

Cadernos do *Lepaarg*

Vol. XIX nº37 2022

TEXTOS DE ANTROPOLOGIA, ARQUEOLOGIA E PATRIMÔNIO

DOSSIÊ CONEXÕES ATLÂNTICAS

Arqueologias do Colonialismo



ISSN 2316 8412

Cadernos do
Lepaaraq



Volume XIX - Número 37 - Janeiro-Junho/2022

Antropologia
Arqueologia
Patrimônio



UFPEL

ISSN 2316 8412



ICH INSTITUTO DE
CIÊNCIAS
HUMANAS
UFPEL

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

REITORA

Isabela Fernandes Andrade

VICE-REITORA

Ursula Rosa da Silva

PRÓ-REITORA DE ENSINO

Maria de Fátima Cossio

PRÓ-REITOR DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Flávio Fernando Demarco

PRÓ-REITOR DE EXTENSÃO E CULTURA

Eraldo dos Santos Pinheiro

PRÓ-REITOR ADMINISTRATIVO

Ricardo Hartlebem Peter

PRÓ-REITOR DE PLANEJAMENTO E DESENVOLVIMENTO

Paulo Roberto Ferreira Júnior

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

DIRETOR

Sebastião Peres

VICE-DIRETORA

Andréa Bachettini

LABORATÓRIO DE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA

COORDENADOR

Rafael Guedes Milheira

EDITORA E GRÁFICA UNIVERSITÁRIA

Rua Lobo da Costa, 447 - Pelotas, RS - CEP 96010-150

Fone/fax:(53)227 3677 e-mail:

editoraufpel@uol.com.br

Ficha catalográfica: Ayde Andrade de Oliveira - CRB 10/864

Cadernos do LEPAARQ - Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio.

Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia.
Pelotas, RS: Editora da Universidade Federal de Pelotas, v.19, n.37, Jan-Jun,
2022.

Semestral
ISSN eletrônico 2316-8412

1. Arqueologia - Periódico. 2. Antropologia - Periódico.
3. Patrimônio - Periódico. I. Laboratório de Ensino e Pesquisa em
Antropologia e Arqueologia

CDD 930.1

EDITORIA - CADERNOS DO LEPAARQ

EDITORES RESPONSÁVEIS

Rafael Guedes Milheira
Fábio Vergara Cerqueira
Gustavo Peretti Wagner

CONSELHO EDITORIAL

Airton Pollini (Universite de Haute-Alsace, Mulhouse - França)
Ana Maria Sosa Gonzalez (Universidade Federal de Pelotas)
Carolina Kesser Barcellos Dias (Universidade Federal de Pelotas)
Charles Orser Jr. (New York State Museum - EUA)
Claude Pouzadoux (Centre Jean Bérard, Nápoles, Itália - Université de Nanterre, França)
Francisco Pereira Neto (Universidade Federal de Pelotas)
Helen Gonçalves (Universidade Federal de Pelotas)
Jean-Louis Tornatore (Universite de Bourgogne - França)
Lourdes Dominguez (Oficina del Historiador - Cuba)
Luiz Oosterbeek (Instituto Politecnico de Tomar - Portugal)
Maria Dulce Gaspar (Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro)
Mariano Bonomo (Conicet - Facultad de Ciencias Naturales y Museo de La Plata - Argentina)
Marisa Coutinho Afonso (Museu de Arqueologia e Etnologia – Universidade de São Paulo)
Paulo DeBlasis (Museu de Arqueologia e Etnologia – Universidade de São Paulo)
Pedro Paulo Abreu Funari (Universidade Estadual de Campinas)
Reinhard Stuperich (Universidade de Heidelberg - Alemanha)
Sandra Pelegrini (Universidade Estadual de Maringá)

CONSELHO CONSULTIVO

Camila Azevedo de Moraes Wichers (Universidade Federal de Goiás)
Albérico Nogueira de Queiroz (Universidade Federal de Sergipe)
Neli Teresinha Galarce Machado (Universidade Integrada Vale do Taquari de Ensino Superior)
Veronica Wesolowski de Aguiar e Santos (Museu de Arqueologia e Etnologia - Universidade de São Paulo)
Deisi Scunderlick Eloy de Farias (Universidade do Sul de Santa Catarina)
Ana Inez Klein (Universidade Federal de Pelotas)
Fernando Ozório (Universidade Federal de Sergipe)
Arno Alvarez Kern (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul)
Camila Gianotti (Centro Universitario Regional Este, Uruguai)
Claudia Turra Magni (Universidade Federal de Pelotas)
Edgar Barbosa Neto (Universidade Federal De Minas Gerais)
Mártin César Tempass (Universidade Federal do Rio Grande)
Maria De Fátima Bento Ribeiro (Universidade Federal de Pelotas)
Rafael Corteletti (Universidade Federal de Pelotas)
Rafael Suárez Sainz (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República, Uruguai)
Renato Pinto (Universidade Federal de Pernambuco)

EDITORAÇÃO E PROJETO GRÁFICO

Hamilton Oliveira Bittencourt Junior

APOIO TÉCNICO E GRÁFICO

Laboratório de Ensino, Pesquisa e Produção em Antropologia da Imagem e do Som - LEPPAIS / UFPEL

REVISÃO LINGUÍSTICA

Núcleo de Revisão de Textos - CLC
Coordenação: Profa. Dra. Sandra Alves

Arte Yacunã Tuxá
Design gráfico Andrea Pedro

EDITORIAL

O volume XIX, número 37, de janeiro a junho de 2022, do periódico Cadernos do LEPAARQ inaugura mais uma vez um novo design dos trabalhos publicados. Com linhas mais arrojadas, o novo layout tenta compor um formato mais sofisticado, para agradar e trazer mais conforto aos nossos leitores e leitoras durante suas leituras. Mais novidades em termos de layout ainda estão por vir.

No presente volume, a revista conta com a composição do dossiê “Conexões Atlânticas: Arqueologias do colonialismo”, organizado por Francisco Silva Noelli, Marianne Salum e Tânia Manuel Casimiro. São 15 artigos, sendo 12 deles inéditos e três traduções, além de duas resenhas e uma entrevista, trabalhos de autores e autoras do Brasil, Equador, Portugal, Espanha e Estados Unidos, cuja pluralidade de temáticas tratadas ultrapassa consideravelmente os limites da arqueologia tradicional.

O dossiê foi composto em homenagem a Jaider Esbell Makuxi, artista e ativista indígena falecido no ano de 2021, que deixou um legado cultural e uma postura crítica consiste no que se refere às práticas colonialistas de apropriação cultural, em um mundo dominado pela política ocidental branca. Jaider Esbell manteve parte de sua produção áudio-visual e textual em um blog, o qual convidamos o leitor e a leitora a clicarem e curtirem a obra do autor: <http://www.jaideresbell.com.br/site/>

Boa leitura a todos e todas,

Rafael Guedes Milheira
Gustavo Peretti Wagner
Fábio Vergara Cerqueira

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: CONEXÕES ATLÂNTICAS: ARQUEOLOGIAS DO COLONIALISMO Francisco Silva Noelli, Marianne Sallum, Tânia Manuel Casimiro.....	07
AUTODESCOLONIZAÇÃO. UMA PESQUISA PESSOAL NO ALÉM COLETIVO Jaider Esbell Makuxi	17
COLONIALISMO NA ARQUEOLOGIA HISTÓRICA: UMA REVISÃO DE PROBLEMAS E PERSPECTIVAS Stephen W. Silliman	26
ARQUEOLOGIA, LUGAR DE FALA E CONEXÕES AFRODIASPÓRICAS: EXPERIÊNCIAS NO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DOS POVOS DO APROAGA - AMAZÔNIA PARAENSE Irislane Pereira de Moraes, Luciana Alves Costa, Luciana Lopes de Jesus	55
NARRATIVAS INSULARES EN LA ARQUEOLOGÍA DEL COLONIALISMO MODERNO ESPAÑOL Y PORTUGUÉS. PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS María Ximena Senatore, Pedro Paulo Funari	75
JUNTANDO CACOS: PERSISTÊNCIA E REEXISTÊNCIA NAS PRÁTICAS CERÂMICAS NO VALE DO GUAPORÉ Louise Cardoso de Mello	92
CONEXÕES ATLÂNTICAS E PERSISTÊNCIA INDÍGENA: UMA VISÃO DA CALIFÓRNIA Lee Panich	124
ESCAVANDO A VIOLÊNCIA COLONIAL: ARQUEOLOGIA GRIÓTICA E ENGAJAMENTO COMUNITÁRIO NA GUIANA Gabby Hartemann	142
UMA ARQUEOLOGIA DO ABANDONO: COLONIALIDADE E A CONSTRUÇÃO DA CIDADANIA NA MORTE Marcia Lika Hattori	192
ERA UMA VEZ A LEMBRANÇA DE UMA ÁRVORE CHAMADA “DO ESQUECIMENTO” Renato Araújo da Silva	211
POR QUE IMPORTA SABER DE CERÂMICA PORTUGUESA NO COLONIALISMO ATLÂNTICO? Tânia Manuel Casimiro	230
NARRATIVAS DEL PAISAJE HISTÓRICO AFROECUATORIANO EN LA CONCEPCIÓN (CARCHI-ECUADOR) Daniela Balanzategui	250
POR UMA “ALIANÇA AFETIVA” ENTRE A ARQUEOLOGIA E OS SABERES TRADICIONAIS: CONTRIBUIÇÕES DA ARQUEOLOGIA PARA O ENTENDIMENTO DA SOCIEDADE MODERNA NO BRASIL Marianne Sallum	273
A CERÂMICA COLONIAL DO VALE DO MACACU, RIO DE JANEIRO: UMA PERSPECTIVA DIACRÔNICA Cleide Coelho Trindade, Marcos André Torres de Souza	301
DE SÃO VICENTE A JACAREPAGUÁ: UMA GENEALOGIA DE MULHERES TUPINIQUIM E A ITINERÂNCIA DA CERÂMICA PAULISTA Sílvia Alves Peixoto, Francisco Silva Noelli, Marianne Sallum	326
“POLÍTICA DA CONSIDERAÇÃO” E O SIGNIFICADO DAS COISAS: A PERSISTÊNCIA DE COMUNIDADES DE PRÁTICAS AGROFLORESTAIS EM SÃO PAULO Marianne Sallum, Francisco Silva Noelli	356
O PROJETO MBANZA KONGO: CIDADE A DESENTERRAR PARA PRESERVAR, POR MARIA DA CONCEIÇÃO LOPES. Bruno Pastre Máximo, Marília Oliveira Calazans, Ramon Sarrò	390
Resenha LIVRO: SOUZA, MARCOS ANDRÉ TORRES; COSTA, DIOGO MENEZES (EDS.). HISTORICAL ARCHAEOLOGY AND ENVIRONMENT. SPRINGER, 2018. Sarah Hissa	404
PANICH, LEE M.; GONZALEZ, SARA L. (EDS.). THE ROUTLEDGE HANDBOOK OF THE ARCHAEOLOGY OF INDIGENOUS-COLONIAL INTERACTION IN THE AMERICAS. LONDON AND NEW YORK: ROUTLEDGE TAYLOR & FRANCIS GROUP, 2021. Sílvia Alves Peixoto	408

CONEXÕES ATLÂNTICAS: ARQUEOLOGIAS DO COLONIALISMO

Francisco Silva Noelli^a
Marianne Sallum^b
Tânia Manuel Casimiro^c

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

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

c Universidade Nova de Lisboa, pesquisadora e professora da Faculdade de Ciências Sociais e Humanidades (FCSH), apoio financeiro: DL57/2016/CP1453/CT0084. E-mail: tmcasimiro@fcs.unl.pt.

Dedicado a Jaider Esbell Makuxi, artista e ativista indígena

A luta contra todas as formas de desigualdade deve ser de todxs aquelas que não querem mais viver sob ordenações políticas e jurídicas exauridas, fundadas nas práticas da colonialidade, nem terem as suas economias e ambientes geridos de forma insustentável para benefício de poucos. O movimento precisa do diálogo inteligente e incansável pelo bem comum, fundamentado na garantia da manutenção dos saberes que sustentam a diversidade das formas humanas de ser e estar na Terra. Este é um dos caminhos possíveis para uma agenda da Arqueologia internacional, dedicada a compreender a história das condições de vida, de colaboração e de trabalho no passado, contribuindo para reforçar a memória, os territórios e as identidades das comunidades contemporâneas, como sugeriram há alguns anos os nossos colegas Luís Symanski e Andres Zarankin (2014), catalizando uma perspectiva compartilhada por muitxs ao redor do mundo.

A compreensão pública do colonialismo e do colonialismo interno é decisiva neste período de retrocesso na autodeterminação dos Povos Indígenas, Quilombolas e Comunidades Tradicionais em vários países. O movimento pelos direitos civis não pode parar e nem permitir o desmonte das instituições e órgãos públicos e não-governamentais que vêm trabalhando para o bem-estar e soberania destes povos. A comunidade da Arqueologia é heterogênea em seus interesses, mas precisa de uma agenda com soluções para enfrentar a degradação institucional e jurídica dos governos, para atuar somando esforços contra a regressão no processo que vinha reduzindo desigualdades e nivelando os direitos civis para todos.

Nesta direção, o dossiê reúne autorxs da Argentina, Brasil, Equador, Estados Unidos, Guiana e Portugal que trazem a Arqueologia do Colonialismo em seu campo de visão analítica. Foram considerados diversos lugares ao redor do Oceano Atlântico e fora dele, como no Oceano Pacífico, buscando compreender as relações locais e globais, os deslocamentos voluntários e forçados, os seus motivos distintos e os efeitos que ainda reverberam no presente. Os artigos também compartilham da consideração de que a Arqueologia “surge colonial e conserva colonialidades, seja na teoria como na prática” (HARTEMANN; MORAES, 2018, p. 11), sendo necessário atuar para descolonizá-la.

São apresentadas reflexões e análises críticas sobre o uso, eficácia e durabilidade de alguns conceitos, assim como aspectos mais gerais em torno do pensamento histórico e crítico do colonialismo no meio acadêmico peninsular, em Portugal e Espanha. São destacadas perspectivas sobre o lugar de fala, criticando a colonialidade na produção do conhecimento e no seu impacto nas diretrizes da educação formal, considerando como alternativa a “reeducação” individual, para que surjam novas práticas sobre direitos civis e inclusão social que levem à extinção da desigualdade e dos preconceitos. A gentrificação, o direito à territorialidade e a

COMO CITAR ESTE ARTIGO

NOELLI, Francisco Silva; SALLUM, Marianne; CASIMIRO, Tânia Manuel. Conexões Atlânticas: Arqueologias do Colonialismo. Cadernos do Lepaarq, v. XIX, n.37, p.07-16, Jan-Jun. 2022.

preservação ambiental das comunidades também estão presentes, como aspectos centrais da vida autodeterminada, da estabilidade das linhagens de conhecedorxs, da segurança alimentar, da igualdade entre gêneros, dos saberes tradicionais e da colaboração como fundamento das relações sociais. Também se aborda a herança do colonialismo na globalização de materialidades, na gestão pública, na desestruturação das redes sociais, na manutenção das desigualdades e na violência contra os corpos transformados em “desaparecidos” pela burocracia estatal. A lente da persistência foi acionada para pensar como pessoas e comunidades indígenas e afrodescentes de diferentes lugares do Brasil e dos Estados Unidos, articularam práticas e materialidades “à luz de novas realidades sociais e políticas do colonialismo” (PANICH et al., 2018).

A ideia do dossiê surgiu durante o curso *Construindo uma Arqueologia Brasil/Portugal: pessoas, materialidades e colonialismo*, organizado em 2021 pelxs editorxs deste volume, como atividade do projeto temático FAPESP coordenado por Astolfo Gomes de Mello Araujo, realizado no Laboratório Interdisciplinar de Pesquisas em Evolução, Cultura e Meio Ambiente, no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, em 2021 (<https://www.youtube.com/playlist?list=PL3QczBZ6WxxnWkoZaXGXI1fD3RxX6QWTB>). A proposta inicial foi estabelecer uma rede contínua de troca de conhecimentos e realização de debates entre as comunidades da Arqueologia do Brasil, Portugal e dos Estados Unidos, pois existe muito espaço para o aprendizado mútuo. Contudo, sendo evidente que as conexões atlânticas envolvem todas as nações da África, Américas e Europa (mais a Ásia), este dossiê é apenas o passo inicial para outras iniciativas para atrair colegas interessados na Arqueologia do Colonialismo.



Nós queremos apresentar os integrantes do dossiê, começando pela arte de Yacunã Tuxá na capa desta edição dos Cadernos do Lepaarq, com uma mensagem sobre a ancestralidade das pessoas e dos saberes tradicionais, um tema cada vez mais central na Arqueologia do Colonialismo (a arte gráfica da capa é de Andrea Pedro). Uma das ilustrações representa três mulheres, intitulada as “Guardiãs do Sagrado” (2021); a outra, denominada “Memória” (2021), mostra duas mulheres protegendo-se contra a Covid-19. A terceira imagem é a homenagem dela aos seus avós Jonório e Bezinha, celebração da “herança maior que me deixaram: a força para seguir lutando. Sei que minha avó, com todo o seu poder de cura, segue me guiando lá do reino dos encantados, assim como o grande Cacique Jonório, meu avô, me guia e rege para o caminho do bem e da verdade”. Yacunã produz arte que materializa a busca pela descolonização e pela reeducação no caminho dos direitos civis e, como ela mesma diz, luta “como forma de marcar o seu lugar no mundo”. Ela apresenta-se como “uma ativista e artista indígena pertencente ao povo Tuxá de Rodelas, extremo norte baiano. Estuda Letras Vernáculas com Língua Estrangeira Moderna (Português e Espanhol), pela Universidade Federal da Bahia (ILUFBA); é ilustradora, desenhista, pintora e colagista. Destaca-se por suas ilustrações digitais que retratam, principalmente, as mulheres indígenas no exercício de existir, articulando estratégias de proteção do corpo, espírito e território” (www.yacuna.com.br).

O dossiê começa com um ensaio de Jaider Esbell Makuxi, homenageando a memória e a criatividade intelectual do ativista e pensador crítico do colonialismo, autor de importantes trabalhos artísticos e crítica filosófica. Ele iria produzir um artigo inédito para esta publicação, mas partiu precocemente para junto dos “encantados”. Nós conhecemos as suas ideias e obras artísticas antes de conhecê-lo pessoalmente em 2021, na 34ª Bienal de São Paulo (Sallum e Noelli), quando tivemos a oportunidade de sermos “vizinhos” das suas pinturas “A guerra dos Kanaimés” (<http://34.bienal.org.br/artistas/7339>), no Pavilhão da Bienal no Parque do Ibirapuera, quando a Cerâmica Paulista foi um dos enunciados do evento (<http://34.bienal.org.br/enunciados/9074>). Nesta Bienal passaram presencialmente mais de 400 mil pessoas e, digitalmente, foram mais de 2,7 milhões de visualizações. Então, para tê-lo conosco aqui, com a sua mensagem duplamente contemporânea e ancestral, escolhemos o ensaio *Autodescolonização, uma pesquisa pessoal no além coletivo*, refletindo-propondo como reconhecer o nosso lugar e reeducar os nossos sentidos sobre a natureza e as pessoas que nos rodeiam.



Em *Colonialismo na Arqueologia Histórica: uma revisão de problemas e perspectivas*, Stephen W. Silliman aborda didaticamente o papel fundacional do colonialismo nas pesquisas de arqueologia histórica. São destacados teorias, conceitos e terminologias que foram acionados em diferentes tempos e lugares, examinados sob uma crítica densa dos seus “avanços analíticos e limitações teóricas”, a exemplo de contato cultural, colonialismo, persistência, sobrevivência, etnogênese, etc, incluindo as consequências do seu uso “para as comunidades que vivem e vivem mundos coloniais”. O artigo ultrapassa construção da arqueologia histórica, examinando problemas diversos e sugerindo soluções para preencher lacunas e construir pontes sobre vazios deixados pelo colonialismo, cujos efeitos na construção do conhecimento eliminaram ou reduziram possibilidades de reconhecer a relação entre povos indígenas e da diáspora africana. Entre tantos temas a serem investigados, resta garantir que o amplo espectro de pesquisas sobre o colonialismo inclua o estudo dos colonizadores. Não há pretensão de equilibrar as interpretações dos diversos “lados” quando ainda é necessário “compensar séculos de privilégio europeu e branco”, desde que as pessoas da arqueologia tenham o colonialismo em seu radar analítico.

