. 145-166.
- DORNELES, Dandara Rodrigues; ANJOS, José Carlos Gomes dos. Oferendas?: preparos e composições afro-religiosas em dois mundos. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 227, p. 130-141, 2021.
- DORNELES, Dandara Rodrigues; MEINERZ, Carla Beatriz. Territórios negros do axé em Tramandaí/RS: saberes diaspóricos para a educação das relações étnico-raciais. *Revista Olhares*, v. 7, n. 1, p. 45-62, 2019.
- DORNELES, Dandara Rodrigues; SANTOS, Luís Henrique Sacchi dos. Saberes, fazeres e educação na terreira: ensinamentos durante o preparo dos Barquinhos de Iemanjá. *Revista Educação e Cultura Contemporânea*, v. 17, n. 48, p. 513-532, 2020.
- FAZER. In: LUFT, Celso Pedro. Minidicionário Luft. São Paulo: Ática, 2000.
- INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.
- IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. SIDRA – Sistema IBGE de Recuperação Automática. Censo demográfico. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/1489#resultado>. Acesso em: 30 jun. 2023.
- MACHADO, Vanda. *Pele da cor da noite*. 2. ed. Salvador: Edufba, 2017.
- MARQUES, Lucas. Fazendo orixás: sobre o modo de existência das coisas no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 38, n. 2, p. 221-243, 2018.

- MARTINS, Gilberto de Andrade; THEÓPHILO, Carlos Renato. Pólo técnico: estratégias de pesquisa. *In: Metodologia da investigação científica para ciências sociais aplicadas*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2009.
- OLIVEN, Ruben George. A invisibilidade social e simbólica do negro no Rio Grande do Sul. *In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. p. 13-32.
- ORO, Ari Pedro; ANJOS, José Carlos Gomes Dos. Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá. Porto Alegre: Secretaria Municipal da Cultura; Editora da Cidade, 2009.
- RABELO, Miriam Cristina Marcilio. O presente de Oxum e a construção da multiplicidade no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 35, n. 1, p. 237-255, 2015.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz; VAREJÃO, Adriana. Pérola imperfeita: a história e as histórias na obra de Adriana Varejão. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- SILVA, Hélio Raymundo Santos. A situação etnográfica: andar e ver. *Horizontes Antropológicos*, v. 15, n. 32, p. 171-188, 2009.
- SODRÉ, Muniz. O campo da singularidade: parte 2. *In: SODRÉ, Muniz. Claros e escuros: identidade, povo, mídia e cotas no Brasil*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 155-262.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.
- SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 37 No. 1 Janeiro - Abril 2024

DOSSIÊ

A MATERIALIDADE DO TRÁFICO E OS DESDOBRAMENTOS NO PRESENTE: ARQUEOLOGIA MARÍTIMA DO NAVIO ESCRAVAGISTA *CAMARGO*, ANGRA DOS REIS

Luis Felipe Freire Dantas Santos*

Júlio César da Silva Marins**

Gilson Rambelli***

RESUMO

Através do estabelecimento de uma práxis arqueológica marítima sobre as estratégias desenvolvidas pelo tráfico de africanos escravizados, apresentamos, no presente artigo, uma proposta de estudo de caso acerca da materialidade resultante do comércio ilegal estabelecido por rotas marítimas com a África Oriental no século XIX. Por meio do estudo arqueológico subaquático dos restos do navio escravagista *Camargo*, naufragado na região de Bracuí, na Baía de Ilha Grande, Rio de Janeiro, em 1852. Esse naufrágio ocorreu de forma proposital como estratégia de ocultamento da atividade clandestina de desembarque de africanos. Entende-se a arqueologia como uma atividade que se constitui como uma ação política, servindo como uma ferramenta de legitimação de grupos excluídos da história oficial local, a exemplo da comunidade quilombola de Santa Rita do Bracuí.

Palavras-chave: arqueologia marítima; diáspora africana; naufrágios; comunidades quilombolas; Angra dos Reis.

* Instituto Afrorigens. E-mail: felipe@aforigens.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0301-1587>.

** Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: juliocs.marins@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-6047-2500>.

*** Laboratório de Arqueologia de Ambientes Aquáticos da Universidade Federal de Sergipe (LAAA-UFS) E-mail: gilson.rambelli@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7548-4842>.

THE MATERIALITY OF TRAFFIC AND THE DEVELOPMENTS IN THE PRESENT: MARITIME ARCHEOLOGY OF THE SLAVE SHIP *CAMARGO*, ANGRA DOS REIS

ABSTRACT

From the establishment of a maritime archaeological praxis on the strategies developed by the slave trade, we present in this article a proposal for a case study on the materiality resulting from the illegal trade established by sea routes with East Africa in the 19th century. An underwater archaeological study of the remains of the slave ship *Camargo*, sunk in the region of Bracuí, in Ilha Grande Bay, Rio de Janeiro, in 1852. This shipwreck occurred on purpose, as a strategy to conceal the clandestine activity of disembarking Africans. Archeology is understood as an activity that is constituted as a political action, serving as a tool for legitimizing groups excluded from official local history, such as the quilombola community of Santa Rita do Bracuí.

Keywords: Maritime archaeology; african diaspora; shipwrecks; quilombola communities; Angra dos Reis.

LA MATERIALIDAD DE LA TRATA NEGRERA Y SU DESPLIEGUE EN EL PRESENTE: ARQUEOLOGÍA MARÍTIMA DEL BARCO NEGRERO *CAMARGO*, ANGRA DOS REIS

RESUMEN

A partir del desarrollo de una praxis arqueológica marítima sobre las estrategias desarrolladas por la trata de africanos esclavizados, este artículo plantea un estudio de caso en torno a la materialidad resultante del comercio ilegal establecido por las rutas marítimas con África Oriental en el siglo XIX. Se utilizó el estudio arqueológico subacuático de los restos del barco negrero *Camargo*, naufragado en la región de Bracuí, en la bahía de Ilha Grande, Río de Janeiro, en 1852. Este naufragio se produjo a propósito como estrategia para ocultar la actividad clandestina de desembarco de africanos. La arqueología se considera como una actividad que se constituye como acción política, sirviendo como herramienta de legitimación de grupos excluidos de la historia oficial local, como, por ejemplo, la comunidad quilombola de Santa Rita do Bracuí.

Palabras clave: arqueología marítima; diáspora africana; naufragios; comunidades quilombolas; Angra dos Reis.

INTRODUÇÃO

Angra dos Reis, localizada na costa sul do estado do Rio de Janeiro, foi uma das primeiras regiões visitadas pelos portugueses em 1502. Inicialmente, estabeleceu-se como um pequeno povoado, que se tornou vila, em 1608, devido à sua localização estratégica ao longo da rota marítima entre São Vicente e Rio de Janeiro. No início do século XVIII, a pesca de baleias tornou-se a principal atividade econômica, mas a descoberta de ouro em Minas Gerais trouxe mudanças significativas para a região. A corrida do ouro atraiu pessoas de todos os lugares, e a rota marítima e terrestre existente por Paraty tornou-se o principal acesso às minas. Angra dos Reis se beneficiou desse fluxo migratório, favorecendo-se com a instauração de rotas alternativas para o transporte de ouro. O contrabando tornou-se uma fonte de sustento para muitas famílias da região (Capaz, 1996; Lima, 2008; Souza, 1994; Vasconcelos, 2006).

Para combater o contrabando e os riscos associados à rota marítima, o governo português incentivou a abertura de uma nova rota terrestre, conhecida como Caminho Novo, entre Rio de Janeiro e Minas Gerais. Isso levou ao declínio nas atividades comerciais em Paraty e afetou indiretamente Angra dos Reis. No entanto, Angra dos Reis encontra novas oportunidades econômicas com o cultivo de anil e a produção de rum, utilizando a cana-de-açúcar cultivada localmente. Com a expansão da produção de café no início do século XIX, Angra dos Reis tornou-se um importante centro econômico, beneficiando-se de seu porto profundo e desobstruído e de portos naturais ao longo da costa. A região desempenhou um papel crucial no comércio de café, recebendo o fruto do Vale do Paraíba e exportando-o por meio de seus portos (Gurgel, Amaral, 1973; Motta, 1999; Souza, 1994; Vasconcelos, 2006).

Angra dos Reis tinha uma importância estratégica devido à sua conexão com as atividades de mineração, o comércio de café e, sobretudo, o transporte e comércio de africanos escravizados. Apesar das tentativas oficiais de controlar a região, as comunidades locais encontravam maneiras de subverter a autoridade por meio do contrabando e outras atividades ilegais. Angra dos Reis serviu como entrada tanto para o comércio legítimo quanto para operações ilícitas, refletindo as complexas dinâmicas de poderes locais e de manutenção uma economia baseada na venda de africanos, que consolidou a região como um articulado e internacionalizado porto de recepção clandestino no século XIX (Campos, 2013; Vasconcelos, 2006).

Diante do contexto histórico de formação político-econômica de Angra dos Reis, especificamente no que tange às estratégias desenvolvidas pelo tráfico de africanos escravizados, é que surge o presente projeto de pesquisa arqueológica dos restos do naufrágio do brigue escravagista *Camargo*. Buscamos o estabelecimento de abordagens de uma arqueologia marítima sobre a materialidade ligada a eventos diaspóricos do tráfico transatlântico de africanos, com ênfase nas estratégias estabelecidas com as rotas oceânicas e dinâmicas portuárias que se configuram principalmente a partir das políticas de proibição do tráfico escravagista, após a ratificação do tratado feito pelo Brasil com a Inglaterra.

Ao colocarmos o cerne de discussão a materialidade do tráfico de escravizados, em especial aquela resultante das dinâmicas da logística transoceânica do empreendimento colonial escravocrata — a exemplo dos naufrágios de embarcações escravagistas, portos-fazendas de recepção, cemitérios de recém-chegados (pretos novos), mercados de escravizados — buscamos uma reflexão sobre processos mais amplos e operados em escala global.

As evidências arqueológicas na maior parte das vezes não são adequadas para a reconstrução de eventos específicos e os eventos históricos individuais são, na melhor das hipóteses, muito difíceis de identificar no registro arqueológico. Para a arqueologia, os locais de naufrágios, a exemplo do presente estudo de caso, nos possibilita acessarmos os aspectos de um evento específico a partir da leitura da evidência isolada. No entanto, ao colocarmos as evidências arqueológicas em associação com a documentação histórica, o que também inclui a oralidade, podem ser mais propícias em fornecer uma compreensão mais concisa sobre a história de fatos particulares, como o processo do naufrágio e sua formação como sítio. Mas eventos igualmente particulares podem ser usados para explorar questões em larga escala de mudança cultural e continuidade cultural (Staniforth, 2003).

Sob essa ótica, o desenvolvimento desta pesquisa representa não só a possibilidade de produção de um conhecimento sobre sítios arqueológicos submersos acerca da diáspora africana e arqueologia marítima, ainda pouco explorada pela academia sob o aspecto decolonial, mas também serve como uma ferramenta fundamental de legitimação de grupos excluídos do contexto histórico e capaz de fomentar justiça social e integração em agendas político-sociais de identificação, reconhecimento e reparação de crimes contra a humanidade. Pretende-se com o projeto um trabalho unido à comunidade remanescente do quilombo de Santa Rita do Bracuí, descendentes de antigos escravizados que construíram sua identidade e pertencimento como remanescentes de quilombo a partir da tradição da oralidade, como também, pertencentes ao passado que trata esse referido naufrágio nos últimos anos da escravidão e do tráfico transatlântico no Brasil.

A importância de pesquisa se dá por meio dos conceitos de representatividade, na qual as ações de pertencimento podem ser inseridas por meio do estudo da cultura material no que tange à diáspora africana dentro do contexto do tráfico transatlântico e sua relação ao quilombo de Santa Rita do Bracuí, fruto histórico de resistência ancestral. O estudo sobre o tema tráfico transatlântico de escravizados se torna ausente não apenas da memória nacional institucionalizada em museus e monumentos, mas também da pauta historiográfica brasileira praticamente até o início do século XXI. Nunca desapareceu, entretanto, da memória coletiva das áreas litorâneas em que essas atividades se desenvolveram, no litoral fluminense, paulista, baiano, entre muitos outros, conformando uma tradição oral que ganhou visibilidade para o reconhecimento de comunidades litorâneas de remanescentes de quilombos no país nas últimas décadas (Mattos, 2013).

Nesse contexto, aborda-se também a escassez de estudos a respeito da cultura material que façam referência a navios escravagistas, o que reforça a necessidade de um levantamento nesse campo de estudo. Em meados dos anos 2000, pouquíssimos estudos de navios escravagistas foram levados adiante no mundo pela arqueologia, de forma que pouco se produziu sobre o estudo sistemático *in situ* de navios negreiros, talvez pela dificuldade específica do tema, que sofre os efeitos da carga simbólica que ele representa na memória recente de países ex-escravocratas, como o nosso (Rambelli, 2006, 2013).

Objetivando mudar gradativamente essa realidade de escassez sobre o tema, contamos com o apoio da rede internacional Slave Wrecks Project (SWP),¹ com sede no National Museum of African-American History and Culture Smithsonian, com a

¹ Disponível em: <https://nmaahc.si.edu/explore/initiatives/slave-wrecks-project>. Acesso em: 23 jan. 2024.

Universidade George Washington. O SWP busca, através de práticas arqueológicas marítimas, humanizar a história do tráfico global de escravos, aumentando a capacidade de todas as pessoas em entender um comércio que moldou o mundo em que vivemos. Ao resgatar as experiências e destacar a humanidade daqueles que foram escravizados a bordo dos navios que realizaram o mais terrível e extenso comércio de pessoas da história mundial, o SWP procura trazer a imensidão dessa história para uma escala humana, conectando estudos de caso de África com as Américas. Atualmente, a SWP apoia e desenvolve projetos nos Estados Unidos, África do Sul, Moçambique e Senegal.

O caso de estudo em questão também representa o surgimento do Instituto Afrorigens,² um espaço de integração e aquilombamento científico que objetiva congrega pesquisadoras(es) de diferentes áreas, comunidades, gestores públicos, organizações e lideranças políticas, entre outros, que atuem nas temáticas ligadas à diáspora africana, sobretudo à sua materialidade histórica, e na reivindicação de direitos e reparação dos crimes da escravidão e do tráfico de escravizados. O caso do brigue *Camargo* é o primeiro estudo gerenciado pelo instituto, integrando os diálogos institucionais e os olhares transdisciplinares para o estudo dos crimes do tráfico transatlântico em um projeto de amplitude nacional e global.

O projeto resgata os vestígios e as memórias de um “passado”, de crimes contra a humanidade, exclusão e marginalização da população negra, que ainda causam ecos profundos no que tange a desigualdades e injustiças sociais perante a população negra. Essas mazelas sociais podem ser combatidas através de ações de identidade, que reconstituem narrativas históricas predominantemente coloniais por meio de uma prática científica colaborativa, dando protagonismo aos grupos historicamente excluídos e valorizando seus saberes tradicionais, transmitindo-os para as gerações vindouras. Para estabelecer uma comunicação entre o saber científico e a comunidade, é necessário a fundamentação de uma prática educativa que privilegie o patrimônio cultural, que resgate a identidade de um povo e fortaleça as suas raízes, e conseqüentemente sua valorização como indivíduos no presente.

Além dos aspectos referentes às interpretações arqueológicas em decorrência dos métodos e técnicas utilizados durante as intervenções, pretende-se divulgar ao grande público o conhecimento produzido, bem como discutir sobre a possibilidade de musealização dos bens culturais estudados, para o turismo subaquático in situ, ou permitir, por meio da documentação sistemática realizada, a reconstrução virtual dos restos dessas embarcações para os visitantes que não mergulham. Busca-se assim a publicização e o envolvimento das pessoas com o patrimônio cultural subaquático decorrente da diáspora africana.

Logo, estimula-se o uso social do patrimônio cultural subaquático e sua sustentabilidade, considerando para isso a participação e o envolvimento das comunidades tradicionais locais, de forma que elas encontrem afinidades e identidades com esses patrimônios e com as pesquisas arqueológicas realizadas, como também gerando benefícios decorrentes dos serviços prestados aos sítios arqueológicos, aos pesquisadores e aos turistas, auxiliando na manutenção da preservação do sítio arqueológico, assim como dando visibilidade a sua história na luta por direitos e reconhecimento.

²Disponível em: www.afrorigens.com.br. Acesso em: 23 jan. 2024.

O TRÁFICO ESCRAVAGISTA EM ANGRA DOS REIS

Muitos novos portos de desembarque de escravizados começaram a ser empreendidos no Rio de Janeiro a partir de 1835. No porto situado na Corte, local onde efervescem os debates em torno do fim do tráfico, certamente a fiscalização foi intensa e a realização de desembarques impossibilitados. Além disso, com a proibição do tráfico de escravizados, houve o fechamento dos mercados da rua do Valongo, um dos mais importantes locais de recepção e redistribuição de escravizados na capital do império (Campos, 2013).

É na província do Rio de Janeiro que se constata a maior pulverização de desembarques. Se até então a atividade se concentrava na Corte — de onde os escravizados eram redistribuídos para outras regiões, como o interior do Rio de Janeiro e de Minas Gerais —, a partir de 1835 ela se estendeu ao longo de todo o litoral fluminense, de norte a sul (da região de Campos dos Goytacazes, na fronteira com a província do Espírito Santo, até Paraty, no extremo sul) (Santos, 2018).

A ratificação do tratado feito pelo Brasil com a Inglaterra sobre o tráfico de escravizados entrou em vigor justo no período em que a província do Rio de Janeiro vivia a expansão da cafeicultura, e como aponta Salles (2008), embora já fosse cultivado na província, foi nas primeiras décadas do século XIX que o café se espalhou pelo Rio de Janeiro. Na década de 1830, o produto havia se tornado uma grande cultura na província e, em 1850, estava no auge de sua produção, contribuindo para 79% da safra do país (Salles, 2008, p. 141).

A historiografia tem demonstrado que houve uma estreita relação entre a continuidade do tráfico transatlântico e a expansão cafeeira no Rio de Janeiro (Mattos, 2013; Salles, 2008). Segundo Tâmis Parron (2007), a necessidade de mão de obra demandada pelas fazendas de café exigiu a constituição de uma política da escravidão no Brasil. Contudo, estudos como o realizado por Thiago Campos (2013) demonstram que houve uma relação e/ou participação direta dos cafeicultores no tráfico transatlântico de escravizados. Diminuindo a escala de análise, Campos demonstra que os vínculos existentes entre o tráfico transatlântico e a expansão cafeeira foram além do mero fornecimento de mão de obra. Esse foi o caso dos irmãos Joaquim e José de Souza Breves no litoral sul fluminense, principalmente em Angra dos Reis, os quais têm uma relação direta com esta pesquisa e que torna importante um maior detalhamento. Segundo o autor, “Ambos investiram nesse comércio até quando puderam, inclusive defendendo politicamente a manutenção do ilícito trato e mantendo fazendas destinadas à recepção de africanos recém-chegados” (Campos, 2013, p. 43).

Produtores de mais de 1,5% do café exportado pelo Brasil na década de 1860, os Breves procuravam aproveitar a mão de obra escravizada em suas propriedades, como é possível observar através das altas taxas de africanidade de sua escravaria. Segundo Campos (2013), dos escravizados adultos que faleceram nas fazendas de Joaquim de Souza Breves entre 1865 e 1875, 70% eram africanos; destes, pelo menos 15% haviam desembarcado no Brasil durante a ilegalidade do tráfico. Além de empregar a mão de obra oriunda do comércio negreiro em suas propriedades, os Breves também redistribuem os cativos para outras regiões da província, numa espécie de mercado local, através da estrutura de escoamento da produção cafeeira. A expansão da cafeicultura na primeira metade do século XIX no Vale do Paraíba levou à montagem de uma estrutura para escoamento da produção de café, como a construção e a ampliação de estradas e o estabelecimento de portos no litoral fluminense. De acordo com Campos, quando o tráfico voltou a se intensificar, na metade da década de 1830, as rotas utilizadas para escoamento da produção cafeeira

foram apropriadas como novos locais de recepção de escravizados. Em um curto período, entre as décadas de 1830 e 1850, a dinâmica da região de Mangaratiba, propriedade dos Breves, foi afetada pela expansão da cafeicultura e pelo desenvolvimento das atividades do tráfico num processo integrado, através de intenso comércio de diversos gêneros, como os de africanos ilegalmente traficados. De igual maneira, quando as atividades do tráfico cessaram após 1850, essa região passou por um grande processo de decadência.

É nesse contexto de um tráfico escravagista erigido em Angra dos Reis que surge o caso do *Camargo*. Segundo Abreu (1995), a história do naufrágio se inicia a partir da perseguição do governo imperial através da Polícia da Corte, a qual fez com que houvesse um desembarque clandestino de escravizados em 1852, no qual 540 africanos procedentes do Quelimane, a capital provincial da Zambézia e da Ilha de Moçambique desembarcaram através do *Camargo*, no qual posteriormente foi incendiado e naufragado propositalmente com o objetivo de apagar qualquer tipo de vestígio (Bethell, 1976).

Esse desembarque, ao que tudo indica, foi um dos últimos ocorridos nas águas da Baía de Angra/RJ, muito próximo da foz do rio Bracuí. Ficou conhecido como Caso Bracuí, quando o governo imperial não poupou esforços para mostrar que estava realmente decidido a eliminar o tráfico de africanos escravizados para o Brasil. Tão decidido que, para capturar africanos ilegalmente escravizados, chegaria até mesmo dentro das senzalas de poderosos fazendeiros de café na serra e no Vale do Paraíba, na região de Bananal, então província de São Paulo, região serra acima da então fazenda Santa Rita do Bracuí, de propriedade do comendador José Joaquim de Souza Breves.

O comendador José Breves foi um dos principais articuladores do tráfico clandestino na região. Os indícios indicam que sua fazenda funcionava como porto de recepção de africanos novos, inclusive no período ilegal do tráfico, e produzia cachaça para moeda de troca no comércio negreiro. Após a sua morte, a fazenda foi legada aos escravizados que nela viviam, por meio de testamento (Abreu; Mattos, 2007). Segundo Abreu e Mattos (2007), seus moradores, descendentes de antigos escravizados, constroem sua identidade como remanescentes de quilombo a partir da tradição da oralidade. As tradições orais e memórias dos descendentes de escravizados de Santa Rita do Bracuí dialogam com os registros escritos e eruditos sobre o passado e fornecem subsídios para que se construa outra história dos últimos anos da escravidão e do tráfico transatlântico.

O estudo do levantamento da cultura material do *Camargo*, por meio da arqueologia marítima, será feito com um trabalho unido à comunidade remanescente do quilombo de Santa Rita do Bracuí, reconhecida como quilombo pela Fundação Cultural Palmares em 1999 no processo nº 01420.000103/1999-87, e tem como marco inicial a doação tácita daquelas terras pelo fazendeiro comendador José Breves. Desse modo, a cultura material poderá dialogar diretamente com a educação patrimonial, objetivando a difusão de ações de pertencimento com base no estudo do patrimônio cultural subaquático, o qual pertence intimamente a essa comunidade.

UMA ARQUEOLOGIA MARÍTIMA DO TRÁFICO ESCRAVAGISTA

Como mencionado antes, até alguns anos atrás era espantosa a falta de estudos arqueológicos sobre os navios negreiros e a dificuldade em realizar pesquisas nessa área. A edição organizada por Jane Webster (2008) no *International Journal of Historical Archaeology* destacava a escassez naquele momento em relação aos estudos sistemáticos sobre os transportes de escravos africanos, chamando atenção para o vazio nessa área de produção do conhecimento arqueológico.

No Brasil, pesquisas para estudar o *Camargo* foram empreendidas no mesmo período, mas sem avançar de modo suficiente pela falta de um suporte financeiro que

pudesse dar continuidade aos exames de levantamento arqueológico subaquático, bem como de um interesse público pelas pautas referentes aos processos de escravidão e questões identitárias. Rambelli (2013), ao apontar para a necessidade de expansão da temática sobre as embarcações e as condições reais vivenciadas pelas pessoas a bordo durante as viagens marítimas, microcosmos sociais, enfatiza a necessidade de um maior questionamento sobre as ideais colonizantes que tentam tornar rasa a visão sobre um passado escravocrata ao não explorar a complexidade desse sistema global de exploração de vidas negras e, conseqüentemente, na materialidade relacionada a essas práticas. A representação icônica do tráfico de escravos nos navios negreiros, especialmente enfocando a imagem da gravura *Negros no porão*, de Johann Moritz Rugendas, exemplifica bem essa situação (Rambelli, 2006, 2013).

Embora o tráfico marítimo tenha evoluído ao longo dos séculos com novas tecnologias e técnicas navais, a imagem do “porão” tornou-se a representação predominante desse episódio histórico. Essa representação é homogênea à pluralidade de tipos de navios envolvidos no transporte de escravos. No entanto, essa representação não corresponde à realidade arquitetônica das embarcações utilizadas para o transporte de escravos. De acordo com fontes documentais e desenhos esquemáticos, os navios negreiros tinham uma divisão interna básica em três níveis: o porão para armazenamento; a falsa coberta para os escravos africanos; e o convés principal para a tripulação (Rambelli, 2006, 2013). Essa consideração, que muitas vezes aparenta ser uma inofensiva confusão de nomenclaturas técnicas, pode também ser entendida como um ação intencional que corrobora para um processo de simplificação do crime do tráfico transoceânico de africanos ao desestimular um reflexo crítica da engenhosidade e complexidade de um comércio internacionalizado e altamente influente nas políticas locais, e, principalmente, auxiliar com o esquecimentos dos personagens articuladores desse sistema de venda de vidas humanas.

Ciente de que um sítio de naufrágio representa algo que deixou de existir de repente, os restos do *Camargo* representam um momento interrompido de 1852, carregado de cultura material — como o próprio casco do navio enquanto artefato —, testemunhos diretos dessa época e que podem confirmar e/ou contradizer muito da documentação textual existente e produzida até o momento (Rambelli, 2006).

A arqueologia marítima, em particular aquelas que tratam com sítios de naufrágio, lida diretamente com uma materialidade ligada a eventos específicos. Logo, ela está no nível de abrangência da “arqueologia do evento”. É incorporando o evento a longo prazo e a larga escala (conjunturas, mentalidades e longa duração) que possibilitam à arqueologia marítima alcançar um potencial explicativo mais poderoso. Assim, o evento pode ser aceito como único no tempo e no espaço. O episódio de um naufrágio é um exemplo apropriado, pois pode ser visto como resultado das ações e das interações de indivíduos e grupos de pessoas que antecederam e foram incluídas no evento do naufrágio. De fato, esse é o foco da singularidade do evento de naufrágio, que, no passado, resultou nas críticas negativas feitas à arqueologia de naufrágios, como sendo uma forma de particularismo histórico (Staniforth, 2003).

O estudo arqueológico de sítios de naufrágios é comum às ciências naturais e sociais devido ao fato de naufrágios permitirem falar sobre pessoas, seres humanos, comportamentos e culturas humanas. Logo, contextos arqueológicos subaquáticos devem ser contextualizados dentro de um arcabouço interdisciplinar. Devido a uma postura particularista-histórica, muitos sítios de naufrágio foram apresentados apenas como uma descrição dos artefatos recuperados, resultando em catálogos extensos,

evitando problemas teóricos em análises de microescalas, focadas só na descrição dos restos materiais (Dellino-Musgrave, 2006).

Essa perspectiva tradicional de se trabalhar os contextos úmidos acabam desconsiderando que o evento do naufrágio envolve relações humanas complexas, que compreendem pessoas com diferentes experiências e percepções do mundo. Arqueólogos(os) interpretam o que aconteceu no passado através da cultura material, as interpretações são variadas e condicionadas por questões definidas pela pesquisa, conhecimentos passados e presentes adquiridos pelo pesquisador (experiência e vivência) e interesses sociais em seu sentido mais amplo. No entanto, fazer essa autocrítica das nossas limitações não torna a pesquisa arqueológica infrutífera ou indigna de exploração adicional (Dellino-Musgrave, 2006).

Segundo Staniforth (2003), essa condição somente deixa a arqueologia potencialmente aberta ao desafio interpretativo, com pouca relevância nos estudos antropológicos ou ao entendimento de cultura, resultando na necessidade de expansão dos horizontes impostos pela arqueologia do evento por sua própria particularidade, primeiro, ao introduzir comparações com outros eventos específicos para permitir que mudanças ao longo do tempo sejam avaliadas; depois, e o mais importante, a necessidade de estabelecer generalizações extraídas dos estudos de caso específicos que se concentram nas estruturas e processos que sustentam as culturas. Os sítios de naufrágios podem ser analisados usando duas abordagens principais: primeiro, é possível vê-los como unidades de transporte autônomos, individuais e únicas, como “cápsulas do tempo”; segundo, interpretar a cultura material em termos das sociedades para as quais elas estavam vinculadas, conectando a arqueologia marítima com muito mais nitidez à arqueologia histórica.

Portanto, entendendo as afinidades e as possibilidades de interlocução entre as ciências, buscamos, com o estudo de caso aqui pretendido, a agregação de aspectos e conceitos arqueológicos e históricos em uma análise multidisciplinar, cujo principal resultado esperado é uma arqueologia marítima histórica que se beneficie da contribuição individual e da soma de cada uma das áreas mencionadas, bem como de sua integração a outros estudos desenvolvidos pelo Slave Wrecks Project.

Nos últimos anos, a temática afrodiaspórica acerca das embarcações de navios escravagistas tem recebido maior atenção no universo acadêmico e demais projetos de pesquisa. Entre estes projetos, citamos o Slave Voyages,³ um extenso banco de dados do tráfico transatlântico de escravizados organizado a partir de décadas de pesquisas independentes e colaborativas. Como base de dados para o site, o projeto se utilizou de bibliotecas e arquivos de todo o mundo atlântico. A equipe de trabalho é multidisciplinar, formada por historiadores, bibliotecários, cartógrafos, programadores de computador e web designers, os quais tiveram a consultoria de estudiosos do tráfico de escravizados de universidades da Europa, África e das Américas.

Outro projeto que deve ser mencionado é o Diving with a Purpose (DWP), uma organização internacional que fornece programas de educação e treinamento, liderança de missões e serviços de apoio a projetos de preservação do patrimônio cultural subaquático e de conservação em todo o mundo, com foco na diáspora africana.

Isso demonstra o quão importante a pesquisa do *Camargo* se tornará, pois, no Brasil, ainda estamos dando os primeiros passos para um estudo de materialidade de navios escravagistas, algo que pode se tornar um modelo importante para o país, podendo ser

³Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/>. Acesso em: 23 jan. 2024.

replicado em outras regiões a partir do momento que sua materialidade for encontrada e devidamente pesquisada em sua integralidade, tendo as comunidades quilombolas como protagonistas, mas também enquadrando o estudo de caso a um panorama de análise a nível global.

ESCAVANDO MEMÓRIAS SENSÍVEIS

Até a primeira metade do século XX, patrimônio cultural era sinônimo de palácios, nobres ou residências locais. Essas obras são monumentais, artes delicadas, de luxo, pertencentes às classes dominantes e relacionadas à história política elitista (Barretto, 2000). No entanto, como a dinâmica é a característica dos fenômenos, esse conceito mudou. Os conceitos de “história”, “arte” e “beleza” também mudaram. Assim, o patrimônio cultural passa a abranger utensílios, hábitos, usos e todas as classes da sociedade, além de costumes, crenças e memórias dessas sociedades. Na verdade, não constitui um conjunto de todas as coisas, mas uma escolha consciente ou inconsciente que é transmitida pelo desejo de levá-la ao futuro (Costa e Silva, 2003).

A partir do processo de redemocratização brasileira, depois da Ditadura Militar, a Constituição Federal de 1988 traz complementações relevantes no que se refere ao patrimônio cultural brasileiro, como os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira (Constituição Federal da República Federativa do Brasil, 1988, art. 216).

Com isso, bens de valor histórico e arqueológico antes marginalizados puderam, no decorrer dos anos, de fato apresentar sua real importância e protagonismo no contexto histórico brasileiro, o que, no entanto, ainda está em construção. Porém, esses bens materiais e imateriais, frutos de um saber histórico e arqueológico, não se resumem unicamente a transmissão de uma história de progresso e orgulho lineares.

Existe o patrimônio que carrega memórias de desigualdades, dor e sofrimento em diferentes contextos nacionais, incorrendo no binômio *lembrar ou esquecer*. Tais sítios carregam memórias de opressão, dores, sentimentos e de episódios que muitos gostariam de fingir não terem ocorrido — e alguns o fazem —, mas que inegavelmente definiu o curso de vida de milhares, ou até mesmo milhões de pessoas ao longo da história. Em meio a esse debate em múltiplas instâncias e escalas contextuais, a única consonância que parece haver em relação a esse tema é que seu teor é sensível (Casarin; Castriota, 2019, p. 7).

Nesse contexto de memórias sensíveis, temos como exemplo, que inclusive se entrelaça a este trabalho, o tráfico de africanos escravizados e a formação do mundo atlântico. O tráfico transatlântico de escravizados deixou um legado de memória dolorosa, profunda e duradoura, que continua a influenciar a sociedade contemporânea de várias maneiras.

Segundo Marcus Rediker (2007, p. 5), ao longo dos quase quatrocentos anos do tráfico transatlântico, do final do século XV ao final do século XIX, 12,4 milhões de almas foram carregadas em navios escravagistas e transportadas por uma “passagem do meio” através do Atlântico para centenas de pontos de entrega espalhados por milhares de quilômetros. Ao longo do caminho terrível, 1,8 milhão delas morreram e tiveram seus corpos lançados ao mar, para os tubarões que seguiam os navios. A maioria dos 10,6 milhões de escravizados que sobreviveram foram jogados na boca sangrenta de um sistema de plantação mortal. Todavia, eles resistiriam de todas as maneiras imagináveis.

Podemos considerar a escravidão negra-africana como a maior tragédia da história humana, por sua duração e sua proporção, e, também, uma nefasta forma de globalização, o tráfico transatlântico provocou, a nível global, transformações dilacerantes que elucidam,

em parte, as configurações geopolíticas e socioeconômicas do mundo contemporâneo. A necessidade de tratar de forma global e sistemática esse capítulo cruel da história da humanidade tornou-se ainda mais urgente perante o debate sobre o impacto de fatores históricos no desenvolvimento dos países africanos e sobre as condições socioeconômicas e culturais das populações afrodescendentes no resto do mundo (UNESCO, 2006).

Na cidade de Uidá, em Benin, em 1994, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) estabeleceu o projeto A Rota do Escravo no intuito de criar um diálogo mundial sobre o tráfico transatlântico de escravizados. As atividades de pesquisa científica, em especial sobre o tráfico transatlântico, e a implementação e promoção de redes temáticas constituíram, em um primeiro momento, uma das prioridades daquele projeto. As redes, que estão localizadas nas instituições científicas ou coordenadas por pesquisadores de reconhecida competência, alimentam resultados de trabalhos de pesquisa, o ensino e a educação sobre a temática, esclarecem a justificativa dos lugares de memória e dão sentido às expressões artísticas e culturais vivas (UNESCO, 2006, p. 2).

Uma das maiores realizações do projeto foi sua contribuição ao reconhecimento do tráfico transatlântico e da escravatura como um crime contra a humanidade pela Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância, que aconteceu em Durban, África do Sul, em 2001. Uma outra ação estratégica foi a proclamação, pelas Nações Unidas (ONU), de 2004 como o Ano Internacional da Comemoração da Luta Contra a Escravatura e sua Abolição, visando homenagear a Revolução Haitiana e a luta engajada dos próprios escravizados, por sua liberdade e sua dignidade (UNESCO, 2006, p. 2).

Na lista dos Sítios Históricos de Memória Sensível e de Patrimônio Mundial da Humanidade, temos o Cais do Valongo. Situado na zona portuária da cidade do Rio de Janeiro, o cais obteve sua denominação de patrimônio por ser local de memória do tráfico transatlântico de africanos escravizados e de resistência cultural e política da população negra a uma longa história de violência e exclusão. De acordo com Mônica Lima (2018, p. 99), o cais foi, no início do século XIX, o local de desembarque do maior número de africanos escravizados que chegaram vivos às Américas. Em nenhuma outra parte do mundo desembarcaram tantos cativos trazidos da África como na capital do Brasil Império.

Lima (2018, p. 100) ainda ressalta que a zona portuária do Rio de Janeiro foi cenário de muitas obras e transformações ao longo daquele século, mas manteve-se como local de moradia e circulação de uma população negra e pobre que, nas suas ladeiras e encostas e em casas de habitação coletivas nas ruas e becos, seguiu vivendo e imprimindo suas marcas culturais.

O estudo do *Camargo* se alinha às políticas acerca do contexto do tráfico escravagista na costa brasileira, beneficiando a manutenção da memória dos crimes cometidos e oportunizando um caminho de aproveitamento financeiro por parte das comunidades locais com a visibilidade propiciada com essas tutelas internacionais.

O DESENVOLVIMENTO DA PESQUISA

Até o momento, a localização do referido naufrágio é estimada. As menções ao fato nas fontes documentais e orais, bem como em relatos de pilhagens realizadas em um contexto arqueológico subaquático, muitas vezes são conflitantes em apontar com exatidão o local onde estariam os restos materiais do *Camargo*. Segundo informações de um mergulhador da região, “o *Camargo* sofreu alguns saques. Mais recentemente, lanternas e peças foram retiradas para decorar um hotel na Baía da Ribeira. Hoje o navio encontra-se completamente desmantelado” (Galindo, 2001, p. 42). Apesar dos relatos de

pilhagem e retirada de artefatos arqueológicos, sempre houve dificuldade ou resistência em localizar o sítio, algo relatado por Rambelli (2013, p. 215):

Encerramos nossas atividades de campo com muitas perguntas. As madeiras localizadas descontextualizadas pertenceriam ao brigue *Camargo*? Ou [ele] teria sido totalmente destruído pelas redes de arrasto utilizadas na pesca de sardinhas, sabe-se lá desde quando? Outra inquietação foi o desconhecimento da população marítima sobre este naufrágio de 1852!

Desconhecimento ou esquecimento?

Curiosamente, existem outros naufrágios na região bem mais antigos do que esse, menos importantes, e que todos conhecem, sabem a localização e a história. Por que será que este, em específico, não é conhecido?

A ausência do objeto de estudo ou o empenho para que ele não seja encontrado, bem como a falta de memória coletiva sobre o tráfico de escravos na região, fazem parte de um pacto social para o desaparecimento dos restos do navio negreiro, materialmente e simbolicamente, seja através da sua gradativa destruição causada pelas redes de pesca e ao silêncio das testemunhas que preferiram esquecer o episódio. No contexto de Angra dos Reis, uma cidade turística marítima focada em grandes fazendas e engenhos, há pouco interesse em abordar o tráfico de seres humanos e os contrabandistas poderosos. Isso perpetua a narrativa da elite e dos vencedores, deixando de lado a cultura material dos excluídos e dos crimes cometidos a essas populações, e que ainda ecoam no presente. A comunidade quilombola do Bracuí se considera descendente direta dos escravos desembarcados do navio *Camargo* e utiliza essa conexão histórica para reivindicar a titulação de suas terras (Rambelli, 2013).

Diante desse cenário, atualmente estamos desenvolvendo um amplo levantamento arqueológico indireto na região, com a utilização de tecnologias de leitura sonográfica e magnética, visando confirmar com exatidão a área do sítio arqueológico e, conseqüentemente, a sua delimitação na totalidade. As incertezas nas fontes, a extensão da área e as condições de baixa visibilidade do fundo marinho, devido a intensa suspensão de sedimentos, o que compromete por completo a visão do fundo, tornam essencial uma estratégia para delimitação da área de pesquisa que traga economia de tempo, dando celeridade para as etapas interventivas da pesquisa e, conseqüentemente, na identificação do naufrágio do *Camargo*.

Desenvolvemos o levantamento geofísico da região que abrange as ilhas de Cunhambebe, Cunhambebe-Mirim e a foz do rio Bracuí com o emprego do sonar de varredura lateral [*side scan sonar*], magnetômetro de prótons e perfilador sísmico de subfundo [*sub-bottom profiler*]. A grande contribuição do levantamento geofísico na fase inicial de pesquisa será o de construirmos um panorama mais detalhado da área de pesquisa. Isso permitirá a elaboração de um planejamento mais conciso das atividades de mergulho (investigação direta), maximizando os resultados da pesquisa arqueológica subaquática in situ e, principalmente, reduzindo o risco da atividade com mergulhos desnecessários.

A prospecção indireta por meios de métodos geofísicos é amplamente aceita pela comunidade arqueológica e é considerado atualmente como um instrumento básico na pesquisa arqueológica subaquática, sobretudo em casos nos quais grandes áreas precisam ser investigadas em cronogramas mais curtos, sendo citado pela bibliografia especializada tanto no âmbito internacional quanto nacional (Arnold III; Clausen, 1975; Bass, 1988;

Bava-de-Camargo, 2002; Delgado, 1997; Duran, 2008; Edgerton, 1976; Espanha, 1988; Green, 2004; Mazel, 1988; Nautical Archaeology Society, 2009; Rambelli, 1998, 2002, 2003; Souza, 2006).

Devemos ainda ressaltar que a utilização de equipamentos geofísicos significa uma grande economia de tempo nas desgastantes tarefas a serem realizadas embaixo d'água (Mazel, 1988). Em comparação com os métodos diretos de investigação, essas técnicas apresentam pelo menos outras duas grandes vantagens: o fato de não serem afetadas pelas condições de baixa visibilidade que muitas vezes dominam as áreas de investigação e o fato de possibilitarem a formação de uma visão mais completa da totalidade do espaço a ser diretamente impactado.

Todos os dados coletados no levantamento geofísico são georreferenciados com DGPS (GPS Diferencial), equipamento de alta precisão, para que depois as estruturas anômalas identificadas nas leituras possam ser averiguadas por nossa equipe na fase subsequente da pesquisa. No momento, estamos processando os dados coletados no mês de julho de 2023, mas bastante otimistas de estarmos identificando áreas potenciais de serem os restos arqueológicos do *Camargo*, algo que efetivamente só poderá ser concretizado com o avançar do projeto.

Dando continuidade à pesquisa, já se vislumbra, para o segundo semestre de 2023, a realização da verificação das áreas que estão sendo apontadas pelos levantamentos geofísicos como sendo os locais de naufrágio do *Camargo*. Somente métodos diretos de investigação, com a utilização do mergulho científico, permitirão identificar características diagnósticas, apontando quais vestígios náuticos estão mais próximos à temporalidade do evento do naufrágio. Como a região sempre teve uma intensa dinâmica marítima, não é incomum nos depararmos com estruturas associadas a práticas náuticas de ocupação das ilhas e embarcações do século XX que foram perdidas e descartadas. É preciso ter bastante cautela com esse processo de delimitação das áreas potenciais. O olhar especializado embaixo d'água continua sendo fundamental.

Na etapa de levantamento arqueológico direto, com os pontos levantados pela geofísica já definidos, realizaremos a sinalização da área. Com o auxílio de um aparelho de GPS de mão e da embarcação de mergulho, localizou-se o ponto de interesse a ser verificado, marcando-o com uma boia presa a uma poita (peso/lastro), priorizando a segurança da atividade e a efetividade da verificação, servindo de cabo guia para os pesquisadores e fazendo com que eles possam mergulhar e emergir com segurança pelo mesmo ponto sinalizado. A outra função importante da boia de sinalização é servir como marco zero para realização da expansão da busca em ambiente submerso.

Em geral, a partir desse “marco zero”, realizaremos uma série de técnicas de levantamento por círculos concêntricos, pêndulo, linhas direcionais, entre outras (Green, 2004; Nautical Archaeology Society, 2009; Rambelli, 1998, 2002).

Portanto, o objetivo dos mergulhos será a coleta de informação diagnóstica da embarcação, ou seja, aquelas características dela que nos ajudem com a determinação de quais as técnicas empregadas em sua confecção, artefatos associados, entre outras informações que confirmem sua identidade. Com essas informações poderemos realizar datação relativa do casco soçobrado, bem como o cruzamento desses dados com aqueles produzidos pela pesquisa histórica, possibilitando a definição de sua identidade.

Em relação à pesquisa histórica — outro eixo de investigação que será desenvolvido paralelamente à pesquisa arqueológica subaquática —, cabe pontuar que é uma atividade essencial para a maioria dos projetos de arqueologia marítima, tão importante quanto o planejamento do projeto e a preparação logística. Os registros históricos podem fornecer informações importantíssimas sobre o sítio arqueológico pesquisado, podendo,

em algumas circunstâncias, ajudar na localização do local do afundamento de uma embarcação ou a descoberta de sua identidade. Qualquer fato presumido identificado durante a pesquisa em arquivos deve, sempre que possível, ser apoiado por evidências confirmatórias de uma ampla variedade de fontes diferentes. (Nautical Archaeology Society, 2009). Não existem atalhos para a pesquisa histórica, o que demanda muitas horas de investigação em arquivos ou lendo publicações relacionadas ao que se procura, além da realização de diversas entrevistas com pessoas que podem ter valiosas informações (Green, 2004).

Conclui-se, portanto, que os restos do navio *Camargo*, apagados da memória das comunidades locais e da história oficial de Angra dos Reis, legitimam a ocupação do território pela comunidade quilombola e destacam a importância do valor simbólico atribuído pela sociedade à preservação de sítios arqueológicos de naufrágios. A abordagem arqueológica propõe que os pesquisadores atuem como mediadores entre os vestígios do passado e do presente, reconhecendo a subjetividade e a intencionalidade na interpretação. Aceitar a natureza subjetiva da realidade histórica, entendendo que a verdade está situada no presente como resultado das construções culturais e políticas do passado, permite que a arqueologia dê voz aos oprimidos e excluídos (Rambelli, 2013).

Almejando o papel ativo da comunidade de Santa Rita do Bracuí no desenvolvimento da pesquisa em todas suas etapas — algo que já vem sendo estreitado desde as primeiras visitas técnicas, realizadas em novembro e dezembro de 2022, e mais recente com a primeira etapa de levantamento arqueológico subaquático, em julho de 2023 —, desenvolvemos uma estratégia de integração para a participação de membros da comunidade nos processos de investigação subaquática. Planejamos um programa de formação em mergulho científico e introdução à arqueologia de ambientes aquáticos, propiciando nas próximas etapas da pesquisa a participação efetiva dos quilombolas no desenvolvimento do projeto, mas também preparando-os para as etapas de gestão do patrimônio arqueológico existente em seu território.

Através de uma transdisciplinaridade com a arqueologia, pretende-se, em parceria com a comunidade, pensar em atividades que prezam pela construção coletiva e democrática do conhecimento por meio do diálogo permanente de saberes, mediando na compreensão de suas referências culturais (todas as suas manifestações) e suas dimensões políticas e contextos de significados. Pretendemos colaborar com o reconhecimento, valorização e preservação desse patrimônio sensível. É imprescindível o desenvolvimento de um projeto de cunho educativo que assegure a participação da comunidade na formulação, implementação e execução das atividades propostas, almejando a construção coletiva do conhecimento, identificando a comunidade como produtora de saberes e que reconhece as suas referências culturais inseridas em contextos de significados associados à memória social do local (Florêncio *et al.*, 2014). Para essa etapa do trabalho, contaremos com o apoio do Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI), da Universidade Federal Fluminense (UFF), e com o projeto Passados Presentes, que atua na região há muitos anos e que dispõe de um rico acervo de entrevistas com os membros do quilombo do Bracuí, o qual será integrado à construção das narrativas levadas pelo projeto.

Como o processo de identificação do sítio arqueológico exige práticas interventivas de estudo, como o desenvolvimento de escavações e registros arqueológicos adequados, a conservação é fundamental. A conservação de objetos encontrados em água salgada é particularmente desafiadora devido à presença de sais que devem ser removidos para evitar a deterioração dos artefatos. A participação de profissionais especializados em conservação é crucial para implementar medidas apropriadas de limpeza, estabilização e preservação (Caple, 2000; Hamilton, 1999). A urgência da conservação decorre do

processo de deterioração dos materiais ao longo do tempo, quando enterrados ou submersos, e sua taxa de corrosão é interrompida quando alcançam um equilíbrio com o ambiente circundante. A escavação e a remoção dos objetos desse ambiente de equilíbrio aumentam a taxa de corrosão. Portanto, medidas de conservação devem ser implementadas o mais rápido possível após a coleta dos objetos (Pearson, 1987; Sanford, 1975; Scott, 2002).

A curadoria dos materiais deve começar no campo, incluindo cuidados emergenciais e acondicionamento adequado em tanques de conservação. Depois, os objetos podem ser encaminhados para um processo de dessalinização, dependendo de sua composição e estado de conservação. A conservação é uma parte vital da gestão de sítios arqueológicos subaquáticos e de seus artefatos durante a análise. Os tratamentos de conservação serão determinados pelos materiais dos objetos, ambiente de recuperação e uso pretendido. As atividades de análise do acervo arqueológico serão realizadas em laboratórios, em paralelo aos processos de conservação. A própria conservação do sítio arqueológico *in situ* também é considerada em nosso projeto.

Quando tratamos da investigação de contextos arqueológicos subaquáticos é inevitável e necessário estabelecermos uma série de considerações e prioridades. Os custos associados à recuperação de um naufrágio são enormes e, portanto, as partes interessadas responsáveis pela proteção e gestão do patrimônio cultural devem tomar decisões sobre as abordagens que devem ser implementadas. Em grande parte das vezes a escolha dependerá do financiamento disponível para o projeto e das condições estruturais existentes localmente para o suporte e o acolhimento da delicada materialidade resgatada. O mais importante é que o projeto seja gerenciado e discutido em um contexto interdisciplinar envolvendo arqueólogos, conservadores, entre outros especialistas. Essas questões são apresentadas e reforçadas pelo Anexo (ou código de boas práticas) da Convenção da UNESCO para a Proteção do Patrimônio Cultural Subaquático (Paris, 2001), o principal documento para a definição de todas as etapas que devem ser levadas em consideração ao lidar com pesquisas invasivas aos patrimônios localizados em ambientes aquáticos (Manders, 2012; Wreckprotect, 2011).

A gestão de um local de naufrágio começa com a avaliação do seu significado arqueológico/histórico e do seu ambiente, determinando se deve ser feita uma investigação mais aprofundada do local e seu potencial para escavação, levantamento e subsequente conservação. Alternativamente, no meio ou após a escavação, pode ser que o local seja preservado *in situ*. A opção final é que o sítio só possa ser preservado por meio de documentação conhecida como “Preservação por registro”, não por ser considerado de significância arqueológica ou histórica, mas por questões de ordem logística/financeira ou devido à implantação de empreendimento náuticos (Ransley, 2007; Wreckprotect, 2011).

A conservação *in situ* de naufrágios é desafiadora porque a remoção de sedimentos acelera os processos de deterioração. O objetivo é criar um “arquivo” subaquático monitorado para preservar os elementos até que eles possam ser abertos novamente para futuras pesquisas. A preservação *in situ* depende da compreensão do ambiente e das ameaças ao naufrágio, como processos mecânicos, biológicos e químicos. A conservação *in situ* envolve o re-enterramento adequado do material após a documentação. No entanto, é importante compreender os fatores que afetam a conservação, como a corrosão do ferro e processos biológicos, como a decomposição da madeira por fungos, bactérias e organismos marinhos (Manders, 2012; Oxley, 1998; Ransley, 2007; Wreckprotect, 2011).

É necessário proteger os locais de danos humanos, como o uso de redes de arrasto e atividades de mergulhadores. A gestão de longo prazo e o monitoramento contínuo do local são fundamentais para garantir a estabilidade e preservação. A conservação

in situ não pode garantir a mesma preservação em todas as condições, e é importante a cooperação entre órgãos de proteção do patrimônio, a Marinha do Brasil, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e a comunidade local para a manutenção da conservação futura do sítio arqueológico do brigue *Camargo*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A produção de conhecimentos a partir do registro e da conservação do sítio arqueológico é necessária para a criação de outros produtos, como conteúdos audiovisuais, visando a popularização desses dados para um amplo público por meio do processo conhecido como divulgação científica.

A divulgação científica compreende a utilização de recursos, técnicas, processos e produtos (veículos ou canais) para a veiculação de informações científicas, tecnológicas ou associadas a inovações ao público leigo (Bueno, 2010). Ao tornar esse conhecimento público e acessível, mesmo após o seu processo de invisibilidade, ocasionado pelos métodos de conservação in situ, será possível a manutenção na memória coletiva da comunidade do quilombo Santa Rita do Bracuí em um nível mais amplo, atuando de forma global com o reconhecimento e a preservação da memória ligada ao tráfico de pessoas e a própria escravização.

O brigue *Camargo* representa bem o caráter internacional do patrimônio cultural subaquático da humanidade, visto tratar-se de uma embarcação construída nos Estados Unidos, com comandantes e tripulantes estadunidenses, ingleses, portugueses, africanos e brasileiros, que partiu de Moçambique, com centenas de pessoas escravizadas embarcadas, e foi afundado no Rio de Janeiro. Logo, ao divulgarmos essa história, falamos de um conteúdo que poderá gerar identificação, reconhecimento e reparação, por parte da comunidade internacional, de um crime contra a humanidade.

O resultado esperado consiste em fortalecer o sentimento de representatividade do quilombo Santa Rita do Bracuí, que será refletido por meio dos estudos do naufrágio do *Camargo*, algo que sempre permeou o imaginário dessa comunidade. Isso preencherá uma lacuna histórica pela evidência dessa cultura material, que é envolta em diversas outras manifestações culturais que também englobam o passado e presente daquela comunidade, como o jongo, a memória do direito à terra e as ações dos escravizados pela liberdade.

Desse modo, justifica-se o presente estudo pelo objetivo de estudar esse grupo social ainda tão excluído e contribuir para o reconhecimento e divulgação de seu passado, a interpretação da cultura material remanescente, que poderá contribuir para o estudo dos aspectos técnicos da embarcação, que sofre constantes ameaças à sua preservação.

O presente projeto assume os princípios da Constituição Federal brasileira, que reconhece explicitamente que o patrimônio cultural faz parte da identidade e da diversidade cultural, e que diferentes grupos, em especial os originários da diáspora africana, são formadores da sociedade brasileira. Assim, investigar e disseminar a cultura para todos, sem discriminação de qualquer espécie, em nome do bem comum e social, pode contribuir como fator para a garantia da cidadania e contribuirá para a formação de jovens mais conscientes de suas raízes na história, no processo político, cultural e social do país.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Martha. O caso do Bracuhy. In: MATTOS, Hebe; SCHNOOR, Eduardo. (org.). *Resgate: uma janela para o Oitocentos*. Rio de Janeiro: Top Books, 1995. p. 167-195.

- ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. Jongo, registros de uma história. In: PACHECO, Gustavo; LARA, Silvia Hunold (org.). *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein: Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro: Folha; Campinas, SP: CECULT, 2007.
- ARNOLD III, J. Barto; CLAUSEN, Carl. A Magnetometer Survey with Electronic Positioning Control and Calculator-Plotter System. *Historical Archaeology*, v. 9, 1975.
- BARRETTO, Margarita. *Turismo e legado cultural: as possibilidades do planejamento*. Campinas, SP: Papirus, 2000.
- BASS, George Fletcher (ed.). *Ships and Shipwrecks of the Americas: A History Based on Underwater Archaeology*. London (GB): Thames and Hudson, 1988.
- BAVA-DE-CAMARGO, Paulo Fernando. *Arqueologia das fortificações oitocentistas da planície costeira Cananéia/Iguape*, SP. 2002. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- BETHELL, Leslie. *A abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1976.
- BUENO, Wilson Costa. Comunicação científica e divulgação científica: aproximações e rupturas conceituais. *Inf. Inf.*, v. 15, p. 1-12, 2010.
- CAMPOS, Thiago. O comércio negreiro na clandestinidade: as fazendas de recepção de africanos da família Souza Breves e seus cativos. *Afro-Ásia*, n. 47, p. 43-78, 2013.
- CAPAZ, Camil. *Memórias de Angra do Reis*. Rio de Janeiro: Asas, 1996.
- CAPLE, Chris. *Conservation Skills Judgment, Method and Decision Making*. Eastbourne (GB): Routledge, 2000.
- CASARIN, Thiago da Cunha Martins; CASTRIOTA, Leonardo Barci. Perspectivas na preservação do patrimônio sensível: abordagens iniciais. *11º Fórum Mestres e Conselheiros*, 2019.
- COSTA E SILVA, Alberto da. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Editora UFRJ, 2003.
- DELGADO, James Preston (ed.). *Encyclopedia of Underwater and Maritime Archaeology*. London (GB): British Museum, 1997.
- DELLINO-MUSGRAVE, Virginia E. *Maritime Archaeology and Social Relations*. Boston (US): Springer, 2006. (The Springer Series in Underwater Archaeology).
- DURAN, Leandro D. *Arqueologia marítima de um bom abrigo*. 2008. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- EDGERTON, Harold E. Underwater Archaeological Search with Sonar. *Historical Archaeology*, Tucson (US), v. 10, p. 46-53, 1976.
- ESPANHA. *La arqueología subacuática en España*. Madrid (ES): Ministerio de Cultura, 1988.
- FLORÊNCIO, Sônia Rampim et al. *Educação patrimonial: histórico, conceitos e processos*. 2. ed. Brasília, DF: IPHAN; DAF; Cogedi; Ceduc, 2014.
- GALINDO, José E. R. *Guia dos naufrágios da Baía de Ilha Grande*. São Paulo: Um, 2001.
- GREEN, Jeremy. *Maritime Archaeology: A Technical Handbook*. Fremantle (AU): Western Australian Maritime Museum, 2004.
- GURGEL, Heitor; AMARAL, Edelweiss. *Paraty: caminho do ouro*. Rio de Janeiro: São José, 1973.

- HAMILTON, Donny L. *Methods of Conserving Archaeological Material from Underwater Sites*. Texas (US): Texas A&M University Press, 1999.
- LIMA, Leilane Patricia de. *Contribuição para a arqueologia histórica em Angra dos Reis: as fortificações em Ponta Leste: um estudo de caso*. 2008. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- LIMA, Mônica. História, patrimônio e memória sensível: o Cais do Valongo no Rio de Janeiro. *Outros Tempos*, v. 15, n. 26, p. 98-111, 2018.
- MANDERS, Martijn R. Unit 9: In Situ Preservation. In: UNESCO. *Training Manual for the UNESCO Foundation Course on the Protection and Management of Underwater Cultural Heritage in Asia and the Pacific*. Bangkok (TH): UNESCO, 2012.
- MATTOS, Hebe (org.). *Diáspora negra e lugares: a história oculta das propriedades voltadas para o tráfico clandestino de escravos no Brasil imperial*. Niterói, RJ: Eduff, 2013.
- MAZEL, Charles. Nas profundezas do mar: tecnologia de ponta e arqueologia submarina. *O Correo da Unesco*, v. 18, n. 1, p. 15-18, 1988.
- MOTTA, J. F. *Corpos escravos, vontades livres: posse de escravos e família escrava em Bananal (1801-1829)*. São Paulo: FAPESP; Annablume, 1999.
- NAUTICAL ARCHAEOLOGY SOCIETY. *Underwater Archaeology: The NAS Guide to Principles and Practice*. 2nd. ed. Editor Amanda Bowens. London (GB): Blackwell, 2009.
- OXLEY, Ian. The In-Situ Preservation of Underwater Sites. In: CORFIELD, Mike; HINTON, Peter; NIXON, Taryn; POLLARD, Mark (ed.). *Preserving Archaeological Remains in Situ*. London (GB): Museum of London Archaeological Service and University of Bradford, 1998. p. 159-173.
- PARRON, Tâmis. Política do tráfico negreiro: o parlamento imperial e a reabertura do comércio de escravos na década de 1830. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 29, n. 1/3, jan./dez. 2007.
- PEARSON, Colin. *Conservation of Marine Archaeological Objects*. London (GB): Butterworths, 1987.
- RAMBELLI, Gilson. A arqueologia subaquática e sua aplicação à arqueologia brasileira: o exemplo do baixo vale do Ribeira de Iguape. 1998. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- RAMBELLI, Gilson. *Arqueologia até debaixo d'água*. São Paulo: Maranta, 2002.
- RAMBELLI, Gilson. Arqueologia de naufrágios e a proposta de estudo de um navio negreiro. *Revista de História da Arte e Arqueologia*, v. 6, p. 97-106, 2006.
- RAMBELLI, Gilson. *Arqueologia subaquática do baixo vale do Ribeira*. 2003. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- RAMBELLI, Gilson. A vida social entre o céu e o mar: navios negreiros enquanto artefatos da escravidão. In: AGOSTINI, Camilla (org.). *Objetos da escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p. 199-219.
- RANSLEY, Jesse. Rigorous Reasoning, Reflexive Research and the Space for 'Alternative Archaeologies': Questions for Maritime Archaeological Heritage Management. *International Journal of Nautical Archaeology*, v. 36, n. 2, p. 221-237, 2007.
- REDIKER, Marcus. *The Slave Ship: A Human History*. London (GB): Penguin, 2007.

- SALLES, Ricardo. *E o vale era escravo: Vassouras, século XIX, senhores e escravos no coração do Império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- SANFORD, Elizabeth. *Conservation of Artifacts: A Question of Survival. Historical Archaeology*. New York (US): Springer, 1975. v. 9, p. 55-64.
- SANTOS, Silvana Andrade dos. Nestas costas tão largas: o tráfico transatlântico de escravizados e a dinamização de economias regionais no Brasil (c. 1831-c. 1850). *Revista de História*, n. 177, p. 1-36, 2018.
- SCOTT, David. *Copper and Bronze in Art: Corrosion, Colorants and Conservation*. Los Angeles (US): Getty Conservation Institute Publications, 2002.
- SOUZA, Luiz Antonio Pereira de. *Revisão crítica da aplicabilidade dos métodos geofísicos na investigação de áreas submersas rasas*. 2006. Tese (Doutorado em Oceanografia Química e Geológica) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- SOUZA, Marina de Melloe. *Parati: a cidade e as festas*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Tempo Brasileiro, 1994.
- STANFORTH, Mark. *Material Culture and Consumer Society: Dependent Colonies in Colonial Australia*. New York (US): Kluwer Academic; Plenum, 2003.
- UNESCO. UNESDOC. *Rota do escravo*. [S. l.]: UNESCO, 2006. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000146546_por#. Acesso em: 14 jun. 2023.
- VASCONCELOS, Márcia Cristina de. *Família escrava em Angra dos Reis, 1801-1888*. 2006. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- WEBSTER, Jane. Historical Archaeology and the Slave Ship. *International Journal of Historical Archaeology*, v. 12, p. 1-5, 2008.
- WRECKPROTECT. *Guidelines for Protection of Submerged Wooden Cultural Heritage, Including Cost-Benefit Analysis*. Edited by Martijn Manders. Amersfoort (NL): WreckProtect, 2011.

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 37 No. 1 Janeiro - Abril 2024

DOSSIÊ

RETALHOS AFETIVOS DE TECIDOS COLETIVOS: VIVÊNCIAS DECOLONIAIS NAS COMUNIDADES DE SÃO BRAZ DO PIAUÍ

Géssika Sousa Macêdo*

RESUMO

O presente trabalho apresenta o resumo da dissertação de mestrado *Retalhos afetivos de tecidos coletivos: vivências decoloniais nas comunidades de São Braz do Piauí*, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal do Vale do São Francisco (PPArque-Univasf). Os objetivos aqui perseguidos refletem criticamente sobre os patrimônios arqueológicos de São Braz do Piauí a partir de abordagens de arqueologias públicas, colaborativas e leituras decoloniais, considerando sua inserção no presente e suas possibilidades de associação. Desse modo, a arqueologia aqui é entendida como uma forma de ver e interpretar o mundo, a qual é um lugar de conflitos e de compartilhamento de saberes, sendo expressão de diferentes interesses.

Palavras-chave: arqueologias afetivas e decoloniais; arqueologia pública; São Braz do Piauí.

* Doutoranda em Arqueologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Mestra em Arqueologia e graduada em Arqueologia e Preservação Patrimonial pela Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf). E-mail: macedo.arqueo@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-5242-4347>.

AFFECTIVE PATCHWORK OF COLLECTIVE FABRICS: DECOLONIAL EXPERIENCES IN THE COMMUNITIES OF SÃO BRAZ DO PIAUÍ, BRAZIL

ABSTRACT

This work presents a summary of the master's thesis entitled *Affective Patchwork of Collective Fabrics: Decolonial Experiences in the Communities of São Braz do Piauí*, developed under the Graduate Program in Archaeology at the Federal University of the São Francisco Valley (PPArque-Univasf). The objectives pursued here critically reflect on the archaeological heritage of São Braz do Piauí (Brazil) based on public, collaborative archaeology approaches and decolonial readings, considering its insertion in the present and its possibilities for association. Thus, archaeology is understood here as a way of seeing and interpreting the world, a place of conflict and knowledge sharing, as an expression of different interests.

Keywords: affective archaeologies and decoloniality; public archaeology; São Braz do Piauí.

RETAZOS AFECTIVOS DE TEJIDOS COLECTIVOS: EXPERIENCIAS DECOLONIALES EN LAS COMUNIDADES DE SÃO BRAZ DO PIAUÍ, BRASIL

RESUMEN

Este trabajo presenta una síntesis de la tesis de maestría *Retazos Afectivos de Tejidos Colectivos: Experiencias Decoloniales en las Comunidades de São Braz do Piauí*, desarrollada en el marco del Programa de Posgrado en Arqueología de la Universidad Federal del Valle de São Francisco (PPArque-Univasf). Los objetivos perseguidos buscan reflexionar críticamente sobre el patrimonio arqueológico de São Braz do Piauí (Brasil) a partir de enfoques arqueológicos públicos y colaborativos y de lecturas decoloniales, considerando su inserción en el presente y sus posibilidades de asociación. De este modo, la arqueología se entiende aquí como una forma de ver e interpretar el mundo, un lugar de conflictos y de intercambio de conocimientos, y una expresión de diferentes intereses.

Palabras clave: arqueologías afectivas y decoloniales; arqueología pública; São Braz do Piauí.

INTRODUÇÃO

O presente resumo tem como intuito apresentar a dissertação desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal do Vale do São Francisco (PPArque-Univasf), defendida em 2021. Assim, o foco será registrar meus trânsitos pela comunidade e apresentar os contextos envolvidos no desenvolvimento de uma Arqueologia Pública em São Braz do Piauí. Dentro desse processo, considero a constituição de uma arqueologia afetiva (Mageste; Amaral, 2022) e decolonial, visto que a comunidade é também o lugar onde nasci e vivi por grande parte da minha vida e que, notoriamente, compartilho muitas das memórias apresentadas pelas moradoras e moradores.

São Braz do Piauí é um município com aproximadamente 55,76 km² e cerca de 4.444 habitantes, localizado no sudeste/sudoeste do Piauí. Atualmente integra uma área de preservação ambiental denominada Corredor Ecológico, entre os parques nacionais Serra da Capivara e Serra das Confusões. Para quem mora em São Braz do Piauí é comum encontrar potes ou urnas funerárias nos quintais e vias públicas da cidade. Esses achados têm chamado a atenção de pesquisadoras(es) desde o início da década de 1970 (Guidon; Buco; Ignácio, 2009). Assim, as notícias da presença de arqueólogas na região instigaram a curiosidade da população, levando-os a buscar o auxílio das pesquisadoras nas ocasiões dos achados. Posteriormente foram realizadas escavações na rua principal da sede do município, dessa maneira, o local foi registrado como Sítio São Braz em 1974.

Tive a oportunidade de acompanhar mais de perto as escavações que ocorreram por volta de 2016 e 2017, época em que eu já me especializava em arqueologia. Foi a partir daí que questionamentos a respeito das urnas e das histórias sobre “os povos antigos”, que as moradoras e os moradores tinham para contar, impulsionaram a constituição do projeto *Mapeamento arqueológico de São Braz do Piauí: ciência, tradição e público*, desenvolvido no Laboratório de Preservação Patrimonial (LAPA-Univasf) (Mageste *et al.*, 2020).

As perspectivas trabalhadas no âmbito do LAPA e nessa dissertação buscaram ressaltar o sítio São Braz como um espaço de vivência, onde as coisas arqueológicas interagem com o cotidiano. Certamente, conforme Jeanne Favret-Saada (2005), afetei e fui afetada por muitos dos movimentos e assuntos levantados nas entrevistas e nas ações desenvolvidas nas escolas e nas praças públicas. Em síntese, trago aqui um recorte do que foi o exercício de escuta, diálogo e construção da escrita dessa dissertação. Dito isso, ressalto que o trabalho foi estruturado com base na metáfora da confecção de tapetes de retalhos (Figura 1), entendido como meio de formulação de ideias e articulação de conhecimentos. A associação ocorreu enquanto observava minha mãe dobrando e costurando os tecidos cuidadosamente, ao mesmo tempo em que eu também escolhia citações dos meus referenciais teóricos-metodológicos e passagens das moradoras e moradores para construir os capítulos sobre as vivências de arqueologias decoloniais em São Braz do Piauí.

Conforme Patrícia Hill Collins (2018, p. 156), na produção de *quilts*¹ “as mulheres negras artesãs costuram cores e padrões marcantes lado a lado, tomando as diferenças individuais não como algo depreciativo, mas como algo que enriquece a colcha como um todo”. Os tapetes de retalhos representam, dessa forma, o jeito de me expressar

¹ Termo inglês para designar uma técnica artesanal de origem africana de produção de colchas a partir da união de pedaços de tecidos.

coletivamente, direcionada a confrontar violências epistêmicas e silenciamentos que atravessam os diferentes saberes identificados na comunidade.

Figura 1. Tapete de retalhos



Fonte: Acervo Géssika Sousa Macêdo, 2021.

A dissertação foi dividida em três atos. O “Ato I” estabelece um campo de abordagens críticas ao colonialismo aplicado às arqueologias públicas e colaborativas. Para mim, enquanto ser que transita entre os dois mundos, a comunidade e a academia, foi necessário interligar métodos que abarcassem os meus trânsitos por São Braz do Piauí e as associações entre coisas e narrativas. Assim, foi possível a realização de uma etnografia arqueológica associada às minhas *escrevivências* (Evaristo, 2009; Hamilakis, 2011). Tais premissas estavam alinhadas à pesquisa-ação, desenvolvida como forma de coletar dados e dialogar com as moradoras e os moradores e instituições administrativas e educativas da comunidade (Peruzzo, 2016).

No “Ato II”, com o objetivo de contextualizar o município, realizei o levantamento etno-histórico, histórico e arqueológico da região, ressaltando frestas de resistência e articulações de saberes indígenas e africanos em contextos coloniais. Por fim, o “Ato III” reúne registros de cantigas e narrativas orais sobre os significados atribuídos às “coisas dos povos antigos” de São Braz do Piauí, que vão muito além dos discursos oficiais de extermínio e da pouca atenção dada às vivências de pessoas indígenas, negras e quilombolas no passado recente.

TEORIAS E FERRAMENTAS DE CORTES E COSTURAS EPISTEMOLÓGICAS

Cheguei à teoria porque estava machucada — a dor dentro de mim era tão intensa que eu não conseguiria continuar vivendo. Cheguei à teoria desesperada, querendo compreender — aprender o que estava acontecendo ao redor e dentro de mim. Mais importante, queria fazer a dor ir embora. Vi na teoria, na época, um local de cura.

bell hooks, *Ensinando a transgredir* (2013)

Neste espaço, gostaria de chamar a atenção para um lugar comum para pessoas racializadas, que, assim como eu, adentram as universidades e se dispõem a travar uma luta contra aquilo que nos reprime e desumaniza. Longe de ser uma luta fácil, o caminho

da teoria, vista como um lugar para transgredir e até mesmo curar — como indica bell hooks —, se mostrou favorável nessa empreitada.

É com esse sentido que os tapetes de retalhos tomam formas, reunindo diferentes campos de conhecimento além da arqueologia, a fim de tecer críticas ao colonialismo e elaborar outras formas de expressão nas quais “possamos todas/todes nos encontrar na condição humana” (Kilomba, 2019, p. 21). São epistemologias próximas da Arqueotextura experimentada por Luciana Novaes (2018) e da Arqueopoesia de Lara de Paula Passos (2019). Em síntese, esses foram os pontos para delinear as relações entre a construção de conhecimentos, institucionalização de patrimônios, arqueologia e a extensão da colonialidade nesse meio (Hartemann; Moraes, 2018).

Nesse desafio, entendi que conhecimento é poder e que, para sair do lugar de subalternos silenciados e invisíveis, uma opção é apropriar-se de categorias colonialistas, reivindicando o direito à voz, como propôs Gayatri Spivak (2010). De fato, não escapamos das violências epistêmicas e colonialidades na produção de conhecimentos, principalmente considerando que a colonialidade do poder é baseada na diferença racial, de classe e de gênero como ferramenta de classificação universal e dominação social (Lugones, 2008).

A arqueologia é aqui entendida como uma importante ferramenta de produção de conhecimentos que sustentam os patrimônios, logo os alinhamentos foram direcionados para as abordagens pensadas desde o Sul global, principalmente nas diferenças entre as concepções formuladas para e pelos públicos colonizadores e colonizados (Sarleno, 2012). Nesse sentido, foram de suma importância as leituras sociopolíticas de Lélia Gonzalez (1988) e de Antônio Bispo dos Santos (2015) a respeito da constituição social brasileira, expressas em termos como amefricanidade² e afro-pindorâmicas. Além das especificidades de formulação do pensamento de cada um, o intuito foi considerar uma realidade em que as trajetórias de povos indígenas e africanos fossem ressaltadas e percebidas nas interpretações contextuais.

Esse caminho direcionou a pesquisa para o aprofundamento de questões relacionadas às associações entre indígenas e *cabocos*, visando identificar as construções regionais dos termos e suas ressonâncias no patrimônio arqueológico. Da mesma forma, circular entre diferentes instâncias da comunidade, a fim de dialogar sobre essas problemáticas, me levaram a identificar nas minhas vivências aspectos em que esses discursos foram incorporados no ensino escolar e nas representações cotidianas.

VERMELHO SANGUE: OS RASGOS DE RESISTÊNCIA NOS TECIDOS DA COLONIALIDADE

Os movimentos de corte e costura ficam ainda mais evidentes nas leituras sobre os contextos coloniais do Piauí. Busquei refletir sobre as trajetórias das populações existentes no território denominado Sertões das Pimenteiras, com foco na contextualização etno-histórica, histórica e arqueológica, ressaltando frestas de resistência e articulações de saberes indígenas e africanos em contextos coloniais do sudeste sudoeste do Piauí (Oliveira, 2007).

² Amefricanidade ou América Ladina é um termo formulado por Lélia Gonzalez (1988), que carrega em sua grafia a influência linguística do pretoguês e destaca as contribuições culturais e intelectuais de mulheres afro-indígenas. Nesse mesmo sentido, a expressão afro-pindorâmicas, concebida por Antônio Bispo dos Santos (2015), reforça a conexão entre povos quilombolas e seus territórios.

Assim cheguei à encruzilhada que me esperava: de um lado estão discursos sobre populações indígenas muito antigas, que deixaram muitos registros nessa região, desde enterramentos, instrumentos líticos, vasilhas cerâmicas, até outras materialidades evidenciadas pela arqueologia. De outro, estão os esforços para efetivação da colonização nos currais do sertão do Piauí, que propagam o extermínio total dos povos originários dessas terras. Consta ainda a formação sociocultural entre os séculos XVIII e XIX, especificamente com a presença de povos Africanos trazidos forçadamente para as fazendas da região, evidentemente carregadas de um silêncio ensurdecedor.

Diante disso, a tarefa de fazer esta pesquisa me despertou muitos incômodos. Um deles foi me perceber distante das narrativas oficiais sobre povos indígenas antigos da região e, ao mesmo tempo, próxima fisicamente. Essa distância se deve ao fato de que boa parte das narrativas oficiais estão configuradas para uma materialidade congelada no tempo da “pré-história” ou do extermínio da colonização. Ou, ainda, quando são insistentemente reduzidas a contextos de escravidão, sem considerar suas lutas e meios de resistência dentro da estrutura. Há ainda a reprodução de estigmas dos discursos racistas que denominam essas populações como “bárbaros” e “selvagens”.

Considerando uma corporeidade (particular e coletiva) marcada historicamente pelos fios da colonialidade, a leitura dos contextos foi direcionada para privilegiar relatos sobre povos indígenas recentes, refugiados nas matas e em constante contato com os vilarejos e fazendas que se formaram por essas bandas, como indicam as narrativas da comunidade, bem como a constituição regional do termo *caboco*, registrada tanto nas histórias sobre “os povos antigos” quanto em celebrações de religiões cristãs e de matriz africana, entendidas aqui como afro-pindorâmicas ou amefricanas.

COSTURANDO RETALHOS AFETIVOS

Pensar em patrimônio arqueológico em São Braz do Piauí, lugar em que a “lida” com a terra faz parte da memória da maioria dos moradores da comunidade, é também considerar como essas relações conformam os significados atribuídos às materialidades que emergem dos quintais e espaços públicos. Os artefatos encontrados pelas(os) moradoras(es) em espaços privados dizem sobre algo que é também coletivo, seja no sentido de demandarem a custódia institucional para sua preservação e conservação, ou ainda de entidades situadas em outros planos de existência, como os encantados, os caboclos e as *livusias*³ que permeiam as narrativas que atribuem às urnas funerárias. A terra, nessa questão, entendida como sinônimo de propriedade e família, é ameaçada. Desse modo, o patrimônio, considerado “bem de valor da nação” representa também um perigo para aqueles que são surpreendidos pela sua presença em uma eventual intervenção no solo.

Com o tempo percebi que a imersão em contextos familiares por meio das coisas arqueológicas me levou a lugares aonde eu jamais imaginaria ir. O desenrolar das ações desenvolvidas com a comunidade se deu por meio de exposições, oficinas e entrevistas, envolvendo, assim, prospecções em lugares indicados e guiados pela comunidade. Em parte dos encontros estive com a equipe do LAPA e do Escritório Técnico do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em São Raimundo Nonato. Em outros momentos estive sozinha, em função de outras instâncias, como lazer e em

³ Termo local atribuído a manifestações de seres do mundo oculto, histórias performadas por humanos e outros seres (Santos, F., 2019).

circulação pelo comércio local. Sendo assim, “não é impossível enxergar o caminho que as coisas se levam até mim. Menos ainda, o que me leva até elas” (Passos, 2019).