Ao considerar a importância de estabelecer “formas alternativas à lógica colonial”, Irislane Pereira de Moraes, Luciana Alves Costa e Luciana Lopes de Jesus, buscaram pressupostos na afroreferencialidade, na ancestralidade e na representatividade etnico-racial para fundamentar a sua abordagem teórico-metodológica. Assim produziram um modelo relevante para empur-

rar a construção do conhecimento para novos patamares no Brasil, com o artigo *Arqueologia, lugar de fala e conexões afrodiaspóricas: experiências no território quilombola dos povos do APRO-AGA - Amazônia Paraense*. Além dos temas de interesse da arqueologia, o texto abriga reflexões e enunciados que transcendem os “modos ocidentais de pesquisar e de pensar”, inspiradores para novas abordagens que integrem sociabilidade, biointeração, cosmopercepções e epistemologias negras.

A concepção de que as relações coloniais afetaram apenas os territórios fora da Europa, longe dos países colonialistas que investiram no Atlântico, é algo que María Ximena Senatore e Pedro Paulo Funari analisam em *Narrativas Insulares na Arqueologia do Colonialismo Moderno Espanhol e Português. Problemas e Perspectivas*. Ao examinar as ideologias e teorias produzidas em Portugal e Espanha, o texto reflete sobre as narrativas que silenciaram os efeitos do colonialismo dentro da Península Ibérica até os dias atuais. Entre tantos argumentos importantes, destacamos a consideração de que o abandono da tradicional análise unidirecional vai marcar o final das limitações teóricas criadas pela própria academia europeia, como a consideração de que o colonialismo era um problema dos outros, em outros continentes.

Novas perspectivas para interpretar o registro arqueológico em contexto colonial marcam o texto de *Juntando cacos: persistência e reexistência nas práticas cerâmicas do vale do Guaporé*, de Louise Cardoso de Mello. É um exemplo bem-sucedido que supera modelos de pesquisa eurocentrados e dedutivos, comumente baseados em “binômios-excludentes: extinção-assimilação, opressão-resistência ou mudança-continuidade”, procurando analisar criticamente todas as informações possíveis para compreender a história local e a sua inserção em um contexto mais alargado, incluindo a própria construção do conhecimento acadêmico. O uso de dados históricos e das memórias dos moradores da área para analisar o registro arqueológico do Forte Príncipe da Beira, abre um imenso leque de opções teórico-metodológicas para compreender contextos socialmente complexos.

Em *Conexões Atlânticas e Persistências Indígenas: Uma Perspectiva da Califórnia sobre as relações coloniais na Califórnia*, Lee M. Panich destaca como a “memória coletiva da Califórnia está repleta de conexões atlânticas”. Ele considera as abordagens arqueológicas um meio possível para compreender “os impactos da colonização euro-americana” e, principalmente, a persistência indígena no presente. São destacados três contextos coloniais: 1) os “primeiros contatos” (séc. XVI); 2) o estabelecimento das redes de missões religiosas (séc. XVIII); 3) a violência contra os povos indígenas após o controle da Califórnia pelos Estados Unidos (séc. XIX). A lente da persistência é acionada para compreender tanto as “tradições culturais duradouras” e os laços nativos com os lugares ancestrais, quanto a “incorporação de novas formas de materiais e relações sociais”. Contudo, ressalta que ainda há muito trabalho para “situar o colonialismo europeu dentro dos lugares, relacionamentos e visões de mundo duradouros” mantidos pelos povos indígenas nos **últimos 530 anos**.

A partir de um estudo com comunidades da sua própria terra, Gabby Omoni Hartemann navega com segurança para “abordar criticamente a colonialidade arqueológica” em *Escavando*

a Violência Colonial: Arqueologia Griótica e Engajamento Comunitário na Guiana. O artigo destaca a “necessidade urgente de mudanças epistemológicas” na construção do conhecimento arqueológico. É uma reflexão densa que contesta francamente o monótono e desigual/excludente *status quo* intelectual hegemônico das teorias/concepções que povoam a produção, a ação e as relações acadêmicas. Porém, o artigo ultrapassa a construção do conhecimento, mostrando que onde não há profundas modificações nas relações sociais, econômicas e políticas, a violência epistêmica será perpetuada, a exemplo da Guiana como colônia francesa neste momento.

Em *Uma arqueologia das formas de abandono: colonialidade e a construção da cidadania na morte*, Márcia Lika Hattori reflete sobre a “cidadania da morte” nos corpos “desconhecidos” pela burocracia estatal. É tema que abrange a irradiação da violência de Estado através do “desaparecimento administrativo”, da naturalização da morte e da falta de plenos direitos civis, marcados por ações opressoras sustentadas pela racialização e racionalização que perpetuam a colonialidade no presente. Estes são alguns aspectos de uma longa lista que balizou uma arqueologia da necropolítica para evidenciar formas de violência estrutural, derivadas de políticas estatais deliberadas e sistemáticas sobre grupos específicos, ao invés de conflitos ou formas mais diretas de violência, como o desaparecimento forçado.

No artigo *Era uma vez a lembrança de uma árvore chamada “do esquecimento”*, Renato Araújo da Silva faz uma reflexão crítica fundamentada nas suas perspectivas da filosofia e da curadoria de Arte Africana Brasileira, relevantes para diversas interpretações da Arqueologia Histórica e do Colonialismo. É um texto duplamente útil, tanto para arqueólogos, quanto para estudantes e pesquisadoras em início de carreira, sob o argumento que alguns temas recorrentes poderiam ser investigados com outros pressupostos. Ele pergunta:

Quanto não seriam os fatos subjetivos (provocados pelo hiato da escravidão) entre um passado africano “perdido” e um “artefato” afro-brasileiro recuperado? Como seria possível, dentro desta “arqueologia da memória” fazer recuperar o elo entre dois pontos desconectados tão violentamente a ponto de que seus registros arqueológicos significarem prontamente, antes de qualquer coisa, provas deste crime? Seria possível recuperar pelos métodos vigentes que nos tem legado a arqueologia alguns dos padrões recorrentes entre esses dois pontos hoje tão contrastantes? Que espécies de abordagens científicas e metodologias consistentes seriam capazes de dar conta da reconstrução da espacialidade e territorialidade africana no Brasil?

As materialidades europeias, especialmente as portuguesas, estão no centro de vários estudos coloniais desenvolvidos ao redor do Atlântico. O seu reconhecimento, tanto formal como decorativo e cronológico têm sido pontos chave para compreender os variados discursos relacionais através de objetos. Foi isso que fez Tânia Casimiro através do artigo *Porque importa saber de cerâmica portuguesa no colonialismo Atlântico?* Ela procurou debater o impacto da cerâmica portuguesa no espaço atlântico, qual a sua conjugação com outras materialidades e como ela suscita questões sobre produção, propriedade e identidade. Ao longo do artigo são evidenciadas diferentes tipologias que podem ser úteis na identificação destas vasilhas, considerando cerâmicas vidradas, não vidradas e as suas decorações.

Em *Narrativas da Paisagem Histórica Afroecuatorialiana em La Concepción (Carchi-Ecuador)*,

Daniela Balanzatégui revela o desencontro da “história oficial” da “mestiçagem” branca e indígena com as memórias de mulheres e suas materialidades em uma comunidade afroequatoriana. A historiografia tradicional cumpriu o seu papel colonialista de prender essas pessoas em um passado escravizado, ignorando o presente e as formas como são manejadas as paisagens e as materialidades, usando de forma consciente ou inconsciente o discurso histórico oficial e as práticas de proteção do patrimônio cultural. O texto faz uma aproximação cultural ao fenômeno da diáspora e mostra como as pessoas atuaram criticamente, recusando o apagamento das suas comunidades.

O artigo *Por uma “aliança afetiva” entre a Arqueologia e os Saberes Tradicionais: Contribuições para o entendimento da sociedade moderna no Brasil*, destaca o grande potencial da arqueologia para desenvolver perspectivas não-usuais em afinidade com os “conhecedores” indígenas, afrodescendentes e tradicionais. O argumento de Marianne Sallum é abandonar a colonialidade e o seu “olhar distanciado”, buscando outras dimensões de diálogo e aprendizado com os diversos “saberes tradicionais”, incluindo o estímulo para as comunidades terem os seus próprios arqueólogos. A partir da noção da arqueologia da persistência das comunidades de práticas cerâmicas, mostra como as mulheres articularam práticas e materialidades, transmitindo conhecimentos ao longo dos últimos cinco séculos em São Paulo.

A materialidade de um importante centro de produção agrícola na Baía da Guanabara é explorada no artigo *A cerâmica do período colonial do Vale do Macacu, Rio de Janeiro: uma perspectiva diacrônica*. Após investigar a variabilidade diacrônica das cerâmicas de 4 sítios ocupados entre os séculos XVII e XIX, Cleide Coelho Trindade e Marcos André Torres de Souza concluíram que houve um processo de etnogênese a partir da agência criativa na produção de vasilhas. O processo de longa duração começa com forte influência indígena, devido ao seu predomínio demográfico, configuração que foi sendo gradativamente modificada com o ingresso de pessoas africanas, cujo reflexo é notado na formação do registro arqueológico a partir da segunda metade do século XVII, sempre aumentando nos períodos posteriores. Contudo, foi possível perceber continuidades que coexistiram com as mudanças, consideradas como expressão de persistência em meio a negociações culturais e sociais com os novos grupos, dando “origem a novas e inéditas formas de expressão cultural”.

A abordagem dos artigos *De São Vicente a Jacarepaguá: uma genealogia de mulheres Tupiniquim e a itinerância da Cerâmica Paulista* (Sílvia A. Peixoto, Francisco S. Noelli e Marianne Sallum) e *“Política da consideração” e o significado das coisas: a persistência de comunidades de práticas agroflorestais em São Paulo* (Marianne Sallum e Francisco S. Noelli), mostra dois extremos cronológicos das trajetórias de pessoas Tupiniquim e paulistas em lugares e tempos diferentes. No contexto arqueológico escavado no Engenho do Camorim, analisado com fontes históricas e genealógicas do lugar, encontrou-se a conexão direta entre a linhagem de mulheres ceramistas que viveram ali com as suas parentes e afins relacionadas às primeiras produtoras da Cerâmica Paulista na área de São Vicente, antes de 1550. Noutro contexto, no litoral paulista do século XIX ao presente, foram encontradas outras linhagens que conectam o presente com as Tupiniquim do

passado, sobretudo seus descendentes que hoje se chamam de Tupi e Tupi Guarani.

A entrevista de Bruno Pastre Máxima, Marília Oliveira Calazans e Ramón Sarrò, mostra aspectos da atuação de pesquisadores da Universidade de Coimbra no processo de elevação de Mbanza Congo à categoria de Patrimônio Cultural da Humanidade pela UNESCO, em 2017. Elxs entrevistaram a coordenadora do projeto de arqueologia Maria da Conceição Lopes, professora da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, falando sobre o importante trabalho realizado no Zaire, onde está situada a cidade e as pessoas que ali têm o lugar de suas memórias ancestrais.

O dossiê publica resenhas sobre dois livros importantes para a temática a que se destina, coletâneas com textos de diversxs autorxs, relatando pesquisas em vários países, trazendo novas direções sobre o Arqueologia do Colonialismo e Arqueologia Histórica e Ambiente, incluindo relevantes teorias, métodos, reflexões e críticas. Sílvia Alves Peixoto analisou *The Routledge Handbook of the Archaeology of Indigenous-Colonial Interaction in the Americas* (2021), editado por Lee M. Panich e Sara L. Gonzalez. Sarah Hissa tratou do *Historical Archaeology and Environment* (2018), editado por Marcos André Torres de Souza e Diogo Menezes Costa.

Por fim, agradecemos a Louise Cardoso de Mello, Gabby Omone Hartemann e João Carlos Moreno de Sousa, pela generosidade e empenho para fazer precisas e cuidadosas traduções dos artigos de Steve Silliman, Lee Panich e Marianne Sallum & Francisco Silva Noelli.

AGRADECIMENTOS

Aos editores do Cadernos do Lepparq Rafael Milheira, Gustavo Peretti Wagner e Fábio Vergara Cerqueira, pelo acolhimento do dossiê e a tolerância com os prazos não cumpridos. A Astolfo Gomes de Mello Araujo, pelo estímulo constante e por incluir as atividades que geraram este dossiê no seu Projeto Temático FAPESP, *A ocupação humana do sudeste da América do Sul ao longo do Holoceno: uma abordagem interdisciplinar, multiescalar e diacrônica* (Processo FAPESP 2019/18664-9). Aos mais de 20 pareceristxs que deram suas pertinentes contribuições em seus *peer reviews*. Axs autorxs que gentilmente ofereceram o resultado das suas pesquisas e fizeram as oportunas resenhas e a importante entrevista. Às amigas Agda Sardinha, que deu importante apoio intelectual e afetivo ao longo do processo editorial, e Andrea Pedro que gentilmente produziu a arte final da capa, unindo o padrão da revista com as ilustrações de Yacunã Tuxá. Este trabalho de edição do dossiê foi financiado por fundos brasileiros através da FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (M. Sallum, bolsas 2019/17868-0, 2019/18664-9, 2021/09619-0); e fundos portugueses através da FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia (T. M. Casimiro, apoio financeiro DL57/2016/CP1453/CT0084; F. S. Noelli, bolsa 2020.05745.BD).

REFERÊNCIAS

- HARTEMANN, Gabby; MORAES, Iris. Contar histórias e caminhar com ancestrais. *Vestígios. Revista Latino-americana de Arqueologia Histórica* v.12, p. 9-34, 2018.
- PANICH, Lee M.; Rebecca Allen; Andrew Galvan. The Archaeology of Native American Persistence at Mission San José. *Journal of California and Great Basin Anthropology*, v. 38, n. 1, p. 11-29, 2018.
- SYMANSKI, Luis; ZARANKIN, Andres. Brazil: Historical Archaeology, Claire Smith (ed.), IN *Encyclopedia of Historical Archaeology*, New York: Springer, 2014, pp. 998-2005.

ARTIGO | *PAPER* 

AUTODECOLONIZAÇÃO – UMA PESQUISA PESSOAL NO ALÉM COLETIVO

Jaider Esbell Makuxi

Artista e ativista

Aplicar pesquisa ao pensar a minha passagem no mundo como alguém minimamente consciente de si tem me levado a lugares surpreendentes. A dinâmica do me levar faz um movimento retroalimentar considerando que eu não iria sem meu coletivo anterior, isto seja, a minha identidade ancestral. Mais que um circuito entre ancestralidade e atualidade, essa questão é uma base para se navegar em águas revoltas, visto que, se não bem entendidas ou explicadas, essas duas palavras acabam por fazer parte do jogo epistemológico colonial.

Essa forma de pensar o meu trajeto pode evidenciar a importância de se conhecer diversas trajetórias. Também pode servir de elemento encorajador para sujeitos em processo de afirmação de identidade. Rastrear suas raízes mais profundas é um exercício que se faz quando se decide pela hora de enfrentar de fato as camadas de soterramento que a tentativa de apagamento depositou sobre os corpos coletivos.

A afirmação de uma performance decolonial no todo envolvente prescinde que estejamos conscientes de que nossa forma de desenvolver as nossas relações sociais e políticas são pautadas em valores que antecedem o estabelecimento do Estado. Assim, certamente teremos embates constantes com a questão legal, sendo muitas das vezes tidos como rebeldes e antinacionalistas quando não criminalizados e punidos.

Estes fenômenos de resistência são como olhos d'água, que, como bem mostra a geologia, são pontos de erupção de algo muito mais completo e complexo, fazendo parte de uma intrincada rede que se forma e se mantém muito mais abaixo ficando, portanto, protegido da ação aniquiladora vindo uma hora a irromper à superfície. A ideia de uma infiltração em uma estrutura aparentemente sólida é como as performances decolonias se consolidam.

A crise em nossa identidade é algo que se tem que assumir e assumir pressupõe agir a partir de seu próprio campo de possibilidades. A estrutura sólida intransponível é a identidade nacional, essa que todo habitante deve assumir por força de lei. Ser um brasileiro deve estar antes de qualquer outra forma de identidade e negá-la é uma contravenção. Mas compreendemos bem que essa proposta de identidade nacional não é uma unanimidade, deixando uma lacuna para a validade de uma outra crise identitária.

Negar a identidade nacional e reivindicar identidade anterior é uma atitude que desperta uma série de elementos que nos faz conscientes de nossa condição de primeiros e talvez configure uma das ações decoloniais mais potentes pois são aberturas para “os veios das águas” da ressurgência. São várias as tonalidades sob as quais se constrói ou reconstrói uma ou várias identidades e ter consciência de sua reconstrução é ter provocado a disruptura com o estado pleno da colonização.

Este texto tem o intento de fazer valer o bom uso dos espaços conquistados e, como medida de justiça das coisas, eu o escrevo sob a licença dos vivos que buscam com suas lutas honrar o sacrifício dos mortos, mártires de todos os gêneros que foram silenciados em suas vozes no

COMO CITAR ESTE ARTIGO

MAKUXI, Jaider Esbell. Autodecolonização – uma pesquisa pessoal no além coletivo. Cadernos do Lepaarq, v. XIX, n.37, p. 17-25, Jan-Jun. 2022.

exercício de resistir e manter sempre presentes os primeiros. Uma postura decolonial talvez nos oriente para esse comportamento, a ciência de que nada mais vivemos que a sequência de uma luta justa muito antes travada para se fazer sempre presente.

Como pesquisador eu adotei as linguagens artísticas como forma de fazer política e a escrita na língua do colonizador é uma maneira de tornar traduzível para as mais diferentes línguas possíveis aquilo que por si só não tem bastado. São recorrentes as cenas de injustiça secular velada, negada e estruturalmente legalizada contra nossas nações originárias por parte do Estado nacional com a conivência internacional. Acaba que é preciso desenvolver uma nova forma de fazer tais denúncias, pois, os movimentos clássicos de resistências chegam em um patamar de estagnação. Não temos conseguido causar indignação na opinião pública e nossas demandas são engavetadas no parlamento por falta de pressão popular.

Percebendo isso, escrevo minhas próprias leituras de mundo sendo esse sujeito híbrido com pés e mãos em campos opostos, o que me exige um alongamento amplo para dar passadas de um equilibrista. Tornar evidente a minha trajetória, portanto a trajetória de um povo, é valer-se com outros propósitos da já tão pesada exposição de vida a qual fomos e somos ainda submetidos. A diferença talvez esteja em nosso próprio protagonismo pois falar da própria história deve soar diferente de quando outros falam ou escrevem o que apenas imaginam.

Esse ensaio é a extensão de uma pesquisa de vida, um empenho pessoal em prestar um serviço coletivo às diversas nações indígenas vivas, àquelas que foram dadas por extintas, bem como acolher a angústia da população afrodescendente desse Brasil. É uma forma de denúncia mas também uma busca por empatias, uma tentativa de sensibilização para que a partir do nosso caso abram-se precedentes para que outros grupos étnicos tenham suas demandas visibilizadas.

Não custa lembrar que o Brasil foi o último país da América Latina a abolir, ao menos oficialmente, a escravidão. Não custa lembrar que se essa nação não tem um tratamento digno para o reconhecimento de sua população originária, tampouco teria com os descendentes de escravos que seguem também sem acesso à condição de dignidade social e política dentro da estrutura que arduamente construíram.

Eu falo da questão da negritude também por pertencimento pois meu corpo é uma constituição composta, em parte, de uma genética ascendente negra. Eu tenho um avô negro e da Venezuela. Eu não poderia deixar essa parte de mim de fora do meu eu.

Esse composto não tira, portanto, o enraizamento central da minha ancestralidade indígena, norte, amazônica e caribenha, onde estão os ossos de minhas avós. É deste espaço geocosmogônico que sou nutrido e a partir dele tenho aspirado alcançar os caminhos para percorrer a vastidão dos mundos postos em atrito.

Tenho decidido participar ativamente das discussões globais certo de que de onde eu parto é o centro móvel de uma periferia imposta. A periferia imposta de que falo é quando já consideramos aceitar as medidas impositivas dos valores externos sobre nossa sociedade de origem. E quando aceitamos ser categorizados como minorias estamos acatando a imposição

de uma esfera outra de valores que se fazem maiores sobre nós.

Acaba que não se ver nessa periferia e entendê-la como um componente de ação política é se armar com as armas do invasor. Eu certamente não poderia alcançar esta clareza de pensamento se não tivesse estado tão perto da violência como estive. Eu não poderia ter desenvolvido o meu senso mínimo sobre a necessidade de uma reparação histórica se tivesse que esperar que a escola me contasse sobre essas questões. A ideia de minoria também pode fazer com que deixemos de usufruir, em benefício de nossa defesa, as nossas vivências e memórias.

Eu tive um tipo de privilégio às avessas, diria. Poder presenciar ainda muito criança a violência contra meu povo certamente me fez abrir os olhos e alcançar as visões que muitos ainda buscam; uma razão para se manter estrategicamente rebelde sem se perder na radicalidade. Assimilar muito cedo que o jogo se faz com cartas certas na manga e que sentar-se à mesa principal pressupõe percorrer outros caminhos pode fazer uma grande diferença. O caminho que nos foi deixado é um caminho oculto mas não é inexistente e impossível de se percorrer. Em nosso caso os caminhos são duplos pois temos identidades duplas e a via da violência acaba sendo um lugar de encontro inevitável. Se somos indígenas podemos percorrer os caminhos de nossos antecessores e se estamos, a priori, imersos no “mundo dos brancos” é pela via da educação que devemos contra-atacar. Para nos educarmos e educarmos aos outros um novo ciclo de violência é aberto. Discorrer sobre fatos violentos vividos ou presenciados mexe em feridas abertas pois ainda hoje esperamos por uma justiça que nunca vem.

Os fazendeiros que queriam, e que ainda querem, expulsar parte de meu povo para tomar nossas terras não ficaram apenas nas ameaças. Eles continuam se proliferando por todo o território além Brasil, ao passo que nossa população não se mantém também por uma espécie de “evasão”, ou um tipo de êxodo, que se configura quando nossos irmãos de sangue renegam suas próprias origens e se submetem a aceitar as periferias sociais da grande sociedade como seu lugar de existir, reforçando assim a máquina de opressão. Eles e a omissão das autoridades ceifaram com violência diversas vidas, marcando para sempre os corpos de muitas mulheres por estupro diante de crianças que hoje são adultos e certamente não podem ainda hoje falar sobre estes crimes que seguem impunes.

Para a batalha por se manter estrategicamente rebelde sem se perder na radicalidade bem nos servem os propósitos das artes; dentre estes, a cura, um tipo de serviço que a arte presta por meio da voz de expressão ou do fator expositivo de vários eventos cumulativos que precisam ser visibilizados. Suas diversas possibilidades, quando bem aplicadas, podem nos dar a chance de galgar postos antes impossíveis, visto que os caminhos para ir aos grandes palcos onde se modulam as referências de pensamentos influentes ainda são um desafio grande. Não conseguiremos sem a força das artes pois uma autonarrativa ainda é privilégio para poucos e não fazemos parte desse universo por não atendermos aos critérios da meritocracia.

Discutir a decolonização talvez seja dar um primeiro passo em negar a sua totalidade, ou, que discuti-la não seria exatamente o que se tem a fazer quando desconstruí-la acaba parecendo mais razoável. Essa segunda opção pode dar a nós um sentido mais enérgico ou mais ativo

que discutir o que acaba nos deixando apenas nos campos passivos de validar uma teorização.

Se somos um povo constituído com tudo o que nos garante navegar no universo, estamos então na grande batalha para compor com a polidiversidade, vivos e presentes e não meramente elencados como sociedade ou civilizações que não mais existem. Se mesmo por poucos meios influenciarmos outras sociedades, cultivamos em alguma medida a abertura de horizontes. Quando foi exatamente que deixamos de ser nós próprios e passamos a ser como os outros, os outros ou dos outros? Se ainda somos um povo constituído, digo eu ciente de que sou parte de uma nação viva, os Makuxi, devo dizer que, sobre nós, o processo de colonização não conseguiu ainda se fazer plenamente. A nossa maneira de resistir e continuar interagindo com os mundos deve servir de bom exemplo de como subverter os efeitos da supremacia que chegou com o invasor, o unilateralismo imperial e monoteísta cristão.

Travamos uma batalha histórica contra o Estado brasileiro. É preciso avisar aos esquecidos que permanecemos em guerra. A luta para defender parte do nosso território tradicional, a hoje Terra Indígena Raposa Serra do Sol, foi marcada, como disse, por muita violência por parte dos colonizadores. Para o nosso povo a luta foi composta por resistência e muita estratégia decolonial. E como um bom exemplo prático de como jogar com as armas do invasor contra ele mesmo, buscamos no direito as soluções para o nosso caso. Sensibilizamos a alta corte para decidir pela legalidade de nossa luta. Não revidamos a violência. Nenhuma vida de invasor foi ceifada pela nossa mão. Buscamos pôr a nosso serviço os mesmos organismos que antes nos enfraqueceram, como a igreja católica por exemplo. Tivemos uma grande vitória, embora o fato tenha despertado muito mais a ira dos nossos agressores que as suas consciências. Depois da homologação da Raposa Serra do Sol os inimigos dos povos indígenas passaram a melhor se articular politicamente.

Hoje temos um retrato catastrófico de país com altíssimos índices de desmatamentos, portanto, de genocídio. Temos ao menos um inimigo declarado, o Presidente da República; o que aliás pouco diz para nós. Saber disso deve servir para que entendamos que a nossa luta está sim para muito além de nossas fronteiras. Nossa luta é global, somos a repetição do que acontece em todos os territórios nativos invadidos nesse último milênio. Estendemos para milênios nosso marco temporal apenas para ilustrar a nossa capacidade de consciência jurídica quando sabemos que somos atemporais. Os ciclos de violência se perpetuam. Eles são baseados em mídias estratégicas e sua força de ação é muito mais forte e eficiente que a nossa. Porém ainda estamos de pé e ainda somos uma nação constituída e isso configura para os nossos opositores o maior de seus desafios, nos desarticular enquanto identidade. Nisso se configura uma boa performance decolonial.

Certamente é um jogo duplo essa tentativa de conquistar por imposições. Uma artimanha de dupla ação de desqualificação que imprime sobre nós, indígenas, em dois territórios distintos. Um é mais performático, a imposição de corpos sobre corpos com violência declarada. É a chegada invasiva quando não se respeitam os valores dos locais por se achar que eles não existem. O outro é mais subjetivo, joga com os componentes da fixação de uma inconsciência

coletiva, a morte ao território avançado ou aos campos das cosmogonias, complemento direto do composto identitário. Crer que os outros não possuem alma ou que se a possuem estão postas a serviço de uma oposição, são pagãos libertinos tendo, portanto, que se aplicar a eles, por força que seja, a conversão.

A diferença abissal entre os mundos oriental e ocidental deve servir para alertar sobre a necessidade de se preservar algum equilíbrio geocológico e sociocosmogônico. O entendimento sobre conhecimento, território, natureza e tecnologia, por exemplo, continuam sendo disseminados segundo a indicação do mundo invasor. As epistemologias outras devem achar um meio de se fazerem presentes deste lado de cá. Talvez seja aqui no campo das validades onde a escrita ainda domina que estas questões comecem a ser pautadas. Quando um de nós, os tidos como minoria, consegue ventilar essas questões é muito mais legítimo que quando pesquisadores ‘brancos’ o fazem. Não é uma questão de desqualificar ou negar as agências do outro, é uma questão de prática decolonial.

As maneiras como as populações não-ocidentais se comunicam entre si e com os cosmos oferecem vasta bibliografia referencial de como se conquistar a autonomia, mas elas não aparecem descritas ou armazenadas em livros ou outros arquivos físicos. Nem por isso esse cabedal de conhecimento deixa de ser uma plataforma de conquista, um feito de que se devam se orgulhar seus detentores, como fazem os ocidentais com suas pomposas bibliotecas. Eis aqui uma substancial diferença, a estrutura que os sistemas, ou os mundos adotam. Uns se valem do conhecimento empírico, da tradição prática como escola de vida, a manutenção constante de uma evolução essencialmente oral de transmissão e a capacidade de se comunicar diretamente com os elementais da natureza que acabam sendo parte de suas populações. Nosso povo ainda sabe negociar com o “sobrenatural” e essa relação de estreitamento faz dos territórios um só campo possível. A outra forma de manter a vida, o mundo ocidental, o desenvolvido ou o tecnológico, passou a ter na estrutura material sua garantia de sobrevivência e então a busca por desbravar matérias primas em terras longínquas foi o motor para o fracasso de ambos, o mundo deles e o nosso. A aproximação descuidada de mundos distintos, uma abordagem não consentida, portanto, delinquente e severamente agressiva para todos, mexeu drasticamente no equilíbrio das existências.

A capacidade de nos mantermos uma nação autêntica, mesmo sob uma pesada campanha bélica secular de destruição, é a nossa melhor resposta quando se exige uma performance de lidar com um mundo tão violento como a ocidentalização. Afinal o que ou quem faz os povos autóctones resistirem mesmo sem parte substancial de seus territórios tradicionais, condição básica para a plena existência? O que os faz permanecer sendo quem são, mesmo com boa parte de sua estrutura cosmogônica, muitos sem a língua mãe, pleitear essa identidade? Certamente são essas ligações estreitas de territórios que ensaiei falar lá atrás. O território, eis uma das questões chaves para essa narrativa. Tratamos desse lugar referencial como ponto de partida, mas devemos saber que existem questões anteriores e que talvez sejam elas que nos levam a resistir mesmo quando tentam nos convencer de que essa é uma guerra definitivamente perdi-

da. Tratamos então do Território como um ponto de ancoragem, um termo referencial para nos abastecermos no meio desse longo caminho, o da contra-narrativa.

As leituras gerais que se fazem sobre a colonização são de um movimento sequencial e coreografado a partir da ideia de um velho mundo, onde de tudo já foi desenvolvido e, para dar continuidade à existência e ao entretenimento, tenham que buscar atrativos em outros mundos. Então alguém sonhou com a riqueza do mundo dos ‘selvagens’, um lugar onde a consciência sobre o sabor de possuir bens materiais ainda não chegou. Seriam terras inteiras à disposição de espólios e, se bem soubessem fazer, ainda seriam os próprios nativos a carregar até seus navios o que bem entendessem de levar.

A hoje conhecida e decadente Europa deve a todos os cantos do mundo uma resposta prática aos seus saques. Exigimos uma devolutiva de nossos valores, isso que para eles são acervos etnográficos que constam em seus museus como peças exóticas. É apenas uma das medidas que exigimos de uma série de reparos históricos que precisam ser feitos. O entendimento sobre o valor maior desses símbolos retornando para seus locais de origem certamente é uma força reversa ao ato sanguinário de tê-los levado sob condições escusas. No campo da cosmologia, que para nós não se distingue da vida plena, seria uma cura para feridas profundas abertas e assim deixadas por onde se infiltram no organismo maior bactérias como as que causam pandemias como as de agora.

Essa leitura continua sendo essencial. Alguém continua a explorar, escravizar, a impor como um marco histórico. Ainda hoje esse mapa de exploração se mantém em efeito mesmo que o *modus operandi* dos ataques, a sua distribuição geopolítica, tenha se diversificado e a Europa tenha se perdido em si mesma. A imaginação de se criar um mundo imperial dominante ainda permanece. Essa ideia de ter sempre um lugar de onde se explorar, e que uma vez retirado o bem não pertence a mais ninguém senão aos novos donos, e que o resto do mundo está longe demais para chegar a reaver algum valor, ainda se mantém. Que a esse mundo só se vai quem é levado, e não pode ser para propagar ideias de retomada ou algo do tipo que fuja aos seus critérios de necessidade de manutenção de domínio e supremacia; racial, inclusive.

Junto com os navios vieram os homens da fé, a lei suprema para a unificação da humanidade em uma crença só, mesmo que para tal fosse preciso a guerra santa. E assim foi feito. A colonização pela fé é uma forma das mais nefastas pois sobre ela ainda pesa a força da violência bruta. A inquisição queimou vivos muitos mestres, curandeiros e magos diante daqueles de quem deles dependiam. Para o invasor a nossa forma de viver era improdutiva. Era inconcebível que uma sociedade vivesse sem cultuar um deus representado. A elevação de uma cruz como símbolo acima de um prédio sacramentava a ordem de mudar uma lógica de plenitude. Desde acreditar que nós não cultuávamos a fé, a saber que a nossa fé estava distribuída em igualdade com cada tipo de planta, animais ou fenômenos naturais também não os fez considerar.

O fato é que ainda hoje precisamos iconografar nossas lutas para que elas sejam visibilizadas. Que ainda hoje temos que tecer verdadeiras odisséias para alcançar os “púlpitos” que são o que chamam de lugar de fala ou o lugar da expressão. Mesmo ainda sendo uma produção tida

como menor, uma produção de periferia ou de minorias, são as artes dos nativos a lhe ampliam as vozes e isto deve constar como práticas decoloniais.

Nossas publicações navegam em ritmo próprio e percebo que temos avançado ao passo que nos dedicamos a intensificar nossos estudos naqueles dois territórios que citei acima. O território de nossa ocupação milenar e o território cosmogônico, esse que está ainda mais fragmentado, mas que temos buscado recuperar com o pouco acesso que temos tido às nossas medicinas tradicionais, como a bebida que ganhou o mundo com o nome de Ayahuasca, por exemplo. Mesmo este exercício não tem sido fácil e sobre ele ainda pesa a discriminação, pesa o desconhecimento ou a malícia das milícias que sabem que com esses acessos podemos intensificar nossas contra-narrativas. Então o jogo sujo incorre sobre essas práticas e em alguns países se estabelece a criminalização. Essas pesquisas com as medicinas tradicionais acabam ficando a cargo de cada indivíduo, pois ainda vêm cercadas de efeitos coloniais, uma vez que estão paralelizadas com a ideia de uma religião dogmática, portanto, restritiva e hierárquica. O meu povo vem de uma tradição própria. Para nós, somos parte de um todo maior e a falta de simbologias não faz sentido, pois temos em nossos territórios evidências materiais de nossa origem e continuação. O contato de nossos antepassados com os primeiros pesquisadores europeus foi marcado exatamente por essa condição. Foram devidamente apresentados a eles os nossos deuses, semideuses e entidades gerais que nos mantiveram até ali dentro de um sentido de equilíbrio e plenitude.

Há notícias vagas sobre a ida de alguns chefes de nossos povos até a Europa, uma viagem que, claro, foi mais vantajosa para o espetáculo deles que para nossa missão em ir investigar aquele mundo. Mesmo não tendo o efeito esperado, posso acreditar que essa viagem ao além-mar, na embarcação deles, tenha sido uma atitude de muita coragem por parte de meus antepassados. Iniciaram eles então há alguns séculos o exercício de se aventurar no mundo dos estrangeiros usando suas próprias estruturas. É o que acredito estar fazendo exatamente agora, ao construir este texto para uma publicação acadêmica, na forma como ela se abre, que não deixa de ser um convite a viver uma aventura arriscada no mundo do conhecimento epistemológico dominador ainda eurocêntrico.

O exercício de passear por essas memórias tendo nelas o meu referencial bibliográfico me assegura usufruir de outros métodos. Seria uma extensão da prática da oralidade, embora eu tenha, por estratégia, que usar a língua culta do colonizador. Não me sinto em débito por não lhes trazer em nota de rodapé nomes, datas e circunstâncias, mas convido a considerar a minha assinatura como representante de um povo que ainda preza pela validade da coisa narrada. Se este texto não coubesse na linha editorial, desta forma, saberíamos que as aberturas para as práticas de performances decoloniais nos ambientes e espaços acadêmicos ainda não seriam uma realidade mínima.

A conclusão é que nada há de concluído. Nem a colonização conseguiu nos exterminar, nem reunimos elementos consistentes para nos aventurar com desenvoltura no intermeio de mundos tão opostos, mas estar vivo e tentando é a nossa grande conquista.

Revisão: Parmênio Citó/Paula Berbert

<http://www.jaideresbell.com.br/site/2020/08/09/auto-decolonizacao-uma-pesquisa-pessoal-no-alem-coletivo/>

Recebido em: 12/04/2022
Aprovado em: 26/04/2022
Publicado em: 30/06/2022

TRADUÇÃO | TRANSLATION

TRADUÇÃO: COLONIALISMO NA ARQUEOLOGIA HISTÓRICA: UMA REVISÃO DE PROBLEMAS E PERSPECTIVAS^a

TRANSLATION: COLONIALISM IN HISTORICAL ARCHAEOLOGY. A REVIEW OF ISSUES AND PERSPECTIVES

Stephen W. Silliman^b

Tradução:

Christian Biggie^c

Louise Cardoso de Mello^d

a Título original: SILLIMAN, Stephen W. Colonialism in Historical Archaeology. A review of issues and perspectives. IN: ORSER, Charles; ZARANKIN, Andrés; FUNARI, Pedro Paulo; LAWRENCE, Susan; SYMONDS, James. *The Routledge Handbook of Global Historical Archaeology*. Oxon e Nova York: Routledge, 2020, p. 41-60.

b University of Massachusetts-Boston, Professor, Department of Anthropology. Email: Stephen.Silliman@umb.edu

c Tradutor e editor na Lexico Translations, pós-graduando em Tradução Audiovisual na Universidade Estácio de Sá. Email: christian.biggie@lexicotranslations.net

d Arqueóloga do Museu de Huelva (Espanha), candidata a doutora em História na Universidade Federal Fluminense, em cotutela com a Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, com mestrado em História Indígena da América Latina (UPO). Email: louise_ribeiro@hotmail.com

RESUMO

Este artigo aborda o papel fundacional do colonialismo na arqueologia histórica. Seus objetivos incluem traçar os caminhos pelos quais o colonialismo tem estruturado as pesquisas e terminologias, tratar sobre as formas como tem sido abordado e negligenciado pela(o)s arqueóloga(o)s histórica(o)s, bem como refletir sobre a variedade de conceitos utilizados nesses estudos: contato cultural, colonialismo, pós-colonialismo, resistência, hibridismo, emaranhamento, persistência, "sobresistência" e etnogênese. Nesse sentido, o presente trabalho não só avalia os avanços analíticos e as limitações teóricas com respeito ao principal problema de pesquisa da arqueologia histórica do colonialismo – os povos indígenas –, mas também identifica diversas lacunas no que diz respeito às conexões mais que necessárias com a Diáspora Africana e os próprios colonizadores.

PALAVRAS-CHAVE

Colonialismo, pós-colonialismo, hibridismo, persistência, “sobresistência”, etnogênese.

ABSTRACT

This paper addresses the foundational role of colonialism in historical archaeology. It traces the ways that colonialism has structured research and terminology, the manner in which it has been approached or neglected by historical archaeologists, and the variety of concepts that have been utilized in such studies: culture contact, colonialism, postcolonialism, resistance, hybridity, entanglement, persistence, survivance, and ethnogenesis. The chapter not only evaluates these analytical developments and shortcomings with respect to the core focus of historical archaeologies of colonialism – Indigenous people – but also identifies several lacunae pertaining to necessary connections to the African Diaspora and colonizers themselves.

KEYWORDS

Colonialism, postcolonialism, hybridity, persistence, survivance, ethnogenesis.

COMO CITAR ESTE ARTIGO

SILLIMAN. Stephen W. Colonialismo na Arqueologia Histórica: uma revisão de problemas e perspectivas. Cadernos do Lepaarq, v. XIX, n.37, p. 26-54, Jan-Jun. 2022.