As coisas arqueológicas podem despertar contextos envolvidos com diferentes dimensões de tempo e espaço. Entre estes, é possível pontuar desde aqueles povos muito antigos que eram donos da terra, aos invasores que aqui chegaram e se perpetuaram por meio da violência, com mão de obra das vidas arrancadas da África. Não é possível deixar de lado os efeitos desses achados no presente, desde os incômodos que eles podem causar às suas potencialidades de evidenciar laços, descendências e memórias adormecidas em mim — enquanto mulher parda com raízes negras e indígenas — e nas famílias de São Braz do Piauí.

Por aqui todo mundo tem “uma vó ou uma bisavó ‘índia’ que foi pega a dente de cachorro” ou “do tempo do cativo”, duas das muitas narrativas que indicam a violação de nossos corpos como histórias de família. Não por acaso, as coisas arqueológicas me levaram a questionar os diferentes passados que estavam sendo trazidos para o presente, como a constituição regional do termo *caboco*, historicamente utilizado para designar os corpos racializados do sertão (Viana, 2018). Nessa conjuntura, os *cabocos* são também aqueles povos que estavam nas serras e vilarejos da região até recentemente, e que deixaram registros de suas cantigas e encantamentos nas memórias da comunidade. Nesse sentido, ressalta-se ainda as menções ao senhor José Higino de Souza, indígena e primeiro professor do município, como personalidade bastante reconhecida na comunidade por alfabetizar e organizar apresentações culturais como a Lapinha e Rodas de São Gonçalo. Em nota, são manifestações culturais locais que envolvem elementos de religiosidades indígenas, africanas e cristãs. Do meu ponto de vista, a permanência dessas memórias no presente, seja em cantigas ou nas narrativas, indica relações de cumplicidade e de resistência que se perpetuam na memória social de São Braz do Piauí.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A constituição desta pesquisa esteve carregada de desejos por colocar em cena as diferentes narrativas a respeito dos patrimônios arqueológicos de São Braz do Piauí, trazendo à tona questões como racismo e a memória esquecida nos corpos mestiços do sertão: a alegria de se admirar e honrar as heranças culturais de populações indígenas e africanas. Assim, pude perceber que as coisas arqueológicas funcionam como ativadoras de memórias silenciadas e invisibilizadas nas dimensões individual e coletiva.

De todo modo, tenho que dizer: não existe nada de bonito em nadar contra as ondas do mar. Confesso que quase não cheguei até aqui, pois diversas vezes achei que não fosse capaz de dar conta de encarar o colonialismo e de me envolver com tantas histórias. Minhas escolhas demandaram rupturas com linhas amarradas nas bases das estruturas do colonialismo. Rasgar os vínculos que provocam a sensação de inércia e aceitação dos seus mecanismos foi e é um movimento de retomada de território, em que é possível denunciar as violências sutis que têm raízes profundas em nossos corpos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à toda a comunidade de São Braz do Piauí pelo acolhimento e envolvimento na realização desta pesquisa. Meus agradecimentos também a todos os colaboradores do Laboratório de Preservação Patrimonial da Univasf. Por fim, estendo minha gratidão às(aos) pareceristas, cujas considerações foram cruciais no amadurecimento de ideias e dos referenciais adotados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COLLINS, Patricia Hill. Epistemologia feminista negra. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramon. (org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 139-170.
- EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. *Scripta*, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2009.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. Tradução Paula Siqueira. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161, 2005. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, v. 92, n. 93, p. 69-82, 1988.
- GUIDON, Niède; BUCO, Cristiane; IGNÁCIO, Elaine. *Relatório: cadastro de sítios arqueológicos, 2005: região da Serra da Capivara e Corredor Ecológico: parceria entre IPHAN e FUMDHAM*. São Raimundo Nonato: FUMDHAM; Centro Cultural Sérgio Motta, 2009.
- HARTEMANN, Gabby; MORAES, Irislane P. de. Contar histórias e caminhar com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. *Vestígios*, v. 12, n. 2, p. 9-34, 2018. DOI: 10.31239/vtg.v12i2.12196.
- HAMILAKIS, Yannis. Archaeological Ethnography: A Multitemporal Meeting Ground for Archaeology and Anthropology. *Annual Review Anthropology*, v. 40, p. 399-414, 2011. DOI: 10.1146/annurev-anthro-081309-145732.
- HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: educação como prática de liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, n. 9, p. 73-101, 2008. DOI: 10.25058/20112742.340.
- MACÊDO, Géssika Sousa. Retalhos afetivos de tecidos coletivos: vivências de arqueologias decoloniais em São Braz do Piauí. 2021. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, 2021.
- MAGESTE, Leandro Elias Canaan; AMARAL, Alencar de Miranda. As arqueologias afetivas na produção discente da Universidade Federal do Vale do São Francisco: desdobramentos históricos e interfaces teóricas na construção da arqueologia no Sudeste e Sudoeste do Piauí. *Boletim do Museu Paranaense para Emilio Goeldi: Ciências Humanas*, v. 17, n. 2, p. 1-33, 2022. DOI: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0115.
- MAGESTE, Leandro Elias Canaan; MACÊDO, Géssika Sousa; PAES, Evanilza Lopes Castro; SANTOS, Carlos Eduardo Ferreira. As arqueologias de São Braz do Piauí: apontamentos iniciais sobre as narrativas e usos dos bens arqueológicos no presente. *Cadernos do Lepaarq*, v. 17, n. 34, p. 164-182, 2020. DOI: 10.15210/lepaarq.v17i34.19412.
- NOVAES, Luciana de Castro Nunes. Arqueotextura e o esboço de uma antecipação: o princípio simétrico na escrita dos atos, materiais e ambientes. *Revista de Arqueologia Pública*, v. 12, n. 1, 2018. DOI: 10.20396/rap.v12i1.8652675.
- OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. *O povoamento colonial do sudeste do Piauí: indígenas e colonizadores, conflitos e resistência*. 2007. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

- PASSOS, Lara de Paula. *ARQUEOPOESIA: uma proposta feminista afrocentrada para o universo arqueológico*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia, com ênfase em Arqueologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.
- PERUZZO, Círcia M. Krohling. Epistemologia e método da pesquisa-ação: uma aproximação aos movimentos sociais e à comunicação. In: ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 25., 2016, Goiânia. *Anais [...]*. Campinas: Galoá, 2016.
- SANTOS, Fábio Isídoro dos. *Histórias, causas e lugares: um olhar da arqueologia para as narrativas de “alivusias” e dos lugares de memória de Caldeirãozinho, Jurema, Piauí*. 2019. Monografia (Bacharelado em Arqueologia e Preservação Patrimonial) – Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, 2019.
- SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília, DF: INCTI-UnB, 2015.
- SARLENO, Virginia. Pensar la arqueología desde el sur. *Complutum*, v. 23, n. 2, p. 191-203, 2012. DOI: 10.5209/rev_CMPL.2012.v23.n2.40885.
- SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- VIANA, Nayanne Magna Ribeiro. *Traquejos e labutas: trabalhadores escravizados no sertão do Piauí (São Raimundo Nonato, segunda metade século XIX)*. 2018. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2018.

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 37 No. 1 Janeiro - Abril 2024

DOSSIÊ

ARQUEOLOGIA POR QUILOMBOLAS NO BRASIL: UMA NARRATIVA TUPINAMBÁ DO BAIXO TAPAJÓS, SANTARÉM/PA

Hudson Romário Melo de Jesus*

RESUMO

Este artigo aborda uma correlação entre aspectos da teoria arqueológica brasileira sobre a crítica arqueológica recente à teoria racial e às propostas institucionalizadas racialmente da arqueologia da escravidão enquanto campo de pesquisa de privilégios e reprodutor de discursos discriminatórios contra negros e quilombolas. O texto trata da questão da arqueologia da diáspora africana, a qual se coloca como campo da arqueologia que tem por objetivo valorizar a pessoa quilombola enquanto detentora de notórios saberes, e não enquanto objeto temático a ser investigado em uma pesquisa. Em se tratando de arqueologia realizada por quilombolas, é salutar conversações a respeito das experiências nas comunidades e sua junção com as vivências acadêmicas.

Palavras-chave: quilombos; arqueologia; diásporas africanas.

*Arqueólogo e professor de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA).
E-mail: hudson.jesus@ufopa.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7786-905X>.

ARCHEOLOGY BY QUILOMBOLAS IN BRAZIL: TUPINAMBÁ NARRATIVE FROM THE LOWER TAPAJÓS, SANTARÉM, BRAZIL

ABSTRACT

This article discusses a correlation between aspects of Brazilian archeology theory on recent archeological criticism of racial theory and racially institutionalized proposals for the archeology of slavery as a research field of privileges and reproduction of discriminatory discourses against blacks and quilombolas. The text deals with the question of the archeology of the African diaspora, which is placed as a field of archeology that aims to value the quilombola person as a holder of notorious knowledge and not simply as a thematic object to be investigated in research. When it comes to archeology carried out by quilombolas, conversations about experiences in communities and their conjunction with academic experiences are beneficial.

Keywords: quilombos; archeology; african diasporas.

ARQUEOLOGÍA POR QUILOMBOLAS EN BRASIL: UNA NARRATIVA TUPINAMBÁ DEL BAJO TAPAJÓS, SANTARÉM, BRASIL

RESUMEN

Este artículo discute una correlación entre los aspectos de la teoría de la arqueología brasileña sobre la crítica de la arqueología reciente a la teoría racial y a las propuestas racialmente institucionalizadas para la arqueología de la esclavitud como campo de investigación de privilegios y reproductor de discursos discriminatorios contra negros y quilombolas. El texto aborda la cuestión de la arqueología de la diáspora africana, que se sitúa como un campo de la arqueología que pretende valorizar al quilombola como poseedor de un saber notorio y no simplemente como objeto temático por investigar en una investigación. Cuando se trata de arqueología realizada por quilombolas, las conversaciones sobre las experiencias en las comunidades y su conjunción con las experiencias académicas son beneficiosas.

Palabras clave: quilombos; arqueología; diásporas africanas.

INTRODUÇÃO

O protagonismo de quilombolas na arqueologia pode provocar mudanças significativas na produção do discurso arqueológico (Carvalho, 2018; Carvalho; Soares, 2021; Moraes, 2012; Passos, 2020). Geradas pelos incentivos das políticas de ações afirmativas do século XXI, a inserção desses agentes na educação superior no Brasil categoriza como efetivos os programas de cotas e demandas sociais, conquistados pelos movimentos sociais e associações/federações quilombolas e comunitárias (Moraes, 2021; Moraes; Costa; Jesus, 2022).

Este artigo apresenta uma discussão teórica e bibliográfica em relação às problemáticas de pesquisa que tratam dos estilos de vida das populações de origem e descendência africana no Brasil. As comunidades quilombolas são compreendidas como fundamentais para repensarmos muitos conceitos pré-estabelecidos e suas demandas de respeito à sua historicidade têm sido levadas a sério através de ações colaborativas de reflexão sobre as ocupações quilombolas (Py-Daniel *et al.*, 2023).

Tratamos da viabilidade de uma arqueologia quilombola, executada nos quilombos e que atribui aos diversos elementos do conhecimento diaspórico ancestral caráter epistêmico e metodológico para a arqueologia. Em confluência com isso, manifestarei algumas vivências e reflexões da minha trajetória como arqueólogo a partir de minhas relações de parentesco no quilombo de Saracura, Baixo Amazonas. Sou indígena e minha identidade, em conexão com meu pertencimento étnico, advém de nossas relações familiares, interculturais e de vivência no nosso território, que está na margem esquerda do baixo curso do rio Tapajós, na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. Viver em comunidade na Amazônia significa passar por processos de formação social e construção diversificados e próprios das diferentes sociedades ribeirinhas, quilombolas e povos indígenas, que não podem ser explicados pelos modelos de ocupação amazônica anteriores (Jesus, 2022).

Iniciei minha trajetória na arqueologia na graduação, na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), onde tive a possibilidade de prosseguir com o mestrado na Universidade Federal de Sergipe (UFS). Atualmente realizo pesquisa de doutorado na Universidade de Brasília (UnB). Em uma primeira perspectiva, posso dizer que a escolha pela profissão de arqueólogo floresceu quando percebi a importância da disciplina para compreender parte das atividades culturais contemporâneas da minha família. Além disso, a partir da arqueologia pude dirimir várias das memórias de atos cotidianos durante a infância, adolescência e vida adulta, quando passei a correlacionar estas experiências aos aspectos das teorias sociais e arqueológicas, revisitando toda essa ancestralidade.

Os movimentos dos povos da floresta e suas trajetórias de vidas se transformam em singularidades e continuidades, em contextos de conflitos e violências do contato interétnico e escravidão. As comunidades tradicionais vivem processos políticos de luta contemporânea porque são contra os terríveis impactos ambientais e sociais causados nas terras por elas tradicionalmente ocupadas. São contextos que integram saberes intelectualizados sobre as tecnologias da natureza à interpretação arqueológica, em uma inversão metodológica essencial.

Contudo, no Baixo Tapajós, muitos dos estudos sobre contatos culturais envolvendo povos indígenas originários, comunidades e vilas ribeirinhas e culturas africanas diaspóricas partem de premissas ideológicas hegemônicas da “história da colonização”, perspectiva que enquadra os espaços sociais e arquitetônicos apenas como lugares de segregação entre grupos coloniais, povos nativos e população afrodiaspórica.

Se pensarmos na complexidade das interações sociais entre pessoas e sociedades no decorrer da história humana poderemos irromper com essa atitude de espaços segregados entre populações negras, quilombolas, caboclas, ribeirinhas e indígenas, mostrando como as relações entre esses coletivos incidem contemporaneamente.

Antes, acreditava-se que as cidades dessa região só passaram a ter malha urbanística a partir do período colonial. Todavia, muitos estudos arqueológicos exemplificam que as ocupações e assentamentos indígenas pré-coloniais e do período histórico apresentam riqueza equivalente a organização urbana e doméstica milenar. Entretanto, através do registro arqueológico, temos observado que os fluxos das relações entre os diferentes grupos no período colonial são atravessados pela problemática da formação urbana histórica das cidades, contexto de invocação das relações de discriminação e necropolíticas que perduram.

Pretendo tratar de dificuldades e reflexões sobre algumas distorções reproduzidas nos debates e discursos empíricos de arqueólogos, sobretudo nos espaços de discussão ainda pouco reocupados por aqueles historicamente descritos nas bibliografias. Nesse diálogo, abordo a importância da arqueologia como discurso antirracista perante o respeito às pessoas das comunidades de quilombos, problematizando noções de hibridização, mestiçagem ou emergência étnica através das concepções de resistência étnica e articulação entre quilombos. Uma vez que a história de violência colonial contra as pessoas de quilombos, causada em grande medida pelos sistemas políticos e econômicos, guerras e epidemias, ainda foi pouco questionada e contraposta.

CRÍTICA À TEORIA RACIAL E ARQUEOLOGIA DA ESCRAVIDÃO

Antes de apresentarmos alguns dos principais aportes teóricos dos estudos arqueológicos sobre o passado colonial escravista, é necessário desnaturalizarmos as confusões e as miopias teóricas criadas durante décadas a partir de ausência de compreensão das diferenças conceituais entre as definições de *traços culturais* e *aculturação* em arqueologia brasileira.

A existência de traços culturais não significa afirmar uma imutabilidade da cultura, também não consiste em dizer que existem aspectos identificativos generalizantes que podem definir uma pessoa de forma unívoca em relação aos seus diferentes aspectos identitários. Contrariamente, a pluridiversidade dos traços culturais dos sujeitos permite outros enfoques para lidar com identidades de maneira significativa e adjetivá-las enquanto instrumentos de diferenças étnicas para as demandas políticas e sociais dos povos negros e quilombolas (Epperson, 2004; Follmann; Pinheiro, 2013).

A partir da perspectiva da complexidade cultural das ocupações do período colonial, conjecturada a partir de características políticas, sociais, econômicas e administrativas em diferentes profundidades e medidas, pressupõe-se que uma narrativa da história oficializada vem sendo creditada por meio da agência humana e dessa influência nas relações de poder. Com isso, as primeiras vertentes da arqueologia histórica tratavam do tema da pessoa de origem e ancestralidade africana só através de uma abordagem econômica, majoritariamente relacionada à composição social das populações afrodiáspóricas e em contextos de grupos praticamente sempre na marginalidade e subserviência, concepções ligadas à visão egocêntrica de pobreza desses outros grupos sociais que não representavam as oligarquias coloniais instauradas.

A arqueologia histórica processual tratou de enaltecer a criação de fórmulas que pudessem alçar explicações para uma maior diversidade de registros arqueológicos (Silliman, 2022). Essas interpretações valorizavam metodologias que se autoidentificavam de caráter “rigoroso”, como a busca por padrões e frequências de ocupação, sem uma reflexão antirracista dos dados, que em sua análise pouco envolveram os aspectos das

relações de poder na história interpessoal daqueles sujeitos. Correlata a esse período de constituição do pensamento teórico na disciplina, a arqueologia histórica brasileira, após a década de 1970, debateu a proposta da aculturação — certamente muito pensada como uma proposta de arqueologia com inspiração neoevolucionista. Essa ideia esteve relacionada à visão de etnocídio dos povos indígenas originários e distanciamento histórico dos quilombolas contemporâneos daqueles interpretados no registro arqueológico. Sendo uma pérfida ideia de apagamento de uma cultura por outra e que foi preponderante em certo “domínio cultural institucionalizado”.

Era comum o entendimento da adoção tecnológica de características de uma determinada cultura material por um grupo afrodiaspórico ou indígena como uma disposição social inteiramente definida entre populações simples — “passivas” às formas de poder mercantis — e a incorporação de traços da “cultura dominante”. Mas, ao observarmos o prisma de resistência política, cultural e étnica desses grupos sociais, podemos pensar que parte significativa de sua cultura material desse período se constitui como exemplos de “sobrevivência” a todas as formas de violência da “sociedade moderna”.

Na cultura material de resistência desses povos poderemos encontrar explicação para suas (re)existências, seja nos quilombos, territórios indígenas e/ou nos espaços sociais urbanos. Essa reivindicação na formulação das pesquisas não é uma simples oposição a determinadas outras tipologias de objetos materiais já comumente estudadas, pois nisso a cultura material tem percepções que não somos capazes de ver, mas um alerta para observarmos o registro arqueológico do período colonial de maneira menos recrudescida. Isso significa questionar o modelo historiográfico colonial entre os extremos passivo-dominante. Esse parecer de morte cultural para as comunidades quilombolas e indígenas foi preponderante para equívocos, por exemplo, sobre a relação afro-indígena, e mesmo na conformação sobre novas configurações culturais após o século XVI.

Essa primeira fase da arqueologia histórica no Brasil necessita ainda de uma desconstrução teórica no âmbito da vocalidade das comunidades quilombolas e seus protocolos de consulta como fontes de pesquisa. Isso permitirá que nas teorias acadêmicas formuladas a respeito dessas populações e comunidades não continuem ocorrendo o “sumiço” da escravidão em detrimento de uma quase busca incessante pelas “evidências” das senzalas, cerâmicas coloniais e plantações. Entre esses elementos apontados pela arqueologia, existem outros que não podem ser compreendidos como marcadores culturais e raciais de inferioridade.

Essa ausência de autocrítica, em diferentes casos, culminou em interpretações e inferências pejorativas e alienadas para muitos dos sítios arqueológicos relacionados às populações afro-diaspóricas, que, como consequência, resultaram no reforço das hipóteses de passividade econômica desses grupos sociais, e mesmo corroborando para a perpetuação do preconceito e de visões negativas e distorcidas das comunidades quilombolas. São imagéticas coloniais e contemporâneas que reaparecem sucessivamente com novos contornos, continuamente questionadas pelos povos tradicionais afrodiaspóricos.

Em uma outra interpretação sobre esses contextos, entendemos a situação econômica das pessoas escravizadas forçosamente em uma condição dissociada do racismo e da imagem da pessoa negra como “sinônimo” de empobrecida. A continuação da reprodução das desigualdades sociais e raciais do período escravista, perpetrada pela formação da organização social e econômica brasileira durante a passagem do século XIX para o XX, por meio das políticas de “branqueamento” dos diferentes modelos presidenciais desse período, ainda não foi interpretada em seus reflexos mais abrangentes, e que muitas vezes podem ser observadas no registro arqueológico.

A ARQUEOLOGIA DA DIÁSPORA AFRICANA E A VALORIZAÇÃO DA PESSOA QUILOMBOLA

Os estudos culturais afrodiaspóricos surgiram a partir das lutas pelo reconhecimento dos direitos civis das pessoas negras nas Américas em sua conexão com os movimentos anticoloniais, de descolonização e emancipação na África. Na ocasião, esses foram movimentos precursores da luta antirracista durante o século XX, quando os movimentos negros e quilombolas contemporâneos passaram a proeminentemente enfatizar a importância de seu passado cultural e sobre a ancestralidade da sua negritude (Singleton, 1999; Wilkie, 2001). Antes, muitas pesquisas no campo da arqueologia histórica observaram, com maior enfoque, as relações sociais a partir da história das elites, dos engenhos e das propriedades rurais como definidores da classe colonial dominante.

Por esse motivo, a arqueologia da diáspora africana é a provocação das vertentes sociais identitárias daquele tempo e da contemporaneidade. Pode ser compreendida como o estudo arqueológico de populações africanas e afrodiaspóricas sem considerá-las apenas como escravos passivos e invisíveis em relação ao seu destino (Carvalho, 2012, 2018, 2021; Hartemann; Moraes, 2018; Hattori, 2022; Moraes, 2012, 2021; Moraes; Costa; Jesus, 2022; Passos, 2023; Pinto, E., 2023; Pinto, R., 2023; Soares, 2022). Essa perspectiva propõe que não se use metodologias que continuem reproduzindo práticas de pesquisa que sejam norteadas pelo “esquecimento” do passado escravista da sociedade brasileira. É certo que as populações diaspóricas não hesitaram em resistir à ordem mercantil vigente por meio de suas diferentes e eficientes práticas de aversão.

Em decorrência disso, atualmente a arqueologia da diáspora africana visa reinterpretar o modo de vida de pessoas diaspóricas e de seus descendentes no contexto social da “viagem atlântica”, principalmente para eventos ocorridos nas Américas. Essa abordagem propõe a não construção de homogeneidades em torno das culturas de matriz africana, ressaltando que estas têm um mundo e uma cosmovisão distintas das populações ocidentais.

Na arqueologia da diáspora africana é possível refletir, por meio do estudo da cultura material e imaterial, sobre as violências e os traumas do colonialismo escravocrata e de como se constituíram as novas identidades africanas no continente americano, como elas se construíram desde os contextos de resistência à escravidão humana e ao racismo até os dias atuais. Muitas das atitudes racistas tentam afirmar a não existência de racismos através das proposições de “novas raças” e das “miscigenações”. Entretanto, a diáspora africana produziu vertentes e distinções regionais em suas diversas maneiras de ocupação nos contextos do período histórico.

Esses estudos diaspóricos na arqueologia não se limitam apenas à delimitação de uma feição étnica (Symanski; Gomes, 2012) e até mesmo uma outra proposta para a arqueologia histórica econômica da escravidão poderia nos levar a refletir sobre as atividades produtivas do trabalho negro, quilombola e indígena no Baixo Tapajós. Essa reanálise dos dados históricos seria pautada em um melhor entendimento das questões problemáticas das relações de mercado e comércio, nas fazendas de gado e de cacau e nos extrativismos dos seringais.

Tomemos como um outro exemplo de aplicação dessa abordagem a pesquisa arqueológica realizada no Centro Histórico do Rio de Janeiro, cujo principal alvo do estudo foi a população afrodiaspórica, e que buscou compreender a evolução do tecido urbano e identificou a utilização de objetos religiosos de matriz africana, como contas de laguidibá e outros tipos de contas de vidro. Esses materiais foram interpretados em contexto como reflexos de práticas sociais que não se sobrepuseram só à ideologia religiosa e colonial daquele período, mas como evidência de materiais arqueológicos

que explicitam a manutenção de tradições, costumes e modos de viver diante das relações de poder no espaço privado religioso, estratégias de resistência perante a violência e opressão que obrigava à adoção do catolicismo (Guimarães; Oliveira, 2013).

Estudos arqueológicos como esses revalorizam a pessoa pertencente a comunidades quilombolas, os quais, nas duas últimas décadas, devido às políticas afirmativas de inclusão social, atuam fortemente em favor das africanidades e da africanização da gênese e formação social brasileira. Outras pesquisas que abordaram as populações afrodiáspóricas na atualidade têm observado e analisado as desvantagens escolares em diferentes graus, percebidas em estudos comparativos entre pessoas negras e brancas (Barreto, 2015; Lima, 2010), sendo essas conclusões muito mais um reflexo histórico das desigualdades sociais do que respostas à capacidade intelectual de alunos oriundos de comunidades quilombolas, por exemplo.

Creio que meu autorreconhecimento como quilombola revela uma tomada de posição afirmativa sobre quem eu sou, também de verdadeiro reconhecimento de uma história rica e colorida, que, de certa maneira, foi, durante muito tempo, escondida de mim. Ao mesmo tempo em que transcende minha ancestralidade, amplia-se uma abrangência de perguntas sobre essa história, que, antes considerada perdida, agora está viva na memória e no presente cultural dos povos indígenas.

Para chegar a essa conclusão não houve tanta complexidade em compreender sobre a construção da pessoa nos quilombos amazônicos, que, por ser diversa, deve ser entendida além de uma arqueologia de engenhos ou da escravidão, e que pode ser teorizada com o suporte da história crítica e da antropologia da diáspora africana, as quais buscam estudar a sociabilidade de uma pessoa da diáspora desse continente interpretando a complexidade da trajetória de vida desses indivíduos, sem perder a criticidade sobre a barbárie que foi o processo escravocrata e sobre suas repercussões latentes na sociedade.

IMPLICAÇÕES PARA UMA ARQUEOLOGIA QUILOMBOLA EM SARACURA

A história da comunidade quilombola Saracura é bastante peculiar. Em contextos de africanidades tem muito a ver com as religiões de matriz africana e do catolicismo missionário, o que pode ser observado nas narrativas que os quilombolas contam sobre a formação da comunidade e de registro arqueológico, estratigraficamente assentada sobre um sítio arqueológico de terras pretas.

Em um panorama geral, na comunidade existem concepções quilombolas sobre o uso dos objetos, cultura material e de suas particularidades de formas de liberdade de utilização, que incluem as práticas religiosas nativas, configurando um contexto emblemático multicultural, corroborando com uma visão não romântica da materialidade arqueológica como reconfiguração de um quilombo, revelando diferentes processos de emancipação.

O quilombo de Saracura é um espaço de celebração que liga nossa memória a aspectos de monumentos paisagísticos de longa duração, como árvores, mangueiras e plantações de melancia como marcadores profundos nas terras pretas, lugares na paisagem de quilombos que podem ser tratados como reflexos da diversidade social perpetuada milenarmente na região amazônica, e que também fazem parte da formação histórica de Santarém, mas em uma história ainda contada em seu início, indo de encontro à visão anterior de que Santarém havia sido pouco povoada ou que havia sido povoada tardiamente por populações afrodiáspóricas.

Nesse movimento, meu desejo é encontrar uma visão positiva de mim mesmo, entre meu passado e presente na compreensão das africanidades na minha identidade,

que divergem do senso comum discriminatório que enseja que a população quilombola continue relegada a “invisibilidade”, e repensando como ocorreu o período pós-abolição, em que o desenvolvimento capitalista foi responsável pela segregação étnica através da defesa do nivelamento das relações raciais, mas que, na verdade, implicava em autoprescrição dos crimes dos abolicionistas.

Além do quilombo do Saracura existem na região uma série de outros quilombos, como Bom Jardim, Murumurutuba, Murumuru, Pérola do Maicá, Tiningú, Palmares, Nova Vista, São Raimundo, Território Maria Valentina, Surubiu-Açu, São José do Ituqui, Patos do Ituqui e Arapemã — sendo estas terras de afro-amazônidas. Cada uma dessas comunidades quilombolas passou por processos de reinvenção muito próprios, como fatores individuais de agência social que podem ter sido definidores de táticas nesses ambientes comunitários. A maior fonte de informação sobre as origens e história desses quilombos na região de Santarém é de caráter narrativo e de oralidade, além das importantes fontes documentais sobre o processo de formação dessas comunidades, que atestam a tradicionalidade das ocupações dos territórios de quilombo.

Uma outra maneira de entender sobre o modo de vida da população de Saracura é por meio do estudo da cultura material e da etnoarqueologia. No âmbito da contemporaneidade, podemos estudar esse grupo social a partir de sua memória coletiva e dos processos de formação de sua identidade quilombola, ressaltando o combate político e cultural contra os preconceitos e estereótipos misturados com desconhecimento, que muitas vezes geram problemas de saúde, como transtornos psicológicos, depressão, ansiedade e doenças físicas — temas que ultrapassam os objetivos deste texto e que causam muitos conflitos e confusões sobre o cotidiano e existência dessas coletividades étnicas. Com isso, a definição de comunidade quilombola no Baixo Tapajós se refere às raízes históricas africanas e à consciência de descender de culturas provenientes de um continente cujo processo histórico e cultural é muito rico e ocultado pela história nacional.

Sobre ser quilombola no Baixo Tapajós, estou certo de que existem muitas distorções comumente reproduzidas nos debates e discursos empíricos de arqueólogos e da academia em geral. Sobre isso, para uma arqueologia quilombola, devemos penalizar as fortes desigualdades, que marcam a estrutura social acadêmica brasileira e que ganham contornos mais rígidos quando se inclui o recorte racial para departamentos e programas de arqueologia, pensando em como essas diferenças foram elementos fundamentais para que o debate sobre as arqueologias praticadas em territórios e sítios quilombolas no Brasil não fosse amplamente visibilizadas.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Nesse processo, a arqueologia brasileira passou por uma longa ausência de debates em torno das perspectivas africanas e quilombolas na interpretação dos contextos estudados nos sítios arqueológicos do período colonial. Isso foi fomentado pela produção de documentação histórica de maneira parcial, que trivialmente contém uma visão homogênea das populações afrodiáspóricas.

Por isso uma arqueologia da diáspora africana que inclua os conhecimentos de vivência nos quilombos pode passar a lidar com demandas mais específicas, como territorialização e políticas identitárias de reconhecimento, mas agora construídas também por seus próprios pares. A partir de uma agenda concebida e demandada ao Estado brasileiro pelos afrodiáspóricos ao longo de séculos, e que vem sendo conquistada recentemente pelos movimentos negros de raça e política e pelas federações de organizações quilombolas.

No século XX, pessoas pertencentes a comunidades quilombolas começaram a produzir uma escrita de si de maneira mais intensificada, debatendo os paradigmas da ciência normativa. Essas pessoas argumentam seu direito à diferença cultural, que deve ser respeitado e exercido de acordo com os preceitos culturais definidos internamente por essas sociedades. Essa luta pelo respeito à diferença cultural é politizada pela estética, o que assegura questionamentos contra a intencionalidade nefária do mito das três raças e da democracia racial, que perduram na sociedade brasileira.

Mesmo com a manutenção e a perpetuação da escravidão no Brasil Colônia e Império, não se pode afirmar a passividade das pessoas da diáspora africana. É possível, sim, pensar e interpretar os quilombos como reversores do “processo colonizatório”, mecanismos de luta e resistência. Portanto, passamos a entender que a escravidão forçada é uma primeira percepção dos processos culturais de resistência étnica das comunidades quilombolas da região do Baixo Tapajós, e, claro, precisa ser intensamente reexaminada enquanto atividade medíocre e incivilizada praticada pelas gerações de capitalistas durante o mercantilismo. A partir desse movimento, questionamos a história hegemônica da categorização social e racial e a hierarquia de tipos de fontes, reforçando o quilombo como espaço prioritário da celebração da vitória sobre o racismo, conquistada e celebrada pelos afrodiáspóricos e povos indígenas originários.

Se não puder revolucionar o passado, essa visão pode proporcionar princípios da reversão do presente, mostrando que a condição desse passado afrodiáspórico forjou resistências, ações e a não aceitação do papel social da escravidão. A escrita de si pode ser uma poderosa arma para a análise do pensamento arqueológico e social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRETO, Paula. Gênero, raça, desigualdades e políticas de ação afirmativa no ensino superior. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 16, p. 39-64, 2015.
- CARVALHO, Patrícia. *A travessia atlântica de árvores sagradas: estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescentes de quilombo em Vila Bela/MT*. 2012. (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- CARVALHO, Patrícia. *Visibilidade do negro: arqueologia do abandono na comunidade quilombola do Boqueirão, Vila Bela/MT*. 2018. (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- CARVALHO, Patrícia. Un cimarrón en Mato Grosso, Brasil: construyendo una mirada afro-centrada em un contexto afrodiáspórico. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*, v. 15, n. 2, p. 81-107, 2021.
- CARVALHO, Patrícia; SOARES, Alice. “Todo poder ao povo preto”: diálogos sobre práticas colaborativas entre seres em lugares e tempos afrodiáspóricos. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 37, p. 164-177, 2021.
- EPPERSON, Terrence. Critical Race Theory and the Archaeology of the African Diaspora. *Historical Archaeology*, v. 38, n. 1, p. 101-108, 2004.
- FOLLMANN, José; PINHEIRO, Adevanir. A categoria raça nas ciências sociais: revisitando alguns processos políticos, sociais e culturais na história do Brasil. *Ciências Sociais*, v. 49, n. 1, p. 26-29, 2013.
- GUIMARÃES, Márcia; OLIVEIRA, Jeanne. Arqueologia do quintal Beneditino: os escravos da religião. In: CONGRESSO DA SOCIEDADE DE ARQUEOLOGIA BRASILEIRA, 17., 2013. *Anais [...]*. [S. l.]: SAB, 2013. 22 p.

- HARTEMANN, Gabby; MORAES, Irislane. Contar histórias e caminhar com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. *Vestígios*, v. 12, n. 2, p. 9-34, 2018.
- HATTORI, Márcia. Uma arqueologia das formas de abandono: colonialidade e a construção da cidadania na morte. *Cadernos do LEPAARQ*, v. 19, n. 37, p. 192-210, 2022.
- JESUS, Hudson. *Yané rēdáwa tēdáwa São Francisco: arqueologia ancestral na Terra Indígena Tupinambá, rio Tapajós, Amazônia*. 2022. (Dissertação em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Universidade Federal de Sergipe, Laranjeiras, 2022.
- LIMA, Marcia. Desigualdades raciais e políticas públicas: as ações afirmativas no governo Lula. *Novos Estudos Cebrap*, v. 87, p. 77-95, 2010.
- MORAES, Irislane. *Do tempo dos pretos d'antes aos povos do Aproaga: patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do rio Capim/PA*. 2012. (Dissertação em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.
- MORAES, Irislane. *Arqueologia “na flor da terra” quilombola: ancestralidade e movimentos Sankofa no território dos povos do Aproaga, Amazônia Paraense*. 2021. (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.
- MORAES, Irislane; COSTA, Luciana; JESUS, Luciana. Arqueologia, lugar de fala e conexões afrodiaspóricas: experiências no território quilombola dos povos do Aproaga, Amazônia Paraense. *Cadernos do LEPAARQ*, v. 19, n. 37, p. 55-74, 2022.
- PASSOS, Lara. Prospectando a ciência, sondando arqueopoéticas: a linguagem como campo de disputa política em arqueologia. *Vestígios*, v. 17, n. 2, p. 193-218, 2023.
- PASSOS, Lara. Vive em mim toda Marielle Franco: repressão, resistência, arqueopoesia e a materialidade das vivências de mulheres negras. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 35, p. 79-102, 2020.
- PINTO, Elaine. *Arqueologia quilombola: os processos de ocupação em Murumurutuba*. 2023. Monografia (Graduação em Arqueologia) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2023.
- PINTO, Rafaela. *Estudar a história de um quilombo é uma forma de resistir: estudo de caso, Murumurutuba/PA*. 2023. Monografia (Graduação em Arqueologia) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2023.
- PY-DANIEL, Anne; O'DYWER, Eliane; MORAES, Claide; MOREIRA, Cíntia; PINTO, Rafaela; PINTO, Elaine. Dinâmicas de ocupação da região do Rio Ituqui/Paraná do Maicá, Santarém/PA: 8000 anos até o presente. *Revista Arqueologia Pública*, v. 18, p. 1-24, 2023.
- SILLIMAN, Stephen. Colonialismo na arqueologia histórica: uma revisão de problemas e perspectivas. *Cadernos do LEPAARQ*, v. 19, n. 37, p. 26-54, 2022.
- SINGLETON, Theresa. An Introduction to African-American Archaeology. In: SINGLETON, Theresa. *“I, too, am America”*: Archaeological Studies of African-American Life. Charlottesville (US): University Press of Virginia, 1999. 17 p.
- SOARES, Alice. *Experiências afrodiaspóricas na arqueologia: relatos, sensações e emoções em um Brasil do século XXI*. 2022. Monografia (Graduação em Arqueologia) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2022.
- SYMANSKI, Luis; GOMES, Denise. Mundos mesclados, espaços segregados: cultura material, mestiçagem e segmentação no sítio Aldeia em Santarém/PA. *Anais do Museu Paulista*, v. 20, n. 2, p. 53-90, 2012.

WILKIE, Laurie. Black Sharecroppers and White Frat Boys Living Communities and the Appropriation of Their Archaeological Pasts. *In*: BUCHLI, Victor; LUCAS, Gavin. *Archaeologies of the Contemporary Past*. New York (US); London (GB): Taylor and Francis e-Library, 2001. cap. 9, 13 p.

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 37 No. 1 Janeiro - Abril 2024

DOSSIÊ

EU TINHA UM NOME, UM SORRISO, UMA ANCESTRALIDADE E UMA VOZ

Gabrielle Ferreira*

RESUMO

Este artigo foi produzido com o intuito de apresentar críticas e falar sobre o processo da bioarqueologia e das análises dos ossos humanos. É uma ideia inicial que busca por uma pesquisa bioarqueológica descolonial, entendendo que a morte tem afeto e que os corpos esqueléticos desenterrados nas escavações são pessoas-ossos. O artigo consta da descrição metodológica usada pela bioarqueologia nas análises osteológicas e da retomada, a fim de não esquecer e não permitir que a arqueologia transforme pessoas em materiais sem vida.

Palavras-chave: arqueologia; bioarqueologia; arqueologia descolonial; arqueologia indígena.

* Mulher indígena do povo Borum-kren. Mestranda em Antropologia com área de concentração em Arqueologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), bolsista CAPES. E-mail: bibilelis18@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9780-5352>

I HAD A NAME, A SMILE, AN ANCESTRY, AND A VOICE

ABSTRACT

This article was produced with the intention of showing critiques and talking about the process of bioarchaeology and the analysis of human bones. It is an initial idea that seeks a decolonial osteological research, understanding that death has affection and that the skeletal bodies unearthed in excavations are bone-people. The article consists of the methodological description used by bioarchaeology in osteological analyses and the resumption, to not forget nor allow archeology to turn people into lifeless materials.

Keywords: archaeology; bioarchaeology; decolonial archaeology; indigenous archaeology.

YO TENÍA UN NOMBRE, UNA SONRISA, UNA ASCENDENCIA Y UNA VOZ

RESUMEN

Este artículo tiene el objetivo de presentar críticas y discutir el proceso de la bioarqueología y del análisis de los huesos humanos. Esta es una idea inicial que busca la investigación osteológica decolonial, teniendo en cuenta que la muerte tiene afecto y que los cuerpos esqueléticos desenterrados en las excavaciones son personas-huesos. Este artículo incluye una descripción de la metodología utilizada por la bioarqueología en los análisis osteológicos y una reanudación con el fin de no olvidar y no permitir que la arqueología convierta a las personas en materiales sin vida.

Palabras clave: arqueología; bioarqueología; arqueología decolonial; arqueología indígena.

INTRODUÇÃO

Desde meados do século XVIII, um entusiasmo científico em relação aos contextos envolvendo sepultamentos humanos reina na arqueologia (Lessa, 2011; Souza, 1991). A intitulada bioarqueologia se tornou “responsável” pelos estudos que se direcionam aos ossos, às análises osteológicas e às estruturas funerárias (Neves, 2013; Mendonça de Souza, 2009).

Entretanto, a curiosidade e a ambição no aprofundamento de respostas se davam de corpos ocidentais brancos, interessados em provar e investigar o “exotismo” de nossas culturas indígenas e de nossos corpos, vivos ou não, em nome de indagações arqueológicas. Eram colecionadores de culturas (Moraes-Wichers, 2020). Os corpos-ossos de minhas ancestrais se tornaram material arqueológico para fortalecer uma ciência que não nos respeitava, de uma ciência que exterminava (Lyons; Supernant, 2020).

Falar na morte é falar de um ritual, e na minha vivência, ela não nos transforma em coisas, não deixamos de ser gente porque viramos ossos. Todavia, quando se morre, “[independentemente] forma como se encara a morte e do que se pode desejar para aquele momento, são outros agentes, outras pessoas que decidirão sobre seu corpo” (Polo; Leite, 2019, p. 4). No caso, a bioarqueologia decidirá sobre nós, criará discursos e controlará as interpretações sobre nossos passados (Bezerra, 2017; Roedel, 2017). Viraremos números em meio a tantos outros dentro de caixas, como se ser ossos fosse sinônimo de não ter vida.

O corpo passa pela transformação e se torna esquelético, porém, a agência de ser humano não se esvai junto dos tecidos moles. Porém parece que para a bioarqueologia isso acontece, como se um crânio deixasse de ter face. No entanto, essa “ausência” de face só acontece pela falta de semelhança entre os rostos que estão sendo estudados e os rostos que estão estudando. Por exemplo, o cuidado e o respeito com os corpos-ossos das pessoas que pertenciam à monarquia brasileira são completamente discrepantes do que tinham e têm com os corpos da ancestralidade indígena e negra. Essa “falta” de documentação e de identidade visual ao que os olhos do ocidente estão acostumados invisibiliza a existência de vida em um corpo indígena morto, ignorando a história das nossas pessoas-ossos (Roedel, 2017).

Nossos corpos se transformam constantemente, quase como a fala de *Alice no país das maravilhas* em que o gato pergunta para Alice quem é ela, que responde: “Eu não sei... já passei por várias mudanças desde que acordei” (Carroll, 1998). Se tornar um esqueleto é mais uma dessas mudanças, não deixamos de ser humanas porque nossa forma se modificou. Nossos rostos se tornaram crânios, mas nossas vidas-mortes ainda carregam nossas histórias.

As análises bioarqueológicas são divididas em várias metodologias de estudo dos ossos, antes e depois da exumação. Os elementos importantes para as pesquisas são os processos tafonômicos nos ossos, a posição em que a pessoa foi enterrada e os deslocamentos e modificações do solo (Mendonça de Souza; Rodrigues-Carvalho, 2013). Em laboratório a preocupação começa na curadoria do sepultamento, na limpeza mecânica dos ossos, no método de número mínimo de indivíduos (NMI), na faixa etária *ante mortem* [antes da morte], ou seja, a estimativa de idade daquela pessoa quando ela morreu, e o tão famoso sexo biológico, totalmente pautado em uma visão moderna ocidental e dicotômica (masculino e feminino) e relacionado a sociedades específicas. É uma construção social do ocidente aplicada aos nossos corpos que carregam outra visão de mundo; são complexos demais para seres explicados em uma diferença dualística sexual (Fausto-Sterling, 2001; Roedel, 2017; Schaan, 2018).

Para nós, trabalhar em contextos funerários exige uma grande responsabilidade com as pessoas: somos enterradas e nossos corpos são preparados por pessoas queridas, além de passarmos por rituais de finalização e de começo nesse processo

fúnebre (Mendonça de Souza; Rodrigues-Carvalho, 2013; Rodrigues-Carvalho, 2013). Não deixamos de ser humanas para nos transformarmos em restos; desumanizar nossos corpos-ossos é reforçar o discurso colonialista (Walker, 2018) tentando mais uma vez nos calar. Logo nós, que nunca estivemos em silêncio (Battle-Baptiste, 2011).

Nessa linha, é perceptível a importância e a necessidade da crítica perante a forma como somos tratadas, virando números dentro dos museus e das reservas técnicas. Parece anormal esquecer que uma pessoa que viveu a 5 mil anos AP era gente, mas é isso que a bioarqueologia muitas vezes faz, “a memória e a individualidade dessas pessoas são suprimidas” (Roedel, 2017, p.72) pelo sistema racista e violento em que estamos inseridas (Oliveira, 2018).

“Esquecimento” é uma palavra-chave para o que estamos conversando aqui, porque diferente da ciência e das pessoas, a mãe-terra não esquece. Por onde quer que caminhemos, ou onde quer que enterremos nossas pessoas, a mãe-terra vai guardar as memórias mais antigas sobre nós e sobre nossos antepassados (Wai Wai, 2022).

A questão aqui apresentada não é para trazer a bioarqueologia como vilã; dividindo o mundo entre mocinhos e vilões; e sim sobre a obrigação da mesma enquanto ciência de se responsabilizar e ter respeito com os corpos não-brancos que desenterra (Walker, 2018). Ao ser uma ciência com empatia em vez de uma que extermina histórias, esquecendo que somos gentes indígenas (Lyons; Supernant, 2020) mesmo sendo ossos, e que o passado não mora lá atrás, ela caminhará lado a lado com o presente e com as criações futuras (Harrison, 2019; Hartemann; Moraes, 2018; Orwell, 2005), percebendo que as verdades escritas e ditas por essa sobre nossos corpos estão sendo criadas e devem estar carregadas de respeito e amor (hooks, 2020; Lyons; Supernant, 2020).

OSSOS PELO OLHAR DA OS BIOARQUEOLOGIA

Olhar para ossos humanos e os contextos fúnebres considerados arqueológicos envolve inúmeras perguntas acerca do tempo, do lugar e da memória (identidade), visto que o tempo segue seu ciclo, os lugares se modificam e a memória pode se perder.

O estudo relacionado aos ossos humanos existe antes mesmo da bioarqueologia ganhar seu título. No século XVIII, o que conhecemos hoje como bioarqueologia era uma ciência em formação, com o apoio da antropologia e da arqueologia, que pesquisava mais profundamente o crânio humano, pois tinham interesse no desenvolvimento de métodos craniométricos (Mendonça de Souza, 2009) e na origem e variabilidade tipológica da humanidade, pela influência da antropologia física (Lessa, 2011). A craniometria, como ficou conhecida, procurava estabelecer padrões para distinguir e estudar as diferentes “raças” humanas, se aprofundando nas especificidades dos povos apontados como “não-civilizados” (como éramos e ainda somos vistos pelos brancos) (Sá *et al.* 2008).

O intuito dessas pesquisas envolvendo nossos crânios era baseado em características como o peso do cérebro e a formação das circunvoluções cerebrais, usadas para delimitar aspectos morais e intelectuais de nós indígenas e das pessoas negras através de medições angulares com instrumentos inventados para tais fins (Sá *et al.*, 2008).

Todavia, no início do século XX sob influência do antropólogo físico estadunidense Earnest Hooton, o esqueleto humano passou a ser categorizado para além da craniometria, criando um diálogo com a patologia,¹ a faixa etária e com o normativo e naturalizado sexo

¹ Patologia é a área da ciência que estuda sobre alterações morfológicas e fisiológicas dos estados de saúde.

biólogo (Gontijo, 2018). Esse homem branco descrevia uma anatomia comparativa com nossos corpos indígenas e negros em relação a todo o discurso de civilização dos corpos brancos, subtraindo a craniometria e gerando a antropometria, que trabalhava com critérios matemáticos em suas medições comparativas nos que os brancos consideravam como corpos “selvagens”, ou seja, nossos corpos indígenas e os corpos das pessoas pretas.

Ainda no século XX, a influência das técnicas da medicina permitiu informações complementares como o uso da histologia² e da radiologia³ nesses processos, que levou a um grande interesse nos estudos da paleopatologia⁴ (Mendonça de Souza, 2009). Essa rápida expansão da arqueologia aconteceu principalmente após a Segunda Grande Guerra. Com isso a antropologia biológica se via aproximando cada vez mais das ciências biomédicas, na busca de uma explicação biocultural da humanidade.

Como consequência, vários campos da arqueologia, como zooarqueologia e paleobotânica, expandiram as pesquisas e as pessoas começaram a lidar com um espaço de trabalho transdisciplinar (Cunha, 1963; Mendonça de Souza, 2009). O desafio que a então bioarqueologia começou a enfrentar eram técnicos, acerca do saber dominar as especialidades das áreas biomédicas. No entanto, esse desenvolvimento científico acarretou outro desafio: o afastamento da bioarqueologia com a própria arqueologia (Mendonça de Souza, 2009).

No final dos anos de 1970, no Rio de Janeiro, foi criado o primeiro curso de arqueologia no país. Com isso, foram desenvolvidas disciplinas moldadas para somar na formação e dar impulso à bioarqueologia dentro da arqueologia. A preocupação da área era em registrar e interpretar os esqueletos desenterrados desde o momento da exumação até o momento em que levavam ao laboratório para serem colocados em caixas (Sá *et al.*, 2008; Mendonça de Souza, 2019). Esse processo de desenterramento, com a quebra do ritual fúnebre e que termina na caixa do laboratório, dilui o corpo a uma passividade muito comum de ser atribuída quando o assunto é a morte (Polo; Leite, 2019).

Em uma escavação onde se tem sepultamentos, a metodologia de campo se transforma em função da exumação. A necessidade de se recuperar o que não está perdido (no caso os ossos) direciona a estratégia para a coleta de tudo, porque a presença de corpos constrói uma interpretação mais correta para o sítio na famosa busca pela verdade arqueológica (Mendonça de Souza; Rodrigues-Carvalho, 2013; Silva; Almeida; Perasoli, 2020).

A posição dos corpos, os deslocamentos, as modificações, os processos tafonômicos cadavéricos ou as modificações do terreno são elementos importantes, cujo registro deve ser feito em campo e o estudo complementado em laboratório (Mendonça de Souza; Rodrigues-Carvalho, 2013, p. 556).

A bioarqueologia, como qualquer outra ciência, possui seus próprios procedimentos que foram criados e testados ao longo de sua formação, com técnicas usadas desde a exumação das pessoas no sítio ao transporte dos corpos para o laboratório. Em campo são feitas observações do enterramento sobre a relação espacial do sítio, a posição em que o esqueleto se encontra, os desenhos e fotografias elaboradas, as coordenadas bem referenciadas, a identificação anatômica prévia dos ossos desenterrados, a descrição detalhada quando há

² Ciência que estuda as funções das células, tecidos e órgãos de organismos vegetais e animais.

³ Ramo da medicina e de áreas afins que usa da radiação para a verificação de diagnósticos e controle de tratamentos.

⁴ Campo da ciência que pesquisa a história e evolução das doenças.

acompanhamentos funerários na sepultura e o estado de integração dos ossos (Mendonça de Souza; Rodrigues-Carvalho, 2013; Silva; Carvalho; Queiroz, 2019).

O laboratório é o espaço onde as análises mais detalhadas acontecem, a primeira delas é o programa sistemático de curadoria, esse é o momento que cientistas responsáveis buscam interromper qualquer processo que considerem como destrutivo aos ossos e fazem um levantamento da “melhor” forma de (salva)guardar os esqueletos retirados da mãe-terra (Ferreira, 2022; Lessa, 2011).

Em seguida, a preocupação é na limpeza dos ossos, que é mecânica e realizada com pincéis macios e espátulas de madeira. Quando se desenterra mais de uma pessoa, os corpos são separados para contabilizar o NMI através das análises osteológicas (Neves, 2013).

As pesquisas mais específicas giram em torno da estimativa da faixa etária *ante mortem* através das suturas cranianas, de outros ossos que vão se fundindo ao longo dos anos de crescimento do corpo e dos exames dos dentes (erupção dentária, desgastes dos dentes, alteração dos processos alveolares e o ângulo da mandíbula). Além disso, tem: a estatura, que é feita a partir dos ossos longos com medições e fórmulas que levam a uma média da altura; a busca por doenças nos ossos, por intermédio dos manuais de patologias e análise detalhada de cada osso no esqueleto; os “testes” de ancestralidade, realizados por diversas medições no crânio; e o sexo biológico, que sabemos ser uma análise de dimorfismo sexual, completamente postíca, baseada na ideia binária de homem/mulher, macho/fêmea, pênis/vagina e carregada da hegemonia de uma ordem cis, branca, heterossexual e ocidental (Anzine, 2021; Roedel, 2017). Porém, essa é uma análise realizada nos corpos esqueléticos até hoje, mediante observações e medições feitas: no crânio, como a crista nugal, o processo mastóide, a margem supraorbital, a criste orbital ou glabella e protuberância mental; e na pelve (fusão dos ossos: ílio, ísquio e púbis), através da análise do arco ventral, da concavidade e dos ramos. Outras análises podem ser feitas em relação a essa binaridade sexual, todavia, as mais comuns são no crânio e na pelve (Bass, 1987; Buikstra; Beck, 2006; Buikstra; Ubelaker, 1994; Ferreira, 2012; Neves, 2013; White; Black; Folkens, 2012; White; Folkens, 2005).

Vivenciar um contexto aprontado para ser mortuário exige muita responsabilidade, cuidado e afeto, pois o que identificamos hoje como formação de um sítio arqueológico foi antes um espaço pensado e dedicado aos mortos que foram filhos e filhas de alguém, foram amadas, foram guerreiras e carregam uma ancestralidade em seus corpos que, por mais que hoje estejam em ossos, ainda possuem proteção dos seres encantados e dos antepassados (Ferreira, 2022).

PESSOAS-OSSOS

Sabemos que em uma escavação onde por acaso se encontra um enterramento ou em uma situação com o intuito de exumar nosso esqueleto, algumas perguntas se formam na mente antes, durante e depois do processo. Perguntas relacionadas a alimentação que tínhamos, a forma de enterramento, a como morremos, a como éramos representadas, ou seja, nossa “persona social” (Lopez Mazz, 2010, p.7), e sobre se éramos saudáveis (Anzini, 2021; Mendonça de Souza; Rodrigues-Carvalho, 2013; Neves, 2013). Basicamente, querem comparar nossas vidas de quando vivíamos na floresta com as dos brancos que vivem na cidade.

Tais perguntas e muitas outras podem ou não serem respondidas pelas metodologias usadas para analisar esqueletos. Entendemos bem que a base das medidas e as fórmulas usadas são fundamentadas nas técnicas de análise de esqueletos europeus, e nossos corpos não são iguais (Bass, 1987; Buikstra; Ubelaker, 1994).

Então a arqueologia vai tentar responder essas perguntas através de observações das paisagens e dos espaços onde morávamos, do lugar e da forma como fomos

enterradas, do que nossos ossos contarem e também pelos corpos das outras materialidades. Isso tudo em uma tentativa de entender melhor a vida e a morte ancestral, que é importante para contar nossas histórias e ajudar na luta que vivemos no hoje.

Contudo, as pessoas que fazem arqueologia vão tentar responder essas coisas dialogando com elas mesmas. Com a bioarqueologia, com a arqueologia da paisagem e com a arqueologia funerária falta o senso político, a sensibilidade, a vontade e a noção de nos chamar para fazer parte dos projetos. Falta vontade de muitas pessoas dentro da arqueologia para entender a importância das pesquisas colaborativas e a potência que seria construir em coletivo com nós indígenas e com a nossa força ancestral e espiritual. Estamos aqui fazendo ciência nos nossos territórios e agora também dentro das universidades, ocupando nossos espaços e sendo indígenas arqueólogas.

Mas por que não arqueólogas indígenas? Porque eu nasci indígena, a minha ancestralidade nasceu comigo, os ensinamentos foram vindo até mim pelas mais velhas, mais velhos, mais novos e seres encantados a medida que eu fui crescendo; minha conexão com a mãe-terra não foi ensinada a mim, nasceu comigo. Mas eu me tornei arqueóloga por uma escolha, eu escolhi ficar cinco anos morando em outro estado, longe do meu povo, da família, da cultura e da conexão com o território para viver a vida universitária e me tornar uma indígena arqueóloga.

Essas pesquisas só fazem sentido se estiverem articuladas de respeito, de afeto pelo corpo retirado da mãe-terra, e da presença de outras e outros parentes indígenas atuando junto nas que se sucederem com os corpos carregados de identidade e proteção dos encantados (Apurinã, 2018; Cabral, 2014; Machado, 2013; Silva, 2015). Quando exumam corpos da monarquia, o cuidado, o respeito religioso e a preocupação são completamente diferentes de quando os corpos escavados são nossos corpos indígenas (Ambiel, 2013).

O problema é que boa parte das pesquisas dentro da bioarqueologia estão preocupadas somente com as fórmulas do que chamam de “remanescentes humanos”, que é apenas um nome elegante para resto humano, resto de gente. Nosso corpo, que se transformou em um corpo de ossos, vira resto, o que é quase um veredito dizendo que deixamos de ser gente, ou ainda que, nunca fomos. Para os brancos, sempre fomos bichos selvagens, não domesticados e desobedientes.

Apesar disso, os rituais fúnebres e o cuidado com quem morreu é uma realidade do presente mas também desse tal passado distante com o qual falamos todos os dias nas aulas de arqueologia. As pessoas mortas são integradas em moradias, seja numa vivência cotidiana, como as pessoas cerriteiras que conviviam com seus mortos (Bracco; Cabrera, Lopez-Mazz, 2000; Ferreira, 2022; Iriarte, 2006, Milheira; Attorre; Borges, 2019), ou em uma “cidade” dos mortos, como é o caso dos diversos espaços chamados de cemitérios.

Toda reverência aos mortos se transfigura de memória vívida a uma memória sobre ancestralidade, instituindo nossa identidade enquanto povo

A través de este proceso en ciclos de larga duración, un grupo marca lugares que le serán esenciales en su identidad territorial. Estos lugares, que constituyen unidades mínimas de significado político grupal, se articulan con otros lugares que también son estratégicos y críticos en lo que hace la producción material de su sustento (lugares de caza, de recolección etc.) y a su reproducción social (Lopez Mazz, 2010, p. 8).

CONCLUSÃO

Os corpos e as transformações dos espaços evidenciam a performance mortuária, que é carregada de identidade ancestral e que fica marcada e registrada no solo arqueológico, raízes da mãe-terra. Onde quer que seja que andemos, ou onde quer que enterremos nossas pessoas, a mãe-terra guarda lembranças, ela e nós nos lembramos de quem veio antes.

O passar do tempo e das gerações transformam a memória em histórias sobre a vida das nossas ancestrais que viveram e morreram há muitos anos. Histórias essas que são contadas a nós desde de quando nascemos, na beira do rio, no estalar da madeira na fogueira, na roda ao redor da minha avó, na hora de aprender alguma coisa com a pessoa mais velha etc, e essas histórias, esses lugares de vida e de morte e essas pessoas carregadas da proteção dos encantados são a nossa identidade (Ferreira, 2022; Lopez Mazz, 2010).

E o que a arqueologia, a antropologia e a própria bioarqueologia devem entender é que elas quebram rituais quando nos exumam e nos trazem do mundo dos mortos. Estamos aqui para sermos ouvidas, nós temos vozes. Vocês não nos chamaram? Agora nos escutem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMBIEL, Valdirene do Carmo. *Estudos de arqueologia forense aplicados aos remanescentes humanos dos primeiros imperadores do Brasil depositados no Monumento à Independência*. 2013. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- ANZINI, Violet Baudelaire. Os impasses da bioarqueologia: o dimorfismo sexual sob uma crítica transfeminista. *Revista de Arqueologia Pública*, v. 16, n. 1, p. 129-144, 2021.
- APURINÃ, Kuawá. Terra, vida, justiça e demarcação: mulheres kaiowá e a luta pela terra indígena Taquara, município de Juti, Mato Grosso do Sul, Brasil. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018.
- BASS, William M. *Human Osteology: A Laboratory and Field Manual*. 3. ed. Columbia (US): Missouri Archaeological Society, 1987.
- BATTLE-BAPTISTE, Whitney. Constructing a Black Feminist Framework. In: BATTLE-BAPTISTE, Whitney. *Black Feminist Archaeology*. California (US): Left Coast, 2011. p. 33-72.
- BEZERRA, Marcia. Sobre o corisco e outras coisas na Amazônia: os objetos do passado como memorabilia das pessoas no presente. In: BEZERRA, Marcia. *Teto e afeto: sobre as pessoas, as coisas e a arqueologia na Amazônia*. Belém: GKNoronha, 2017. p. 44-66.
- BRACCO, Roberto; CABRERA, Leonel; LOPEZ MAZZ, José Maria. La prehistoria de las Tierras Bajas de la Cuenca de la Laguna Merín. In: COIROLO DURAN, Alicia; BRACCO, Roberto (ed.). *Arqueología de las Tierras Bajas*. Montevideo (UY): Ministerio de Educación y Cultura, 2000. p. 13-38.
- BUIKSTRA, Jane E.; BECK, Lane A. (ed.). *Bioarchaeology: The Contextual Analysis of Human Remains*. Cambridge (US): Academic, 2006.
- BUIKSTRA, Jane E.; UBELAKER, Douglas H. *Standards for Data Collection from Human Skeletal Remains: Proceedings of a Seminar at the Field Museum of Natural History*. Fayetteville (US): Arkansas Archeological Survey Research Series, 1994.
- CABRAL, Mariana Petry. E se todos fossem arqueólogos?: experiências na Terra Indígena Wajãpi. *Anuário Antropológico*, v. 39, n. 2, p. 115-132, 2014.
- CARROLL, Lewis. *Alice no país das maravilhas*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

- CUNHA, E. Salles. *Sambaquis e outras jazidas arqueológicas: paleopatologia dentária e outros assuntos*. Rio de Janeiro: Científica, 1963.
- FAUSTO-STERLING, Anne. Dualismos em duelo. *Cadernos Pagu*, v. 17/18, p. 9-79, 2001.
- FERREIRA, Gabrielle Reis. *O espetáculo da morte: bioarqueologia nos cerritos do Pontal da Barra e Lagoa do Fragata*. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Antropologia). Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2022.
- FERREIRA, Mariane Pereira. *Uma análise osteobiográfica dos remanescentes ósseos do sítio arqueológico RS-LS-85: Cerrito Oscar Erocildo Abreu*. Monografia (Bacharel em Arqueologia) – Universidade Federal do Rio Grande, Rio Grande, 2012.
- GONTIJO, Fabiano. Intersexualidade, bioantropologia/bioarqueologia e poder: uma narrativa biográfica amazônica. *Bagoas*, v. 12, n. 18, 2018.
- HARRISON, Rodney. Arqueologias de futuros e presentes emergentes. *Vestígios*, v. 12, p. 83-104, 2019.
- HARTEMANN, Gabby; MORAES, Irislane Pereira de. Contar histórias e caminhas com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. *Vestígios*, v. 12, n. 2, p. 9-34, 2018.
- HOOKS, bell. Valores: viver segundo uma ética amorosa. In: HOOKS, bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo: Elefante, 2020. p. 89-99.
- IRIARTE, José. Landscape Transformation, Mounded Villages and Adopted Cultigens: The Rise of Early Formative Communities in South-Eastern Uruguay. *World Archaeology*, v. 38, n. 4, p. 644-663, 2006.
- LESSA, Andrea. Conceitos e métodos em curadoria de coleções osteológicas humanas. *Arquivos do Museu Nacional*, v. 68, n. 1-2, p. 3-16, 2011.
- LOPEZ MAZZ, José Maria. El paisaje prehistórico pre Guenoa-Minuan. In: LOPEZ MAZZ, José Maria, Diego Bracco (ed.). *Minuanos. apuntes y notas para la historia y la arqueología del territorio Guenoa-Minuan (indígenas de Uruguay, Argentina y Brasil)*. Montevideo (UY): Linardi y Risso, 2010. p. 253-274.
- LYONS, Natasha; SUPERNANT, Kisha. Introduction to an Archaeology of the Heart. In: SUPERNANT, Kisha; BAXTER, Jane Eva; LYONS, Natasha; ATALAY, Sonya (ed.). *Archaeologies of the Heart*. Cham (CH): Springer, 2020. p. 1-19.
- MACHADO, Juliana Salles. História(s) indígena(s) e a prática arqueológica colaborativa. *Revista de Arqueologia*, v. 26, n. 1, p. 72-85, 2013.
- MENDONÇA DE SOUZA, Sheila Maria Ferraz. Bioarqueologia e antropologia forense. In: ENCONTRO DE ARQUEOLOGIA DO MATO GROSSO DO SUL, 1., 2009, Mato Grosso do Sul. *Anais [...]*. Mato Grosso do Sul: UFMS, 2009. p. 89-113.
- MENDONÇA DE SOUZA, Sheila Maria Ferraz. Bioarqueologia no Brasil: constituindo um campo, consolidando um conceito. *Ciência e Cultura*, v. 71, n. 2, p. 25-30, 2019.
- MENDONÇA DE SOUZA, Sheila Maria Ferraz; RODRIGUES-CARVALHO, Claudia. “Ossos no chão”: para uma abordagem dos remanescentes humanos em campo. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 8, n. 3, p. 551-566, 2013.
- MILHEIRA, Rafael Guedes; ATTORRE, Tiago; BORGES, Caroline. Construtores de cerritos na Laguna dos Patos, Pontal da Barra, sul do Brasil: lugar persistente, território e ambiente construído no Holoceno recente. *Latin American Antiquity*, v. 30, n. 1, p. 35-54, 2019.

- MORAES-WICHERS, Camila Azevedo de. Coleções indígenas no Sertão imaginado: experimentações etnográficas e museais para a descolonização dos museus. In: SOARES, Bruno Brulon (ed.). *Descolonizando a museologia*: vol. 1: museus, ação comunitária e descolonização. Paris (FR): ICOM; ICOFOM, 2020. p. 404-419.
- NEVES, Walter A. *Um esqueleto incomoda muita gente*. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.
- NEVES, Walter A.; PILÓ, Luís B. *O povo de Luzia: em busca dos primeiros americanos*. São Paulo: Globo, 2008.
- OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. Por que você não me abraça?: reflexões a respeito da invisibilização de travestis e mulheres transexuais no movimento social de negres e negros. *Vozes*, v. 15, n. 28, p. 167-179, 2018.
- ORWELL, George. 1984. 29. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005.
- POLO, Mario Junior; LEITE, Lúcio Flávio . Os sapatos de Scarlett: o corpo na arqueologia amazônica e os caminhos desenhados por uma posicionalidade queer. *Revista Arqueologia Pública*, v. 13, n. 1, 2019.
- ROEDEL, Luísa de Assis. O silêncio do corpo: intersexualidade invisibilizada no cemitério do Bonfim. *Revista de Arqueologia*, v. 30, n. 2, p. 71-85, 2017.
- SÁ, Guilherme José da Silva e; SANTOS, Ricardo Ventura; RODRIGUES-CARVALHO, Claudia; SILVA, Elizabeth Cristina da. Crânios, corpos e medidas: a constituição do acervo de instrumentos antropométricos do Museu Nacional na passagem do século XIX para o XX. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 15, n. 1, p. 197-208, 2008.
- SCHAAN, D. Há uma necessidade em atribuir gênero ao passado? *Habitus*, v. 16, n. 1, p. 125-139, 2018.
- SILVA, Fabíola Andréa. Arqueologia colaborativa com os Asurini do Xingu: um relato sobre a pesquisa no igarapé Piranhaquara, T.I. Koatinemo. *Revista de Antropologia*, v. 58, n. 2, p.143-172, 2015.
- SILVA, Jaciara Andrade; CARVALHO, Olivia Alexandre; QUEIROZ, Albérico Nogueira de. O contexto arqueológico dos remanescentes humanos: subsídios para uma arqueotematologia. In: CARVALHO, Olivia Alexandre; QUEIROZ, Albérico Nogueira de (org.). *Uma viagem pela arqueologia nordestina*. São Cristóvão: Editora UFS, 2019. v. 1, p. 101-126.
- SILVA, Mariah Rafaela; ALMEIDA, Emanuel de; PERASOLI, Lorena de Paula. Cura-dor: sobre contágios, fissuras e práticas anticoloniais. *Poiésis*, v. 21, n. 35, p. 35-58, 2020.
- SOUZA, Alfredo Mendonça de. A história da arqueologia brasileira. *Pesquisas – Antropologia*, v. 46, p. 11-157, 1991.
- WAI WAI, Jaime Xamen. Etnografia e história das aldeias antigas do rio Kikwo, Pará, Brasil. 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.
- WALKER, Sheila S. *Conhecimento desde dentro: os afro-sul-americanos falam de seus povos e suas histórias*. Rio de Janeiro: Kitabu, 2018.
- WHITE, Tim D.; BLACK, Michael T.; FOLKENS, Pieter Arend. *Human Osteology*. Cambridge (US): Academic, 2012
- WHITE, Tim D.; FOLKENS, Pieter Arend. *The Human Bone Manual*. Cambridge (US): Academic, 2005.

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 37 No. 1 Janeiro - Abril 2024

ESPECIAL 40

A TRADIÇÃO CERÂMICA ITARARÉ-TAQUARA NO ESTADO DE SÃO PAULO: ESTADO DA ARTE E PERSPECTIVAS QUINZE ANOS DEPOIS

Astolfo Gomes de Mello Araujo*

RESUMO

Neste artigo apresentamos dados a respeito da Tradição Itararé-Taquara obtidos nos últimos quinze anos, retomando questões colocadas anteriormente, em 2007. Nosso foco é o estado de São Paulo, que acreditamos ser uma área fundamental para o entendimento da expansão de grupos Jê do sul a partir do Brasil central. Além da retomada de questões importantes, propomos novas linhas de investigação.

Palavras-chave: cerâmica; Itararé-Taquara; São Paulo; Kaingang.

* Professor associado do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP).
E-mail: astwolfo@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0349-1226>.

THE ITARARÉ-TAQUARA CERAMIC TRADITION IN THE STATE OF SÃO PAULO: STATE OF THE ART AND PERSPECTIVES FIFTEEN YEARS LATER

ABSTRACT

In this article we present data on the Itararé-Taquara Tradition obtained over the last fifteen years, returning to questions previously raised in 2007. Our focus is the state of São Paulo, which we believe is a key area for understanding the expansion of Jê do Sul groups from Central Brazil. In addition to revisiting important questions, we propose new lines of investigation.

Keywords: pottery; Itararé-Taquara; São Paulo; Kaingang.

LA TRADICIÓN CERÁMICA ITARARÉ-TAQUARA EN EL ESTADO DE SÃO PAULO: ESTADO DEL ARTE Y PERSPECTIVAS QUINCE AÑOS DESPUÉS

RESUMEN

En este artículo presentamos datos sobre la Tradición Itararé-Taquara obtenidos en los últimos quince años, volviendo a cuestiones planteadas anteriormente en 2007. Nuestro enfoque es el estado de São Paulo, que creemos que es un área clave para comprender la expansión de los grupos Jê do sul desde el centro de Brasil. Además de revisar cuestiones importantes, proponemos nuevas líneas de investigación.

Palabras clave: cerámica; Itararé-Taquara; São Paulo; Kaingang.

INTRODUÇÃO

Em 2007 publicamos nesta revista um artigo compilando as informações até então disponíveis a respeito da Tradição Itararé-Taquara (Araujo, 2007), discutindo aspectos de nomenclatura (Itararé, Casa de Pedra, Taquara?), algumas questões teóricas envolvendo os conceitos de “Tradição” e “fase” e algumas hipóteses a respeito das possíveis relações entre a Tradição Itararé-Taquara e Una, entre a Tradição Itararé-Taquara e grupos etnograficamente designados como Kaingang e Laklãnõ (Xokleng), rotas de migração e expansão, além de sugestões para pesquisas futuras e debates sobre o tema. Neste artigo iremos apresentar dados construídos nos últimos 15 anos que começam a delinear cenários cada vez mais ricos e instigantes, centrando nosso foco no Estado de São Paulo.

O território que hoje denominamos como São Paulo é uma área chave para o entendimento da expansão dos grupos portadores da Tradição Itararé-Taquara, uma vez que a convergência de dados arqueológicos, etnográficos e linguísticos sugere que a origem desses grupos se deu no Brasil Central, e seu deslocamento rumo ao sul necessariamente teria que atravessar o atual território paulista.

Cabe também mencionar que nosso interesse pela “questão Itararé-Taquara” foi renovado a partir de 2020, quando nosso laboratório (Laboratório Interdisciplinar de Pesquisas em Evolução, Cultura e Meio Ambiente, do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo [LEVOC-MAE-USP])¹ recebeu um financiamento à pesquisa por parte da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP)² na forma de Projeto Temático. O escopo do projeto abrange os estados de São Paulo e Paraná ao longo de todo o Holoceno, compreendendo todas as manifestações culturais, incluindo as comunidades indígenas atuais. Desse ponto de vista, alcançar uma melhor caracterização da Tradição Itararé-Taquara reveste-se de grande importância por conta dos reconhecidos e estreitos laços entre esse registro arqueológico e o povo Kaingang.

DIFICULDADES BÁSICAS PARA O ESTUDO DA TRADIÇÃO ITARARÉ-TAQUARA

O estado da arte de nosso conhecimento a respeito da área ocupada pela Tradição Itararé-Taquara aumentou muito nos últimos quinze anos, como seria esperado, mas algumas lacunas importantes permanecem. Essas lacunas se relacionam a três frentes: dificuldade de acesso aos dados, ausência de datações e problemas de comunicação. Apesar desses obstáculos serem comuns para qualquer estudo que vise compilar grandes quantidades de dados, no caso específico da Tradição Itararé-Taquara a questão da comunicação é especialmente aguda.

No tocante ao acesso aos dados, o que temos notado é que, apesar de o Estado de São Paulo deter todos os records em termos de emissão de portarias do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), a maioria plena dos trabalhos desenvolvidos se refere à arqueologia de contrato. Infelizmente uma fração ínfima dos resultados dessas pesquisas acaba por ser publicado. São produzidas centenas de relatórios cujos teores são de difícil acesso, não tanto fisicamente (por conta do número cada vez maior de arquivos digitais disponíveis), mas pelo simples fato de

¹ Disponível em: <https://sites.usp.br/levoc>. Acesso em: 24 jan. 2024.

² Projeto Temático FAPESP 2019/18.664-9, intitulado *A ocupação humana do sudeste da América do Sul ao longo do Holoceno: uma abordagem interdisciplinar, multiescalar e diacrônica*.

que a consulta ao IPHAN é extremamente complexa:³ se dá por número de processo, e não por município ou nome de sítio, além de obedecer a padrões distintos antes e depois de 2010 (Perez, 2018:81).

A questão das idades é um problema cuja solução demandaria uma maior atenção por parte do IPHAN aos produtos apresentados pelos pesquisadores detentores de Portarias de Permissão ou Autorização. Especialmente no caso da arqueologia de contrato, é comum que os sítios sejam totalmente destruídos pelo empreendimento, sem a possibilidade de que outra equipe possa um dia voltar ao local e coletar amostras. Sítios cerâmicos podem ser facilmente datados, seja por radiocarbono ou luminescência, mas isso raramente acontece fora do âmbito acadêmico. O resultado é que as centenas de relatórios mencionados acima raramente apresentam idades para os sítios detectados e cadastrados, o que faz com que esforços de compilação de dados sempre esbarrem em péssimas condições para o estabelecimento de cronologias.

Por fim, os problemas de comunicação se referem ao fato de que alguns profissionais não reconhecem a cerâmica Itararé-Taquara como sendo Itararé-Taquara. Isso parece se dar por dois motivos: incapacidade de alguns profissionais em diagnosticar um tipo de cerâmica menos “óbvio” do que a cerâmica Tupiguarani ou, alternativamente, uma recusa em seguir a nomenclatura proposta pelo que é considerado “histórico-culturalismo”. Obviamente essa é uma questão inócua, uma vez que se o arqueólogo entendesse que não “existe”, de fato, algo que seja “Itararé-Taquara”, mas tão somente um acordo a respeito de que certas cerâmicas com características específicas são agrupadas sob um mesmo rótulo para facilidade de comunicação entre pares e mesmo para o público leigo, o dilema se dissolveria. No entanto, uma vez que um desses fatores se manifeste, um relatório de campo irá se referir a cerâmicas “escuras, finas, alisadas, sem decoração plástica” etc., mas não irá inseri-las na categoria “Itararé-Taquara”. Tomando como exemplo o levantamento bibliográfico recente elaborado por Perez (2018, p. 105) para a região a sul do rio Tietê no Estado de São Paulo, o autor registra 97 sítios que “não se remetiam a nenhuma tradição arqueológica”, sequer de modo tentativo. Isso quer dizer que qualquer pesquisador que um dia queira dar sentido a essa centena de sítios terá que se deslocar para várias partes do estado, buscando as coleções em diversas entidades de guarda, ou mesmo tentando localizar os sítios e decidir pessoalmente qual sua filiação.

Em suma, na ausência de fotografias de qualidade (ou mesmo ausência de qualquer ilustração) e com a inexistência de idades, tais dados tornam-se absolutamente inúteis do ponto de vista da construção de conhecimento científico e, por extensão, do ponto de vista da educação patrimonial. Temos, portanto, uma situação paradoxal em que a educação patrimonial é pretensamente valorizada, mas os meios para efetivá-la não o são.