O colonialismo é a base da arqueologia histórica. Em muitos lugares ao redor do mundo, sem importar como seja definido, o colonialismo estabelece o corpus da pesquisa, proporciona os temas, recorta períodos, orienta perspectivas, enquadra contextos políticos e - nas palavras de Orser (1996) - “assombra” o campo da disciplina. Na realidade, o colonialismo define a arqueologia histórica para a maioria de seus “praticantes”, mesmo que eles não o abordem explicitamente enquanto problema. Por que a “arqueologia histórica” é considerada como campo de estudo, em vez de apenas um tipo de arqueologia que, em termos gerais, trabalha com muitos períodos cronológicos, fazendo uso de fontes textuais, quando disponível? A resposta: porque a arqueologia histórica surgiu nos anos 1960 nos Estados Unidos e em outras nações colonizadas da América Latina, África, Austrália e do Pacífico como uma forma de distinguir seu objeto (principalmente histórias do processo colonial e seus agentes) e seu método (pesquisa auxiliada por fontes textuais) de seu homólogo mais proeminente e duradouro na “arqueologia pré-histórica”, voltada para as histórias indígenas até a expansão colonial.

Em um princípio, seria possível acreditar que definir todo um subcampo da arqueologia com base no contato e na colonização poderia garantir que arqueólogos(as) históricos(as) sempre prestassem atenção ao que o colonialismo é ou não é tanto no passado como no presente. No entanto, isso não aconteceu durante 25 anos desde a formação da Sociedade de Arqueologia Histórica nos Estados Unidos, em 1967. Com exceção de pesquisadore(a)s como Kathleen Deagan, Charles Cleland e James Deetz, muitas pessoas da arqueologia histórica que atuavam nesse efervescente campo tendiam a se concentrar em tudo menos nos povos indígenas que continuavam a existir para além de uma suposta “ruptura” marcada pela chegada de colonizadores e das fontes escritas. Essa tendência manteve o colonialismo à margem dos eixos de discussão como uma verdadeira âncora analítica na arqueologia histórica, relegando-o como um fator determinantemente neutro, até os anos que antecederam o Quinto Centenário Colombino nos EUA em 1992, isto é, o 400º aniversário do desembarque de Cristóvão Colombo no Caribe.

A década de 1990 supôs um importante avanço nos estudos arqueológicos das histórias indígenas dentro e através do processo colonial, abrangendo diversas regiões colonizadas das Américas, da Austrália, do Pacífico, e partes do continente africano (principalmente da África do Sul). Com o passar dos anos, os limites do paradigma da “aculturação” foram expostos (CUSICK, 1998b; LIGHTFOOT, 1995), a divisão entre pré-história-história recebeu fortes críticas (LIGHTFOOT, 1995), a ênfase em fronteiras e intercâmbios culturais se intensificou (LIGHTFOOT; MARTINEZ, 1995; LIGHTFOOT *et al*, 1998), e algumas lições dos estudos pós-coloniais e indígenas começaram a aparecer antes mesmo de que a própria literatura pós-colonial tivesse sido totalmente explorada (HALL, 2000; RUBERTONE, 2000; SCHRIRE, 1995). Esses importantes movimentos encorajaram pesquisas de arqueologia histórica do colonialismo a darem o devido peso ao “colonizado”, ampliando as compreensões das experiências históricas e culturais dos povos indígenas e deslocando as interpretações para fora dos antigos modelos de aculturação.

No entanto, o “devido peso” levou a um certo tipo de fixação sobre o colonizado, em vez de uma visão mais ampla do colonialismo e da indigeneidade. Isso teve três principais consequen-

ências. Primeiramente, a lenta aceitação do pensamento pós-colonial na arqueologia histórica fez com que pesquisadore(a)s escolhessem novas possibilidades pós-coloniais de interpretação do passado, mas sem se envolver totalmente com elementos para uma decolonização necessária no presente. Em segundo lugar, a ênfase no colonialismo como forma de melhorar as arqueologias históricas dos povos indígenas não teve um paralelo nas arqueologias da Diáspora Africana. Esses subcampos se desenvolveram por caminhos bastante separados desde o início da década de 1990 até aproximadamente a de 2010, em grande parte, devido às diferentes formas como o colonialismo (enquanto “contato cultural”) foi teorizado ou definido, bem como à manutenção de nichos de raça e etnia.

Por último, a fixação com o “colonizado” muitas vezes significava que muitas pessoas da arqueologia histórica continuavam a pesquisar sobre “o colonizador” com teorias menos engajadas com o colonialismo e com temas pouco alinhados com a decolonização. Ou talvez os(as) pesquisadore(a)s se sentissem mais confortáveis fazendo apenas uma arqueologia histórica “tradicional” com respeito ao colonizador (quiçá com menos teorizações), ou se contentavam em entender a colonização apenas como um evento com origens e significados históricos, em vez de olhar para o colonialismo real como um processo longo com manifestações presentes até hoje. Parte do processo de deslocamento do colonialismo com respeito ao eixo de preocupação da arqueologia histórica se reflete na mudança de seu papel como pilar, conforme tratado na síntese de Orser (1996), para ser mencionado meramente de passagem em sua revisão da arqueologia histórica quase 15 anos mais tarde (ORSER, 2010).

As arqueologias históricas do colonialismo têm se movido em direções interessantes desde o advento do novo milênio, ora sustentando esses enfoques, ora se desfazendo deles. Este estudo assume o desafio de revisar esse arco de trabalhos desde o ano 2000. Contudo, fazer isso de tal forma que, com sorte, resulte útil não requer necessariamente que nos concentremos em uma revisão de estudos de caso pelo mundo afora ou nos diversos temas que unificam e diversificam o foco da arqueologia histórica no colonialismo. Além de revisar a maioria das principais revistas científicas, que têm reunido trabalhos focados no colonialismo de forma regular, é possível consultar uma variedade de coleções editadas para entender um pouco mais dessa diversidade (CIPOLLA, 2013b; CIPOLLA; HAYES, 2015; FUNARI; SENATORE, 2015; LIEBMANN; MURPHY, 2010; LYONS; PAPADOPOULOS, 2002; MONTÓN-SUBÍAS; CRUZ BERROCAL, 2016; MURRAY, 2004; OLAND *et al.*, 2012; PANICH; SCHNEIDER, 2014; SCHEIBER; MITCHELL, 2010; SCHMIDT; MROZOWSKI, 2014; STEIN, 2005; VOSS; CASELLA, 2012). Ao contrário, o objetivo deste trabalho é abordar os debates e avanços das últimas duas décadas, especialmente algumas perspectivas que não receberam um capítulo próprio na seção de “Abordagens teóricas” do compêndio *The Routledge Handbook of Global Historical Archaeology* (ORSER *et al.*, 2020), bem como as áreas em que podemos esperar um maior desenvolvimento nos próximos anos.

CHEGANDO A UM ACORDO PARA COM O COLONIALISMO

O título desta seção deve ser levado em conta literalmente junto com sua conotação metafórica. Ao longo das últimas duas décadas, a arqueologia histórica do colonialismo tem dedicado um tempo considerável a tentar dissecar a terminologia adequada para defini-lo de uma forma analítica, política e historicamente satisfatória. As duas principais arenas de discussão foram: o fenômeno que estamos tentando estudar – o contato cultural, colonialismo, emaranhamento cultural, ou outro – e os tipos de processos culturais e políticos em curso para aqueles que se veem envolvidos neles – mudança/continuidade cultural, persistência, sobrevivência, etnogênese, diáspora, etc.

A primeira preocupação tem sido a definição do que arqueólogos(as) históricos(as) afirmam estudar e como essa definição se relaciona com questões mais amplas. À medida que o século XXI se aproximava, o *mot-du-jour* (termo de moda) para o estudo dos povos indígenas no contexto do contato cultural e colonial da era pós-colombina era o “contato cultural”, com o rótulo temporal correspondente do “período de contato”. Cusick (1998a) deu o passo ambicioso de invocar a necessidade de um maior número de estudos sobre contato cultural que pudessem incentivar arqueólogo(a)s histórico(a)s juntamente com aqueles que trabalham sobre questões como o encontro, o intercâmbio e o emaranhamento em tempos mais pretéritos. Alguns dos melhores trabalhos dessa era são exemplificados pelas abordagens de Deagan (1998, 2003) sobre o colonialismo espanhol em La Florida e no Caribe, e nos estudos de Lightfoot (1995, 2004; LIGHTFOOT *et al.*, 1998) na costa oeste da América do Norte. Este último projeto inovador conseguiu abandonar a bagagem da aculturação de seus predecessores na década de 1980, introduzindo a teoria prática no kit de ferramentas do(a)s arqueólogo(a)s histórico(a)s e chamando a atenção para a necessidade de abordagens arqueológicas diacrônicas, em diversas escalas e panregionais.

Cerca de cinco anos após o início do novo século, algumas das limitações interpretativas do rótulo de “contato cultural” começaram a se tornar visíveis (GOSDEN, 2004; HARRISON, 2002, 2004; LOREN, 2008; MURRAY, 2004; SILLIMAN, 2005). Essas limitações mantiveram muitas pessoas da arqueologia histórica - principalmente aquelas que apenas estavam surfando a onda do “período do contato” sem se engajarem teórica e politicamente como Lightfoot (1995) defendia – presas em alguns legados interpretativos dos antigos modelos de aculturação, desatualizados com as pesquisas de colegas da antropologia cultural que já haviam abandonado esse termo há muito tempo, e muito pouco alinhados com as críticas pós-coloniais já bem assentadas na antropologia e nos estudos culturais (ex.: BHABHA, 1985; HALL, 2000; THOMAS, 1991, 1994). Esse alinhamento insuficiente provinha diretamente de uma relutância em chamar esses encontros culturais pelo que eram: colonialismo. Isso permitiria um engajamento mais explícito com os processos em curso, tanto no passado como no presente, e suas implicações para questões e problemas contemporâneos (SILLIMAN, 2005).

O final da década viu como arqueólogos(as) - muitos da arqueologia histórica - engajavam-se diretamente com o pós-colonialismo (HABER, 2016; LIEBMANN; RIZVI, 2008; LYDON; RIZVI,

2010; Van DOMMELEN, 2006). Essa(e)s arqueólogo(a)s recorreram aos estudos culturais e à antropologia histórica, embora estivessem fazendo isso com certo atraso. A teoria pós-colonial proporcionou uma linguagem para segmentar as formas dicotômicas de conceitualizar o colonialismo no passado (ex.: colonizador/colonizado, europeus/povos originários), para avançar pensando no que significa atuar dentro ou entre categorias (ex.: hibridismo, terceiro espaço, mimetismo), e para melhor situar a agência em “projetos coloniais” (THOMAS, 1994) e não em “lados” monolíticos do colonialismo. No que diz respeito ao presente, esse(a)s arqueólogo(a)s orientado(a)s pelo pós-colonialismo também queriam expor e criticar as conexões entre o colonialismo do passado e o mundo colonial e neocolonial dos dias de hoje. Isso significava não só abordar os legados enviesados da linguagem e da classificação na prática contemporânea, mas também ouvir e criar espaço para pesquisadore(a)s que estavam escrevendo e falando contra o imperialismo e o colonialismo. Tal reconhecimento proporcionou mais espaço para novas vozes acadêmicas e políticas na arqueologia histórica e, igualmente importante, transformou o pensamento pós-colonial em direção à prática decolonial, inspirando-se na perspectiva e teoria indígenas desde uma lente designada como “pós-colonial” (ver BYRD, 2016; HABER, 2016).

No entanto, ainda não há consenso com respeito à terminologia. Um contraponto foi levantado ao considerar a mudança de “contato cultural” para “colonialismo” um exagero classificatório (JORDAN, 2009, 2010, 2014). Embora Jordan tenha concordado que o “contato cultural” devia desaparecer, ele sugeriu algo entre (ou em vez de) os primeiros momentos reais de contato e o colonialismo posterior que poderíamos facilmente identificar em retrospectiva. Inspirando-se em Alexander (1998), ele se referiu a esse processo como “emaranhamento cultural”. Com isso, ele buscava destacar a falta de finalidade e clareza do processo colonial, a autonomia indígena durante essas interações iniciais e o papel da economia política. Ao fazer isso, ele optou por tomar o ponto de vista dos agentes em seus respectivos tempos, em vez de se apoiar em resultados já conhecidos por arqueólogos(as) que olham para trás.

Embora os argumentos sobre a temporalidade e a economia política sejam astutos e tenham contribuído para uma crescente ênfase no emaranhamento como processo (ver abaixo), a noção de “emaranhamento cultural” como fase ou período não parece ter vingado. Em vez disso, muitos(as) pesquisadores(as) da arqueologia histórica se deslocaram para a terminologia do colonialismo – mesmo que adaptando-a para dar conta das questões acima mencionadas – em seus trabalhos comparativos, ou tomaram o importante passo de eliminar as armadilhas processuais dos períodos cronológicos e fazer referência apenas a datas do calendário para garantir que as análises sejam sobre cultura e não periodização (SCHEIBER; MITCHELL, 2010). Este último permitiu uma visão mais sofisticada das histórias indígenas de longo prazo que situam o colonialismo/contato em trajetórias culturais e históricas amplas, em vez de resumi-las ao ponto de inflexão prevalente da chegada europeia em suas terras natais. Essa mudança tem sido acompanhada de críticas renovadas, tão duras quanto relevantes, ao abismo entre a pré-história e a história (LIGHTFOOT, 1995; SCHMIDT; MROZOWSKI, 2014) e pela ênfase nas visões de “transconquista” (WERNKE, 2007). Dito isso, o número de arqueólogo(o)s na América do Norte e talvez em outros

lugares que continuam a se referir ao “período de contacto”, quando claramente estão se referindo a contextos profundamente coloniais, sugere que alguns desses refinamentos terminológicos e analíticos ainda não foram totalmente incorporados.

REFINANDO MODELOS INTERPRETATIVOS

Refinamentos notáveis na forma como interpretamos as experiências históricas daqueles que viveram e resistiram ao colonialismo têm acompanhado os entendimentos mais aprofundados do colonialismo na arqueologia histórica. Embora seja necessária certa cautela na definição desses “sobreviventes” (ex.: indígenas, colonizados, subalternos), é seguro afirmar que a maioria dos(as) pesquisadores(as) da arqueologia histórica que versaram seus estudos sobre o colonialismo (ou contato cultural ou emaranhamento cultural) enfatiza como as pessoas indígenas viveram o colonialismo e, quase sempre, conseguiram seguir adiante apesar de consideráveis perdas e desanimadores prognósticos. No entanto, a forma como os(as) arqueólogos(as) concebem essa ênfase e dão um giro em suas interpretações tem se diversificado nos últimos 20 anos graças a uma variedade de influências de práticas pós-coloniais e teorias indígenas, entre outras. Isso gerou conceitos contundentes como resistência, hibridismo, crioulização, emaranhamento, persistência, sobrevivência e etnogênese.

RESISTÊNCIA

Uma das adições mais bem acolhidas – embora sejam conceitos complexos – nas arqueologias históricas do colonialismo tem sido a “resistência”. Esse conceito veio acompanhado de outras concepções como uma forte ênfase na agência, uma cuidadosa consideração da intencionalidade e de que a dominação não é algo total ou final, a inclinação para reconhecer a preservação cultural como uma luta contra as probabilidades, bem como o reconhecimento da interseção entre raça, classe e gênero. O conceito de “resistência” se insere nas arqueologias históricas do colonialismo de formas bastante sutis, tomando emprestado parte das arqueologias históricas de classes e do trabalho que já tinham a resistência como elemento-chave desde o início da década de 1990 (PAYNTER; MCGUIRE, 1991), guiando as tendências historiográficas que têm destacado o conflito e a guerra na colonização das Américas, da Austrália e outros lugares.

Diante disso, a sutileza da adoção de “resistência” pelos estudos coloniais também contribui, em parte, à complexidade do termo. Noções de resistência frequentemente encontraram seu caminho em interpretações sem muita orientação teórica, o que levou a incertezas analíticas sobre se a resistência pode ser caracterizada como ativa ou passiva, intencional ou não, e organizada como atos cotidianos coletivos ou simplesmente individuais. Por mais que a resistência seja evidente e indiscutível em certos casos (ex.: rebeliões, sabotagens, greves), pode ser difícil

identificá-la em outras circunstâncias, especialmente quando se trata de contextos arqueológicos, embora possa ser relativamente fácil de projetá-la em qualquer lugar ou tempo. Mesmo nos casos mais emblemáticos de revoltas, como a Revolta dos Pueblo de 1680, o uso descuidado de “resistência” pode ofuscar – em vez de iluminar – as estratégias indígenas, bem como seus motivos e relações, conforme documenta Liebmann (2010, 2012). De modo geral, as reivindicações de resistência também contribuem para as narrativas de heroísmo por parte dos “oprimidos” pelo colonialismo, constituindo importantes antídotos à aculturação e à invisibilização daqueles que tentaram combater os discursos nacionais dominantes na história oficial. Ao mesmo tempo, essas reivindicações podem acabar simplificando as nuances da história e do colonialismo. Este ponto é constantemente ressaltado de forma bastante eloquente nos capítulos de Liebmann e Murphy (2010).

Para afinar ainda mais a aplicabilidade da noção de resistência, foi sugerido o uso do termo complementar de “residência” (SILLIMAN, 2014) para abordar as ações indígenas que nem sempre resistem expressamente, mas se esforçam por “se adaptar”, no sentido prático de Michel de Certeau, como parte da sobrevivência de comunidades e famílias (ver SHEPTAK *et al.*, 2010). Outros mantiveram o conceito de resistência em um espaço analítico útil, relacionando-o especificamente ao mimetismo social e ao hibridismo (PEZZAROSSO, 2014), à justaposição com estratégias sociais indígenas no interior da Califórnia (SCHNEIDER, 2016), ou à mobilidade como estratégia social e política na Amazônia (SILVA; NOELLI, 2015).

HIBRIDISMO

A palavra de ordem da teoria pós-colonial nas arqueologias históricas do colonialismo tem sido o hibridismo. Para melhor ou pior, hibridismo veio substituir o conceito de “crioulização”, que havia sido mais comum na arqueologia histórica até o início do século XXI (ex.: CUSICK, 2000; DAWDY, 2000; FERGUSON, 1992; LOREN, 2004; MULLINS; PAYNTER, 2000). Acentuando ainda mais esse declínio, Richard (2014, p. 45) sustenta trocar explicitamente “crioulização” por “hibridismo cultural”, embora não seja raro encontrar ambos os termos sendo usados de forma intercambiável (MROZOWSKI, 2010). VanValkenburgh (2013, figura 1) ilustra bem esse giro terminológico. Portanto, com base na acentuada crítica de Palmié (2006) e as conexões muitas vezes esguias realizadas entre crioulização e colonialismo, o termo crioulização não é mais usado neste trabalho.

Dentre as manifestações pós-coloniais, através da obra de Homi Bhabha e do linguista Mikhail Bahktin, o hibridismo oferecia relevantes formas de reconhecer a ambiguidade e a falta de finalidade nos projetos coloniais. Além disso, o hibridismo permitia enxergar um “terceiro espaço” entre classificações dicotômicas tanto no discurso como na prática, destacando a criatividade cultural e a subversão nas práticas coloniais de dominação, além de ajudar a distinguir entre mudanças intencionais e não intencionais nos mundos materiais e culturais, levando arqueólogo(a)s a reconsiderarem as origens e os significados dos objetos e práticas materiais. Ar-

gumentos robustos sobre o hibridismo, no âmbito das arqueologias do colonialismo, emergiram em discussões, por exemplo, sobre bonecas kachinas ou repatriação no Sudoeste Americano e nas Grandes Planícies (LIEBMANN, 2008, 2015), sobre adornos corporais no Sudeste dos EUA e na Nova Inglaterra (LOREN, 2013), o uso de cerâmica e camuflagem social na Nova Inglaterra indígena (PEZZAROSSO, 2014), assim como as complexidades da curadoria e classificação em museus (LOREN, 2015). Outros expandiram sobre a noção de hibridismo ao considerar os Métis do Canadá (BEAUDOIN, 2013, 2014; MOUSSETTE, 2003), a produção de cerâmica nos Andes (VANVALKENBURGH *et al.*, 2017) e na região maia (CARD, 2013a; HARRISON-BUCK *et al.*, 2013), bem como a política de vestimenta (HORNING, 2014; LOREN, 2013), a espacialidade e identidade nos Andes (WERNKE, 2010), entre outros (ver CARD, 2013b). Não há dúvidas de que esses usos apresentam formas inovadoras de interpretar objetos materiais, práticas culturais, identidades sociais e comunidades no contexto do colonialismo.

Contudo, o problema que arqueólogos(as) históricos(as) enfrentam hoje é que os usos da palavra e do conceito “hibridismo” têm se desviado de suas âncoras pós-coloniais nos últimos anos (SILLIMAN, 2015b; STOCKHAMMER, 2012, 2013). Algumas pessoas da arqueologia usam o hibridismo como se estivéssemos no século XIX para se referir à mistura biológica e cultural; algumas o definem como inovações que vêm de duas ou mais tradições culturais que entram em contato, enquanto outras se remetem às suas fundações na linguística e na crioulização ou se posicionam com uma teoria de agência pós-humanista de ator-rede. Muitas destas carecem totalmente de uma contextualização explícita no colonialismo. Mais do que isso, parte dos(as) arqueólogos(as) simplesmente começaram a usar “hibridismo” como uma simples descrição do encontro intercultural, da mistura ou fusão, em vez de tratá-lo como um conceito proveniente de uma teorização (ver PAPPA, 2013).

Como resultado disso, muitos(as) arqueólogos(as) que falam sobre hibridismo parecem tão perdidos quanto aqueles que falam de resistência; e a única esperança de clareza por parte de quem lê acontece apenas se o(a) pesquisador(a) se preocupa em especificar o que quer dizer por hibridismo. Em outras palavras, a palavra de ordem virou grito. Isso ajuda a explicar a transição de crioulização para hibridismo no meio arqueológico: alguns simplesmente o fazem como uma carta coringa para descrever a mistura cultural. Apesar da impressão (pessoal) de que o termo hibridismo já tenha se esgotado para as arqueologias históricas do colonialismo (SILLIMAN, 2015b), é possível permanecer otimista se considerarmos os benefícios teóricos por ele trazidos, quer optemos por continuar a nos referirmos ao “hibridismo” – posto que conta com uma base teórica – ou por mudar de perspectiva terminológica. Ênfases recentes na inovação (MROZOWSKI *et al.*, 2015) e na reorganização - *assembling* - (LAW PEZZAROSSO, 2014) em comunidades indígenas e suas práticas domésticas podem apresentar uma alternativa, como têm feito algumas perspectivas que combinam pós-colonialidade e pós-humanismo para dialogar com ontologias indígenas (MCANANY; BROWN, 2016). Alguns situam o hibridismo lado a lado com o emaranhamento, enquanto outros os contrapõem.

EMARANHAMENTO

O conceito de “emaranhamento” se encontra preso entre - ou emaranhado dentro de - seus potenciais papéis como teoria, método ou categoria analítica. Como resultado, o termo tem tido uma contribuição mista para as arqueologias históricas do colonialismo. O emaranhamento tem suas origens na antropologia do colonialismo com o relevante trabalho de Thomas (1991) sobre o encontro colonial e as formas como os objetos materiais foram submetidos à recontextualização. No entanto, apesar desse importante livro, que informou a arqueologia pós-colonial, a ideia de emaranhamento não se havia consolidado na arqueologia do colonialismo até pouco tempo (LAW PEZZAROSSO; SHEPTAK, 2019; ver revisão em SILLIMAN, 2016).

Como observado anteriormente, Alexander (1998) e Jordan (2009, 2014) assumiram a árdua tarefa de explorar os vários caminhos e perspectivas dos estudos de “contato cultural” para buscar generalizações sobre como eles podem ser compreendidos e classificados como “emaranhamento cultural”. Enquanto isso, outros têm considerado a ideia de emaranhamento antes como uma metáfora ou heurística (FORDE, 2016; MARTINDALE, 2009; STAHL, 2002). Já Dietler (1998, 2010) argumentou que “encontros de contato” são contextos em que as sociedades locais ou indígenas consumiram bens não nativos de maneira entrelaçada com suas próprias demandas e resistências socialmente relevantes sem serem incluídos dentro das “diversas assimetrias de poder” que caracterizam o colonialismo em toda sua forma (DIETLER, 2010, p. 53, 74). Stockhammer (2012, 2013) também defendeu o emaranhamento para substituir as conotações políticas e biológicas que impregnam o termo “hibridismo”, o que pode ser bom se for possível esclarecer seu papel como modelo, metáfora ou método, bem como sua relação, se houver, com a teoria de emaranhamento de Hodder (2012).

PERSISTÊNCIA E SOBRESISTÊNCIA

Conforme os modelos interpretativos acima foram revelando algumas fraquezas, algumas pessoas da arqueologia histórica se voltaram para outras formas de refletir sobre os aspectos indígenas do colonialismo. Esses enquadramentos, antes de serem posições teóricas por si só, têm focado as comunidades e práticas indígenas, suas conexões entre o passado e o presente, além de buscar construir uma perspectiva a partir de seus pontos de vista. Outras conceituações certamente surgirão, mas, por ora, vale destacar as ideias de persistência e sobresistência.

A persistência dificilmente pode ser reivindicada como uma teoria, mas quando associada à teoria da prática, às perspectivas indígenas ou a outras bases teóricas sólidas, ela leva a uma mudança bastante radical na forma como as questões são formuladas. Conforme desenvolvido brevemente por Silliman (2009), o conceito de persistência exige, sobretudo, reconsiderar o que é que nos faz perguntar se algo ou alguém mudou ou permaneceu igual. Considerando as noções ainda muito presentes de aculturação e os critérios ambíguos aplicados aos colonizadores

e colonizados, refletir sobre os contextos coloniais e a resistência das comunidades indígenas e práticas culturais ajuda a deixar de indagar se uma comunidade ainda existente mudou e quanto, para se perguntar como ela persistiu, o que torna possível até mesmo fazer outras perguntas sobre mudanças ou continuidades. Conforme outros especialistas têm inferido, como Mrozowski *et al.* (2009) e, em especial, Panich (2013), as arqueologias da persistência nos permitem ver mudanças nas continuidades e continuidades nas mudanças (FERRIS, 2009; PEZZAROSSO, 2019), situando o colonialismo nas histórias indígenas de longo prazo (SALLUM; NOELLI, 2020; SCHEIBER; MITCHELL, 2010; SCHNEIDER, 2016), e tornar a arqueologia mais relevante para as comunidades descendentes. O perigo acontece quando a noção de persistência se converge apenas com a de continuidade (na dicotomia continuidade-mudança) em vez de problematizá-la, ou quando ela vem a representar algo essencializado e atemporal.

Ainda mais do que a persistência, a "sobresistência" (*survivance*) tem uma perspectiva indígena única sobre as formas de compreender a persistência e a sobrevivência no contexto do colonialismo, como seu nome sutilmente evoca. Embora apareça associado, primeiramente, ao teórico social francês, Jacques Derrida, o conceito de "sobresistência" tem se consolidado no âmbito dos estudos culturais, da literatura e, em última análise, da antropologia através de Gerald Vizenor (ex.: 1998, 2008), relevante acadêmico e escritor Anishinaabe nos campos da Literatura e Estudos Indígenas Norte-americanos. Segundo ele, "sobresistência" (*survivance*) "é mais do que sobrevivência, é mais do que resistência ou mera resposta... Sobresistência é um repúdio ativo à dominação, à tragédia e à vitimização" (VIZENOR, 1998, p. 15). Apesar de serem vitimizados por agentes e processos coloniais, muitos povos indígenas não querem que sua existência seja resumida apenas ou principalmente à vitimização, e com certeza, nem sempre em referência à condição de colonizados.

Dependendo do uso que lhe é dado, "sobresistência" pode, por um lado, permitir o hibridismo, como uma mistura de novas e antigas materialidades culturais sem invocar ideias problemáticas de autenticidade cultural, mas por outro, também pode negar o hibridismo, quando este implica uma simples mistura de formas anteriores para produzir algo que não é nem novo, nem velho. Algumas arqueologias históricas do colonialismo têm se aproveitado dos benefícios teóricos da noção de "sobresistência" (ATALAY, 2006; COLWELL & MONTGOMERY, 2019; GONZALEZ *et al.*, 2018; HANDSMAN, 2018; LIGHTFOOT; GONZALEZ, 2018; SHEPTAK, 2019; SILLIMAN, 2014), mas ainda carece de tração.

ETNOGÊNESE

Um último conceito-chave empregado nas arqueologias históricas do colonialismo é o de etnogênese ou o surgimento de novas identidades étnicas através da transformação. Apesar de suas origens epistemológicas se remeterem ao século dezenove, consolidando-se na antropologia nas décadas de 1960 e 1970 com trabalhos influentes nos anos 1990 (HILL, 1996), a etnogênese

tem aplicações relativamente novas na arqueologia histórica, iniciando em meados da década de 2000 (CIPOLLA, 2012a, 2012b, 2013; HILL, 2013; SOJANOWSKI, 2005, 2010; VOSS, 2005, 2008a, 2015; WEIK, 2009, 2014; WEISMAN, 2007; HU, 2013).

Entre seus principais proponentes, Barbara Voss (2005, 2008a) usou a etnogênese de uma maneira sofisticada e clara para discutir a ascensão dos Califórnicos como identidade social e política na Califórnia colonial do século XVIII e XIX. Ao mesmo tempo, Voss (2015) manteve um olhar crítico sobre a tendência do conceito de se transformar em interpretações que almejassem “resolver” contradições na mudança/continuidade ou que o vissem como um componente da persistência cultural. Com razão, ela critica a sua utilização descuidada e apela à sua aplicação apenas nos casos em que a identidade étnica seja um fator-chave e em que haja indícios de transformação dessas identidades étnicas (VOSS, 2015, p. 658). A etnogênese não se trata de qualquer e todas as identidades em jogo, ou de encapsular todos os mecanismos de mudança identitária. De fato, a etnogênese não costuma se referir à persistência, mas sim a uma ruptura intencional. Além disso, a etnogênese não se restringe aos casos de colonizados ou subalternos, como Voss (2005, 2008a) articula claramente em seus estudos arqueológicos e em suas tentativas de chamar atenção para as políticas de poder que podem fazer parte da etnogênese (VOSS, 2015).

Porque a etnogênese não se aplica a todo e qualquer caso, ela tem sido (e deve ser) utilizada com moderação. Porém, um caso em que foi muito bem empregada foi no processo de consolidação dos indígenas Brothertown na Nova Inglaterra no final do século XVIII e sua dispersão para Nova York e, mais tarde, Wisconsin (CIPOLLA, 2012a, 2013). Indivíduos de várias comunidades do sul da Nova Inglaterra deixaram seus territórios originários no que se tornou uma tentativa coletiva bem-sucedida de se reinventar em um novo lugar como indígenas cristãos com uma nova identidade étnica, distinta das comunidades que deixaram atrás. Por meio de uma análise cuidadosa dos topônimos e etnônimos em documentos textuais, da sinalização de enterramentos e da cultura material, Cipolla (2012a, 2012b, 2013) construiu uma astuta interpretação arqueológica da etnogênese para essa comunidade indígena norte-americana no contexto do colonialismo.

EM RESUMO

Esta sinopse dos instrumentos terminológicos e conceituais das arqueologias históricas do colonialismo nos leva a três conclusões sobre o estado da arte de nossos modelos interpretativos. Primeiramente, esses diversos termos não significam simplesmente o mesmo que “mistura cultural”, “mudança cultural” ou outras concepções mais genéricas. Se utilizados dessa forma, eles funcionam como meros descritores – para o que já existe uma linguagem menos técnica –, de modo que devem ser evitados, exceto quando usados como metáforas básicas na escrita arqueológica. Em segundo lugar, esses termos não são sinônimos. Às vezes eles podem se referir a processos ou situações semelhantes, mas em outros contextos eles destacam diferentes estratégias, táticas, resultados ou parâmetros das histórias que almejam explicar. Além disso, esses termos

possuem distintas linhagens, pontos de referência e bases teóricas que são importantes. Alternar entre eles em uma interpretação – ora hibridismo, ora emaranhamento, ora fusão cultural – complica em vez de esclarecer (ex.: EWEN, 2000). Por último, para funcionar como marcos analíticos ou modelos interpretativos, esses termos precisam ser definidos e especificados, e não citados casualmente. Se alguém deseja usar o conceito de hibridismo ou emaranhamento, é necessário esclarecer de qual hibridismo (em seu uso pós-colonial, teoria ator-rede, biológico, linguístico) ou de qual emaranhamento se trata (em seu significado cultural, colonial, teoria sobre as coisas de Hodder), para que o leitor possa avaliar os potenciais e os problemas dessa interpretação particular. Também é interessante que arqueólogos(as) distingam porque escolhem, por exemplo, o hibridismo no lugar da persistência, a etnogênese no lugar da crioulização, a “sobresistência” no lugar da resistência. Isso afina o campo interpretativo, trazendo uma clareza que costuma estar ausente nas arqueologias históricas do colonialismo.

LACUNAS E PONTES

Até agora, esta revisão deveria revelar que as arqueologias históricas do colonialismo estão bem vivas e que muitos avanços teóricos e analíticos foram feitos. Qualquer levantamento dos resumos de artigos da Sociedade de Arqueologia Histórica, ou mesmo das reuniões anuais da Sociedade de Arqueologia Americana nos últimos 15 anos demonstraria ainda mais o crescimento desse campo de estudo, principalmente com pesquisas que enfatizam os efeitos do colonialismo sobre os povos indígenas e as formas como “os colonizados” vivenciaram esses efeitos e, em muitos casos, sobreviveram a eles. Entretanto, após duas décadas do século XXI nos deparamos com algumas lacunas que devem ser abordadas e pontes que precisam ser construídas em nossos estudos e representações do colonialismo.

CONEXÕES COM A DIÁSPORA AFRICANA

Uma das lacunas mais evidentes na arqueologia do colonialismo é a que existe entre estudos sobre os povos nativos norte-americanos e outros povos indígenas no contexto do colonialismo (no âmbito tradicional dos estudos de “contacto cultural”) e estudos da Diáspora Africana. Tradicionalmente, ambos os casos têm sido vistos como dois tipos diferentes de populações e experiências históricas: uma diz respeito à colonização e remoção de povos indígenas de seus territórios originários, e a outra versa sobre a escravização e a diáspora de povos africanos desde o outro lado do Atlântico. Porém, essa divisão pode ser muito problemática quando as fronteiras viram trincheiras. Sem dúvida, há grandes diferenças que não devem ser minimizadas ou ignoradas; por exemplo, as teorias e experiências da Diáspora Africana e da indigeneidade têm origens e trajetórias distintas e únicas.

No entanto, um ponto-chave de interseção entre esses dois campos de pesquisa é o colonialismo em si. O colonialismo é o processo que instala não só os europeus nos territórios originários dos povos nativos dos EUA, das primeiras nações canadenses, dos aborígenes australianos e das ilhas do Pacífico, mas também na África. O colonialismo (e capitalismo) é a máquina que conduz a extração de recursos e seres humanos em todos os lugares onde os europeus se estabeleceram, embora com diferentes intensidades e temporalidades, dependendo dos colonizadores e da época.

Então, por que arqueólogos(as) históricos(as) frequentemente tratam o colonialismo como se fosse uma moeda de dois lados, que ao ser arremessada, só pode ter dois resultados: colonizado/indígena (cara) ou colonizador/europeu (Coroa)? E por que não um terceiro lado, um componente igualmente fundamental, muitas vezes ignorado nos estudos coloniais, como podem ser os povos afrodiáspóricos que foram colonizados na África e extraídos de suas terras por colonizadores, para vir a servir involuntariamente como parte da frente de colonização europeia como trabalhadores cativos em territórios indígenas? Onde eles se encaixam nos “estudos coloniais”? Como suas contribuições culturais são observáveis quando arqueólogos(as) históricos(as) aderem à dicotomia clássica do nativo-europeu para classificar e interpretar objetos, a arquitetura e as práticas? Como vemos interseções e experiências potencialmente compartilhadas?

Uma maneira de dissolver algumas dessas divisões é olhando para o trabalho, um mundo compartilhado por muitos povos indígenas e afrodiáspóricos no contexto do colonialismo. É verdade que a experiência destes últimos está muito mais associada à escravidão enquanto elemento definidor, mas os primeiros também experimentaram formas de cativeiro, servidão e escravização, muitas vezes, lado a lado com afrodescendentes. As pessoas da arqueologia histórica precisam passar mais tempo buscando esses pontos de interseção no mundo do trabalho, especialmente porque o trabalho não tem sido muito o foco analítico para a maioria de arqueólogos(as) históricos(as) que trabalham sobre questões indígenas nos EUA e suas interseções com questões afrodiáspóricas (com exceção de HAYES, 2013; KULSTAD-GONZÁLEZ, 2015; LIGHTFOOT, 2004; RODRÍGUEZ-ALEGRÍA *et al.*, 2015; SILLIMAN, 2004, 2006, 2010; VOSS, 2008b).

Da mesma forma, os povos indígenas e afrodiáspóricas compartilham outra experiência que provém diretamente do colonialismo e se alimenta dele: a supremacia branca e o racismo. Estas constituem tanto realidades históricas como características salientes do mundo atual contra as quais os descendentes desses processos coloniais continuam lutando. Arqueólogos(as) da Diáspora Africana fizeram contribuições substanciais em questões de raça e racismo (BATTLE-BAPTISTE, 2011; MATTHEWS; MCGOVERN, 2015), e mais conversas sobre esses vínculos compartilhados podem beneficiar a arqueologia histórica focada no colonialismo de forma mais ampla (BATTLE-BAPTISTE, 2010). E se essas conversas ajudarem a arqueologia histórica a enfrentar a supremacia branca e o racismo, então estamos fazendo o tipo certo de avanço intelectual e político.

Só que os povos indígenas e os descendentes da diáspora africana não compartilharam apenas as experiências do colonialismo e do trabalho em um sentido analítico, comparativo ou mais abstrato. Eles muitas vezes as compartilharam juntos em família, como casais, entre comunidades,

e mais ainda, naqueles indivíduos com dupla ascendência. Até recentemente, esses tipos de interseções foram desatendidos pelas arqueologias do colonialismo. Mas a maré está mudando; graças, em grande parte, aos trabalhos nas áreas dos estudos e história indígenas (ex.: TAYAC, 2009). Por exemplo, a Nova Inglaterra e a zona mais extensa do Nordeste dos EUA oferecem um contexto repleto de complexas interseções nativo-americanas e afro-americanas, que estão começando a ser examinadas em maior profundidade e reconhecidas por sua relevância cultural, política e racial (HANDSMAN, 2015; HAYES, 2013; MANCINI, 2015). Além desses casos nos mundos da emancipação, estão aqueles que analisam o quilombismo, particularmente no Brasil (FUNARI, 2006) e no Leste dos Estados Unidos (SAYERS, 2014; WEIK, 2009). Complicando ainda mais a história dessas experiências compartilhadas em contextos mais equiparáveis, como as famílias interétnicas em terras indígenas na Nova Inglaterra, estão as situações no Sul dos Estados Unidos das elites Cherokee, Creek, Choctaw e Chickasaw que possuíam, compravam e vendiam escravizados negros (KRAUTTHAMER, 2013; NAYLOR, 2008). Tudo isso exige a atenção de mais arqueólogos(as) históricos(as) no futuro, tanto dos(as) que trabalham sobre “colonialismo” quanto dos(as) que trabalham sobre “Diáspora Africana”. Há muito em jogo para a história, cultura, identidade, raça e cidadania para fazer o contrário.

Expandir o escopo do colonialismo e de seus agentes e reagentes para incluir populações afrodiáspóricas também dará a ênfase necessária a conceitos e termos que arqueólogos(as) históricos(as) mobilizam para o estudo dos povos indígenas. Quais desses conceitos se aplicam aos grupos afrodiáspóricos? A etnogênese tem sido usada, especialmente, para comunidades de quilombos de escravizados foragidos e suas relações com comunidades nativo-americanas (WEIK, 2009, 2014), mas não é um marco de referência particularmente comum. E quanto à "sobresistência" ou persistência? Como os(as) arqueólogos(as) deveriam articular esses conceitos de forma semelhante ou distinta em grupos que lutam contra a dominação europeia/branca? Ou será que deveriam fazê-lo no caso de um conceito especificamente indígena como a “sobresistência”? Onde entraria o emaranhamento? Certamente, não haveria casos de “emaranhamento cultural”, pois, a Diáspora Africana resulta diretamente do colonialismo e da escravização, mas e outros tipos de emaranhamentos, por exemplo, material, familiar ou econômico? Ou será que esse termo parece um pouco neutro demais para descrever as experiências de pessoas negras em colônias de brancos? O "contacto cultural" nunca foi um termo útil para além das considerações sobre aculturação de Melville Herskovits (ver discussão em SILLIMAN, 2005, p. 64–65). Por último, e o hibridismo, que foi desenvolvido especificamente nos contextos pós-coloniais da Índia e, logo, aplicada em todo o mundo? Até agora, estudiosos escolheram usar crioulização em vez de hibridismo para os contextos da Diáspora Africana, em grande parte, porque a crioulização tem raízes nos contextos afro-caribenho e latino-americano. Por outro lado, ao longo dos anos 1990 e 2000, algumas das expansões teóricas e geográficas do conceito de crioulização - ou o que pode ser considerado usos em excesso e universalizações - causaram certo alarme.