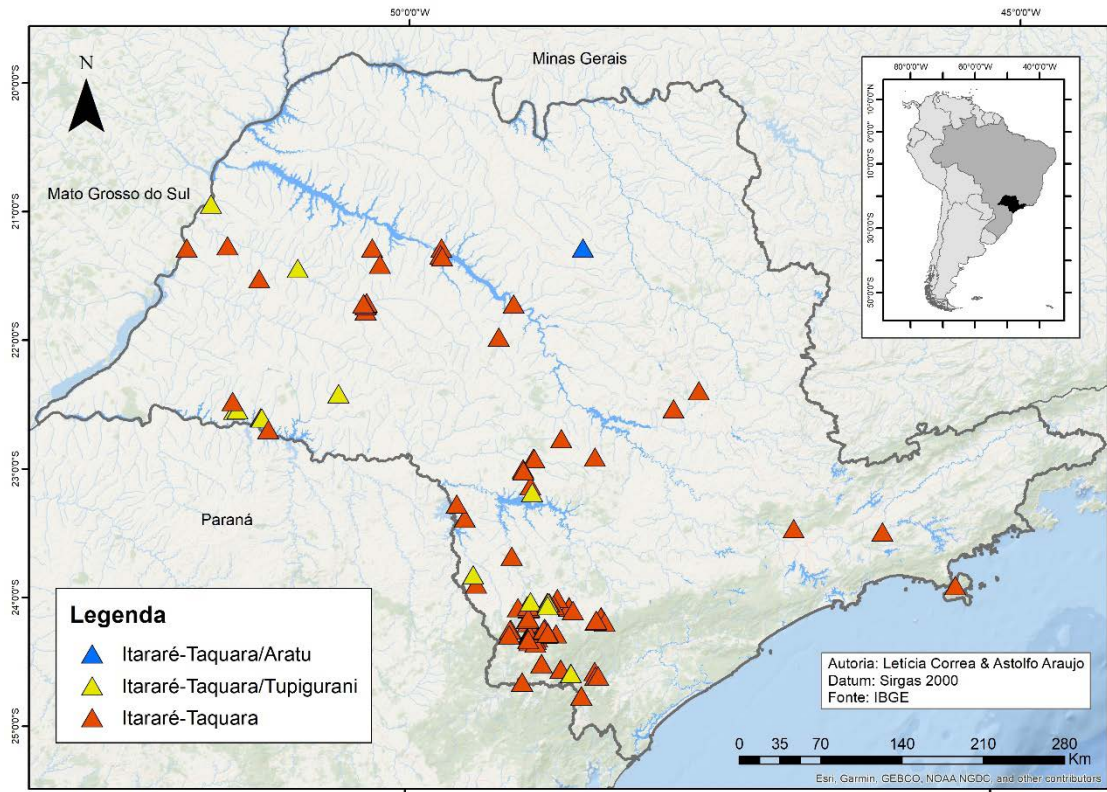
NOVAS INFORMAÇÕES

Tendo apresentado as dificuldades inerentes ao tema, cabe agora partirmos para a exploração dos dados recentes, compará-los ao que se sabia e apontar novos direcionamentos para pesquisas futuras. A compilação dos dados obtidos até o momento pode ser observada no Mapa 1. O Quadro 1 baseia-se nas informações compiladas por Perez (2018) e Rasteiro (2022), além de informações pontuais por nós organizadas.

³ A busca no Sistema Eletrônico de Informações (SEI) é extremamente complexa, uma vez que se torna necessário ter o número do processo para uma busca direcionada, caso contrário os resultados são demasiadamente abrangentes.

São apresentados 219 sítios atribuíveis à Tradição Itararé-Taquara, dos quais treze sugerem algum tipo de interação com a Tradição Tupiguarani e um com a Tradição Aratu. O Quadro 2 apresenta as idades obtidas para os sítios Itararé-Taquara no Estado de São Paulo.

Mapa 1. Localização dos sítios Itararé-Taquara no Estado de São Paulo



Fonte: Elaboração de Leticia Correa e Astolfo Araujo a partir de dados do IBGE.

Quadro 1. Lista de sítios Itararé no Estado de São Paulo

Nome do sítio	Município	Zona	UTM E	UTM N	Especificação do material
Abrigodeltapeva	Itapeva	22J	706005	7337175	Itararé-Taquara
Água Limpa	Monte Alto	22K	754021	7645322	Aratu/Itararé-Taquara
Araucária	Ribeirão Branco	22J	730813	7313155	Itararé-Taquara
Areia Branca 5	Itapeva	22J	741853	7336344	Itararé-Taquara
Areia Branca 6	Itapeva	22J	741869	7336202	Itararé-Taquara
Arlindo Cruz	Guapiara	22J	745221	7332990	Itararé-Taquara
Avaré	Avaré	22K	711292	7464259	Itararé-Taquara
AVR 22.121.637	Avaré	22K	712158	7463754	Itararé-Taquara
Bairro da Serra	Iporanga	22J	734770	7282739	Itararé-Taquara
Bairro da Serra I	Iporanga	22J	743731	7278842	Itararé-Taquara
BairrodaSerraIV	Iporanga	22J	743731	7278842	Itararé-Taquara
Baixotes	Birigui	22K	572478	7645319	Itararé-Taquara
Bannwart	Arandu	22K	708776	7440288	Itararé-Taquara

continua...

Quadro 1. Continuação

Nome do sítio	Município	Zona	UTM E	UTM N	Especificação do material
Barra do Betari	Iporanga	22J	743731	7278842	Itararé-Taquara
Barreiro 2	Ribeirão Grande	22J	769639	7327785	Itararé-Taquara
Barreiro 3	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Barreiro 4	Ribeirão Grande	22J	769400	7327516	Itararé-Taquara
Barreiro 7	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Barreiro I	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Barreiro II	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Barreiro IV	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Barreiro V	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Batalha II	Reginópolis	22K	681444	7568458	Itararé-Taquara
BenetidoMachado	Botucatu	22K	764145	7465177	Itararé-Taquara
Bertini	Ribeirão Branco	22J	719097	7313321	Itararé-Taquara
Boa Vista	Nova Campina	22J	706680	7322760	Itararé-Taquara
Boituva 4	Ribeirão Grande	22J	772508	7323077	Itararé-Taquara
Borborema 2	Borborema	22K	694340	7596975	Itararé-Taquara
BS-19	Iporanga	22J	734770	7282739	Itararé-Taquara
Bugio 1	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Bugio 10	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Bugio 11	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Bugio 12	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Bugio 13	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Bugio 14	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Bugio 15	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Bugio 16	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Bugio 17	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Bugio 18	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Bugio 2	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Bugio 3	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Bugio 4	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Bugio 5	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Bugio 6	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Bugio 7	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Bugio 8	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Bugio 9	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Bugre 1	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Bugre 2	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Caçador 3	Itaí	22K	692689	7379919	Itararé-Taquara
CachoeiraBotelho	Lucélia	22K	508426	7627507	Tupiguarani/Itararé-Taquara
Caraca I	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
CasaSubterrânea	BomSucessodeItararé	22J	691427	7316360	Itararé-Taquara

continua...

Quadro 1. Continuação

Nome do sítio	Município	Zona	UTME	UTM N	Especificação do material
CasaSubterrânea2	BomSucessodeltararé	22J	691687	7316788	Itararé-Taquara
CasaSubterrânea3	BomSucessodeltararé	22J	690864	7316460	Itararé-Taquara
Catelhanos	Iporanga	22J	743731	7278842	Itararé-Taquara
Chopim	Castilho	22K	433678	7683028	Tupiguarani/Itararé-Taquara
Coiós 1	Arco-Íris	22K	566940	7591121	Itararé-Taquara
Coiós 2	Arco-Íris	22K	566940	7591121	Itararé-Taquara
Coiós 3	Arco-Íris	22K	566940	7591121	Itararé-Taquara
Coiós 4	Arco-Íris	22K	567059	7595628	Itararé-Taquara
Coiós 6	Arco-Íris	22K	567631	7596886	Itararé-Taquara
Coiós 7	Arco-Íris	22K	567450	7597816	Itararé-Taquara
Coiós 8	Arco-Íris	22K	567901	7598058	Itararé-Taquara
Córrego Água Limpa 2	Glicério	22K	579082	7631373	Itararé-Taquara
CórregodaDivisa	Riversul	22K	661952	7355848	Itararé-Taquara
Descalvado	Iporanga	22J	743731	7278842	Itararé-Taquara
Estrada Velha de Fartura	Fartura	22K	652119	7412484	Itararé-Taquara
Estrada VelhadeFartura2	Fartura	22K	652119	7412484	Itararé-Taquara
Fazenda I	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Fazenda II	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Fazenda III	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Fazenda IV	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Fazenda Panorâmica	Avaré	22K	710086	7434679	Tupiguarani/Itararé-Taquara
Fazenda Rizzo 2	Fartura	22K	652119	7412484	Itararé-Taquara
Fazenda Santa Catarina	Arandu	22K	702385	7455220	Itararé-Taquara
Fazenda São Marcos	Arandu	22K	702616	7453498	Itararé-Taquara
Fazenda V	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Fogo 01	Arco-Íris	22K	565344	7597262	Itararé-Taquara
Fogo 02	Arco-Íris	22K	565113	7597373	Itararé-Taquara
Gasbol 1	Ribeirão Branco	22J	714730	7309313	Itararé-Taquara
Gasbol 3	Apiáí	22J	713567	7307278	Itararé-Taquara
Gasbol 5 – RibeirãoBranco10	Ribeirão Branco	22J	720822	7317585	Itararé-Taquara
Gasbol 8	Ribeirão Branco	22J	719410	7315443	Itararé-Taquara
Gomes	Ribeirão Branco	22J	722682	7312880	Itararé-Taquara
Guimarães	Ribeirão Branco	22J	720038	7315989	Itararé-Taquara
Gurutuba 10	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Gurutuba 16	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Gurutuba 17	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara

continua...

Quadro 1. Continuação

Nome do sítio	Município	Zona	UTME	UTM N	Especificação do material
Gurutuba 5	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Gurutuba 9	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Gurutuba I	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Gurutuba IV	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Ilha Rasa 1	Ribeira	22J	701667	7271534	Itararé-Taquara
Inveja	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Itaí	Pauliceia	22K	412844	7645315	Itararé-Taquara
Ivaporunduva	Eldorado	22J	764044	7280827	Itararé-Taquara
Jaraguá I	São Paulo	23K	322084	7408972	Itararé-Taquara
Kandiri	Pacaembu	22K	475341	7618735	Itararé-Taquara
Lageado 10	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Lageado 7	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Lageado IV	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Laranjal 3	Fartura	22K	652119	7412484	Itararé-Taquara
Leonir	Ribeirão Branco	22J	707226	7308806	Itararé-Taquara
Lobo Guará	Ubarana	22K	632129	7645116	Itararé-Taquara
Louzarde	Apiáí	22J	707720	7306360	Itararé-Taquara
Mamangaba	Nova Campina	22J	707066	7325629	Itararé-Taquara
Maria Moura	Itapeva	22J	723162	7340186	Itararé-Taquara
Mendes	Itapeva	22J	731964	7343333	Itararé-Taquara
Mirante	Ribeirão Branco	22J	721481	7316849	Itararé-Taquara
Monjolada	Ribeirão Branco	22J	707121	7312149	Itararé-Taquara
Monjolada 2	Ribeirão Branco	22J	707856	7312424	Itararé-Taquara
Monjolada 3	Ribeirão Branco	22J	708147	7311973	Itararé-Taquara
Monjolinho	Timburi	22K	645189	7424870	Itararé-Taquara
Morus	Itapeva	22J	728468	7337814	Itararé-Taquara
Mussum	Ubarana	22K	632672	7645568	Itararé-Taquara
Müzel	Nova Campina	22J	705826	7325504	Itararé-Taquara
Nantes I	Nantes	22K	476267	7498863	Itararé-Taquara
Nantes II	Nantes	22K	477567	7498861	Tupiguarani/Itararé-Taquara
Neri	Ribeirão Branco	22J	719884	7315435	Itararé-Taquara
Olian	Ribeirão Branco	22J	720616	7315892	Itararé-Taquara
Oliveiras 1	Ribeira	22J	701667	7271534	Itararé-Taquara
Ostras	Eldorado	22J	764408	7276486	Itararé-Taquara
Parado	Iporanga	22J	743452	7278831	Itararé-Taquara
Paraíso N II (LA-91)	Charqueada	23K	214677	7507722	Itararé-Taquara
Paredão	Itapeva	22J	724996	7339783	Itararé-Taquara
Paturizinho	Irapuru	22K	448004	7647134	Itararé-Taquara
Pavão I	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara

continua...

Quadro 1. Continuação

Nome do sítio	Município	Zona	UTM E	UTM N	Especificação do material
Pavão II	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Pavão III	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Pavão IV	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Pavão IX	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Pavão V	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Pavão VI	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Pavão VII	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Pavão XI	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Pavão XII	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Pavão XIII	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Pavão XV	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Pedra Grande	Itapeva	22J	707010	7334390	Itararé-Taquara
Pedra Grande 2	Itapeva	22J	707760	7335450	Itararé-Taquara
Pilões	Iporanga	22J	743731	7278842	Itararé-Taquara
Pinha	Itapeva	22J	723701	7339881	Tupiguarani/Itararé-Taquara
Pinheirinho	Iporanga	22J	743731	7278842	Itararé-Taquara
Porto Apiáí	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Posse 2	BomSucessodeItararé	22J	690477	7312278	Itararé-Taquara
Pouso Alto	Itapeva	22J	698040	7335560	Itararé-Taquara
Primeira volta 3	Fartura	22K	652119	7412484	Itararé-Taquara
Primeira volta 6	Fartura	22K	652119	7412484	Itararé-Taquara
Promissão 1	Promissão	22K	631411	7639336	Itararé-Taquara
Promissão 3	Promissão	22K	632755	7637690	Itararé-Taquara
Quati 1	Iepê	22K	483201	7488983	Itararé-Taquara
Quatis	Apiáí	22J	713009	7304883	Itararé-Taquara
Quatis Gramado	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Queimada	Ribeirão Branco	22J	721870	7313290	Itararé-Taquara
Ramos 2	Itapeva	22J	706794	7336978	Itararé-Taquara
Rancho Caído	Itapeva	22J	723568	7337356	Tupiguarani/Itararé-Taquara
RC.2	Rio Claro	23K	235759	7524185	Itararé-Taquara
Reginaldo I	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Reginaldo II	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Reginaldo III	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Reginaldo IV	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Renata Lopes	Ribeirão Branco	22J	719636	7315894	Itararé-Taquara
RibeirãoBonitoII	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Ribeirão do Veados I	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Ribeirão do Veados II	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
RibeirãoGrandesI	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
RibeirãoGrandesII	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara

continua...

Quadro 1. Continuação

Nome do sítio	Município	Zona	UTME	UTM N	Especificação do material
Ribeiro	Ribeirão Branco	22J	719311	7313536	Itararé-Taquara
Ribeiro 2	Ribeirão Branco	22J	718319	7313695	Itararé-Taquara
Rio Claro 4	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Rio Claro 4	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Rio Claro I	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Rio Claro III	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Rio Verde 1	Fartura	22K	652119	7412484	Itararé-Taquara
Rio Verde 5	Fartura	22K	652119	7412484	Itararé-Taquara
Rizzo 2	Fartura	22K	652119	7412484	Itararé-Taquara
Salto Grande 10	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Salto Grande 11	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Salto Grande 12	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Salto Grande 13	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Salto Grande 14	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Salto Grande 15	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Salto Grande 2	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Salto Grande 3	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Salto Grande 4	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Salto Grande 5	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Salto Grande 6	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Salto Grande 7	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Salto Grande 8	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Salto Grande 9	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Salto Grande I	Barra do Turvo	22J	752462	7259580	Itararé-Taquara
Santa Cruz do Anhumas 1	Narandiba	22K	453896	7505462	Tupiguarani/Itararé-Taquara
Santa Cruz do Anhumas 5	Narandiba	22K	456477	7505770	Tupiguarani/Itararé-Taquara
São Manuel 1	Pratânia	22K	735232	7481178	Itararé-Taquara
São Sebastião	Ribeirão Branco	22J	706945	7308138	Itararé-Taquara
Sapatu	Eldorado	22J	767162	7276675	Itararé-Taquara
Segunda CorredeiraAcima	Fartura	22K	652119	7412484	Itararé-Taquara
Semnomeindicado na bibliografia	Parapuã	22K	543516	7519670	Tupiguarani/Itararé-Taquara
SP BA C-10	Riversul	22K	659585	7363869	Tupiguarani/Itararé-Taquara
SP BA C-16	Riversul	22K	659585	7363869	Tupiguarani/Itararé-Taquara
SP BA C-2	Riversul	22K	659585	7363869	Tupiguarani/Itararé-Taquara
Tapera 2	Ribeirão Branco	22J	720891	7315819	Itararé-Taquara
Taquari	Nova Campina	22J	706790	7326753	Itararé-Taquara
Taquari Mirim	Ribeirão Branco	22J	720282	7316548	Itararé-Taquara
Taquaruira	Iporanga	22J	743452	7278831	Itararé-Taquara
Tatu-Galinha	Narandiba	22K	452550	7513220	Itararé-Taquara
Tigre 1	Ribeira	22J	701667	7271534	Itararé-Taquara

continua...

Quadro 1. Continuação

Nome do sítio	Município	Zona	UTM E	UTM N	Especificação do material
Tio Grande	Iporanga	22J	743731	7278842	Itararé-Taquara
Toca da onça	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Toca do Tigre	Ribeira	22J	701667	7271534	Itararé-Taquara
Toca dos caramujos I	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Toca dos caramujos II	Apiáí	22J	718373	7287465	Itararé-Taquara
Topo do Guararema	Guararema	23K	398400	7409431	Itararé-Taquara
Torre de Pedra	Iporanga	22J	743731	7278841	Tupiguarani/Itararé-Taquara
Três Águas	Ribeirão Branco	22J	723760	7313868	Itararé-Taquara
Três Águas 2	Ribeirão Branco	22J	723552	7313706	Itararé-Taquara
Velho 1	Ribeirão Grande	22J	764666	7324030	Itararé-Taquara
Velho 2	Ribeirão Grande	22J	765254	7324635	Itararé-Taquara

Fonte: Elaboração nossa.

Quadro 2. Lista de idades obtidas para a Tradição Itararé-Taquara no estado de São Paulo

Sítio	Amostra	Idade C14	Erro	Idade AP	Erro	Município
Abrigo de Itapeva	Beta 432530	640	30	605	43	Itapeva
Abrigo de Itapeva	Beta 432531	860	30	776	42	Itapeva
Abrigo de Itapeva	Beta 432532	860	30	776	42	Itapeva
Abrigo de Itapeva	Beta 432533	1470	30	1353	32	Itapeva
Água Limpa	TL/FATEC			335	35	Monte Alto
Água Limpa	TL/FATEC			375	40	Monte Alto
Água Limpa	TL/UNIFESP			410	40	Monte Alto
Água Limpa	TL/UNIFESP			420	45	Monte Alto
Água Limpa	TL/UNIFESP			445	40	Monte Alto
Água Limpa	TL/UNIFESP			460	50	Monte Alto
Água Limpa	TL/UNIFESP			550	55	Monte Alto
Água Limpa	TL/UNIFESP			570	35	Monte Alto
Água Limpa	TL/UNIFESP			580	110	Monte Alto
Água Limpa	TL/UNIFESP			600	60	Monte Alto
Água Limpa	TL/FATEC			620	65	Monte Alto
Água Limpa	TL/FATEC			660	80	Monte Alto
Água Limpa	TL/UNIFESP			665	50	Monte Alto
Água Limpa	TL/UNIFESP			665	90	Monte Alto
Água Limpa	TL/FATEC			720	70	Monte Alto
Água Limpa	TL/UNIFESP			725	121	Monte Alto
Água Limpa	TL/FATEC			800	70	Monte Alto
Água Limpa	TL/UNIFESP			870	70	Monte Alto
Água Limpa	TL/FATEC			890	90	Monte Alto

continua...

Quadro 2. Continuação

Sítio	Amostra	Idade C14	Erro	Idade AP	Erro	Município
Água Limpa	TL/UNIFESP			950	175	Monte Alto
Água Limpa	TL/UNIFESP			1044	211	Monte Alto
Água Limpa	TL/FATEC			1045	104	Monte Alto
Água Limpa	TL/FATEC			1147	182	Monte Alto
Água Limpa	TL/UNIFESP			1243	160	Monte Alto
Água Limpa	TL/UNIFESP			1342	201	Monte Alto
Água Limpa	TL/FATEC			1524	212	Monte Alto
Areia Branca 5	LDV 297 – TL			270	60	Itapeva
Areia Branca 5	Beta 24751	880	60	812	72	Itapeva
Areia Branca 6	Beta 24752	1430	60	1344	46	Itapeva
Areia Branca 6	Beta 35824	1530	40	1437	63	Itapeva
Arlindo Cruz	IF-40113(TL)			620	40	Itapeva
Arlindo Cruz	IF-40112(TL)			890	130	Itapeva
Arlindo Cruz	IF-40114(TL)			1000	100	Itapeva
Benedito Machado	Beta 407431	730	30	676	22	Botucatu
Benedito Machado	Beta 407430	840	30	748	34	Botucatu
Caraça	Beta 178125	1300	60	1215	64	Itaoca
Caraça	KIA 20839	1607	24	1480	54	Itaoca
Casa Subterrânea	TL			1200	120	BomSucesso de Itararé
Casa Subterrânea	TL			1530	50	BomSucesso de Itararé
Coiós 2	TL/FATEC			570	80	Arco Iris
Gasbol 8	TL/LVD-339			1540	150	BomSucesso de Itararé
Gurutuba IV	Beta 189335	1650	40	1538	64	Itaoca
Lajeado IV	Beta 178128	1460	60	1376	63	Itaoca
Muzel	IF-40115(TL)			1530	70	Itapeva
Pavão III	KIA 20840	1219	24	1153	61	Itaoca
Topo do Guararema	Beta 198788	700	60	639	66	Guararema
Topo do Guararema	Beta 198790	720	60	653	71	Guararema

Sítio	Amostra	Idade C14	Erro	Idade AP	Erro	Município
Topo do Guararema	Beta 198791	740	50	669	59	Guararema
Topo do Guararema	Beta 198787	900	60	814	81	Guararema
Topo do Guararema	Beta 198789	930	60	832	80	Guararema
Topo do Guararema	Beta 198792	1030	60	928	104	Guararema

Fonte: Elaboração nossa.

Nota: As linhas cinza representam idades de luminescência (TL ou OSL). As idades de ¹⁴C foram calibradas pelo programa CalPal (Weninger; Jöris, 2008), versão 2020.11.

IMPLANTAÇÃO TOPOGRÁFICA, TAMANHO E IDADES

Um ponto de partida importante reside no trabalho de compilação de dados realizado por Perez (2018) em sua tese de Doutorado. O autor realizou um levantamento bibliográfico abrangente de sítios arqueológicos Tupiguarani e Itararé-Taquara usando como recorte geográfico a porção sul do Estado de São Paulo (territórios a sul do rio Tietê e a oeste de Sorocaba). O banco de dados consistiu em 783 sítios, dos quais 482 eram relacionados à Tradição Tupiguarani, 195 a Itararé-Taquara e nove sítios apresentando vestígios associados a ambas, além dos já mencionados 97 sítios sem filiação alguma. Dentre os dados coligidos, o tamanho dos sítios e a altitude em que se encontram parecem expandir, ao menos para a porção meridional de São Paulo, algo que foi observado em áreas muito mais restritas por Araujo (2001) na região do Itapeva/SP, ou Apiaí, e posteriormente na região de Botucatu (Araujo *et al.*, 2016), a saber: sítios Itararé-Taquara tendem a ser localizados em cotas mais elevadas (altitude média de 740 m) do que os sítios Tupiguarani (altitude média de 390 m) (Perez, 2018, p. 272). Outra diferença marcante se refere ao tamanho dos sítios: em um universo de 340 sítios com dimensões estimadas, os sítios Itararé-Taquara apresentaram uma média de 2.600 m², contra 17.300 m² para os sítios Tupiguarani (Perez, 2018, p. 271). Outra diferença significativa entre as implantações de sítios relacionados às duas tradições se refere ao uso de abrigos. Tal prática é pequena na Tradição Itararé-Taquara (2,7% dos sítios estão em abrigo) (Perez, 2018, p. 270) mas absolutamente ausente no caso Tupiguarani.

Em muitos casos a presença Itararé-Taquara em abrigos é tênue, geralmente representada por alguns poucos fragmentos de cerâmica nas porções superficiais da estratigrafia, mas temos no caso do Abrigo de Itapeva, localizado no município homônimo, uma exceção importante: a maior parte do pacote estratigráfico, composto por pouco mais de 130 cm de espessura, relaciona-se a uma intensa ocupação humana, repleta de material lítico lascado, fragmentos de cerâmica e de ossos de fauna, além de ossos humanos esparsos (Araujo, 2012). As idades obtidas para a ocupação Itararé-Taquara estão entre 1350 e 600 AP (1470±30 e 640±30¹⁴C AP) (Correa; Souza, 2017). Isso sugere uma ocupação contínua do abrigo durante 750 anos, o que o coloca entre as ocupações mais longevas para essa tradição (Noelli; Souza, 2017 p. 66).

Quando levamos em consideração as idades dos sítios contemplados por Perez (2018), o universo é bem menor (apenas 25 idades para Itararé-Taquara e 113 para Tupiguarani), mas os dados sugerem basicamente contemporaneidade entre ambas (Perez, 2018, p. 264-266), com a média por volta de AD 1.000. Para o Estado como um todo, temos atualmente 55 idades com média por volta de AD 800 (Quadro 2).⁴

DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA

O mapa com a localização de sítios Itararé que apresentamos em nosso artigo original (Araujo, 2007, p. 35, figura 3) mostrava algumas lacunas expressivas da presença de sítios Itararé-Taquara. Tais lacunas eram bastante contraintuitivas, uma vez que se configuravam em áreas cuja presença Jê, mais especificamente Kaingang, foi atestada em numerosas fontes bibliográficas (Baldus, 1953; Borelli, 1984; Correa, 2021; Miller Jr., 1972, 1978; Monteiro, 1992, 1994; Mota, 2005; Prezina, 2000; Rodrigues, 2016; Sposito, 2005; von Ihering, 1904). Um desses vazios de informação era a porção paulista do médio

⁴Este quadro foi elaborado a partir de nosso “Mapa e Banco de Dados de Datações do Brasil”, disponível em: <https://sites.usp.br/levoc/bd-datas/>.

e baixo vale do Paranapanema. No médio Paranapanema, a ausência de sítios atribuíveis à Tradição Itararé-Taquara nas proximidades da calha do rio só foi preenchida em 2014, quando detectamos um sítio denominado Monjolinho no Município de Timburi. Para o baixo curso do Paranapanema, mencionamos em nosso artigo anterior (Araujo, 2007) a detecção de artefatos isolados que sugeriam a presença de grupos relacionados aos Jê do Sul, tais como virotes e almofarizes cônicos de pedra, que foram registrados de maneira pontual (Faccio, 1998). Tal ausência perdurou por vários anos até que recentemente pelo menos quatro sítios associados à Tradição Itararé-Taquara foram publicados na região por Daves (2001), nos municípios de Narandiba e Nantes. Dois outros foram informados por Faccio (2019) e Toso (2021). Quando esses dados são comparados com os de Noelli e Souza (2017, p. 63, figura 1) para a margem paranaense (esquerda) do Paranapanema, torna-se clara a presença de sítios Itararé-Taquara nesse trecho do rio, ainda que aparentemente em pequena quantidade.

Na porção mais central do Estado, na região de Botucatu, já havíamos mencionado a existência de um sítio Itararé-Taquara denominado São Manuel 1 (Robrahn-Gonzalez; Zanettini, 2002). Posteriormente tivemos notícia⁵ de um outro sítio Itararé-Taquara denominado Benedito Machado, que também continha alguns poucos fragmentos de cerâmica Tupiguarani. Esse sítio foi escavado e datado, os resultados tendo sido publicados em Araujo *et al.* (2016). Uma das observações mais importantes a respeito da cultura material do sítio foi a presença do antiplástico cariapé tipo A na cerâmica, algo comum no Brasil Central, mas nunca observado na Tradição Itararé-Taquara.

Para a região do alto Vale do Paraíba do Sul já tínhamos informações a respeito do sítio Topo do Guararema (Caldarelli, 2005), uma possível instância de cerâmica associada à Tradição Itararé-Taquara com idades entre 930 e 640 AP. A localização desse sítio, bastante próxima ao planalto onde atualmente se encontra a cidade de São Paulo, sugere a presença de ocupações Jê contemporâneas às Tupi, ainda mais quando se leva em consideração o sítio Jaraguá 1, situado no Município de São Paulo e datado em 660 AP (Afonso, 2009).

Perez, Okumura e Araujo (2020) exploraram a distribuição de sítios para a porção do Estado de São Paulo a sul do rio Tietê, aumentando a base de dados originalmente apresentada por Perez (2018), incluindo sítios sem coordenadas exatas, mas com localização aproximada por município. Desse modo, o banco de dados aumentou de 421 para 761 sítios. Os resultados sugerem pelo menos três “bolsões” de ocupação Itararé-Taquara: um na porção sul, compreendendo o médio Vale do Ribeira; o segundo na região central, compreendendo Botucatu, Avaré, Lençóis Paulista, São Manuel e Pratânia, se estendendo até Bauru e Reginópolis; o terceiro na região centro-oeste, abarcando Tupã, Arco-Íris, Iacri, Luiziânia e Braúna. É importante notar que o banco de dados utilizado se limitou às informações disponíveis até 2013 e, portanto, não incorporou os dados do Baixo Paranapanema.

Rasteiro (2022) organizou um grande banco de dados sobre sítios cerâmicos para o norte de São Paulo, abrangendo a bacia do rio Grande em sua porção paulista. Apesar do trabalho ser focado na Tradição Aratu, há referência a um sítio apresentando cerâmica com atributos relacionados à Tradição Itararé-Taquara, o sítio Água Limpa (Magalhães, 2019). De todo modo, quando combinamos os dados de Perez (2018) e Rasteiro (2022) podemos perceber uma tendência à presença mais forte de sítios Itararé-Taquara

⁵ Informação do dr. Paulo Zanettini, que havia identificado o sítio anteriormente.

a sul do rio Tietê. A porção norte de São Paulo é basicamente vazia em termos dessa tradição. A calha do rio Grande em especial, ao longo das orlas da Usina Hidrelétrica Água Vermelha, só apresenta sítios Aratu, o que também parece ser verdadeiro ao longo da área abrangida por Rasteiro (2022). No entanto, devemos ser cautelosos em relação à faixa que se estende entre os afluentes da margem direita do Tietê e o divisor de águas com o rio Grande. Essa ampla faixa do território paulista não foi sistematicamente trabalhada até o momento, e uma possível fronteira entre Itararé-Taquara e Aratu (ou entre Kaingangs e Kayapó Meridionais) segue elusiva.

Outras informações recentes que modificaram um pouco o panorama da distribuição espacial dos sítios Itararé-Taquara remetem ao Médio Tietê, mais especificamente no entorno da UHE Promissão. Levantamentos arqueológicos realizados na área diretamente afetada por essa barragem detectaram uma grande quantidade de sítios, mas suas filiações culturais não foram designadas nos relatórios apresentados (Documento Antropologia e Arqueologia, 2015). Ao revisitarmos todos os sítios entre 2020 e 2022, chegamos à conclusão de que três deles (Borborema 2, Promissão 1, São Joaquim 2), todos originalmente designados como “cerâmicos”, poderiam ser filiados à Tradição Itararé-Taquara. Além disso, detectamos três novos sítios dessa tradição em Promissão: Lobo Guará, Mussum e Promissão 3 (Araujo *et al.*, 2021). Trata-se de sítios pequenos, ainda não datados, e que podem eventualmente se relacionar à ocupação Kaingang mais recente.

Ao adicionarmos informações a respeito de sítios Itararé-Taquara no litoral norte de São Paulo (Cali, 2000), teremos provavelmente um contínuo de ocupação que se estende desde o Planalto Paulistano e segue pelo alto Vale do Paraíba em direção à costa.

RETOMANDO ANTIGAS QUESTÕES, PROPONDO NOVAS

Olhando em retrospecto os pontos por nós levantados em 2007, podemos resumilos da seguinte maneira:

- a) A provável origem da Tradição Itararé no Brasil Central, bem como sua possível relação com a Tradição Una, continuam sendo hipóteses viáveis. Os dados atuais não são suficientes para fortalecê-las, mas ampouco as refutam.
- b) A questão da Serra do Mar como possível corredor de expansão Itararé-Taquara rumo sul continua no mesmo patamar: não houve um aumento de conhecimento arqueológico na região serrana entre a capital do Estado e o Médio Ribeira, de modo que refutar ou fortalecer a hipótese ainda deverá ser tarefa futura. Porém, conforme colocado no item d) abaixo, esta continua sendo uma hipótese bastante plausível.
- c) Um terceiro ponto referia-se à relação de antiguidade relativa entre os sítios Itararé do Sul do Brasil e os de São Paulo. Propusemos na época que a impressão de maior antiguidade dos sítios meridionais referia-se provavelmente a um viés amostral (Araujo, 2007, p. 28). Com os dados hoje disponíveis, essa afirmação parece se sustentar; a compilação recente de idades para sítios Itararé-Taquara realizada por Noelli e Souza (2017) mostra sítios mais antigos praticamente contemporâneos no Rio Grande do Sul (1810±85¹⁴C AP – RS/P/12; 1520±90¹⁴C AP – RS/40); em Santa Catarina (1920±50¹⁴C AP – SC/CL?; 1580±60¹⁴C AP – SC/IÇ/01;) e no Paraná (1790±210¹⁴C AP – Abrigo da Janela; 1635±100¹⁴C AP–PR/UV/47). Em São Paulo temos sítios na mesma faixa de idade (1650±40¹⁴C AP – Gurutuba IV; 1530±170¹⁴C AP – Müzel; 1540±150¹⁴C AP – Gasbol 8). Dado que o número de idades disponíveis em São Paulo (n=55) (Quadro 2) é comparativamente muito menor do que para os estados sulinos (n=159), não será surpresa a obtenção de valores ainda mais recuados com o aumento da amostra.
- d) O quarto ponto referia-se à presença Kaingang no território entre os rios Tietê

e Paranapanema. Colocamos duas hipóteses, uma em que a ocupação seria recente e preencheria o vácuo deixado pelo esvaziamento do território por parte dos Tupi, por conta das campanhas de guerra empreendidas pelos paulistas no século XVII (Borelli, 1984; Prezia, 2000). A segunda possibilidade seria de uma ocupação mais antiga, onde os antepassados dos Kaingang teriam se deslocado a partir do Brasil Central rumo sul antes dos outros grupos ceramistas (Aratu e Tupiguarani), tendo seus corredores de migração interrompidos pelo estabelecimento posterior de grupos Tupi e Jê (representados pelas tradições Tupiguarani e Aratu). Levando em conta os dados espaciais atualmente disponíveis, mesmo com a paucidade de idades, parece-nos que esta segunda hipótese está enfraquecida. A área norte do Estado de São Paulo não apresenta quase nenhuma evidência de sítios Itararé-Taquara, e vastas áreas do território paulista parecem estar repletas de sítios Tupiguarani, com a presença Itararé-Taquara formando “bolsões”. Pode-se especulativamente afirmar o mesmo para o Mato Grosso do Sul, onde não há evidências de cerâmica Itararé-Taquara, Una ou similares. Isso nos leva a pensar que a hipótese de migração/expansão Itararé-Taquara pelo sul de Minas Gerais é a mais plausível, basicamente porque a distribuição espacial dos sítios sugere que já havia territórios sendo ocupados por outros grupos. Se adicionarmos a isso o fato de que as idades mais antigas, tanto Tupiguarani como Aratu e Itararé-Taquara, são praticamente contemporâneas, o estabelecimento desses grupos ceramistas parece ter se dado de maneira quase concomitante.

Revisitados os pontos anteriores, podemos agora partir para a proposição de novos problemas, que podem constituir norteadores de pesquisas futuras:

1. Se houve uma expansão concomitante de (ao menos) três grupos ceramistas distintos dentro do atual território paulista, grupos esses apresentando feições culturais marcadamente distintas em sua cerâmica, e cujos descendentes podem ser traçados com razoável segurança, reforçando que as diferenças se estendem para a língua e outros caracteres culturais mais fugazes, qual é a explicação por trás desse fenômeno? As diferenças culturais patentes entre esses grupos não parecem favorecer uma abordagem “internalista”, na qual fatores exclusivamente socioculturais dariam conta de explicar tal comportamento, porque os três grupos estariam operando dentro de lógicas e ontologias distintas. Tal convergência precisa ser explicada de outras maneiras, que fogem do escopo deste artigo. Em suma, entendemos que é hora de pensarmos em modelos mais amplos do que os que tentam explicar a expansão Tupi ou a expansão Jê, como entidades razoavelmente estanques, para começarmos a pensar em *por que três grupos ceramistas diferentes estavam se expandindo rumo sul, de maneira concomitante por volta de cerca de 2.000 anos atrás?*
2. Duas características da Tradição Itararé-Taquara que precisam ser melhor exploradas são a forma e tamanho dos sítios a céu aberto. Essa é ainda uma lacuna considerável, especialmente em São Paulo, onde poucos trabalhos se voltaram a esse tema (Araujo, 2016; Araujo *et al.* 2016; Toso, 2021). Se, juntamente com registros espaciais mais elaborados, obtivermos um maior número de idades, será possível explorar aspectos que envolvam mudanças culturais e demográficas ao longo do tempo.

Uma outra vertente de pesquisa que nos parece bastante instigante é a questão do material lítico associado à Tradição Itararé-Taquara. Temos percebido em nossas pesquisas que a quantidade de material lítico lascado em sítios Itararé tende a ser imensamente superior ao encontrado em sítios Tupiguarani. Isso foi observado tanto em sítios abrigados (Abrigo de Itapeva) (Correa; Souza 2017) como em sítios a céu aberto (Mussum, Lobo Guará, Promissão 1 e Pinheirinho) (Araujo *et al.*, 2021) Robrahn-Gonzalez; De Blasis, 1998). Essa aparente diferença, que precisa ser mais bem explorada,

pode nos fornecer uma visão mais abrangente a respeito da importância (ou não) do material lítico lascado em diferentes sociedades, tendo em vista que teríamos um estudo de caso em que dois grupos ceramistas/agricultores, explorando basicamente os mesmos ambientes, teriam uma relação bastante divergente com uso da pedra lascada.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos editores da Revista de Arqueologia pelo convite e pela paciência com os prazos, e à Letícia Correa pela elaboração do mapa. Este trabalho se desenvolveu sob os auspícios da Fundação de Amparo à Pesquisa do estado de São Paulo (FAPESP) (Projeto Temático 2019/18.664-9) e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) (Bolsa Produtividade processo 302478/2022-1).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AFONSO, Marisa C. Um painel da arqueologia pré-histórica no estado de São Paulo: os sítios cerâmicos. *Especiaria*, v. 11, n. 20/21, 2009.
- ARAUJO, Astolfo G. M. *A ocupação Paleoíndia no estado de São Paulo: uma abordagem geoarqueológica*. São Paulo: [s. n.], 2012. Relatório final de atividades. Projeto FAPESP nº 2009/54720-9.
- ARAUJO, Astolfo G. M. A tradição cerâmica Itararé-Taquara: características, área de ocorrência e algumas hipóteses sobre a expansão dos grupos Jê no sudeste do Brasil. *Revista de Arqueologia*, v. 20, n. 1, p. 9-38, 2007.
- ARAUJO, Astolfo G. M. Explorando a espacialidade de um sítio Itararé-Taquara: estudo de caso do sítio Areia Branca 5, sudeste do estado de São Paulo. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 27, p. 55-82, 2016.
- ARAUJO, Astolfo G. M. *Teoria e método em arqueologia regional: um estudo de caso no Alto Paranapanema, estado São Paulo*. 2001. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- ARAUJO, Astolfo G. M.; FIGUTI, Levy; AMARAL, Marília; PEREZ, Glauco C.; SESTINI, Marcelo; CORREA, Letícia C. *Segundo relatório do projeto de avaliação e mitigação de impactos ao patrimônio arqueológico resultantes de barragens ao longo dos rios Tietê, Grande e Pardo, estados de São Paulo e Minas Gerais*. São Paulo: AES Brasil, 2021.
- ARAUJO, Astolfo G. M.; ORTEGA, Daniela D.; SHRAGE, Thomas J.; OKUMURA, Mercedes; CECCANTINI, Gregório C. T. A Tradição Itararé-Taquara na região central do estado de São Paulo: o sítio Benedito Machado, Botucatu (SP) e suas possíveis relações com o Brasil central. *Cadernos do LEPAARQ*, v. 13, n. 25, p. 6-23, 2016.
- BALDUS, Herbert. Sinopse da história dos Kaingang paulistas. *São Paulo em Quatro Séculos*, n. 1, p. 313-320, 1953.
- BORELLI, Silvio H. S. Os Kaingang no estado de São Paulo: constantes históricas e violência deliberada. In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. *Índios no estado de São Paulo: resistência e transfiguração*. São Paulo: Yankatu, 1984. p. 45-82.
- CALDARELLI, Solange B. Problemáticas arqueológicas inéditas advindas de projetos de contrato: O caso do Alto e Médio Vale do Paraíba Paulista. *Revista do CEPA*, v. 29, n. 41, p. 7-33, 2005.
- CALI, Plácido. Ilhabela resgata patrimônio arqueológico. *Informativo da Secretaria Municipal da Cultura, Prefeitura Municipal da Estância Balneária de Ilhabela*, jun. 2000.

- CORREA, Letícia C.; SOUZA, Tatiane. Potencial informativo dos sítios abrigados do estado de São Paulo: abrigo do alvo e abrigo de Itapeva. *Journal of Lithic Studies*, v. 4, n. 3, p. 7-25, 2007.
- CORREA, Rubens A. Civilização e progresso no Oeste Paulista: companhias de colonização, estrada de ferro e o genocídio dos índios Kaingang. *Revista Latino-Americana de História*, v. 10, n. 26, p. 117-134, 2021.
- DAVES, Larissa F. Análise espacial sob perspectiva do Sistema de Informações Geográficas (SIG) e arqueologia: sítio arqueológico Tatu Galinha, município de Narandiba, SP. In: ENCONTRO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM GEOGRAFIA, 14., 2001, Campina Grande. *Anais [...]*. Campina Grande: Realize, 2001.
- DOCUMENTO ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA. Programa de Manejo Arqueológico dos Aproveitamentos Hidrelétricos da AES Tietê S/A, São Paulo/Minas Gerais, Master Plan. São Paulo, 2015.
- FACCIO, Neide B. *Arqueologia dos cenários das ocupações horticultoras da Capivara, Baixo Paranapanema, SP*. 1998. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- FACCIO, Neide B. *Projeto de resgate arqueológico e programa de educação patrimonial: Usina Cocal, Narandiba, São Paulo, 2019*. [S. l.], 2019.
- MAGALHÃES, Wagner. *Continuidade e mudança dos povos Jê, um estudo acerca da paisagem arqueológica, cultura material e padrão de assentamento dos sítios arqueológicos Inhazinha/MG e Água Limpa/SP*. 2019. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- MILLER JR, Tom O. Arqueologia da região central do estado de São Paulo. *Dédalo*, n. 16, p. 13-118, 1972.
- MILLER JR, Tom O. Tecnologia cerâmica dos Caingang paulistas. *Arquivo do Museu Paranaense*, Nova Série, Etnologia, n. 2, p. 1-51, 1978.
- MONTEIRO, John. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MONTEIRO, John. Tupis, Tapuias e a história de São Paulo: revisitando a velha questão Guaianá. *Novos Estudos Cebrap*, n. 34, p. 125-135, 1992.
- MOTA, Lucio T. Relações interculturais na bacia dos rios Paranapanema/Tibagi no século XIX. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 23., 17-22 jul. 2005, Londrina. *Anais [...]*. São Paulo: ANPUH, 2005.
- NOELLI, Francisco S.; SOUZA, Jonas G. Novas perspectivas para a cartografia arqueológica Jê no Brasil meridional. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, v. 12, n. 12, p. 57-84, 2017.
- PEREZ, Glauco C. *Arqueologia paulista e o marcador cerâmico como delimitador de fronteira étnica: um estudo das regiões Sul e Oeste do estado de São Paulo*. 2018. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- PEREZ, Glauco C.; OKUMURA, Mercedes; ARAUJO, Astolfo G. M. Novas observações sobre a distribuição dos grupos ceramistas pré-históricos no oeste e sul do estado de São Paulo, Brasil. *Revista Noctua*, v. 1, n. 5, p. 87-157, 2020.
- PREZIA, Benedito A. G. *Os indígenas do Planalto Paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas*. São Paulo: Humanitas, 2000.

- RASTEIRO, Renan P. *Arqueologia dos povos Jê na bacia do rio Grande/SP: relações e interações na variabilidade cerâmica do norte de São Paulo*. 2022. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.
- ROBRAHN-GONZÁLEZ, Erika M.; DE BLASIS, Paulo A. D. Investigações arqueológicas no Médio/Baixo Vale do Ribeira de Iguape, São Paulo. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 8, p. 57-69, 1998.
- ROBRAHN-GONZÁLEZ, Erika M.; ZANETTINI, Paulo E. *Relatório do programa de resgate da linha de transmissão 440kV (Taquaruçu, Assis, Sumaré/SP), realizado para a Siemens SA*. São Paulo: Siemens, 2002.
- RODRIGUES, Robson. A compreensão do território Kaingang no Oeste Paulista a partir da cultura material: possibilidades interpretativas na análise arqueológica. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 27, p. 44-54, 2016.
- SPOSITO, Fernanda. Conflitos entre indígenas e paulistas na ocupação dos extremos da província de São Paulo (1822-1845). In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 23., 17-22 jul. 2005, Londrina. *Anais [...]*. São Paulo: ANPUH, 2005.
- TOSO, Diana S. *Processos pós-deposicionais em áreas degradadas: sítio arqueológico Itaí, Pauliceia, São Paulo*. 2021. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Presidente Prudente, 2021.
- VON IHERING, Hermann. Os Guayanás e Caingangs de São Paulo. *Revista do Museu Paulista*, n. 6, p 23-44, 1904.
- WENINGER, Bernard; JÖRIS, Olaf. A ¹⁴C Age Calibration Curve for the Last 60 ka: The Greenland-Hulu U/Th Timescale and Its Impact on Understanding the Middle to Upper Paleolithic Transition in Western Eurasia. *Journal of Human Evolution*, n. 55, p. 772-781, 2008.

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 37 No. 1 Janeiro - Abril 2024

ESPECIAL 40

A TRADIÇÃO CERÂMICA ITARARÉ-TAQUARA: CARACTERÍSTICAS, ÁREA DE OCORRÊNCIA E ALGUMAS HIPÓTESES SOBRE A EXPANSÃO DOS GRUPOS JÊ NO SUDESTE DO BRASIL

Astolfo Gomes de Mello Araujo*

RESUMO

Neste artigo é feita uma breve discussão dos conceitos de *fase e tradição* e suas implicações no entendimento das áreas de distribuição de vestígios cerâmicos relacionados ao que se chama de tradição cerâmica Itararé-Taquara, presente no sudeste e sul do Brasil. São apresentados novos dados relativos à tradição Itararé-Taquara provenientes do estado de São Paulo. Com base nesses dados, são propostas algumas hipóteses para se entender a origem e dispersão dos grupos humanos detentores dessa tecnologia cerâmica.

Palavras-chave: arqueologia; cerâmica; tradição Itararé-Taquara; Kaingang.

* Este artigo é uma republicação do original de 2007 de Astolfo Gomes de Mello Araújo: *A tradição cerâmica Itararé-Taquara: características, área de ocorrência e algumas hipóteses sobre a expansão dos grupos Jê no sudeste do Brasil*. Revista de Arqueologia, v. 20, n. 1, p. 09–38, 2007. DOI: [10.24885/sab.v20i1.225](https://doi.org/10.24885/sab.v20i1.225).

** Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (EACH-USP). E-mail: astwolfo@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0349-1226>.

ITARARÉ-TAQUARA CERAMIC TRADITION: CHARACTERISTICS, OCCURENCE AREAS, AND SOME HYPOTHESIS ON THE EXPANSION OF JÊ GROUPS IN SOUTHEASTERN BRAZIL

ABSTRACT

In this article we briefly discuss the concepts of *phase* and *tradition*, and their implications for the understanding of the distribution of ceramic traces of the so called Itararé-Taquara ceramic tradition in southern and southeastern Brazil. We present new data related to the Itararé-Taquara tradition, from the state of São Paulo. Based on such data, we raise some hypotheses about the origin and dispersion of human groups bearers of this ceramic technology.

Keywords: archeology; ceramics; Itararé-Taquara tradition; Kaingang.

LA TRADICIÓN CERÁMICA ITARARÉ-TAQUARA: CARACTERÍSTICAS, ZONA DE OCURRENCIA Y ALGUNAS HIPÓTESIS SOBRE LA EXPANSIÓN DE LOS GRUPOS JÊ EN EL SUDESTE DE BRASIL

RESUMEN

Este artículo discute brevemente los conceptos de *etapa* y *tradición* y sus implicaciones para la comprensión de las zonas de distribución de los restos cerámicos relacionados con lo que se conoce como la tradición cerámica Itararé-Taquara, presente en el Sudeste y Sur de Brasil. Se presentan nuevos datos sobre la tradición Itararé-Taquara del estado de São Paulo. A partir de estos datos, se plantena algunas hipótesis para comprender el origen y la dispersión de los grupos humanos que poseían esta tecnología cerámica

Palabras clave: arqueología; cerámica; tradición Itararé-Taquara; Kaingang.

INTRODUÇÃO

Desde meados do século XX pesquisadores perceberam a ocorrência, em amplas regiões do Brasil meridional e nordeste da Argentina, de um conjunto de vestígios arqueológicos englobando vasilhames de cerâmica relativamente pequenos, com paredes finas e coloração escura, associados muitas vezes a feições construídas em terra, como depressões, aterros, cordões de terra e montículos. A denominação e suposto significado desse conjunto de vestígios arqueológicos foi mudando de acordo com os dados disponíveis, sendo chamado de *tradição Itararé*, *tradição Taquara* e correlatos, mas algumas questões importantes continuam em aberto. Apesar de muito já ter sido escrito sobre estas manifestações de cultura material pré-colonial (Mentz Ribeiro, 2000; Miller Jr., 1978; Noelli, 2000a, 2000b; Reis, 1997; Schmitz, 1988), a tônica é sempre voltada para a Região Sul do Brasil (Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul), e muito pouco tem sido discutido com relação ao Sudeste e Centro-Oeste do país. Pretende-se, neste artigo, apresentar um panorama histórico do que iremos chamar *tradição Itararé-Taquara*, ou seja, um panorama da construção de um *conceito*. Serão também discutidas algumas questões a respeito do significado desses conjuntos de artefatos em termos etno-históricos, bem como sobre os modelos que visam dar conta da expansão dos grupos humanos responsáveis por tais vestígios, levando em conta dados novos provenientes de porções mais setentrionais do território brasileiro.

PRONAPA, FASES, TRADIÇÕES E PROBLEMAS

Antes de iniciar a discussão a respeito desses conjuntos artefatuais agregados sob o rótulo *tradição Itararé-Taquara*, seria importante colocar de maneira breve alguns dos problemas inerentes à classificação dos vestígios arqueológicos em “fases” e “tradições”.¹

No Brasil, as definições do que é uma fase e uma tradição foram realizadas em meados da década de 1960 e revistas uma década depois (Pronapa, 1976),² sendo desde então utilizadas sem maiores questionamentos ou modificações. Tais conceitos podem ter sua origem traçada a partir do Midwestern Taxonomic Method³ (McKern, 1939), a primeira tentativa realizada por arqueólogos norte-americanos, nos anos 1930, para resolver o problema do conceito vago de “cultura” (Lyman *et al.*, 1997, p. 160). Passando por várias remodelações e após algumas décadas de debate, Phillips e Willey (1953) (Willey; Phillips, 1958) propuseram um sistema semelhante, o qual foi parcialmente adotado pelo Pronapa (1976). Assim, temos:

Fase: qualquer complexo de cerâmica, lítico, padrões de habitação, relacionado no tempo e no espaço, em um ou mais sítios (Pronapa, 1976, p. 131, grifo do autor).

Tradição: grupo de elementos ou técnicas que se distribuem com persistência temporal (Pronapa, 1976, p. 145, grifo do autor).

É importante notar, porém, que as definições de *fase* e *tradição* do Pronapa não correspondem exatamente ao proposto por Willey e Phillips (1958). Assim, seria mais

¹ Um tratamento abrangente do problema foi apresentado por Dias (1994).

² Na verdade, apesar de uma revisão de vários outros termos técnicos, os conceitos de fase e tradição não foram modificados.

³ Também conhecido por McKern Taxonomic System, Midwestern System of Classification etc.

preciso afirmar que os conceitos assinalados são uma contribuição do Pronapa à vasta galeria de significados atribuídos a conceitos similares propostos nos Estados Unidos desde os anos 1930 (p. ex. “modo”, “horizonte”, “estilo-horizonte”, “estilo”, “componente”, “aspecto”, “focus” etc.) do que uma derivação imediata de Willey e Phillips.

Concebidos inicialmente como ferramentas para sistematizar os conhecimentos provenientes de uma *terra incógnita*, os conceitos de fase e tradição acabaram por cursar um caminho interessante: a princípio eram destituídos de qualquer significado “etnológico”, e nisso eram bastante semelhantes ao Midwestern Taxonomic Method. Com o tempo, tornaram-se um fim em si; as pesquisas arqueológicas resultavam na definição de fases, muitas delas baseadas em um ou dois sítios,⁴ e este parecia ser o objetivo básico. Posteriormente, talvez por uma influência tardia da New Archaeology e da necessidade de se chegar a resultados “antropológicos”, os conceitos começaram a tomar vida própria, sendo comparados a “unidades autônomas e semiautônomas” ou “tribos” (fases) e “entidades tribais ou linguísticas” ou “nações” (tradições) (Meggers; Evans, 1985, p. 5; Schmitz, 1991, p. 72). Este fenômeno, o da tentativa de transformação de unidades “éticas”, desenvolvidas pelo pesquisador para ordenar seu material de estudo, em unidades “êmicas”, pretensamente relacionadas à organização social ou mental dos povos estudados, ocorreu também na arqueologia e antropologia norte-americanas (Dunnell, 1986, p. 177; Harris, 1968, p. 571-575).

Talvez o maior problema com os conceitos *fase* e *tradição* seja o fato de os mesmos não configurarem classes, mas sim grupos. Neste ponto, é importante analisar algumas diferenças que foram colocadas por Dunnell (1971) e que, se aplicadas, podem evitar uma infinidade de mal-entendidos. Primeiramente, a diferença entre “definição” e “descrição” deve ficar bem clara. Uma definição pode ser de dois tipos, definição extensiva e definição intensiva. Definição extensiva de um termo é feita por meio de uma listagem de todos os objetos aos quais o termo é aplicável. Como resultado, tais definições se restringem a definir o que já é sabido de antemão. A definição intensiva, por sua vez, especifica um conjunto de atributos que um objeto, seja ele conhecido ou não, deve apresentar para ser considerado referente a um dado termo. É uma listagem explícita das qualidades que usamos de maneira geralmente intuitiva para identificar algo como sendo uma cadeira, por exemplo. É claro que a listagem não irá incluir todos os atributos de todas as cadeiras, mas apenas os que são importantes em sua identificação. A definição intensiva é realizada, portanto, por meio de um conjunto de condições necessárias e suficientes para que um artefato possa ser considerado pertencente a uma dada classe. A primeira diferença fundamental está aqui: se um artefato desconhecido tem de ser classificado, é possível declarar se ele é ou não uma cadeira por meio da confrontação com a definição de cadeira. Assim, a definição intensiva tem um valor preditivo e heurístico. Aqui está o maior poder da descrição intensiva: permitir a comunicação de informação nova, em vez de apenas dirigir nossa atenção para o que já é sabido.

A segunda distinção básica é entre classe e grupo, e está baseada na distinção entre ideias (conceitos) e fenômenos (vestígios, “coisas”): classes são formadas por elementos que apresentam um ou mais atributos que se encaixam em uma dada definição, que é a própria definição da classe. Uma classe é, portanto, ideativa, pertence ao domínio das ideias, não é delimitada por tempo ou espaço, é uma construção teórica. Grupos, por sua vez, são “definidos” extensivamente, por meio de uma listagem de casos, de instâncias

⁴ O que, apesar de parecer um contrassenso, é até possível, dada a definição de *fase*.

que pertencem ao grupo. Por serem compostos de fenômenos, pertencem ao domínio fenomenológico, são válidos apenas para um determinado tempo e espaço. Classes precisam ser definidas, grupos precisam ser descritos. Quando um grupo é “definido” o que geralmente ocorre é que uma lista de objetos pertencentes ao grupo é fornecida, ou seja, é apresentada uma definição extensiva. Isto faz dos grupos, unidades amorfas, cujo sentido original se perde toda vez que um novo “caso” tem que ser adicionado: *“An object or event cannot be assigned to a pre-existing group on the basis of its formal characters without altering the “definition” of the group”* (Dunnell, 1971, p. 88).

As vantagens de classes em relação a grupos são patentes quando se pensa em termos de construção de conhecimento: uma vez definida, a classe não muda a cada nova informação. Os membros de uma classe são agregados a ela por meio da identidade. No caso dos grupos, seus membros são agregados por meio do conceito de similaridade, que não é precisamente definido em termos teóricos. Um exemplo recente do raciocínio por trás do conceito de “fase” e “tradição” pode ser apresentado:

As similaridades [...] servem para agrupar os sítios em fases e estas em tradições. As diferenças servem para indicar os limites das fases de uma mesma tradição entre si, assim como separam também as diversas tradições. [...] Quando podemos observar que as diferenças entre conjunto [sic] de fases são mais expressivas que as continuidades entre elas, deduzimos que, na verdade, estamos [diante de] tradições também diferenciadas. (Dias Jr., 1992, p. 166, grifo do autor)

Identidade permite demonstração, enquanto similaridade se baseia apenas em termos de plausibilidade (Dunnell, 1971, p. 91). Classes podem, portanto, ser comparadas entre si, independentemente de sua posição espacial ou cronológica, sem precisar se apoiar em termos de “indicações” ou “deduções”, como é o caso dos grupos.

Com base no que foi colocado acima, torna-se mais fácil perceber onde está o “calcanhar de Aquiles” dos conceitos de fase e tradição. Seus objetivos primordiais, a organização de dados com vistas à comparação, integração e construção de conhecimento, ficam severamente limitados pelo fato de estarmos tratando de grupos, e não de classes. Isto posto, parece que a utilidade maior das “tradições” é simplesmente nomear coisas. Assim, ao falarmos em “tradição Itararé” ou “tradição Tupi-guarani” sabemos que a maioria dos colegas compreenderá, em termos gerais, do que estamos falando.

MENGHIN E O “ELDORADENSE” ARGENTINO

Em 1957 o arqueólogo argentino Osvaldo Menghin publicou os resultados de suas viagens de estudo pela província de Misiones, região próxima à fronteira com o Brasil, delimitada pelos rios Iguazu, Paraná e Uruguai, e descreveu uma cerâmica simples, lisa, mas bem elaborada, de cor cinza, raramente avermelhada e sem decoração. As formas representariam pequenas taças e vasos de paredes mais altas que se estreitariam em direção à boca (Menghin, 1957, p. 30). Na mesma região, o autor visita *túmulos y terraplenes circulares* que nas palavras do autor:

Es un fenómeno tan extraordinario para la zona — y algo nuevo para toda Sudamérica — que la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires despachó una comisión oficial para el estudio de estos monumentos [...] (Menghin, 1957, p. 30; vide prancha 1).

A referida comissão era chefiada pelo próprio Menghin e suas descrições dão conta de círculos de terra com diâmetros variando entre 60m e 180m. O círculo maior apresenta um montículo no centro (que o autor chama de “túmulo”), cujas dimensões são 20m de diâmetro e 3m de altura. Nas proximidades destas estruturas de terra o autor encontrou o mesmo tipo de cerâmica, mas com alguma decoração plástica na forma de impressão de cestaria e punções. Menghin denominou o complexo de cerâmica e estruturas de terra de “Eldoradense”, e especulou que tais achados remontariam a um período Neolítico Antigo, anterior à ocupação Guarani, atribuindo-os tentativamente a grupos Jê, embora achasse que a cerâmica era muito fina para ser atribuída a tais grupos (Menghin, 1957, p. 34).

Para definir a identidade étnica de tal grupo, o autor afirmou que

eso presupone el conocimiento mucho más profundo de la arqueología prehistórica no solamente de Misiones, sino también del Brasil, que hasta la fecha es casi tierra incógnita desde este punto de vista (Menghin, 1957, p. 34).

A situação de “terra incógnita” começou a mudar somente uma década depois.

A AMPLIAÇÃO DO CENÁRIO NO BRASIL

Em 1967, Igor Chmyz publicou um artigo definindo uma fase cerâmica denominada fase Itararé, reconhecida no nordeste do Paraná, na divisa com São Paulo, na confluência dos rios Itararé e Paranapanema. No ano seguinte, com base em informações provenientes de outros sítios no território paranaense, o autor propôs a definição da tradição Itararé, inicialmente baseada somente em cerâmica: vasilhames pequenos e finos com pouca variação nas formas, geralmente sem decoração e apresentando cores entre marrom escuro, cinza e negro (Chmyz, 1968a). No mesmo artigo, o autor definiu a tradição Casa de Pedra, também com base em atributos da cerâmica, diferenciando as duas tradições com base principalmente nas formas e tratamento de superfície. Conforme será visto adiante, as diferenças entre as duas tradições são por demais tênues para que se possa pleitear uma distinção entre elas, no sentido em que o termo é empregado.

Concomitantemente, Eurico Miller (1967) definiu a fase Taquara no nordeste do Rio Grande do Sul. Associada a esta fase estão as chamadas “casas subterrâneas”, que são depressões doliniformes provavelmente escavadas com o intuito de fornecer abrigo (embora nem todas pareçam ser artificiais, cf. Araujo, 2001; Kamase, 2004), e uma cerâmica cujos recipientes reconstituídos apresentam formas entre cônicas e cilíndricas, de pequenas dimensões e com decoração plástica, esta sendo “muito frequente”, segundo Schmitz (1988, p. 80). Dois anos depois a tradição Taquara, nomeada com base na fase de mesmo nome, é definida em uma publicação do Pronapa (Brochado *et al.*, 1969). Já em 1971, Miller propõe a integração das duas tradições, Itararé e Taquara, que seriam encaradas como subtradições, a exemplo do que então ocorria com as subtradições Pintada, Corrugada e Escovada da tradição Tupi-guarani:

As tradições Taquara e Itararé sejam consideradas tão somente como subtradições de uma única tradição (pré-Kaingang?), devido ao inter-relacionamento e unidade cultural conferidos pela análise de conjunto das fases correlacionadas dentro do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Misiones (Argentina)... (Miller, 1971, p. 54).

Talvez a sugestão de Miller não tenha sido acatada pela maior dificuldade em se distinguir o que seria uma “subtradição Itararé” em oposição a uma “subtradição Taquara”. Isso não ocorria com as óbvias diferenças entre pintado, corrugado e escovado que apareciam em diferentes proporções dentro da cerâmica Tupi-guarani. Seja lá qual tenha sido o motivo, o fato é que discussões a respeito de uma junção entre as tradições Itararé, Casa de Pedra e Taquara vieram à baila diversas vezes (p. ex. Miller Jr., 1978; Schmitz, 1988; Schmitz *et al.*, 1980), e tal junção não vingou.

Trabalhos posteriores mostraram uma ampla gama de sítios atribuídos a uma ou outra “tradição”, ocorrendo em ambientes diferentes, desde o litoral meridional até as margens do rio Paraná. Feições como as chamadas “casas subterrâneas”,⁵ detectadas inicialmente pelo arqueólogo norte-americano Alan Bryan em 1960 (cf. Schmitz, 1988, p. 8) foram encontradas às centenas e geralmente associadas à cerâmica. Trata-se de depressões doliniformes, com diâmetros variando entre 2m e 20m, a maioria com formato circular, embora um número considerável apresente formas elípticas (Reis, 1997; Schmitz, 2002; Milder, 2005). O primeiro trabalho sistemático em uma “casa subterrânea” foi realizado por Chmyz (1963), mas o autor não encontrou material cerâmico associado.⁶ Posteriormente, elas foram trabalhadas por Schmitz e colaboradores em meados dos anos 1960 (Schmitz, 1967; Schmitz, 1988), resultando no cadastramento de 54 sítios contendo um total aproximado de 200 depressões (Schmitz, 1988, p. 1314). Outras “casas subterrâneas” foram localizadas por La Salvia (1968), Miller (1971) e Mentz Ribeiro (1991) (Mentz Ribeiro; Ribeiro, 1985; Mentz Ribeiro *et al.*, 1994) no Rio Grande do Sul; Piazza (1969), Reis (1982) e Rohr (1969, 1971) em Santa Catarina; Chmyz (1968a, 1968b; Chmyz; Sauner, 1971) no Paraná; e também por Araujo (1995, 2001) e Prous (1979) em São Paulo. Caggiano (1984, p. 12) também comenta a existência de “casas pozo” associadas à tradição Eldoradense do noroeste argentino.

Estruturas de terra também foram encontradas, seja na forma de montículos circulares e elípticos de vários tamanhos ou lineares (cordões de terra), estes últimos alcançando às vezes dezenas de metros. La Salvia (1968) descreve para a região de Vacaria/RS montículos elipsoidais com até 5m de eixo maior, e circulares com até 3m de diâmetro, com alturas variando entre 0,40m e 1m. Os montículos foram construídos tanto de terra como de terra e pedras. Miller (1971) descreve montículos funerários de formato elíptico (o maior apresentando eixos de 70cm × 180cm) dentro de um abrigo, com pequenos blocos de pedra a circundá-los, tendo encontrado além de ossos humanos um vasto inventário incluindo artefatos de madeira, trançados de fibra vegetal etc. Mentz Ribeiro e Ribeiro (1985, p. 51) citam a existência de estruturas de terra lineares no município de Esmeralda, norte do RS, formando círculos cujos diâmetros variavam entre 21m e 70m, e em uma instância os círculos eram unidos por uma figura trapezoidal. Mentz Ribeiro (1991, p. 127) também descreve montículos elípticos no vale do Rio Pardo (RS), o maior deles medindo 6m × 3,4m e 0,5m de altura, outros três com metade destas dimensões. No Paraná, Ambrosetti (1895) cita a existência de montículos *largos y angostos* encontrados nas proximidades da antiga Colônia Militar brasileira da foz do Iguaçu.

⁵ O termo “casa subterrânea” é bastante infeliz, primeiramente por conferir a estas feições uma função *a priori*, e em segundo lugar por não se tratar de estruturas verdadeiramente subterrâneas. Alguns autores ainda tentaram remediar a situação chamando-as de “casas semissubterrâneas” (La Salvia, 1968, p. 106).

⁶ Posteriormente, vários autores notaram que o material arqueológico se encontra com muito mais frequência fora das depressões (p. ex. Caldarelli; Herberts, 2005; Schmitz *et al.*, 2002).

O aspecto artificial dos mesmos levou o autor a empreender a escavação de vários deles, sem, porém, encontrar vestígios de ossos humanos ou cerâmica, concluindo que talvez fossem montículos naturais.⁷ Chmyz (1968b) descreve um possível “cemitério” no Médio Iguaçu, onde vários montículos elípticos situavam-se no interior de um cordão de terra de formato aproximadamente retangular (Chmyz, 1968b, p. 47). Tanto os montículos quanto a estrutura linear apresentavam uma altura de 40cm, e valas resultantes da retirada de terra podiam ser observadas na parte de fora do cordão de terra e ao lado de cada montículo. Em outro artigo, Chmyz e Sauner (1971, p. 11) descrevem dois tipos de montículos para o Vale do Rio Piquiri: um de forma elíptica, com os eixos maiores variando de 1,20m a 3m de comprimento e alturas entre 0,40 e 0,50m, e um outro tipo em forma de cone truncado, com uma valeta circundante, diâmetros entre 4 e 13m, alturas entre 1,50m e 2m. O primeiro tipo ocorria em conjuntos desordenados, enquanto o segundo era mais raro e os montículos ocorriam isolados. Na margem esquerda do Paranapanema, próximo à divisa com São Paulo, Chmyz (1977) cita a existência de montículos elípticos medindo em média 5m de comprimento por 2m de largura e 1m de altura. O local estava na faixa de depleção do reservatório de Salto Grande e, portanto, parcialmente submerso. O autor não encontrou cerâmica nos cortes que efetuou no local, e por isso associou-os a uma fase pré-cerâmica (fase Timburi). As características, porém, sugerem que sejam montículos associados à tradição Itararé-Taquara.

Em São Paulo, Robrahn-González (1999, p. 301) cita a existência de cemitérios no Médio Ribeira, locais com concentrações de montículos elípticos de terra e pedras, com dimensões variando de 1m de comprimento por 0,5m de largura e 0,2m de altura até 4,5m de comprimento por 3m de largura e 0,6m de altura. Araujo (2001) também detecta sítios contendo montículos no Alto Paranapanema.

Por fim, o arqueólogo amador Kiju Sakai (1981, p. 86-97) relata a escavação, em 1940, de montículos tumulares no Vale do Tietê, nas cidades de Lins, Promissão e Guararapes.

AFINAL, QUANTAS TRADIÇÕES?

Uma análise da bibliografia, principalmente das sínteses a respeito das três tradições (Schmitz, 1988; Schmitz; Becker, 1991) mostra que existem muito mais semelhanças do que diferenças entre os atributos utilizados em suas definições. Se em um primeiro momento, diante da escassez de dados, a tradição Taquara parecia algo um tanto distinto das tradições Itararé e Casa de Pedra presença de casas subterrâneas e abundância de decoração plástica na primeira versus ausência de casas subterrâneas e pouca decoração ou mesmo ausência desta nas duas últimas — isso não pode ser dito após a passagem de algumas décadas; a fase Guatambu da tradição Taquara, por exemplo, foi definida no norte do Rio Grande do Sul e apresenta casas subterrâneas, estruturas de terra, montículos e cerâmica, esta, em sua maior parte, apenas polida, uma pequena porcentagem mostrando decoração de qualquer espécie, com vasilhames de formas simples (Miller, 1971; Schmitz, 1988). A fase Taquara difere da Guatambu pela grande quantidade de cerâmica decorada, mas os demais atributos se seguem, incluindo galerias subterrâneas. Os vasilhames cerâmicos são igualmente pequenos (Miller, 1967; Schmitz, 1988).

⁷ A não preservação de ossos, provavelmente devido à acidez dos solos, e a inexistência de cerâmica são recorrentes em vários outros montículos escavados tanto no Rio Grande do Sul quanto em São Paulo.

Passando para o estado do Paraná vemos que, por exemplo, tanto as fases Açungui como Cantu, ambas filiadas à tradição Itararé, apresentam cerâmica predominantemente simples, vasilhames pequenos e estruturas de terra associadas, na forma de aterros ou estruturas lineares formando desenhos geométricos (círculos, quadriláteros) bem como casas subterrâneas (Chmyz, 1968a, 1981; Schmitz, 1988), ou seja, ambas bastante semelhantes à fase Guatambu da tradição Taquara. Com possíveis variações de antiplástico e forma de vasilhames, temos basicamente as mesmas estruturas e atributos tecnológicos recorrentes, que podem até ausentar-se em algumas fases, porém se espalham de maneira contínua por milhares de quilômetros quadrados, desde a porção central do Rio Grande do Sul até o sudoeste de São Paulo, presentes nos mais diversos compartimentos topográficos: litoral, serras e planalto. O Quadro 1 apresenta as principais características de algumas fases. Não se trata de uma tabulação completa, pois não estão assinaladas as ocorrências de vestígios que não foram formalmente atribuídos pelos autores a uma ou outra tradição, bem como as fases criadas com base em um só sítio (como o exemplo da fase Vacaria, La Salvia, 1968). Deste modo, várias ocorrências de casas subterrâneas e cerâmica do tipo Itararé, que foram encontradas no litoral de Santa Catarina e Paraná (Forte Marechal Luz, Enseada I, Ilha das Pedras, Ilha das Cobras, Praia das Laranjeiras, Base Aérea etc.) e também no planalto destes Estados (Reis, 1982; Rohr, 1971) não estão citadas no Quadro 1. Acrescem-se a estas informações o fato de existirem estruturas semelhantes, associadas ao mesmo tipo de cerâmica, no sudoeste do estado de São Paulo (Araujo, 1995, 2001; Prous, 1979) conforme será visto à frente.

Assim, dado o raciocínio por trás da definição de tradição, e com base nos conhecimentos acumulados desde o final dos anos 1960, pode-se agrupar, sem maiores problemas, todas as três tradições — Itararé, Casa de Pedra e Taquara — sob um mesmo rótulo, as diferenças regionais sendo perfeitamente descritas por meio do conceito fase, se for o caso. Esta conclusão não é, reconhecidamente, nenhum “ovo de Colombo”; desde a já citada proposição de Eurico Miller (1971), passando pelas tentativas de Tom Miller (1978, também em Schmitz *et al.*, 1980, p. 44-46), Mentz Ribeiro (1980, 1991) e chegando a Prous (1992), vários autores já propuseram algum tipo de unificação. Os problemas maiores parecem estar ligados à denominação desta tradição abrangente. Becker e Schmitz (1969) propuseram chamar a cerâmica de “tipo Eldoradense”, pelas óbvias correlações entre o material brasileiro e o argentino. Alguns autores se referem normalmente à tradição Taquara como tendo *uma área de dispersão que se estende do rio Paranapanema, divisa dos estados de São Paulo com o Paraná [sic], até a encosta sul do planalto no Rio Grande do Sul...* (Mentz Ribeiro *et al.*, 1994, p. 230). Obviamente, estes autores decidiram englobar as três tradições sob o termo Taquara, aparentemente sem maiores justificativas para a escolha do nome. Outra tentativa foi feita no sentido de chamar as três tradições de tradição Planáltica (p. ex. De Masi; Artusi, 1985); Rodríguez (1992) utiliza o termo tradição Planáltica para englobar o conjunto, e mantém as divisões denominando as antigas tradições de subtradições Itararé, Casa de Pedra e Taquara.

Brochado (1984) congrega todas as tradições ceramistas definidas na porção oriental da América do Sul em apenas quatro; uma delas, a tradição Pedra do Caboclo, englobaria vários estilos,⁸ incluindo o estilo Itararé e os estilos Taquara e Taquaruçu. O primeiro estilo congrega as tradições Itararé e Casa de Pedra; o segundo estilo divide a tradição

⁸ Não conseguimos encontrar uma definição de *estilo* em Brochado (1984), mas, pelo texto, fica subentendido que é uma categoria hierarquicamente inferior a *tradição* e *subtradição*.

Taquara, alçando uma de suas fases à categoria de estilo. As três propostas apresentam problemas; primeiro, não teria sentido nominar todo o complexo de Taquara, por uma questão de precedência. Se é verdade que as fases Itararé e Taquara, que deram nomes às tradições, foram definidas no mesmo ano e na mesma publicação (Chmyz, 1967; Miller, 1967), a primeira a ter sido publicada enquanto tradição foi a Itararé (Chmyz, 1968a), seguida depois pela Taquara (Brochado *et al.*, 1969). Em verdade, Chmyz já parecia enxergar a tradição Itararé como manifestação ampla, se estendendo por vasta área no Paraná e Santa Catarina (Chmyz, 1968a, p. 123), tecendo inclusive comparações com a cerâmica descrita por Menghin (1957). Assim, seria im procedente adotar o nome Taquara em detrimento de Itararé. Em segundo lugar, denominar o complexo de tradição Planáltica é igualmente im procedente; a cerâmica e até mesmo algumas casas subterrâneas se estendem até o litoral, principalmente em Santa Catarina e Paraná. Quanto à proposta de Brochado, o autor perpetua as supostas diferenças entre Itararé e Taquara colocando-as como estilos diferentes, e ainda propõe uma divisão entre Taquara e Taquaruçu.

A precedência de publicação deve guiar qualquer tipo de decisão em matéria de denominações científicas, deixando de lado informações orais ou pesquisas não publicadas.

Serão propostas três opções, elencadas por ordem de preferência:

- a) Utilizar o termo tradição Eldoradense, ou tipo Eldoradense (Becker; Schmitz, 1969) uma vez que ela foi reconhecida dez anos antes na Argentina, e a precedência do termo é inquestionável.
- b) Utilizar o termo tradição Itararé, uma vez que ela foi definida antes da tradição Taquara no território brasileiro.
- c) Utilizar o nome composto tradição Itararé-Taquara.

Neste trabalho será utilizada a terceira opção, fundada no fato do costume dos pesquisadores ao termo.

O CONTEXTO ESPAÇO TEMPORAL DA TRADIÇÃO ITARARÉ-TAQUARA

As evidências arqueológicas colocam a tradição Itararé-Taquara como portadora de uma das primeiras ocorrências de cerâmica no Brasil meridional. Porém, o estado da arte em termos espaço-temporais da tradição ainda é insuficiente, principalmente pelas enormes lacunas verificadas no estado de São Paulo. O Mapa 1 mostra a área de dispersão da tradição Itararé-Taquara, conforme reconhecida na bibliografia (Mentz Ribeiro, 2000; Miller Jr., 1978; Noelli, 2000a, 2000b; Reis, 1997; Schmitz, 1988). É importante salientar que o limite norte da distribuição, na divisa entre Paraná e São Paulo, deve ser considerado como inferido, uma vez que os autores não dispunham de dados suficientes.

Se nos estados sulinos o número de datações e de sítios cadastrados permite ao menos um vislumbre das questões a respeito de uma maior ou menor antiguidade das ocorrências de cerâmica nas várias regiões, muito do potencial interpretativo está cerceado pelas incertezas decorrentes do vazio de informações arqueológicas representado por São Paulo. Assim, dado o que se conhece, os sítios mais antigos parecem estar localizados no extremo sul do país, no nordeste do Rio Grande do Sul, datando de 1810 ± 85 AP (cal AD 241) para a fase Guatambu (Schmitz; Brochado, 1981, p. 173).⁹

⁹ Schmitz (com. pessoal, 2007) não acredita que as idades mais antigas do Rio Grande do Sul (Quadro 2: SI-813, SI-2344 e SI-2345) devam ser aceitas, seja pelo contexto arqueológico ou pela

Em artigo mais recente, Schmitz e Becker (1991, p. 90-91), seguindo uma linha já proposta por outros pesquisadores do Rio Grande do Sul, mas cuja origem se remeteria a Menghin (Noelli, 2000a), apostam em uma origem autóctone para a tradição Taquara. O raciocínio se baseia em uma suposta continuidade das indústrias líticas, que indicaria continuidade entre grupos pré-cerâmicos e os grupos fabricantes da cerâmica Taquara, e na maior antiguidade encontrada para a tradição no Rio Grande do Sul.¹⁰ Essa maior antiguidade, ao nosso ver, resulta de uma simples relação entre tamanho de amostra e diversidade (neste caso, diversidade de valores para as datas): existem pelo menos 38 datas relacionadas à tradição Itararé-Taquara para o Rio Grande do Sul, contra apenas nove datas para Santa Catarina e onze para o Paraná. O estado de São Paulo, de acordo com as informações disponíveis, conta com apenas seis idades radiocarbônicas e seis idades por TL (Quadros 2 e 3).