COLONIALISMO E COLONIZADORES

É seguro dizer que a autodefinida arqueologia histórica do colonialismo tem mantido seu

foco primário nos povos indígenas que enfrentaram doenças, pessoas, objetos, alimentos e processos coloniais. Em grande parte, isso se deve à longa história de interesses pelo "contato cultural", "período de contato" e "proto-história" entre arqueólogos(as) que procuravam uma marca da arqueologia histórica para desenvolver o estudo das populações indígenas para além da "pré-história" tradicional. No entanto, isso não oferece nem um quadro completo do colonialismo, nem mesmo um reconhecimento pleno dos problemas de pesquisa de arqueólogos(as) históricos(as). A consideração de questões da Diáspora Africana proporciona uma dessas melhorias, da mesma forma que uma maior ênfase sobre aspectos dos colonizadores nos projetos coloniais em geral.

Voltemos às consequências referidas anteriormente. A maioria dos termos e conceitos resumidos acima - e as preocupações com toda sua bagagem e significados - tem sido aplicada quase exclusivamente para interpretar os colonizados, subalternos e indígenas. Isso acontece por uma boa razão, pois precisamos refletir criticamente por meio desses conceitos e termos, tendo em vista a importância dos resultados e da representatividade para as comunidades que vivem e vivenciam em mundos coloniais. Aqueles que do outro lado do colonialismo passaram séculos sendo mal representados, e essas deturpações têm embasado amplas políticas estatais de opressão e a falta de consciência pública. Ainda assim, onde estão debates semelhantes sobre conceitos para analisar aqueles que perpetuam e se beneficiam do colonialismo?

A expressão "quase exclusivamente" foi usada anteriormente para ressaltar que uma pesquisadora e um conceito na lista acima - Voss e etnogênese - se destacam por seu envolvimento bem sustentado com o lado do colonizador. A pesquisa de Voss (2008a) sobre o colonialismo "espanhol" na Califórnia tem trabalhado arduamente para revelar que os próprios colonizadores raramente eram o grupo homogêneo que sua denominação sugere. Ela também demonstrou que um desses termos específicos, a etnogênese, pode ser usada não só para acentuar as experiências daqueles que não detêm o poder, para interpretar os processos e as políticas daqueles que ocupam esses espaços.

Isso não quer dizer que outros(as) arqueólogos(as) não tenham estudado o lado colonizador do colonialismo. O trabalho de Deagan (1983, 1998) em St. Augustine abriu caminho para que as pessoas da arqueologia histórica compreendessem a implantação, adaptação e desenvolvimento das identidades coloniais espanholas e dos modos de vida em La Florida e no Caribe. Curiosamente, ela enfatizou a transculturação e a mestiçagem - modelos interpretativos adequados e específicos ao contexto para a formação de identidades coloniais do Novo Mundo em núcleos multiétnicos, especialmente os que viriam a formar a base de muitas nações latino-americanas e suas cidadanias. Contudo, nenhum deles ofereceu modelos bem-sucedidos para a compreensão geral do colonizado, conforme evidenciado por sua relativa ausência na literatura desde 2000. A pesquisa de Trigg no Sudoeste Americano espanhol durante a época colonial também avançou nossa compreensão sobre os colonizadores, ao se concentrar nas relações econômicas, na mestiçagem, e em uma espécie de inversão metodológica, no que diz respeito a observar as relações entre colonos e nativos para entender os colonos, e não o contrário (TRIGG, 2004, 2005).

Enquanto isso, outros pesquisadores mantiveram a crioulização para se referir a um processo específico, muitas vezes denominado como tal na época, que marcou certas mudanças culturais e étnicas entre colonizadores que tiveram filhos(as) com indígenas e, como resultado, negociaram novos papéis e classes sociais (CROWELL, 2011; DEAGAN, 1983).

No entanto, nenhum dos outros termos e conceitos resumidos acima deu muita corda para o colonizador. Algumas dessas não-aplicações e limitações são apropriadas, uma vez que muitos dos conceitos realmente se aplicam apenas àqueles em lados determinados de uma relação colonial. Aplicar essas ideias universalmente desinflaria o que se tornou um entendimento robusto da agência indígena e subalterna, da autonomia, da luta e da persistência. Por exemplo, a aplicação do hibridismo de Bhabha, da persistência ou (pior ainda) da “sobresistência” de Vizenor aos que estão no poder colonial prejudicaria a clareza interpretativa e alguns projetos políticos bastante importantes. Mesmo assim, é importante se perguntar sobre os modelos que se desviaram de algumas de suas âncoras representativas e políticas, como as versões neutras criticadas anteriormente. Por que alguns modelos de hibridismo – especificamente os que não são extraídos da teoria pós-colonial – ou os emaranhamentos não funcionam para os colonizadores? Um problema-chave é que não averiguamos cuidadosamente o motivo pelo qual os povos indígenas/subalternos/colonizados precisam de uma teoria “especial” para isolá-los ou elevá-los, enquanto os colonizadores parecem precisar de pouca teoria, já que constituem o padrão em uma teoria social neutralizada e divorciada de seus contextos coloniais.

Nessa linha, resta muito por fazer para garantir que o colonialismo inclua o estudo dos colonizadores. Sem pretensões de defender um equilíbrio entre as interpretações dos diversos “lados” quando sabemos que ainda é necessária mais atenção para compensar séculos de privilégio europeu e branco, recomenda-se que arqueólogos(as) históricos(as) que trabalham na maior parte do mundo - independentemente da população - possam garantir que o colonialismo esteja em seu radar analítico. Poucos têm explorado a ideia de “projetos coloniais”, defendida por Thomas (1994), as considerações de Stahl (2014) sobre pontos de vista, a ênfase na institucionalidade e governamentalidade que conectam os sujeitos à regra colonial e àqueles que a praticam (RICHARD, 2012), ou o tipo inovador de coprodução comunitária e de paisagens defendido por Wernke (2013). Em linhas similares, poucos deram a devida atenção ao argumento de Johnson (2006), de que precisamos prestar tanta atenção ao colonialismo nas metrópoles de onde se origina, quanto às fronteiras. O colonialismo não é apenas algo que acontece com as pessoas nas fronteiras, do mesmo modo que sua materialidade, seus povos, legados e os resultantes privilégios estruturais não são sem consequências.

COLONIALISMO EM PERSPECTIVA COMPARADA

Uma última questão a se considerar é a tendência crescente do colonialismo comparativo (CIPOLLA; HAYES, 2015; GIVEN, 2004; GOSDEN, 2004; HORNING, 2007, 2015; LIGHTFOOT, 2012;

LIGHTFOOT *et al.*, 2013; STEIN, 2005). Como o(s) colonialismo(s) da arqueologia histórica se compara(m) aos colonialismos e imperialismos mais antigos e mais localizados do Mediterrâneo, do Vale do México, dos Andes e de outros lugares? Devemos estudar esses casos com os mesmos termos e pontos de referência, ou eles precisam de entendimentos mais específicos histórica e contextualmente? Qual é a relação entre imperialismo e colonialismo para o Colonialismo na arqueologia e para a arqueologia de forma mais ampla¹? O desenvolvimento dos estudos coloniais comparativos tem sido acompanhado por uma ênfase crescente nas histórias indígenas de longo prazo (OLAND *et al.*, 2012; SCHEIBER; MITCHELL, 2010; SCHMIDT; MROZOWSKI, 2014).

Como expressado em outras publicações (SILLIMAN, 2015a), ainda existe uma tensão entre esses dois modos de colonialismo comparativo e histórias indígenas de longo prazo, apesar da sobreposição de muitos tópicos e, inclusive, de arqueólogos entre si. Em contraste com a análise lateral dos estudos comparativos, que veem o colonialismo como elemento crítico compartilhado entre localidades geográficas, culturais e históricas, as abordagens sobre a história indígena de longo prazo produzem pesquisas especialmente longitudinais e diacrônicas, que foram projetadas para elucidar trajetórias em vez de modelos. A resolução ou integração ideal ainda não foi concretizada no equilíbrio das questões teóricas e políticas em jogo. As pessoas da arqueologia histórica trabalharão sobre isso nos próximos anos.

CONCLUSÕES

As arqueologias históricas do colonialismo têm se transformado notavelmente desde o alvorecer do novo milênio. O ritmo das introduções conceituais aumentou, assim como os debates terminológicos correspondentes que as acompanham. Isso tem produzido uma ambiguidade desafiadora na pesquisa e interpretação, ao mesmo tempo que supre a complexidade do passado e nossos esforços para representá-la adequadamente no presente. É certo que alguns arqueólogos históricos – especialmente os estudantes – encontram a quantidade de termos inquietante, o que pode levar alguns a evitá-los completamente e adotar uma postura supostamente “ateórica” e baseada no senso comum em suas pesquisas, ou pode colocá-los em uma corda bamba na qual muitos termos são agora proibidos. No entanto, essa situação não deve ser incapacitante. A realidade é que arqueólogos(as) históricos(as) só precisam ser claros no que estão dizendo e por quê; e isso deve ser compartilhado tanto pelos arqueólogos mais científicos como os mais humanistas.

Mesmo nessa extensa revisão das arqueologias históricas do colonialismo, foi preciso deixar de fora outros termos e conceitos que merecem atenção e cuidado em seu uso. Por exemplo, cada vez mais arqueólogos(as) históricos(as) - especialmente nos estudos da Diáspora Africana - estão se baseando nos preceitos da interseccionalidade para estudar experiências e identidades vividas no passado. Essa perspectiva reconhece que os temas e subjetividades não são compostos apenas por um vetor social, antes de mais nada, mas por várias esferas que incluem simul-

1 Ver a consideração sobre imperialismo indígena no Sudoeste Americano de Montgomery (2019).

taneamente gênero, raça, classe, sexualidade, entre outros (VOSS; CASELLA, 2012). Esse tipo de perspectiva será exigido de muitas pessoas da arqueologia histórica que trabalham sobre colonialismo.

Além disso, embora o colonialismo “assombre” (*sensu* ORSER, 1996) muitos dos tópicos aqui abordados e tenha provocado significantes impactos econômicos, sociais e ambientais em todo o mundo, o problema não foi abordado neste estudo. O capitalismo é um conceito complexo que merece atenção cuidadosa, sendo tratado em alguns capítulos da obra *The Routledge Handbook of Global Historical Archaeology* (ORSER *et al.*, 2020), bem como por Croucher & Weiss (2011b) e Johnson (1996). No presente trabalho, buscou-se expressar simplesmente que as relações entre o colonialismo e o capitalismo ainda estão por se debater, enquanto os arqueólogos históricos tentam compreender o escopo espacial e temporal de ambos, sua constituição mútua ou seus momentos de interseção e expansão, bem como suas tendências de totalizar narrativas (CROUCHER; WEISS, 2011a; HORNING, 2015; PEZZAROSSO, 2015). Porque o capitalismo - especialmente em suas manifestações posteriores - é uma característica fundamental dos últimos 500 anos do colonialismo global, e continuará chamando atenção para as formas como esse fator distingue o colonialismo do foco da arqueologia histórica em outras formações imperiais.

Finalmente, o sucesso futuro das arqueologias históricas do colonialismo será certamente julgado pela forma como se engajam, escutam e incorporam as vozes e a participação daqueles que estiveram do outro lado do colonialismo. A maioria dos(as) arqueólogos(as) citados acima já estão fazendo exatamente isso. Independentemente da denominação de preferência, essas arqueologias indígenas, comunitárias, colaborativas, públicas e/ou críticas permanecerão cruciais. Elas não só escancaram categorias abertas e iluminam antigos problemas, mas também têm o potencial de transformar alguns entendimentos ontológicos da materialidade, experiência e história dentro ou fora do contexto do colonialismo. As pessoas da arqueologia histórica terão de continuar a expandir a diversidade de suas fileiras, bem como incluir estudiosos(as) e vozes negras e, sobretudo, indígenas que possam se juntar às pesquisas, às reflexões teóricas e posicionamentos críticos ao colonialismo.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, Rani T. Afterword: Toward an Archaeological Theory of Culture Contact. In: *Studies in Culture Contact: Interaction, Culture Change, and Archaeology*. CUSICK, James G. (ed.). Carbondale: Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University. 1998, p. 476–495.
- ATALAY, Sonya. No Sense of the Struggle: Creating a Context for Survivance at the NMAI. *American Indian Quarterly*, v. 30, n. 3–4, p. 597–618, 2006.
- BATTLE-BAPTISTE, Whitney. An Archaeologist Finds Her Voice: A Commentary on Colonial and Postcolonial Identities. IN: *Handbook of Postcolonial Archaeology*. LYDON, Jane; RIZVI, Uzma Z (eds). London: Taylor & Francis, 2010, p. 387–391.
- BATTLE-BAPTISTE, Whitney. *Black Feminist Archaeology*. London: Routledge, 2011.
- BEAUDOIN, Matthew A. A Hybrid Identity in a Pluralistic Nineteenth-Century Colonial Context. *Historical Archaeology*, v. 47, n. 2, p. 45–63, 2013.
- BEAUDOIN, Matthew A. 2014. The Process of Hybridization among the Labrador Métis. In: *Rethinking Colonial Pasts Through Archaeology*. In: FERRIS, Neal; HARRISON, Rodney; WILCOX, Michael (eds). Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 103–120.
- BHABHA, Homi. Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817. *Critical Inquiry*, v. 12, p. 144–165, 1985.
- BYRD, Jodi A. Still Waiting for the ‘Post’ to Arrive: Elizabeth Cook-Lynn and the Imponderables of American Indian Postcoloniality. *Wicazo Sa Review* Spring, p. 75–89, 2016.
- CARD, Jeb J. Italianate Pipil Potters: Mesoamerican Transformation of Renaissance Material Culture in Early Spanish Colonial San Salvador. In: CARD, Jeb J. (ed.). *The Archaeology of Hybrid Material Culture*. Center for Archaeological Investigations, Occasional Paper No. 39. Carbondale: Southern Illinois University, 2013a, p. 100–130.
- CARD, Jeb J., (ed.) *The Archaeology of Hybrid Material Culture*. Center for Archaeological Investigations, Occasional Paper No. 39. Carbondale: Southern Illinois University, 2013b.
- CIPOLLA, Craig N. Peopling the Place, Placing the People: An Archaeology of Brothertown Discourse. *Ethnohistory*, v. 59, n. 1, p. 51–78, 2012a.
- CIPOLLA, Craig N. Textual Artifacts, Artifactual Texts: An Historical Archaeology of Brothertown Writing. *Historical Archaeology*, v. 46, n. 2, p. 91–109, 2012b.
- CIPOLLA, Craig N. *Becoming Brothertown: Native American Ethnogenesis and Endurance in the Modern World*. Tucson: University of Arizona Press, 2013a.
- CIPOLLA, Craig N. (ed.) *Foreign Objects: Rethinking Indigenous Consumption in American Archaeology*. Tucson: University of Arizona Press, 2013b.
- CIPOLLA, Craig N.; Katherine H. HAYES (eds.). *Rethinking Colonialism: Comparative Archaeological Approaches*. Gainesville: University Press of Florida, 2015.
- COLWELL, Chip; MONTGOMERY, Lindsay. *Objects of Survivance: A Material History of the American Indian School Experience*. Boulder, CO: University Press of Colorado, 2019.
- CROUCHER, Sarah K.; WEISS, Lindsay. The Archaeology of Capitalism in Colonial Contexts, an In-

roduction: Provincializing Historical Archaeology. In: CROUCHER, Sarah K.; WEISS, Lindsay (eds.). *The Archaeology of Capitalism in Colonial Contexts*. Nova York: Springer, 2011a, p. 1–37.

CROUCHER, Sarah K.; WEISS, Lindsay (eds.). *The Archaeology of Capitalism in Colonial Contexts*. Nova York: Springer, 2011b.

CROWELL, Aron L. Ethnicity and Periphery: The Archaeology of Identity in Russian America. In: CROUCHER, Sarah K.; WEISS, Lindsay (eds.). Nova York: Springer, 2011, p. 85–104.

CUSICK, James G. Historiography of Acculturation: An Evaluation of Concepts and Their Application in Archaeology. In: CUSICK, James G. (ed.). *Studies in Culture Contact: Interaction, Culture Change and Archaeology*. Center for Archaeological Investigations. Carbondale: Southern Illinois University, 1998a, p. 23–43.

CUSICK, James G. (ed.). *Studies in Culture Contact: Interaction, Culture Change, and Archaeology*. Center for Archaeological Investigations. Carbondale: Southern Illinois University, 1998b.

CUSICK, James G. Creolization and the Borderlands. *Historical Archaeology*, v. 34, n. 3, p. 46–55, 2000.

DAWDY, Shannon Lee. Understanding Cultural Change Through the Vernacular: Creolization in Louisiana. *Historical Archaeology*, v. 34, n. 3, p. 107–123, 2000.

DEAGAN, Kathleen. *Spanish St. Augustine: The Archaeology of a Colonial Creole Community*. Nova York: Academic Press, 1983.

DEAGAN, Kathleen. Transculturation and Spanish American Ethnogenesis: The Archaeological Legacy of the Quincentenary. In: CUSICK, James G. (ed.). *Studies in Culture Contact: Interaction, Culture Change, and Archaeology*. Carbondale: Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University, 1998, p. 23–43.

DEAGAN, Kathleen. Colonial Origins and Colonial Transformations in Spanish America. *Historical Archaeology*, v. 37, n. 4, p. 3–13, 2003.

DIETLER, Michael. Consumption, Agency, and Cultural Entanglement: Theoretical Implications of a Mediterranean Colonial Encounter. In: CUSICK, James G. (ed.). *Studies in Culture Contact: Interaction, Culture Change, and Archaeology*. Carbondale: Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University, 1998, p. 288–315.

DIETLER, Michael. *Archaeologies of Colonialism: Consumption, Entanglement, and Violence in Ancient Mediterranean France*. Berkeley, CA: University of California Press, 2010.

EWEN, Charles R. From Colonist to Creole: Archaeological Patterns of Spanish Colonization in the New World. *Historical Archaeology*, v. 34, n. 3, p. 36–45, 2000.

FERGUSON, Leland G. *Uncommon Ground: Archaeology and Early African America, 1650–1800*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1992.

FERRIS, Neal. *The Archaeology of Native-Lived Colonialism: Challenging History in the Great Lakes*. Tucson: University of Arizona Press, 2009.

FORDE, Jamie E. Volcanic Glass and Iron Nails: Networks of Exchange and Material Entanglements at Late Prehispanic and Early Colonial Achiutla, Oaxaca, Mexico. *International Journal of Historical Archaeology*, v. 21, p. 485–511, 2016.