A suposta continuidade de indústrias líticas foi sugerida, por exemplo, por Mentz Ribeiro e Ribeiro (1985) e Mentz Ribeiro (2000), que colocam a tradição Taquara como consequente à tradição Humaitá na área de estudo (norte do Rio Grande do Sul). Em outro artigo, Mentz Ribeiro escreve:

A fase Pinhal [tradição Humaitá] fixou-se, basicamente, no planalto... Ocuparam as proximidades de açudes ou sangas... Em torno de 1000 anos AP tornaram-se horticultores, surgindo a cerâmica da fase Erveiras, tradição Taquara (Mentz Ribeiro, 1991, p. 18).

Posteriormente, Mentz Ribeiro (2000, p. 39) continuaria defendendo essa hipótese, apenas recuando a data da adoção da cerâmica para 1800 AP.

Na publicação já citada (Mentz Ribeiro, 1991, p. 125) o autor obteve uma data para a tradição Humaitá (a mesma fase Pinhal) de 380 ± 80 AP (cal AD 1493, 1601, 1612), e recusou-a como muito recente. O problema, a nosso ver, reside na própria definição da tradição Humaitá. Indústrias sem pontas de projétil são frequentemente (até mesmo automaticamente) associadas à tradição Humaitá. Ao se postular a continuidade entre indústrias líticas de caçadores-coletores e ceramistas, há que se pensar em dois fatores:

- a) Sítios líticos podem resultar de atividades específicas levadas a cabo por grupos ceramistas, isto é, podem ser apenas vestígios de atividades que não envolveram o uso de vasilhames cerâmicos (Araujo, 2001; De Masi, 2005b).
- b) Indústrias líticas simples ou expedientes são basicamente universais. Assim, torna-se bastante arriscado definir que uma continuidade em termos de técnica/função representa uma continuidade em termos de transmissão cultural (estilística, *sensu* Dunnell, 1978).

Algum tipo de continuidade deve ter ocorrido em muitas instâncias, uma vez que o contato interétnico nem sempre se dá de forma belicosa. É provável que tenha havido bastante troca de informações e de genes entre os grupos portadores da tecnologia lítica e os recém-chegados ceramistas. É possível até que o futuro nos reserve surpresas interessantes do ponto de vista biológico, a revelar que nossa definição de Kaingang

ausência de proveniência.

¹⁰ Recentemente, De Masi (2005a) apresentou datas de até 5 mil anos AP (2860 a.C.) para um sítio Itararé-Taquara em Santa Catarina. Até que outros dados confirmem isso, consideramos essa idade como um “outlier”.

seja, na verdade, um amálgama de populações que se misturaram em maior ou menor grau à medida que a população parental migrava rumo sul. O que está em discussão, no momento, não são identidades étnicas ou genéticas, mas sim a dispersão de um complexo tecnológico novo que de algum modo conferia vantagens a seus portadores; e esta tecnologia não parece ter sido desenvolvida na porção sul do país, por motivos que serão expostos.

Na verdade, alguns indícios levam a crer que as datações mais antigas para a tradição Itararé-Taquara *não* ocorrem no extremo sul do país; o argumento mais consistente talvez se deva ao fato de que a cerâmica típica da tradição já surge nos estados sulinos de forma extremamente bem elaborada (Prous, 1992, p. 329; Schmitz, 1969, p. 167). Os vasilhames da tradição Itararé-Taquara, apesar de apresentarem tamanhos em geral reduzidos, sugerem um grande domínio técnico, que resulta numa eficiente economia de matéria-prima e em vasilhames bastante leves. A superfície escura, característica da cerâmica, seja ela conseguida por queima controlada (Dias Jr. *apud* Schmitz *et al.*, 1980, p. 44) ou pela técnica de esfumamento (Miller Jr., 1978, p. 28), que resulta em superfícies escuras, é um processo complexo. Isso também vale para a brunidura, tão comum em algumas regiões. Segundo Miller Jr. (1978; também em Schmitz *et al.*, 1980, p. 42), a brunidura é um processo extremamente penoso de conseguir, envolvendo o polimento do vasilhame com um seixo liso durante várias horas distribuídas ao longo de alguns dias. Falamos, provavelmente, sobre uma cerâmica que não se desenvolveu no nordeste do Rio Grande do Sul.

Outro fator a ser levado em conta é que, dadas as evidências etno-históricas (que serão exploradas com mais detalhes no próximo item) os fabricantes da cerâmica Itararé-Taquara, habitantes das casas subterrâneas e construtores de estruturas de terra, poderiam pertencer a grupos do tronco Jê. As evidências linguísticas apontam para uma origem dessas populações no Planalto Central (Urban, 1992). Brochado (1984) afirma que a cerâmica Itararé-Taquara, que o autor inclui na chamada tradição Pedra do Caboclo, teria se originado na boca do Amazonas e se expandido em direção à costa do Nordeste, entre 1000 a.C. e 700 a.C., difundindo-se progressivamente e se espalhando para sul acompanhando os falantes do Kaingang. Outros ramos da tradição Pedra do Caboclo teriam dado origem às cerâmicas denominadas Uru e Aratu, encontradas na região Centro-Oeste do Brasil, e Una, encontrada na porção centro-leste do país, chegando à Serra do Mar e litoral do Rio de Janeiro e Espírito Santo (Brochado, 1984, p. 6,100101). Prous (1992, p. 333-345) sugere uma subdivisão da cerâmica Una em duas variedades, A e B. A primeira, mais antiga, com datas de até 3800 AP, foi identificada inicialmente entre o norte de Minas Gerais e o sul de Goiás, estendendo-se para o centro mineiro. A segunda, localizada em Minas Gerais, Espírito Santo e principalmente Rio de Janeiro, ocupariam uma posição periférica em relação à variedade A. Os sítios de Minas Gerais se encontram sobretudo no sudoeste do estado, próximos à divisa com São Paulo, e além da cerâmica fina e escura, foram detectadas nessa região algumas casas subterrâneas (Dias Jr.; Carvalho, 1978).

Seja como for, a origem da tradição Itararé-Taquara parece ter se dado em algum local a norte do estado São Paulo. Teríamos, portanto, de imaginar esses grupos passando pelos estados de São Paulo, Paraná e Santa Catarina *antes* de chegarem ao nordeste do Rio Grande do Sul; ou, noutro cenário, que tal migração tenha tomado a forma de um grande semicírculo, passando pelo Paraguai e norte da Argentina, fato que não é corroborado até o

momento pelo registro arqueológico.¹¹ A inexistência de datas mais antigas pode se dever ao número progressivamente menor de datas obtidas em Santa Catarina, Paraná e São Paulo, e ainda assim, dados novos têm colocado alguns sítios Itararé-Taquara do sul de São Paulo e do norte do Paraná dentro de uma faixa cronológica mais recuada (Quadros 2 e 3). No caso de São Paulo, acresce-se a isto a grande lacuna de dados existente na região da Serra de Paranapiacaba e planalto adjacente, que foi provavelmente um dos principais corredores de migração dos portadores da cerâmica Itararé-Taquara, servindo de ligação entre Minas Gerais, Rio de Janeiro e o Paraná. As semelhanças da cerâmica Itararé-Taquara com a cerâmica associada à tradição Una (Brochado, 1984; Dias Jr., 1969) sugerem uma possível continuidade que só é interrompida pela falta de dados (Mapa 2). É claro que existe também a possibilidade de que estes grupos Jê tenham migrado rumo sul antes do advento da cerâmica, mas a questão da tecnologia cerâmica já bem elaborada — abordada acima enfraquece esta hipótese. Além disso, relatos históricos dos séculos XVI e XVII sugerem a presença de grupos indígenas “não Tupi” vivendo na Serra de Paranapiacaba, conforme será visto adiante. No próximo item iremos apresentar algumas evidências recentes, provenientes do estado de São Paulo, que estão começando a contribuir para diminuir a referida lacuna de conhecimentos.

PREENCHENDO A LACUNA: A TRADIÇÃO ITARARÉ-TAQUARA NO ESTADO DE SÃO PAULO

Apesar das poucas informações arqueológicas disponíveis, o maior número de ocorrências da tradição Itararé-Taquara no estado de São Paulo parece se dar no Alto Paranapanema.¹² As primeiras informações a respeito foram publicadas por Chmyz *et al.* (1968) (Chmyz, 1977), em um levantamento efetuado no baixo rio Itararé, próximo à confluência com o Paranapanema. Todos os sítios estavam situados na margem esquerda (paranaense) do referido rio. Já prospecções realizadas pelo mesmo autor no Baixo Paranapanema só resultaram na descoberta de sítios sem cerâmica ou com cerâmica Tupi-guarani (Chmyz, 1974).

No lado paulista temos o trabalho de Prous (1979), que detectou a existência de casas subterrâneas e cerâmica Itararé-Taquara associada no Alto Taquari (Mapa 3, n. 9), afluente pela margem esquerda do Paranapanema (área que foi depois estudada por Araujo [1995, 2001]).

Miller Jr. (1972) detectou pelo menos quatro sítios arqueológicos relacionados à tradição Itararé-Taquara, dois deles na região central do estado (Charqueada e Rio Claro, Mapa 3, n. 7 e 8), e outros dois no noroeste paulista (Parapuã e Lucélia, Mapa 3, n. 4, 5), estando entre os sítios mais setentrionais conhecidos até o momento.

Levantamentos arqueológicos realizados ao longo da margem direita (paulista) do Médio e Baixo Paranapanema, seja com objetivos acadêmicos ou relacionados às obras de barragem do rio para aproveitamento hidrelétrico, não têm obtido sucesso em detectar vestígios relacionados à tradição Itararé-Taquara (Faccio, 1998; Kunzli, 1987; Moraes, 1979, 1984, 1999). Ainda assim, algumas evidências tênues sugerem essa presença, mesmo que tenha passado despercebida pelos diversos pesquisadores: Faccio (1998), em levantamento realizado na área da UHE Capivara, no Baixo Paranapanema, apresenta

¹¹ Porém, ver Chmyz (1963) a respeito da ocorrência de casas subterrâneas no noroeste da Argentina.

¹² Cremos que isso se deva exclusivamente ao maior investimento em pesquisas, e não necessariamente a uma maior densidade de sítios.

fotografias de um virote e um almofariz de pedra, artefatos comumente associados à tradição Itararé-Taquara, além de uma lâmina polida semilunar, geralmente associada a grupos Jê (Aratu); outra lâmina semilunar foi achada, por um lavrador local, durante o levantamento da margem direita (paulista) da área a ser inundada pela UHE Canoas, no médio Paranapanema. Chiari (1999), em seu levantamento do acervo arqueológico existente nas várias instituições públicas e particulares na bacia do Paranapanema paulista, cita a existência de uma lâmina de machado semilunar procedente do município de Florínea; de uma mão de pilão polida, bastante similar às existentes nos sítios Itararé-Taquara do Alto Paranapanema (Araujo, 2001), guardada em Avaré (mas de procedência desconhecida); de uma outra lâmina polida semilunar existente em Ourinhos; no município de Chavantes a autora registrou um virote fragmentado e um socador cônico de pedra polida, ambos bastante similares aos encontrados no Alto Paranapanema e no Médio Ribeira (Araujo, 2001; Robrahn, 1988), também associados à tradição Itararé-Taquara. Mesmo as escavações realizadas por Pallestrini na década de 1970 sugerem ao menos contato entre Kaingang e populações de filiação Guarani no Médio Paranapanema: no sítio Alves foram encontradas duas urnas tipicamente Tupi-guarani contendo vasilhames menores em seu interior que se assemelham muito em forma e tecnologia aos vasilhames comumente encontrados em sítios Itararé (vide Pallestrini, 1974, pranchas 4, 5, 7, 8, fotos 5, 6).

Robrahn (1988) (Robrahn-Gonzalez, 1999) realizou um levantamento arqueológico no Médio Ribeira de Iguape (Mapa 3, n. 10) e detectou mais de uma centena de sítios Itararé-Taquara, com datas entre 600 AP e 270 AP. Os sítios apresentam, em geral, pequenas dimensões, com média de 550m², e inseridos em todas as posições topográficas.

Chmyz *et al.* (1999) fizeram um levantamento relacionado à implantação de uma hidrelétrica na divisa de São Paulo com o Paraná, também no Médio Ribeira (Mapa 3, n. 11), e o padrão encontrado foi semelhante: sítios relativamente pequenos, o maior medindo 60m × 38,5m, todos em áreas baixas.

Mais recentemente, um trabalho de levantamento arqueológico na bacia do Alto Taquari, afluente do Paranapanema, nas proximidades da cidade de Itapeva, a 60km da divisa com o Paraná e distante apenas 40km serra acima dos sítios do Médio Ribeira (Araujo, 2001), resultou na detecção de 39 sítios arqueológicos relacionados à tradição Itararé-Taquara (Mapa 3, n. 9), incluindo sítios cerâmicos a céu aberto, em abrigo, montículos e casas subterrâneas. A implantação dos sítios na paisagem foi analisada segundo critérios topomorfológicos, e percebeu-se que a localização preferencial dos sítios em locais altos é notória; tanto esta pesquisa como informações obtidas por outros pesquisadores (p. ex. Mabilde, 1988, p. 144; Sganzerla *et al.*, 1996, p. 19, 21; Tommasino, 1995, p. 44) confirmam uma certa predileção por lugares altos, embora obviamente existam sítios localizados em fundos de vale. Alguns dos sítios apresentaram grandes dimensões (sítio Morus, com 190m de comprimento; sítio Boa Vista, com 140m × 100m; sítio Monjolada 2, com 120m × 50m; sítio Gomes, com 110m × 100m), e a presença de um sítio (Morro do Gato) composto por pelo menos 25 montículos de provável função funerária, se estendendo ao longo de 580m lineares, enfraquece a hipótese de que os grupos habitantes da área eram pouco numerosos ou semi-nômades. Nessa área foram identificados também alguns sítios associados à tradição Tupi-guarani, mas uma nítida linha de fronteira foi percebida: ao sul da cidade de Itapeva, em direção à Serra do Mar, quando o relevo se torna mais acidentado, não existem sítios Tupi-guarani, apenas sítios Itararé-Taquara. As idades obtidas para os sítios estão apresentadas no Quadro 3. Como pode ser percebido, dois dos sítios datados (sítio Müzel e sítio Gasbol 8) apresentam

idades bastante recuadas, entre 300 AD e 600 AD, enfraquecendo a hipótese da origem sulina para a tradição Itararé-Taquara.

Indubitavelmente, é somente a partir do início do século XXI, por meio dos trabalhos de arqueologia de contrato, que amplas áreas do estado de São Paulo até então completamente desconhecidas começam a ser minimamente exploradas do ponto de vista arqueológico. Assim, a implantação de linhas de transmissão e autovias permitiram a realização de verdadeiros transectos arqueológicos, percorrendo o estado em várias direções (Caldarelli, 2002). Alguns desses trabalhos resultaram na detecção de sítios relacionados à tradição Itararé-Taquara em áreas nas quais já se esperava que isso ocorresse, dadas as informações históricas e etnográficas, mas que nunca haviam sido confirmadas do ponto de vista arqueológico, como é o caso do sítio São Manuel 1 (Mapa 3, n. 6), no município de Pratânia, próximo a Botucatu (Robrahn-Gonzalez; Zanettini, 2002). Em outros casos, alguns sítios Itararé-Taquara foram detectados em locais que até certo ponto se revelaram surpreendentes, dada a ausência de relatos históricos mais diretos, mas que se encontravam dentro das previsões fornecidas por um modelo apresentado anteriormente (Araujo, 2001, p. 328-330), como é o caso do sítio Jaraguá 1 (Mapa 3, n. 13), encontrado durante as obras do Trecho Oeste do Rodoanel, em São Paulo, na região montanhosa ao norte da planície do Tietê, próxima ao pico de mesmo nome (Robrahn-Gonzalez, no prelo) e do sítio Topo do Guararema (Caldarelli, no prelo, mapa 3, n. 12) localizado em Guararema, no alto Vale do Paraíba, o que ao nosso ver consiste em uma primeira evidência da forte presença Jê do Sul nas porções mais setentrionais da Serra do Mar.

CORRELAÇÕES ARQUEOLÓGICAS E HISTÓRICAS

Com base em informações arqueológicas, históricas, etno-históricas e linguísticas, a tradição Itararé-Taquara foi associada a grupos distintos dos Guarani, provavelmente falantes de idiomas Jê, que ocupavam boa parte do Brasil meridional e nordeste da Argentina. Conforme visto anteriormente, Menghin (1957) foi o primeiro a postular tais relações, embora não chegasse a reconhecer a cerâmica Eldoradense lisa e simples como sendo relacionada aos Kaingang históricos da província de Misiones. Posteriormente, pesquisadores brasileiros reforçaram esta correspondência ao comparar os dados arqueológicos com o que se sabia a partir de fontes etno-históricas. Talvez os primeiros a terem feito a associação tenham sido La Salvia (1968, p. 106), que compara os montículos arqueológicos aos descritos por Métraux (1946) e a cerâmica ao Eldoradense da Argentina, e Chmyz (1968a, p. 119, 1968b, p. 126), que compara a cerâmica Casa de Pedra a fontes etnográficas, notando suas semelhanças às peças Kaingang. Em artigos posteriores a relação é tornada explícita. Por exemplo, La Salvia e colaboradores publicam um trabalho cujo título é: *Cerâmica Caingang: fase Vacaria* (La Salvia et al., 1969).

Miller Jr. (1978) fortaleceu bastante a hipótese a respeito de uma identidade entre a cerâmica arqueológica e a cerâmica Kaingang histórica, comparando fragmentos provenientes de sítios arqueológicos, fragmentos de locais historicamente conhecidos como de ocupação Kaingang e vasilhames feitos por duas informantes Kaingang moradoras dos PI Icatu e Vanuire/SP.

Pode-se dizer que as evidências arqueológicas coletadas ao longo dos últimos 35 anos corroboram esta correlação entre grupos Kaingang, a cerâmica do tipo Itararé-Taquara, e algumas outras manifestações da cultura material, como as estruturas de terra. Ao passarmos para o período histórico, porém, algumas ressalvas devem ser feitas: quando se diz Kaingang aqui está-se querendo dizer um grupo que é genericamente considerado como pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê. Outros autores (p. ex. Noelli, 2000a, 2000b) preferem utilizar o termo “Jês do Sul” para designar os grupos indígenas

conhecidos historicamente como Kaingang e Xokleng. Do ponto de vista etnológico, há um debate mais ou menos antigo sobre qual seria a identidade dos grupos denominados Aweikoma ou Xokleng, ou ainda Botocudos, encontrados em período histórico em Santa Catarina e que falavam um dialeto Kaingang (Guérios 1945), mas que apresentam algumas peculiaridades. Dados linguísticos apontam uma divisão inicial entre Kaingang e Xokleng,¹³ e posteriormente divisões mais recentes entre os vários dialetos Kaingang (Urban, 1992; Wisemann, s/d *apud* Tommasino, 1995). Alguns autores defendem que os Xokleng seriam basicamente um grupo Kaingang (p. ex. Henry, 1964; Leão, 1922; Métraux, 1946), não havendo por que chamá-los com um nome diferente. Outros (p. ex. Hicks, 1966; Nimuendajú; Guérios, 1948) creem que apesar da proximidade linguística, as diferenças culturais são suficientes para que os grupos sejam designados de maneiras distintas. Ocorre que tais diferenças culturais estão baseadas em termos de parentesco, estrutura social, adornos corporais e mesmo fabrico de instrumentos musicais (Hicks, 1966; Métraux, 1947), além de algumas diferenças de tratamento dos mortos — cremação para os Xokleng (Lavina, 1994, p. 70; Schaden, 1958, p. 112), inumação para os Kaingang (Mabilde, 1988, p. 154, Maniser, 1928, p. 767), mas ambos construía montículos sobre a sepultura. A questão das diferenças torna-se ainda mais complexa se levarmos em conta que os dados generalizados para todos os Xokleng advêm de apenas uma comunidade residente na reserva de Duque de Caxias (atualmente PI Ibirama), em Santa Catarina (Hicks, 1966), e não podemos saber até que ponto as demais facções atualmente extintas eram ou não muito diferentes dos Kaingang. De qualquer modo, do ponto de vista arqueológico, há muito pouco para justificar tal diferenciação; a área ocupada historicamente pelos Xokleng parece não corresponder à área ocupada em tempos pré-contato (Demarquet, 1983; Keller, 1974 [1867]). O grupo teria migrado, na primeira metade do século XIX, do centro-leste do Paraná para o alto Itajaí/SC por causa de guerras internas (Urban, 1978 *apud* Namem, 1994, p. 161). A cerâmica, estruturas de terra e demais vestígios arqueológicos encontrados atualmente no território catarinense não parecem muito distintos do que ocorre na área de dispersão da tradição Itararé-Taquara de um modo geral. A despeito de algumas propostas e tentativas de se diferenciar o que é Kaingang do que é Xokleng em termos arqueológicos (p. ex. Chmyz, 1981, p. 95; Noelli, 2000b; Silva, 2000), não cremos até o momento que isso seja possível. Conquanto a distinção entre proto-Kaingang e proto-Xokleng possa ser feita no futuro, o atual estado de conhecimentos parece não o permitir. Conforme colocado por Silva (2000, p. 70),

as cerâmicas Kaingang e Xokleng observadas em período histórico [...] são bastante semelhantes, principalmente no que se refere ao processo de manufatura e, mais especificamente, à construção do vasilhame.

A PROVÁVEL ÁREA DE EXPANSÃO JÊ DO SUL NO SUL E SUDESTE DO BRASIL

A área ocupada pelos Jê do Sul nos estados sulinos já é razoavelmente conhecida, se estendendo pela porção norte do Rio Grande do Sul, tomando completamente os estados de Santa Catarina e Paraná (Noelli, 2000a, p. 241). Nos vizinhos Argentina e Paraguai também se tem notícias de sítios arqueológicos, relatos históricos e etnográficos

¹³ Urban (1992, p. 90) coloca que a divisão entre Kaingang e Xokleng teria ocorrido em torno de 3 mil anos atrás, mas estas estimativas devem ser vistas com reservas, uma vez que se baseiam em glotocronologia.

sugerindo uma continuidade desta área de expansão Jê (vide Menghin, 1957; Rizzo, 1968; Von Ihering, 1904). Resta, porém, definir qual a extensão do território da Região Sudeste ocupado em tempos passados pelos Jê do sul, sejam eles Kaingang ou grupos relacionados, ou por seus ancestrais responsáveis pela cerâmica atribuível à tradição Itararé-Taquara. Algumas observações a respeito da provável área de dispersão deste complexo cultural serão feitas a seguir.

Em primeiro lugar, cabe lembrar que, conforme colocado anteriormente, a origem dos Jê do Sul deve estar no Centro-Oeste do Brasil. Se a correlação entre os materiais arqueológicos e os dados etno-históricos for cabível, podemos procurar dados, ora em uma fonte, ora em outra, para preencher as lamentáveis lacunas de conhecimento arqueológico ainda existentes no estado de São Paulo. Miller Jr. (1972) detectou vários sítios arqueológicos da tradição Itararé-Taquara no estado de São Paulo, ou seja, poderia-se dizer com alguma confiança que grupos relacionados ou até mesmo ancestrais dos Kaingang estiveram ocupando uma região pelo menos 240km além da divisa com o Paraná. Esta estimativa, porém, é bastante modesta, conforme será visto adiante.

A denominação de Guaianás ou Guaianases tanto a grupos Tupi como a grupos Jê foi fonte de muita confusão a respeito dos habitantes indígenas do planalto paulista (Monteiro, 1992), e por extensão à própria história dos grupos Kaingang. Com base na toponímia, nos relatos jesuíticos e de outros cronistas, além de algumas informações de cunho arqueológico, fica patente que os indígenas que dominavam os Campos de Piratininga eram pertencentes a um grupo Tupi, os chamados Tupiniquins (Monteiro, 1994). Na mesma região existiam vários outros grupos indígenas não Tupi, genericamente denominados Tapuias, como os Guaianá e Maromomi (Prezia, 2000). Se estes eram ou não relacionados ao que conhecemos historicamente como Kaingang,¹⁴ somente pesquisas arqueológicas futuras poderão desvendar, mas os poucos dados existentes (Robrahn-Gonzalez, no prelo) sugerem uma grande afinidade em termos de cultura material, ambiente explorado e recursos alimentares. De qualquer modo, não se pode deixar de levar em consideração que grupos não Tupi, muito provavelmente grupos Jê, estavam convivendo nas proximidades dos Tupiniquins. As informações de Hans Staden (1974) e Gabriel Soares de Souza (1971) ilustram bem esta afirmação. Autores posteriores tenderam a achar fantástica a possibilidade de grupos distintos ocuparem áreas tão próximas. Ayrosa (1967) exemplifica bem esta posição, ao desdenhar a suposição de Teodoro Sampaio de que os Guaianá (não Tupi) teriam sido vencidos pelos Tupiniquim (os moradores de Piratininga) e se refugiado nas montanhas:

Nem o mais bisonho dos estudantes da etnologia brasileira seria capaz de escrever semelhante absurdo. Onde se viu um grupo étnico qualquer dominar, como Senhor e possuidor, litoral e sertões das imensas Capitânicas do século XVI. Jamais seria isso possível em face da organização social dos ameríndios, das suas tendências nômades e, principalmente, em face da baixíssima densidade de população, relativa à extensíssima área geográfica... (Ayrosa, 1967, p. 56).

A visão de Ayrosa, calcada em um senso comum proveniente de dados etnográficos relacionados a populações indígenas completamente desestruturadas, não poderia

¹⁴ Segundo Prezia (2000), cronistas como Fernão Cardim e os jesuítas que vieram depois afirmaram que os Maromomis se sustentavam com pinhões, traço comum aos Kaingang.

estar mais distante da realidade. Conforme alguns dados arqueológicos recentes, tanto para o sudoeste de São Paulo (Araujo, 2001), como para a região da Capital paulista (Robrahn-Gonzalez, no prelo) e para o Vale do Paraíba (Caldarelli, no prelo) sugerem, a proximidade entre sítios Tupi-guarani, Aratu e Itararé-Taquara contemporâneos corrobora a hipótese de grupos humanos radicalmente distintos ocupando (e dominando) áreas contíguas. Ao mesmo tempo, as dimensões e a quantidade de cerâmica presentes tanto nos sítios Tupi-guarani quanto nos sítios Itararé-Taquara do Alto Taquari (Araujo, 2001) como na Vale do Paraíba (Caldarelli, no prelo) enfraquecem a hipótese de que os grupos portadores da cerâmica Itararé-Taquara fossem grupos nômades ou de baixíssima densidade populacional. O que sugerimos aqui é que a situação encontrada na região planáltica de Itapeva, no sudoeste do estado, é muito semelhante à encontrada nas demais porções da região planáltica de São Paulo, ou seja, que tanto em um lugar como em outro havia grupos Tupi-guarani ocupando as áreas mais abertas, com relevo mais suave, ladeados de grupos de origem Jê, igualmente numerosos, ocupando as áreas mais acidentadas, sobre as serras. Esta situação provavelmente é válida para toda a extensão da Serra do Mar, passando pelas regiões de Capão Bonito, São Miguel Arcanjo, Piedade, Ibiúna, Cotia, até chegar em São Paulo, e provavelmente se estendendo para o nordeste, conforme os dados provenientes de Guararema (Caldarelli, no prelo). No caso da região de São Paulo, onde temos ainda o encontro da Serra da Mantiqueira com a Serra do Mar, além das serras menores como o Japi e a Cantareira envolvendo as planícies aluviais do Tietê/Pinheiros, esta dicotomia entre Tupi/Jê e terrenos planos/serras deve ter se dado ainda mais fortemente. Dada a ausência quase total de informações arqueológicas referentes à região da Grande São Paulo,¹⁵ isto é sugerido mais pelas fontes históricas, desde Soares de Souza, ao citar os guaianases que viviam em covas debaixo do chão, passando pelas várias referências ao fato de os índios Guarús, Guaromimis (que deram origem ao Aldeamento dos Guarulhos e posteriormente à cidade de mesmo nome), Maramomis e outros serem distintos dos Tupiniquim que habitavam as áreas baixas (Monteiro, 1994; Petrone, 1995; Schaden, 1954). A presença dos Guarulhos na Serra da Mantiqueira é fortemente sugerida pelos relatos de que um missionário, em 1625, havia descido do sertão grande quantidade de Guarulhos, assentados na paragem chamada Atubaia (Atibaia), de maneira que os seguissem, os demais que ainda estavam no sertão (Capistrano de Abreu, 1963). Outro possível exemplo de grupo Jê do Sul nas proximidades de São Paulo é o caso dos Pés-largos, habitantes da região serrana de Mogi das Cruzes que desbarataram uma bandeira de cinquenta homens em 1593 (Grinberg, 1961).

Se esses grupos não Tupi são relacionados ou não aos Kaingang do período histórico, ou se ao menos sua cultura material é atribuível a algo semelhante à tradição Itararé-Taquara, somente estudos futuros poderão dizer. O fato é que mais recentemente, além dos sítios mencionados nos municípios de São Paulo e Guararema, serra acima, foram também detectados sítios arqueológicos de provável filiação Itararé-Taquara no município de Ilha Bela, litoral norte do estado de São Paulo, tanto associados a sambaquis como em abrigos rochosos e a céu aberto (Cali, 2000), configurando uma situação muito semelhante à existente nos litorais de Santa Catarina e Paraná, e sugerindo que a área de expansão Jê do sul é muito mais extensa e setentrional do que o julgado.

¹⁵ Além do já mencionado sítio Jaraguá 1, de filiação Itararé-Taquara, os parques achados arqueológicos efetuados no município de São Paulo são referentes sobretudo a urnas funerárias Tupi-guarani, todas encontradas nas áreas baixas, além de um sítio lítico não datado (sítio Morumbi).

A presença de material arqueológico nesta porção do litoral paulista se coaduna com os relatos de Knivet acerca da presença de Wayanasses (Guaianases) na Ilha Grande e Parati, indígenas estes que, ao contrário dos Tupinambá, não comiam carne humana e usavam cabelos pelos ombros com uma coroa cortada no alto da cabeça, *como os frades franciscanos* (Knivet, 1947, p. 134).

ARQUEOLOGIA, ETNOLOGIA E HISTÓRIA: QUESTÕES DE NOMENCLATURA

Temos tratado aqui de conjuntos de artefatos cerâmicos e de grupos indígenas cujas designações várias, sejam autodenominações ou nomes dados por outros grupos, podem mais confundir do que efetivamente esclarecer as questões básicas da expansão de grupos Jê no sudeste e sul do Brasil. Em termos arqueológicos, seria hora de se começar a pensar em termos, denominações e quais as reais questões perseguidas pelos arqueólogos, que tanto podem ser muito semelhantes às propostas por antropólogos, etnólogos e historiadores, como muito diferentes.

A primeira questão: seria lícito supor que a cerâmica escura, fina e sem decoração encontrada no sítio Jaraguá 1, na cidade de São Paulo, ou no sítio Alto do Guararema sejam atribuíveis à tradição Itararé-Taquara? Duas respostas são possíveis: se encararmos a tradição Itararé-Taquara como *sinônimo* de Kaingang e/ou Xokleng, creio que a resposta é *não*. Mais provável é que esses sítios sejam associados aos Guarulho, ou Maromomi, ou Guaianá, ou Guaramomi, ou Pés-Largos, ou seja lá o nome que os cronistas deram. Nessa linha de pensamento, Caldarelli (no prelo) optou por chamar a cerâmica de Guararema de Guaianá, já que dificilmente seriam Kaingang os indígenas ali estabelecidos.

Por outro lado, se pensarmos que a cerâmica Itararé-Taquara:

- a) sinaliza o compartilhamento de uma série de técnicas de manufatura por parte de grupos humanos;
- b) tais técnicas compreendem um complexo de atributos funcionais e estilísticos cuja coocorrência não poderia se dar ao acaso;
- c) que além da cerâmica são compartilhadas feições construtivas (casas subterrâneas; vide Dias Jr.; Carvalho, 1978) e outros artefatos (virotos, vide Souza, 2005);
- d) e que, portanto, esses grupos eram relacionados de alguma maneira, seja geneticamente, seja culturalmente, ou ambos.

Então podemos nominar, rotular (e isso é importante; trata-se apenas de um rótulo) tal cerâmica de Itararé-Taquara, dadas as diferenças marcantes que essa cerâmica apresenta quando confrontada com a cerâmica Tupi-guarani ou com a cerâmica Aratu, até que um aprofundamento dos conhecimentos fortaleça ou refute essa possibilidade. Pode-se imaginar que a cerâmica de Guararema e do Jaraguá apresente uma série de características distintas da cerâmica do Paraná ou do sudoeste de São Paulo, mas enquanto não se tem mais dados a respeito, a princípio não haveria maiores problemas porque Itararé e Taquara são, felizmente, topônimos, apenas nomes de duas cidades e, portanto, neutros o suficiente para não se incorrar em nenhuma vinculação duvidosa entre a cerâmica e algum grupo específico.¹⁶ Conquanto a relação entre cerâmica arqueológica e grupos indígenas seja teoricamente mais simples nos estados sulinos, onde o extermínio

¹⁶ Quando falamos em evitar associação a um grupo específico, não queremos dizer que se deva descartar todo o cabedal de conhecimentos já existente e que associa, de maneira muito plausível, essa cerâmica a grupos do tronco linguístico Macro-Jê.

se deu mais tardiamente (em que pese o insucesso de se separar o que é Kaingang do que é Xokleng), na região oriental da Serra do Mar isso se torna virtualmente impossível.

Uma segunda questão importante relacionada à nomenclatura ou rotulagem dessas cerâmicas se refere ao fato de que os grupos humanos responsáveis pela manufatura das mesmas foram se deslocando no espaço ao longo do tempo e obviamente nunca haverá uma ruptura verdadeira entre a cerâmica Una e a cerâmica Itararé-Taquara. Em uma faixa entre Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo, não será possível designar a cerâmica como Una ou Itararé-Taquara. Que ninguém perca o sono com isso, porque nunca é demais reforçar o fato de que classificações são, dentro de um procedimento científico, apenas maneiras de ordenar o mundo, cuja maior ou menor colagem com a realidade está sempre em cheque, sempre sujeitas a teste. Além do mais, conforme colocado no início deste artigo, tais tradições não são classes, e sim grupos, passíveis de descrição, mas não de definição. Se finalmente perceber-se que a cerâmica Itararé-Taquara é uma derivação da Una, pode-se pensar até mesmo em adotar o termo tradição Pedra do Caboclo de Brochado (1984), englobando essa variedade tão distinta da Tupi-guarani e Aratu.

CONCLUSÕES

Serão apresentados os principais pontos que poderiam nortear futuras pesquisas e debates:

- a) É provável que os ancestrais dos indígenas historicamente conhecidos como Kaingang e Xokleng se deslocaram a partir do Brasil Central/norte de Minas Gerais (portadores da chamada cerâmica Una) por dentro do território paulista, provavelmente passando antes pelo sul de Minas Gerais, e que uma das possíveis rotas de expansão tenha sido ao longo da Serra da Mantiqueira e da Serra do Mar (Mapa 4). Se a relativa homogeneidade de cultura material apresentada nos estados sulinos se repetir, podemos esperar encontrar sítios atribuíveis à tradição Itararé-Taquara em toda a porção sul-sudeste do estado de São Paulo, desde a fronteira com Minas Gerais e Rio de Janeiro, passando pela Serra do Mar, seguindo pela região planáltica até a região de Itapeva, no sudoeste do estado.
- b) Em termos da região da Serra do Mar voltada para o litoral, provavelmente os sítios irão ocorrer ao longo de todo o trecho, unindo a região serrana de Mogi das Cruzes ao já conhecido Médio Vale do Ribeira. Isso provavelmente ocorrerá no litoral, com sítios Itararé-Taquara ocorrendo ao longo de toda a costa paulista até que se chegue às áreas já conhecidas no litoral paranaense. A ocupação da vertente oriental da Serra do Mar e do litoral parece ter sido um processo mais recente, movido por uma pressão populacional nas áreas planálticas, por volta de 1000 AP (Chmyz, 1976; Neves, 1984). No caso específico do sudoeste do estado de São Paulo, tal pressão pode ter se dado diretamente a partir do Planalto Atlântico, e não por meio do Vale do Ribeira, como foi sugerido por alguns autores (Robrahn-Gonzalez, 1999), haja vista que sítios maiores e datações mais antigas ocorrem no Alto Paranapanema, sugerindo que o Médio Ribeira, apenas 40km serra abaixo, constituísse uma área periférica, de ocupação tardia.
- c) Se imaginarmos que a porção norte-noroeste do estado já estivesse sob domínio dos Kaiapó Meridionais, outro povo Jê extremamente belicoso, mas com cultura material bastante distinta dos Jê do Sul (cerâmica Aratu), é razoável esperar encontrar os sítios Itararé-Taquara com datações mais antigas na faixa leste-sudeste do estado de São Paulo. Esta conjectura se opõe à hipótese originalmente levantada por Schmitz (1988) e sustentada quase uma década depois por De Blasis (1996) e Robrahn-Gonzalez (1999), com base no fato de que as datas mais antigas para a tradição Itararé-Taquara terem sido obtidas no Rio Grande do Sul. Conforme colocado anteriormente, este fato deve estar

simplesmente refletindo um viés amostral, dado o grande número de datações e de sítios pesquisados no Rio Grande do Sul, em contraste com São Paulo.

- d) Quanto à presença Kaingang no oeste paulista, na região compreendida entre os rios Tietê e Paranapanema, pode-se pensar em dois cenários: um de presença relativamente recente, caso houvesse o citado impedimento existente no norte, território dos Bilreiros (Kaiapó Meridionais), e também a leste, oeste ou sul, áreas reconhecidamente dominadas por grupos Tupi. Somente o esvaziamento populacional dos vales do Paranapanema e Tietê por conta do apresamento indígena feito pelos paulistas no século XVII (Borelli, 1984; Prezias, 2000), teria permitido aos grupos Kaingang o livre acesso ao oeste paulista a partir do Paraná (Mapa 5), num movimento de refluxo. Há alguns relatos dos Kaingang paulistas sugerindo que seus antepassados tivessem vindo do sul há cerca de 160 anos (Lacerda Franco, 1905 *apud* Freitas, 1910; Quadros, 1892 *apud* Baldus, 1953).

Há, porém, a possibilidade de uma expansão Kaingang anterior ao estabelecimento dos outros grupos ceramistas, vinda do sul de Minas Gerais, atravessando o estado de São Paulo e alcançando o Paraná. Desta maneira, os Kaiapó Meridionais teriam se estabelecido na área que serviu de corredor de expansão, e os grupos Tupi do Paranapanema teriam cortado o contato entre os Kaingang do oeste paulista e os do Paraná.

Seja qual for o cenário, uma expansão Kaingang rumo norte, adentrando o sudoeste do estado de São Paulo na primeira metade do século XIX, é fato bem documentado (Barbosa, 1988; Mota, 2005; Sposito, 2005).

Por fim, cabe salientar que as hipóteses sugeridas aqui são admitidamente preliminares, com modelos de expansão simplificados, não levando em conta a possibilidade de que a penetração dos grupos Jê do Sul pode ter sido contemporânea à expansão dos grupos Tupi, e nem os palimpsestos de ocupações relacionadas a grupos humanos distintos avançando e retrocedendo em algumas regiões. Seja como for, já é hora de se encarar a necessidade de um maior investimento em projetos de longa duração, teoricamente orientados e bem embasados em termos de método, permitindo a obtenção de dados arqueológicos confiáveis para o estado de São Paulo, região chave para a compreensão das rotas de dispersão dos povos Jê do Sul, e ao mesmo tempo no qual a destruição de sítios é mais acelerada pelo crescimento econômico.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Tom O. Miller e Pedro I. Schmitz pelos comentários extremamente pertinentes. Solange Caldarelli e Erika Robrahn-Gonzalez que gentilmente cederam artigos e material inédito. As datações por TL e os trabalhos de campo foram gerados durante meu Doutorado, financiado pelo Projeto Paranapanema, sob a coordenação de José Luiz de Moraes, do MAE-USP. As opiniões aqui apresentadas são de minha inteira responsabilidade, bem como eventuais incorreções.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMBROSETTI, J. B. Los cementerios prehistoricos del Alto Paraná (Misiones). *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, v. 16, p. 227-257, 1895.

ARAUJO, A. G. M. *Levantamento arqueológico da área Alto Taquari, estado de São Paulo, com ênfase na abordagem dos sítios líticos*. 1995. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

ARAUJO, A. G. M. *Teoria e método em arqueologia regional: um estudo de caso no Alto Paranapanema, estado de São Paulo*. 2001. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

- AYROSA, A. P. *Estudos tupinológicos*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, Universidade de São Paulo, 1967.
- BALDUS, H. Sinopse da história dos Kaingang paulistas. São Paulo em Quatro Séculos, v. 1, p. 313-320, 1953.
- BARBOSA, E. *Curiosa história de Itapeva no século XIX*. Itapeva, SP: Prefeitura Municipal de Itapeva, 1988. Datilografado.
- BECKER, I. I. B.; SCHMITZ, P. I. Uma cerâmica de tipo Eldoradense: fase Itapiranga. *Estudos de Pré-História geral e brasileira*, p. 499-506, 1969.
- BORELLI, S. H. S. Os Kaingang no estado de São Paulo: constantes históricas e violência deliberada. In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. *Índios no estado de São Paulo: resistência e transfiguração*. São Paulo: Yankatu, 1984. p. 45-82.
- BROCHADO, J. P. An Ecological Model of the Spread of Pottery and Agriculture into Eastern South America. 1984. Thesis (PhD) – University of Illinois, Urbana (US), 1984.
- BROCHADO, J. P. *et al.* Arqueologia brasileira em 1968. *Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v. 12, 1969.
- CALDARELLI, S. B. Arqueologia do interior paulista evidenciada por suas rodovias. *Revista de Arqueologia*, v. 14/15, p. 29-55, 2002.
- CALDARELLI, S. B.; HERBERTS, A. L. A contribuição das pesquisas no AHE Quebra-Queixo à problemática dos assentamentos em casas subterrâneas no extremo-oeste catarinense e à arqueologia kaingang. In: MILDNER, S. E. (ed.). *COLÓQUIO SOBRE SÍTIOS CONSTRUÍDOS*, 1., 2005, Santa Maria, RS. *Anais [...]*. Santa Maria, RS: LEPA, 2005. p. 85-128.
- CALDARELLI, S. B. Problemáticas arqueológicas inéditas advindas de projetos de contrato: O caso do Alto e Médio Vale do Paraíba Paulista. Manuscrito submetido à Revista do CEPA. No prelo.
- CALI, P. Ilhabela resgata patrimônio arqueológico. *Informativo da Secretaria Municipal da Cultura, Prefeitura Municipal da Estância Balneária de Ilhabela*, jun. 2000.
- CAPISTRANO DE ABREU, J. *Capítulos de história colonial e Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil*. Brasília, DF: Editora UnB, 1963.
- CHIARI, S. I. *O perfil museuarqueológico do projeto Paranapanema*. 1999. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.
- CHMYZ, I. A ocupação do litoral dos estados do Paraná e Santa Catarina por povos ceramistas. *Estudos Brasileiros*, v. 1, p. 7-43, 1976.
- CHMYZ, I. Considerações sobre duas novas tradições ceramistas arqueológicas no estado do Paraná. In: SIMPÓSIO DE ARQUEOLOGIA DA ÁREA DO PRATA, 2., 1968. *Anais [...]*. [S. l.: s. n.], 1968a. p. 115-125.
- CHMYZ, I. Dados arqueológicos do Baixo Rio Paranapanema e do Alto Rio Paraná: Pronapa: resultados preliminares do quarto ano, 1969-1970. *Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v. 26, p. 67-90, 1974.
- CHMYZ, I. Dados sobre a arqueologia do Vale do Paranapanema. *Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v. 6, p. 59-73, 1967.

- CHMYZ, I. Pesquisas arqueológicas no Alto e Médio Rio Iguaçu: Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas: resultados preliminares do terceiro ano, 1967-1968. *Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v. 13, p. 103-133, 1969.
- CHMYZ, I. Pesquisas pale-etnográficas efetuadas no Vale do Rio Paranapanema, Paraná-São Paulo. *Boletim de Psicologia e Antropologia*, v. 5, 1977.
- CHMYZ, I. Prospecções arqueológicas no Vale do Rio das Antas, Rio Grande do Sul (Brasil). *Acta Praehistorica*, v. 5/7, p. 35-52, 1963.
- CHMYZ, I. (coord.). Relatório das pesquisas arqueológicas realizadas na área da usina hidrelétrica de Salto Santiago (1979-80). [S. l.]: Convênio Eletrosul; IPHAN, 1981.
- CHMYZ, I. Subsídios para o estudo arqueológico do Vale do Rio Iguaçu. *Revista do Centro de Ensino e Pesquisas Arqueológicas*, v. 1, p. 31-52, 1968b.
- CHMYZ, I.; SAUNER, Z. C. NotapréviasobreaspesquisasarqueológicasnoValedoRioPiquiri. *Dédalo*, v. 13, p. 7-36, 1971.
- CHMYZ, I. et al. *Arqueologia da área prioritária: projeto hidroelétrico Tijuco Alto, rio Ribeira, São Paulo-Paraná*. Curitiba: Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas, UFPR; Convênio CBA/CEPA/Funpar, 1999.
- CHMYZ, I. et al. Notas sobre a arqueologia do vale do rio Itararé. *Revista do Centro de Ensino e Pesquisas Arqueológicas*, v. 1, p. 7-24, 1968.
- CONGRESSO DE ARQUEOLOGIA BRASILEIRA, 13., Campo Grande. *Anais [...]*. Campo Grande: Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB). CD-ROM.
- DE BLASIS, P. D. Bairro da Serra em Três Tempos - Arqueologia, Uso do Espaço Regional e Continuidade Cultural no Médio Vale do Ribeira. Tese de Doutorado, São Paulo, Universidade de São Paulo. 1996.
- DE MASI, M. N. *Arqueologia das terras altas do sul do Brasil: o Baixo Vale do Rio Canoas/SC*. [S. l.: s. n.], 2005a.
- DE MASI, M. N. Projeto de salvamento arqueológico da usina hidroelétrica de Campos Novos/SC: curso inferior do Vale do Rio Canoas. In: MILDNER, S. E. (ed.). *COLÓQUIO SOBRE SÍTIOS CONSTRUIDOS*, 1., 2005, Santa Maria, RS. *Anais [...]*. Santa Maria, RS: LEPA, 2005b. p. 57-84.
- DE MASI, M. N.; ARTUSI, L. Fase Itapiranga: sítios da tradição Planáltica. *Pesquisas, Antropologia*, v. 40, p. 99-121, 1985.
- DEMARQUET, S. A. Os Xokleng de Ibirama: uma comunidade indígena de Santa Catarina. *Boletim do Museu do Índio (Funai)*, v. 3, 1983.
- DIAS JR., O. A questão das origens, da continuidade e da mudança na pré-história. *Clio, Série Arqueológica*, v. 1, n. 8, p. 153-169, 1992.
- DIAS JR., O. Fase Mucuri (estado do Rio de Janeiro). *Pesquisas, Antropologia*, v. 20, p. 113-118, 1969. *Anais do III Simpósio de Arqueologia da Área do Prata*.
- DIAS JR., O.; CARVALHO, E. Uma habitação semissubterrânea em Minas Gerais - Dados arqueológicos. *Arquivos do Museu de História Natural da UFMG, Belo Horizonte*, III: 239-260, 1978.
- DUNNELL, R. C. Methodological Issues in Americanist Artifact Classification. *Advances in Archaeological Method and Theory*, v. 9, p. 149-207, 1986.

- DUNNELL, R. C. Style and Function: A Fundamental Dichotomy. *American Antiquity*, v. 43, p. 192-202, 1978.
- DUNNELL, R. C. Systematics in Prehistory. New York (US): The Free Press, 1971.
- FACCIO, N. B. Arqueologia dos cenários das ocupações horticultoras da Capivara, Baixo Paranapanema/SP. 1998. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- FREITAS, A. A. Os Guayanás de Piratininga. São Paulo: Laemmert, 1910.
- GRINBERG, I. História de Mogi das Cruzes: do começo até 1954. São Paulo: Saraiva, 1961.
- GUÉRIOS, R. F. M. O xocrén é idioma Caingangue. *Arquivos do Museu Paranaense*, v. 4, p. 321-331, 1945.
- HARRIS, M. The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture. New York (US): Columbia University Press, 1968.
- HENRY, J. Jungle People: A Kaingang Tribe of the Highland of Brazil. New York (US): Vintage, 1964.
- HICKS, D. The Kaingang and the Aweikoma: A Cultural Contrast. *Anthropos*, v. 61, p. 839-846, 1966.
- KAMASE, L. Casas subterrâneas e feições doliniformes: um estudo de caso na Bacia do Alto Taquari/SP. 2004. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- KELLER, F. Noções sobre os indígenas da província do Paraná. *Boletim do Museu do Índio (Funai)*, v. 1, p. 9-29, 1974 [1867].
- KNIVET, A. *Vária fortuna e estranhos fados de Anthony Knivet*: narração da viagem que nos anos de 1591 e seguintes fez da Inglaterra ao mar do Sul em companhia de John Cavendish. Tradução G. C. Franco. São Paulo: Brasiliense, 1947.
- KUNZLI, R. Arqueologia regional: primeiros resultados das pesquisas realizadas na área de Presidente Prudente/SP. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, v. 32, p. 223-247, 1987.
- LA SALVIA, F. Resumo das pesquisas arqueológicas no planalto: Rio Grande do Sul. *Pesquisas, Antropologia*, v. 18, p. 101-113, 1968. Anais do II Congresso de Arqueologia da Área do Prata.
- LA SALVIA, F. et al. Cerâmica Caingang: fase Vacaria. *Estudos de Pré-História Geral e Brasileira*, p. 493-498, 1969.
- LAVINA, R. *Os Xokleng de Santa Catarina*: uma etnografia e sugestões para os arqueólogos. 1994. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 1994.
- LEÃO, E. A. Os Botocudos do Paraná e Santa Catarina. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, 20., 1922, Rio de Janeiro. *Atas [...]*. Rio de Janeiro: [s. n.], 1922, p. 291-295.
- LYMAN, R. L. et al. *The Rise and Fall of Culture History*. New York (US): Plenum, 1997.
- MABILDE, A. P. T. Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação “coroados” que habitam os sertões do Rio Grande do Sul. *Documentos*, v. 2, p. 141-172, 1988. Transcrição do original publicado em 1897 e 1899.
- MCKERN, W. C. The Midwestern Taxonomic Method as an Aid to Archaeological Culture Study. *American Antiquity*, v. 4, p. 301-313, 1939.
- MEGGERS, B. J.; EVANS, C. A utilização de sequências cerâmicas seriadas para inferir comportamento social. *Instituto de Arqueologia Brasileira Boletim*, Série Ensaio, v. 3, 1985.

- MENGHIN, O. F. A. El poblamiento prehistórico de Misiones. *Anales de Arqueología y Etnología*, v. 12, p. 19-40, 1957.
- MENTZ RIBEIRO, P. A. Arqueologia do Vale do Rio Pardo, Rio Grande do Sul, Brasil. *Revista do CEPA*, v. 18, p. 13-184, 1991.
- MENTZ RIBEIRO, P. A. A tradição Taquara e as casas subterrâneas no sul do Brasil. *Revista de Arqueologia Americana*, v. 17/19, p. 9-49, 2000.
- MENTZ RIBEIRO, P. A. Casas subterrâneas no Planalto Meridional, município de Santa Cruz do Sul, Rio Grande do Sul, Brasil. *Revista do CEPA*, v. 9, p. 2-23, 1980.
- MENTZ RIBEIRO, P. A.; RIBEIRO, C. T. Levantamentos arqueológicos no município de Esmeralda, Rio Grande do Sul, Brasil. *Revista do CEPA*, v. 12, p. 49-124, 1985.
- MENTZ RIBEIRO, P. A. *et al.* Escavações arqueológicas no município de Bom Jesus/RS. *Revista de Arqueologia*, v. 8, p. 221-236, 1994.
- MÉTRAUX, A. Social Organization of the Kaingang and Aweikoma According to C. Nimuendajú's Unpublished Data. *American Anthropologist*, v. 49, p. 148-151, 1947.
- MÉTRAUX, A. The Caingang. In: STEWARD, J. H. (ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington, DC (US): Smithsonian Institution, 1946. v. 1, p. 445-475.
- MILDER, S. E. (ed.). COLÓQUIO SOBRE SÍTIOS CONSTRUÍDOS, 1., 2005, Santa Maria, RS. *Anais [...]*. Santa Maria, RS: LEPA, 2005.
- MILLER, E. T. Pesquisas arqueológicas efetuadas no nordeste do Rio Grande do Sul: Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas: resultados preliminares do primeiro ano, 1965-1966. *Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v. 6, p. 15-38, 1967.
- MILLER, E. T. Pesquisas arqueológicas efetuadas no Planalto Meridional, Rio Grande do Sul: Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas: resultados preliminares do quarto ano, 1968-1969. *Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v. 15, p. 37-70, 1971.
- MILLER JR., T. O. Arqueologia da região central do estado de São Paulo. *Dédalo*, v. 16, p. 13-118, 1972.
- MILLER JR., T. O. Tecnologia cerâmica dos Caingang paulistas. *Arquivo do Museu Paraense, Nova Série*, v. 2, 1978.
- MONTEIRO, J. Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MONTEIRO, J. Tupis, Tapuias e a história de São Paulo: revisitando a velha questão Guaianá. *Novos Estudos Cebrap*, v. 34, p. 125-135, 1992.
- MORAIS, J. L. A Ocupação do espaço em função das formas de relevo e o aproveitamento das reservas petrográficas por populações pré-históricas do Paranapanema/SP. *Coleção Museu Paulista, Série Arqueologia*, v. 6, 1979.
- MORAIS, J. L. Arqueologia de Canoas: projeto Paranapanema, Consórcio Canoas, CESP & CBA, 1997-1999, Relatório Final. 1999.
- MORAIS, J. L. Prospecções arqueológicas no Médio Paranapanema paulista. *Revista de Pré-História*, v. 6, p. 216-220, 1984.

- MOTA, L. T. Relações interculturais na bacia dos rios Paranapanema/Tibagi no século XIX. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 23., 17-22 jul. 2005, Londrina, PR. *Anais [...]*. São Paulo: ANPUH, 2005.
- NAMEM, A. M. A pré-história dos Botocudo do estado de Santa Catarina. *Revista de Arqueologia*, v. 8, p. 157-165, 1994.
- NEVES, W. A. Paleogenética dos grupos pré-históricos do litoral sul do Brasil (Paraná e Santa Catarina). 1984. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.
- NIMUENDAJÚ, C.; GUÉRIOS, R. F. M. Cartas etnolinguísticas. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, v. 2, p. 207-241, 1948.
- NOELLI, F. S. A ocupação humana na Região Sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas, 1872-2000. *Revista USP*, v. 44, p. 218-269, 2000a. Dossiê: Antes de Cabral: Arqueologia Brasileira II.
- NOELLI, F. S. Repensando os rótulos e a história dos Jê do Sul do Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar. In: MOTA, L. T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. (org.). *Urí e Wáxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina, PR: Eduel, 2000b. p. 9-57.
- PALLESTRINI, L. Sítio arqueológico Alves. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, v. 21, p. 47-96, 1974.
- PETRONE, P. Aldeamentos paulistas. São Paulo: Edusp, 1995.
- PHILLIPS, P.; WILLEY, G. R. Method and Theory in American Archaeology: An Operational Basis for Culture-Historical Integration. *American Anthropologist*, v. 55, p. 615-633, 1953.
- PIAZZA, W. F. A área arqueológica dos Campos de Lages: Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas: resultados preliminares do terceiro ano, 1967-1968. *Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v. 13, p. 63-125, 1969.
- PIAZZA, W. F. Terminologia arqueológica brasileira para a cerâmica. 2. ed., rev. e ampl. *Cadernos de Arqueologia*, v. 1, p. 119-148, 1976.
- PREZIA, B. A. *Os indígenas do Planalto Paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas*. São Paulo: Humanitas; FFLCH-USP, 2000.
- PROUS, A. *Arqueologia brasileira*. Brasília, DF: Editora UnB, 1992.
- PROUS, A. Première information sur les maisons souterraines de l'état de São Paulo. *Revista de Pré-História*, v. 1, p. 127-145, 1979.
- REIS, J. A. *Para uma arqueologia dos buracos de Bugre: do sintetizar, do problematizar, do propor*. 1997. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.
- REIS, M. J. *A Problemática das estruturas subterrâneas no Planalto Catarinense*. 1982. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.
- RIZZO, A. Hallazgos arqueológicos efectuados en un yacimiento en gruta en Tres de Mayo, Provincia de Misiones, República Argentina. *Pesquisas, Antropologia*, v. 18, p. 11-19, 1968.
- ROBRAHN, E. M. *A Ocupação pré-colonial do Vale do Ribeira de Iguape/SP: os grupos ceramistas do Médio Curso*. 1988. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.
- ROBRAHN-GONZALEZ, E. M. Diversidade cultural entre os grupos ceramistas do sul-sudeste brasileiro: o caso do Vale do Ribeira de Iguape. In: TENÓRIO, M. C. (org.). *Pré-história da Terra Brasilis*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999. p. 293-306.

- ROBRAHN-GONZALEZ, E. M. O programa arqueológico do Rodoanel Metropolitano de São Paulo, trecho Oeste: ciência, preservação e sustentabilidade social. *Revista do IPHAN*. No prelo.
- ROBRAHN-GONZALEZ, E. M.; ZANETTINI, P. E. *Relatório do programa de resgate da linha de transmissão 440 kV (Taquaruçu-Assis-Sumaré/SP), realizado para a Siemens SA*. <Local de publicação>: <Editora/Instituição responsável pela publicação>, 2002.
- RODRÍGUEZ, J. A. Arqueología del sudeste de Sudamérica. In: MEGGERS, B. J. (ed.). *Prehistoria Sudamericana: Nuevas Perspectivas*. Washington, DC (US): Taraxacum, 1992. p. 177-209.
- ROHR, J. A. Os sítios arqueológicos do município sul-catarinense de Jaguaruna. *Pesquisas, Série Antropologia*, v. 22, 1969.
- ROHR, J. A. Os sítios arqueológicos do Planalto Catarinense, Brasil. *Pesquisas, Antropologia*, v. 24, 1971.
- SAKAI, K. *Notas arqueológicas do estado de São Paulo*. São Paulo: Nippon'Art, 1981.
- SCHADEN, E. Os primitivos habitantes do território paulista. *Revista de História*, v. 18, p. 385-406, 1954.
- SCHADEN, F. S. G. Xokleng e Kaingáng: notas para um estudo comparativo. *Revista de Antropologia*, v. 6, p. 105-112, 1958.
- SCHMITZ, P. I. Algumas datas de carbono 14 de casas subterrâneas do Planalto do Rio Grande do Sul. *Pesquisas-Antropologia*, v. 20, p. 163-167, 1969.
- SCHMITZ, P. I. (coord.). Arqueologia do Rio Grande do Sul. *Pesquisas, Antropologia*, v. 16, p. 1-58, 1967.
- SCHMITZ, P. I. As tradições ceramistas do Planalto Sul-Brasileiro. *Arqueologia do Rio Grande do Sul, Brasil: Documentos*, v. 2, p. 75-130, 1988.
- SCHMITZ, P. I. (ed.). Casas subterrâneas nas Terras Altas do sul do Brasil. *Pesquisas, Antropologia*, v. 58, 2002.
- SCHMITZ, P. I. Migrantes da Amazônia: a tradição Tupi-guarani. *Pré-História do Rio Grande do Sul: Documentos*, v. 5, p. 31-66, 1991.
- SCHMITZ, P. I.; BECKER, I. I. B. Os primitivos engenheiros do planalto e suas estruturas subterrâneas: a tradição Taquara. *Arqueologia do Rio Grande do Sul, Brasil: Documentos*, v. 5, p. 67-96, 1991.
- SCHMITZ, P. I.; BROCHADO, J. P. Arqueologia de Rio Grande do Sul, Brasil. In: SCHMITZ, P. I. (ed.). *Contribuciones a la Prehistoria de Brasil*. Pesquisas – Antropologia, São Leopoldo, 32: 161-183, 1981.
- SCHMITZ, P. I. *et al.* (ed.) *Os cultivadores do planalto e do litoral: temas de arqueologia brasileira*. Goiânia: Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia da Universidade Católica de Goiás, 1980. v. 5.
- SCHMITZ, P. I. *et al.* O projeto Vacaria: casas subterrâneas no planalto rio-grandense. In: SCHMITZ, P. I. (ed.). *Casas Subterrâneas nas Terras Altas do Sul do Brasil*. Pesquisas – Antropologia, São Leopoldo, 58: 11-105, 2002.
- SGANZERLA, E. M. *et al.* A arqueologia do contorno leste de Curitiba. *Arqueologia*, v. 7, p. 1-88, 1996.
- SILVA, F. A. As cerâmicas dos Jê do Sul do Brasil e os seus estilos tecnológicos: elementos para uma etnoarqueologia Kaingang e Xokleng. In: MOTA, L. T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. (org.). *Uri e Wãxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina, PR: Eduel, 2000, p. 59-80.
- SOARES DE SOUZA, G. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Edusp, 1971.

SOUZA, G. N. O material lítico polido do interior de Minas Gerais e São Paulo: primeiras observações e dados preliminares. *In: CONGRESSO DE ARQUEOLOGIA BRASILEIRA*, 13., 2005, Campo Grande, MS. *Anais [...]*. Campo Grande, MS: Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB), 2005. CD-ROM.

SPOSITO, F. Conflitos entre indígenas e paulistas na ocupação dos extremos da província de São Paulo (1822-1845). *In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA*, 23., 17-22 jul. 2005, Londrina, PR. *Anais [...]*. São Paulo: ANPUH, 2005.

STADEN, H. *Duas viagens ao Brasil*. São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1974.

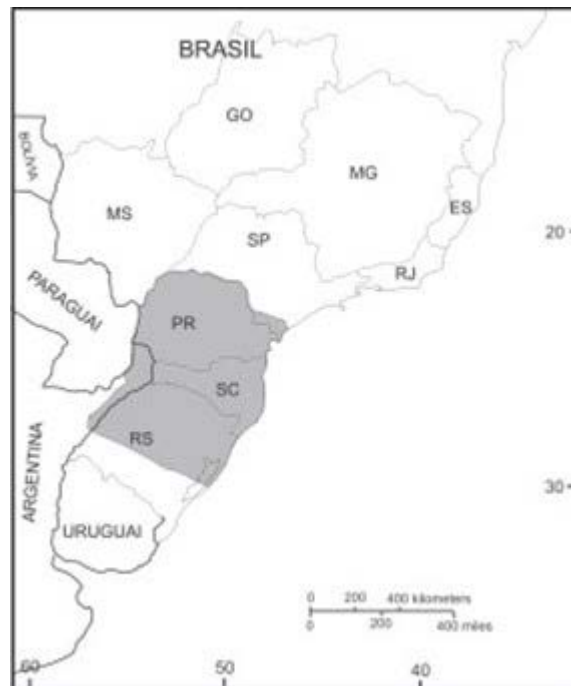
TOMMASINO, K. História dos Kaingang da Bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento. 1995. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

URBAN, G. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. *In: CUNHA, M. C. (org.). História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP; SMC; Companhia das Letras, 1992. p. 87-102.

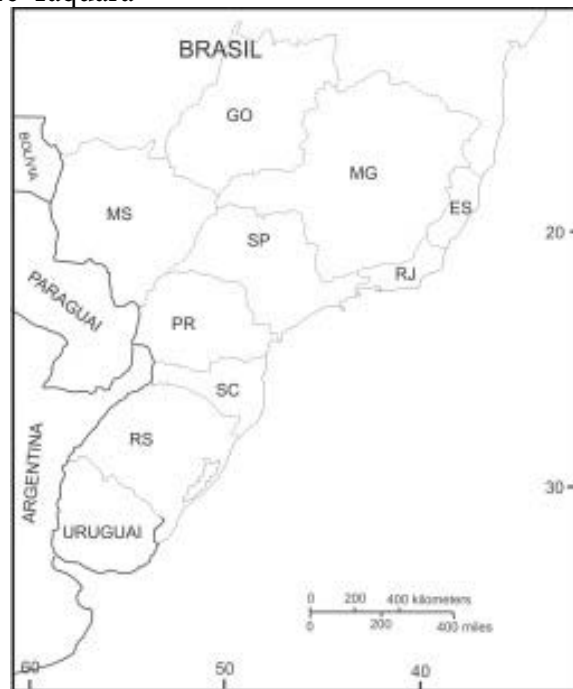
VON IHERING, H. Os Guayanás e Caingangs de São Paulo. *Revista do Museu Paulista*, v. 6, p. 23-44, 1904.

WILLEY, G. R.; PHILLIPS, P. *Method and Theory in American Archaeology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

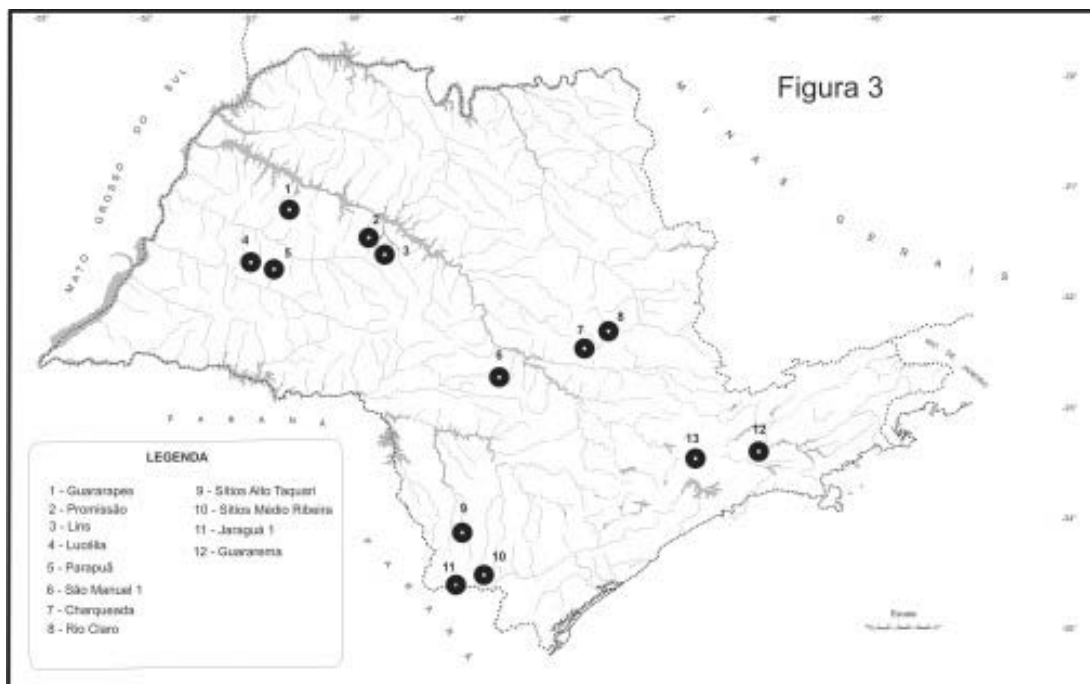
Mapa 1. Área de distribuição da cerâmica Itararé-Taquara, tradicionalmente reconhecida na bibliografia arqueológica. O limite norte da distribuição é inferido



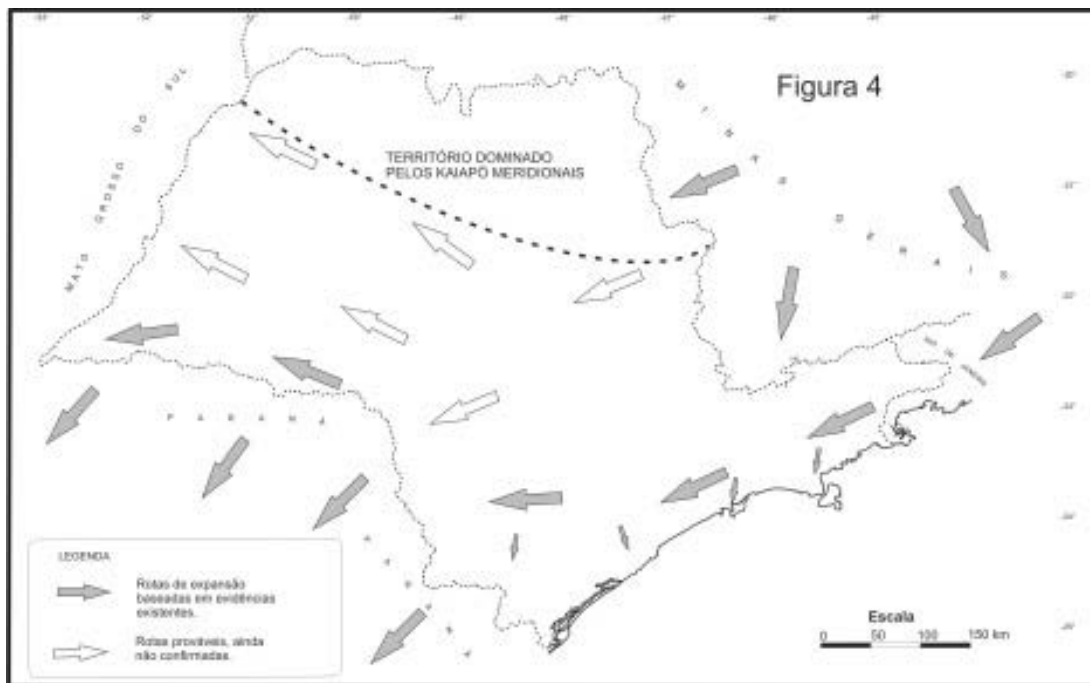
Mapa 2. Prováveis rotas de expansão de grupos Jê no rumo sul, conforme a distribuição de cerâmicas Una e Itararé-Taquara



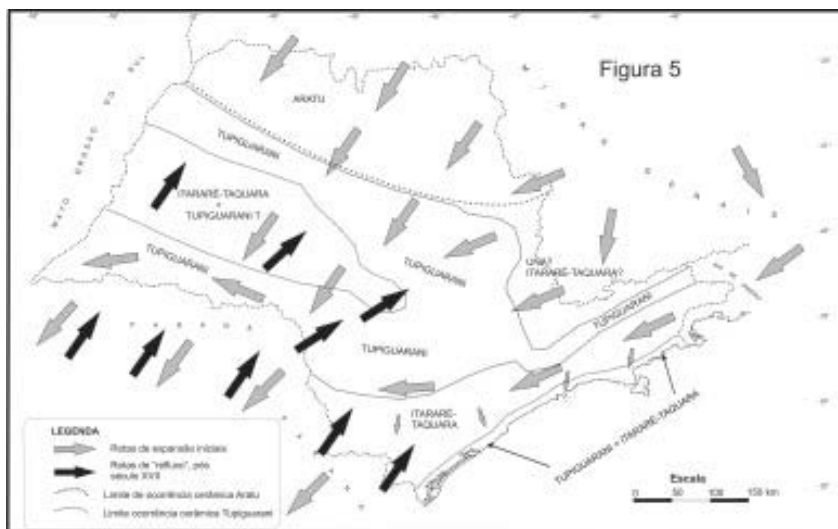
Mapa 3. Sítios arqueológicos atribuíveis à tradição Itararé-Taquara existentes no estado de São Paulo



Mapa 4. Possíveis rotas de expansão de grupos Jê no rumo sul, passando por SP. As setas escuras se baseiam em evidências mais fortes. As setas claras assinalam rumos sugeridos, mas que dependem de mais dados. Neste cenário, o norte do estado já estaria sendo ocupado pelos Kaiapó Meridionais



Mapa 5. Modelo de expansão Jê do Sul (setas cinza) anterior ao estabelecimento de outros grupos, portadores de cerâmica Aratu e Tupi-guarani. As linhas pontilhadas apresentam os limites aproximados ou inferidos da ocorrência dos diversos tipos de cerâmica. As setas negras indicam um possível refluxo da expansão de grupos Jê do Sul, que teria ocorrido após o século XVII



Quadro 1. Aspectos das diferentes fases dentro das tradições Itararé, Casa de Pedra e Taquara

Estado/tradição/ fase	Atributos da cerâmica	Casas subterrâneas	Estruturas de terra
PR/SP/ Itararé/ Itararé	Fina, maior parte simples, vasos pequenos.	Ausentes.	Ausentes.
PR/Itararé/ Açungui	Fina, simples, raro engobo vermelho	Presentes.	Montículos, estruturas lineares.
PR/Itararé/ Catanduva	Fina, maior parte simples, vasos pequenos.	Presentes.	Montículos elípticos.
PR/Itararé/ Candói	Fina, maior parte simples, vasos pequenos.	Presentes.	Ausentes.
PR/Itararé/ Xagu	Fina, até 36 % decorada, vasos pequenos.	Ausentes.	Ausentes.
PR/Itararé/ Cantu	Fina, maior parte simples, vasos pequenos.	Presentes.	Montículos circulares, estruturas lineares.
PR/Itararé/ Pacitá”	Fina, maior parte simples, vasos pequenos.	Ausentes.	Ausentes.
PR/ Casa de Pedra / Casa de Pedra	Fina, simples, bem alisada, vasos pequenos.	Ausentes.	Ausentes.
SC/Taquara/ Itapiranga	Fina, maior parte simples, vasos pequenos.	Ausentes.	Ausentes.
RS / Taquara / Guatambu	Fina, maior parte simples, vasos pequenos.	Presentes.	Montículos circulares e elípticos, estruturas lineares.
RS/Taquara/ Taquara	Fina, maior parte decorada, vasos pequenos.	Presentes.	Montículos, galerias subterrâneas.
RS/Taquara/ Erveiras	Fina, maior parte decorada, vasos pequenos.	Presentes.	Montículos elípticos, galerias subterrâneas.
RS/Taquara/ Guabiju	Fina, maior parte simples, vasos pequenos.	Presentes.	Montículos circulares, estruturas lineares.
RS/Taquara / Taquaruçu”	Fina, maior parte simples, vasos pequenos.	Ausentes (?).	Ausentes (?).
RS/Taquara/ Giruá “	Fina, tanto simples como decorada, vasos pequenos.	Ausentes (?).	Ausentes (?).
RS/SC/Taquara/ Xaxim “	Fina, maior parte simples, vasos pequenos.	Ausentes (?).	Ausentes (?).

◆ Fase definida com base em quatro sítios.

♣ Fase definida com base em dois sítios.

♣ Fase definida com base em quatro sítios.

□ Fase definida com base em três sítios.

Quadro 2. Cronologia das tradições Itararé, Casa de Pedra e Taquara

Fase/sítio (Estado)	Número amostra	Idade publicada (AD)	Desvio padrão (")	Idade C14 (AP)	Correção Hemisfério Sul (AP)	Desvio padrão (")	Cal a.C./AD
Guatambu (RS)	SI-813	140	85	1810	1786	85	AD 241
RS-S-359	SI-2344			1740	1716	65	AD 264, 273, 339
RS-S-328	SI-2345			1655	1631	65	AD 421
Guatambu (RS)	SI-810	865	75	1085	1061	75	AD 990
Guatambu (RS)	SI-812	1000	80	950	926	80	AD 1044, 1089, 1121
Guatambu (RS)	SI-2343	1250	60	700	676	60	AD 1296
Taquara (RS)	SI-607	430	90	1520	1496	90	AD 564,572,577
Taquara (RS)	SI-805	435	105	1515	1491	105	AD 598
Taquara (RS)	SI-603	470	70	1480	1456	70	AD 617
Taquara (RS)	SI-806	565	95	1385	1361	95	AD 661
Taquara (RS)	SI-414	570	110	1380	1356	110	AD 662
Taquara (RS)	SI-605	620	100	1330	1306	100	AD 687
Taquara (RS)	SI-601	650	70	1300	1276	70	AD 694, 697, 717
Taquara (RS)	SI-409	760	100	1190	1166	100	AD 888
Taquara (RS)	SI-602	810	40	1140	1116	40	AD 900, 919, 959
Taquara (RS)	SI-808	980	95	970	946	95	AD 1038, 1143, 1149
Taquara (RS)	SI-606	1110	60	840	816	60	AD 1222
Taquara (RS)	SI-604	1320	70	630	606	70	AD 1325, 1348, 1391
Taquara (RS)	SI-1201	1320	205	630	606	205	AD 1325, 1348, 1391
Taquara (RS)	SI-608	1330	90	620	596	90	AD 1328, 1345, 1394
Erveiras (RS)	SI-4066	1035	145	915	891	145	AD 1161
Guabiju (RS)	SI- 6563	1300	55	650	626	55	AD 1305, 1366, 1386
Guabiju (RS)	SI-6561	1315	45	635	611	45	AD 1322, 1350, 1390
Guabiju (RS)	SI-6558	1485	40	465	441	40	AD 1442
Guabiju (RS)	SI-6562	1530	55	420	396	55	AD 1472
Guabiju (RS)	SI-6556	1560	50	390	366	50	AD 1488
Guabiju (RS)	SI-6559	1595	50	355	331	50	AD 1522, 1576, 1626
Taquaruçu (RS)	SI-598	1120	60	830	806	60	AD 1225, 1226, 1243

continua...