- FUNARI, Pedro Paulo A. Conquistadors, Plantations, and *Quilombo*: Latin America in Historical Archaeological Context. In: HALL, Martin; SILLIMAN, Stephen W. (eds). *Historical Archaeology*. Malden-London: Blackwell, 2006, p. 209–229.
- FUNARI, Pedro Paulo A.; SENATORE, Maria Ximena (eds). *Archaeology of Culture Contact and Colonialism in Spanish and Portuguese America*. Nova York: Springer, 2015.
- GIVEN, Michael. *The Archaeology of the Colonized*. London: Routledge, 2004.
- GONZALEZ, Sara L.; KRETZLER, Ian; EDWARDS, Briecce. Imagining Indigenous and Archaeological Futures: Building Capacity with the Confederated Tribes of Grand Ronde. *Archaeologies*, v. 14, n. 1, p. 85–114, 2018.
- GOSDEN, Chris. *Archaeology and Colonialism: Cultural Contact from 5000 BC to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- HABER, Alejandro. Decolonizing Archaeological Thought in South America. *Annual Review of Anthropology*, v. 45, p. 469–485, 2016.
- HALL, Martin. *Archaeology and the Modern World: Colonial Transcripts in South Africa and the Chesapeake*. London: Routledge Press, 2000.
- HANDSMAN, Russell. Race-Based Differences and Historical Archaeologies in Indian New England. In: MATTHEWS, Christopher N.; MCGOVERN, Allison Manfra (eds). *The Archaeology of Race in the Northeast*. Gainesville: University Press of Florida, 2015, p. 232–251.
- HANDSMAN, Russell G. Survivance Strategies and the Materialities of Mashantucket Pequot Labor in the Later Eighteenth Century. *Historical Archaeology*, v. 52, p. 51–69, 2018.
- HARRISON, Rodney. Australia's Iron Age: Aboriginal Post-Contact Metal Artefacts from Old Lamboo Station, Southeast Kimberley, WA. *Australasian Historical Archaeology*, v. 20, p. 67–76, 2002.
- HARRISON, Rodney. *Shared Landscapes: Archaeologies of Attachment and the Pastoral Industry in New South Wales*. Sidney: University of New South Wales Press, 2004.
- HARRISON-Buck, Eleanor; MORIARTY, Ellen Spensley; MCANANY, Patricia A. Classic Maya Ceramic Hybridity in the Sibun Valley of Belize. In: CARD, Jeb J. (ed.). *The Archaeology of Hybrid Material Culture*. Center for Archaeological Investigations, Occasional Paper No. 39. Carbondale: Southern Illinois University, 2013, p. 185–207.
- HAYES, Katherine. *Slavery Before Race: Europeans, Africans and Indians at Long Island's Sylvester Manor Plantation, 1651-1884*. Nova York: New York University Press, 2013.
- HILL, Jonathan D. (ed.) *History, Power, e Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492–1992*. Iowa: University of Iowa Press, 1996.
- HILL, Jonathan D. Long-Term Patterns of Ethnogenesis in Indigenous Amazonia. In: CARD, Jeb J. (ed.). *The Archaeology of Hybrid Material Culture*. Occasional Paper No. 39. Carbondale: Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University, 2013, p. 165–206.
- HODDER, Ian. *Entangled: An Archaeology of the Relationships Between Humans and Things*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012.
- HORNING, Audrey. Cultures of Contact, Cultures in Conflict? Identity Construction, Colonialist Discourse, and the Ethics of Archaeological Practice in Northern Ireland. *Stanford Journal of*

Archaeology, v. 5, p. 107–133, 2007.

HORNING, Audrey. Clothing and Colonialism: The Dungiven Costume and the Fashioning of Early Modern Identities. *Journal of Social Archaeology*, v. 14, n. 3, p. 296–318, 2014.

HORNING, Audrey. Comparative Colonialism: Scales of Analysis and Contemporary Resonances. In: CIPOLLA, Craig N.; Katherine H. HAYES (eds.). *Rethinking Colonialism: Comparative Archaeological Approaches*. Gainesville: University Press of Florida, 2015, p. 234–246.

HU, Di. Approaches to the Archaeology of Ethnogenesis: Past and Emergent Perspectives. *Journal of Archaeological Research*, v. 21, p. 371–402, 2013.

JOHNSON, Matthew. *An Archaeology of Capitalism*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1996.

JOHNSON, Matthew. The Tide Reversed: Prospects and Potentials for a Postcolonial Archaeology of Europe. In: HALL, Martin; SILLIMAN, Stephen W. (eds). *Historical Archaeology*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 313–331.

JORDAN, Kurt A. Colonies, Colonialism, and Cultural Entanglement: The Archaeology of Post-Columbian Intercultural Relations. In: MAJEWSKI, Teresita; GAIMSTER, David (eds). *International Handbook of Historical Archaeology*, Nova York: Springer, 2009, p. 31–59

JORDAN, Kurt A. Not just ‘One Site Against the World’: Seneca Iroquois Intercommunity Connections and Autonomy, 1550–1779. In: SCHEIBER, Laura L.; D. MITCHELL, Mark (eds). *Across a Great Divide: Continuity and Change in Native North American Societies 1400–1900*. Tucson: University of Arizona Press, 2010, p. 79–106.

JORDAN, Kurt A. Pruning Colonialism: Vantage Point, Local Political Economy, and Cultural Entanglement in the Archaeology of Post-1415 Indigenous Peoples. In: FERRIS, Neal; HARRISON, Rodney; WILCOX, Michael (eds). *Rethinking Colonial Pasts Through Archaeology*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 103–120.

KRAUTHAMER, Barbara. *Black Slaves, Indian Masters: Slavery, Emancipation, and Citizenship in the Native American South*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2013.

KULSTAD-GONZÁLEZ, Pauline Martha. Striking It Rich in the Americas’ First Boom Town: Economic Activity at Concepción de la Vega (Hispaniola) 1495–1564. In: FUNARI, Pedro Paulo A.; SENATORE, Maria Ximena (eds). *Archaeology of Culture Contact and Colonialism in Spanish and Portuguese America*. Nova York: Springer, 2015, p. 313–337.

LAW PEZZAROSSO, Heather. Assembling Indigeneity: Rethinking Innovation, Tradition and Indigenous Materiality in a 19th-Century Native Toolkit. *Journal of Social Archaeology*, v. 14, n. 3, p. 340–360, 2014.

LAW PEZZAROSSO, Heather; SHEPTAK, Russell N. (eds). *Indigenous Persistence in the Colonized Americas: Material and Documentary Perspectives on Entanglement*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2019.

LIEBMANN, Matthew. Postcolonial Cultural Affiliation: Essentialism, Hybridity, and NAGPRA. In: LIEBMANN, Matthew; RIZVI, Uzma Z. (eds). *Archaeology and the Postcolonial Critique*. Walnut Creek: AltaMira Press, 2008, 73–90.

LIEBMANN, Matthew. The Best of Times, the Worst of Times: Pueblo Resistance and Accommodation during the Spanish *Reconquista* of New Mexico. In: LIEBMANN, Matthew; MURPHY, Melissa (eds). *Enduring Conquests: Rethinking the Archaeology of Resistance to Spanish Co-*

- lonialism in the Americas*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2010, p. 199–221.
- LIEBMANN, Matthew. *Revolt: An Archaeological History of Pueblo Resistance and Revitalization in Seventeenth Century New Mexico*. Tucson: University of Arizona Press, 2012.
- LIEBMANN, Matthew. The Mickey Mouse Kachina e Other ‘Double Objects’: Hybridity in the Material Culture of Colonial Encounters. *Journal of Social Archaeology*, v. 15, n. 3, p. 319–341, 2015.
- LIEBMANN, Matthew; MURPHY, Melissa S. (eds). *Enduring Conquests: Rethinking the Archaeology of Resistance to Spanish Colonialism in the Americas*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2010.
- LIEBMANN, Matthew e Uzma Rizvi (eds). 2008. *Archaeology and the Postcolonial Critique*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- LIGHTFOOT, Kent G. Culture Contact Studies: Redefining the Relationship between Prehistoric and Historical Archaeology. *American Antiquity*, v. 60, p. 199–217, 1995.
- LIGHTFOOT, Kent G. *Indians, Missionaries, and Merchants: The Legacy of Colonial Encounters on the California Frontiers*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- LIGHTFOOT, Kent G. Lost in Transition: A Retrospective. In: M. HART, Siobhan; OLAND, Maxine; FRINK, Liam (eds). *Decolonizing Indigenous Histories: Exploring “Prehistoric/Colonial” Transitions in Archaeology*. Tucson: University of Arizona Press, 2012, p. 282–298.
- LIGHTFOOT, Kent G.; GONZALEZ, Sara. The Study of Sustained Colonialism: An Example from the Kashaya Pomo Homeland in Northern California. *American Antiquity*, v. 83, n. 3, p. 427–443, 2018.
- LIGHTFOOT, Kent G.; MARTINEZ, Antoinette. Frontiers and Boundaries in Archaeological Perspective. *Annual Review of Anthropology*, v. 24, p. 471–92, 1995.
- LIGHTFOOT, Kent G.; MARTINEZ, Antoinette; SCHIFF, Ann M. Daily Practice and Material Culture in Pluralistic Social Settings: An Archaeological Study of Culture Change and Persistence from Fort Ross, California. *American Antiquity*, v. 63, p. 199–222, 1998.
- LIGHTFOOT, Kent G.; PANICH, Lee M.; SCHNEIDER, Tsim D.; GONZALEZ, Sara L.; RUSSELL, Matthew A.; MODZELEWSKI, Darrell; MOLINO, Theresa; BLAIR, Elliot H. The Study of Indigenous Political Economies and Colonialism in Native California: Implications for Contemporary Tribal Groups and Federal Recognition. *American Antiquity*, v. 78, n. 1, p. 89–104, 2013.
- LOREN, Diana D. *In Contact: Bodies and Spaces in the Sixteenth- and Seventeenth-Century Eastern Woodlands*. Lanham: Rowan & Littlefield, 2008.
- LOREN, Diana D. Creolization in the French and Spanish Colonies. In: PAUKETAT, Timothy R.; LOREN, Diana D. (eds.). *North American Archaeology*. London: Blackwell Publishing, 2004, p. 297–318.
- LOREN, Diana D. Considering Mimicry and Hybridity in Early Colonial New England: Health, Sin and
- LOREN, Diana D. Seeing Hybridity in the Anthropology Museum: Practices of Longing and Fetishization. *Journal of Social Archaeology*, v. 15, n. 3, p. 299–318, 2015.
- LYDON, Jane e Uzma Z. Rizvi (eds). *Handbook of Postcolonial Archaeology*. London: Taylor &

Francis, 2010.

- LYONS, Claire L.; PAPADOPOLOUS, John K. (eds). *The Archaeology of Colonialism*. Los Angeles: Getty Research Institute, 2002
- MANCINI, Jason. 'In Contempt and Oblivion': Censuses, Ethnogeography, and Hidden Indian Histories in Eighteenth-Century Southern New England. *Ethnohistory*, v. 62, n. 1, p. 61–94, 2015.
- MARTINDALE, Andrew. Entanglement and Tinkering: Structural History in the Archaeology of the Northern Tsimshian. *Journal of Social Archaeology*, v. 9, n. 1, p. 59–91, 2009.
- MATTHEWS, Christopher N.; MCGOVERN, Allison M. (eds). *The Archaeology of Race in the Northeast*. Gainesville: University Press of Florida, 2015.
- MCANANY, Patricia A.; BROWN, Linda A. Perceptions of the Past with Tz'utujil Ontologies and Yucatec Hybridities. *Antiquity*, v. 90, n. 350, p. 487–503, 2016.
- MONTGOMERY, Lindsay M. Nomadic Economics: The Logic and Logistics of Comanche Imperialism in New Mexico. *Journal of Social Archaeology*, v. 19, n. 3, p. 333–355, 2019.
- MONTÓN-SUBÍAS, Sandra; BERROCAL, e María C. (eds). *Archaeologies of Early Modern Spanish Colonialism*. Nova York: Springer, 2016.
- MOUSSETTE, Marcel. 2003. A Encounter in the Baroque Age: French and Amerindians in North America. *Historical Archaeology*, v. 37, n. 4, p. 29–39, 2003.
- MROZOWSKI, Stephen; HERBSTER, Holly; BROWN, David; PRIDDY, Katherine L. Magunkaquoq Materiality, Federal Recognition, and the Search for a Deeper History. *International Journal of Historical Archaeology*, v. 13, n. 4, p. 430–463, 2009.
- MROZOWSKI, Stephen A. Creole Materialities: Archaeological Explorations of Hybridized Realities on a North American Plantation. *Journal of Historical Sociology*, v. 23, n. 1, p. 16–39, 2010.
- MROZOWSKI, Stephen A.; RAE GOULD, D.; PEZZAROSSO, Heather L. Rethinking Colonialism: Indigenous Innovation and Colonial Inevitability. In: CIPOLLA, Craig N.; Katherine H. HAYES (eds.). *Rethinking Colonialism: Comparative Archaeological Approaches*. Gainesville: University Press of Florida, 2015, p. 121–142.
- MULLINS, Paul; PAYNTER, Robert. Representing Colonizers: An Archaeology of Creolization, Ethnogenesis, and Indigenous Material Culture among the Haida. *Historical Archaeology*, v. 34, n. 3, p. 73–84, 2000.
- MURRAY, Tim (ed.) 2004. *The Archaeology of Contact in Settler Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NAYLOR, Celia E. *African Cherokees in Indian Territory: From Chattel to Citizens*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2008.
- OLAND, Maxine; HART, Siobhan M.; FRINK, Liam (eds.). *Decolonizing Indigenous Histories: Exploring Prehistoric/Colonial Transitions in Archaeology*. Tucson: University of Arizona Press. 2012.
- ORSER, Charles E., Jr. 1996. *A Historical Archaeology of the Modern World*. Nova York: Plenum Press.
- ORSER, Charles E., Jr. Twenty-First-Century Historical Archaeology. *Journal of Archaeological Research*, v. 18, p. 111–50, 2010.

- PALMIÉ, Stephan. Creolization and Its Discontents. *Annual Review of Anthropology*, v. 35, p. 433–56, 2006.
- PANICH, Lee M. Archaeologies of Persistence: Reconsidering the Legacies of Colonialism in Native North America. *American Antiquity*, v. 78, n. 1, p. 105–22, 2013.
- PANICH, Lee M.; SCHNEIDER, Tsim D. (eds.). *Indigenous Landscapes and Spanish Missions: New Perspectives from Archaeology and Ethnohistory*. Tucson: University of Arizona Press, 2014.
- PAPPA, Eleftheria. Postcolonial Baggage at the End of the Road: How to Put the Genie Back into Its Bottle and Where to Go from There. *Archaeological Review from Cambridge*, v. 28, n. 1, p. 29–50, 2013.
- PAYNTER, Robert; MCGUIRE, Randall H. Archaeology of Inequality: Material Culture, Domination, and Resistance. In: MCGUIRE, Randall H.; PAYNTER, Robert. (eds). *Archaeology of Inequality*. Oxford: Basil Blackwell, 1991, p. 1–27.
- PEZZAROSSO, Guido. Camouflaging Consumption and Colonial Mimicry: The Materiality of an Eighteenth and Nineteenth-Century Nipmuc Household. *International Journal of Historical Archaeology*, v. 18, n. 1, p. 146–74, 2014.
- PEZZAROSSO, Guido. Tribute, Antimarkets, and Consumption: An Archaeology of Capitalist Effects in Colonial Guatemala. In: FUNARI, Pedro Paulo A.; SENATORE, Maria Ximena (eds.). *Archaeology of Culture Contact and Colonialism in Spanish and Portuguese America*. Nova York: Springer, 2015, p. 79–102.
- PEZZAROSSO, Guido. From Cacao to Sugar: Long-Term Maya Economic Entanglement in Colonial Guatemala. In: PEZZAROSSO, Heather L.; SHEPTAK, Russell N. (eds.). *Indigenous Persistence in the Colonized Americas: Material and Documentary Perspectives on Entanglement*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2019, p. 57–76.
- RICHARD, François G. Hesitant Geographies of Power: The Materiality of Colonial Rule in the Siin (Senegal, 1850–1960). *Journal of Social Archaeology*, v. 13, n. 1, p. 54–79, 2012.
- RICHARD, François G. Thinking through ‘Vernacular Cosmopolitanisms’: Historical Archaeology in Senegal and the Material Contours of the African Atlantic. *International Journal of Historical Archaeology*, v. 17, p. 40–71, 2014.
- RODRÍGUEZ-ALEGRÍA, Enrique; SCARAMELLI, Franz; NAVAS MÉNDEZ, Ana. Technological Transformations: Adaptationist, Relativist, and Economic Models in Mexico and Venezuela. In: FUNARI, Pedro Paulo A.; SENATORE, Maria Ximena (eds.). *Archaeology of Culture Contact and Colonialism in Spanish and Portuguese America*. Nova York: Springer, 2015, p. 53–77.
- RUBERTONE, Patricia E. The Historical Archaeology of Native Americans. *Annual Review of Anthropology*, v. 29, p. 452–46, 2000.
- SALLUM, Marianne; NOELLI, Francisco S. An Archaeology of Colonialism and the Persistence of Women Potters’ Practices in Brazil: From Tupiniquim to Paulistaware. *International Journal of Historical Archaeology*, v. 24, n. 3, p. 546–570, 2020.
- SAYERS, Daniel O. *A Desolate Place for a Defiant People: The Archeology of Maroons, Indigenous Americans, and Enslaved Laborers in the Great Dismal Swamp*. Gainesville: University Press of Florida, 2014.
- SCHEIBER, Laura L.; MITCHELL, Mark D. (eds.). 2010. *Across a Great Divide: Continuity and Change*

in Native North American Societies, 1400-1900. Amerind Studies in Archaeology. Tucson: University of Arizona Press.

SCHMIDT, Peter; MROZOWSKI, Stephen A. (eds.). 2014. *The Death of Prehistory*. Oxford: Oxford University Press.

SCHNEIDER, Tsim. 2016. Placing Refuge and the Archaeology of Indigenous Hinterlands in Colonial California. *American Antiquity*, v. 80, n. 4, p. 695–713.

SCHRIRE, Carmel. 1995. *Digging Through Darkness: Chronicles of an Archaeologist*. Charlottesville, VA: University of Virginia Press.

SHEPTAK, Russell N., JOYCE, Rosemary A.; BLAISDELL-SLOAN, Kira. Pragmatic Choices, Colonial Lives: Resistance, Ambivalence, and Appropriation in Northern Honduras. In: LIEBMANN, Matthew; MURPHY, Melissa (eds). *Enduring Conquests: Rethinking the Archaeology of Resistance to Spanish Colonialism in the Americas*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2010, p. 149–172.

SHEPTAK, Russell N. Moving Masca: Persistent Indigenous Communities in Spanish Colonial Honduras. In: PEZZAROSSO, Heather L.; SHEPTAK, Russell N. (eds.). *Indigenous Persistence in the Colonized Americas: Material and Documentary Perspectives on Entanglement*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2019, p. 19–38.

Silliman, Stephen W. *Lost Laborers in Colonial California: Native Americans and the Archaeology of Rancho Petaluma*. Tucson: University of Arizona Press, 2004.

SILLIMAN, Stephen W. Culture Contact or Colonialism? Challenges in the Archaeology of Native North America. *American Antiquity*, v. 70, n. 1, p. 55–74, 2005.

SILLIMAN, Stephen W. 2006. Struggling with Labor, Working on Identities. IN: *Historical Archaeology* (eds.). Martin Hall e Stephen W. Silliman, 147–166. Malden, MA e London: Blackwell Publishing.

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

SILLIMAN, Stephen W. 2010. Indigenous Traces in Colonial Spaces: Archaeologies of Ambiguity, Origins, and Practice. *Journal of Social Archaeology*, v. 10, n. 1, p. 28–58.

SILLIMAN, Stephen W. Archaeologies of Survivance and Residence: Reflections on the Historical Archaeology of Indigenous People. In: In: FERRIS, Neal; HARRISON, Rodney; WILCOX, Michael (eds). *Rethinking Colonial Pasts through Archaeology*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 57–75.

SILLIMAN, Stephen W. Comparative Colonialism and Indigenous Archaeology: Exploring the Intersections. CIPOLLA, Craig N.; Katherine H. HAYES (eds.). *Rethinking Colonialism: Comparative Archaeological Approaches*. Gainesville: University Press of Florida, 2015a, p. 213–233.

SILLIMAN, Stephen W. A Requiem for Hybridity? The Problem with Frankensteins, Purées, and Mules. *Journal of Social Archaeology*, v. 15, n. 3, p. 277–298, 2015b.

SILLIMAN, Stephen W. Disentangling the Archaeology of Colonialism and Indigeneity. In: FERNANDINI, Francesca; DER, Lindsay (eds.). *The Archaeology of Entanglement*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2016, p. 31–48.