Quadro 2. Continuação

Fase/sítio (Estado)	Número amostra	Idade publicada (AD)	Desvio padrão (")	Idade C14 (AP)	Correção Hemisfério Sul (AP)	Desvio padrão (")	Cal a.C./AD
Taquaruçu (RS)	SI-599	1790	70	160	136	70	AD 1686, 1731, 1809
Giruí (RS)	SI-600	1550	100	400	376	100	AD 1483
SC-CL-? (SC)	SI-811			1920	1896	50	AD 88, 100, 125
Xaxim(SC)	SI-825	975	95	975	951	95	AD 1037, 1144, 1148
Xaxim (SC)	SI-597	1620	90	330	306	90	AD 1533, 1541, 1636
Forte Mal. Luz (SC)	MI-1202	1070	100	880	856	100	AD 1194, 1197, 1210
Base Aérea (SC)	SI-243	1150	70	800	776	70	AD 1264
SC-IÇ-01 (SC)	Beta 72196			1580	1556	60	AD 535
SC-IÇ-01 (SC)	Beta 72197			1470	1446	60	AD 621, 631, 636
Praia da Tapera (SC)	SI-245	810	180	1140	1116	180	AD 900, 919, 959
Praia da Tapera (SC)	SI-246	920	180	1030	1006	180	AD 1020
PR-UV-12 (PR)	SI-892			810	786	90	AD 1261
Casa de Pedra (PR)	SI-141	1150	50	800	776	50	AD 1264
PR-UV-11 (PR)	SI-1010			680	656	70	AD 1300, 1374, 1377
Catanduva (PR)	SI-691	1345	120	605	581	120	AD 1331, 1340, 1398
Catanduva (PR)	SI-692	1695	100	255	231	100	AD 1659
Candói (PR)	SI-2197	475	65	1475	1451	65	AD 619, 634, 635
Cantu (PR)	SI-2193	1105	100	845	821	100	AD 1221
Cantu (PR)	SI-2194	1215	95	735	711	95	AD 1286
Cantu (PR)	SI-2192	1480	95	470	446	95	AD 1441
Proj. Passaúna (PR)	Beta 22644	1102	70	848	824	70	AD 1220
Proj. Passaúna (PR)	Beta 22646	1492	50	458	434	50	AD 1444
Sítio BS-19 (SP)	GIF-10040	1355	50	595	571	50	AD 1334, 1337, 1400
Torre de Pedra (SP)	GIF-10041	1680	60	270	246	60	AD 1654

continua...

Quadro 2. Continuação

Fase/sítio (Estado)	Número amostra	Idade publicada (AD)	Desvio padrão (")	Idade C14 (AP)	Correção Hemisfério Sul (AP)	Desvio padrão (")	Cal a.C./AD
Areia Branca 5 (SP)	Beta 24751	-	-	880	856	60	AD 1194, 1197, 1210
Areia Branca 5 (SP)	LVD 297 (TL)	-	-		830	70	AD 1100 – AD 1240
Areia Branca 6 (SP)	Beta 24752	-	-	1430	1406	60	AD 648
Areia Branca 6 (SP)	Beta 35824	-	-	1530	1506	40	AD 545 – AD 560

Fonte: Datas retiradas de De Blasis (1996; com. pessoal, 1999); Chmyz (1980); Mentz Ribeiro (1985); Noelli (2000a); Schmitz (1988); Schmitz & Brochado (1981); Sganzerla et al. (1996) e calibradas de acordo com Stuiver & Reimer (1998a,b).

Quadro 3. Datações obtidas para o Alto Taquari

Sítio	Filiação	Idade (método)	Faixa cronológica	Laboratório/número da amostra
Arlindo Cruz	Itararé-Taquara	1.000 ± 100 anos (TL)	AD 900 ~ 1.100	LACIVID 40114
Arlindo Cruz	Itararé-Taquara	890 ± 130 anos (TL)	AD 980 ~ 1.240	LACIVID 40112
Arlindo Cruz	Itararé-Taquara	620 ± 40 anos (TL)	AD 1.340 ~ 1.420	LACIVID 40113
Gasbol 8	Itararé-Taquara	1.540 ± 150 anos (TL)	AD 310 ~ 610	LVD 339
Müzel	Itararé-Taquara	1.530 ± 170 anos (TL)	AD 300 ~ 640	LACIVID 40115
Quatis	Itararé-Taquara	1.160 ± 100 anos (TL)	AD 740 ~ 940	LVD 340

Fonte: Araujo (2001).

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 37 No. 1 Janeiro - Abril 2024

ARTIGO

OS ARQUEÓLOGOS NO MERCADO DE TRABALHO E A REALIDADE PROFISSIONAL NO BRASIL

Tacio Vieira Machado*

Leandro Elias Canaan Mageste**

RESUMO

O presente artigo apresenta um conjunto de informações relacionados ao mercado de trabalho dos arqueólogos nesses últimos quase trinta anos (de 1994 a 2021), tanto no âmbito formal quanto no informal, o que possibilitou obter um panorama temporal do comportamento desses registros e, com isso, captar tendências significativas no campo de atuação profissional. Os dados foram coletados nas bases do Ministério do Trabalho e Emprego (MTE) e da Receita Federal do Brasil (RFB). Pelo MTE, extraímos informações que caracterizam o perfil do arqueólogo no mercado de trabalho formal de modo a compreender as relações de trabalho que ocorrem nessa modalidade. Já para o setor informal, por meio da RFB, examinou-se o cadastro de empresas que atuam na arqueologia no intuito de avaliar a situação desses profissionais que trabalham informalmente. Todas essas informações consideradas foram processadas em ambiente computacional através do software de programação R, além da criação de gráficos para visualização, descrição e interpretação dos dados analisados.

Palavras-chave: dados abertos; mercado de trabalho; tendências na arqueologia; atuação profissional; linguagem R.

* Bacharel em Arqueologia e Preservação Patrimonial pela Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf) e estudante de tecnólogo em Ciência dos Dados da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). E-mail: tacio.machado@ufms.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-4148-1230>.

** Docente do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia (PPArque-Univasf) e colegiado de Arqueologia e Preservação Patrimonial da Universidade Federal do Vale do São Francisco (CArqueol-Univasf). Coordenador do Laboratório de Preservação Patrimonial (LAPA-Univasf). E-mail: leandromageste@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7483-6404>.

ARCHEOLOGISTS IN THE JOB MARKET AND THE PROFESSIONAL REALITY IN BRAZIL

ABSTRACT

This article presents information related to the labor market of archaeologists over the past three decades (from 1994 to 2021), considering both formal and informal sectors, which allowed a temporal overview of the behavior of these registers and thus captured significant trends in the field of professional activity. The data were collected from the public databases of the Ministry of Labor and Employment (MTE) and the Brazilian Federal Revenue Service (RFB). Using the MTE, we extracted information that characterizes the profile of archaeologists in the formal labor market to understand the work relationships in this modality. For the informal sector, with the RFB, we examined the registry of companies that work in the field of Archaeology to evaluate the situation of those professionals who exert their profession without a formal employment relationship. All this information was processed in a computational environment using the R programming software, in addition to the creation of graphics for the visualization, description, and interpretation of the analyzed data.

Keywords: open data; job market; trends in archaeology; professional performance; R language.

ARQUEÓLOGOS EN EL MERCADO DE TRABAJO Y LA REALIDAD PROFESIONAL EN BRASIL

RESUMEN

Este artículo presenta un conjunto de información relacionada con el mercado laboral de los arqueólogos en los últimos casi treinta años (de 1994 a 2021), tanto en el ámbito formal como en el informal, lo que ha permitido obtener un panorama temporal del comportamiento de estos registros y, por lo tanto, captar tendencias significativas en este campo de actuación profesional. Los datos se recopilaron en las bases de datos del Ministerio de Trabajo y Empleo (MTE) y de la Receita Federal do Brasil (RFB). A partir de los datos del MTE, se extrajeron informaciones que caracterizan el perfil del arqueólogo en el mercado laboral formal con el objetivo de comprender las relaciones laborales que ocurren en esta modalidad. En cuanto al sector informal, mediante los datos de la RFB, el enfoque fue examinar el registro de empresas que trabajan con Arqueología para evaluar la situación de estos profesionales que trabajan de forma informal. Toda esta información se procesó en un entorno informático en el *software* de programación R, y se crearon gráficos para la visualización, descripción e interpretación de los datos analizados.

Palabras clave: datos abiertos; mercado de trabajo; tendencias en arqueología; actuación profesional; lenguaje R.

INTRODUÇÃO

O mercado de trabalho na arqueologia, seja no âmbito formal ou informal, é um tema pouco explorado no Brasil. Informações sobre a realidade profissional dos arqueólogos nos ambientes laborais ainda são desconhecidas, razão pela qual inexistem estudos sistemáticos para estimar o perfil da comunidade arqueológica (Gaspar *et al.*, 2020). Nesse sentido, estudos anteriores trouxeram discussões críticas sobre as relações entre práticas arqueológicas formatadas em contextos acadêmico e empresarial (Caldarelli; Santos, 1999-2000; Zanettini, 2009; Zanettini; Moraes Wichers, 2014), mas pouco se sabe das relações trabalhistas nesses dois espaços, sendo as entidades privadas as responsáveis pela maior demanda na aquisição de mão de obra da categoria.

Dessa forma, visando contribuir no debate já iniciado por Gaspar *et al.* (2020), esta pesquisa apresenta um panorama do mercado de trabalho da arqueologia no Brasil ao longo de quase três décadas, por meio da análise de dados mantidos por duas instituições governamentais. O foco foi examinar informações disponibilizadas pelo Ministério do Trabalho e Emprego (MTE) sobre vínculos trabalhistas e cadastro de empresas na base de dados da Receita Federal do Brasil (RFB).

Nesse viés, pelo MTE, os dados sobre o mercado de trabalho formal dos arqueólogos foram obtidos por meio da Relação Anual de Informações Sociais (RAIS) e do Cadastro Geral de Empregados e Desempregados (CAGED), por meio do Programa de Disseminação das Estatísticas do Trabalho (PDET).¹ Esses dois instrumentos trabalhistas têm diversas informações sobre o mercado de trabalho brasileiro, sendo possível obter dados específicos de várias profissões, incluindo a de arqueólogo.

Ainda nessa perspectiva, destaca-se que os dados do MTE apresentam registros apenas de profissionais que têm relações formais de trabalho, não abrangendo trabalhadores que estão na informalidade. Em função disso, e partindo do pressuposto de que nem todos os arqueólogos têm vínculos trabalhistas formais, tendo uma parcela que também atua informalmente, buscamos informações que pudessem fornecer uma imagem desses profissionais na informalidade. Para isso, extraímos dados do Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas (CNPJ), disponibilizados pela RFB,² sobre as empresas que atuam na arqueologia, os quais possibilitaram obter um breve cenário da categoria na informalidade.

Importante destacar que não pretendemos esgotar todas as possibilidades de análise nesses bancos de dados considerados, mas sim expor, em linhas gerais, as observações obtidas no tratamento dessas informações, deixando uma análise mais aprofundada para futuras publicações sobre o assunto.

APORTES PARA A CONSTITUIÇÃO DO CORPUS DE ANÁLISE

Em termos práticos, a investigação se amparou nos tipos de pesquisa exploratória e descritiva (Gil, 1989), e os dados observados a partir da distribuição de frequências (Spiegel, 1994), sendo as ocorrências de cada variável agrupadas por ano. O recorte temporal para cada base foi de 1964 a 2023 (CNPJ/RFB) e de 1994 a 2021 (MTE). Para o tratamento dos dados, utilizamos o software de programação R, com auxílio do Microsoft Office Excel 365 e os gráficos gerados no R.

¹ Dados disponíveis em: <http://pdet.mte.gov.br/microdados-rais-e-caged>; <https://www.gov.br/trabalho-e-emprego/pt-br/assuntos/estatisticas-trabalho/microdados-rais-e-caged>. Acesso em: 29 dez. 2023.

² Dados disponíveis em: <https://dados.gov.br/dados/conjuntos-dados/cadastro-nacional-da-pessoa-juridica---cnpj>. Acesso em: 22 jul. 2023.

Nessa conjuntura, as informações do MTE foram extraídas a partir do código de ocupação do arqueólogo na Classificação Brasileira de Ocupações (CBO) — código 1-92.45 da CBO/1994 e código 2511-10 da CBO/2002.³ Foi considerado um conjunto de informações que caracterizam o perfil da categoria: tipo de vínculo trabalhista, natureza jurídica do empregador, faixa etária, escolaridade, gênero, cor e raça, tempo de permanência no emprego, jornada semanal, regiões e estados, média salarial, bem como admissões e desligamentos.

No caso da RAIS, o recorte temporal foi de 1994 a 2021, com todas as variáveis selecionadas destacadas anteriormente, à exceção de admissões e desligamentos. Para essa base de dados trabalhista as informações foram processadas a partir do filtro por vínculos ativos na coluna vínculo ativo em 31/12, excluindo os registros de desligamentos, de forma a obter um panorama das relações de trabalho pelos contratos ativos em cada ano analisado. Dessa maneira, a remuneração média da profissão foi obtida por meio dos salários nominais do mês de dezembro, excluindo os dados com valores zero, o que possibilitou evitar distorções no resultado da média salarial anual.

Já na base do CAGED, foram selecionadas apenas as informações referentes à movimentação de admissões e de desligamentos e à média salarial dos admitidos. O recorte foi de 2007 a 2021, visto que o PDET só fornece os dados dessa modalidade a partir de 2007. O procedimento adotado para a obtenção da média salarial foi captado pelo salário mensal dos admitidos, excluindo os valores com zero e abaixo de cem reais. O saldo, referente às admissões e aos desligamentos, foi obtido por meio da seguinte fórmula: saldo = admitidos – desligamentos. Esse saldo permite estimar, em termos líquidos, as vagas abertas no setor formal em um determinado período analisado.⁴

Por fim, as informações sobre as empresas com atuação na arqueologia foram coletadas por meio do filtro “arqueológico” nos campos nome empresarial, nome fantasia e e-mail do banco de dados do CNPJ.⁵ Posteriormente, o resultado obtido foi tratado de forma a excluir dados inconsistentes com o tema, principalmente os cadastros com identificação de apenas “arqueológico” ou este localizado como prefixo ou sufixo. Fatores como o tipo de atividade econômica do estabelecimento, consulta ao site institucional da empresa e nome do titular — este último no caso de nomes empresariais contendo nome e numeração do CPF do proprietário⁶ — foram levados em consideração na eliminação desses registros incompatíveis. Após esse procedimento, foram selecionadas as informações sobre data de início da atividade empresarial, situação cadastral e data de adesão e de exclusão pela modalidade Microempreendedor Individual (MEI).

Vale ressaltar que o recorte temporal aplicado foi de 1964 até 17 de julho de 2023, haja vista que, diferente do MTE, a RFB segregava em vários arquivos todas as informações referentes aos CNPJ, e essa separação exige do público interessado a união dos dados

³ Mais informações em: <http://www.mtecbo.gov.br/cbosite/pages/home.jsf>; <https://www.gov.br/trabalho-e-emprego/pt-br/assuntos/cbo>. Acesso em: 29 dez. 2023.

⁴ Mais informações em: <http://pdet.mte.gov.br/o-que-e-caged>; <https://www.gov.br/trabalho-e-emprego/pt-br/assuntos/estatisticas-trabalho/o-pdet/o-que-e-caged>. Acesso em: 29 dez. 2023.

⁵ Destacamos que esse procedimento foi o único encontrado para localizar os registros de empresas de arqueologia. Não há outro parâmetro na base do CNPJ que pudesse retornar dados específicos dos estabelecimentos de interesse deste estudo. Reconhecemos que esse filtro aplicado não contempla todas as empresas atuantes na área, tendo em vista que algumas delas não têm identificação no nome empresarial/fantasia de “arqueológico”, o que invisibilizou esses cadastros.

⁶ Para essa opção, realizamos um cruzamento das informações com os dados na plataforma Lattes, visando checar a titulação acadêmica da pessoa responsável pelo CNPJ.

para obtenção completa dos cadastros. Não é possível coletar os CNPJ por ano, mas sim por datas de extração, fornecidas no site institucional de dados abertos do Governo Federal. Entretanto o órgão fiscal não disponibiliza um histórico dessas extrações para os interessados nos registros, sendo os cadastros disponibilizados de acordo com a última extração no sítio eletrônico do governo.⁷

Todo esse procedimento metodológico proposto até aqui contribuiu para a investigação dos atributos selecionados, e a análise de cada gráfico dará subsídios para a interpretação das imagens subsequentes, combinando a leitura com a arte de contar histórias a partir dos dados, ou seja, transformar as informações obtidas numa narrativa envolvente, por meio da abordagem do *Data Storytelling* (Knafllic, 2017; Feigenbaum; Alamalhodaie, 2020), pois os dados têm uma história que precisa ser traduzida para além da apresentação de gráficos e números. Nessa perspectiva, a narrativa com dados possibilita extrair uma melhor compreensão das informações sintetizadas, permitindo capturar o contexto, identificar tendências e localizar padrões subjacentes. Com essa configuração, partimos para a análise dos dados do MTE.

O MERCADO DE TRABALHO FORMAL DOS ARQUEÓLOGOS: ANÁLISES INICIAIS

O mercado de trabalho formal no Brasil é acompanhado periodicamente pelo governo, visando garantir o cumprimento da legislação trabalhista e a implementação de políticas públicas voltadas ao contrato laboral. Diferentes instrumentos são utilizados para o monitoramento do setor, tais como a Pesquisa Mensal de Emprego (PME) e a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), ambos geridos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a RAIS e o CAGED, estes últimos mantidos pelo MTE (De Negri *et al.*, 2001).

Dessa forma, as informações são obtidas de diferentes maneiras por essas duas instituições. Enquanto o IBGE coleta dados por meio de técnicas amostrais, o MTE alimenta seu banco de dados por meio dos registros administrativos fornecidos pelas empresas por imposição da Lei nº 4.923/1965 (Amitrano, 2015). Esses registros do órgão trabalhista possibilitam extrair uma série de informações sobre emprego, remuneração, rotatividade e estabelecimentos (Saboia; Tolipan, 1985).

Nesse sentido, instituída pelo Decreto nº 76.900/1975, a RAIS é preenchida anualmente por estabelecimentos, públicos e privados, com dados sobre vínculos empregatícios mantidos no ano-base de coleta, sendo considerado um verdadeiro censo anual do mercado de trabalho formal no Brasil (De Negri *et al.*, 2001). Já o CAGED, criado pela Lei nº 4.923/1965, tem periodicidade mensal, sendo um sistema para acompanhar as admissões e os desligamentos dos trabalhadores regidos pela Consolidação das Leis do Trabalho (CLT). Ele serve somente para registrar informações específicas de uma parcela da força de trabalho ocupada, no caso os vínculos celetistas, não abarcando empregados fora do regime da CLT, como os servidores públicos (Almeida *et al.*, 2018). A partir de 2020, as relações formais são coletadas pelo Novo CAGED.⁸ Existe também o CAGED Ajustes, que recebe as declarações enviadas fora do prazo estabelecido pelo órgão trabalhista.⁹ Sendo assim,

⁷ É possível obter um histórico dessas extrações em: <https://mirror.minhareceita.org/>. Acesso em: 20 dez. 2022. Trata-se de uma iniciativa do *Minha Receita* para facilitar o acesso aos dados da RFB.

⁸ Mais informações em: <http://pdet.mte.gov.br/o-que-e-novo-caged>; <https://www.gov.br/trabalho-e-emprego/pt-br/assuntos/estatisticas-trabalho/o-pdet/o-que-e-o-novo-caged>. Acesso em: 29 dez. 2023.

⁹ Mais informações em: <http://pdet.mte.gov.br/caged-ajustes>; <https://www.gov.br/trabalho-e-emprego/pt-br/assuntos/estatisticas-trabalho/o-pdet/o-que-e-o-novo-caged>.

é importante destacar que os registros tanto da RAIS quanto do CAGED podem ser desagregados por diferentes variáveis presentes nas suas respectivas bases de dados. Para este trabalho, desagregamos as informações a partir do nível ocupacional.

No que tange às ocupações, elas são identificadas por códigos estabelecidos pela Classificação Brasileira de Ocupações (CBO). A CBO é um instrumento que descreve as características de diversas ocupações presentes no mercado de trabalho brasileiro.¹⁰ Entretanto ela não chancela direitos e deveres de uma profissão, sendo apenas um registro administrativo em constante atualização (Costa, 2020). A primeira edição da CBO ocorreu em 1982, conhecida como CBO 82, sendo substituída pela CBO 94. Atualmente a catalogação das ocupações é regida pela CBO 2002, instituída pela Portaria MTE nº 397/2002, substituindo a de 1994. Nesse viés, no caso específico da profissão de arqueólogo, a categoria tem registros a partir da CBO 94, identificada pelo código 1-92.45, e na CBO 2002 a numeração é alterada para 2511-10. Na CBO 82 os registros trabalhistas eram incluídos no grupo “Outros sociólogos, antropólogos e trabalhadores assemelhados” por meio do código 1-92.90, não sendo possível extrair informações somente para arqueólogos. Portanto, utilizamos a codificação da CBO 94 e 2002 para desagregar os dados da RAIS e CAGED relativos à ocupação de arqueólogo.

DADOS DA RAIS

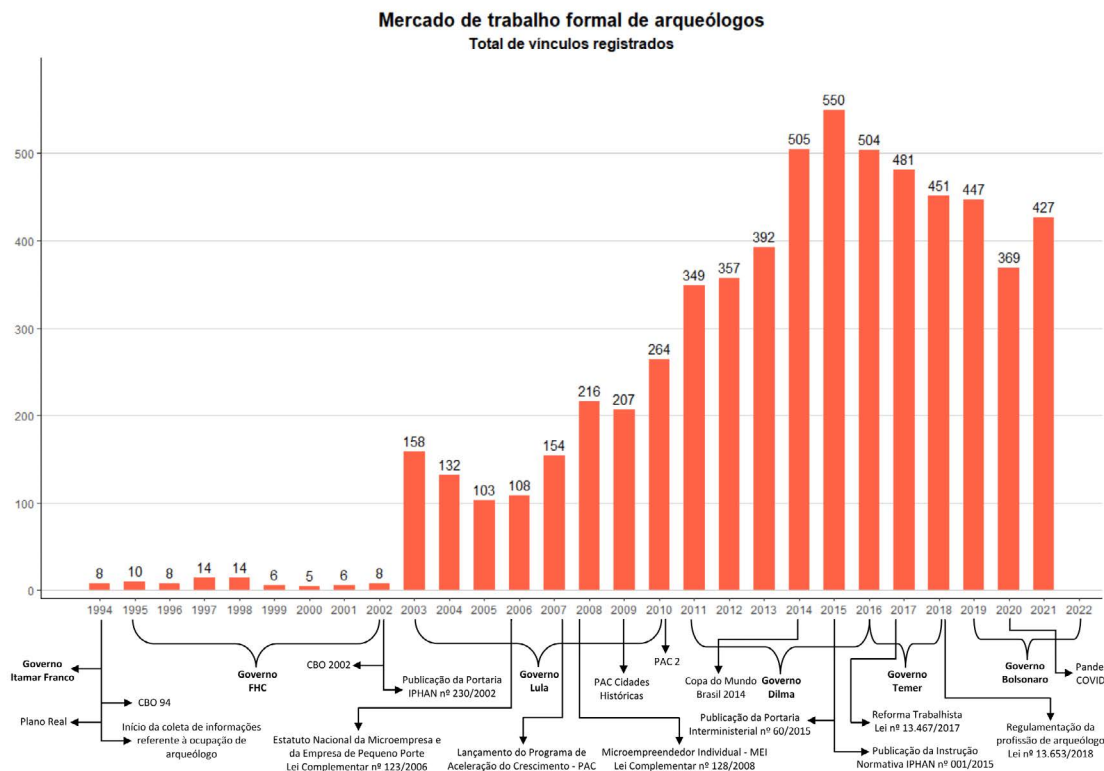
A maior demanda de arqueólogos no mercado de trabalho está localizada nos projetos atrelados ao licenciamento ambiental, por meio da arqueologia preventiva ou de contrato, amplamente destacado em diversos estudos sobre o tema (Caldarelli; Santos, 1999-2000; Carmo; Vieira, 2020; Zanettini, 2009; Zanettini; Moraes Wichers, 2014). Esses serviços são prestados por entidades empresariais especializadas no ramo e responsáveis pela contratação da força de trabalho da categoria. As pesquisas na área diretamente afetada pelos empreendimentos são autorizadas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), por meio de portarias publicadas no Diário Oficial da União (DOU). Os demais empregadores estão situados em universidades, museus, instituições de pesquisa e setores públicos de diferentes esferas do governo.

Durante esses quase 30 anos, a aquisição de arqueólogos no mercado de trabalho formal foi fortemente influenciada pela dinâmica política e econômica vivenciada pelo país ao longo do período analisado, conforme podemos visualizar no Gráfico 1, que busca ilustrar o cruzamento entre dados e conjunturas políticas.

-emprego/pt-br/assuntos/estatisticas-trabalho/caged-ajustes. Acesso em: 29 dez. 2023.

¹⁰ Mais informações em: <http://www.mtecho.gov.br/cbsite/pages/informacoesGerais.jsf>; <https://www.gov.br/trabalho-e-emprego/pt-br/assuntos/cbo/informacoes-gerais>. Acesso em: 29 dez. 2023.

Gráfico 1. Contextualização do total de vínculos empregatícios de arqueólogos



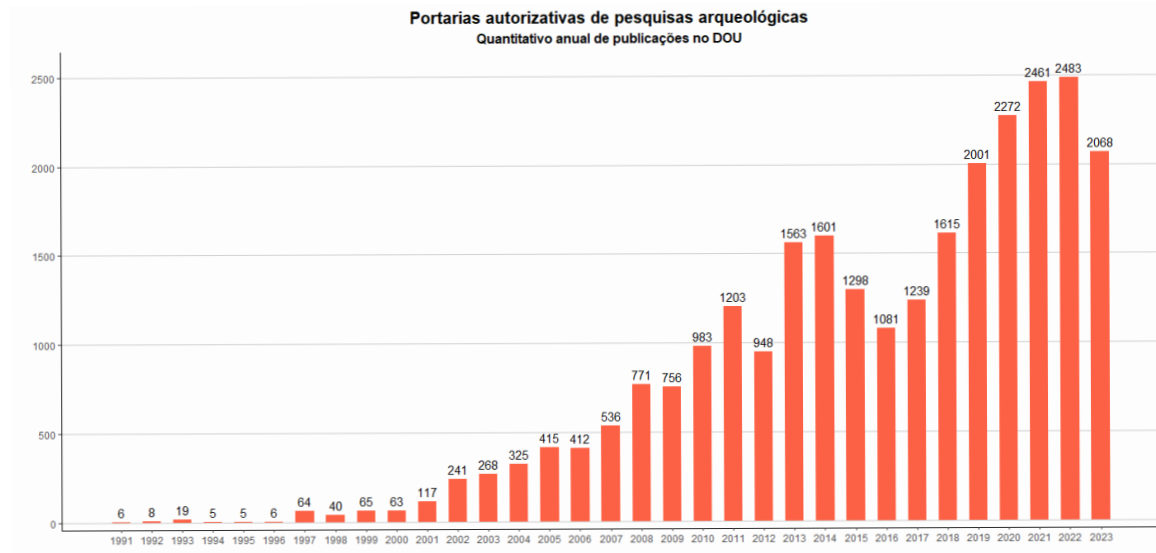
Fonte: Elaboração nossa a partir de dados da RAIS/PDET/MTE.

Até o ano de 2002, havia uma baixa quantidade de declarações trabalhistas para a ocupação de arqueólogo nos registros da RAIS. Situação semelhante foi observada por Carmo e Vieira (2020) ao analisarem o quantitativo de portarias de autorização de pesquisas arqueológicas no DOU, fornecido pelo IPHAN, para aquele período. Segundo as autoras, o cenário político-econômico pelo qual passava o país refletiu significativamente na emissão de portarias para aquela época. O quadro é alterado apenas em 2003, sendo visível perceber um aumento expressivo de contratos trabalhistas em relação ao ano anterior. A causa dessa disparada pode ter uma possível relação com a Portaria IPHAN nº 230/2002, publicada no final de 2002 e que foi um marco no crescimento de portarias voltadas ao licenciamento ambiental, já que esse instrumento normativo compatibilizou os estudos arqueológicos no âmbito de projetos ambientais (Carmo; Vieira, 2020; Zanettini, 2009; Zanettini; Moraes Wichers, 2014). Depois, podemos supor que os próximos aumentos foram impulsionados pelas grandes obras de infraestrutura, por meio do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), do PAC Cidades Históricas e PAC 2 durante a gestão dos governos petistas.

Nos anos de 2014 e 2015, observamos que os registros alcançaram um crescimento significativo nos contratos formais, indicativo de que houve um “boom” no mercado de trabalho para aquela época. Nesse sentido, cabe destacar que eventos como a Copa do Mundo de 2014 podem ter gerado uma alta demanda de arqueólogos para trabalharem em projetos relacionados, direta ou indiretamente, a esses espetáculos esportivos. Para 2015, a procura desses profissionais pode ser explicada com a continuação das obras iniciadas no ano anterior e pelos empreendimentos do PAC. Nesse ano ocorreram mudanças na área ambiental e novas diretrizes voltadas ao licenciamento ambiental foram publicadas,

como a Portaria Interministerial nº 60/2015¹¹ e a Instrução Normativa IPHAN nº 1/2015.¹² Esses regulamentos simplificaram procedimentos administrativos a serem observados pelas entidades sujeitas às normativas elencadas. De início, os efeitos desses regulamentos não chegaram a incentivar um novo aumento no número de portarias autorizativas do IPHAN, pelo contrário, houve uma queda que só foi superada dois anos depois (Gráfico 2).¹³

Gráfico 2. Quantitativo anual de portarias autorizativas de pesquisas arqueológicas publicadas no DOU



Fonte: IPHAN.

Nessa conjuntura, na comparação dos dados de vínculos empregatícios com os das portarias do IPHAN, percebemos que até 2015 os registros da RAIS eram reflexos da quantidade de autorizações emitidas pela instituição do patrimônio arqueológico, e que a partir de 2016 os contratos trabalhistas não acompanharam o ritmo das portarias nesse período. Enquanto as autorizações de pesquisas arqueológicas disparam ano a ano, os números indicam o inverso para o mercado de trabalho formal dos arqueólogos, revelando que a mão de obra está mais concentrada na informalidade.

Ainda nesse viés, a vigência da Reforma Trabalhista de 2017, implantada no governo Temer e que introduziu o regime intermitente dentre as modalidades de trabalho

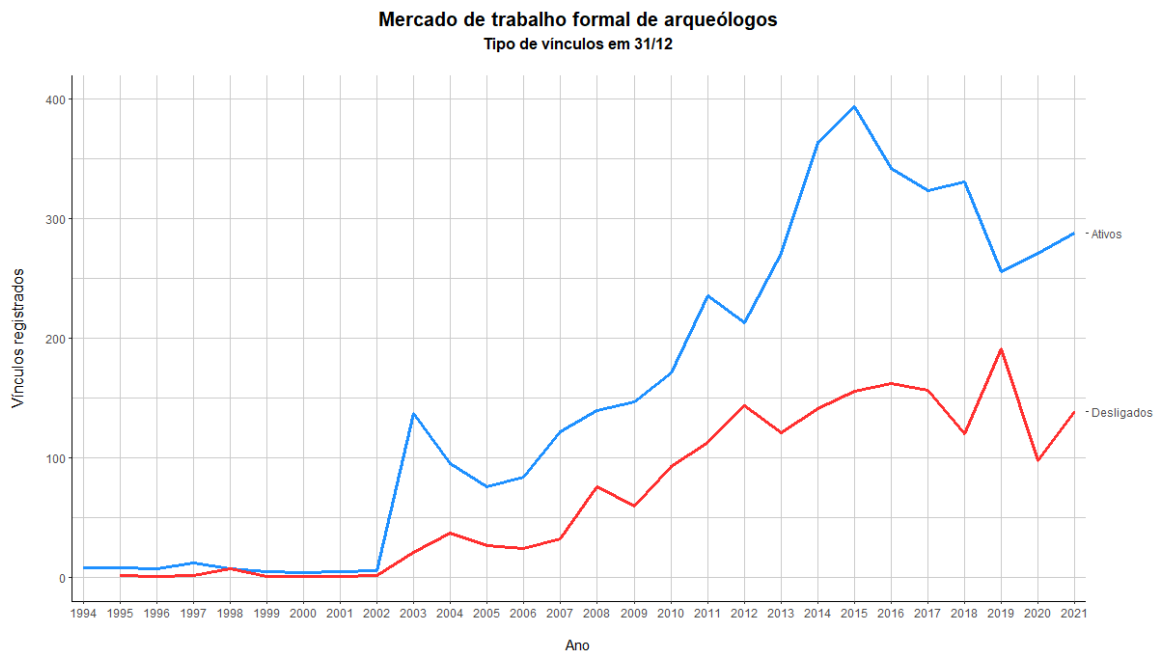
¹¹ Essa portaria foi baixada pelo Ministério do Meio Ambiente em conjunto com os Ministérios da Saúde, da Cultura e da Justiça. O conteúdo determina novos procedimentos a serem observados pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) e a atuação de entidades federais nos licenciamentos de competência da autarquia ambiental, como é o caso do IPHAN.

¹² Essa instrução normativa disciplinou novos procedimentos para a aprovação de projetos arqueológicos voltados ao licenciamento ambiental e revogou a Portaria nº 230/2002 do IPHAN.

¹³ Gráfico gerado a partir da coleta de informações do *dashboard* “Autorizações de Pesquisa” com dados da última atualização de 28 de novembro de 2023, disponibilizado no site institucional do IPHAN. Disponível em: <https://www.gov.br/iphan/pt-br/patrimonio-cultural/patrimonio-arqueologico/autorizacoes-de-pesquisas-arqueologicas>. Acesso em: 29 dez. 2023.

amparadas pela CLT,¹⁴ pode ter ocasionado uma nova diminuição nos contratos laborais. No ano seguinte a categoria obteve uma importante vitória com a aprovação da regulamentação da profissão de arqueólogo, mas esse reconhecimento do ofício pelo Estado brasileiro não chegou a alterar significativamente o cenário visualizado no mercado de trabalho formal, sendo que a mudança desse quadro é notada somente em 2021. Tais tendências ficam evidentes no gráfico que expressa os contratos trabalhistas filtrados por tipo de vínculos em 31 de dezembro (Gráfico 3).

Gráfico 3. Tipos de vínculos registrados em 31/12

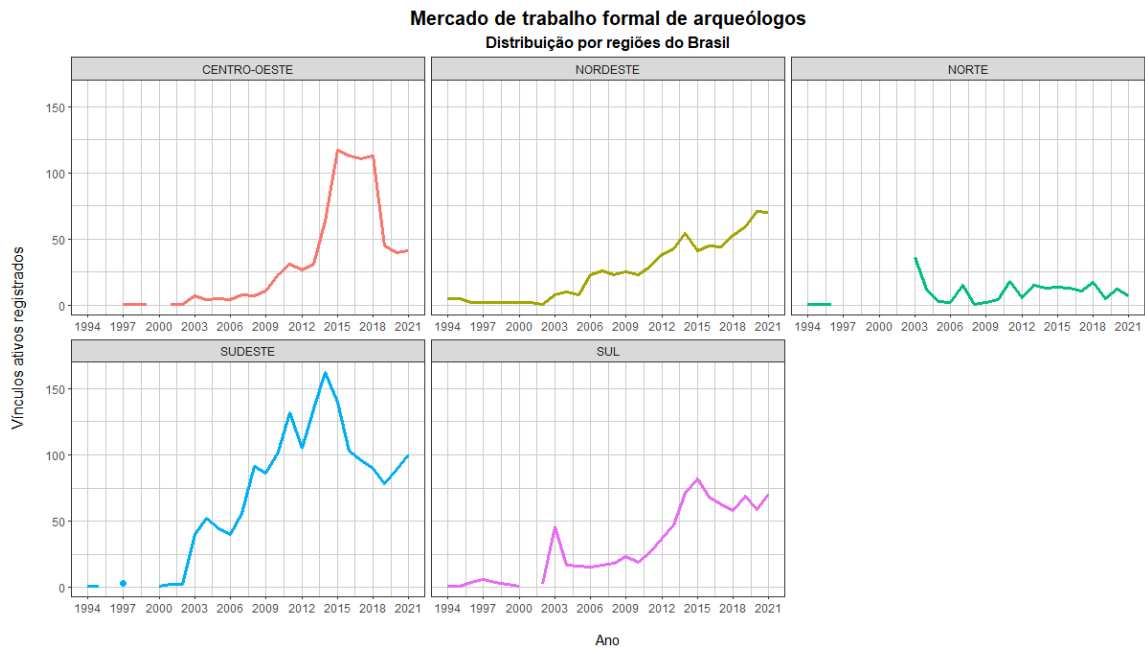


Fonte: Elaboração nossa a partir de dados da RAIS/PDET/MTE.

Os vínculos ativos historicamente mantêm uma tendência em liderar com folga as declarações trabalhistas. Para os registros de desligamentos, observamos que os dados não chegam a superar os contratos ativos, revelando um resultado inverso nos momentos de altas e baixas apresentado pelo outro tipo de vínculo da RAIS.

Filtrando essas informações a partir dos vínculos ativos, notamos que cada região do Brasil apresenta comportamentos diferenciados no movimento da linha temporal (Gráfico 4).

¹⁴ Essa modalidade permite que as empresas contratem mão de obra de acordo com as demandas do estabelecimento. O empregador aciona o trabalhador para executar serviços por algumas horas, dias ou meses. O tempo que o empregado fica à disposição da empresa não é contabilizado na sua remuneração, é contabilizado apenas serviço prestado. Nesse período de inatividade, o trabalhador pode procurar outro emprego sem prejuízo do vínculo anterior. Mais informações em: <https://www.portaldaindustria.com.br/industria-de-a-z/trabalho-intermitente/>. Acesso em: 8 dez. 2022.

Gráfico 4. Distribuição dos vínculos ativos registrados por regiões do Brasil

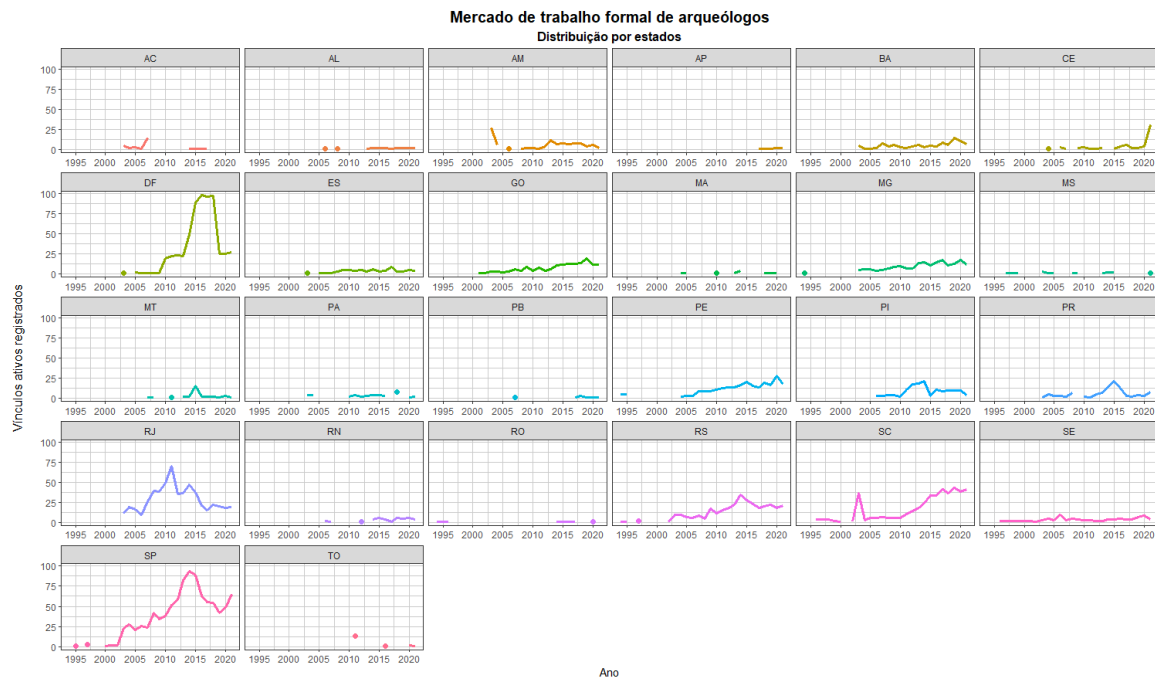
Fonte: Elaboração nossa a partir de dados da RAIS/PDET/MTE.

Essa assimetria observada no quadro acima reverbera questões concernentes à regionalização do mercado de trabalho (Mariano, 2015), apontando que a procura por profissionais em cada canto do país atende às particularidades e aos dinamismos de cada contexto local.

Nesse quesito, a região Sudeste lidera o ranking das declarações trabalhistas, seguida pela região Sul e Centro-Oeste. Essas regiões obtiveram decréscimo nas contratações nos últimos anos. O Nordeste mostra tendências de altas constantes, enquanto o Norte é a região que apresenta volatilidade nos contratos laborais, possivelmente indicando que naquela região a empregabilidade não se mantém estável.¹⁵

Pela distribuição dessas declarações por estados (Gráfico 5), São Paulo concentra o maior número de registros, seguido por Distrito Federal e Rio de Janeiro. Já os locais com baixos índices de contratações são Amapá, Paraíba e Rondônia. Esse cenário não é muito diferente do observado nos dados desagregados das portarias do IPHAN por estados, que demonstraram uma concentração das pesquisas em zonas economicamente dinâmicas e um grande vazio nas demais regiões do país (Zanettini, 2009). Nessa linha, nota-se que nem todas as unidades federativas apresentaram declarações de forma continuada ao longo dos anos, o que desvela desigualdades regionais na contratação de mão de obra nas empresas de diversas localidades do Brasil. Vale salientar aqui que Roraima é o único estado que não possui registros na RAIS.

¹⁵ Destaca-se que as informações referentes à localidade do arqueólogo presentes na base de dados do MTE, tanto da RAIS quanto do CAGED, são baseadas na localização do estabelecimento contratante da mão de obra, e não do empregado. Outro ponto a esclarecer sobre esses dados se refere aos docentes que atuam em universidades para os cursos de Arqueologia. Esses profissionais não estão incluídos nas declarações para a ocupação de arqueólogo, tendo suas informações incluídas em outra categoria da CBO.

Gráfico 5. Distribuição dos vínculos ativos registrados por estados do Brasil

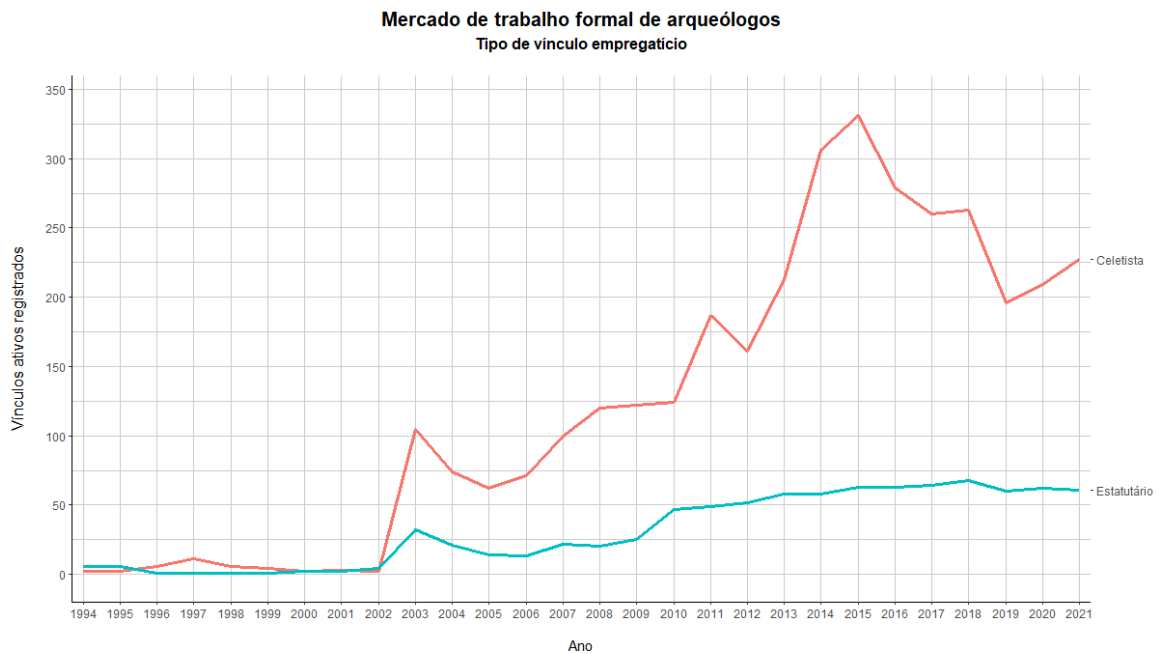
Fonte: Elaboração nossa a partir de dados da RAIS/PDET/MTE.

Assim, de todos os estados analisados, chama a atenção o desempenho alcançado pelo Distrito Federal, que obteve um saldo próximo de 100 declarações no período de 2014 a 2018. Os dados do DF provavelmente são de instituições públicas localizadas na capital federal, como o IPHAN. Outro destaque está em Santa Catarina, que revelou um comportamento peculiar: desde 2010 o estado registrou movimento ascendente em ritmo constante, mas nos últimos anos os dados apresentaram volatilidade no topo da curva, indicativo de haver um aumento de contratações temporárias no final de ano para atender a demanda de empresas localizadas naquele estado, e sem possibilidade de efetivação dessa mão de obra requisitada.

No Gráfico 6, dentre os vínculos ativos, os empregos regidos pela CLT acompanham alinhamento temporal do total de contratos ativos. Variações sentidas nessas declarações refletem proporcionalmente nas contratações por vínculos celetistas. Observa-se uma certa regularidade temporal nos dados dos registros estatutários,¹⁶ resultado da estabilidade concedida aos servidores públicos, assegurada pela legislação que regulamenta esse tipo de emprego.

¹⁶ Empregos estatutários são aqueles regidos por um estatuto jurídico que disciplina normas de relação entre o trabalhador, conhecido como servidor, e o Estado. O acesso a esse tipo de emprego se dá por meio de concursos públicos. Vale destacar que nem todo cargo público é regido por estatuto. Existem casos em que as relações de trabalho são disciplinadas pela CLT. Disponível em: <https://dicionariodireito.com.br/estatutario-e-celetista>. Acesso em: 29 out. 2022.

Gráfico 6. Distribuição dos vínculos ativos registrados por tipo de relação empregatícia

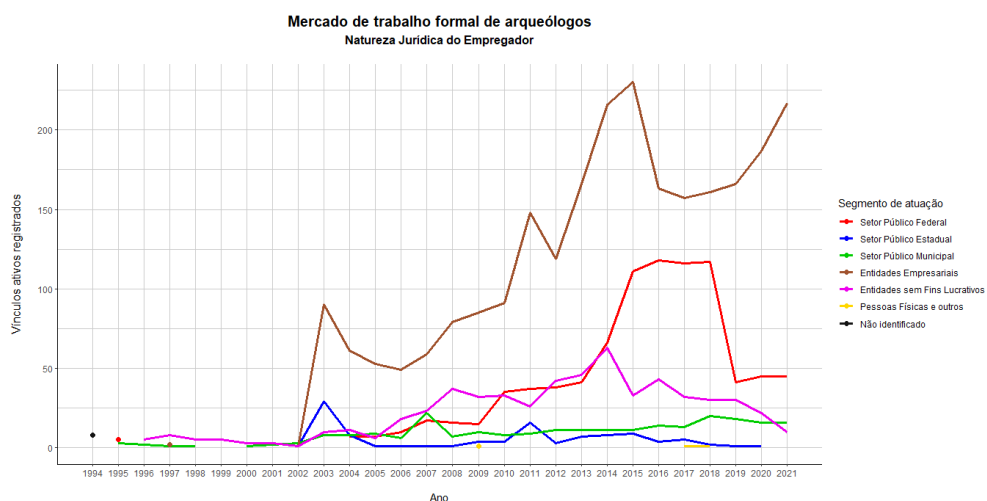


Fonte: Elaboração nossa a partir de dados da RAIS/PDET/MTE.

Nesse momento, é relevante destacar que são poucos os arqueólogos que trabalham em repartições públicas em comparação à dimensão territorial do Brasil. Historicamente, os dados evidenciaram que é baixíssima a abertura de concursos públicos para o cargo de arqueólogo. Verifica-se que a maior demanda está concentrada no setor privado, que responde pela maior fatia na aquisição da força de trabalho da categoria.

Vejam os dados de distribuição dos vínculos ativos registrados por natureza jurídica do empregador (Gráfico 7). O maior número de contratações está localizado nas entidades empresariais. Em relação ao setor público, a União lidera a requisição de arqueólogos para trabalhar em repartições públicas.

Gráfico 7. Distribuição dos vínculos ativos registrados por natureza jurídica do empregador



Fonte: Elaboração nossa a partir de dados da RAIS/PDET/MTE.

Da década de 1990 até 2002, as entidades sem fins lucrativos eram as responsáveis pela maior demanda de contratações, enquanto no setor público existiam poucos servidores atuando no cargo, com os municípios saindo à frente da União. Essa lacuna de admissões em nível federal revela que havia um vazio de arqueólogos nos quadros de funcionários do IPHAN, caso já apontado e denunciado na época nos relatos de Andrade Lima (2001). A partir de 2002, o leque de empregadores é ampliado com o surgimento das entidades empresariais e abertura de concursos públicos em nível estadual. Houve uma disparada na procura por arqueólogos pelas empresas no ano seguinte, atendendo à alta demanda provocada por empreendimentos sujeitos ao licenciamento ambiental.

No âmbito do setor público, a União detém os maiores índices de empregabilidade, com as Universidades Federais liderando no ranking de contratações. Os estados são os que menos disponibilizam vagas para a categoria no setor público. Algo notado no ano de 2018 para 2019 é o alto número de desligamentos em nível federal, chegando a voltar ao saldo registrado em 2013. Essa anomalia observada, de subida e queda acentuadas no período de 2014 a 2019, foi ocasionada pelas contratações temporárias de servidores para os quadros de funcionários do IPHAN.¹⁷ Em 2018, a instituição divulgou um novo edital, visando a contratação de servidores efetivos capazes de suprir a demanda histórica de arqueólogos no órgão (Andrade Lima, 2001).¹⁸ A função de arqueólogo nesse último concurso público foi especificada para o “Cargo 2: Técnico 1 – Área 2”, conseqüentemente a ocupação dos novos servidores nos registros trabalhistas não é identificada como “arqueólogo – código CBO 2511-10”, mas sim como “Técnico I”, e declarado no sistema do MTE como “Assistente administrativo – código CBO 4110-10”.¹⁹ Em razão disso, houve um deslocamento dos dados de uma função para outra na fonte da RAIS, por isso a queda observada em 2019.²⁰

Em relação à escolaridade (Gráfico 8), os dados da RAIS estão divididos em dois recortes temporais. O primeiro refere-se ao período de 1985 a 2005, no qual as informações eram registradas até o nível superior. Após 2006, o leque de cadastro é ampliado para incluir mestrado e doutorado.

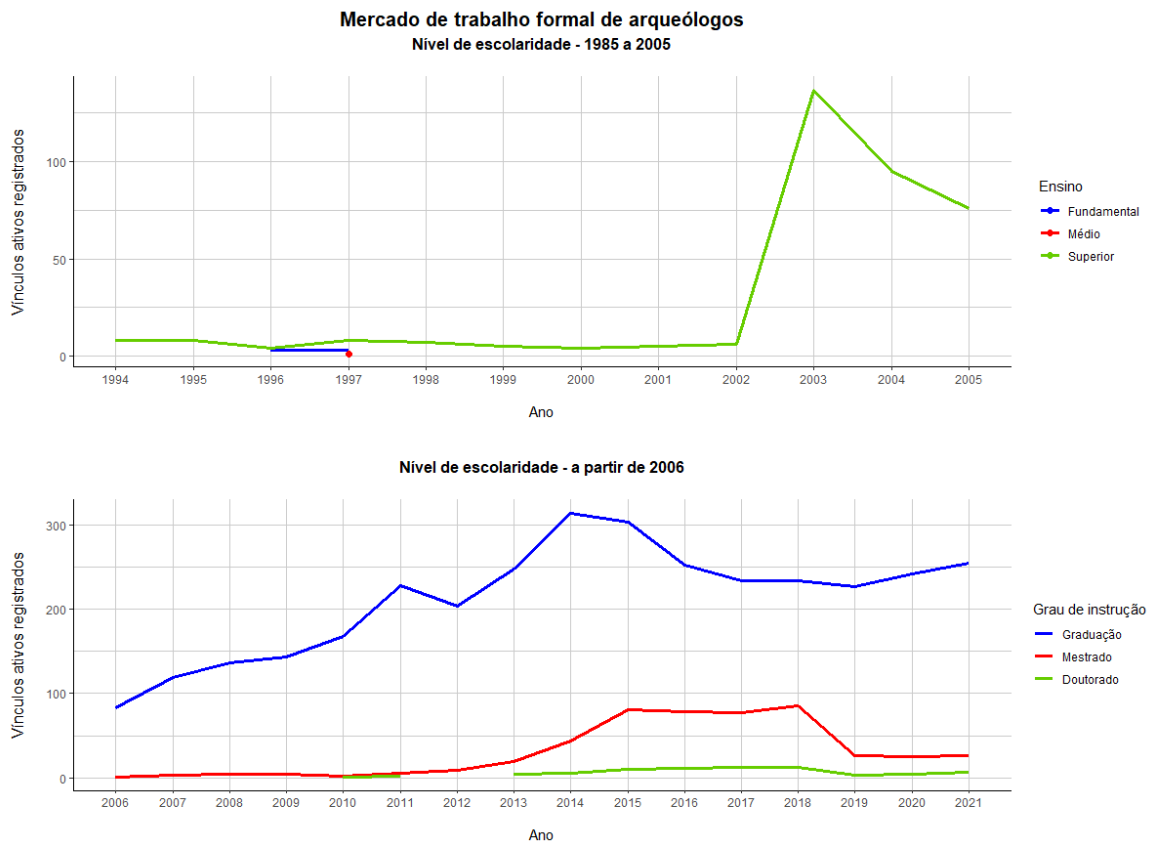
¹⁷ O edital foi publicado em outubro de 2013. Disponível em: <https://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=22/10/2013&jornal=3&pagina=20&totalArquivos=220>. Acesso em: 29 out. 2022.

¹⁸ Edital divulgado em junho de 2018. Disponível em: <https://in.gov.br/web/dou/-/edital-n-1-de-11-de-junho-de-2018-concurso-publico-para-provimento-de-vagas-e-formacao-de-cadastro-de-reserva-em-cargos-de-nivel-superior-e-de-nivel-m-25251688>. Acesso em: 29 out. 2022.

¹⁹ Informação obtida a partir do cruzamento de dados da RAIS com a remuneração do cargo especificada no edital, relação dos aprovados no concurso e data de ingresso do aprovado no serviço público fornecido pelo Portal da Transparência do Governo Federal. A nomeação dos aprovados pode ser consultada em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/portaria-n%C2%BA-99-de-26-de-abril-de-2019-85979317>. Acesso em: 6 ago. 2023.

²⁰ Essa afirmação pode ser constatada ao consultar os cargos de servidores federais no portal da transparência. Nesse sistema não consta o cargo de arqueólogo nos quadros do IPHAN. Também é possível visualizar a informação nos dados abertos, disponibilizados pelo referido portal desde 2013. Mais informações em: <https://portaldatransparencia.gov.br/download-de-dados/servidores>. Acesso em: 16 jul. 2023.

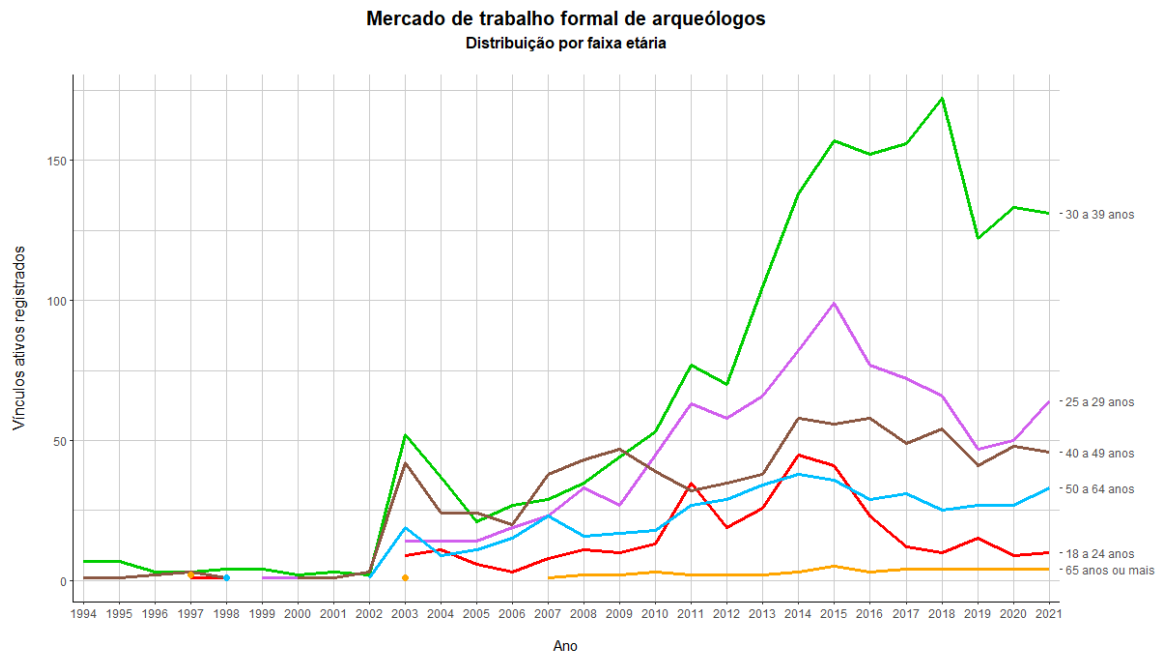
Gráfico 8. Distribuição dos vínculos ativos registrados por escolaridade



Fonte: Elaboração nossa a partir de dados da RAIS/PDET/MTE.

Para todos os efeitos, trata-se de categoria sensível às transformações observadas no tocante à formação em Arqueologia, com expansão de vagas em nível superior, no escopo da graduação e pós-graduação, a partir dos anos 2000 (Gaspar *et al.*, 2020). De todo modo, em 1996 e 1997 a RAIS coletou dados inconsistentes com a formação da categoria, revelando desconhecimento de algumas empresas em relação à escolaridade requerida para ocupar a função de arqueólogo. Não é possível extrair informações sobre a titulação de pós-graduação no primeiro recorte temporal de escolaridade da RAIS. Esses dados são identificados após 2006, quando podemos visualizar a predominância de graduados no mercado de trabalho. A partir de 2015 esse grupo captou quedas nas contratações. Para o mestrado, o cenário é semelhante ao observado na figura anterior, referente ao período de 2014 a 2019 nos registros do setor público federal. O doutorado é a escolaridade menos procurada.

Pela distribuição por faixa etária, arqueólogos com idade entre 30 e 39 são os mais requisitados no mercado de trabalho, conforme mostrado no Gráfico 9.

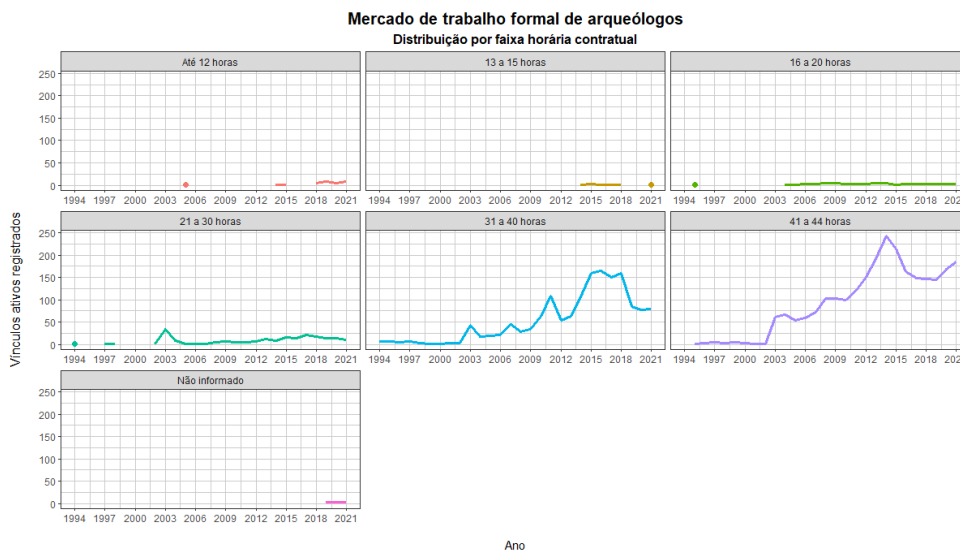
Gráfico 9. Distribuição dos vínculos ativos registrados por faixa etária

Fonte: Elaboração nossa a partir de dados da RAIS/PDET/MTE.

Essa preferência do mercado pela faixa de 30 a 39 anos aponta para uma certa procura por arqueólogos com experiência por tempo de trabalho. Os jovens, que concluíram recentemente a graduação, estão tendo dificuldades em serem contratados após 2015. As duas faixas, de 18 a 24 e 25 a 29 anos, registraram tendências de baixas nos índices de empregabilidade. Por outro lado, ao analisarmos as demais faixas etárias, é possível supor que exista o abandono ou mudança de carreira para assumir outro cargo. Tal situação se torna visível na figura acima, em que podemos visualizar um comportamento padrão na linha temporal, em que se identifica uma diminuição nas declarações conforme avança a idade do profissional.

Na distribuição pela jornada semanal de trabalho, a ocupação registrou informações dessa variável em todas as faixas estipuladas pela RAIS, como mostra o Gráfico 10.

Gráfico 10. Distribuição dos vínculos ativos registrados por carga horária semanal contratada

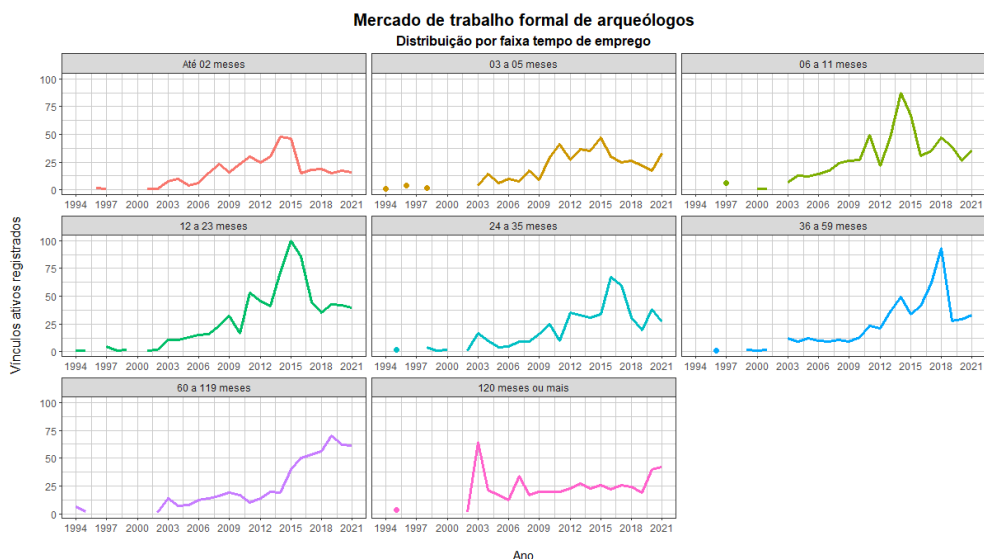


Fonte: Elaboração nossa a partir de dados da RAIS/PDET/MTE.

Nessa conjuntura, a maioria dos arqueólogos trabalha numa jornada que inclui até os dias de sábado para completar a carga horária de 41 a 44 horas semanais. Outro fator observado é a existência de um pequeno número de profissionais com jornada reduzida de até 20 horas semanais, que pode ser um indicativo de arqueólogos com condições especiais no contrato laboral ou mais de um vínculo empregatício para um mesmo trabalhador, entre inúmeras circunstâncias que não puderam ser completamente averiguadas na oportunidade.²¹

No âmbito de tempo de emprego, verifica-se que a maioria das faixas registrou quedas nos últimos anos, não apresentando sinais de recuperação após a obtenção do último pico na quantidade de informações declaradas na RAIS.

Gráfico 11. Distribuição dos vínculos ativos registrados por tempo de emprego



Fonte: Elaboração nossa a partir de dados da RAIS/PDET/MTE.

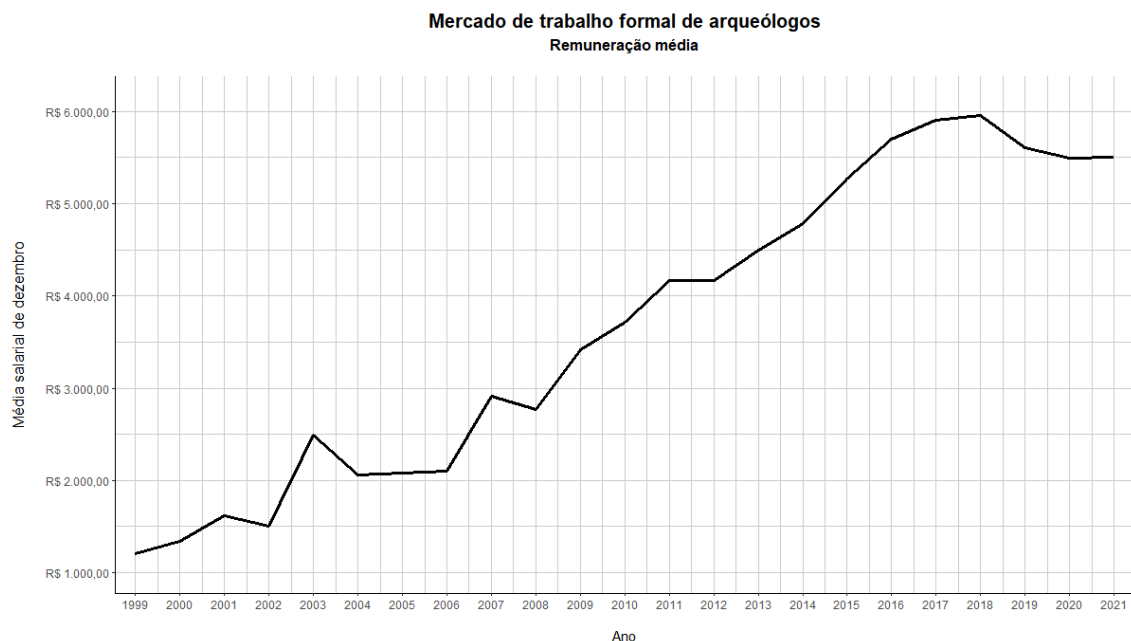
²¹ Vale destacar que os registros do MTE não coletam dados sobre estagiários.

Assim, as faixas acima de 24 meses captaram aumentos expressivos no ano de 2003. Essa alta repentina nas declarações — e considerando o tempo de permanência no emprego — indica que os arqueólogos estavam ocupando cargos correlatos ao tema nos anos anteriores e, após as alterações advindas da configuração da nova CBO 2002, as empresas migraram os registros desses funcionários para a ocupação de arqueólogo.

Pela visualização do gráfico, é possível supor que os arqueólogos com mais de cinco anos de experiência são os responsáveis por segurarem os vínculos ativos nos últimos anos, visto que as duas faixas são as únicas que não apresentaram impactos significativos ocasionados pelas quedas nas declarações da RAIS.

Nesse embalo, todos esses aspectos expostos até o momento se articulam para o estabelecimento da remuneração média da categoria, cuja variação anual pode ser visualizada no Gráfico 12.

Gráfico 12. Remuneração média da profissão de arqueólogo

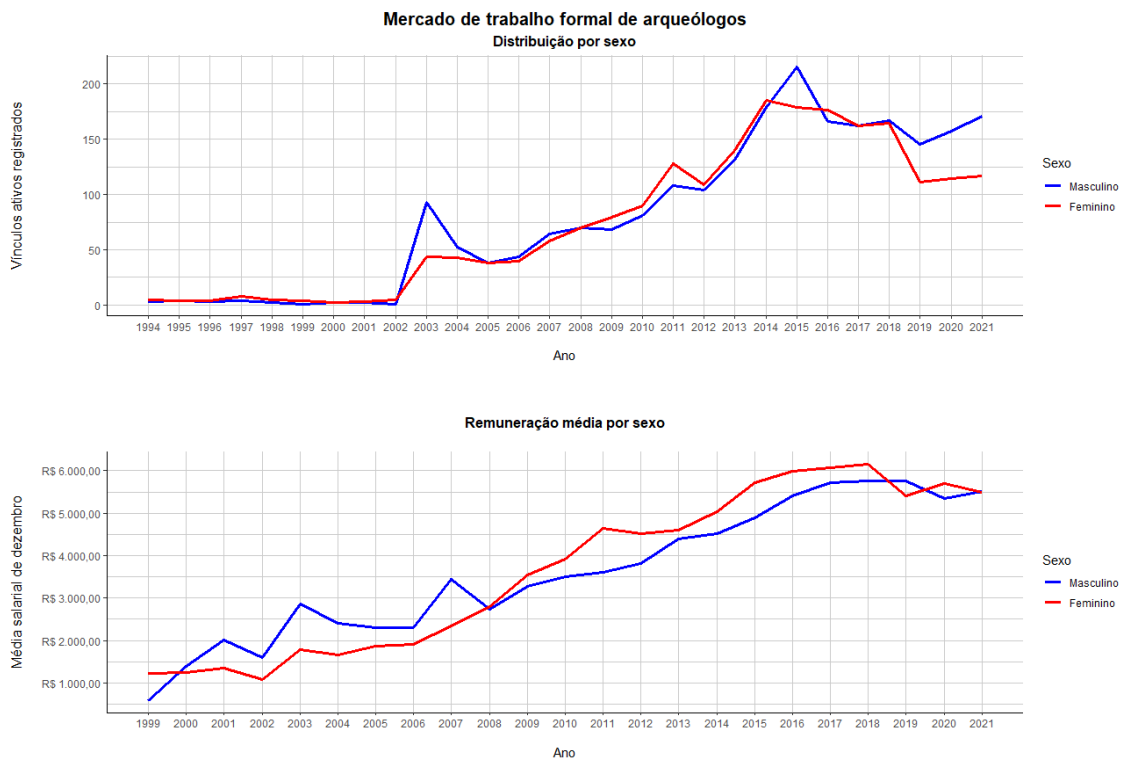


Fonte: Elaboração nossa a partir de dados dos RAIS/PDET/MTE.

Os dados sobre os valores nominais de dezembro são declarados na RAIS a partir de 1999, não sendo possível estimar os números dos anos anteriores. O que se observa é um crescimento constante no saldo médio salarial do arqueólogo, chegando a quase alcançar a cifra de 6 mil reais no auge em 2018. No entanto, o cenário aponta para uma queda desde 2019. Tudo indica que esse decréscimo esteja relacionado com as demissões de funcionários do IPHAN, o que provocou uma alteração no movimento da linha temporal.

No Gráfico 13 mostra-se a filtragem dessa remuneração média por sexo da categoria, assim como a distribuição por vínculos ativos.

Gráfico 13. Distribuição de vínculos ativos e remuneração média por sexo

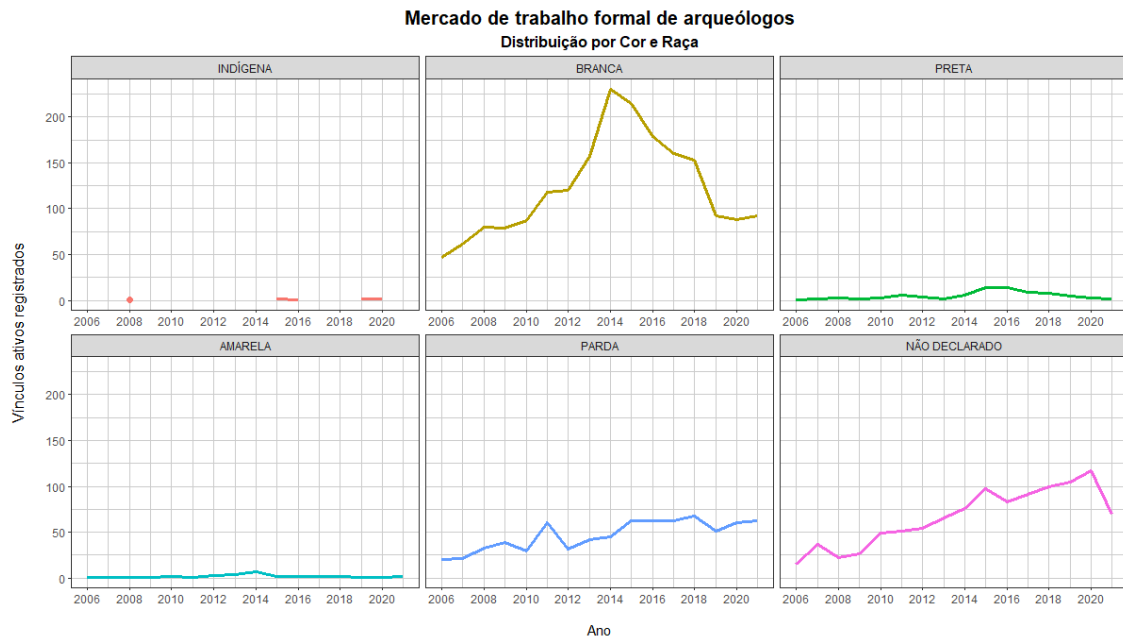


Fonte: Elaboração nossa a partir de dados da RAIS/PDET/MTE.

Historicamente, existe um certo equilíbrio entre os sexos, com as arqueólogas sendo a maioria dentro da comunidade, quadro já relatado por Gaspar *et al.* (2020). Conseqüentemente, elas captaram as maiores cifras na média salarial entre os gêneros. Mas algo notado desde 2019 é a existência de uma tendência em distanciar os vínculos nessa variável, projetando no sexo masculino aumento constante nos registros trabalhistas.²²

Por fim, as informações relativas à raça e à cor do trabalhador são alimentadas desde 2006. Todas as categorias possuem registros na RAIS e somente a indígena não apresentou continuidade nas declarações anuais. Podemos sugerir que os efeitos de discussões raciais e o crescimento desses debates resultaram em transformações no campo de atuação profissional (Gráfico 14).

²² A variável sexo nos dados do MTE coleta informações apenas do sexo biológico do trabalhador. Não há opção para declarar dados de pessoas não binárias e trans.

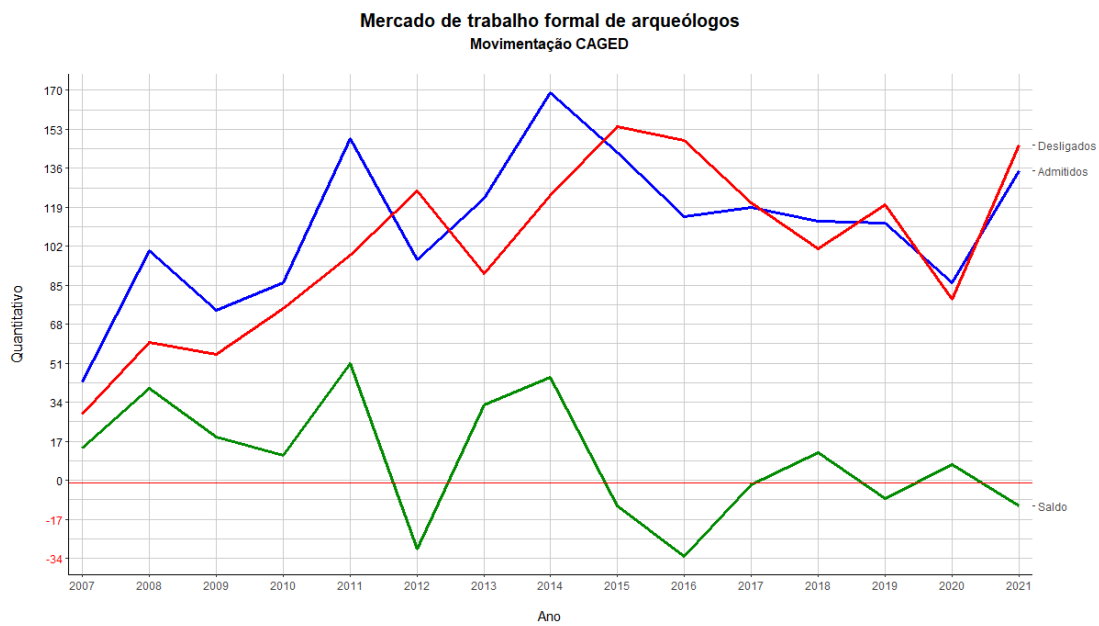
Gráfico 14. Distribuição dos vínculos ativos por raça e cor

Fonte: Elaboração nossa a partir de dados da RAIS/PDET/MTE.

Diante desse cenário, cabe destacar que a maioria dos arqueólogos são de cor branca. No entanto, os registros apontam para um decréscimo constante nas declarações desse grupo desde 2015. Essa descida na trajetória da linha temporal pode ter sido ocasionada por uma possível correção nos dados da RAIS, pois existe uma certa correlação dessa queda com as altas observadas nos outros grupos. Uma hipótese para explicar esse quadro é admitir a possibilidade de os arqueólogos terem reavaliado sua autodeclaração racial e subsequente alteração nos registros do sistema trabalhista. Nesse viés, os dados não declarados obtiveram uma disparada nas declarações até 2020, e, no ano seguinte, captaram uma brusca queda nos registros, talvez apontando para uma movimentação em não deixar de informar a identidade racial do trabalhador.

DADOS DO CAGED

Os dados de admissões e desligamentos do CAGED são um importante termômetro para avaliar a realidade no mercado de trabalho formal da categoria. Os registros revelaram oscilações nas contratações a partir de 2015, com os desligamentos obtendo altas diante das admissões.

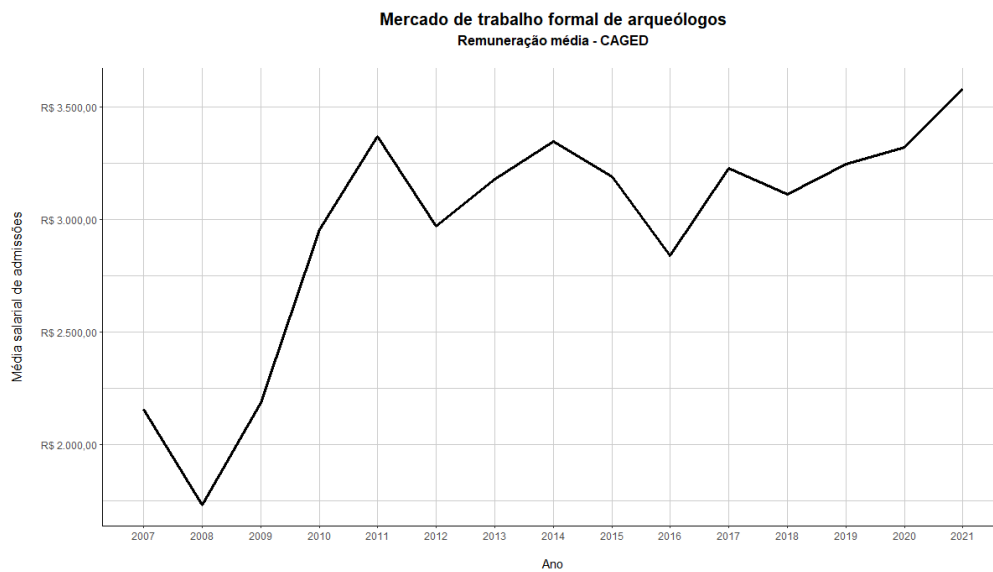
Gráfico 15. Tipo de movimentação

Fontes: Elaboração nossa a partir de dados do CAGED, CAGED Ajustes e Novo CAGED/PDET/MTE.

Essa variação indica volatilidade na empregabilidade, ou seja, a categoria não tem perspectiva de estabilidade no mercado de trabalho após 2015, diferentemente do que ocorria no quadro pretérito. A maior parte do saldo desse período captou valores negativos, apontando para a inexistência de vagas abertas no setor formal.

Desse modo, o que se observa de altas registradas nas autorizações de pesquisas arqueológicas para essa época a partir de 2017 não estão refletindo na quantidade de admissões para acompanhar a demanda do mercado. Consequentemente, a força de trabalho está sendo direcionada para a informalidade.

Nesse sentido, em relação à média salarial dos admitidos, as cifras mantinham uma estagnação na faixa de 2,75 mil a 3,5 mil reais durante uma década. Somente em 2021 é que se observa uma superação dos valores dessa faixa, acompanhando uma tendência de crescimento desde 2019 (Gráfico 16).

Gráfico 16. Média dos salários dos admitidos

Fontes: Elaboração nossa a partir de dados do CAGED, CAGED Ajustes e Novo CAGED/PDET/MTE.

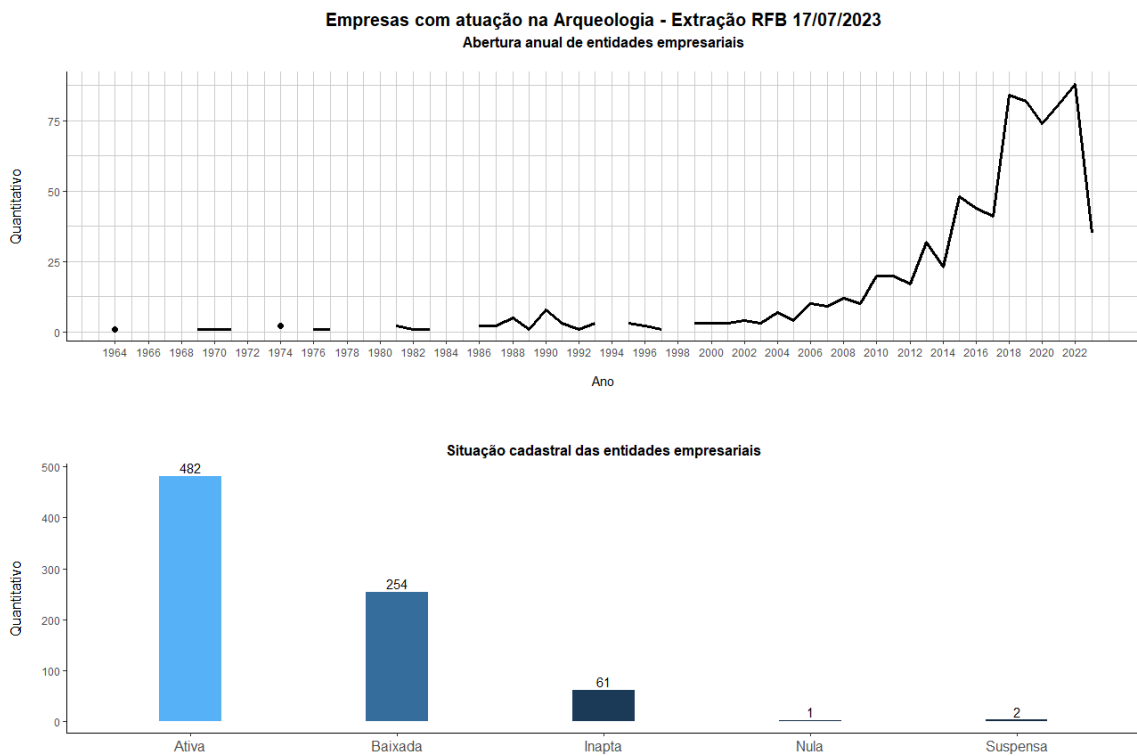
É visível uma tendência em projetar aumentos no saldo médio salarial dos arqueólogos recém-admitidos no mercado de trabalho. Entretanto, nos últimos anos as admissões registraram baixas e sem sinal de melhorias no setor formal. Os dados revelaram que a maior parcela dos arqueólogos está na informalidade, sendo necessário investigar o que se passa nesse grupo.

A INFORMALIDADE E ATUAÇÃO DE EMPRESAS NA ARQUEOLOGIA: UM BREVE ESTUDO

Os registros da RFB, por meio do CNPJ, têm informações das quais é possível extrair um quantitativo dos contratos laborais informais, haja vista que muitos arqueólogos atuam no ramo de freelancer como MEI.²³ Embora sejam números aproximados, já que nem todos os cadastros têm identificação por meio do filtro aplicado, os dados revelaram uma grande quantidade de empresas com atuação na arqueologia — aproximadamente 800 registros localizados na base de dados do CNPJ.

²³ Essa categoria jurídica foi incluída no Estatuto Nacional da Microempresa e da Empresa de Pequeno Porte através da Lei complementar nº 128/2008, que teve vigência em 2009. Mais informações em: <https://www.sebrae-sc.com.br/blog/voce-sabe-o-que-e-um-microempreendedor-individual-mei>; <https://canaltech.com.br/carreira/o-que-e-freelancer/>; <https://blog.nubank.com.br/a-decada-do-mei-evolucao-nos-ultimos-10-anos/>. Acesso em: 25 fev. 2023.

Gráfico 17. Abertura e situação de empresas com atuação na arqueologia

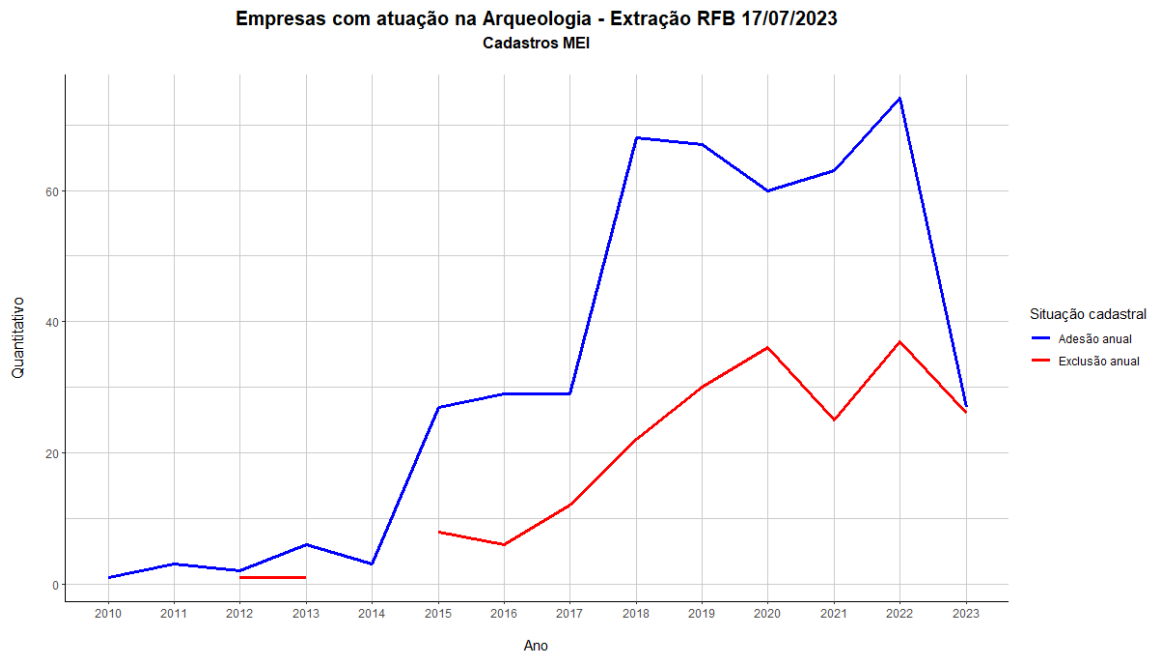


Fonte: Elaboração nossa a partir de dados do CNPJ/RFB.

Nessa conjuntura, os primeiros cadastros identificados, décadas de 1960 e 1970, são de instituições de pesquisas, sociedade de amigos e setores ligados à Universidade de São Paulo (USP), como o Museu de Arqueologia e Etnologia e o Centro Regional de Arqueologia Ambiental.

Verifica-se que há uma tendência de crescimento anual na abertura de empresas, sendo possível observar, para o ano de 2018, um aumento expressivo nos registros do banco de dados da Receita Federal. Assim, do conjunto de cadastros localizados, a maioria, 60,25% dos dados, correspondeu a registros de CNPJ ativos, ou seja, até o dia 17 de julho de 2023, 482 empresas prestaram serviços relacionados à arqueologia.

Em relação aos dados sobre o MEI, essa categoria representa mais da metade dos registros de CNPJ, com 57,37% dos cadastros identificados na base de dados do fisco brasileiro. São números bastantes altos, apontando que a informalidade da categoria está concentrada no MEI.

Gráfico 18. Cadastros de MEI

Fonte: Elaboração nossa a partir de dados do CNPJ/RFB.

Assim, diante do exposto, percebe-se uma proliferação nos registros de adesão ao MEI a partir de 2015, e é após esse ano que há uma queda constante nas contratações pelo mercado de trabalho formal, via dados da RAIS. Essas informações cruzadas apontam para o perfil do arqueólogo como profissional autônomo, prestando serviços *quarteirizados*²⁴ para outras empresas de arqueologia e sem amparo trabalhista. Dessa forma, as demandas do mercado para execução de serviços arqueológicos, de acordo com os dados das portarias autorizativas do IPHAN, são altas. Por outro lado, a situação da categoria se mostra precária, não tendo garantias de estabilidade no mercado de trabalho e suporte trabalhista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dados analisados até aqui e o cruzamento dessas informações possibilitaram examinar diferentes informações sobre o mercado de trabalho dos arqueólogos, avaliando o percurso temporal desses registros. Isso só foi possível a partir do levantamento realizado nos dados abertos do MTE e RFB para informações específicas de interesse deste artigo. A utilização do *data storytelling* também contribuiu para a organização e estruturação das ideias, de forma a obter resultados na análise dos dados. Reforçamos, novamente, que a intenção não foi esgotar todas as possibilidades de análise nesse conjunto de dados considerados, mas sim expor as principais observações visualizadas por meio de gráficos, capazes de estimular o nosso olhar para cruzar tendências perceptíveis nos bancos de dados e aspectos conjunturais relacionados

²⁴ A quarteirização é uma evolução da terceirização, no qual atividades específicas são delegadas para uma empresa subcontratada suprir demandas da empresa prestadora de serviços terceirizados. Mais informações em: <https://jus.com.br/artigos/70192/a-quarteirizacao-sob-a-otica-da-reforma-trabalhista>. Acesso em: 9 nov. 2022.

à condução da arqueologia no Brasil. Dessa maneira, futuras pesquisas necessitam investigar mais a fundo as informações selecionadas por este estudo ou ampliar o escopo inicial deste trabalho, cruzando outras fontes abertas pertinentes ao tema. Para facilitar a investigação, disponibilizaremos os dados que exigiram alta carga de processamento computacional, como a base de dados do MTE.²⁵

Portanto, diante do exposto, conclui-se que o panorama que os dados revelaram aponta para um mercado de trabalho predominantemente informal, localizado na figura jurídica do Microempreendedor Individual (MEI). Esse quadro é observado desde meados da década de 2010, e não há horizonte de alteração desse cenário. Os jovens são os mais afetados por essa preferência do mercado, já que saem da universidade e são orientados a fazer o cadastro de Microempreendedor no intuito de conseguirem uma oportunidade para trabalhar no ramo. Pelas informações fornecidas pela RAIS, é possível inferir que a realidade dos arqueólogos no setor informal não é muito diferente do que ocorre nos contratos formais. A categoria tem jornadas semanais que se estendem até os finais de semana para concluir seus trabalhos por tempo determinado, não tendo perspectiva de efetivação pela empresa contratante de mão de obra. Para aqueles que são efetivados, a estabilidade só é garantida quando se completa tempo de experiência acima de cinco anos. Abaixo dessa faixa, o arqueólogo corre o risco de ser desligado do vínculo formal e solicitado para prestar serviços via MEI.

Ademais, vale concluir também que os estabelecimentos privados são os responsáveis pela maior demanda na absorção da força de trabalho da categoria, sendo as empresas paulistas e catarinenses as que detêm os maiores números de contratações. No setor público, há poucos arqueólogos ocupando funções nos diferentes segmentos do governo. Isso revela que não existe uma procura por esses profissionais por parte das autoridades públicas proporcional à demanda nacional e à densidade de nosso patrimônio arqueológico, fator que é observado pela baixa frequência de concursos públicos para a ocupação de arqueólogo.

Nesse conjunto de informações fornecido pelos dados, passados cinco anos após a regulamentação da profissão de arqueólogo, os efeitos de reconhecimento do ofício da categoria pelo Estado brasileiro não chegaram a alterar significativamente o quadro apresentado no mercado de trabalho.²⁶ A conjuntura nacional impossibilita abrir espaço para um salto quantitativo no ganho salarial, abertura de concursos públicos e aumento de vagas disponíveis no setor formal para os profissionais da área. Essa realidade somente será substituída com a mobilização política e trabalhista da categoria, que mudarão o curso dessa trajetória atual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Mariana Eugenio; SOUSA, Marcelo; PATEO, Felipe Vella; ALBUQUERQUE, Augusto Veras Soares M. Comparando bases de dados: o caso do Cadastro Geral de Empregados

²⁵ Disponível em: https://github.com/machadotm/Dados_MTE_Arqueo. Acesso em: 25 fev. 2023. Optamos por não disponibilizar os dados da RFB por se tratar de informações de fácil acesso na internet, bastando apenas pesquisar por “consulta cnpj por nome empresarial” ou algo similar nos sites de busca.

²⁶ Os dados da RAIS 2022 serão divulgados pelo governo em 2024, trazendo novas informações que poderão confirmar tendências já detectadas neste trabalho, e de outros indicadores que porventura possam surgir resultado da conjuntura de 2022, desvelando novas indagações no campo de atuação profissional da arqueologia no Brasil.

- e Desempregados (CAGED) e da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua). *Boletim Mercado de Trabalho*, n. 65, p. 57-70, out. 2018.
- AMITRANO, Claudio Roberto. Um mapa setorial do emprego e dos salários a partir dos dados da raís. *Texto para Discussão*, n. 2033, jan. 2015.
- ANDRADE LIMA, Tania. A proteção do patrimônio arqueológico no Brasil: omissões, conflitos, resistências. *Revista de Arqueologia Americana*, n. 20, p. 51-79, jan./dez. 2001.
- CALDARELLI, Solange Bezerra; SANTOS, Maria do Carmo M. M. Arqueologia de contrato no Brasil. *Revista USP*, n. 44, p. 52-73, 1999-2000.
- CARMO, Sura Souza; VIEIRA, Flávia Cristina Costa. Ressonâncias da arqueologia preventiva no reconhecimento da profissão de arqueólogo. *Revista Habitus*, v. 18, n. 1, p. 70-88, jan./jun. 2020.
- COSTA, Carlos Alberto Santos. Caminho de fragas: uma perspectiva pós-regulamentação da profissão de arqueólogo. *Revista Habitus*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 24-51, jan./jun. 2020.
- DE NEGRI, João Alberto; CASTRO, Paulo Furtado; SOUZA, Natalia Ribeiro; ARBACHE, Jorge Saba. Mercado formal de trabalho: comparação entre os microdados da RAIS e da PNAD. *Texto para Discussão*, n. 840, nov. 2001.
- FEIGENBAUM, Anna; ALAMALHODAEI, Aria. *The Data Storytelling Workbook*. New York: Routledge, 2020.
- GASPAR, Meliam Viganó; CAROMANO, Caroline Fernandes; PEREIRA, Ester Ribeiro; BRANDÃO, Kelly; BELLETTI, Jaqueline; FREITAS, Aline; PASSOS, Lara de Paula; LIMA, Márjorie do Nascimento; TAMANAHA, Eduardo Kazuo; CASCON, Leandro Matthews; BIANCHINI, Gina Faraco; CABRAL, Mariana Petry; MORAES WICHERS, Camila Azevedo; BEZERRA, Marcia. Quem somos nós? ou perfis da comunidade profissional arqueológica no Brasil: primeiras aproximações. *Revista Habitus*, v. 18, n. 1, p. 146-178, jan./jun. 2020.
- GIL, Antônio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1989.
- KNAFLIC, Cole Nussbaumer. *Storytelling com dados: um guia sobre visualização de dados para profissionais de negócios*. Tradução João Tortello. Rio de Janeiro: Alta Books, 2017.
- MARIANO, Jefferson. As novas leituras do mercado de trabalho e a regionalização do desemprego. *Élisée*, v. 4, n. 1, p. 9-19, jan./jun. 2015.
- SABOIA, João L. M.; TOLIPAN, Ricardo M. L. A relação anual de informações sociais (RAIS) e o mercado formal de trabalho no Brasil: uma nota. *Pesquisa e Planejamento Econômico*, v. 15, n. 2, p. 447-456, ago. 1985.
- SPIEGEL, Murray R. *Estatística*. Tradução Pedro Consentino. 3. ed. São Paulo: Pearson, 1994.
- ZANETTINI, Paulo. Projetar o futuro para a arqueologia brasileira: desafio de todos. *Revista de Arqueologia Americana*, n. 27, p. 71-84, 2009.
- ZANETTINI, Paulo; MORAES WICHERS, Camila A. Arqueologia preventiva e o ensino de arqueologia no Brasil. *Revista Habitus*, v. 12, n.2, p. 239-256, jul./dez. 2014.

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 37 No. 1 Janeiro - Abril 2024

ARTIGO

CAMINHANDO NO PLURIVERSO: COISAS, LIVUSIAS E ASSOMBRAÇÕES NA PERSPECTIVA DAS ARQUEOLOGIAS AFETIVAS

Leandro Elias Canaan Mageste*

Alencar de Miranda Amaral**

RESUMO

Em nossos trânsitos pelo sudeste e sudoeste do Piauí, temos percebido que seguir as práticas arqueológicas pode produzir engajamentos com seres e eventos assombrados, que projetam para a dimensão da experiência, a existência de múltiplas realidades. Tais cruzamentos são expressos em narrativas que se relacionam em parte com o termo “livusia”. Argumentamos que, nessas interfaces, vêm sendo elaboradas algumas estratégias de construção de mundos e de associações entre seres e coisas, que desafiam os discursos autorizados sobre o patrimônio. Na conjuntura, discorreremos como as arqueologias abertas para diferentes formas de conhecimento estão bem posicionadas para refletir sobre interações que são sedimentadas nos territórios da sensorialidade e dos afetos, permitindo visualizar esboços do pluriverso, no contexto de uma ontologia política.

Palavras-chave: livusias; pluriverso; arqueologias afetivas.

* Doutor e mestre em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP). Docente do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e colegiado de Arqueologia e Preservação Patrimonial da Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf). Coordenador do Laboratório de Preservação Patrimonial (Lapa) da Univasf. E-mail: leandromageste@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7483-6404>.

** Doutor em Arqueologia pelo Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGARQ-UFPE) e mestre em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR-UFJF). Docente do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e colegiado de Arqueologia e Preservação Patrimonial da Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf) e professor do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da UFPE. E-mail: alencar.amaral@univasf.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2689-1847>.

WALKING IN THE PLURIVERSE: THINGS, LIVUSIAS, AND HAUNTINGS FROM THE PERSPECTIVE OF AFFECTIVE ARCHEOLOGIES

ABSTRACT

In our transits through the Southeast and Southwest of Piauí (Brazil), we have noticed that following archaeological practices can produce engagements with haunted beings and events, which project the existence of multiple realities to the dimension of experience. Such crossings are expressed in narratives that are partly related to the term *livusia*. We argue that, in these interfaces, some strategies for building worlds and associations between beings and things are elaborated, challenging the authorized discourses on heritage. In the context, we will discuss how archeologies open for different forms of knowledge are well positioned to reflect on interactions that are sedimented in the territories of sensoriality and affections, allowing to visualize outlines of the pluriverse, in the context of a political ontology.

Keywords: livusias; pluriverse; affective archeologies.

CAMINANDO EN EL PLURIVERSO: COSAS, LIVUSIAS Y EMBRUJO DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS ARQUEOLOGÍAS AFECTIVAS

RESUMEN

En nuestros recorridos por el sudeste y suroeste de Piauí (Brasil), nos hemos dado cuenta de que seguir prácticas arqueológicas puede producir encuentros con seres embrujados y eventos que proyectan la existencia de múltiples realidades en la dimensión de la experiencia. Dichos cruces se expresan en relatos que en parte están relacionados con el término “livusia” (encantamiento). Argumentamos que, en estas interfaces, se han elaborado algunas estrategias de construcción de mundos y asociaciones entre seres y cosas, que cuestionan los discursos autorizados sobre el patrimonio. En esta coyuntura, discutiremos cómo las arqueologías abiertas para diferentes formas de conocimiento están bien posicionadas para reflexionar sobre las interacciones que se sedimentan en los territorios de la sensorialidad y los afectos, permitiendo visualizar contornos del pluriverso en el contexto de una ontología política.

Palabras clave: livusias; pluriverso; arqueologías afectivas.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, buscaremos demonstrar que seguir as práticas arqueológicas pode produzir engajamentos e negociações com seres e eventos que projetam para a dimensão da experiência a existência de múltiplas realidades. Tais cruzamentos são expressos em narrativas que se relacionam em parte com o termo “livusia” — palavra geral que serve, em nosso contexto, para classificar uma diversidade de situações caracterizadas pela participação de assombrações, fantasmas, luzes, entre outras manifestações “sobrenaturais” (Landim, 2014, p. 69). Argumentamos que nessas interfaces vêm sendo identificadas, produzidas e atualizadas algumas estratégias de construção de mundos e de associações com seres e coisas que desafiam os discursos autorizados sobre o patrimônio, ao mesmo tempo que denunciam os vieses do colonialismo e da colonialidade (Smith; Waterton, 2009). Ao nosso ver, as arqueologias abertas para diferentes formas de conhecimento estão bem posicionadas para refletir sobre interações que são sedimentadas nos territórios da sensorialidade e dos afetos (Mageste; Amaral; Santos, 2021).

De modo geral, “livusia”, “livosia”, “livuzia”, “aleivusia”, entre diversas variações, podem ser entendidos como homônimos do termo “aleivosia”, cujo significado aparece atrelado à traição, perfídia, deslealdade, dolo, fraude, falsas demonstrações de amizade e afeto, acusação mentirosa, calúnia e injúria, de acordo com o dicionário *Michaelis* (Aleivosia, 2009). Na sua utilização popular, o sentido foi deslocado para se referir a fenômenos classificados pelos pesquisadores, inicialmente, no campo do folclore e religiosidade popular. Em publicação pioneira sobre o assunto, Luís Câmara Cascudo (2001, p. 517) considerou livusia como “assombração quando acompanhada de barulho e ventania”, por meio de relatos obtidos em Minas Gerais. Podemos também citar a contribuição de Marcia da Nóbrega (2013) para a conceituação do fenômeno por meio de estudo etnográfico com os moradores da Ilha do Massangano, em Petrolina/PE. Na visão da autora, livusias “são os rastros deixados na terra por estes entes de outros mundos”, sendo justamente “um atestado de existência”, “é correr o risco de deparar-se, na terra, com os efeitos da presença de entes de outros mundos” (Nóbrega, 2013, p. 471).

Diante dessas definições, identificamos a recorrência de notícias vinculadas a livusias por amplos recortes geográficos do Brasil, do Norte ao Nordeste, do Centro-Oeste ao Sul, do litoral ao sertão, quase sempre ligadas ao mundo rural. Contudo, essa transversalidade não se reduz à homogeneidade, na medida em que as livusias reconfiguram-se nos contextos históricos específicos de sua presença. Nessa perspectiva, buscaremos visualizar as associações que podem ser estabelecidas com as práticas arqueológicas. Argumentamos que as livusias constituem-se em zonas de intercessão para a multitemporalidade¹ e para diferentes formas de sociabilidades. São encontros atravessados pela participação de agentes cuja intangibilidade é expressa por evidências tangíveis que, não por acaso, tornam-se coincidentes com alguns significados de patrimônio arqueológico.

Para a reflexão, prosseguiremos da seguinte maneira: na próxima seção, buscaremos conectar o tema das livusias com abordagens interdisciplinares, que têm

¹ Sobre as potencialidades da aplicação de uma perspectiva multitemporal nas discussões arqueológicas, coadunamos com as proposições de Yannis Hamilakis (2011, 2017), que invoca a ideia para rejeitar uma temporalidade linear e estática, em defesa da coexistência de múltiplos tempos. Nesse sentido, passado, presente e futuro são dimensões que coexistem, ganhando substância nos agenciamentos de materiais, sentidos e memórias. De fato, cada presente carrega consigo diferentes versões de passado e projetos de futuro, que emergem dos processos seletivos engendrados nos terrenos da memória.

reivindicado o tratamento de coisas, múltiplos mundos e seres; depois, mergulharemos nas especificidades que marcam as interações da arqueologia e cenários assombrados. Particularmente, nos aproximamos de empreendimentos sensíveis para os efeitos críticos da modernidade na configuração de epistemologias, ontologias e subjetividades; finalmente, seguiremos as livusias do sudeste e sudoeste do Piauí, considerando suas conexões transversais, até chegar nos processos relacionados com a institucionalização da arqueologia na região. No percurso, por um lado defenderemos que as livusias ganham vida em traumas, resistências e ressignificações do passado no presente, permitindo acessar estratégias afetivas e discursivas contra a colonialidade. Concomitantemente, são seres que reivindicam um status ontológico de existência, por meio de ações e efeitos que não são completamente apreensíveis, mas percebidos com suas ausências, como parte constitutiva do pluriverso (Blaser; Cadena, 2018; Escobar, 2012; Cadena, 2018).

HABITAR O PLURIVERSO: ASSOMBRAÇÕES, COISAS E ONTOLOGIA POLÍTICA

Em nossos esforços para situar as livusias em um quadro teórico mais amplo, podemos mencionar inicialmente as provocações do filósofo Jacques Derrida (1994), ao elaborar o termo *hauntologia* para designar a permanência ou retorno do passado no presente, em deslocamentos marcados por reconfigurações temporais que às vezes se expressam por meio de assombrações. Além desse escopo, é verdade que o interesse por espectros já se revelava no horizonte de estudos acadêmicos desde o início do século XX, em campos como psicanálise, com a ideia de *Unheimliche* — o estranho familiar —, de Freud (2006 [1991]). O conceito atrela-se também às investigações sobre a construção da memória, já que, na psicanálise, o esquecimento é visto como espectral. Por esse olhar, fantasmas são os sintomas de coisas não resolvidas, de algo que se perdeu, se esqueceu, que se projeta para a experiência de maneira oculta. Esquecimento e recordação não ocorrem passivamente, mas por meio de ações contra o passado, envolvendo elementos de repressão e sujeição, familiaridade e desconforto (Tamás, 2013).

Em meio a percepções de estranhamento e reconhecimento, os fantasmas apresentam-se imbricados em aspectos materiais, que atestam de forma física a sua presença no mundo. Michael Bell (1997) é categórico ao afirmar que vivemos em contextos preenchidos por fantasmas, que são responsáveis por personalizar diversos espaços, transformando-os em um lugar. Os fantasmas animam uma paisagem, conectando-se com memórias coletivas e individuais, ainda que não possam ser completamente reduzidos a elas. Isso porque não suportam ser encaixados em temporalidades fixas, na medida em que estabelecem potenciais elos entre passado, presente e futuro. Assim, o autor pondera que nós criamos os fantasmas que habitam o mundo conosco. Se acreditamos em sua existência, isso é o suficiente para tornar reais as consequências dessa crença em nossas vidas, tornando inteligíveis certas propriedades atribuídas aos espaços e objetos.

Os vieses sociopolíticos inerentes às assombrações foram aprofundados em obra de Avery Gordon (2008), que reposicionou a temática para acessar o poder, bem como assuntos de “expropriação, exploração e repressão”² que afetam a vida de indivíduos e sociedades (Gordon, 2011, p. 1). Desse modo, espectros podem ser entendidos como expressões de sistemas e têm suas existências negadas ou são percebidos como já encerrados. É a forma pela qual uma violência social reprimida se faz conhecida, provocando estranhamento em relação às paisagens familiares, ao fomentar o questionamento das maneiras usuais

² No original: “*Dispossession, exploitation and repression*”.

pelas quais nos deslocamos por elas. Fantasmas constituem uma presença real, que exige atenção ao remeter-se às pessoas, lugares, objetos, histórias, conhecimentos, modos de vida e ideias que vivem escondidos da nossa vista. Gordon (2008) enfatiza que os fantasmas são uma força viva, com desejos e motivações, que exercem ação sobre as pessoas que interagem. Nesses termos, assombrações e fantasmas são registros que indicam traços de opressão, documentam a formulação de leituras de mundo e, finalmente, informam sobre movimentos de resistência e esquecimento.

Para todos os efeitos, esses posicionamentos podem ser também compreendidos à luz das viradas ontológicas que têm marcado o horizonte das ciências humanas e sociais nas últimas décadas. De modo geral, trata-se dos movimentos que questionam as divisões entre natureza e cultura como ponto de partida ontológico (Kohn, 2015). Alternativamente, buscam englobar uma profusão de mundos e/ou seres. A despeito da heterogeneidade que caracteriza tais abordagens, aproximam-se ao problematizar as formas como as realidades são concebidas e operadas, descentrando as explicações focadas exclusivamente nos humanos e nas coisas elaboradas socialmente (Castro, E., 2002; Descola, 2013; Latour, 1994; Lima, 1996). No mesmo escopo incluímos os movimentos críticos dos binarismos instaurados pela modernidade, que determinaram a construção de uma certa perspectiva de mundo como parte indissociável do projeto colonial (Quijano, 1989).

Na esteira dessas discussões visualizamos uma conjuntura favorável para o questionamento de esquemas modernos de produção de conhecimento, principalmente aqueles organizados por meio da ativação de um conjunto de dicotomias com pretensões universais. Sob este prisma, as *livusias* constituem-se possibilidades de acessar a multitemporalidade, ao mesmo tempo que expressam na sua aparição a persistência de outras realidades, articuladas com esses seres. Espectros deixam efeitos no mundo, organizam-se materialmente, interagem com pessoas, produzem memórias e experiências compartilhadas e sustentam relações de todo o tipo, que acontecem em mundos que podem ser díspares entre si. Parecem compor zonas de interseção, criando condições apropriadas para que determinados seres sejam refratados na dimensão da experiência³ (Espírito Santo; Blanes, 2013).

Diana Espírito Santo e Ruy Blanes (2013) nos provocam para que percebamos que estes enlaces são biográficos, físicos e sociais, formando uma teia de efeitos práticos visíveis, que não é restrita a um corpo, tempo ou espaço. Desse modo, as *livusias* não podem ser encaradas somente como representação ou imaginação, mas como seres com capacidade de ação, com trajetórias de vida e agendas específicas. No contexto da virada ontológica, falamos de ação como capacidade não exclusiva do que é entendido como humano. A postura sustenta-se no reconhecimento de que boa parte das epistemologias modernas não contemplam a vida de uma diversidade de entidades que compõem e participam de interações sociais⁴ pelo fato de serem consideradas mais próximas da

³ Nessa perspectiva, é possível ressoar as ideias de Karen Barad (2017) sobre a “performatividade pós-humanista”, especialmente com as provocações que a autora traz sobre a necessidade de refletirmos sobre as práticas material-discursivas que delineiam as constituições diferenciais entre corpos “humanos” e “não humanos” (Barad, 2017, p. 16) e as críticas ao “posicionamento da materialidade como dada ou como um mero efeito da agência humana” (Barad, 2017, p. 31).

⁴ Uma instigante problematização dessa questão pode ser vista na pesquisa de Castiel Vitorino Brasileiro (2021) para os quadros da psicologia, o qual problematiza como, no contexto brasileiro, esse cenário está associado ao processo de racialização de corpos não brancos e à negação de on-

natureza: são concebidos como não humanos por conta de sua suposta ausência de qualidades biológicas. Uma alternativa consiste em ponderar que as ações que configuram realidades não são um resultado exclusivo da presença de seres humanos (Merencio, 2013).

As possibilidades de escapar dessa lógica surgem com o investimento nas ontologias, que reposicionam os sentidos que podemos atribuir à materialidade. Em concordância, Amiria Henare e colaboradores (2007), com Diana Espírito Santo e Nico Tassi (2013), defendem o abandono de categorias analíticas como materiais, materialidade, cultura material e sua substituição pela categoria heurística de “coisa”, passível de ser definida dentro de conjunturas específicas nas interfaces de mundos e seres, com suas implicações ontológicas e epistemológicas. As “coisas” não têm seus limites estabelecidos por uma fisicalidade ou percepção humana, mas no contexto dos vínculos e efeitos que geram. As coisas traçam caminhos, criam relações, envolvem-se em ações de todo o tipo, fora da expectativa das pessoas (Miller, 2013). Não são simples projeções de relações sociais e cosmológicas, “mas podem de fato produzi-las por meio de seu movimento, circulação, propriedades estéticas e mutabilidade e sua inserção na vida social”⁵ (Espírito Santo; Tassi, 2013, p. 16).

Mais interessante é perceber, nesse momento, que tais postulações podem ser relacionadas com as maneiras de conceber a materialidade e o seu envolvimento com toda sorte de espectros. O material não é a antítese do espiritual ou do invisível, conforme pressuposto inventado na modernidade. Na opinião de Espírito Santo e Tassi (2013), essa visão revela um esforço por purificação, responsável por delimitar o material como uma esfera de autorregulação do mundo, capaz de produzir sua própria moralidade quando extirpado de seus aspectos considerados não terrenos, espirituais e afetivos. Em termos epistemológicos, culminou na premissa de que o mundo material é uma espécie de tela, sobre a qual valores e significados humanos podem ser projetados.

Tal moldura teórica gera consequências importantes para o envolvimento com as livusias. Inicialmente, longe de uma divisão rígida pautada em tangibilidade e intangibilidade, podem ser entendidas como seres que articulam visibilidades e ausências de forma constitutiva. Elas negociam as condições de sua existência, refletem sobre a vida e sobre o passado, envolvem-se em redes de sociabilidades que não se definem somente pelas pessoas, pelo contrário, as pessoas são convidadas ou repelidas, em certas circunstâncias, a adentrar nesse conjunto de relações. Isso não significa negar o trauma ou a relevância do quadro social nas ocorrências de livusias, mas entender que certos processos são capazes de gerar fluxos imbuídos de qualidades de vida (Ingold, 2012). O mesmo acontece com os materiais por vezes envolvidos nos engajamentos. Nessa perspectiva, não são somente mediadores ou reflexos de comportamentos e desejos humanos, mas participantes de relações que articulam agentes, tempos e espaços, por vezes incomensuráveis. Tal como discutido por

tologias afro-diaspóricas e indígenas. Assim, buscando romper com as definições exclusivamente eurocentradas sobre os conceitos e métodos da psicologia clínica, Castiel parte de preceitos Bantu — especialmente de Kalunga, como força criadora de toda existência, e Exú “como epistemologia, metodologia, ferramenta filosófica, estética e clínica” (Brasileiro, 2021, p. 12) — para o desenvolvimento de uma “clínica da efemeridade”, em que a instauração do espaço e do processo de cura apoiam-se nesses outros seres e saberes (cura exúsiática, arquitetura pombagiresca e exusiática etc.).

⁵ No original: “*But can indeed produce these via their motion, circulation, aesthetic properties and mutability, and their embeddedness in social life*”.

Ingold (2012), habitar o mundo significa participar de processos de formação que não podem ser cristalizados em unidades como objetos. Ou seja, a vida não é contida ou limitada por questões de forma e matéria, mas distribuída e constituída em fluxos, cruzamentos e trajetórias que se estabelecem de modo relacional.

De fato, para nós, falar de múltiplos mundos se reveste de implicações políticas, abrindo probabilidades de reverberarmos outros arranjos epistemológicos. Para Juan Camilo Perdomo Marín (2019, p. 33), esse diagnóstico é fruto do investimento teórico em ontologias, comprometido em visualizar cada entidade como um “conglomerado condensado de relações interativas entre mundos humanos e não humanos”⁶ (Marín, 2019, p. 33). Significa reconhecer que nossos mundos são atravessados por uma certa geopolítica de produção de conhecimento. Nas violências que caracterizam esse quadro, observamos cotidianamente as tentativas de destruição de realidades inteiras, ao mesmo tempo em que são produzidas condições para o surgimento de novos mundos, que germinam nas possibilidades de resistir ao poder.

Para Aníbal Quijano (1989), essa conjuntura reflete o que denominou de colonialidade, conceito aprofundado posteriormente por Walter D. Mignolo (2008; 2017). A colonialidade do poder, do ser e do saber é a face oculta da modernidade, responsabilizando-se pela produção de diferenças que servem de justificativa para a inferiorização e colonização de povos e culturas (Mignolo, 2017). Um produto do binômio modernidade e colonialidade é a violência epistêmica como o resultado dos esforços para que determinadas visões mais compatíveis com os propósitos da modernidade prevaleçam sobre as outras. Articula-se, portanto, com as formas de produção e apropriação de conhecimento, em que se verifica a aniquilação de outros saberes, considerados “selvagens” ou “primitivos” (Mignolo, 2008). Por meio de instrumentos variados, com especial destaque para a ciência, os parâmetros ocidentais são impostos diariamente sobre os colonizados, que têm seus jeitos de conceber e experimentar suas vidas interpretadas a partir das ideias de atraso e subdesenvolvimento (Tirado, 2009).

A ideia de colonialidade do saber denuncia uma geopolítica de produção do conhecimento que tenta regular as possibilidades de apreensão da realidade. Nessa visão, um mundo em comum pode ser acessado por uma certa perspectiva de ciência moderna que estabiliza uma ideia de verdade pautada na divisão de natureza e cultura como princípio ordenador. Sob o prisma da colonialidade, sistemas de pensamento identificados como dissonantes foram rotulados como interpretações ou representações parciais. Podem ainda ser enquadrados em campos como o folclore ou do “conhecimento popular”, servindo para definir um outro distante e passível de ser analisado. Na análise de Lélia González (1984), no contexto brasileiro, tais classificações hierárquicas mantêm azeitadas as engrenagens do racismo, na medida em que os saberes inseridos nesse rol são geralmente aqueles produzidos por grupos racializados, fora do espectro de privilégio da branquitude.

Uma resposta política contra este arranjo é, de fato, a reivindicação da existência de vários mundos, articulados com seus vieses ontológicos e epistemológicos particulares: mundos e saberes que se sobrepõem, colidem, aproximam-se e se afastam e que nos instigam a levar a sério as crenças e a diversidade de seres como oportunidades de acessar outras experiências (Marín, 2019). No percurso, a realidade transmuta-se em um pluriverso, dentro de uma gramática denominada de ontologia política (Escobar, 2012; 2018). A expressão serve para demarcar as possibilidades de negociações, enredamentos,

⁶ No original: “Conglomerado condensado de relaciones interactivas entre mundos humanos y no-humanos”.

cruzamentos e interrupções entre práticas de mundo heterogêneas que acontecem em torno da reunião de diferentes interesses. Simultaneamente, sinaliza para as limitações de ideias como natureza, crescimento econômico e cultura, que podem se apresentar fundamentadas em uma ontologia colonial que pressupõe um único mundo, capaz de assimilar todos os outros ao se projetar como exclusivo. Na conjuntura, a ideia de pluriverso busca insurgir-se frontalmente contra determinados vieses de desenvolvimento e projetos de futuro,⁷ pensados a partir de parâmetros condizentes com o norte global, que são impostos aos povos do sul como única alternativa possível (Blaser; Cadena, 2018).

Para Escobar (2012), as críticas a essa lógica podem ser apreendidas nas vivências de povos subalternizados situados em posição fronteiriça. Nas formas como elaboram seus planos de vida, podem negociar e se apropriar das ideias impostas de desenvolvimento, articulando-as com suas trajetórias históricas e movimentos de contra-colonialidade (Santos, A., 2015). Uma das faces mais evidentes desse processo envolve justamente a produção de saberes, em que a “noção local de desenvolvimento inclui a aquisição de ferramentas dos sistemas de conhecimento dominantes que lhes deem a possibilidade de implementar um futuro viável”⁸ (Escobar, 2012, p. 37). Nesse sentido, parte das provocações que atestam o funcionamento do pluriverso são justamente produzidas por um grupo de intelectuais que ascendem aos espaços institucionalizados e se municiam de ferramentas teóricas e metodológicas para perverter as dicotomias fundantes de uma ciência moderna. Tal constatação se torna relevante neste texto, na medida em que as *livusias*, bem como uma preocupação mais ampla com outros seres, têm sido um tema cada vez mais enfatizado no contexto em que atuamos, em consonância com as transformações observadas nas maneiras de produzir conhecimento arqueológico, conforme discutiremos mais adiante.

No momento, prosseguindo no raciocínio de Escobar (2012), entendemos que caminhar no pluriverso envolve o desafio de tradução, considerando como diferentes trajetórias históricas se tornam inteligíveis e proporcionais. Traduzir, nesses termos, envolve interculturalidade.⁹ A tradução permite a transição “[...] do mundo como um universo para o mundo como um pluriverso [...]”¹⁰ (Escobar, 2012, p. 39). Nessa chave,

⁷ Reflexões nesse sentido também podem ser encontradas nas obras de Isabelle Stengers, especialmente em suas reflexões sobre a “cosmopolítica”, traçando caminhos para se pensar na pertinência de múltiplos mundos. Na perspectiva, o cosmos permite ressoar vozes que não se enquadram nas exigências da modernidade para sua enunciação e trocas. Ao mesmo tempo, desatrela a política como qualidade exclusiva de humanos, não se tornando refém de aspectos como representação, linguagem e consenso (Silva, J., 2021). Desse modo, “é sempre uma má ideia designar um englobante para aqueles que se recusam a ser englobados por qualquer outra coisa. O cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos” (Stengers, 2018, p. 447).

⁸ No original: “*La noción local de desarrollo incluye la adquisición de aquellas herramientas de los sistemas de conocimiento dominante que podrían darles la posibilidad de implementar un futuro viable*”.

⁹ Aqui, este conceito é utilizado em consonância com as reflexões de Nestor Canclini (2004), ou seja, representa a confrontação, o intercâmbio e o entrelaçamento gerado pelo encontro entre grupos culturais diferentes, cuja convivência engendra tanto relações de negociação e conflito, como também promove empréstimos recíprocos, respeitando as disparidades. Assim, a interculturalidade não nega os conflitos gerados pelas relações interculturais, nem busca abolir as diferenças ontológicas existentes, mas reconhecer a possibilidade de diálogos e entrelaçamentos.

¹⁰ No original: “*Mundo como universo al mundo como pluriverso*”.

Escobar visualiza o pluriverso como a abertura de intercessões entre uma multiplicidade de mundos. Em oposição à globalização, o pluriverso conecta-se com a ideia de planetarização, que pressupõe uma visão de planeta como um todo vivo, que emerge das interações e fluxos “[...] de elementos e relações biofísicas, humanas e espirituais [...]”¹¹ (Escobar, 2012, p. 53). Ao contrário de uma presença estática, o pluriverso invoca movimentos constantes, que se estabelecem nas inter-relações de uma diversidade de seres. Nesse contexto, a qualidade de vida pode ser estendida a um “conjunto infinito de formas e entidades que constituem o pluriverso — desde o biofísico até o humano e o sobrenatural — e os processos pelos quais eles vêm a existir”¹² (Escobar, 2012, p. 41).

Investigar o pluriverso significa se envolver com ele, não tratando-o como abstração, mas como possibilidade que emerge de experiências que são mediadas e corporificadas de modos diversos (Blaser; Cadena, 2018). É levar a sério os contornos visíveis de múltiplos mundos, sem reduzir a sua existência às suas partes, mas observando as chances de associação. Em termos práticos, essa ontologia política transforma as livusias em zonas de intercessão, estabelecendo sobreposições por meio de diferentes realidades, que se tornam inteligíveis em circunstâncias específicas por meio de entendimentos ecológicos e políticos que são compartilhados. Isso inclui trajetórias históricas, memórias, coisas, bem como as violências e resistências diante da colonialidade.

Para encerrar esta seção, destacamos que os aportes teóricos e políticos aqui explicitados podem ser mobilizados em uma profusão de incursões arqueológicas. São iniciativas que reivindicam o potencial da arqueologia para lidar com as manifestações do passado no presente com a agência de outros seres com os fluxos de coisas, memórias e afetos, e com os trânsitos no pluriverso. Nessa direção, é possível admitir que as associações entre arqueologia e outros seres não são aleatórias, mas podem expressar, em certos enquadramentos, uma qualidade inerente a alguns sentidos de “arqueológico” que são historicamente construídos.

DAS ARQUEOLOGIAS ASSOMBRADAS ÀS ARQUEOLOGIAS AFETIVAS E RELACIONIAIS

Podemos recorrer a um conjunto expressivo de argumentos que têm explicitado a recorrência da arqueologia em produzir e esbarrar com toda a sorte de espectros. Profundamente associada à prática da escavação, dentro de uma perspectiva eurocêntrica moderna, a arqueologia constituiu-se enquanto ciência operando o “estranho familiar”, ou seja, tornando visível aquilo que deveria permanecer escondido. Ao mesmo tempo, pode expressar de forma muito contundente a ideia de morte de maneiras variadas: desde o reconhecimento de partes da vida humana na terra escavada, que se assemelha às covas abertas, até os distanciamentos e interdições impostas aos objetos de patrimônio, alocados em museus e laboratórios (Moshenska, 2006). Desse modo, gera efeitos que são relacionados com diferentes percepções do tempo: a perenidade da vida, confrontada com a persistência de um passado não completamente desaparecido; e a sensação de distinção entre viver no presente e se deparar com um outro anônimo, fora da nossa própria temporalidade. Em reflexão recente sobre o assunto, Jeb Card (2018) alega que esses aspectos conjuram a existência de uma “arqueologia assustadora”, que, longe de ser

¹¹ No original: “*De elementos y relaciones biofísicas, humanas y espirituales*”.

¹² No original: “*Conjunto interminable de formas y entidades que componen el pluriverso –desde lo biofísico a lo humano y lo sobrenatural– y los procesos por los que vienen a ser*”.

uma exceção, faz parte da trajetória histórica da disciplina, contribuindo para projetar um caráter “misterioso” para a sociedade.

Interessante notar que, nessa conjuntura, fantasmas e espectros são também associados às contradições que sustentam a arqueologia enquanto ciência: aliada do projeto intelectual da modernidade e das divisões inerentes à dicotomia natureza e cultura, a disciplina expressa em seus desdobramentos as limitações dessa premissa para tratar dos contextos de que participa. Tais dissonâncias intensificam-se no âmbito do colonialismo e da colonialidade, assim como outras possibilidades de violência com que a arqueologia colaborou para firmar as bases de uma realidade aceitável, organizar o tempo e definir o que era vivo e “civilizado”. Ao confrontar-se com outros sistemas de conhecimento, em situações nas quais nem sempre a escavação invoca significados de morte ou os sítios arqueológicos sejam apartados em um tempo remoto, seus agentes buscaram normatizar binarismos modernos por meio de violência epistêmica. Contudo, saberes, coisas e seres purificados nesse processo não podem ser completamente exterminados, mas (re)nascem e (re)existem no presente, às vezes como livusias, que geram associações e efeitos muito concretos.

Por essa via, podemos entender melhor as possíveis conexões entre práticas arqueológicas e uma diversidade de assombrações, conforme expresso em estudos bastante heterogêneos. As aproximações com o tema têm sido realizadas no intuito de estimular a imaginação arqueológica (Shanks, 2012), considerar os encantamentos e poderes produzidos por coisas arqueológicas (Fredengren, 2016), refletir sobre experiências atreladas ao lugar e à paisagem (Paphits, 2020), analisar histórias de opressão colonial em busca de uma cura terapêutica por meio do conhecimento (Surface-Evans; Jones, 2020), discutir questões relacionadas à patrimonialização, tangibilidade e intangibilidade (Carr, 2020), problematizar processos históricos traumáticos vinculados com o autoritarismo de regimes políticos do passado recente e presente (González-Ruibal, 2008; Ribeiro, 2019), conceber fantasmas como sítios de memória (Tamás, 2013), abordar regimes de conhecimento e temporalidades (Escolar, 2003; Haber, 2011), participar das lutas de coletivos pelo direito de interpretar e construir sentidos específicos de patrimônio arqueológico (Bezerra, 2017, 2019; Gómez-Montañez, 2013; Macêdo, 2021; Ribeiro, 2014; Silveira; Bezerra, 2012), entre outros empreendimentos.

Para todos os efeitos, trata-se de iniciativas convergentes com as viradas ontológicas que têm fomentado a reconfiguração de práticas arqueológicas e suas implicações políticas (Alberti, 2016). Na reflexão de Christopher Witmore (2014), tais investidas teóricas manifestam o potencial de transmutar a Arqueologia, que deixa de ser a disciplina que estuda o passado humano a partir dos vestígios materiais para se tornar a disciplina das coisas. A ideia de coisa, conforme já mencionado, busca se afastar da noção de um objeto pronto e acabado, determinado pela forma e matéria, para pensar em entidades que se constituem em fluxos que se atravessam, compondo conexões afetivas que geram efeitos não só nos nossos corpos, mas em uma vasta ecologia de seres com capacidades imanentes de apreensão da realidade (Ingold, 2012; Marín, 2019).

Sob estas circunstâncias, podemos falar de afeto para nos referirmos às capacidades de afetar e ser afetado (Favret-Saada, 2005). Esse conceito relaciona-se com as probabilidades de um ser se envolver e se conectar com a diversidade de elementos e associações que compõem a sua existência (Clough, 2007). Apesar de não existir consenso sobre os significados dos termos, parece razoável admitir que os afetos não caracterizam fenômenos irracionais, produzidos por emoções purificadas de qualquer tipo de julgamento (Pellini, 2018), mas vinculam-se com a elaboração de diferentes saberes, nem sempre discursivos, mas singulares em relação aos fluxos sensoriais que atravessam a dimensão da experiência em suas associações (Mageste; Amaral, 2022).

Nesse caminho, Yannis Hamilakis (2015; 2017) advoga por uma arqueologia atenta ao afeto e aos sentidos. Fala da necessidade de uma arqueologia multitemporal, não restrita ao passado nem ao presente, mas que se apoie em aspectos mnemônicos e afetivos, com o potencial de gerar “diversos tipos de saberes experienciais, alguns discursivos, outros sensoriais, tácitos e encarnados e, portanto, não facilmente traduzíveis em palavras e narrativas” (Hamilakis, 2015, p. 60). Os sentidos envolvidos em tais operações superam a noção de orgânico, configurando um campo formado por fluxos sensoriais. Trata-se dos movimentos e intercessões por onde são produzidas as coisas: os intercâmbios de matéria, afetos, memórias, ideias, todos dotados de vida e capacidade de ação. O afeto adquire relevância na medida em que é justamente o que permite o estabelecimento de vínculos com outros seres, articulados na sensorialidade. Seguindo esse raciocínio, as livusias, bem como toda a sorte de assombrações, fantasmas e espectros, constitui uma forma de encontro sensorial e afetivo, também emaranhado.

Na América Latina, posicionamentos teóricos semelhantes que enfatizam questões de afetividade e ontologias relacionais emergiram de numerosas lutas políticas, travadas não só no âmbito da geopolítica de produção do conhecimento, mas também nas chances de reprodução da vida (Saldi; Malferra; Barrientos, 2019). Não por acaso, desses contextos emergem também as críticas mais contundentes às armadilhas do multiculturalismo, com discordâncias sobre a persistência das heranças do colonialismo. Na conjuntura, chama-nos a atenção a defesa de uma arqueologia relacional, conforme expressa por Cristobál Gnecco (2009). O pesquisador ressalta que, na América Latina, a arqueologia esteve a serviço do projeto colonial, produzindo imagens que contribuíram para fundamentar percepções de populações indígenas cristalizadas em um passado remoto, sem qualquer possibilidade de vínculo entre as narrativas científicas, sociedades indígenas contemporâneas e aquilo que denominamos de registro arqueológico.

Contra as violências epistêmicas que sustentam a prática de uma arqueologia moderna, Gnecco (2009, p. 20) defende a organização de uma arqueologia intercultural. Na prática, a abordagem busca redimensionar as conexões entre global e local, atenta para as representações produzidas por movimentos sociais e disposta a compor cenários plurais nas inter-relações de sistemas de conhecimento e visões de mundo, longe da lógica despolitizante do multiculturalismo. Entendemos, portanto, a relevância de reivindicar as livusias, fantasmas e assombrações nos engajamentos arqueológicos como esforço político de emancipação perante as determinações impostas pela modernidade. Nessa perspectiva, são coletivos enredados na articulação de coisas e seres que questionam politicamente os privilégios antropocêntricos da interpretação.¹³ Em certa medida, as

¹³ Algo que pode ser percebido na análise de Dé Leonel Soares (2022) sobre a essência multitemporal das cerâmicas arqueológicas na região peruana de Lambayeque, visto que, segundo o autor, a vida dessas peças excede noções lineares e sucessivas de tempo, estabelecendo “fronteiras entre mundos para tecer novas relações que se dão entre diversos tempos e espaços”, fazendo com que objetos arqueológicos passem “do status de narradores de histórias sobre o passado de determinada sociedade, para protagonistas de múltiplas histórias que só podem ser experimentadas e contadas em sua multitemporalidade” (Soares, 2022, p. 28). Além disso, o autor chama a atenção para que observemos o entrelaçamento entre a cerâmica arqueológica e a atuação dos curandeiros em Lambayeque, percebendo que a primeira “excede as noções de objeto ou artefato para tornar-se *huaco*”, ou seja, “seres ou entes ancestrais dotados de força e potência”, que possuem “formas e aparências próprias, que podem ou não corresponder à morfologia ou iconografia da cerâmica conforme percebida por nós pessoas arqueólogas” e que às vezes têm nomes humanos, “sendo que suas sombras aparecem aos curandeiros sob a forma de animais, ou de homens e mulheres com

posturas ressoam com as defesas de Alfredo González-Ruibal (2006; 2008; 2012) pela constituição de uma arqueologia atenta para o presente e para o passado contemporâneo. De acordo com o autor, o século XX instituiu a supermodernidade, período inaugurado com a Primeira Guerra Mundial e que indica exacerbação, apogeu e crises detonadas pela industrialização, colonialismo e neocolonialismo, as guerras mundiais, a crise ambiental, o apogeu da globalização, reorganização das formas de exploração capitalista, até a explosão de movimentos reacionários, explicitamente antimodernos. Nessas condições, a arqueologia pode ser reconfigurada com o propósito de explorar as implicações materiais do excesso: converte-se na ciência da ruína, do abandono e dos fragmentos da morte, capaz de fornecer diferentes pontos de vista para contextos que invocam abjeção, como campos de guerra, casas abandonadas, marcos de tragédias, entre outros. Não raramente esses cenários estão mergulhados em traumas históricos ou sujeitos a outros regimes de tempo, que nos assombram de diversas maneiras. Ao mesmo tempo somos confrontados a lidar com o fato de que não dominamos completamente os materiais que produzimos e com que interagimos, a ponto de nos sentirmos ameaçados por eles.

Para nós, tais posicionamentos são convergentes com os desejos de evidenciar os mundos que compõem o pluriverso, que se tornam inteligíveis a partir do momento em que nos esforçamos para transitar por outros arranjos ontológicos e epistemológicos. Sob essas premissas, podemos, no momento, percorrer algumas experiências brasileiras, das quais nos aproximamos devido ao seu potencial de acessar outras temporalidades e seres a partir de deslocamentos por diferentes sistemas de conhecimento. Desse modo, o trabalho de Camila Jácome e Jaime Xamen Wai Wai (2020) é exemplar não apenas por demonstrar o potencial das cooperações entre pesquisadores indígenas e não indígenas para o desenvolvimento de uma arqueologia “de enfrentamento de narrativas que não se excluem” (Jácome; Wai Wai, 2020, p. 6), como também por reconhecer e valorizar os conhecimentos e “ciências nativas” sobre os lugares e objetos de interesse arqueológico. É com esse intuito que os autores demonstram, por exemplo, como a presença de gravuras rupestres pode indicar a atuação de outros seres (Cobra grande) na configuração e formação da paisagem, e analisam como entre os Karaiwa e os Wai Wai a cerâmica arqueológica muitas vezes é entendida como “Nokwa”, ou seja, “talismãs do xamãs”, levando os autores a discutirem “um entendimento da relação da materialidade/imaterialidade do xamanismo no Trombetas, relação esta que pode ser mediada pelas peças arqueológicas” (Jácome; Wai Wai, 2020, p. 20). Todavia, é importante ressaltar que os autores não encaram as “peças arqueológicas” apenas como meios materiais para uma reflexão teórica sobre o xamanismo, destacando que

Objetos arqueológicos, entre tantos outros com poder de comunicação xamânica, trazem a possibilidade real do retorno desses espíritos, inclusive do pajé. Trata-se de um perigo tanto de natureza espacial, onde entes de alhures, mundo subaquático e celeste, vêm assombrar as aldeias, como também de natureza temporal, onde os antigos retornam ao presente e os xamãs podem voltar. (Jácome; Wai Wai, 2020, p. 20).

Outra inspiração reside no trabalho de Mariana Cabral (2014) com os indígenas Wajãpi do Amapá. Cabral (2014, p. 84) ponderou sobre a importância das “percepções da ordem

diferentes traços e vestimentas” (Soares, 2022, p. 28).

do sensível” na produção de sentidos e significados sobre locais e objetos. Isso culminou na adoção de uma concepção plural de arqueologia, vista como uma forma de conhecer o mundo, expressa na construção de narrativas que conectam vestígios materiais com múltiplas temporalidades. Nessas condições, a realização de trabalhos colaborativos pode vir a constituir um cenário propício para a comunicação de distintos saberes, explicitando seus acordos e incomensurabilidades, produzidas no contexto de lógicas ontológicas específicas.

As elaborações de Cabral ressoam nas reflexões conduzidas por Márcia Bezerra (2017; 2018) a partir de uma longa trajetória de estudos colaborativos com as comunidades amazônicas. A pesquisadora tem especificamente se dedicado em discutir os efeitos de uma arqueologia normatizadora, que instituiu discursos autorizados não somente para os usos das coisas arqueológicas, mas também para os seus sentidos e qualidades, no bojo das relações que correm no presente, na dimensão cotidiana. Sugere, portanto, um movimento de “desemaranhamento do conhecimento acadêmico”, que invoque as coisas produzidas nos encontros entre seres, temporalidades e afetividades (Bezerra, 2017, p. 46-47). Não por acaso, está atenta para os encontros fantásticos que emergem das relações que se estabelecem com bens arqueológicos, como a aparição de visagens.¹⁴ Esses encontros mobilizam “outra epistemologia da cultura material”, incluindo as maneiras de interagir com o desconhecido e com a diferença, “a partir de visões de mundo não hegemônicas, descentradas e abertas ao sensível” (Bezerra, 2017, p. 46-47).

Diante desse cenário, reconhecemos as provocações abertas por trabalhos que operacionalizam arqueologias para denunciar formas de violência que são impostas por meio de discursos de desenvolvimento. As iniciativas explicitam outros coletivos e modos de vida, que se tornam visíveis nas interfaces de afetos e experiência (Hartemann, 2019; Jacques, 2013; Machado, 2017; Mageste; Amaral, 2022; Mageste *et al.*, 2020; Santana, 2019; Sousa; Amaral; Cardoso, 2021; Wolff, 2016). São proposições que ressoam com um grupo expressivo de trabalhos conduzidos por estudantes e professores da graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial da Universidade Federal do Vale do São Francisco, situada na zona de influência do Parque Nacional Serra da Capivara, no sudeste e sudoeste do estado do Piauí. Conforme discutimos em outra oportunidade (Mageste; Amaral, 2022), em nossos deslocamentos e interações pela região, no papel de professores, pesquisadores e moradores, temos acompanhado a configuração de abordagens abertas para o afeto e para a multitemporalidade, que agrupamos sob o termo de Arqueologias Afetivas. Em tais investidas, uma outra noção de patrimônio arqueológico vem sendo demarcada, disposta a levar a sério uma diversidade de saberes e mundos, que extrapolam fronteiras geográficas e temporais. Longe de serem negadas ou escondidas, as associações entre práticas arqueológicas e as livusias podem ser deliberadamente perseguidas.

CAMINHANDO NO PLURIVERSO: SEGUINDO AS LIVUSIAS NA MULTITEMPORALIDADE

Seguir as livusias por essas linhas corresponde aos nossos esforços por visualizá-las como fronteiras de mundos, em situações em que os princípios que organizam as percepções de realidade podem ser reconfigurados nos movimentos do pluriverso. Seguir as livusias significa também perceber os efeitos de violências epistêmicas sistêmicas,

¹⁴ De acordo com Schaan, Martins e Portal (2010), o termo “visagem” serve para se referir às assombrações que interagem com os habitantes da Amazônia. De acordo com os autores, “geralmente os locais de visagem são associados com antigas moradias, em terrenos onde ainda se percebem restos de vigas, telhas e objetos dos séculos XIX e XX” (Schaan; Martins; Portal, 2010, p. 77).

responsáveis pela imposição de determinados conhecimentos e das possibilidades de desobediência que emergem de arqueologias politicamente orientadas. Nessas condições, encontramos-nos com *livusias* quando atravessamos processos históricos mais amplos, desde a colonização da região, até chegar em épocas mais recentes, incluindo a própria institucionalização da Arqueologia e as transformações observadas nas formas de produzir conhecimento arqueológico. Caminhar por este percurso não significa movimentar-se por uma temporalidade linear, refém de noções de evento e de espaço, mas prestar atenção nas probabilidades de emaranhamento que se constituem nas experiências de colonialismo e contra-colonialidade (Santos, A., 2015).

Historicamente, o sudeste e sudoeste do Piauí delimitam área situada no semiárido piauiense intensamente ocupada por populações ameríndias ao longo de uma vasta cronologia. Tal compartimento foi inserido de forma mais enfática no projeto de colonização portuguesa, no final do XVII. A estratégia adotada para controle foi a formação de fazendas de gado, aliada com a exploração econômica dos grupos nativos. Sem dúvida, naquela conjuntura a introdução da pecuária extensiva intensificou as invasões dos territórios dos grupos indígenas. Sempre retratados como elementos obstaculizadores dos interesses coloniais na área, as menções aos indígenas aparecem em documentos desde o século XVII. Entre esses nativos, os Pimenteiras adquirem a maior projeção nos textos, principalmente nos séculos XVIII e XIX, como consequência das tentativas de extermínio conduzidas pelo poder colonial. Pouco sabemos sobre as particularidades étnicas dos grupos denominados dessa forma. Apesar das suspeitas de terem sido grupos filiados ao tronco Karib, parece ser mais provável tratar-se de uma designação genérica para se referir a indígenas de diversas etnias que habitavam a parte sul e sudeste do atual estado na época da colonização. De todo modo, foram encarados como uma ameaça permanente para a consolidação da dominação do território. Em 1815, são considerados oficialmente exterminados pelo governo da província, apesar de permanecerem registros de sua presença em documentos posteriores, como cartografias e censos (Mott, 1979; Oliveira, A., 2007).

Tal situação revela uma face de processos de invisibilização que foram detonados no escopo do colonialismo. A ideia de extermínio serviu para fixar no passado as populações indígenas. Esses apagamentos instaurados atingiram também a dizibilidade relacionada à presença de africanos e afro-americanos que construíram suas vidas na região. Eles aparecem em censos realizados no final do século XIX, na condição de pessoas escravizadas, assumindo em muitas ocasiões o papel de vaqueiros e de criadores de gado (Silva, D., 2013). Suas trajetórias são descontinuadas sob o prisma do racismo, que demarca uma ausência desses agentes no conjunto de tradições orais vinculadas com a história regional e memória social. Essas amefricanidades¹⁵ foram escondidas em discursos de miscigenação e na produção de classificações gerais, em que o termo “caboclo” tornou-se uma expressão de identificação recorrente já no final do século XIX (Assis, 2021; Macêdo, 2021; Oliveira, J., 1997).

¹⁵ O conceito, cunhado por Lélia González (1988, p. 76), busca romper, para o contexto brasileiro, com os discursos de democracia racial e as políticas de invisibilização, buscando ultrapassar “limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico”, no intuito de construir novos entendimentos para a América, por meio de perspectiva contra hegemônica e afrocentrada. De modo geral, a ideia de amefricanidade busca ressaltar as experiências de populações negras e indígenas, que são forjadas em um quadro específico de dominação colonial. Para uma visão mais recente do conceito, em suas possibilidades de aplicação as pesquisas arqueológicas, vide o trabalho de Gêssika Macêdo (2021).

Diante desse cenário, percebemos que parte das narrativas de fundação de municípios e povoados que foram constituídos durante a colonização do sudeste e sudoeste do Piauí organizam-se em torno de aspectos como a expulsão dos indígenas selvagens” e a persistência de seus descendentes “caboclos” para tempos recentes. São lembrados até hoje como parte das genealogias de diversas famílias, em um contexto caracterizado por baixa urbanização e com concentração da vida no campo (Alves, 2003). Nos movimentos do pluriverso, essas histórias se cruzam com as trajetórias das coisas que definimos como patrimônio arqueológico.

Assim, desde a produção de descrições iniciais para aquele espaço, no século XVII, temos notícias relacionadas à presença de pinturas rupestres no sudeste e sudoeste do Piauí que intrigavam os viajantes que cruzavam as serras. Com a intensificação do povoamento colonial nos séculos XVIII e XIX, em consonância com a profusão de discursos de extermínio dos indígenas, os achados de potes de barro enterrados, alguns com esqueletos no seu interior, se tornaram cada vez mais recorrentes. O mesmo aconteceu nas roças, onde aparecimentos de cacos de cerâmica, muito parecidos com as vasilhas produzidas localmente, bem como machadinhas e lascas líticas, são frequentes. Os engajamentos com materiais arqueológicos participaram também da história de formação de municípios e da constituição de suas sedes nos séculos XX e XXI, cujos moradores realizam frequentemente achados cerâmicos, líticos e funerários em espaços públicos e privados (Macêdo, 2021).

Essas interações a princípio não são entendidas pelas populações camponesas que se assentaram no local como registros de um passado remoto, mas como parte indissociável de um mundo aberto para o engajamento com outros agentes: pinturas rupestres e cerâmicas podem ser extensões de *livusias*, que atestam a sua existência e permanência no plano físico (Gonçalves, 2016). Elas apresentam-se em encontros que envolvem o reconhecimento da vida das coisas geralmente fora do repertório de experiências pessoais cotidianas, indicando a manifestação de seres extra-humanos (Card, 2018).

Nesse cenário, podemos redimensionar os significados da institucionalização da arqueologia na região, acompanhado da promoção de uma ideia de patrimônio arqueológico. O processo foi encetado a partir da década de 1970, inicialmente com as incursões da Missão Arqueológica Franco-Brasileira em torno da formação do Parque Nacional Serra da Capivara. Trata-se de uma área de preservação permanente que ocupa o perímetro de 130 mil hectares, distribuídos pelos municípios de Coronel José Dias/PI, João Costa/PI, Brejo do Piauí/PI e São Raimundo Nonato/PI. O estabelecimento de um programa de estudos sistemático, coordenado por Niède Guidon, permitiu a identificação de aproximadamente 1.300 sítios arqueológicos de tipologias variadas, que indicam um arsenal amplo de evidências responsável por documentar as ocupações humanas na área por uma longa duração, fomentando debates a respeito do povoamento do continente americano (Boeda *et al.*, 2014; Lourdeau, 2019). Com o aprofundamento das pesquisas, em 1986 foi criada a Fundação Museu do Homem Americano (Fumdhm), comprometida com a gestão e investigação do patrimônio arqueológico local, ao mesmo tempo em que buscou mitigar impactos da criação do parque por meio de projetos sociais e educativos (Bucco, 2002). Em 1991, o Parque foi chancelado com o título de Patrimônio Mundial da Humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) (Guidon, 2007).

Em termos gerais, a conjuntura sinaliza a elaboração de um modelo de desenvolvimento regional pautado no turismo e investimento científico. Contudo, antes de serem regulados como sítios e patrimônios arqueológicos, tais coisas eram dedicadas à reprodução de múltiplas vidas: populações camponesas, assentadas desde o século XIX entre as serras, mas também de *livusias* e *caboclos* (Godoi, 1999). No contexto, a consolidação

de um parque federal tornou-se justificativa para desapropriação dos coletivos que habitavam o perímetro demarcado.¹⁶ Foi consequência de um colonialismo estrutural, reforçado por uma Legislação e projeto científico que permitiram a constituição de um território arqueológico às custas de outros modos de vida, com o predomínio de uma forma de conhecimento e gestão sobre todas as demais, chancelada pelo Estado e operada por especialistas. Na perspectiva do pluriverso, a institucionalização da arqueologia na região permitiu a emergência de um mundo que só se torna possível nas tentativas de exclusão de outras possibilidades de vida, ou na tentativa de sua domesticação, por meio da aplicação de ideias de desenvolvimento e preservação, progresso e ciência (Mageste; Amaral, 2022).

Falar de exclusão ou tentativa de domesticação não é o mesmo que falar de desaparecimento, pois nessas condições o pluriverso se movimenta em seu próprio eixo, expressando dialéticas entre autoritarismos e resistências que culminam na configuração de novas realidades. Logo, as tentativas de conversão das coisas das *livusias* e *caboclos* em assuntos da pré-história não operam por exclusões, mas por sobreposições, de modo que esses coletivos persistem nos fluxos sensoriais, organizando-se em diferentes concepções de patrimônio, que são manejadas no cotidiano. Ao mesmo tempo, percebemos que os interditos impostos por um discurso preservacionista produzem condições apropriadas para novas associações de seres e experiências, permitindo visualizar esboços de múltiplos mundos. Desse modo, em certas circunstâncias sítios arqueológicos continuam sendo coisas de *livusias*.

As *livusias* gestadas especificamente nas áreas que compõem o Parque resistiram ao permanecerem nas memórias daqueles que viveram as suas vidas no território, apresentando-se hoje para turistas e pesquisadores que percorrem o lugar. Joseane Paes Landim (2014), ao registrar a trajetória dos “*maniçobeiros*” de Serra Branca, chama a atenção para a recorrência e importância das narrativas sobre “*livusias*” com as pessoas que moravam nessa área e foram desapropriadas com a criação do Parque. Segundo esses antigos moradores, a *livusia* conhecida como “*Gritador*” vive nas serras, de forma que histórias a seu respeito ainda são contadas e causam “*calafrios*” (Landim, 2014, p. 71).

Como observa Landim (2014), citando um dos seus colaboradores, “mato é lugar pra ter *livusia*”, e, assim sendo, muitos dos engajamentos com esses seres se davam durante as incursões para a extração do látex da *maniçoba* ou caça de subsistência. Essas eram as principais ocasiões nas quais era possível sentir a presença, ouvir, e, mais raramente, até mesmo ver o “*Gritador*”: um “*bicho*” antropomorfizado musculoso e peludo, cujos gritos acuavam os cachorros e apavoravam os caçadores. Todavia, se as matas e as áreas não cultivadas eram tidas como as terras desses seres sobrenaturais, isso não significa que a agência das *livusias* se limitavam a esses espaços. Segundo Landim (2014, p. 69), as *livusias* também se manifestavam nos locais onde os *maniçobeiros* moravam, derrubando painéis

¹⁶ A comunidade Zabelê se localizava no epicentro do que veio a ser o Parque Nacional Serra da Capivara. De acordo com a legislação vigente na época, o povoado passou a ser encarado como uma ameaça à preservação da flora, fauna e do extenso patrimônio arqueológico, sendo definitivamente removido em 1988. Na época dos acontecimentos, o Zabelê contava com cerca de 200 habitantes, que exploravam o território por meio da caça e agricultura de subsistência. A maior parte das famílias constituíam-se de posseiros, que desde a segunda metade do século XIX ocupavam terras devolutas (Godoi, 1999). Tal situação tornou moroso o pagamento de indenizações, além de dificultar os cálculos para uma estimativa compatível com os desejos locais. Somente em 1997 os remanescentes do Zabelê foram assentados em terras situadas a 10 km de São Raimundo Nonato/PI, intitulada atualmente como Novo Zabelê (Oliveira; Borges, 2015).

ou fazendo com que luzes estranhas fossem vistas. Especialmente nas narrativas sobre “almas penadas” que Landim registra, é possível observar que muitas das vezes aspectos das coisas enterradas conectam-se com a atuação desses seres, que aparecem “em lugares onde havia dinheiro enterrado” ou eram vistos, ocasionalmente, no único túmulo feito de pedra do antigo cemitério da Serra Branca (Landim, 2014, p. 70). Finalmente, ressaltamos que as histórias relacionadas a esses seres e suas aparições se reconfiguram com a constituição de um parque arqueológico. Desse modo, guias turísticos e pesquisadores que transitam pelo lugar à noite às vezes envolvem-se em encontros e identificam rastros que são associados ao “Gritador”.

Além dos limites territoriais do Parque, as livusias revelam-se em outros cenários atravessados pelas práticas arqueológicas. Particularmente, tivemos a oportunidade de conhecer algumas histórias desses encontros logo quando nos mudamos para São Raimundo Nonato, com o propósito de lecionar na Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf). Ao conversarmos com amigos que tiveram as suas biografias atravessadas pela institucionalização da Arqueologia na região, ouvimos referências aos prédios associados à Fundação Museu do Homem Americano como locais propícios para a aparição desses seres. Nem sempre essas histórias são informadas em detalhes, já que existe o risco, ao narrar essas experiências, de reviver a sensação perturbadora do encontro ou de cair no descrédito por associar espaços vinculados ao labor científico à existência de seres sobrenaturais.

Na década de 1990, a Fumdam desenvolveu atividades em residência situada no centro de São Raimundo Nonato, onde hoje funciona o Núcleo de Extensão da Univasf. Trata-se de um prédio com diversas salas e um amplo espaço aberto. Funciona como hospedaria para pesquisadores, servindo no passado como base para a guarda de materiais e trabalhos curatoriais. Foi também empregado na condução de ações educativas formalizadas no projeto Pró-Arte (Siqueira, 2014). Atualmente, sob a tutela da Univasf, é utilizado em atividades de extensão dos cursos do campus Serra da Capivara. Algumas memórias sobre o espaço mencionam a recorrência de livusias: sons misteriosos à noite, composto por gritos, ruídos de correntes se mexendo, sempre próximos à área de hospedagem. Essas manifestações não são associadas diretamente às práticas arqueológicas, mas à suposta trajetória do prédio: as narrativas populares em São Raimundo Nonato vinculam o edifício ao funcionamento de uma antiga delegacia. Porém, as livusias resistem aos usos arqueológicos conferidos ao lugar ao aterrorizarem as pessoas que se envolvem com eles. Ao aparecer, exigem que lembremos da antiga estrutura de repressão, impondo percepções de dor, sofrimento e medo. Desse modo, se presentificam em situações em que a multitemporalidade se apresenta para a experiência sensorial, na justaposição de diferentes pontos de vista, com suas respectivas agendas.

Nesse ponto, vale ressaltar que as livusias materializam-se também em saberes, além dos engajamentos mencionados. De fato, observamos atravessamentos de livusias e arqueologias no escopo das transformações nas políticas de produção de conhecimento no sudeste e sudoeste do Piauí a partir do ano de 2004, com a instalação do curso de graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial na Univasf como desdobramento das pesquisas no Parque Nacional Serra da Capivara. As livusias emergem principalmente nas circunstâncias em que a universidade se aproxima da ideia de pluriversidade, quando nos afastamos de epistemologias fundamentadas nas dicotomias da modernidade e observamos as formas como os mundos se organizam sob outras perspectivas (Escobar, 2012).

Acreditamos que passos nessa direção vêm sendo dados em sincronia com os esforços para a interiorização do ensino superior. Nesse cenário, percebemos que a atuação das(os) discentes de Arqueologia da Univasf tem contribuído para problematização e reformulação

dos cânones tradicionais de construção e validação dos conhecimentos produzidos no ambiente acadêmico (Monteiro, 2022). Em uma conjuntura marcada pela implementação de políticas e discursos sobre o patrimônio arqueológico que eram formulados por especialistas “vindos de fora”, cursar uma graduação em Arqueologia no interior do Piauí engendra a possibilidade de pessoas que desde a infância eram afetadas de múltiplas maneiras pela atuação dos especialistas em suas comunidades compartilhassem experiências, e passassem elas próprias a empregarem e desenvolverem preceitos teórico-metodológicos da arqueologia para explorarem contextos, coisas e narrativas com as quais mantêm relações de familiaridade e pertencimento (Mageste; Amaral, 2022; Mageste *et al.*, 2021).

Nesse sentido, são viabilizadas arqueologias afetivas que constroem os discursos autorizados sobre nossa disciplina e catalisam uma produção acadêmica que, mediada pelo afeto, não apenas dilata e/ou pulveriza os recortes temáticos, temporais, teóricos e metodológicos consensuais, como também se dedica a promover o protagonismo e a valorização de outras realidades. Assim, espaços, narrativas e coisas que raramente despertavam o interesse dos arqueólogos que atuavam na região passam a ser consideradas e, em alguns casos, se tornam o cerne de algumas pesquisas, abrindo caminho, por exemplo, para que a correlação entre lívusias e o patrimônio arqueológico da região possa ser percebida, como veremos nos exemplos a seguir.

Em sua pesquisa de monografia, Aquino (2016) abordou a história do antigo Hospital Maria do Carmo Rodrigues, fundado em 1961, cujo prédio posteriormente passou a abrigar o 11º Batalhão da Polícia Militar de São Raimundo Nonato, no bairro Gavião. Ao ouvir as histórias de pessoas que trabalharam no local, destacou que a relevância daquele espaço não se limita às características arquitetônicas do edifício ou do seu papel na trajetória sociopolítica do município, mas que a presença e ação de “alevusias” nesse local também devem ser levadas em consideração para o seu reconhecimento enquanto patrimônio cultural e lugar de memória do município. Como demonstram os relatos recolhidos, as “alevusias” não apenas fazem barulhos ou movem objetos, elas circulam e atuam, lembrando às pessoas que atualmente ocupam o prédio a história daquele espaço: em certas ocasiões, é possível ver e/ou escutar médicos e pacientes na antiga sala de cirurgias, ou se deparar com macas sendo momentaneamente empurradas pelos corredores e logo desaparecendo (Aquino, 2016, p. 35). Desse modo, as alevusias não apenas compartilham aquele espaço com as pessoas que ali trabalham ou frequentam, elas agem no modo como o lugar se apresenta, influenciando suas memórias e construção de narrativas sobre o edifício e seu entorno. Portanto, como destacado por Aquino (2016, p. 35), é interessante perceber como “os prédios antigos parecem ter vocação para abrigar aleivusias [...]. Parece que todo mundo que trabalha nesses locais tem uma história para contar”.

Seguindo a produção discente da Univasf, notamos as possibilidades de associações entre práticas arqueológicas e outras formas de assombração em outros quadros regionais, sinalizando o reposicionamento da Arqueologia como disciplina apta a tratar desses engajamentos e demarcar um contexto acadêmico favorável para essas discussões. Thiago Souza (2016), ao abordar a Capela Nossa Senhora do Burburi (1762) em sua análise sobre patrimônio edificado de Campo Formoso/BA, destaca que, segundo os moradores, a área “virou local de assombração” depois que um velho missionário morreu enquanto fazia a barba, não tendo, contudo, terminado o processo e raspado apenas a metade da face. Assim, segundo um dos moradores locais, “acredita-se que depois da morte dele o povo consegue vê-lo pedindo para que seja feita o outro lado da barba que ele entregaria um tesouro que estaria enterrado ao lado da igreja” (Souza, 2016, p. 29).

Como enfatizado por Souza (2016, p. 29), a identificação desse espaço enquanto bem cultural e sua preservação somente tornam-se viáveis graças à “relação da

memória com o edifício”. Por sua vez, acreditamos que os dados apresentados por Souza demonstram que essa “relação”, em certa medida, é fomentada e mantida pela presença e atuação das “assombrações”, que não apenas levariam as pessoas a rememorar um fato que ocorreu naquele local, mas também a percebê-lo como um espaço onde um tesouro está enterrado. Portanto, o fluxo de relações de diferentes seres irrompe na constância de uma temporalidade linear ou da oposição categórica entre materialidade e imaterialidade, convidando — ou forçando — as pessoas no “presente” a lidarem com personagens do “passado” que, apesar de terem tido sua corporalidade transformada pela morte, são capazes de fomentar relações e expectativas “futuras” por meio de coisas que devem ser mantidas (patrimônio edificado) ou podem ser descobertas (“tesouros”).

Ainda nessa perspectiva, gostaríamos de mencionar a pesquisa de Augusto Miranda (2016) sobre os “causos” dos engenhos do Estuário Paraense. Apesar de essa monografia não ter como foco o semiárido nordestino, de certa forma ela se aproxima dos demais trabalhos analisados pelo caráter afetivo e de pertencimento que o autor mantém com os locais e objetos de estudo. Outro aspecto que chama atenção na obra de Miranda (2016) é sua proposta de emprego das diretrizes da arqueologia sensorial não apenas para a análise dos contextos materiais associados a alguns engenhos no estado do Pará, mas também para discutir as “visagens” que, de acordo com seus colaboradores, ocorriam naqueles locais. Segundo Miranda (2016, p. 39) as ruínas dos antigos engenhos são áreas propícias para a ocorrência dessas interações e, por causa disso, um de seus colaboradores lhe informou que:

nunca gostei de passar pelos escombros da fazendinha, porque ali a gente sempre ouvia uns barulho estranho, porque ali é lugar de aparecer visage, diz que lá ocorreu muita coisa de ruim. Uma vez minha irmã mais véia disse que viu uma mulher preta sem cabeça e com umas correntes. (Miranda, 2016, p. 39).

A partir desse relato, Miranda (2016) problematiza como as experiências sensoriais promovidas pelas visagens são “decisivas para perceber” a forma como seu colaborador lidava com o antigo engenho. Nas palavras de Miranda (2016, p. 39): “o fato dele ouvir (audição) barulhos estranhos, e de ser um lugar que se vê (visão) visagem, fazem com que ele não goste de andar, passar, ter qualquer relação corpórea (tato) com aquele espaço”. Complementando seu argumento, Miranda (2016, p. 40) apresenta o relato de outro colaborador sobre um engenho diferente: “sempre que a gente ia brincar lá eu ficava preocupado por causa das histórias que o povo contava de lá. Eu nunca vi nada, mas ouvia visagem. Um lugar desse deve ter muita gente vagando por lá”. Novamente, Miranda chama a atenção para como a experiência sensorial possibilita identificar os antigos engenhos como locais de “visagens”, e o fato de às vezes os seres sobrenaturais não poderem ser visualizados “não é determinante para ele não acreditar no mal-assombrado, muito pelo contrário, ele sente, e isso é suficiente para ele não querer ir, não se sentir bem naquele local”.

Assim, percebe-se que apesar de poder ser apreendida pela visão, audição ou tato, a existência desses seres não está condicionada a nenhum desses sentidos, ou seja, são eles que nos afetam, fomentando em nós a capacidade (ou seria possibilidade?) de apreendê-los a partir de nossos próprios termos. Além disso, podemos observar que a presença e a atuação desses seres sobrenaturais são capazes tanto de promover um distanciamento quanto uma sensação desagradável em relação a locais de interesse arqueológico, demonstrando que os mecanismos de fruição do patrimônio nem sempre

se adequam às expectativas ou aos parâmetros de análises formulados pelos especialistas. Ao mesmo tempo, nos levam a reconhecer que outros seres e personagens também formulam e implementam suas próprias agendas nesses cenários. Portanto, as livusias, visagens e assombrações também estão ali para compartilhar e narrar as suas vivências naqueles locais, impondo-nos sua vontade ou não nos deixando esquecer que nos sítios arqueológicos “deve ter muita gente vagando por lá”, e que em alguns casos “lá ocorreu muita coisa de ruim” (Miranda, 2016, p. 40), sobre as quais nossa disciplina não pode continuar omissa.

Devemos reconhecer que os trabalhos expostos até então, apesar de mencionarem as livusias, visagens e assombrações, não tinham como foco principal a abordagem desses seres, algo que só será observado com maior ênfase na monografia de Fábio Isídio dos Santos (2019), ao abordar contexto situado na área de influência do Parque Nacional Serra da Capivara. Em sua monografia, o autor enfatiza a zona rural do Município de Jurema/PI, que é afetivamente conectada por laços familiares e de amizade. Foca-se especificamente na localidade de Caldeirãozinho, onde ressalta que as “alivusias” e “bichos” são personagens constantes nas narrativas sobre a história da comunidade, e, além disso, examina a correlação entre a presença desses seres e a ocorrência de coisas de interesse arqueológico. Nessa empreitada, Santos (2019, p. 11) observa a “recorrência de narrativas de memórias que remetem ao passado violento e sanguinário” daquela região, e atrelada a isso a existência de lugares repunosos” marcados pela atuação de “entidades místicas” e a presença de materiais arqueológicos. O autor esclarece que ‘repunosos’ são lugares que causam calafrios, aflições, até um certo medo, por serem atormentados por acontecimentos sobrenaturais, ou como dito na região, atormentados por ‘alivusias’” (Santos, 2019, p. 12). Nos termos do pluriverso, atuam como zonas de intercessão por onde é possível transitar por práticas de diferentes mundos.

Na sua incursão, Santos (2019) realizou um rico levantamento de narrativas e um extenso mapeamento das coisas conectadas com as manifestações desses seres ou acontecimentos sobrenaturais. Assim, observa, por exemplo, que a ocupação das terras naquela área, ou melhor, que “as escolhas dos espaços de habitação e de produção” não poderiam ser compreendidas por meio das discussões arqueológicas sobre oferta de recursos ou características geoambientais. Em Caldeirãozinho, essas escolhas são direcionadas pela presença/ausência de “vapores quentes”, que devem ser evitados. Ou seja, “os lugares com esse ‘vapor quente’ são ruins porque sempre vão ser atormentados por ‘alivusias’ e a família por muitas brigas e ‘coisas ruins’” (Santos 2019, p. 59). Nesse sentido, o fracasso e posterior abandono de algumas casas de farinha na área, bem como as narrativas dos problemas familiares a elas associados, são advindos de sua localização inadequada em uma área com “vapor quente” (Santos, 2019, p. 59). Nessas condições, diferentes coletivos podem ser fortemente afetados por inadvertida ou imprudentemente se sobrepossem a espaços ocupados por esses seres. Todavia, em Caldeirãozinho, se existe certo entendimento de que esses locais devem ser evitados, não significa que a relação com esses seres não ocorrerá ou que suas aparições e ações possam ser interrompidas ou controladas. Isso porque a vida e agência desses seres também se entrelaçam com a trajetória e história de pessoas, coisas e paisagens daquela área. Nessas associações existe espaço para negociação, apesar de nem sempre isso ser suficiente para contornar os desejos das livusias.

Essas inter-relações podem ser observadas naquilo que Santos (2019) chamou de narrativas de “transformação em bichos” ou em “Lobizão”. Como discutido por ele, essas “transformações aconteceriam apenas com pessoas consideradas ruins que receberam pragas (maldições) de seus familiares”, e que a partir de então, nas noites de lua nova ou cheia, assumiam a forma de “qualquer animal que desejarem” (porcos, cachorros, cabras,

vacas, lobos etc.). Em Caldeirãozinho “os moradores, acreditam que existiam, e existem até hoje, pessoas que se transformam em bichos” (Santos, 2019, p. 61), sendo registrado por Santos (2019) o caso de um morador que abusava das filhas, tendo causado a morte de uma delas durante a condução de um aborto, e de um rapaz que por maltratar animais foi amaldiçoado por sua “mãe” e se transformou no “Come Polpa”, um ser zoomorfo que atacava os animais domésticos (principalmente os jumentos) dilacerando suas partes traseiras. Sobre esse último “bicho”, vale a pena ressaltar que ele, após ferir e matar muitos animais, foi morto por um caçador com o auxílio de uma “benzedeira” da região. De acordo com uma das moradoras locais, “depois disso, aquela senhora do Parque, a Niède, um dia passou por essa região, viu a cabeça do bicho e levou a cabeça pro Museu de São Raimundo Nonato” (Santos, 2019, p. 65).

Como sugerido por Santos (2019), mais relevante do que definir se o crânio coletado pela arqueóloga pertencia ao “Come Polpa” ou era um exemplar da megafauna é perceber como esses seres e as narrativas sobre eles acabam se sobrepondo aos espaços (sítios) de interesse arqueológico e se cruzando com a atuação dos arqueólogos. Portanto, em uma região cuja história e a realidade sócio-política recente é fortemente afetada pela institucionalização da arqueologia, não é surpresa notar que nas construções formuladas pelos moradores locais arqueólogos e espaços museais sejam acionados, ainda que apenas discursivamente, para lidar com contextos e seres com os quais nossa disciplina não está familiarizada, mas que estão cotidianamente integrados às vivências do mundo rural.

Nesse sentido, cabe ainda uma última menção ao trabalho de Santos (2019) ao registrar três lugares, Umbuzeiro das Mortes, Umbuzeiro das Almas e Umbuzeiro do Zé Cabrinha, onde são comuns aparições de “alivusias”: assombrações de homens e de crianças chorando, misteriosos berros de animais, luzes e fumaças. Merece destaque o chamado “Umbuzeiro das Mortes”, onde teria funcionado um “cabaré dos índios” (prostíbulo) e ocorrido diversos assassinatos, que dão origem não apenas à aparição das livusias, mas também à presença de material litocerâmico e estojos de arma de fogo recolhidos durante as escavações arqueológicas no local. Desse modo, o autor advoga que “existe uma relação explícita entre os locais e as narrativas, que são possíveis pistas sobre vínculos mais estreitos entre as práticas arqueológicas conduzidas e aos aspectos históricos locais de estruturação desses lugares” (Santos, 2019, p. 77). São provocações que nos convidam a perceber que quando estamos dispostos a reconhecer que tanto as livusias quanto os membros das comunidades locais também atuam sobre e estabelecem relação com os ditos “contextos arqueológicos”, gradativamente rompemos com a reprodução dos discursos autorizados sobre o patrimônio e acenamos para possibilidade de nossa disciplina contribuir para a superação das violências epistêmicas, afastando-se de um mundo único para se aproximar do pluriverso.

Para encerrar esta sessão, ressaltamos que nos deparamos com parcialidades do pluriverso nos caminhos abertos por outras pesquisas colaborativas na região, principalmente aquelas dedicadas a registrar livusias e suas associações. Desse modo, em alguns casos as livusias trazem à tona narrativas e acontecimentos que os discursos oficiais preferiram esquecer ou buscaram silenciar. Ao se refratarem em uma realidade em comum, insurgem-se contra o apagamento de mundos e temporalidades. Em sua aparição, denunciam as violências impetradas para consolidação do sistema colonial, fazendo com que as dores e angústias infligidas a corpos subalternizados não sejam esquecidas, mas sim sentidas, vistas e ouvidas graças à presença das livusias. Não por acaso, a intrínseca correlação desses seres e espaços de interesse arqueológico tem sido apontada por pesquisadores que se dedicaram a explorar eventos brutais ocorridos no sudeste e sudoeste do Piauí, entre outros contextos regionais.

Em sua análise da paisagem e exame das materialidades associadas ao Movimento Pau de Colher,¹⁷ um movimento messiânico que ocorreu na divisa do Piauí e Bahia, Marcelo Ribeiro (2019) contou com a colaboração de descendentes de homens e mulheres que participaram da comunidade não apenas para entender aspectos sociorreligiosos do grupo, mas principalmente para mapear artefatos e espaços representativos da ação repressiva do Estado sobre as pessoas que ali se reuniam. Cápsulas e projéteis de armas de fogo, fragmentos de lâminas metálicas, estruturas de trincheiras e covas coletivas somam-se às memórias e narrativas de moradores locais para indicar a violência dos conflitos que ali ocorreram. Todavia, essas não são as únicas evidências decorrentes do massacre de Pau de Colher, visto que nas proximidades de um antigo juazeiro, onde orações eram realizadas e vinte e três pessoas teriam sido mortas e sepultadas coletivamente, ouviu-se “sussurros, ladainhas, choros, gritos e gemidos. Outras pessoas, ao transitarem por aquele setor, tangendo gado ou caçando, noticiavam as mesmas manifestações: o aparecimento de “livusias” (Ribeiro, 2019, p. 138).

Se por um lado as livusias agem para que as dores e injustiças infligidas às pessoas de Pau de Colher não sejam esquecidas, por outro, como aponta Ribeiro (2019, p. 139) elas “podem estar atreladas diretamente à identificação de sítios arqueológicos”. Nesse sentido, o autor advoga que nas pesquisas realizadas no semiárido é preciso estarmos atentos às interposições de diferentes contextos, sinalizando para as conexões entre livusias, árvores (umbuzeiros e juazeiros) e sítios arqueológicos. Assim, “árvores como juazeiro e umbuzeiro desempenham uma função de canal de aparecimento de livusias”, que por sua vez “representam um indicativo de ocorrências de mortes nesses locais”, que quando abordados por meio de uma perspectiva arqueológica, tendem a revelar narrativas e materialidades advindas dos fluxos de relações dos diferentes seres que viveram (Ribeiro, 2019, p. 140). Ao instalarem-se em locais de interesse arqueológicos, esses seres não apenas possibilitam que tais histórias sejam conhecidas, mas também que esses lugares sejam identificados.

Uma constatação semelhante àquelas contidas nos trabalhos de Santos (2019) e Ribeiro (2019) a respeito das associações entre umbuzeiros, livusias e coisas arqueológicas, foi realizada em estudo conduzido pelos pesquisadores da Univasf Celito Kesting e Gizelli Santos de Sousa (2014, p. 141) no município de São Lourenço, no interior do Piauí. Segundo os autores, muitos moradores locais “sabem, contam e repetem milhares de vezes ao longo de suas vidas, as mesmas histórias sobre o umbuzeiro dos defuntos”. Essas histórias contam que, próximo à sede do município, aos pés de um frondoso Juazeiro, fileiras de pedras indicam os locais onde jazem os restos mortais de muitos indígenas massacrados durante a colonização da região, sendo este um local recorrente para a aparição e atuação de assombrações e livusias. Como indicam os depoimentos registrados pelos autores, o juazeiro dos defuntos “era lugar de índio, onde eles enterravam os seus mortos. Lá tinha e tem ainda assombração. A finada tia Josefa um dia passou por lá com uma cesta de mandioca. Aí, num sopapo, derrubaram a cesta” (Kesting; Sousa, 2014, p. 129).

Importante destacar que as prospecções realizadas na área revelaram a presença de “muitos ossos humanos, fragmentos de cerâmica e artefatos da indústria lítica” (Kesting;

¹⁷ Segundo Ribeiro (2019) o movimento sociorreligioso de Pau de Colher desencadeou-se entre os anos de 1937 e 1938 no município de Casa Nova/BA, formando um pequeno povoado de seguidores do Beato Senhorinho, que foram duramente perseguidos e reprimidos pelas forças policiais do Estado Novo de Getúlio Vargas. Para mais informações sobre Pau de Colher, vide o trabalho de Maria Cristina Pompa (1995).

Sousa, 2014, p. 129), e os dados históricos levaram os autores a sugerirem a hipótese que aquele fosse o local de um massacre promovido contra indígenas em 1708, conforme documentação histórica (Kesting; Sousa, 2014, p. 135). Assim, Kesting e Sousa (2014, p. 139) consideram que as livusias que insistem em se manifestar para diversas pessoas naquele local agem com o intuito de lembrar “ao povo de São Lourenço e de toda a região semiárida, que ali jazem os últimos índios livres do sertão piauiense”.

Desse modo, os autores defendem que além da intrínseca correlação com espaços de interesse arqueológico “o umbuzeiro dos defuntos e as aleivosias a ele relacionadas são atributos da identidade coletiva da cidade de São Lourenço do Piauí” (Kesting; Sousa, 2014, p. 139), sendo, portanto, oportuno e necessário reconhecermos tanto a validade e plausibilidade das narrativas sobre os sítios arqueológicos como a presença e atuação de outros seres nesses locais. Na perspectiva dos autores, as livusias não devem ser encaradas como “fantasias criadas por pessoas emocionalmente fragilizadas”, mas sim percebidas enquanto demonstrativo da existência e validade de outros agentes e referenciais para a significação do mundo em nossa compreensão do pluriverso. Portanto, em suas palavras, desconsiderar a relação que esses seres mantêm com os contextos arqueológicos ou desacreditar as narrativas sobre eles demonstram “o preconceito contra o conhecimento popular” e revelam “a ambiguidade conceitual do cientista preconceituoso” (Kesting; Sousa, 2014, p. 129). Como acompanhamos nesta sessão, essa premissa, pautada na violência epistêmica, pode ser contestada, ainda que implicitamente, pela produção de pesquisadores que se voltam à análise de contextos com os quais eles estabelecem conexões de familiaridade e afeto, ao mesmo tempo em que esteja aberta para levar a sério diferentes epistemologias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da provocação de refletir sobre as livusias, caminhamos neste trabalho no sentido de imaginar os múltiplos mundos que se projetam para a experiência ao seguir os atravessamentos entre seres, coisas e práticas arqueológicas. Ao abordar especificamente o contexto do sudeste e sudoeste do Piauí e suas conexões regionais, buscamos salientar alguns desdobramentos relacionados com as tentativas de imposição de uma única perspectiva de mundo. Em nosso contexto, esse esforço articula-se com projetos de desenvolvimento e progresso emergentes desde a inclusão da região no empreendimento de exploração colonial, até chegar na institucionalização da arqueologia acadêmica e consagração da ideia de patrimônio arqueológico. De fato, os discursos autorizados sobre o patrimônio produzidos nessas interfaces muitas vezes rejeitaram e descredibilizaram os saberes de que “as pinturas rupestres são atribuídas às livusias (aparições de fantasmas) e aos caboclos (indígenas do passado pertencentes a tribos desaparecidas)” e que as “machadinhas semilunares são [...] ‘pedra de corisco’, em alusão aos raios que ‘caem do céu’. [...] e como um raio não cai duas vezes no mesmo lugar, ter uma machadinha em casa proporciona proteção contra raios” (Gonçalves, 2016, p. 10).

Nos termos da colonialidade do saber, essa separação de saberes pode persistir em estudos que, apesar de registrarem menções às livusias, não estão dispostos a reconhecer a agência desses seres, nem interessados em problematizar como eles mantêm intrínseca correlação com coisas, lugares e fatos que povoam as memórias e narrativas das pessoas da região. Desse modo, nessas incursões os imbricamentos que os antigos moradores da região do Parque Nacional Serra da Capivara fazem sobre as pinturas rupestres e a existência da livusias exemplificam a necessidade de atuação dos especialistas para compreensão e conservação do patrimônio arqueológico local, visto que “os habitantes dali há muito já conheciam, mas não entendiam do que se tratava, por isso chamavam-nas

de 'livusias', uma palavra que eles usavam e usam até hoje para definir as coisas que acontecem na mata e eles não conseguem explicar" (Castro, S., 2008, p. 26).

Nessa elaboração, não existem possibilidades de "cumplicidade subversiva" (Grosfoguel, 2012) entre diferentes conhecimentos, mas sim de ruptura, já que os profissionais do patrimônio advogam que "as diversas explicações vernaculares para os artefatos e vestígios arqueológicos, revela (sic) o quão distante o patrimônio arqueológico, seus significados e a história da sua pesquisa, está das pessoas que sobre ele habita" (Gonçalves, 2016, p. 10). Todavia, ressaltamos que, mesmo de forma pontual, tal arranjo vem sendo substancialmente contestado, especialmente na produção de pesquisadores que se voltam à análise de contextos com os quais estabeleceram conexões de familiaridade e afeto. Demarcamos tal constatação com as Arqueologias Afetivas que se configuram na Univasf ao mesmo tempo em que vislumbramos alguns contornos do pluriverso em pesquisas sensíveis para epistemologias e ontologias diversas, sem desconsiderar as tensões que se articulam nesses movimentos. Se essas propostas parecem inovadoras, especialmente quando nos atemos a uma literatura acadêmica, que, mesmo quando crítica, é gestada por meio de preceitos e/ou parâmetros ocidentais (ou ocidentalizados), devemos recordar que ainda hoje muitos povos regem suas relações com o mundo e seus diversos habitantes tendo em consideração outros parâmetros.

Assim, Ailton Krenak (2019) nos convida a entender que existem mundos nos quais as montanhas também têm afetos, famílias e personalidades, de forma que as relações que são estabelecidas com esses seres não se pautam na lógica exploratória capitalista, e nos lembra como as conquistas coloniais promoveram a morte de muitos desses mundos. Do mesmo modo, Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) explicam que aquilo que antropólogos e pessoas não indígenas nomearam de "espíritos" ao abordarem a cosmologia Yanomami na verdade são simplesmente "outros" que se transformaram no primeiro tempo, quando a floresta ainda era jovem. Esses "outros", também chamados de *xapiri*, banham-se nos rios e caminham pela floresta, que é coabitada pelos Yanomami, e, desse modo, também formulam sua própria impressão sobre os seres com os quais se relacionam. Segundo as palavras de Kopenawa e Albert (2015, p. 111), eles chamam os Yanomami de "pequena gente fantasma" ou "fantasmas estrangeiros" pois "em seus olhares, já somos fantasmas, porque, ao contrário deles, somos fracos e morremos com facilidade". Como revelado por Kopenawa, na ótica *xapiri* as pessoas Yanomami estariam mais próximas da condição de livusias. Com tais conexões, não estamos sugerindo que livusias, *xapiri*, ou qualquer outro ser dos universos cosmogônicos indígenas sejam semelhantes, mas indicar que a intercessão entre mundos e seres ainda vem sendo cotidianamente experimentada por meio de sistemas de conhecimentos diversos. Essas instâncias vêm ganhando vida em paragens que resistem aos efeitos da colonialidade, seja no interior do Piauí, nas montanhas de Minas Gerais, na floresta amazônica e em tantos outros lugares.

Para este encerramento, gostaríamos de invocar uma obra da literatura regional que exemplifica de modo sensível o potencial das relações entre as materialidades e as livusias. Deparar-se com essa narrativa na escrita desse texto nos inspirou a pensar sobre a polissemia de correlações e significados atinentes aos fluxos de coisas e seres. Simultaneamente, informou-nos a respeito de uma determinada produção discursiva sobre o assunto, que ressoa com muitos dos vieses da colonialidade na construção de percepções sobre um lugar e os encontros que expusemos ao longo da discussão. No romance *Sobrevivendo às livusias do Nordeste*, do autor baiano Gewkordeiro Silva (2018), acompanhamos a jornada do mascate José Clemêncio em sua travessia pelos sertões nordestinos de Juazeiro/BA, para Recife/PE. Ao caminhar por trecho desconhecido, em companhia somente de um "velho e sofrido cavalo", um preá atravessou inesperadamente

o seu caminho. O encontro assustou a montaria, que fugiu em disparada, derrubando o homem no chão. Sem alternativa, o comerciante “levantou-se, bateu a poeira, pegou a maleta, colocou o chapéu e se pôs em caminhada”. Na sua jornada de retorno para o lar, envolve-se com diversas livusias.

Logo na primeira noite, pensando na sua má-sorte e desejando um local para se abrigar, avistou uma casa cercada por densa escuridão. Na residência encontrou uma família, que o acolheu e o alimentou. Aproveitou para prestar atenção nos diversos aspectos da edificação, do chão de cimento vermelho, passando pelas paredes rústicas até chegar nos móveis. Em conversas com os anfitriões, Clemêncio foi informado de que a principal dificuldade de se viver na região era justamente a presença de livusias, entendidas como “assombrações” e “espíritos de pessoas sofridas”. Quando o relógio marcou meia noite, uma mulher pálida, trajando um lindo vestido de noiva, bateu na porta e entrou na residência. Questionou por meio de sinais corporais quem era o forasteiro, e ao ser informada de que era uma visita, ofereceu-lhe uma flor vermelha e se retirou. Assustado, Clemêncio soube que se tratava de uma livusia específica, reconhecida pelos moradores como uma parente: a Noiva da Meia Noite, a assombração de uma mulher que foi abandonada pelo noivo, batendo nas casas das pessoas para pedir um bule de café com o intuito de agradar o sonhado marido. Mesmo assustado, o viajante pernoitou, recebendo provisões para a viagem, que foram cuidadosamente acondicionadas na sua maleta.

Na manhã seguinte, Clemêncio ficou atordoado com a realidade que se impôs materialmente aos seus sentidos ao despertar, levando-o a resignificar todos os eventos da noite anterior: “encontrava-se deitado no chão sujo, repleto de lixo e poeira. Dormira ali jogado, tendo como travesseiro a sua maleta. Ele se via dentro de uma casa abandonada, em ruínas, como se tivesse séculos que estava ali”. Esse se torna o prenúncio de suas andanças, marcada pela sensação de ausência de normalidade, em que vivencia as possibilidades de emergência de mundos que se configuram em cada encontro. Além de casas abandonadas que se convertem em habitação, retornando depois ao seu estado de ruínas, Clemêncio envolve-se também com luzes misteriosas, interage com entidades que aparecem, desaparecem, dão conselhos, podendo negociar a sobrevivência do viajante. Depois de uma jornada longa e assustadora, o protagonista chegou em seu lar de uma forma surpreendente, após pernoitar novamente com livusias. Acordou amarrado no lombo de seu cavalo fugitivo, que andava a esmo pelas ruas de sua cidade. Logo foi reconhecido por seus conterrâneos, que o levaram até sua residência.

Enquanto se recuperava dos acontecimentos, Clemêncio lembrou-se de sua maleta. Na verdade, “ficou muito temeroso em abri-la pois temia encontrar os objetos que ele ganhara durante a sua viagem”: as provisões de comida que recebeu nos locais assombrados em que se hospedou, a flor cedida pela Noiva da Meia Noite, além de outras coisas que o viajante reuniu nos seus encontros com livusias. Ao vasculhar o conteúdo da bolsa, ficou aliviado, pois não encontrou nada. Poderia, portanto, deixar as livusias para os domínios da imaginação. Porém, mais tarde, ao jantar, escutou de sua esposa: “querido, peguei umas coisinhas que você trouxe que estavam na sua maleta e coloquei na mesa para completar a janta”. Todos os objetos adquiridos estavam ali, a flor vermelha recebida da Noiva da Meia Noite adornando os cabelos de sua esposa. Essas coisas não foram fiadoras confiáveis o suficiente para indicar o que era real ou não durante a viagem de Clemêncio, nos interstícios abertos para que outras configurações de paisagens, coisas e seres fossem refratadas. Agora, na segurança do seu lar, parecem se impor como prova definitiva. Configuram-se também como livusias, na medida em que consistem em extensão tangível e indissociável de experiências intangíveis concretas. Em outras

palavras, é por meio dessas evidências que os seres que Clemêncio conheceu atestam a sua existência, convertendo-se em balizas do caráter misterioso dos eventos.

Na narrativa literária, percebemos pontos de aproximação entre livusias e arqueologias, em consonância com as abordagens etnográficas e arqueológicas que discutimos neste trabalho. Nessa perspectiva, argumentamos que as livusias constituem-se em zonas de intercessão para a multitemporalidade e para diferentes formas de sociabilidades. Na jornada de Clemêncio, mas também nas histórias que têm sido contadas pelas arqueologias afetivas, as livusias interagem e expressam sua própria agenda e versões de si, por meio de interações sensorialmente concretas. Nesse sentido, as livusias também insistem em nos lembrar de outros mundos que resistem, sendo partes deles constituídos pelas violências e resistências detonadas com o colonialismo e a colonialidade. Não por acaso, as livusias emaranham-se em memórias relacionadas com as tentativas de extermínios e invisibilização de afro-ameríndios, diante do estabelecimento de um racismo estrutural; expressam ainda os rígidos papéis de gênero sedimentados em uma sociedade patriarcal; escapam de regimes autoritários que não podem ser esquecidos; dizem sobre a construção de percepções sobre o espaço; e finalmente, explicitam estranhamentos na fricção de diferentes sistemas de conhecimento. Reconhecer essas implicações, no âmbito de uma ontologia política, abre possibilidades para entender temporalidades que são reelaboradas em múltiplas vivências, articulando-se em fluxos de ação, memórias e afetos, cujos efeitos deixam de ser percebidos como exclusivos dos seres humanos ou de realidades cristalizadas no passado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, Benjamin. Archaeologies of Ontology. *Annual Review of Anthropology*, v. 45, p. 163-179, 2016.
- ALEIVOSIA: In: *Michaelis*: moderno dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2009. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/aleivosia>. Acesso em: 16 mar. 2023.
- ALVES, Vicente Eudes Lemos. As bases históricas da formação territorial piauiense. *Geosul*, v. 18, n. 36, p. 55-76, 2003.
- AQUINO, Théo P. N. *De hospital a quartel: memórias e histórias da cidade de São Raimundo/PI*. 2016. Monografia (Graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial) – Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, PI, 2016.
- ASSIS, Lucas Ribeiro dos Santos. *Só ficou a história no mundo: arqueologia pública, narrativas colaborativas e patrimônios culturais de comunidades rurais do município de Jurema/PI*. 2021. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, PI, 2021.
- BARAD, Karen. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. *Vazantes*, v. 1, n. 1, p. 8-34, 2017.
- BELL, Michael Mayerfeld. The Ghosts of Place. *Theory and Society*, v. 26, n. 6, p. 813-836, 1997.
- BEZERRA, Marcia. Teto e afeto: sobre as pessoas, as coisas e a arqueologia na Amazônia. Belém: GKNoronha, 2017.
- BEZERRA, Marcia. O machado que vaza ou algumas notas sobre as pessoas e as superfícies do passado presente na Amazônia. *Vestígios*, v. 12, n. 2, p. 50-58, 2019.

- BLASER, Mario; CADENA, Marisol de la. Pluriverse: Proposals for a World of Many Worlds. In: BLASER, Mario; CADENA, Marisol de la (ed.). *A World of Many Worlds*. Durham (US): Duke University Press, 2018. p. 1-22.
- BOEDA, Eric; CLEMENTE-CONTE, Ignacio; FONTUGNE, Michel; LAHAYE, Christelle; PINO, Mario; FELICE, Gisele D.; GUIDON, Niède; HOELTZ, Sirlei; LOURDEAU, Antoine; PAGLI, Marina; PESSIS, Anne-Marie; VIANA, Sibebe; COSTA, Amelie.; DOUVILLE, Eric. A New Late Pleistocene Archaeological Sequence in South America: The Vale da Pedra Furada (Piauí, Brazil). *Antiquity*, v. 88, p. 927-955, 2014.
- BRASILEIRO, Castiel Vitorino. *Tornar-se imensurável: o mito negro brasileiro e as estéticas macumbeiras na clínica da efemeridade*. 2021. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021.
- BUCCO, Cristiane de Andrade. O caso da Serra da Capivara, vinte anos de socialização do conhecimento através da arte-educação. *ALTER IBI*, v. 1, n. 1, p. 34-45, 2014.
- CABRAL, Mariana Petry. *No tempo das pedras moles: arqueologia e simetria na floresta*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia, com ênfase em Arqueologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.
- CADENA, Marisol de la. Natureza incomum: histórias do antropro-cego. Tradução Jamille Pinheiro Dias. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 95-117, 2018.
- CANCLINI, Nestor García. *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la Interculturalidad*. Barcelona (ES): Gedisa, 2004
- CARD, Jeb J. *Spooky Archaeology*. Albuquerque (US): University of New Mexico Press, 2018.
- CARR, Gilly. Concrete's Memory Positioning Ghosts of War in the Channel Islands. *Terrain Anthropologie and Sciences Humaines*, vol. 69, p.1-13, 2018.
- CASCUDO, Luís. C. *Dicionário do folclore brasileiro*. 10. ed. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 2001. (Terra Brasilis).
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 347-399.
- CASTRO, Sádía Gonçalves de. *Elogio do cotidiano: educação ambiental e a pedagogia silenciosa da caatinga no sertão piauiense*. 2008. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.
- CLOUGH, Patricia Ticineto. Introduction. In: CLOUGH, Patricia T.; HARLEY, Jean (ed.). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham (US): Duke University Press, 2007. p. 1-33.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DESCOLA, Philippe. *Beyond Nature and Culture*. Chicago (US): The University of Chicago Press, 2013.
- ESCOBAR, Arturo. Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, v. 21, p. 23-62, 2012.
- ESCOBAR, Arturo. *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham (US): Duke University Press, 2018.

- ESCOLAR, Diego. Arqueólogos y brujos: la disputa por la imaginación histórica en la etnogénesis Huarpe. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, v. 28, p. 23-43, 2003.
- ESPÍRITO SANTO, Diana; TASSI, Nicolas. Introduction. In: ESPÍRITO SANTO, Diana; TASSI, Nicolas (ed.). *Making Spirits: Materiality and Transcendence*. London (GB): I.B. Tauris, 2013. p. 1-30
- ESPÍRITO SANTO, Diana; BLANES, Ruy. Introduction: On the Agency of Intangibles. In: ESPÍRITO SANTO, Diana; BLANES, Ruy (ed.). *The Social Life of Spirits*. Chicago (US): The University of Chicago Press, 2013. p. 1-32.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Tradução Paula Siqueira. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FREDENGREN, Christina. Unexpected Encounters with Deep Time Enchantment: Bog Bodies, Crannogs and “Otherworldly” Sites: The Materializing Powers of Disjunctures in Time. *World Archaeology*, v. 48, n. 4, p. 482-499, 2016. FREUD, Sigmund. O estranho (1919). In: FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas*. Edição Standard brasileira. Tradução J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 17, p. 237-270.
- GNECCO, Cristobál. Caminos de la arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, v. 4, n. 1, p. 15-26, 2009.
- GODOI, Emília Pietrafesa. *O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.
- GÓMEZ-MONTAÑEZ, Pablo Felipe. Memoria, patrimonio arqueológico y utopías interculturales: dogma y misticismo en el parque arqueológico Las Piedras del Tunjo en Facatativá, Colombia. *Hallazgos*, v. 10, n. 19, p. 79-99, 2013.
- GONÇALVES, Rosa Maria. *Do outro lado do espelho: fundamentos teórico-poéticos para o Museu do Homem Americano*. 2016. Dissertação (Mestrado em Museologia e Patrimônio) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- GONZÁLEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, v. 92, n. 93, p. 69-82, 1988.
- GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, p. 223-244, 1984. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7395422/mod_resource/content/1/GONZALES%2C%20L%20C%20A%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf. Acesso: 16 mar. 2023.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. The Past is Tomorrow: Towards an Archaeology of the Vanishing Present. *Norwegian Archaeological Review*, v. 39, n. 2, p. 110-125, 2006.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. Time to Destroy: An Archaeology of Supermodernity. *Current Anthropology*, v. 49, n. 2, p. 247-279, 2008.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. Hacia otra arqueología: diez propuestas. *Complutum*, v. 23, n. 2, p. 103-116, 2012.
- GORDON, Avery F. *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. 2. ed. Minneapolis (US): University of Minnesota Press, 2008.
- GORDON, Avery F. Some Thoughts on Haunting and Futurity. *Borderlands*, v. 10, n. 2, p. 1-21, 2011.
- GROSGOUEL, Ramón. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. Tradução Larissa Pelúcio. *Contemporânea*, v. 2, n. 2, p. 337-362, 2012.

- GUIDON, Niède. Parque Nacional Serra da Capivara: modelo de preservação do patrimônio arqueológico ameaçado. *Revista do Instituto Histórico e Artístico Nacional*, n. 33, p. 75-93, 2007.
- HABER, Alejandro F. Animismo, relacionalidad, vida: perspectivas post-ocidentales. In: HERMO, Dário; MIOTTI, Laura (ed.). *Biografías de paisajes y seres: visiones desde la arqueología sudamericana*. Córdoba (AR): Encuentro, 2011. p. 75-98.
- HAMILAKIS, Yannis. Archaeological Ethnography: A Multi-Temporal Meeting Ground for Archaeology and Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, v. 40, p. 399-414, 2011.
- HAMILAKIS, Yannis. A arqueologia e a lógica do capital: puxando o freio de emergência. *Revista de Arqueologia*, v. 28, n. 2, p. 45-63, 2015.
- HAMILAKIS, Yannis. Sensorial Assemblages: Affect, Memory and Temporality in Assemblage Thinking. *Cambridge Archaeological Journal*, v. 27, n. 1, p. 169-182, 2017.
- HARTEMANN, Gabby. *Voltar, contar e lembrar de Gangan: por uma arqueologia griótica afrodecolonial em Mana, Guiana*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia, com ênfase em Arqueologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. Introduction: Thinking through Things. In: HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari (ed.). *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London (GB): Routledge, 2007. p. 1-31.
- INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. Tradução Letícia Cesarino. *Horizontes Antropológicos*, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.
- JÁCOME, Camila; WAI WAI, Jaime Xamen. A paisagem e as cerâmicas arqueológicas na bacia Trombetas: uma discussão da arqueologia Karaiwa e Wai Wai. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, v. 15, n. 3, p. 1-25, 2020.
- JACQUES, Clarisse Callegari. Os sentidos da cultura material no cotidiano e na memória das famílias da comunidade quilombola de Cinco Chagas do Matapi. *Revista Arqueologia Pública*, v. 8, n. 2, p. 7-21, 2013.
- KESTERING, Celito; SOUSA, Gizelle Santos de. Umbuzeiro dos defuntos: um marco na história de São Lourenço do Piauí. *Cadernos do LEPAARQ*, v. 11, n. 22, p. 124-142, 2014.
- KOHN, Eduardo. Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology*, v. 44, n. 1, p. 311-327, 2015.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LANDIM, Joseane Paes. *Serra Branca dos maniçobeiros: um conjunto habitacional sob rocha que (sobre)vive na memória*. 2014. Dissertação (Mestrado Profissional em Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2014.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.
- LOURDEAU, Antoine. A Serra da Capivara e os primeiros povoamentos sul-americanos: uma revisão bibliográfica. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas*, v. 14, n. 2, p. 367-398, 2019.

- MACÊDO, Géssika Sousa. *Retalhos afetivos de tecidos coletivos: vivências de arqueologias decoloniais em São Braz do Piauí*. 2021. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, PI, 2021.
- MACHADO, Juliana Salles. Arqueologias indígenas, os Laklânõ Xokleng e os objetos do pensar. *Revista de Arqueologia*, v. 30, n. 1, p. 89-119, 2017.
- MAGESTE, Leandro Elias; AMARAL, Alencar de Miranda. As arqueologias afetivas na produção discente da Universidade Federal do Vale do São Francisco: desdobramentos históricos e interfaces teóricas na construção da Arqueologia no Sudeste e Sudoeste do Piauí. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, v. 17, n. 2, p. 1-33, 2022.
- MAGESTE, Leandro Elias Canaan; AMARAL, Alencar de Miranda; SANTOS, Mayke Lopes dos Santos. Reflexões iniciais sobre as arqueologias da Universidade Federal do Vale do São Francisco. In: MAGESTE, Leandro Elias Canaan; AMARAL, Alencar de Miranda; CARDOSO, Rosemary A. (org.). *Arqueologia e patrimônio: transdisciplinaridades, patrimônios e problemas contemporâneos*. São Raimundo Nonato, PI: Univasf, 2021. p. 133-160.
- MAGESTE, Leandro Elias Canaan; MACÊDO, Géssika Sousa; PAES, Evanilza Lopes de Castro; SANTOS, Carlos Eduardo Ferreira dos. As arqueologias de São Braz do Piauí: apontamentos iniciais sobre as narrativas e usos dos bens arqueológicos no presente. *Cadernos do LEPAARQ*, v. 17, n. 34, p. 164-182, 2020.
- MARÍN, Juan Camilo Perdomo. Agencias, mundos y ontologías como escenarios de problematización de la antropología contemporánea. *Maguaré*, v. 33, n. 2, p. 25-68, 2019.
- MERENCIO, Fabiana Terhaag. A imaterialidade do material, a agência dos objetos ou as coisas vivas: a inserção de elementos inanimados na teoria social. *Cadernos do LEPAARQ*, v. 10, n. 20, p. 183-204, 2013.
- MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Tradução Marco Oliveira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017.
- MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Tradução Ângela Lopes Norte. *Cadernos de Letras da UFF*, n. 34, p. 287-324, 2008.
- MILLER, Daniel. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- MIRANDA, Augusto Moutinho. *Os causos, memórias e história dos engenhos do Estuário Paraense: uma interface entre arqueologia da paisagem e arqueologia sensorial*. 2016. Monografia (Graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial) – Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, PI, 2016.
- MONTEIRO, Gabriela. Cursos de arqueologia nas regiões Nordeste e Sudeste do Brasil e seu viés social e material. *Revista de Arqueologia Pública*, v. 17, p. 1-29, 2022.
- MOSHENSKA, Gabriel. The Archaeological Uncanny. *Public Archaeology*, v. 5, n. 2, p. 91-99, 2006.
- MOTT, Luiz R. B. Os índios e a pecuária nas fazendas de gado do Piauí colonial. *Revista de Antropologia*, v. 22, p. 61-78, 1979.
- NÓBREGA, Márcia. Variações sobre “livusias”: coincidência entre a terra e os (fins de) mundos contidos numa ilha no rio São Francisco, Brasil. *Etnográfica*, v. 23, n. 2, p. 469-487.
- OLIVEIRA, Ana Stela Negreiros. O povoamento colonial do sudeste do Piauí: indígenas e colonizadores, conflitos e resistência. 2007. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

- OLIVEIRA, João Pacheco. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). *Horizontes Antropológicos*, v. 3, n. 6, p. 61-84, 1997.
- OLIVEIRA, Jaime Santana de.; BORGES, Joana Freitas. Sociedade, arqueologia e patrimônio: as relações de pertencimento da comunidade Zabelê com a área arqueológica do Parque Nacional Serra da Capivara (PNSC). *História Unicap*, v. 2, n. 3, p. 108-121, 2015.
- PAPHITS, Tina. Haunted Landscapes: Place, Past and Presence. *Time and Mind*, v. 13, p. 1-9, 2020.
- PELLINI, José. Archaeology of Affection. In: SMITH, Claire (ed.). *Encyclopedia of Global Archaeology*. New York (US): Springer, 2018. P. 1-9.
- POMPA, Maria Cristina. *Histórias do fim do mundo: para uma leitura do movimento sociorreligioso de Pau de Colher*. 1995. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1995.
- QUIJANO, Aníbal. La nueva heterogeneidad estructural de América Latina. In: SONNTAG, Heinz (ed.). *¿Nuevos temas, nuevos contenidos?: las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo UNESCO*. Caracas (VE): Nueva Sociedad, 1989. p. 29-51.
- RIBEIRO, Loredana. Cobra, cadeia e assombração o passado outro nas narrativas garimpeiras sobre os sítios arqueológicos. In: RIVOLTA, Maria Clara; MONTENEGRO, Mónica; FERREIRA, Lúcio Menezes (ed.). *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamerica*. Buenos Aires (AR): Universidad de Buenos Aires, 2014. p. 303-326.
- RIBEIRO, Marcelo Alves. *Arqueologia da paisagem: materialidades do movimento de Pau de Colher (1937-1938)*. 2019. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2019.
- SALDI, Leticia; MALFERRA, Luis; BARRIENTOS, J. Alejandro. Ontologías en disputa: diálogos entre la antropología y la arqueología para la problematización de paisajes regionales. *Antípoda*, n. 37, p. 3-26, 2019.
- SANTANA, Ingrid Adrielle Souza Freitas. *Codinome macumba: a vida na Tenda de Nação Africana do Pai Oxalá e suas estruturas sagradas*. 2019. Mestrado (Dissertação em Antropologia com ênfase em Arqueologia) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, RS, 2019.
- SANTOS, Antonio Bispo. *Colonização e quilombos: modos e significados*. Brasília, DF: INCTI, 2015.
- SANTOS, Fábio Isidio dos. *Histórias, causos e lugares: um olhar da arqueologia para as narrativas de “alivusias” e dos lugares de memória de Caldeirãozinho, Jurema, Piauí*. 2019. Monografia (Graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial) – Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, PI, 2019.
- SCHAAN, Denise Pahl; MARTINS, Cristiane Pires; PORTAL, Vera Lúcia Mendes. Patrimônio Arqueológico do Marajó dos Campos. In: SCHAAN, Denise Pahl; MARTINS, Cristiane Pires (org.). *Muito além dos campos: arqueologia e história na Amazônia Marajoara*. Belém: GKNoronha, 2010. p. 71-86.
- SHANKS, Michael. *The Archaeological Imagination*. Walnut Creek (US): Left Coast, 2012.
- SILVA, Déborah Gonsalves. *Arranjos de sobrevivência: relações familiares entre escravos no sertão do Piauí (São Raimundo Nonato, 1871-1888)*. 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2013.
- SILVA, Gewkordeiro. *Sobrevivendo às livusias no Nordeste*. Vitória da Conquista, BA: Edições UESB, 2018.

- SILVA, Júlia Gonçalves. Pensar alianças: o desafio da proposição cosmopolítica para uma economia de transição. *Das Questões*, v. 8, n. 2, p. 113-119, 2021.
- SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; BEZERRA, Marcia. Paisagens fantásticas na Amazônia: entre as ruínas e coisas e as memórias na Vila de Joanes, Ilha do Marajó. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; MACIEL, Maria Eunice (org.) *Diálogos antropológicos: diversidades, patrimônios, memórias*. Belém: L&A, 2012. p. 119-150.
- SIQUEIRA, Claudio M. B. *A educação patrimonial na arqueologia brasileira: um estudo de caso no entorno do Parque Nacional Serra da Capivara*. 2014. Monografia (Graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial) – Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, PI, 2014.
- SMITH, Laurajane; WATERTON, Emma. *Heritage, Communities and Archaeology*. London (GB): Gerald Duckworth and Co., 2009.
- SOARES, Dé Leonel. *Trabajando con huacos: curandeirismo, huaqueo e cerâmica arqueológica na Costa Norte peruana*. 2022. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.
- SOUSA, Marisa Lima Miranda; AMARAL, Alencar de Miranda; CARDOSO, Rosemary Aparecida. A graça se fez matéria: os ex-votos de madeira do sítio Toca do Cruzeiro, Coronel José Dias/PI. *Revista de Arqueologia*, v. 34, n. 3, p. 307-336, 2021.
- SOUZA, Thiago Marques de. *O patrimônio edificado de Campo Formoso/BA*. 2016. Monografia (Graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial) – Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, PI, 2016.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 442-464, 2018.
- SURFACE-EVANS, Sarah L.; JONES, Sarah J. Discourses of the Haunted: An Intersubjective Approach to Archaeology at Mount Pleasant Indian Industrial Boarding School. *American Anthropological Association*, v. 31, p. 110-121, 2020.
- TAMÁS, Bényei. Ghosts as Sites of Memory. In: VARGA, Pál S.; KATSCHTALER, Karl; MORSE, Donald E.; TAKÁCS, Miklós (ed.). *Loci Memoriae Hungaricae: The Theoretical Foundations of Hungarian 'Lieux de Mémoire' Studies/Theoretische Grundlage der Erforschung ungarischer Erinnerungsorte*. Debrecen (HU): Debreceni Egyetemi Kiadó, 2013. p. 152-168.
- TIRADO, Genara Pulido. Violência epistémica y descolonización del conocimiento. *Sociocriticism*, v. 24, n. 1-2, p. 173-201, 2009.
- WITMORE, Christopher. Archaeology and the New Materialisms. *Journal of Contemporary Archaeology*, v. 1, n. 2, p. 203-246, 2014.
- WOLFF, Luiza Spinelli Pinto. *Seres materiais entre sons e afetos: uma etnografia arqueológica dos objetos em terreiras de Pelotas/RS*. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia, com ênfase em Arqueologia) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, RS, 2016.

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 37 No. 1 Janeiro - Abril 2024

ARTIGO

ENCONTRO DA COMUNIDADE DE TAUARY DA FLONA TEFÉ, AMAZONAS, COM OS POTES DE ANTIGAMENTE, COM A ARQUEOLOGIA E CONSIGO MESMA: O DEVER DE UM MUSEU COMUNITÁRIO

Maurício André da Silva*

RESUMO

O artigo apresenta algumas reverberações do encontro de quinze urnas arqueológicas com a comunidade de Tauary, localizada na zona de amortecimento da Floresta Nacional de Tefé, no médio rio Solimões, Amazonas. O achado potencializou o desejo da salvaguarda do material e da criação de um museu comunitário para o gerenciamento dos referenciais patrimoniais, onde a memória é o eixo estruturador do passado. Essa história também é atravessada pela vontade de construção de uma escola de alvenaria, convidando a prática arqueológica a assumir seu caráter dialógico e formativo. Da mesma forma, o espaço é aberto para uma atuação engajada, quando as pesquisas se tornam aliadas das demandas locais, assim como se vislumbra o desenvolvimento de práticas colaborativas por meio das relações de autoajuda e compadrio, que são marcas constitutivas da formação das comunidades tradicionais a partir da década de 1980 na região.

Palavras-chave: colaboração; arqueologia amazônica; comunidades tradicionais.

* Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP). E-mail: mauricio.andre.silva@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4325-9480>.

THE MEETING OF THE COMMUNITY OF TAUARY, FLONA TEFÉ, AMAZONAS, WITH THE ANCIENT POTS, WITH ARCHAEOLOGY, AND WITH ITSELF: THE FUTURE OF A COMMUNITY MUSEUM

ABSTRACT

This article presents some reverberations of the meeting of fifteen archaeological urns with the Tauary community, located in the Tefé National Forest, in the middle Solimões river, Amazonas state, Brazil. This discovery potentialized the community's desire to safeguard archaeological materials and to create a community museum for the management of their cultural heritage, where memory is the structuring axis of the past. This story is also traversed by the desire to build a school, inviting archaeological practice to assume its dialogic and formative character. Likewise, a space was opened for engaged actions when the research became allies of the local demands, as well as the development of collaborative practices with relationships of self-help and kinship, which are constitutive marks of the formation of traditional communities since the 1980s.

Keywords: collaboration; Amazonian archaeology; traditional communities.

ENCUENTRO DE LA COMUNIDAD DE TAUARY DE LA FLONA TEFÉ, ESTADO DE AMAZONAS, CON LAS VASIJAS DE ANTAÑO, CON LA ARQUEOLOGÍA Y CONSIGO MISMA: EL DEVENIR DE UN MUSEO COMUNITARIO

RESUMEN

Este artículo presenta algunos ecos del encuentro de quince urnas arqueológicas con la comunidad de Tauary, situada en la zona de amortiguamiento de la Floresta Nacional de Tefé (Selva Nacional de Tefé), en el río Solimões medio, estado de Amazonas, Brasil. El hallazgo potencializó tanto el deseo de salvaguarda del material como de la creación de un museo comunitario para la gestión de los referentes patrimoniales, donde la memoria es el eje estructurante del pasado. Asimismo, esa historia está permeada por la voluntad local de construcción de una escuela de albañilería la cual invita a la práctica arqueológica a asumir su carácter dialógico y formativo. De la misma manera, el espacio se abre a una actuación comprometida, donde las investigaciones se convierten en aliadas de las demandas locales, así como se vislumbra el desarrollo de prácticas colaborativas por medio de relaciones de autoayuda y de compadrazgo, que son marcas constitutivas de las comunidades tradicionales a partir de la década de 1980.

Palabras clave: colaboración; arqueología amazónica; comunidades tradicionales.

INTRODUÇÃO

Este artigo apresenta algumas reverberações do achado de quinze urnas arqueológicas funerárias¹ entre os(as) moradores(as) da comunidade de Tauary, que está localizada na zona de amortecimento da Floresta Nacional de Tefé (Flona Tefé), no médio curso do rio Solimões, no estado do Amazonas. Este trabalho é um desdobramento de minha tese de doutorado (Silva, M., 2022a), que me possibilitou, no período de 2017 a 2021, atuar com essas famílias em conjunto com ações realizadas pelo Laboratório de Arqueologia do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSMA). Essas “reverberações” são partes constitutivas da história da pesquisa arqueológica; colocá-las em evidência significa pontuar como nossas práticas são povoadas por encontros, sinergias e visões distintas entre as pessoas e as coisas arqueológicas.

Minha atuação como arqueólogo e educador também buscou desenvolver ações de socialização do patrimônio arqueológico. Entretanto, fui atravessado por diferentes histórias de vida de lideranças e pelos meios de se tornar comunitário(a), algo que se tornou latente na localidade a partir da década de 1980. Precisamos dos “outros” para que possamos falar de nós; são as relações na dimensão da micropolítica (Rolnik, 2019) que importam para a realização de coalizões de múltiplos agentes; segundo Donna Haraway (2009, p. 30), “São propostas a respeito da vida das pessoas; a visão desde um corpo, sempre um corpo complexo, contraditório, estruturante e estruturado, versus a visão de cima, de lugar nenhum, do simplismo”. Abordar o patrimônio arqueológico significa, necessariamente, aterrar a materialidade — facilmente classificada por nós em muitas tipologias — nas memórias e experiências de vida local, para que possamos encontrar sentidos plurais na valorização do passado, assim como ampliar nossas noções.

As histórias de vida dessas famílias são marcadas pelo contexto de formação das comunidades ribeirinhas, das quais destaco a atuação da Prelazia de Tefé, com as ações de alfabetização de adultos promovidas pelo Movimento de Educação de Base (MEB) (Coelho, 2022; Fávero, 2006; Gonzalez, 2011; Wanderley, 2014), a preservação dos lagos para garantir o sustento das famílias e a formação da consciência política das comunidades eclesiais de base (Nascimento, 2019). Alencar (2009) sintetiza para o lago Amanã os processos históricos e sociais, especialmente a relação de dependência das famílias com o patrão, que controlavam as dinâmicas de trabalho até 1970. Posteriormente, ocorreu a consolidação das comunidades, que passaram a ter mais autonomia, sendo assistidas pelo Estado, e mais recentemente, houve mudanças na implementação das Reservas, processo análogo ao ocorrido no território da Flona Tefé.

O aspecto educacional e de alfabetização de adultos foi central, não somente por oferecer mais autonomia, mas também pela formação política oferecida. O MEB Tefé, que foi criado em 1963, teve à sua frente o Bispo Joaquim de Lange. Ele e outros religiosos, preocupados com as condições de vida das famílias ribeirinhas, iniciaram um processo de mapeamento e de pesquisa da realidade social no interior do Amazonas. O trabalho desenvolvido buscava respeitar os conhecimentos locais e adotava os princípios de Paulo Freire (Coelho, 2022), com a promoção da autonomia diante das adversidades e, especialmente, do sistema de dependência; obviamente também havia a preocupação com a disseminação da palavra católica. Mesmo durante o regime militar, o MEB Tefé

¹ Esse material é associado à tradição policroma da Amazônia (TPA) e se caracteriza por uma série de atributos tecnológicos da produção cerâmica, como variações regionais e temporais, sendo a sua iconografia bem marcante (Belletti, 2016).

continuou atuante, estabeleceu relações com o Movimento Brasileiro de Alfabetização (Mobral), produto daquele regime, buscando o não enfrentamento e a atuação nas brechas do sistema.

O grupo de pesquisa arqueológica do IDSM tem evidenciado a longa duração dos povos da floresta por meio de muitas perspectivas (Tamanaha *et al.*, 2019). Ao fazer parte dele para contribuir com as ações de socialização do patrimônio arqueológico, me deparei com esse rico contexto de histórias de superação e de pessoas imersas em suas memórias, conquistas e nas muitas relações com a natureza, o que facilmente bagunçou os modelos e as certezas de minhas práticas. Conforme adentrei na comunidade, fui compreendendo a importância das relações de compadrio e de autoajuda, que também eram esperadas de nós pesquisadores(as) (Silva, M., 2022b). Nas sociedades tradicionais de diferentes localidades do país, o “mutirão” marca as relações que se estabelecem pela ajuda e pela cumplicidade entre diferentes membros, que criam vínculos de solidariedade para desafios futuros, assim como momentos de festejos e compartilhamento de alimentos por quem é o beneficiário da ação (Candido, 2023, p. 91). Na região, essas ações são nomeadas como ajuris, que criam cumplicidades e relações de autoajuda.

Dessa forma, compreendi que muitos elementos caros às discussões das arqueologias colaborativas em sua multiplicidade (Atalay, 2019; Cabral, 2016; Cowell; Lopes, 2020; Machado, 2013; Silva, M., 2015) — que inspiraram a minha prática — estavam presentes nesse contexto, e especialmente devido a uma especificidade local e de conhecimentos que podemos identificar no sul global, o que me levou a pensar em uma arqueologia parente (Silva, M., 2022a): uma prática marcada entre pesquisadores(as) e famílias parceiras em relações de autoajuda, que podem promover a transformação tanto dos centros de produção acadêmica como das próprias comunidades. Cabe destacar que, ao longo dos anos, minha atuação, que se iniciou de forma tradicional, foi se transformando e caminhando para uma dimensão mais colaborativa.

Nesse rico contexto, em que somos convidados(as) a colaborar em muitas localidades amazônicas, Tauary encontrou, por conta própria, seis urnas arqueológicas na ocasião da construção de uma escola de alvenaria em 2014. Posteriormente, em 2018, com a nossa chegada, foram reveladas mais nove urnas em uma escavação arqueológica. Esse encontro entre comunidade, arqueólogos(as) e urnas gerou muitos meandros potenciais para a reflexão sobre as pesquisas e seus desdobramentos patrimoniais contemporâneos; da mesma forma, criou vínculos de solidariedade que nossa equipe tem buscado manter de muitas formas.

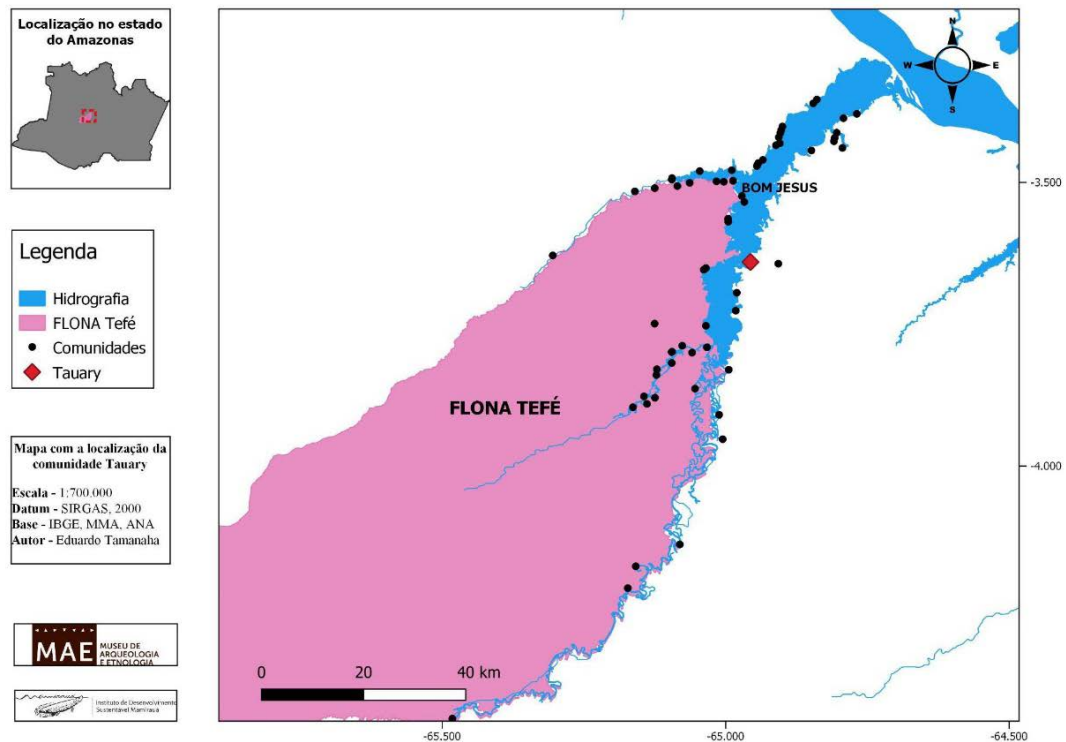
Esses materiais extremamente decorados e repletos de agentividade (Barreto, 2020), que evidenciam uma persistência e resistência de suas características ao longo do tempo, ainda ocasionam muitas ações, tanto entre os(as) pesquisadores(as), como entre moradores(as). Um dos primeiros movimentos foi o desejo pelo retorno e pela guarda do material para que outras ações pudessem ser mobilizadas, como a melhoria da educação e práticas de turismo de base comunitária. Por outro lado, temos a legislação arqueológica e a autorização da pesquisa, ancorada no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), que destina a salvaguarda do material ao laboratório do IDSM na cidade de Tefé. Nós pesquisadores(as), nessa fronteira de agentes, pessoas, temporalidades e instituições, temos buscado alternativas com a implementação de novas práticas e a transformação de nossos espaços de pesquisa.

O presente artigo, então, contextualiza a comunidade de Tauary e a Flona Tefé; evidencia a centralidade da escola Municipal Criança Esperança para o desenvolvimento das práticas arqueológicas, apresenta o trabalho de pesquisa da escavação de nove urnas funerárias em 2018 e suas reverberações, e, por fim, apresenta algumas ideias locais para a construção de um museu comunitário.

A COMUNIDADE DE TAUARY E A FLONA TEFÉ: A CENTRALIDADE DA ESCOLA NA PRÁTICA ARQUEOLÓGICA

Tauary está localizada na área de amortecimento da Floresta Nacional de Tefé, que foi criada em 1989, na região do médio curso do rio Solimões. Seu território está dividido em quatro municípios: Tefé, Alvarães, Juruá e Carauari. Em seu interior e entorno vivem noventa comunidades e se estima que haja 705 famílias habitantes, com o total de 3,4 mil pessoas (Scelza *et al.*, 2014). As comunidades tradicionais que compõem a Flona Tefé têm como fonte de subsistência a agricultura familiar, com destaque para a produção da farinha de mandioca, o extrativismo de produtos como a castanha, a andiroba, o açaí e a copaíba, e a pesca artesanal (Suertegaray *et al.*, 2016, p. 105). A percepção regional no médio rio Solimões para a noção de comunidade está associada à partilha do território, do trabalho, dos recursos e sua organização por meio da representação política de lideranças que dialogam com outras instâncias externas, como o poder público e nós pesquisadores(as) (Alencar, 2009). O Mapa 1 da Flona Tefé apresenta a localização das comunidades, com destaque para Tauary.

Mapa 1. Localização da comunidade de Tauary na Flona Tefé.



Fonte: Eduardo Kazuo Tamanaha, 2022.

A Flona Tefé é uma Unidade de Conservação de Uso Sustentável. Esse modelo surgiu nas últimas décadas do século XX, quando houve a proliferação de tipologias de áreas protegidas e a compreensão de que as populações tradicionais e seus conhecimentos são aliadas da conservação.² No Estado do Amazonas surgiu o modelo de Reserva de

² Nos anos 2000, foi criado o Sistema de Unidades de Conservação (SNUC), que organizou essas tipologias de áreas em duas vertentes, as Unidades de Proteção Integral e as Unidades de Uso Sustentável, em que se inclui a Floresta Nacional (Medeiros, 2006).

Desenvolvimento Sustentável (RDS) — com as RDS Mamirauá e Amanã, vizinhas à Flona Tefé —, que conciliou o trabalho de pesquisa científica com os conhecimentos tradicionais de seus(suas) moradores(as).

Tauary foi criada em 1988, em um contexto muito similar ao de outras da região. Após o declínio da extração da seringa, as famílias se uniram e decidiram pela criação da comunidade onde antes funcionava um seringal. Ainda hoje existem o barracão e a casa do seringalista que atuava na região; alguns de seus descendentes moram na localidade, que conta com cerca de vinte famílias, com a média de cem pessoas. Elas também têm se envolvido ativamente com o turismo, estimulado pela Fundação Amazônia Sustentável (FAS). Quando as pessoas abordam seu passado, recorrentemente ancoram suas memórias nos tempos dos seringais e dos conflitos entre seringalistas e povos indígenas, o que fornece múltiplas identidades e um devir “ribeirinho”, que é, ao mesmo tempo, migrante, indígena, da maloca e “da mata”. Existe uma latência de um futuro ancestral (Krenak, 2022).

Fotografia 1. Comunidade de Tauary.



Fonte: Acervo pessoal, 2021.

As quinze urnas policromas da fase Tefé³ encontradas em Tauary ressurgem pelo desejo das famílias de oferecer um melhor ensino às crianças e jovens. O sítio arqueológico

³ Na região do médio rio Solimões, as cerâmicas arqueológicas são classificadas em quatro momentos diferentes, sendo a fase Amanã, 1610 a.C. a 930 a.C.; a fase Pocó, de 830 a.C. a 410 a.C.; a fase Caiambé, de 600 d.C. a 1.000 d.C.; e, por fim, a fase Tefé 500 d.C. até a invasão europeia.

de Tauary possui a média de quinze hectares, com diferentes momentos de ocupação e com a presença de distintas cerâmicas arqueológicas. No contexto do Amazonas e da Amazônia em geral, a oferta do Ensino Fundamental I (primeiro ao quinto ano) tem se aproximado do universal, sendo que o Ensino Fundamental II e o Ensino Médio ainda estão concentrados nos centros urbanos, o que favorece o êxodo rural para as cidades, o desmantelamento da agricultura familiar, a perda dos vínculos comunitários e vários outros problemas de ordem econômica, social, afetiva etc. (Ferraz, 2010; Mascarenhas *et al.*, 2012; Pereira *et al.*, 2022). As famílias que podem se mudar com seus(suas) filhos(as) para a cidade para que eles(as) estudem são poucas, pois em muitos casos não têm condições, e os(as) jovens muitas vezes acabam abandonando os estudos.

Concomitantemente, a figura do(a) professor(a) é vista como uma conquista para as comunidades do Médio Solimões, sendo a escola um elo que contribui para o fazer comunitário, que legitimou o modo de vida local e deu autonomia para a garantia de seus direitos (Vaz, 2019). Dessa forma, a escola é compreendida como um espaço que pode garantir uma melhoria de vida para os(as) jovens, mas também é, muitas vezes, um desafio, devido às especificidades da vida amazônica, que em muitos casos não dialoga com a padronização do ensino que segue parâmetros nacionais (Ferraz, 2010). Na memória dos(as) mais velhos(as), que nasceram dentro dos seringais extraindo seringa desde crianças, a oportunidade de ter uma escola é maravilhosa. Da mesma forma, é comum haver um embate geracional entre os(as) velhos(as) e as crianças/jovens, que não passaram pela experiência traumática do tempo da servidão e da falta de direitos nos seringais.

O reaparecimento das urnas Tauary está entrelaçado com o desejo e o sonho de uma boa educação, ou seja, está implicado na luta pela melhoria de vida. A arqueologia que vem sendo realizada por nossa equipe na comunidade pode se beneficiar desse movimento de muitas formas, para que a prática científica e o patrimônio tenham relevância regionalmente. Muitas reverberações têm ocorrido nesse sentido nas pesquisas desenvolvidas, o que nos impulsiona para o alargamento das relações. Temos um cenário poético, político, criativo e significativo para o desenvolvimento do trabalho arqueológico, que, ao se associar a esse desejo, se torna uma prática conectada aos desafios do século XXI, especialmente no “fazer com as comunidades”. As práticas colaborativas com grupos tradicionais, indígenas, ribeirinhos(as), quilombolas etc. se estabelecem com a possibilidade de tornar válidas as interpretações desses grupos diante dos regimes científicos e patrimoniais, o que possibilita a flexibilização da arqueologia com a incorporação de outros saberes sobre o passado (Machado, 2013, p. 76). A Ilustração 1 realizada por Carolina Itza representa a relação indissociável da arqueologia com a escola e a educação local.

As primeiras seis urnas, encontradas pelos(as) moradores em 2014, surgiram durante a obra de construção da escola de alvenaria que substituiria a Escola Criança Esperança, criada em 1992. Esse projeto foi inicialmente financiado pelo Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica (Fundeb), que remonta ao ano de 2009. O objetivo era ampliar o acesso ao ensino com a difusão da educação, que reuniria estudantes do Ensino Fundamental II e do Ensino Médio de todo o entorno do lago.

Ilustração 1. Centralidade da escola na prática arqueológica.

Desenho: Carolina Itza, 2022.

Segundo o professor e liderança Edinaldo Barbosa Gomes:⁴

A nova escola surgiu de um projeto do secretário de educação da época, que queria fazer tipo uma escola técnica, pedagogia da alternância. Por que a pedagogia da alternância? Porque o aluno viria para cá, passava quinze dias estudando as matérias normais, português, matemática, geografia, história, mas também aprenderia as técnicas de cultivo, não só da mandioca como da macaxeira, do cará, a hortaliça, criação de pequenos animais... esse era o projeto pioneiro daqui. Aí, como usar os adubos adequados que não prejudiquem tanto o ser humano, né, tudo o mais natural possível. E aí, desses quinze dias que eles estudavam aqui, eles teriam lugar para dormir. E aí retornariam. A princípio, o projeto era esse, mas só que com o decorrer do tempo foi mudando de gestão o município, e foram mudando também a dinâmica do projeto. Então, hoje, já finalizou do jeito que está esse projeto da escola, mas o ponto focal é para ser polo aqui, então, no caso viria do sexto ao nono ano para cá, das outras comunidades vizinhas mais próximas. Aí teria o transporte [...].

⁴ A pesquisa de doutorado realizada foi aprovada pela Plataforma Brasil, recebendo o registro de número 01878918.2.0000.8117.

A Pedagogia da Alternância surgiu no contexto rural francês no início do século XX e se espalhou por outros países ao longo das décadas seguintes. Sua prática promove a valorização da educação do campo. No contexto Amazônico, existe a experiência com a Casa Familiar Rural de Boa Vista do Ramos, no Estado do Amazonas (Melo, 2017). O projeto de Tauary com esse modelo de educação não avançou, porém, não deixa de reforçar como o ensino local é valorizado em sua conexão com o modo de vida das comunidades tradicionais e sua relação com a terra. Os dados e a prática arqueológica têm muito a contribuir com a educação do campo.

As urnas arqueológicas colocaram Tauary na rota das pesquisas arqueológicas. Além do material arqueológico que ressurgiu em 2014 e em 2018, a comunidade, desde a sua fundação, sempre se deparou com os vestígios. Segundo o morador Raimundo Ventura Navarro, que participou ativamente das atividades de campo em 2018, “*A terra era lavada e os cacos vão ficando em cima, pois a areia escorre. Eram pedacinhos de alguidar, todos pintadinhos, e todo ano vem água com a cheia e a pintura permanece*”. Segundo muitos moradores(as), não se sabia ao certo o que era aquilo, mas seus avós falavam que era coisa de indígenas que tinham morado ali. Muitos(as) achavam os materiais e os deixavam, pois, segundo eles(as), não tinham serventia; alguns eram quebrados, jogados no pau para quebrar; as crianças brincavam com eles, especialmente na seca, coletavam-nos e os arremessavam no lago. A prática de colecionismo local não era comum. A leitura dos fragmentos arqueológicos como alguidar está associada ao tempo dos seringais e ao processo de fabricação de cerâmica das tias e avós. Essa nomeação é uma forma de apropriação e familiarização com a materialidade, que indica a multitemporalidade das coisas arqueológicas (Silva, M., 2022a). São ao mesmo tempo materiais arqueológicos de períodos remotos e pedaços de alguidares fabricados pelas mulheres da família.

Nossa prática em Tauary está imersa nessa multitemporalidade, especialmente das urnas. As seis primeiras urnas foram encontradas pelas mãos de trabalhadores da construção da escola, na materialização do sonho ao realizarem a fundação para o novo edifício. Paulo Roberto Leocádio, um jovem adulto e pai de família que trabalhou na obra e ajudou a equipe de arqueologia em 2018, explicou alguns detalhes do achado. Segundo ele, as urnas foram encontradas

Com a enxada, nós estava tirano o barro pra, para aterrar lá aquele chapeuzinho, não tem aquele chapeuzinho lá? Aí ia levano para lá no carrinho, aí quando eu peguei o carrinho que eu virei de costa aqui o meu colega tava já enchendo o carrinho dele, disse: ei Paulinho achei ouro. Né, aquela bagunça, cadê, coloquei lá, taquei, aí pronto, aí conforme a gente foi cavano, foi aparecendo.

Nesse momento, boa parte da comunidade foi tomada pela descoberta e pelo imaginário sobre os potes de ouro. Na Amazônia são muito comuns essas narrativas, que podem ser associadas à Revolta da Cabanagem, que ocorreu entre 1835 e 1840 na província do Grão Pará, pois era comum a população esconder seus bens enterrados no quintal dos revoltosos.⁵ Segundo o agricultor José Enésio Teles, as pessoas da comunidade ficaram entusiasmadas com o achado: “Rapaz, ficaram assim meio saltado o pessoal de

⁵ Com o fim do conflito, muitos foram esquecidos devido à morte de seus(suas) donos(as), e essas histórias foram disseminadas de forma geral (Guedes, 2011). Os potes de ouro também são associados ao mundo dos encantos, em que para encontrá-los seria necessário sonhar três vezes com alguém lhe fornecendo a localização

ter achado esses negócios aí debaixo da terra, né... daí muita gente ficou: ‘mas, rapaz, como é isso? Ficou debaixo da terra tantos anos?’”.

Essas histórias são muito comuns no Brasil em geral, especialmente com agricultores(as) que têm intimidade com a terra. Da mesma forma, esses objetos revelados acabam sendo apropriados, quebrados, guardados, fornecidos como presente, entre muitas outras destinações. Entretanto, na história das urnas de Tauary, o papel de professores(as) da rede básica de ensino permitiu que a arqueologia florescesse localmente. Foi um professor indígena que estava em Tauary na ocasião, colega de um dos trabalhadores da obra, quem afirmou que o material não poderia ser retirado, somente com a autorização federal.

Outro professor, parceiro de nossos trabalhos, o Edinaldo Barbosa Gomes, também teve papel importante, pois vislumbrou a possibilidade de um uso histórico, cultural e de atração turística do achado. A informação do encontro das urnas chegou até o IDSM por meio de profissionais do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) que estavam desenvolvendo ações na Flona Tefé. Foi articulada uma visita e uma reunião com a comunidade e outras lideranças do lago. A arqueóloga Jaqueline Belletti iniciou o processo de colaboração em 2014, com a negociação da ida das primeiras urnas para o Laboratório de Arqueologia do IDSM para estudo (Belletti, 2015). A Fotografia 2 registra o momento da revelação dos primeiros materiais.

Fotografia 2. As urnas arqueológicas sendo encontradas pelos trabalhadores da obra da escola de alvenaria.



Foto: Edinaldo Barbosa Gomes, 2014.

A escola e o papel do(a) professor(a) se conectam com a arqueologia local, pois se hoje podemos realizar esse trabalho de pesquisa, isso se deve a esses profissionais, que leram a situação, de forma análoga a nós, com o foco na importância histórica dos objetos. Assim como a prática arqueológica, a educação e a escola são aparatos do Estado, que atuam em prol da construção de uma ideia de nação, de território, de pertencimento etc. Essa é uma das facetas do patrimônio arqueológico e é nesses agentes que o desenvolvimento da arqueologia se ancora muitas vezes.

No contexto amazônico, o olhar das crianças, de professores(as) e autodidatas tem uma conexão muito forte com o de arqueólogos(as) (Silva, M., 2022a, p. 225), pois é marcado pela curiosidade e pela vontade de desbravar o mundo. Temos muitos exemplos da atuação de professores(as) na Amazônia que trabalham com a preservação e a promoção do patrimônio arqueológico, formando, muitas vezes de modo intuitivo, coleções, e que passam a incentivar a sua valorização e extroversão (Bianchezzi *et al.*, 2021; Silva, M., 2015; Souza, Bianchezzi, 2018).

A fundação da prática arqueológica em Tauary está implicada na luta e no desejo por melhores condições de vida e pelo direito à educação. Dessa forma, qualquer trabalho realizado por nós inevitavelmente esbarra nessa demanda. Podemos, nesse caso, fazer uma analogia do trabalho arqueológico com a prática de alfabetização de Paulo Freire, em que a organização do ensino por parte dos(as) educadores(as) deve vir no universo vocabular dos grupos populares, pois expressa sua verdadeira linguagem, anseios, reivindicações e sonhos (Freire, 1989, p. 14). A arqueologia pode se orientar pelo imaginário desse encontro e especialmente pelo desejo de construção de uma escola, ou seja, pode carregar a experiência existencial em conjunto com nossos anseios e perguntas. Como comenta Freire (1984, p. 14), as palavras do povo estão grávidas de mundo, sendo que essa gestação pode ser feita por meio da comunhão entre a prática arqueológica e as experiências de vida das pessoas. O horizonte da colaboração está posto diante de nós, principalmente a partir de perspectivas locais que passam pela maneira como essas comunidades foram constituídas, pela centralidade das relações de compadrio e pelo se tornar parente. Segundo Ayala (2020), as muitas arqueologias que buscam trabalhar com as perspectivas indígenas na América possuem duas tendências gerais, a abordagem educativa e o enfoque etnográfico.

CONTINUIDADE DAS PESQUISAS E A REVELAÇÃO DE MAIS NOVE URNAS FUNERÁRIAS EM 2018

Em julho de 2018 eu conheci Tauary. Pude então realizar algo próximo de uma “arqueologia da memória e do imaginário” (Bezerra, 2018) com a comunidade, revelando os dados apresentados acima sobre o achado das primeiras urnas. Tive o privilégio de chegar na metade de uma atividade de campo, coordenada por Eduardo Kazuo Tamanaha, para contribuir com o desenvolvimento das ações de Educação Patrimonial. Devido à retomada das obras da escola de alvenaria, nossa equipe foi realizar algumas intervenções, que contaram com a participação de vários(as) colegas.⁶ Antes mesmo de estar em campo, na cidade de Tefé, fomos informados de que haviam sido encontradas mais algumas urnas policromas em contexto, e pude presenciar a incrível cena do material aflorando com a escavação cuidadosa da nossa equipe e as suas muitas reverberações em todos os presentes. A nossa prática nos fornece uma interpretação de que somos pessoas estranhas, pois viemos de muito longe para realizar um trabalho tão cuidadoso e

⁶ Estavam em campo Emmanuela da Costa Oliveira, Verônica Lima, Kailane de Oliveira Maciel, do IDSM; Patrícia Carvalho Rosa, antropóloga do IDSM; Anne Rapp Py-Daniel e Claide de Paula Moraes, da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA); Luiza Vieira e Karen Marinho, da Universidade Federal do Amazonas (UFAM); Mariana Cassino e Rubana Palhares, do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA); Javier Ruiz-Pérez, da Universitat Pompeu Fabra de Barcelona; Marjorie Lima e eu, da Universidade de São Paulo (USP).

meticuloso com a terra e com esses pedaços de cacos e alguidares,⁷ terra que geralmente é mexida pelas enxadas no cotidiano dos roçados para fornecer o sustento.

Devido à exuberância do material policromo encontrado em contexto e preservado, passamos a ser as pessoas que vieram trabalhar com os potes. No trabalho com as crianças na escola, ao perguntar o que elas achavam que eu tinha ido fazer ali, todas, de forma categórica, respondiam: “estudar os potes”. Qualquer outro vestígio ou assunto relacionado à arqueologia era remetido aos potes. Todo o nosso trabalho e atuação estavam em torno das seis urnas que levamos para o IDSM e das nove novas urnas que foram cuidadosamente escavadas pela nossa equipe.

Minha posição como arqueólogo educador, que implementa as ações de educação patrimonial nesses contextos, especialmente com o desenvolvimento simultâneo de diferentes frentes de pesquisa arqueológica, pode facilmente cair no lugar da figura de relações públicas (Grima, 2016; Matsuda, 2016), daquele(a) que irá informar o que estamos fazendo, como e por que, sendo que muitas vezes podemos ser acionados para mitigar conflitos. Não vejo problemas em transitarmos por esses lugares, especialmente porque, em contextos comunitários, somos convidados(as) a todo instante a colaborar, o que nos faz conduzir as práticas em direção a posturas mais críticas. O problema seria estagnarmos em uma das abordagens e não nos atentarmos às possibilidades de contribuir para um trabalho mais amplo. Precisamos olhar criticamente para essas reflexões de origem anglófona, que partem de outras realidades socioculturais, políticas, econômicas, sem perder de vista que o acesso à informação no país ainda deve ser garantido. De modo igual, a pesquisa arqueológica em área de comunidades coloca e demanda dos(as) pesquisadores(as) um movimento constante de dialogia e interação. Dessa forma, as ações de extroversão não são somente inerentes ao fechamento de ciclos, mas constitutivos de todo o trabalho. Nessas localidades, antes de sermos arqueólogos(as), somos educadores(as), e toda nossa equipe teve o cuidado de ocupar esse lugar.

A retirada das seis primeiras urnas encontradas em 2014 e levadas para estudo no Laboratório de Arqueologia do IDSM gerou muitas arengas (Reis, 2005) na população — forma regional para se falar sobre controvérsias. Essa desconfiança é muito comum, devido às décadas ou séculos em que a Floresta Amazônica é vista como uma fonte inesgotável de recursos a ser explorada. Mesmo com todo o cuidado de nossa equipe, que sempre teve em seu horizonte o compromisso com uma prática engajada, podemos facilmente cair no lugar da desconfiança, de pessoas de fora que querem tirar proveito. Raimundo Ventura Navarro, que se envolveu com o trabalho arqueológico em 2018, comentou sobre a retirada das urnas:

Quando o pessoal vieram do Mamirauá, levaram. Muitas não gostaram né. Ficaram tristes, e até hoje fico pensando como que a gente pode recuperar esse material que está para lá, que até hoje de manhã, poxa, vão tirar o material todinho... e nós? Isso aqui foi achado na nossa comunidade... mas a gente vai ver daqui pra frente como que vai ficar, né. A tendência do pessoal é que esse material volte, né, volte para cá de novo, um dia ele volta... Eu tava explicando, minha cunhada, minha cunhada ficou triste porque ela é indígena né, e por ela ser indígena, naturalizada mesmo, documento... e a família dela também, as filha, né, aí fica na dúvida né.

⁷ Tanto no lago Amanã como na Flona Tefé, algumas pessoas mais velhas associam os materiais arqueológicos cerâmicos aos pedaços de alguidar que as avós e tias faziam no tempo dos seringais. Dessa forma, esses objetos são multitemporais, possuem milhares de anos e constituem as memórias das famílias.

A retirada do material arqueológico para pesquisa e preservação gerou muitas reverberações, nas pessoas ligadas afetivamente às histórias indígenas e em todos(as) em geral, pois as urnas “foram achadas em nossa comunidade”. Mesmo diante do afastamento temporal e cultural com o material, segundo as falas locais “o material nos pertence”. Nossa equipe sempre foi extremamente cuidadosa na relação com as pessoas, desde o esforço de explicar nossos limites como pesquisadores(as) até os meandros do desenvolvimento legal da prática arqueológica no país. Contudo, como indaga Pereira (2019, p. 41), quais efeitos produzimos entre o fazer arqueológico e as comunidades ao levarmos os materiais para as reservas técnicas de nossas instituições, classificadas em uma série de fases e tradições, sem colocar em perspectiva as noções locais? Mesmo com muito cuidado e atenção, podemos reforçar as práticas extrativistas de muitos agentes externos, que sempre chegaram e levaram os recursos para serem capitalizados em outras regiões do país e do mundo.

Fotografia 3. Comunidade acompanha o momento da retirada do conjunto de nove urnas funerárias.



Fonte: Acervo IDSM, 2018.

Nosso envolvimento profissional com as famílias é ético, e faz com que beneficentemente nos mobilizemos para rever o desenvolvimento da ciência arqueológica no país e suas políticas patrimoniais. Como discute Haraway (2022, p. 68), “Quero ficar com o problema, e só sei fazer isso com alegria, terror e pensamento coletivo generativos”.⁸ O desfecho

⁸ A reflexão de Haraway é muito mais ampla e preocupada com os debates em torno do antropoceno e a vida no planeta. De toda forma, suas reflexões convidam a outras formas de compor com, para a criação de outros arranjos entre pessoas e outras espécies e coisas, convocando-nos também no campo da arqueologia a pensarmos em nossos aparatos modernos de preservação e fruição com os bens para outras esferas possíveis de arranjos.

do retorno das urnas está longe de ser resolvido, mas, por outro lado, essa “arenga”, esse “problema”, nos mobiliza coletivamente como arqueólogos(as) e comunidades para pensarmos sobre nossas relações, cumplicidades e trocas efetivas. O trabalho com as urnas de Tauary, em suas mais variadas frentes de pesquisa, não se restringe somente a elas e à história antiga do lugar, mas abrange também as vinte famílias atuais e seus desejos de melhoria de vida.

Em 2018, 2019 e 2021, foram realizadas reuniões abertas, nas quais pude estar presente, para explicarmos o trabalho desenvolvido, assim como nos colocarmos no lugar da escuta das demandas.⁹ As pessoas têm expressado de muitas formas o seu interesse em ter de volta o material arqueológico para a sua guarda, especialmente para a construção de um museu que potencialize as ações de turismo já iniciadas. Da mesma forma, avaliam positivamente o trabalho arqueológico desenvolvido pelo IDSM. Uma de suas lideranças pontuou, de forma bem incisiva, que, mesmo diante do balde de água fria tomado, devido aos meandros da guarda dos materiais arqueológicos no país, pontuados por nós, fariam de tudo para ter o material de volta. Tauary, assim como outras comunidades da Flona, tem uma potência enorme para ser referência no trabalho de base comunitária na Amazônia, assim como para os usos culturais e sociais do patrimônio arqueológico. Essas demandas estão em sintonia com a prática de nossa equipe, entretanto nosso maior desafio é a busca por financiamento de projetos que escapem das grandes perguntas do capital acadêmico, para que se possa focar nas demandas da micropolítica e dos afetos da comunidade.

Atualmente, as nove urnas arqueológicas encontradas em 2018 estão na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), em Santarém, sob a responsabilidade da professora Anne Rapp Py Daniel e sua equipe, que têm realizado um trabalho de referência com a escavação interna do material e formado novas gerações de pesquisadoras(es) amazonidas.

Recentemente, a nossa parceira Karen Lorena Freire Marinho defendeu sua dissertação de mestrado, intitulada *Contextos funerários da tradição policroma da Amazônia no médio rio Solimões*, sob a orientação da professora Anne Rapp Py Daniel. Como discutem Carvalho e Soares (2021), ao trabalhar com comunidades quilombolas, as pesquisas reverberam diretamente na localidade, mas por meio de outros espaços, especialmente em relação à visibilidade social do negro(a) na sociedade brasileira. Ao fazermos uma analogia com o trabalho em Tauary e suas urnas, observamos que as reverberações também ocorrem em escala local e nacional, uma vez que novos debates são impulsionados, levando a discussão para os espaços acadêmicos e formando novas gerações de pesquisadores(as), com sensibilidade para a relação da arqueologia com as pessoas do presente. Essa dimensão nos lembra como o trabalho com comunidades ou, como colocado por Sonya Atalay (2019, p. 518), a arqueologia de base comunitária tem a obrigação de mudar as instituições e práticas a partir de outras experiências.

IMAGINAÇÃO MUSEAL DE TAUARY: "SONHA, MACACO!"

Nas últimas décadas, proliferaram no país dezenas de experiências museais que ampliaram o campo, como a indigenização dos museus e a autorrepresentação dos grupos culturais (Roca, 2015; Oliveira, 2019). Os múltiplos formatos dos museus

⁹ Cabe ressaltar que outras reuniões e devolutivas têm sido realizadas por nossa equipe em distintos momentos da pesquisa.

comunitários, quilombolas, de terreiro, rurais, entre tantos outros, que possuem em comum a valorização do passado, impulsionada pelas memórias e pela identificação de bens no presente, contribuem para as lutas e demandas de seus agentes (Santos, 2017). Esses novos museus, que a cada dia se amplificam, assim como os museus indígenas, ganham sentido na ação social e pela atuação de seus(suas) protagonistas, atuam para dentro e para fora das culturas por meio da autorrepresentação e de um poder que se estabelece por uma vontade de memória (Gomes, 2019, p. 860).

Com o avanço do trabalho arqueológico em Tauary e o aparecimento gradativo das urnas, nossa equipe foi identificando, desde 2014, uma vontade de diálogo e troca entre a arqueologia e a comunidade. Cristiana Barreto (2015), em um diagnóstico realizado, já tinha mapeado o desejo de criação de um museu local, assim como os desafios que esse empreendimento demandaria, como a participação de arqueólogos(as), educadores(as) e museólogos(as) para estudar a viabilidade dessas ações.

Aos poucos fui entendendo, assim como muitos(as) colegas, esse desejo difuso nas famílias pelo retorno do material arqueológico e pela construção de um “museuzinho”: uma vontade de memória potencializada pelo ressurgimento das urnas. Essa movimentação nos lembra que as pessoas e comunidades possuem imaginação museal, que é a capacidade de produzir uma narrativa poética das coisas (Chagas, 2009, p. 58), e que é algo que não se restringe a profissionais especializados(as), como os(as) museólogos(as). Nesse sentido, apresento abaixo um diálogo realizado com uma das lideranças, Edirce Cauper Firmo:

Maurício: Sobre esse material que estamos estudando, o seu filho comentou sobre a ideia de ter um museu, desse material voltar. A senhora gostaria que esse material voltasse?

Edirce: Gostaria de um museu, reunir à tardezinha lá... “ah, sonha, macaco”. Deu fazer assim, todo de vidro, vidro à prova de choque, de bala, de tudo, né. Bem legal.

Maurício: Bem chamativo.

Edirce: E os vidros, assim, ainda rodando as peças, né.

Maurício: As peças, olha só!

Edirce: É, “sonha, macaco”... que é um sonho meu, né.

Maurício: A senhora já visitou museus, conhece?

Edirce: Já estive já, no Museu Imperial em Petrópolis também.

Maurício: Ah, em Petrópolis. Quais outros?

Edirce: Eu tenho 21 voos de avião.

Maurício: Vinte e um? A senhora lembra todos? A senhora já foi para onde?

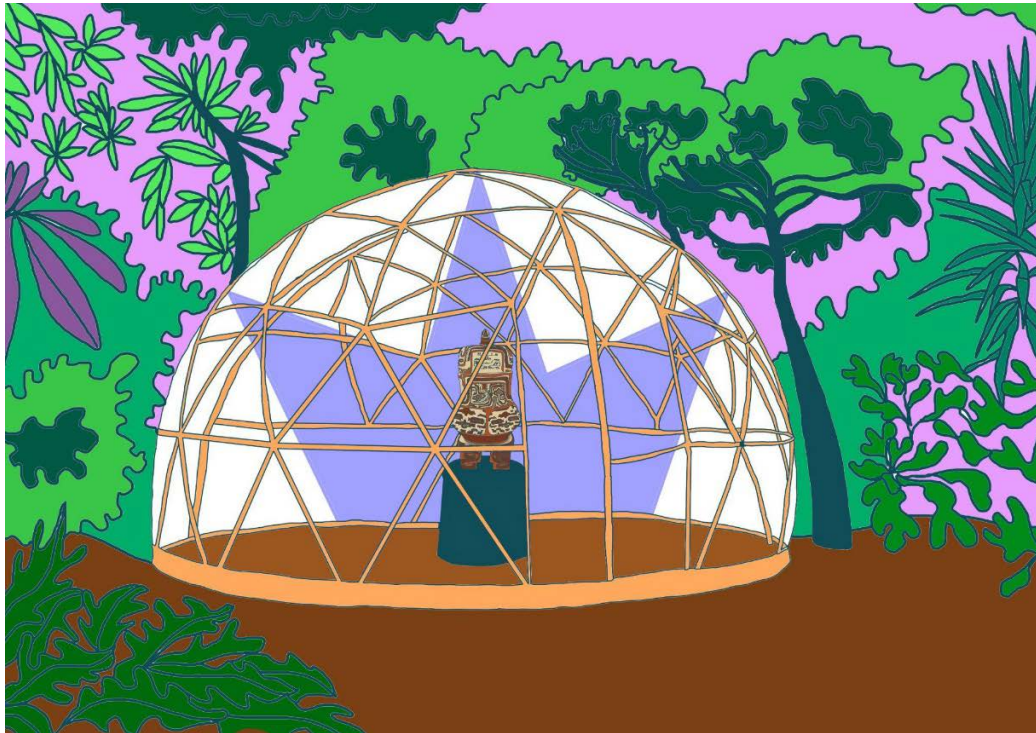
Edirce: Eu já estive em Brasília... começando de Belém. Belém, Brasília, Rio, São Paulo.

Maurício: Ah, já rodou bastante.

Edirce, com 84 anos atualmente, trabalhou como funcionária pública em Manaus e, quando se aposentou, voltou a morar na comunidade. Ela teve a oportunidade de viajar para diferentes cidades e conhecer alguns museus. Chama a nossa atenção a comparação latente com a idealização do museu, com as peças dentro de uma redoma de vidro, que pode remeter à coroa de d. Pedro II, localizada no Museu Imperial de Petrópolis, visitado por ela, objeto emblemático e fetiche dessa instituição. As urnas arqueológicas

de Tauary são as joias da comunidade. O museu seria um espaço para as pessoas se reunirem de “tardezinha”, momento em que os(as) ribeirinhos(as) geralmente circulam, se encontram, conversam e trocam experiências, assim como jogam as partidas diárias de futebol ou carteadado. Ou seja, onde reafirmariam suas relações e seus compadrios, um espaço fórum e de encontro consigo mesmo, com suas memórias e histórias, em que o passado está conectado diretamente com o presente e com o desejo de melhoria de futuro. A Ilustração 2 é uma possibilidade de como seria esse museu de vidro em Tauary.

Ilustração 2. Imaginação do museu de vidro de Tauary para abrigar o material arqueológico.



Desenho: Carolina Itza, 2022.

A ideia de museu localmente possui uma exterioridade que está relacionada com o contato de alguns(mas) moradores(as) com essa instituição, entretanto, outras pessoas também reforçam a importância da construção de um museu, que tem dimensão e impacto direto na melhoria da vida. Esse processo no qual as comunidades vislumbram a criação de museus por meio do contato com outras instituições ou outras comunidades que criaram os seus espaços é bem comum. Por exemplo, segundo a liderança indígena Kaingang do interior do Estado de São Paulo, Susilene Elias de Melo (Melo; Pereira, 2021, p. 27), a criação do museu Kaingang Worikg na Terra Indígena Índia Vanuíre ocorreu a partir da atuação da sua irmã, Lucilene Melo, em um evento de Museus Indígenas em Pernambuco. Lucilene retornou inspirada pela potência desses espaços. Segundo ela, tudo de que precisavam já estava em suas casas, por meio das experiências de vida no chão da terra indígena.

No país, conhecemos outros exemplos de comunidades imersas em seus conhecimentos e na vontade de criação de espaços, casas de cultura, museus para a promoção e o fortalecimento da vida e as muitas tentativas de agentes externos para a consolidação desses. Atualmente, muitos novos formatos de museus têm proliferado, que descentralizam a relação entre o objeto museológico, o espaço expositivo e

os públicos para as noções de território, comunidade e patrimônio. Como discute Tolentino (2023), esses novos espaços imersos nas necessidades e criatividade de suas gentes têm indicado formas potentes para se trabalhar com a memória social de grupos historicamente marginalizados. O desafio, nesse processo, para nós pesquisadores(as) de fora, é perceber como possibilitar que essas mobilizações locais se concretizem e sejam gerenciadas pela própria comunidade.

O desejo do retorno do material arqueológico é uma noção generalizada nas famílias, sendo que muitas delas nunca estiveram em um espaço museal tradicional, mas o querem de volta, para a criação de um “museuzinho”. Como nos informa a agricultora Maria da Conceição Ventura Navarro, “*Acho que um museu pode ser importante. Eu acho assim, que vai vir muito turista... e gerar uma renda para a comunidade, porque tem gente que tem mais um pouquinho, mas tem gente que, coitado. Então, para gerar mais renda né, para ajudar. Minha opinião é essa*”. A criação de um museu tem uma atuação efetiva, especialmente do ponto de vista da geração de renda, com alternativas para o trabalho na roça com a produção de farinha.

A implantação de ações para o desenvolvimento de um turismo de base comunitária é uma realidade e, para além dessa ação, é importante termos em vista que o tempo da preservação ambiental chegou a partir do trabalho do MEB, da Prelazia de Tefé, com a preservação dos lagos e, posteriormente, com a chegada de cientistas, com a criação do IDSM. Dessa forma, essa nova maneira de lidar com o tempo imputa uma reflexão sobre os impactos das ações no presente e sua consequência no futuro. Esse movimento se vincula diretamente à criação das comunidades a partir da década de 1980 e está imbricado com a noção de ser “comunitário(a)”. Cuidar dos recursos naturais tem impacto direto na vida, pois pode garantir o alimento na mesa das famílias no futuro. Ao dialogarmos com a preservação cultural, ela também entra diretamente nesses eixos de reflexão. Tauary tem participado ativamente das iniciativas para o desenvolvimento do turismo no lago (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, 2014). A leitura das práticas de turismo de base comunitária, apoiadas pelo ICMBio, FAS e IDSM, contribui para o aprendizado de novos conhecimentos, assim como deixa um legado para crianças e jovens.

Francisco Assis Dias Gomes, um dos agricultores, comenta sobre a criação do museu:

A minha ideia sempre foi assim. Que nem, até ontem eu falei para o presidente — se não dá, porque existe muita burocracia mesmo, que a gente não vai ter e tudo, mas a gente quer. Porque, que nem eu digo. Se elas voltarem para cá a gente vai ter algum benefício, né. Vai ter algum benefício. Por exemplo, o benefício que aqui eu acho que nós precisa mais é uma luz. Pra mim é uma luz 24 horas, porque tu estraga o açaí, tu estraga o cupuaçu, tu estraga várias [...].

Um museu comunitário, além de permitir o retorno das urnas, teria impacto na vida dos habitantes, como a possibilidade de eles terem energia o dia todo, pois, como em muitas comunidades ribeirinhas, a energia é distribuída por gerador a diesel e funciona, geralmente, das dezoito às 22 horas. Esse seria, então, um museu enraizado nas problemáticas locais, que poderia contribuir para o seu desenvolvimento.

Além da centralidade em torno do papel que o achado das urnas arqueológicas de Tauary implementaram, existe uma série de elementos potenciais que podem ampliar a atuação do trabalho com a esfera do patrimônio, como a já existente trilha ecológica, que recebe visitantes para mostrar a diversidade de bichos e plantas e sua relação com o modo de vida ribeirinho; a produção de artesanato por algumas mulheres, como tipiti,

panero, tupé, entre outros objetos; os conhecimentos tradicionais com a caça e a pesca; a memória do tempo da seringa e o trabalho de extração da borracha; a produção artesanal de farinha de mandioca; o projeto ambiental com a preservação e a soltura de quelônios nas praias de Tauary; a arqueologia etc. Portanto, os dados arqueológicos seriam mais um elemento, diante de tantos outros. Nesse sentido, a liderança Maria de Fátima Carvalho nos indica o que poderia compor esse museu:

Da comunidade, assim, esses artesanatos, essas coisas que os antigos fazem que hoje em dia você não faz mais né, eu pelo menos minhas filha já não sabem mais como essa arrumação de peneira, de tipiti, essas coisas elas não sabem já né, e daqui uns dias, como ta vindo essas cozinha de forno, essa nova técnica de fazer a farinha, esse novo projeto que ta vindo, que acho que vocês já viram, a coisa de forno como que vai ser, vai sumir essa arrumação de peneira, de tipiti, vai sumir.

Localmente, a percepção da entrada de novos elementos na comunidade tem feito com que práticas artesanais fiquem adormecidas. O museu também poderia contribuir para que as famílias possam gerir a sua própria memória e comunicá-la para fora. A criação de um museu não é algo banal; mesmo diante de todos esses potenciais elementos, Tauary, seu território e as suas gentes aterradas em suas singularidades já moram dentro de um museu vivo. Como indicam Guerra e Vasconcellos (2018), as Unidades de Conservação de Uso Sustentável já operam na lógica dos museus comunitários e ecomuseus, que passam pela conservação, pela documentação e pela comunicação de vários elementos naturais e culturais dentro dessas especialidades. Nosso contexto latino-americano também tem ricas experiências com a construção de museus comunitários (Málaga; Brown, 2019; Sepúlveda Schewember, 2017), o que pode inspirar as práticas no contexto brasileiro.

Nesse sentido, a vertente da musealização da arqueologia possui um grande potencial, pois estabelece vínculos entre os vestígios arqueológicos e as sociedades atuais por meio da consideração dos diferentes componentes histórico-culturais, com o objetivo da implementação de processos de salvaguarda e comunicação (Bruno, 2014, p. 9). A prática arqueológica em desenvolvimento, ao potencializar a sua relação com os processos educacionais, pode contribuir profundamente não somente para a preservação do patrimônio arqueológico, como para o desenvolvimento de novos processos de gerenciamento do patrimônio e da memória de suas famílias. Portanto, temos um contexto favorável para escavarmos menos e investirmos em outros processos museológicos/arqueológicos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

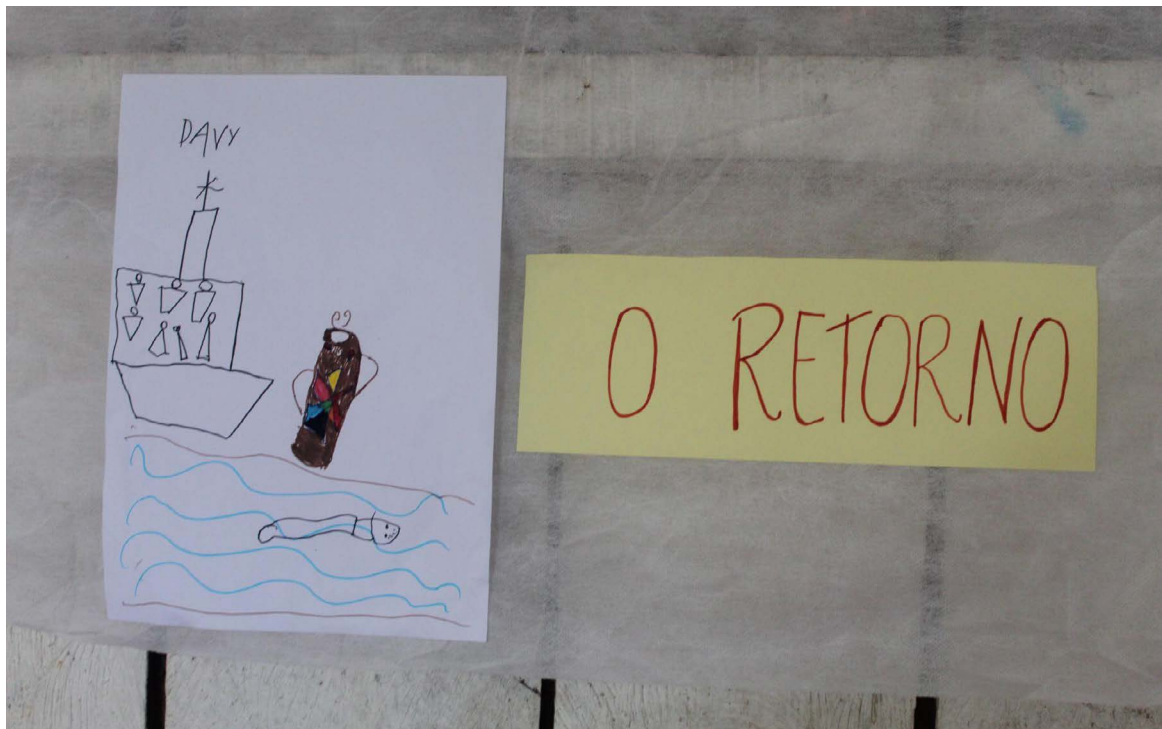
Tauary foi atravessada pelo ressurgimento das urnas funerárias policromas, ou pelos potes dos antigos, o que tem possibilitado discussões sobre o gerenciamento do patrimônio, o desenvolvimento local, as muitas historicidades presentes, em detrimento de uma história única e a proliferação de memórias das famílias. A demanda por uma outra prática arqueológica tem tensionado beneficemente nossa equipe para ampliarmos nossas práticas e nos engajarmos com a vida das pessoas. Reconhecer as distintas maneiras de fruição com o passado e as coisas arqueológicas possibilita expandir o campo de expertise da arqueologia com as pessoas e a dimensão normativa do Estado na vida (Bezerra, 2013, p. 117).

Os muitos desejos e tensões em torno das urnas de Tauary podem permitir que a arqueologia abra a “caixa preta” da produção do seu próprio conhecimento. Marras (2016)

se pergunta, ao refletir sobre as imbricações da ciência e da política na modernidade, se os museus de ciências, ou seja, se o aparato estritamente comunicacional da ciência na sociedade, servirá à própria ciência ou ao conhecimento. Ao colocarmos o conhecimento como foco, devemos ter em consideração outras formas de conhecer e de fazer a ciência com as pessoas, o que pode abrir a caixa preta do conhecimento científico em suas incertezas, controvérsias, problemáticas, sem que seja necessário renunciar à própria ciência. Dessa forma, localmente encontramos um rico contexto para a abertura dos processos de construção dos sítios arqueológicos e do patrimônio com a comunidade, e nossa equipe tem investido nesse processo.

A revelação do material arqueológico de mais de quinhentos anos que se deu devido à luta comunitária para a melhoria da educação é uma ótima metáfora para que a prática arqueológica se amplie e assuma sua potência educacional, não somente restrita aos fechamentos de ciclos, com as devolutivas das pesquisas, mas de forma transversal em todas as etapas. Fazer arqueologia em contextos comunitários é educar, assim como se educar para a ampliação de nossas ações e a transformação dos nossos modos de fazer e conhecer. Encerro narrando uma situação, ocorrida em uma das muitas ações que realizei com as crianças da Escola Municipal Criança Esperança. Em uma manhã de 2019, levei mais de cem impressões a laser de fotografias de todo o processo de surgimento das urnas, do achado de 2014 e da escavação de 2018. Mobilizei essas imagens para entender o imaginário das crianças em relação a nós. Muitas outras histórias surgiram e, ao final, pedi para que desenhassem como essa história com o material terminaria. Em um dos desenhos, uma criança representou o retorno dos potes para a comunidade, mas, no trajeto de barco da cidade de Tefé para o local, o material caiu no lago e um jacaré o comeu. Fotografia 4 mostra o desenho de Davy e o jacaré à espreita dos potes. Podemos nos perguntar o que seria esse jacaré?

Fotografia 4. Desenho do retorno dos materiais arqueológicos para a comunidade.



Fonte: Acervo pessoal, 2019.

A relação da nossa equipe de arqueologia com a comunidade de Tauary tem se ampliado e fortalecido ao longo dos anos, beneficiando a todos(as). A história de trabalho com a comunidade teve um ponto de início, mas dificilmente irá se encerrar, pois as práticas de colaboração sempre trazem novas demandas e desafios. Outros(as) colaboradores(as) certamente se somarão a esse processo. O desejo da criação do museu de Tauary é latente, e nossa equipe tem olhado para essa demanda de forma cuidadosa e contribuído da melhor forma para que o patrimônio local seja mobilizado e valorizado pelas famílias. Entretanto, ainda é necessário muito trabalho de todas as partes envolvidas, e, especialmente, a busca por recursos para que essas ações possam continuar a ser desenvolvidas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCAR, Edna Ferreira. O tempo dos padrões “brabos”: fragmentos da história da ocupação humana da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, AM. *Amazônica*, v. 1, n. 1, p. 178-199, 2009.
- ATALAY, Sonya. Can Archaeology Help Decolonize the Way Institutions Think?: How Community-Based Research is Transforming the Archaeology Training Toolbox and Helping to Transform Institutions. *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress*, v. 15, p. 514-535, 2019. DOI: 10.1007/s11759-019-09383-6.
- ATALAY, Sonya. Indigenous Science for a World in Crisis. *Public Archaeology*, v. 19, n. 1/4, p. 37-52, 2020. DOI: 10.1080/14655187.2020.1781492.
- AYALA, Patrícia. Arqueologias indígenas: una mirada desde el Sur. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 34, n. 34, p. 26-31, 2020. DOI: 10.11606/issn.2448-1750.revmae.2020.164055.
- BARRETO, Cristiana Nunes Galvão. Socialização do patrimônio arqueológico no lago Tefé, Amazonas: relatório diagnóstico preliminar. Tefé: IDSM, 2015. Projeto mapeamento arqueológico do lago Tefé.
- BARRETO, Cristiana. Do teso marajoara ao sambódromo: agência e resistência de objetos arqueológicos da Amazônia. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v. 15, n. 3, p. 1-19, 2020. DOI: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0106.
- BELLETTI, Jaqueline. *Arqueologia do lago de Tefé*. 2015. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- BELLETTI, Jaqueline. A tradição policroma da Amazônia. In: BARRETO, Cristiana. LIMA, Helena Pinto. BETANCOURT, Carla Jaimes (org.). *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese*. Belém: IPHAN; Ministério da Cultura, 2016. p 348-364.
- BEZERRA, Márcia. Os sentidos contemporâneos das coisas do passado: reflexões a partir da Amazônia. *Revista Arqueologia Pública*, v. 7, n. 1[7], p. 107-122, 2013. DOI: 10.20396/rap.v7i1.8635674.
- BEZERRA, Márcia. O machado que vaza ou algumas notas sobre as pessoas e as superfícies do passado presente na Amazônia. *Vestígios*, v. 12, n. 2, p. 51-58, 2018. DOI: 10.31239/vtg.v12i2.12198.
- BIANCHEZZI, Clarice; SANTOS, Adriano Márcio dos; BASSI, Filippo Stampanoni; LIMA, Helena Pinto; MACHADO, Michel Carvalho; CRUZ, Alef Fernandes; BATISTA FILHO, Arnoud de Oliveira; PAIVA, Maurício de. *Fragmentos: arqueologia, memórias e histórias de Parintins*. Parintins: Eskenazi, 2021.
- BRUNO, Maria Cristina Oliveira. Musealização da arqueologia: caminhos percorridos. *Revista de Arqueologia*, v. 26, n. 2, p. 4-15, 2014. DOI: 10.24885/sab.v26i2.379.

- CABRAL, Mariana Petry. Entre passado e presente: arqueologia e coletivos humanos na Amazônia. *Teoria e Sociedade*, v. 24, n. 2, p. 76-91, 2016.
- CANDIDO, Antonio. Os parceiros do rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo: Todavia, 2023.
- CARVALHO, Patrícia Marinho; SOARES, Alice de Matos. Todo poder ao povo preto: diálogos sobre práticas colaborativas entre seres em lugares e tempos afrodiáspóricos. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 37, p. 164-177, 2021. DOI: 10.11606/issn.2448-1750.revmae.2021.163773.
- CHAGAS, Mário de Souza. A imaginação museal: museu, memória e poder em Gustavo Barroso, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro: MinC; IBRAM, 2009. (Museu, Memória e Cidadania).
- COELHO, Leni Rodrigues. *Educação de adultos no cenário amazônico: Movimento de Educação de Base em Tefé, Amazonas (1963-1982)*. 2022. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.
- COLWELL, Chip; LOPES, Rafael de Almeida. Arqueologia colaborativa não é o fim. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 34, p. 41-47, 2020. DOI: 10.11606/issn.2448-1750.revmae.2020.163597.
- FÁVERO, Osmar. Uma pedagogia da participação popular: análise da prática educativa do MEB – Movimento Educação de Base (1961-1966). Campinas: Autores Associados, 2006.
- FERRAZ, Lidia Rochedo. *O cotidiano de uma escola rural ribeirinha na Amazônia: práticas e saberes na relação escola-comunidade*. 2010. Tese (Doutorado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2010. DOI: 10.11606/T.59.2010.tde-20092011-135047.
- FREIRE, Paulo. A importância do ato de ler: em três artigos que se completam. São Paulo: Autores Associados; Cortez, 1989. (Polêmicas do Nosso Tempo, 4).
- GOMES, Alexandre Oliveira. *Museus indígenas, mobilizações étnicas e cosmopolíticas da memória: um estudo antropológico*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.
- GONZALEZ, Jeferson Aníbal. *Cultura, educação popular e transformação social nas formulações do MEB e do CPC (1961-1964)*. 2011. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.
- GRIMA, Reuben. But Isn't All Archaeology 'Public' Archaeology? *Public Archaeology*, v. 15, n. 1, p. 50-58, 2016. DOI: 10.1080/14655187.2016.1200350.
- GUEDES, Aureliano da Silva. *As fontes de informação significantes para a construção da representação mental e social da Cabanagem no estado do Pará (Brasil)*. 2011. Tese (Doutorado em Informação e Comunicação em Plataformas Digitais) – Universidade do Porto, Porto, 2011.
- GUERRA, Marília Falcone. VASCONCELLOS, Camilo de Mello. Museologia e turismo de base comunitária em reservas extrativistas: diálogos possíveis. *Revista Iberoamericana de Turismo*, v. 8, n. 4, p. 96-114, 2018. DOI: 10.2436/20.8070.01.92.
- HARAWAY, Donna J. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, 2009.
- HARAWAY, Donna J. Ficar com o problema: Antropoceno, Capitaloceno, Chthuluceno. In: MOORE, Jason W. (org.) *Antropoceno ou Capitaloceno?: natureza, história e a crise do capitalismo*. São Paulo: Elefante, 2022. p. 67-125.

- KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- LIMA, Marjorie; SILVA, Maurício André; LIMA, Silvia Cunha; CASSINO, Mariana Franco; TAMANAHA, Eduardo. Desafios das práticas arqueológicas e da preservação: dinâmicas socioculturais sobre e nos entornos dos sítios arqueológicos na Amazônia. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v. 16, n. 2, 2021. DOI: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0153.
- MACHADO, Juliana Salles. História(s) indígena(s) e a prática arqueológica colaborativa. *Revista de Arqueologia*, v. 26, n. 1, p. 72-85, 2013. DOI: 10.24885/sab.v26i1.369.
- MÁLAGA, Luis Repetto; BROWN, Karen. Museums as Tools for Sustainable Community Development: Four Archaeological Museums in Northern Peru. *Museum International*, v. 71, n. 3/4, p. 60-75, 2019. DOI: 10.1080/13500775.2019.1702258.
- MARRAS, Stelio. Qual ciência visar? *ClimaCom*, ano 3, n. 6, 1 jun. 2016. Territórios. Disponível em: <https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/qual-ciencia-visar/>. Acesso em: 12 dez. 2023.
- MASCARENHAS, Suely Aparecida do Nascimento *et al.* Educação do campo na Amazônia brasileira: desafio acadêmico para o sul do Amazonas. *EDUCAmazônia*, v. 9, n. 2, p. 8-52, 2012.
- MATSUDA, Akira. A Consideration of Public Archaeology Theories. *Public Archaeology*, v. 15, n. 1, p. 40-49, 2016. DOI: 10.1080/14655187.2016.1209377.
- MEDEIROS, Rodrigo. Evolução das tipologias e categorias de áreas protegidas no Brasil. *Ambiente e Sociedade*, v. 9, n. 1, p. 41-64, 2006.
- MELO, André de Oliveira. *Pedagogia da alternância no Amazonas: uma práxis dos movimentos sociais da floresta e das águas*. 2017. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.
- MELO, Susilene Elias.; PEREIRA, Dirce Jorge. Museu Worikg e as mulheres Kaingang. *Museologia e Interdisciplinaridade*, v. 10, n. 19, p. 22-33, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/museologia/article/view/36180>. Acesso em: 12 dez. 2023.
- NASCIMENTO, Ana Claudeise Silva (org.). *Plano de gestão da reserva de desenvolvimento sustentável Amanã*. Tefé: Secretaria do Meio Ambiente, 2019. (Planos de Gestão).
- PEREIRA, Daiane. O “roubo das urnas”: a relação do patrimônio arqueológico salvaguardado e os coletivos humanos. *Revista Habitus*, v. 17, n. 1, p. 39-52, 2019. DOI: 10.18224/hab.v17i1.7112.
- PEREIRA, Heloisa Corrêa; NASCIMENTO, Ana Claudeise Silva do; MOURA, Edila Arnouad Ferreira; CORREA, Dávila Suelen Souza; CHAGAS, Hudson Cruz das. Migração rural urbana por demanda educacional no médio Solimões, Amazonas. *Revista Brasileira de Educação*, v. 27, 2022. DOI: 10.1590/S1413-24782022270029.
- INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE. Plano de Manejo da Floresta Nacional de Tefé: Diagnósticos. Brasília, DF: ICMBio, 2014. v. 1.
- REIS, Marise. Arengas e picicas: reações populares à reserva de desenvolvimento sustentável Mamirauá no estado do Amazonas. Belém: Sociedade Civil Mamirauá; Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, 2005.
- ROCA, Andrea. Acerca dos processos de indigenização dos museus: uma análise comparativa. *Mana*, v. 21, n. 1, p. 123-156, 2015. DOI: 10.1590/0104-93132015v21n1p123.
- ROLNIK, Suely. Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: n-1 edições, 2019.

- SANTOS, Suzy da Silva. *Ecomuseus e museus comunitários no Brasil: estudo exploratório de possibilidades museológicas*. 2017. Dissertação (Mestrado em Museologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. DOI: 10.11606/D.103.2017.tde-13122017-091321.
- SCELZA, Gabriella Calixto; ROSSATO, Rafael Suertegaray; ANTUNES, Dirce Maria; OLIVEIRA, Gleiser. Plano de manejo da Floresta Nacional de Tefé, a “Gente Faz Juntos!”. *Biodiversidade Brasileira*, v. 4, n. 1, p. 69-91, 2014.
- SEPÚLVEDA SCHWEMBER, Tomás. Tres elementos para un análisis de los museos comunitarios de Oaxaca, México. *Autoctonía*, v. 1, n. 1, p. 66-114, 2017.
- SILVA, Carlos Augusto da. *Área de interfaces ceramistas pretéritas: a coleção arqueológica de José Alberto Neves*. 2016. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.
- SILVA, Fabiola Andrea. Arqueologia colaborativa com os Asurini do Xingu: um relato sobre a pesquisa no igarapé Piranhaquara, T.I. Koatinemo. *Revista de Antropologia*, v. 58, n. 2, p. 143-172, 2015. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2015.108570.
- SILVA, Maurício André. *Memórias e histórias no sudoeste amazônico: o Museu Regional de Arqueologia de Rondônia*. 2015. Dissertação (Mestrado) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. DOI: 10.11606/D.71.2015.tde-27052015-112059.
- SILVA, Maurício André da. *Abordagens educacionais para uma arqueologia parente com comunidades tradicionais da RDS Amanã e da Flona Tefé, Amazonas*. 2022. Tese (Doutorado) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022a. DOI: 10.11606/T.71.2022.tde-17022023-153451.
- SILVA, Maurício André da. As comunidades ribeirinhas convidam para a colaboração no médio rio Solimões, Amazônia: por uma arqueologia parente. *Revista Habitus*, v. 20, n. 2, p. 401-424, 2022b. DOI: 10.18224/hab.v20i2.12734.
- SOUZA, Daiane Cristina; BIANCHEZZI, Clarice. Resto dos povos que já morreram: colecionismo de material arqueológico no distrito do Andirá, Barreirinha, Amazonas. *Marupiará*, n. 4, p. 58-79, 2018.
- SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes; OLIVEIRA, Mateus Gleiser; DELFINO, Elisa Caminha da Silveira. Ribeirinhos da Flona de Tefé, Amazonas: cartografia social na compreensão do modo de vida. In: HEIDRICH, Alvaro Luiz; PIRES, Cláudia Luiza Zeferino (org.). *Abordagens e práticas da pesquisa qualitativa em geografia e saberes sobre espaço e cultura*. Porto Alegre: Igeo; UFRGS, 2016. p. 103-128.
- TAMANAHÁ, Eduardo Kazuo *et al.* Diálogos e práticas arqueológicas. In: NASCIMENTO, Ana Claudeise Silva *et al.* (org.). *Sociobiodiversidade da reserva de desenvolvimento sustentável Amanã (1998-2018): 20 anos de pesquisas*. Tefé: IDSM, 2019. p. 152- 170.
- TOLENTINO, Átila Bezerra. Museologia social e comunitária na Paraíba: memória, lutas e resistências. *Revista Iberoamericana de Turismo*, v. 13, n. 5, p. 126-148, 2023. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/ritur/article/view/13440>. Acesso em: 12 dez. 2023.
- VASCONCELOS, Maria Eliane de Oliveira. *Educação do campo no Amazonas: história e diálogos com as territorialidades das águas, das terras e das florestas*. 2017. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.
- VAZ, Matheus Machado. *Fazer-se comunitário em Maraã (AM): uma etnografia da experiência de comunidades ribeirinhas a partir da figura do professor comunitário*. 2019. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.
- WANDERLEY, Luiz Eduardo W. MEB e educação popular. *Revista em Pauta*, v. 12, n. 33, p. 97-107, 2014.

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 37 No. 1 Janeiro - Abril 2024

RESENHA

ARQUEOLOGIA E DIREITOS HUMANOS, UMA INTRODUÇÃO*

Augusto Antônio de Assis**

Inês Soares, desembargadora federal com doutoramento em Direito, e Pedro Paulo Funari, doutor em Arqueologia e professor titular da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), reuniram suas especialidades em *Arqueologia e direitos humanos, uma introdução*, publicado pela editora Appris em 2019. O caráter exordial, já anunciado no título, diz respeito à premissa que rege a organização e disposição do livro: oferecer uma introdução geral à relação entre Arqueologia e direitos humanos. Para tanto, os três capítulos da obra abordam, empregando uma perspectiva histórica, as principais temáticas e problemáticas dessa interface, além de arrolarem uma série de informações, datas, documentos e indicações de leitura para aprofundamento concernentes.

O capítulo inicial, “Arqueologia, do imperialismo à democracia”, trata, a priori, do surgimento e desenvolvimento dessa disciplina. Parte-se dos primordiais interesses por objetos antigos, transcorrendo a moderna prática do colecionismo até, enfim, esmiuçar o advento de sua concepção disciplinar, no bojo dos Estados-nação. Atréla de modo imanente ao imperialismo europeu dos séculos XIX e XX, a Arqueologia passa por uma série de reconfigurações de cunho ético e epistemológico, a pari passu com alterações políticas no globo e demandas sociais. Nesse sentido, advoga-se em prol de uma concepção humanística e igualitária do campo.

A segunda parte do capítulo, por sua vez, é dedicada às peculiaridades desse processo no contexto brasileiro, com ênfase em dois momentos específicos: a Ditadura de 1964 e a redemocratização que a encerrou. Os autores posicionam-se de modo assertivo, criticando o recrudescimento reacionário experienciado no período militar. Posteriormente, destacam a constante aproximação entre arqueologia e direitos humanos, tanto em resposta a tal passado recente, quanto englobando demandas de segmentos sociais historicamente marginalizados. Entretanto, apesar das relevantes iniciativas mencionadas, não se nega o tardio e, por vezes, incipiente desenvolvimento de práticas nessa seara. Pelo contrário, defende-se uma maior mobilização da Arqueologia pelo poder público, mormente no tocante às violações de direitos humanos.

O segundo capítulo da obra, “Direitos humanos, a trajetória de um conceito”, inicia-se vinculando a própria origem do direito com a tentativa de proteção de determinados

*SOARES, Inês Virginia Prado; FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Arqueologia e direitos humanos, uma introdução*. Curitiba: Appris, 2019. 144 p. ISBN: 978-85-537-0039-4.

**Mestrando em História pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Processão nº 2022/10258-4. E-mail: augustoassis2q3d@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7646-4333>.

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 37 No. 1 Janeiro - Abril 2024

indivíduos. A concepção moderna de direitos humanos, todavia, é filha do iluminismo, expondo em suas características as contradições imanentes da modernidade, pautando-se, sobretudo, na premissa de um sujeito universal. O posicionamento crítico expresso em relação a tal pressuposto não visa abandonar a categoria, mas englobar e se valer da diversidade intrínseca à sociedade, o que exige constante reformulação. A discussão tem seu fim na exposição de uma série de dispositivos que versam sobre os direitos culturais, especialmente sobre o acesso e a participação, bem como das garantias formais e concretas para tanto.

“Arqueologia da repressão e da resistência” é o título do capítulo final do livro. Ao dimensionar o surgimento de tal especialidade no contexto de encerramento das ditaduras do cone sul, os autores enfatizam suas potencialidades, sobretudo ao refletir sobre o caráter clandestino de inúmeros aparatos repressivos desses regimes autoritários. O caso argentino, nesse sentido, é emblemático, influenciando medidas nos países vizinhos e em outros locais do globo. Outrossim, reitera-se a proficuidade da mobilização da Arqueologia no que diz respeito à efetivação do direito à verdade, vinculado ao de liberdade de expressão e informação, bem como o da memória e justiça, em especial quando se refere às graves violações dos direitos humanos nos contextos em questão. Por fim, essa interface é realçada e defendida em iniciativas no Brasil, como a Comissão Nacional da Verdade (CNV), em que a justiça de transição é alvo de inúmeros entraves.

Arqueologia e direitos humanos, uma introdução cumpre, a contento, seu objetivo central, oferecendo uma perspectiva introdutória sobre a temática, sem se eximir de realizar apontamentos e críticas relevantes. Além disso, a leitura fluida e acessível permite que o material seja aproveitado inclusive pelo público em geral, portanto atuando como obra de divulgação. O arrolamento de inúmeros documentos, como instrumentos normativos, cartas, convenções, obras de referências, dentre outros, atrelado à menção de exemplos sobre diversas das questões abordadas, faculta amplas possibilidades de aprofundamento ao leitor. Resta mencionar que a realidade brasileira é o destaque privilegiado de todo o livro, em especial nas problemáticas relativas ao recente regime militar, ponto positivo que, entretanto, não é explicitado no título, resumo ou introdução.

Palavras-chave: arqueologia; direitos humanos; arqueologia da repressão e da resistência.

Keywords: archaeology; human rights; archaeology of repression and resistance.

Palabras clave: arqueología; derechos humanos; arqueología de la represión y la resistencia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SOARES, Inês Virginia Prado; FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Arqueologia e direitos humanos, uma introdução*. Curitiba: Appris, 2019. 144 p. ISBN: 978-85-537-0039-4.

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 37 No. 1 Janeiro - Abril 2024

ARTIGO

ESTUDOS GEOARQUEOLÓGICOS DE SÍTIOS COM REGISTROS RUPESTRES NA BACIA HIDROGRÁFICA DO RIO GRANDE, EM BARREIRAS E SÃO DESIDÉRIO, BAHIA, BRASIL

Fernanda Martins da Silva Leão*

Paulo Jobim de Campos Mello**

Fernanda Libório Ribeiro Simões***

RESUMO

Na bacia hidrográfica do rio Grande, sub-bacia do rio São Francisco, cinco sítios rupestres foram estudados em uma perspectiva geoarqueológica, desde a micro a macro escala: Morro dos Tapuias, Derocal, Seu Camé, Gruta das Pedras Brilhantes e Serra do Mimo. Em todos eles ocorrem pinturas e gravuras, embora estas não se sobreponham. A diversidade de técnicas, temáticas, cores e combinações, além de diferenciações de suportes e sobreposições entre pinturas, indicam que os sítios foram intensamente ocupados em momentos distintos. A escolha dos locais dos registros não dependeu da ocorrência de corpos hídricos próximos ou distantes e de demandarem maior esforço físico para alcançá-los, priorizando-se locais com grandes afloramentos rochosos, que dispõem de áreas abrigadas e de sombreamento.

Palavras-chave: geoarqueologia; registros rupestres; Extremo Oeste da Bahia.

* ITGEOS Consultoria. Mestra em Arqueologia (UFS). E-mail: geoarq.consultora@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4338-8004>.

** Professor associado da Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: paulojc.mello@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-7967-0661>.

*** Professora associada da Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB) e doutoranda em Arqueologia na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: fernandaliborios@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1357-3492>.

GEOARCHAEOLOGICAL STUDIES OF SITES WITH ROCK ART IN THE RIO GRANDE HYDROGRAPHIC BASIN, IN BARREIRAS AND SÃO DESIDÉRIO, BAHIA, BRAZIL

ABSTRACT

In the Rio Grande hydrographic basin, sub-basin of the São Francisco River, five sites with rock art were studied for a geoarchaeological perspective, from a micro to macro scale: Morro dos Tapuias, Derocal, Seu Camé, Gruta das Pedras Brilhantes, and Serra do Mimo. Paintings and engravings occur in all of them, although they do not overlap. The diversity of techniques, themes, colors, and combinations, in addition to differences in supports and overlaps between paintings, indicate that the sites were intensely occupied at different times. The choice of recording locations did not depend on the occurrence of nearby or distant water bodies and on the need for greater physical effort to reach them, with priority given to locations with large rocky outcrops, which have sheltered areas and shade.

Keywords: geoarchaeology; rock records; Extremo Oeste of Bahia, Brazil.

ESTUDIOS GEOARQUEOLÓGICOS DE SITIOS CON REGISTROS RUPESTRES EN LA CUENCA DEL RÍO GRANDE, EN BARREIRAS Y SÃO DESIDÉRIO, BAHÍA, BRASIL

RESUMEN

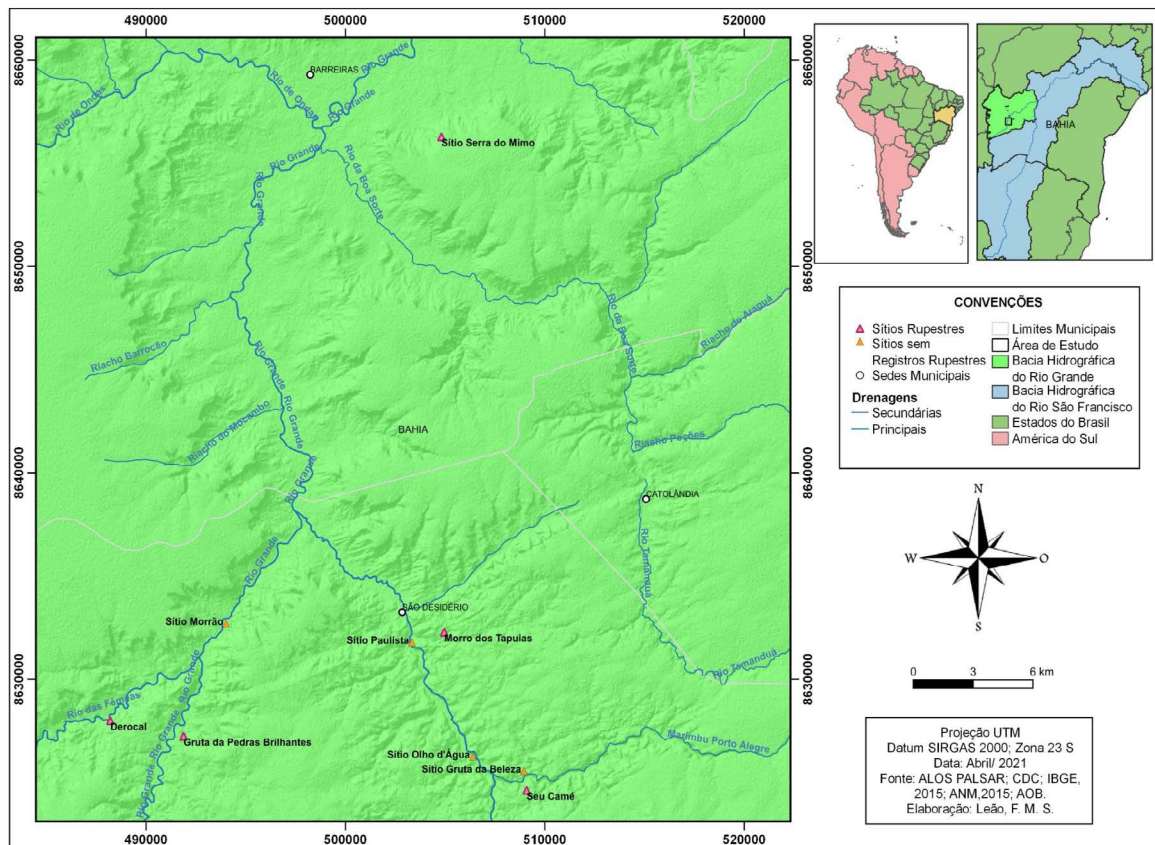
En la cuenca del río Grande, una subcuenca del río São Francisco, cinco sitios rupestres se examinaron desde una perspectiva geoarqueológica de la escala micro a la macro: Morro dos Tapuias, Derocal, Seu Camé, Gruta das Pedras Brilhantes y Serra do Mimo. En todos ellos hay pinturas y grabados, aunque estos no se superponen. La diversidad de técnicas, temas, colores y combinaciones, así como las diferencias de soportes y las superposiciones entre pinturas indican que los sitios fueron intensamente ocupados en épocas distintas. La elección de los lugares de registro no dependió de la existencia de masas de agua cercanas o lejanas, ni de si requerían un mayor esfuerzo físico para llegar a ellos, dando prioridad a los sitios con grandes afloramientos rocosos, que cuentan con zonas resguardadas y de sombra.

Palabras clave: geoarqueología; registros rupestres; Extremo Oeste de Bahía.

INTRODUÇÃO

Na área de abrangência da bacia hidrográfica do rio Grande, sub-bacia pertencente à bacia do rio São Francisco, ocorrem inúmeros sítios arqueológicos que preservam uma história indígena de longa duração. Entre os anos de 2016 e 2017, nove sítios, situados nos atuais municípios de Barreiras/BA e São Desidério/BA, foram revisitados e contextualizados pelo Grupo de Estudos Arqueologia do Oeste da Bahia (AOB) da Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB) (Mapa 1).

Mapa 1. Localização dos sítios identificados e avaliados pelo AOB na bacia hidrográfica do rio Grande



Fonte: Elaboração própria.

Dos nove sítios, seis contém afloramentos rochosos, como áreas abrigadas e escarpadas, propícios para a produção de registros rupestres: sítios Morro dos Tapuias, Derocal, Seu Camé, Gruta das Pedras Brilhantes, Serra do Mimo e Gruta da Beleza. No entanto, somente os cinco primeiros supracitados têm registros rupestres, sendo os objetos desta pesquisa e estudados em uma perspectiva geoarqueológica desde a micro à macro escala, de modo a compreender as interações humanas e escolhas geoambientais das sociedades produtoras de registros rupestres na área de estudo.

Portanto, questionou-se: Como os registros rupestres foram dispostos nos sítios e nos suportes rochosos? Quais as diferenças e similaridades das paisagens dos sítios estudados? O que se pode considerar sobre as escolhas geoambientais para os registros rupestres destes sítios?

ABORDAGENS DE ESTUDO

Para tratar da complexidade relacionada ao estudo dos registros rupestres, primeiramente fez-se um levantamento do conceito de registros rupestres, de como e por quem eles vinham e vêm sendo estudados no Brasil e na Bahia. Tratando um pouco sobre o conceito de tradição, chegou-se à conclusão de não usá-lo na pesquisa, uma vez que necessita de um estudo regional e complexo para se estabelecer ou enquadrar conjuntos de sítios arqueológicos, pinturas e gravuras em tradições rupestres.

Assim sendo, optou-se por um estudo voltado para a identificação dos atributos técnicos, temáticos, cenográficos e de apresentação gráfica particulares das pinturas e gravuras, relacionando-os ao tipo de suporte geológico, contexto geomorfológico, ecológico e demais elementos da paisagem da região de pesquisa.

Portanto, utilizou-se referências como Pereira *et al.* (2016), trazendo a abordagem dos registros rupestres associados às práticas ritualísticas, em especial aqueles presentes no interior de cavernas. Também se utilizou a contribuição de Ribeiro (2009), abordando a problemática associada à interpretação científica e datação; Pessis (1993), trazendo em pauta aspectos importantes a serem considerados no estudo de registro rupestre — cronologias, significações e descrições — e discutindo as dimensões do fenômeno gráfico a serem consideradas — material, temática e apresentação gráfica (Pessis, 1992).

Para as abordagens geoarqueológicas e da paisagem, o trabalho embasou-se em algumas referências internacionais como Honoré (2019), que aponta que o registro rupestre é um indicador das relações mais específicas dos seus produtores com a(s) paisagem(ns), de como eles progrediram na região e de como eles conceberam seus territórios; Sauvet (2019), que propõe que uma melhor explicação para distribuições generalizadas de imagens gráficas em regiões geograficamente distintas e relativamente distantes é a existência de redes de trocas estendidas; Petrognani e Robert (2019), que demonstraram que as técnicas desenvolvidas, as mudanças ambientais e os movimentos dos grupos humanos têm mais impacto nas semelhanças encontradas na produção dos registros rupestres do que as distâncias e a geomorfologia dos territórios.

Cabe destacar, também, referências como Criado-Boado (1999) para a arqueologia da paisagem, que propõe entender as relações entre o espaço físico e, sempre que possível, o paleoambiente com o sítio arqueológico, como os padrões de movimento no espaço e análise das condições de visibilidade em sua área de implantação; e Domingo-Sanz *et al.* (2013), que tratam de técnicas 2D e 3D utilizadas para a documentação e representação dos registros rupestres, tais como as utilizadas na dissertação: croquis e fotografias processadas com aprimoramento digital (2D) e fotogrametria (3D).

Algumas referências nacionais que abordam interfaces geoarqueológicas e da paisagem também foram imprescindíveis para o embasamento teórico-metodológico e prático, como Braga (2015), que trata da relação simbiótica entre a cultura e a paisagem repleta de saber sociocultural que os registros rupestres representam; Martin e Vidal (2014), que observam que o amplo alcance territorial das tradições rupestres presentes no território nordestino evidencia a alta mobilidade dos grupos indígenas, inclusive até o período colonial, na busca de refúgio nas regiões mais afastadas do vale do rio São Francisco; Valle (2012), que discute que a diversidade geológica das matérias-primas condiciona diferentes variabilidades técnicas e estilísticas no registro rupestre; e Ribeiro (2006), que trata da questão da alta mobilidade humana na transição Pleistoceno-Holoceno no Brasil e da reapropriação dos espaços pelas sociedades pré-coloniais, com redes sociais abertas e ausência de territorialidade, sobretudo em situações de stress ambiental, com situações adaptativas a mudanças sazonais.

RESULTADOS

Em todos os cinco sítios rupestres estudados ocorrem tanto pinturas quanto gravuras, e em nenhum deles ocorre sobreposição de figuras entre as duas técnicas supracitadas.

Com relação às gravuras (Figura 1) nos cinco sítios, são todas não figurativas, pois não possuem temáticas reconhecíveis ou conclusivas. As técnicas observadas para a realização das gravuras foram incisão, picoteamento e polimento, sendo que em todos os sítios foi verificado o uso da técnica de incisão.

Figura 1. Gravuras nos sítios, da esquerda para a direita: Serra do Mimo, Gruta das Pedras Brilhantes, Seu Camé, Morro dos Tapuias, Derocal



Fonte: Acervo pessoal.

As técnicas de incisão foram utilizadas para a realização das gravuras com morfologias lineares (linhas isoladas, paralelas, cruzadas e radiadas, penteforme, tridígitos e tridáctilos) e de picoteamento para aquelas com morfologias circulares (círculo, cupules isolados e alinhamentos de cupules).

Com relação às pinturas (Figura 2), foi observado o uso das técnicas pincel ou dedo, carimbo e crayon, sendo empregadas as cores vermelha, vermelha-vinho, preta, amarela e branca. Quanto à temática, ocorrem: antropomorfos, zoomorfos, fitomorfos e não figurativas. Em todos os cinco sítios as pinturas não figurativas estão presentes e predominam.

Figura 2. Pinturas nos sítios, da esquerda para a direita: Serra do Mimo, Seu Camé, Gruta das Pedras Brilhantes, Morro dos Tapuias, Derocal



Fonte: Acervo pessoal.

Gomes *et al.* (2013) apontam que, por meio de estudos de disponibilidade geológica, dos aspectos culturais e de preservação e conservação dos pigmentos em conjunto com as análises químicas, é possível determinar a proveniência dos

componentes inorgânicos das pinturas rupestres. Todavia, como não foram realizadas análises químicas, a proveniência dos pigmentos pôde ser estimada com base na relação das cores observadas com as matérias-primas possíveis do contexto geológico local e regional levantado.

Os óxidos de manganês e de ferro foram possivelmente utilizados para as pinturas nas cores vermelhas e/ou vermelhas-vinho, pretas e amarelas. Esses minerais estão presentes, na região, nos metargilitos e metassiltitos da formação Serra da Mamona, grupo Bambuí: precipitados na forma botrioidal, preenchendo fraturas e acamamentos ou como contaminantes, enriquecendo os metargilitos e metassiltitos. As pinturas na cor branca podem ter proveniência mineral tanto de dolomitas quanto de calcitas — minerais presentes nas rochas carbonáticas cristalinas da formação São Desidério, grupo Bambuí, na área de estudo, pois têm traço de cor branca. Já para as pinturas com a técnica crayon na cor preta, supõe-se o uso de carvão, e na cor vermelha-vinho, o uso dos fragmentos de rochas enriquecidas com óxidos diretamente sobre a rocha.

Os dados geoambientais observados estão sumarizados no Quadro 1. Já a localização dos sítios na paisagem pode ser observada no Mapa 2.

Quadro 1. Panorama Geoambiental dos cinco sítios rupestres estudados

Aspecto Geoambiental	Sítio Morro dos Tapuias	Sítio Derocal	Sítio Gruta das Pedras Brilhantes	Sítio Seu Camé	Sítio Serra do Mimo
Relevo	Frentederecuo erosivos sob relevocárstico	Planície interplanáltica sob relevo cárstico	Planície interplanáltica sob relevo cárstico	Frentederecuo erosivos sob relevocárstico	Mesa sob morros testemunhos
Litologia	Carbonatos cristalinos	Carbonatos cristalinos	Carbonatos cristalinos	Carbonatos cristalinos	Quartzoarenito
Recursos hídricos	Longe—acerca de 1,6km do rio São Desidério (riodeordem 3)	Muito perto — a cerca de 40m do rio das Fêmeas (rio de ordem 3)	Perto — a cerca de 400m do rio Grande (rio de ordem 4)	Perto — a cerca de 400m do rio Porto Alegre (riodeordem 3)	Muito longe — a cerca de 4,2 km do Rio Grande (rio de ordem 4)
Suporte	Forma de abrigo e gruta	Forma de abrigo	Forma de abrigo e gruta	Forma de abrigo	Forma de abrigos e gruta
Lócus/Painel	Em blocos/ matacões e em piso para gravuras e em parede para pinturas	Em paredes para gravuras e em paredes e reentrâncias de teto para pinturas	Em blocos/ matacões para gravuras e em paredes, teto e reentrâncias de teto para pinturas	Em blocos/ matacões para gravuras e em paredes, teto e reentrâncias de teto para pinturas	Em parede para gravuras e pinturas

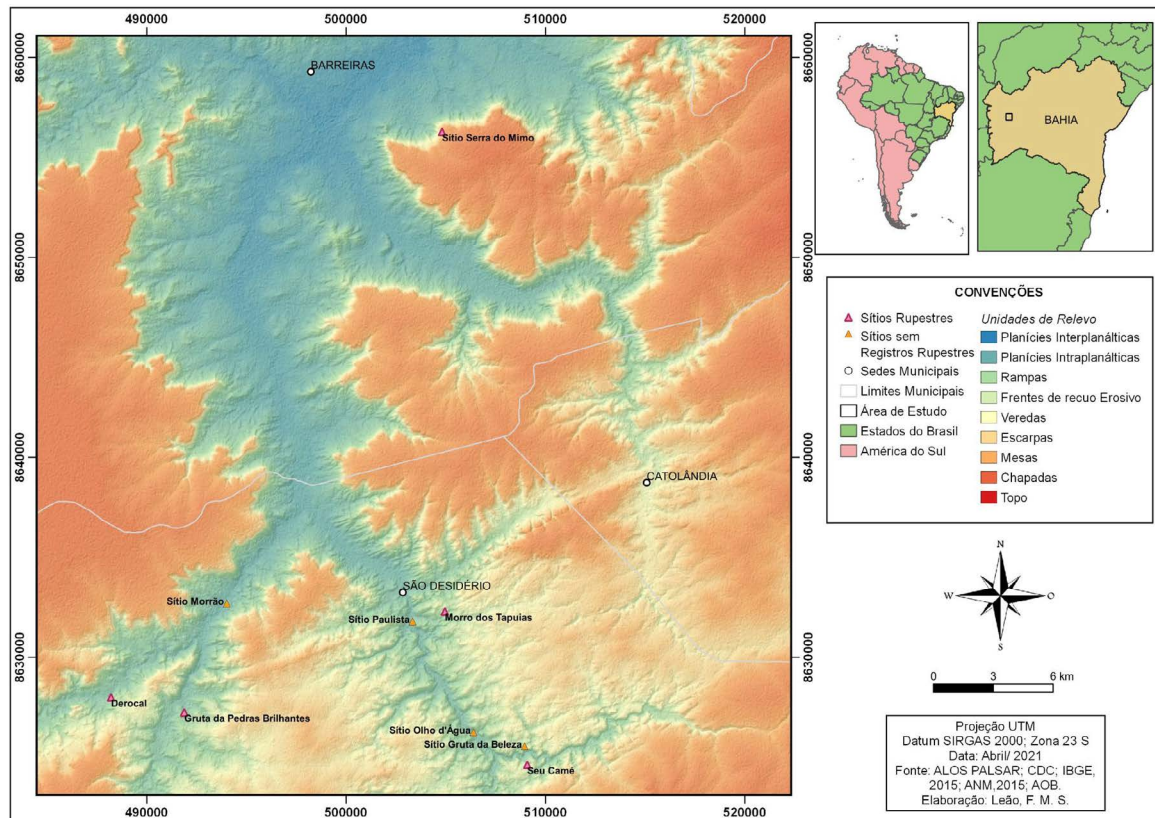
Fonte: Elaboração própria.

Excetuando o Sítio Derocal e Seu Camé, nos demais foi observada presença de registros rupestres no interior das grutas, em zonas disfóticas (zonas onde a iluminação solar é indireta), o que demonstra possível associação dos registros rupestres a práticas ritualísticas, tal como observado em sítios rupestres em zonas disfóticas e afóticas de cavernas no Pará (Pereira *et al.*, 2016).

Embora não seja possível afirmar associação a práticas ritualísticas e supor o que motivou tais escolhas, os painéis presentes nas zonas disfóticas de grutas demonstram maior ocultação em relação aos outros painéis nesses três sítios, apresentando diferenciação nas escolhas geoambientais.

Um elemento observado nos sítios Morro dos Tapuias, Seu Camé e Gruta das Pedras Brilhantes foi a presença de brilhos na superfície de blocos e matações abatidos, sendo que as gravuras foram preferencialmente representadas nessas superfícies brilhosas, embora também ocorram superfícies brilhosas sem gravuras. Esse brilho pode ser tanto de origem natural como antrópica, sendo a primeira relacionada ao escoamento da água sobre os carbonatos ocasionando recristalização e a segunda pelo atrito humano (intencional ou não) ou da aplicação de alguma resina.

Mapa 2. Contextualização dos sítios arqueológicos na paisagem



Fonte: Elaboração própria.

CONCLUSÃO

Notou-se que a escolha dos produtores de registros rupestres em fazê-los em cada sítio independeu da ocorrência de corpos hídricos próximos ou mais distantes e dos locais demandarem maior esforço físico para serem alcançados. O que há em comum é que foram priorizados locais com grandes afloramentos rochosos e que dispõem de

áreas abrigadas e com bom sombreamento, contexto semelhante ao encontrado no sítio Gruta da Beleza, que, todavia, não foi escolhido para os registros rupestres, talvez por não ter sido um local de passagem pelas sociedades que os produziam, ou por outras atividades terem sido priorizadas para área.

A diversidade de técnicas e temáticas dos registros rupestres e a variedade de cores e combinações de cores das pinturas, além das sobreposições e diferenciações de superfícies de suportes mais antigas e mais recentes, indicam que os sítios foram intensamente ocupados em momentos distintos, com a apropriação dos espaços por novos ocupantes. As escolhas dos suportes e a posição nos painéis foram distintas para gravuras e pinturas, dependendo da disponibilidade de suportes e tipos de litologia em cada sítio.

A ocorrência de pinturas e gravuras nas zonas disfóticas de grutas nos sítios Morro dos Tapuias, Gruta das Pedras Brilhantes e Serra do Mimo podem representar uma forma de ocultação intencional desses registros. Já a ocorrência de gravuras em blocos e matacões abatidos que apresentam brilhos na superfície sinaliza uma intenção de promover destaque às gravuras, independente do brilho nessas rochas ser de origem antrópica ou natural.

Os principais fatores de perda dos registros rupestres notados foram a percolação de água nos suportes rochosos e a ação antrópica, como o acendimento de fogueiras próximas aos painéis e às pichações, principalmente nos sítios mais visitados e conhecidos pela comunidade. Contudo, o retorno e troca de conhecimentos entre a comunidade científica e condutores turísticos e moradores locais, bem como o engajamento destes para a conservação dos sítios e apropriação do conhecimento arqueológico tende a mudar essa realidade.

AGRADECIMENTOS

A pesquisa de dissertação, aqui resumida, é resultante da contribuição de diversas pessoas, dentre elas, os(as) alunos(as) do grupo de estudos Arqueologia do Oeste da Bahia (AOB) da Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB) nos trabalhos de campo, e da banca de qualificação e defesa final: Solange Caldarelli (Scientia Consultoria), Carlos Costa (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia [UFRB]), Albérico Queiroz (Universidade Federal de Sergipe [UFS]). Cabe destacar o apoio institucional do Portal de Programas de Pós-Graduação da Universidade Federal de Sergipe (PROARQ-UFS) e financeiro do programa de bolsas Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRAGA, Ariana Silva. *Paisagens e técnicas distintas, motivos semelhantes: a dispersão da arte-rupestre no rio Tocantins, o caso de Palmas e Lajeado/TO, Brasil*. 2015. Tese (Doutoramento em Quaternário Materiais e Culturas) – Universidade Trás-os-Montes e Alto Douro, Vila Real (PT), 2015. Disponível em: <https://catalogo.biblioteca.utad.pt/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=68840>. Acesso em: 9 nov. 2023.

CRIADO-BOADO, Felipe. *Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la arqueología del paisaje*. Santiago de Compostela (ES): Universidad de Santiago de Compostela, 1999. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10261/5698>. Acesso em: 29 dez. 2023.

DOMINGO-SANZ, Inés; VILLAVERDE-BONILLA, Valentín; LÓPEZ-MONTALVO, Esther; LERMA-GARCÍA, José Luis C.; LÓPEZ, Miriam. Reflexiones sobre las técnicas de documentación digital del arte rupestre: la restitución bidimensional (2D) versus la

- tridimensional (3D). *Cuadernos de Arte Rupestre*, v. 6, p. 21-32, 2013. Disponível em: <https://riunet.upv.es/handle/10251/61250>. Acesso em: 9 nov. 2023.
- GOMES, Hugo; ROSINA, Pierluigi; MARTINS, Andrea; OOSTERBEEK, Luiz. Pinturas rupestres: matérias-primas, técnicas e gestão do território. *Estudos do Quaternário/Quaternary Studies*, n. 9, p. 45-55, 2013. DOI: 10.30893/eq.v0i9.155.
- HONORÉ, Emmanuelle. Prehistoric Landmarks in Contrasted Territories: Rock Art of the Libyan Desert Massifs, Egypt. *Quaternary International*, v. 503, p. 264-272, 2019. DOI: 10.1016/j.quaint.2017.06.068.
- MARTIN, Gabriela; VIDAL, Irma A. Dispersão e difusão das tradições rupestres no nordeste do Brasil: vias de ida e volta? *CLIO Arqueológica*, v. 29, n. 22, p. 17-30, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/article/view/246598>. Acesso em: 9 nov. 2023.
- PEREIRA, Edithe.; DANIEL, Anne R. P.; NASCIMENTO, Hannah; BARBOSA, Carlos A. P.; HONORATO, Vinicius. Possíveis práticas rituais nas cavernas com arte rupestre de Rurópolis (Pará). *Habitus*, Goiânia, V. 14, n.1, p. 5-20, jan./jun. 2016. DOI: <https://doi.org/10.18224/hab.v14.1.2016.5-20>.
- PESSIS, Anne-Marie. Identidade e classificação dos registros gráficos pré-históricos do nordeste do Brasil. *CLIO Arqueológica*, v. 1, n. 8, p. 35-68, 1992. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/article/view/247174>. Acesso em: 9 nov. 2023.
- PESSIS, Anne-Marie. Registros rupestres, perfil gráfico e grupo social. *CLIO Arqueológica*, Série Arqueológica, n. 9, p. 7-14, 1993. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/article/view/247153>. Acesso em: 9 nov. 2023.
- PETROGNANI, Stephane; ROBERT, Eric. Symbolic Territories in Pre-Magdalenian Art? *Quaternary International*, v. 503, p. 210-220, 2019. DOI: 10.1016/j.quaint.2017.08.036.
- RIBEIRO, Loredana. Os significados da similaridade e do contraste entre os estilos de arte rupestre: um estudo regional das pinturas e gravuras do Alto-Médio São Francisco. 2006. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-11082006-111750/en.php>. Acesso em: 9 nov. 2023.
- RIBEIRO, Loredana. Sobre pinturas, gravuras e pessoas, ou os sentidos que se dá à arte rupestre. *Especiaria*, v. 11, n. 20, 21, 2009. Disponível em: <http://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/697>. Acesso em: 9 nov. 2023.
- SAUVET, Georges. The Lifeworld of Hunter-Gatherers and the Concepts of Territory. *Quaternary International*, v. 503, p. 191-199, 2019. DOI: 10.1016/j.quaint.2017.01.040.
- VALLE, Raoni Bernardo Maranhão. Mentas graníticas e mentas areníticas: fronteira geocognitiva nas gravuras rupestres do Baixo Rio Negro, Amazônia Setentrional. 2012. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/002300267>. Acesso em: 9 nov. 2023.