SILVA, Fabíola A. NOELLI, Francisco S. Mobility and Territorial Occupation of the Asurini do Xingu,

- Pará, Brazil: An Archaeology of the Recent Past in the Amazon. *Latin American Antiquity*, v. 26, n. 4, p. 493–511, 2015.
- STAHL, Ann B. Colonial Entanglements and the Practices of Taste: An Alternative to Logocentric Approaches. *American Anthropologist*, v. 104, n. 3, p. 827–845, 2002.
- STAHL, Ann B. Vantage Points in an Archaeology of Colonialism. In: FERRIS, Neal; HARRISON, Rodney; WILCOX, Michael (eds). Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 483–99.
- STEIN, Gil J. (ed.). *The Archaeology of Colonial Encounters: Comparative Perspectives*. Santa Fe: SAR Press, 2005.
- STOCKHAMMER, Philipp W. Conceptualizing Cultural Hybridization in Archaeology. In: STOCKHAMMER, Philipp W. (ed.). *Conceptualizing Cultural Hybridization: A Transdisciplinary Approach*. Nova York: Springer, 2012, p. 43–58.
- STOCKHAMMER, Philipp W. From Hybridity to Entanglement, from Essentialism to Practice. *Archaeological Review from Cambridge*, v. 28, n. 1, p. 11–28, 2013.
- STOJANOWSKI, Christopher M. The Bioarchaeology of Identity in Spanish Colonial Florida: Social and Evolutionary Transformation before, during, and after Demographic Collapse. *American Anthropologist*, v. 107, p. 417–431, 2005.
- STOJANOWSKI, Christopher M. *Bioarchaeology of Ethnogenesis in the Colonial Southeast*. Gainesville: University Press of Florida, 2010.
- TAYAC, Gabrielle (ed.) *IndiVisible: African-Native American Lives in the Americas*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 2009.
- THOMAS, Nicholas. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- THOMAS, Nicholas. *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel, and Government*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- TRIGG, Heather. Food Choice and Social Identity in Early Colonial New Mexico. *Journal of the Southwest*, v. 46, p. 223–252, 2004.
- TRIGG, Heather. *From Household to Empire: Society and Economy in Early Colonial New Mexico*. Tucson: University of Arizona Press, 2005.
- VAN DOMMELEN, Peter. Colonial Matters: Material Culture and Postcolonial Theory in Colonial Situations. In: Tilley, Christopher; KEANE, Webb; KÜCHLER, Susan; ROWLANDS, Michael; SPYER, Patricia (eds.). *Handbook of Material Culture*. London: Sage Publications, 2006, p. 104–123.
- VANVALKENBURGH, Parker. Hybridity, Creolization, Mestizaje: A Comment. *Archaeological Review from Cambridge*, v. 28, n. 1, p. 301–322, 2013.
- VANVALKENBURGH, Parker; KELLOWAY, Sarah J.; PRIVAT, Karen L.; SILLAR, Bill; QUILTER, Jeffrey. Rethinking Cultural Hybridity and Technology Transfer: SEM Microstructural Analysis of Lead Glazed Ceramics from Early Colonial Peru. *Journal of Archaeological Science*, v. 82, p. 17–30, 2017.
- VIZENOR, Gerald. *Fugitive Poses: Native American Indian Scenes of Absence and Presence*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1998.

- VIZENOR, Gerald. The Aesthetics of Survivance: Literary Theory and Practice. In: VIZENOR, Gerald (ed.). *Survivance: Narratives of Native Presence*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2008, p. 1–23.
- VOSS, Barbara L. From Casta to Californio: Social Identity and the Archaeology of Culture Contact. *American Anthropologist*, v. 107, n. 3, p. 461–474, 2005.
- VOSS, Barbara L. *The Archaeology of Ethnogenesis: Race and Sexuality in Colonial San Francisco*. Berkeley, CA: University of California Press, 2008a.
- VOSS, Barbara L. Gender, Race, and Labor in the Archaeology of the Spanish Colonial Americas. *Current Anthropology*, v. 49, n. 5, p. 861–893, 2008b.
- VOSS, Barbara L. What's New? Rethinking Ethnogenesis in the Archaeology of Colonialism. *American Antiquity*, v. 89, n. 4, p. 655–670, 2015.
- VOSS, Barbara L.; CASELLA, Eleanor C. (eds.). *The Archaeology of Colonialism: Intimate Encounters and Sexual Effects*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- WEIK, Terrence M. The Role of Ethnogenesis and Organization in the Development of African-Native American Settlements: An African Seminole Model. *International Journal of Historical Archaeology*, v. 13, p. 206–238, 2009.
- WEIK, Terrence M. The Archaeology of Ethnogenesis. *Annual Review of Anthropology*, v. 43, p. 291–305, 2014.
- WEISMAN, Brent R. Nativism, Resistance, and Ethnogenesis of the Florida Seminole Indian Identity. *Historical Archaeology*, v. 41, n. 4, p. 198–212, 2007.
- WERNKE, Steven A. Negotiating Community and Landscape in the Peruvian Andes: A Trans-Conquest View. *American Anthropologist*, v. 109, n. 1, p. 130–152, 2007.
- WERNKE, Steven A. Convergences: Producing Early Colonial Hybridity at a doctrina in Highland Peru. In: LIEBMANN, Matthew; MURPHY, Melissa (eds). *Enduring Conquests: Rethinking the Archaeology of Resistance to Spanish Colonialism in the Americas*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2010, p. 77–110.
- WERNKE, Steven A. *Negotiated Settlements: Andean Communities and Landscapes under Inka and Spanish Colonialism*. Gainesville: University Press of Florida, 2013.

Recebido em: 07/06/2022

Aprovado em: 13/06/2022

Publicado em: 30/06/2022

ARQUEOLOGIA, *LUGAR DE FALA* E CONEXÕES AFRODIASPÓRICAS: EXPERIÊNCIAS NO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DOS *POVOS DO APROAGA - AMAZÔNIA PARAENSE*

Irislane Pereira de Moraes^a

Luciana Alves Costa^b

Luciana Lopes de Jesus^c

a Sou *Omo* Orixá e ekedji do Ilê Axé Yabá Omi. Atuo como docente de Arqueologia na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) e na coordenação do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB-UNIFAP). Associada da Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB), da Associação de Pesquisadores Negros (ABPN) e integrante da Rede de Arqueologia Negra (NEGRARQUEO). Contato: irislane_moraes@yahoo.com.br / yabaewe@gmail.com

b Sou Mulher Negra, pertencente ao Tambor de Mina Maranhense, graduada em Arqueologia pela Universidade Federal de Sergipe, mestranda do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia (PPGARq) MAE-USP. Integrante da Rede de Arqueologia Negra (NEGRARQUEO) e membra da Associação de Pesquisadores Negros (ABPN). Contato: lucianacosta.arqueologia@gmail.com/lucianacostaalves@hotmail.com

c Sou Mulher Negra Amazônida, quilombola pertencente a comunidade de Benevides no território dos *Povos Aproaga*, nascida e criada às margens do rio Capim-Pará. Atualmente sou estudante cotista-quilombola do curso de Sistema de Informação da Universidade Federal do Pará (UFPA). Contato: lopesluciana476@gmail.com

RESUMO

Neste trabalho nos reunimos para compartilhar pertencimentos e experiências de pesquisa arqueológica de base comunitária vivenciadas no território quilombola dos *Povos do Aproaga*, situado no nordeste paraense - Amazônia. Em parceria com a Associação Quilombola Unidos dos Rio Capim (AQURC) temos nos dedicado a reconhecer a memória e a existência quilombola, e a ressaltar os seus respectivos processos de *aquilombamento* da terra. Ao percebermos a arqueologia enquanto uma ciência branca e eurocêntrica permeada por racismo e colonialidades, tornou-se premente a concepção de formas alternativas à lógica colonial operante nos seus modos de pensar e pesquisar. Assumimos a afroreferencialidade, a ancestralidade e a representatividade étnico-racial enquanto pressupostos da abordagem teórico-metodológica, dos objetivos e da equipe de pesquisa. Afinal, mais que descolonizar a arqueologia, trata-se da criação de espaços seguros para nossa atuação intelectual comprometida com nossas comunidades afrodiaspóricas junto à emergência de reconhecimentos de nossas histórias a partir das *cosmopercepções* e epistemologias negras.

PALAVRAS-CHAVE

Arqueologia; *Povos do Aproaga*; Quilombolas; Amazônia.

ABSTRACT

In this work we gather to share relations of belonging and research experiences of community-based archaeology in the Quilombola territory of Povos do Aproaga, located in the northeast of Pará - Amazonia. In partnership with Associação Quilombola Unidos dos Rio Capim (AQURC) we have been dedicated to recognizing the memory and existence of Quilombola peoples, as well as highlighting their respective processes of land settlement. As we perceive archaeology as a white Eurocentric science permeated by racism and colonialities, it becomes urgent to conceive alternative forms than the colonial logic operating in ways of thinking and doing research. We choose the concepts of Afro-referentiality, Ancestrality and ethnic-racial representation as tenets of our theoretical and methodological approach, and of our research goals and team. After all, beyond decolonizing archaeology, it is about creating safe spaces for our intellectual activity that is committed to our Afro-diasporic communities along with the emergence of recognition of our histories and Black world-perceptions and epistemologies.

KEYWORDS

Archaeology; Peoples of Aproaga; Quilombolas; Amazonia.

COMO CITAR ESTE ARTIGO

MORAES, Irislane Pereira de; COSTA, Luciana Alves; JESUS, Luciana Lopes de. Arqueologia, lugar de fala e conexões afrodiaspóricas: experiências no território quilombola dos *Povos do Aproaga* - Amazônia Paraense. Cadernos do Lepaarq, v. XIX, n.37, p. 55-74, Jan-Jun. 2022.

1. AGÔ COMO PRÁTICA DE CONEXÃO AFRODIASPÓRICA: LICENÇA DA PALAVRA E DA COMUNIDADE

Para começar este trabalho em conexão afrodiaspórica, nós pedimos agô (licença) a toda existência, saudamos às ancestralidades negras e quilombolas do continente e da diáspora africana. Mojubá Ancestrais! Salve *Pretos Dantes!* Dos *aquilombamentos* de quem veio antes de nós, agradecemos e pedimos a benção de *nossas* mais velhas, mais *novas* e iguais. Motumbá?!. Nesta diáspora africana na Amazônia, cumprimos a *todes* mais *velhas*, comunidades e lideranças dos *Povos do Aproaga*, agradecemos por tantos ensinamentos e compreensões mútuas partilhadas. Axé!

2. POVOS DO APROAGA E NOSSAS CONEXÕES AFRODIASPÓRICAS NA ARQUEOLOGIA

Neste trabalho compartilhamos reflexões especialmente conectadas com nossas *posicionalidades* e com as experiências de pesquisa arqueológica de base comunitária vivenciada no território quilombola dos *Povos do Aproaga*, situado no baixo rio Capim, Amazônia paraense. *Povos do Aproaga* refere-se à identidade coletiva construída pelas comunidades de Nova Ipixuna, Taperinha, Sauá-mirim, Benevides e Alegre-Vamos que se autodeterminam quilombolas e, na luta por seus direitos étnico-territoriais estão organizadas politicamente através da **Associação Quilombola Unidos do Rio Capim (AQURC)**.

Conforme mostram as narrativas quilombolas e pesquisas anteriores, o Aproaga foi um antigo engenho colonial estabelecido às margens do rio Capim no qual foram escravizados, os chamados *Pretos Dantes*, ancestrais dos *Povos do Aproaga* que ao longo de gerações se aquilombaram nas terras desse antigo engenho (PNCSA, 2008; BARBOSA, 2008; MORAES 2012; ACEVEDO-MARIN, 2014; MORAES, 2021).

As experiências que nos referimos derivam da consciência de nossos *lugares de fala*¹ junto à relação de pesquisa arqueológica realizada com os *Povos do Aproaga*, suas comunidades e lideranças quilombolas articuladas pela AQURC, principalmente nos trabalhos acadêmicos desenvolvidos por Iris Moraes (2012; 2021). Ao longo dos anos o intuito tem sido reconhecer a memória e a existência negro-quilombola na Amazônia, a partir da compreensão dos processos particulares de *aquilombamento* da terra empreendido por várias gerações dessas comunidades quilombolas na região.

1 Noção adotada conforme a discussão de Djamila RIBEIRO (2017; 2019).

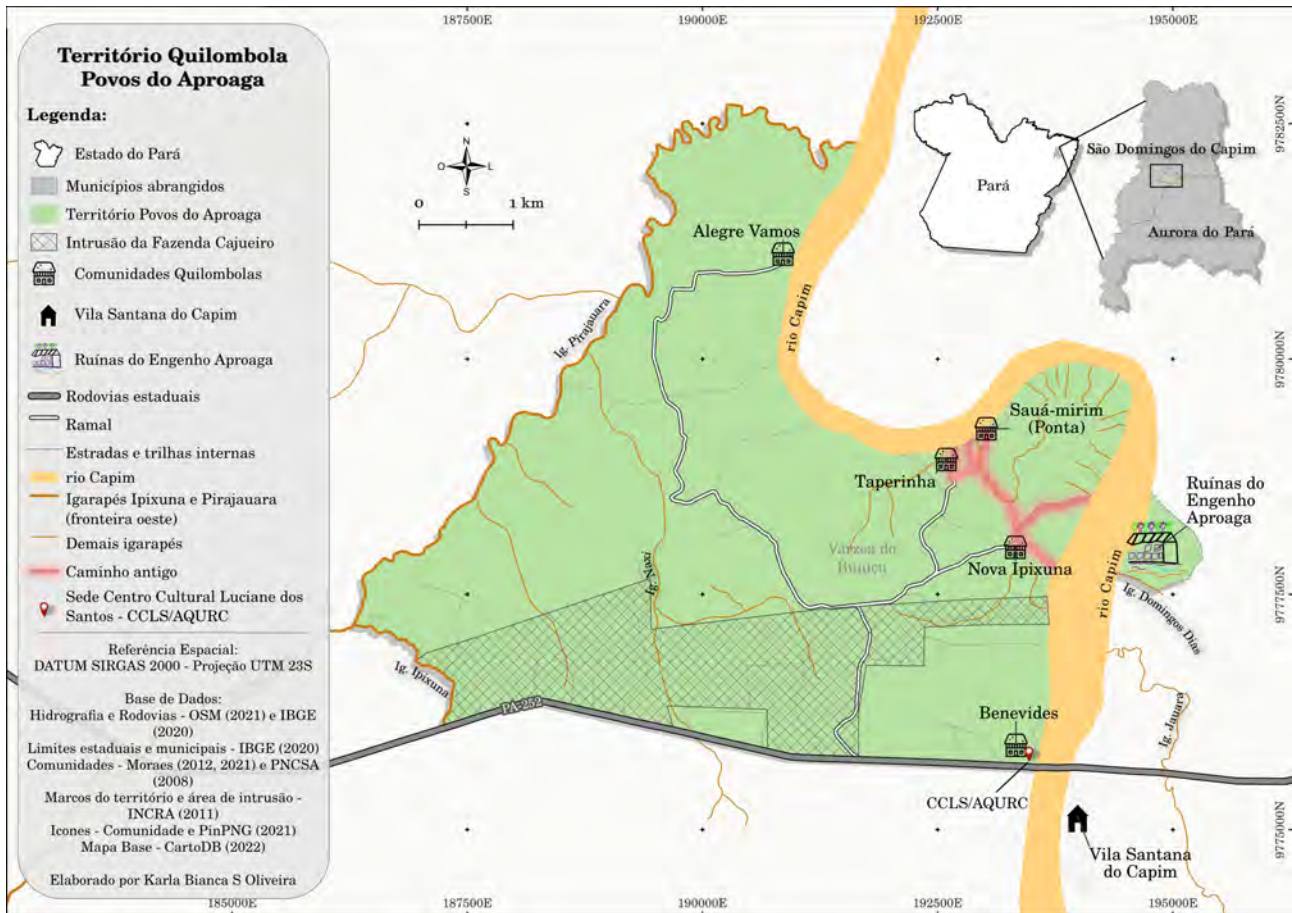


Imagem 1. Mapa do Território Quilombola dos Povos do Aproaga.

Nesse ínterim, ao percebermos a arqueologia enquanto uma ciência branca e eurocêntrica, ainda permeada por racismo e colonialidades (GNECCO et al, 2015), tornou-se imprescindível a concepção de formas alternativas à colonialidade operante nos modos de pensar e pesquisar arqueológicos. Embora situada a partir da arqueologia, nossa prática tem uma abordagem transversal com outras áreas de conhecimentos como a antropologia, cartografia social e filosofia africana, e principalmente se baseia nas *cosmopercepções* quilombolas e perspectivas *afroreferenciadas* oriundas das epistemologias negras. Ademais, na guiança da ancestralidade temos buscado um profundo movimento Sankofa de retomada de nossas memórias africanas e afrodiáspóricas para o centro da história que importa às nossas comunidades².

No âmbito dessa arqueologia de movimento Sankofa proposta por MORAES (2021), várias etapas de campo afroreferenciadas foram realizadas junto aos Povos do Aproaga, em um ciclo de oficinas denominado “arqueologia e comunidade”. Dentre essas atividades destacamos aqui, parte da oficina voltada à abordagem arqueológica da **Coleção de Coisas Dantes dos Povos do Aproaga**, pois escolhemos centrar as relações quilombolas com as materialidades instituídas como *coisas dantes* e buscamos a representatividade étnico-racial na composição da equipe de estudo.

2 Entre estudos afrocentrados e da afroreferencialidade, destacamos como nossas referências os trabalhos de Renato Nogueira (2012;2014) Adilbênia Machado (2019), Oyèrónkẹ (2021), Grada Kilomba (2019), Patrícia Carvalho (2018), Gabby Hartemann (2019), G. Hartemann e Iris Moraes (2019).

Consideramos que para realizar pesquisa não deixamos de pertencer a algum segmento social situado no tempo e espaço, assim, nossos modos de fazer ciência seguem potencialmente implicados pelo *lugar de fala* que ocupamos na academia e mais amplamente na sociedade. Assumir isso não significa o fim do ‘método’ como garantia de seriedade e substância científica, mas sim reconhecer que em nossas sociedades ocidentalizadas urge o nosso engajamento crítico de como o que fazemos nos espaços e trabalhos acadêmicos ainda possuem uma dimensão sócio-histórica e racial estratégica e emblemática, conforme os grupos sociais aos quais pertencemos.

Isso porque a sociedade brasileira e suas respectivas instituições sociais foram estruturadas a partir do colonialismo e racismo que historicamente se materializou na opressão de povos indígenas, africanos e afrodiáspóricos, e de quaisquer *sujeitos* não-brancos e não-normativos ao sistema heteronormativo imposto a partir da colonização européia em nossas terras e comunidades. Porquanto, as nossas instituições sociais como a Universidade e suas pesquisas acadêmicas, ainda reproduzem um conjunto de violências que asseguram essa ordem social opressora e a engrenagem de privilégios da *branquitude* (ALMEIDA, 2018; BERNADINO-COSTA, 2019; GARCIA, 2018; MOMBAÇA, 2021; RIBEIRO, 2019).

Não obstante, outros devires e existências se manifestam baseados na ancestralidade presente em nossos corpos, saberes e práticas que resilientemente adentram a academia. No que se refere a esses modos de fazer e de resistir, compartilhamos das palavras da educadora Nilma Lino Gomes ao discorrer acerca do processo (des)colonizador a partir da educação, pois:

estamos nos referindo à resistência ancestral, uma ação dos sujeitos que sempre lutaram contra colonialismo, imperialismo, capitalismo e racismo. **As africanas e os africanos escravizados, bem como seus descendentes na diáspora, resistiram ao apagamento cultural, mental, material e epistemológico que os processos coloniais tentaram lhes impor. Em face dessa tensão, surgiram, surgem e surgirão novos conhecimentos, práticas e ações políticas** (GOMES, in GARCIA e SILVA, 2018:11, grifo nosso).

Nesse contexto de resistências ancestrais e ações políticas, para prosseguirmos ao relato da experiência junto com os *Povos do Aroá*, realçamos o nosso *lugar de fala* e respectivos pertencimentos étnico-raciais dentro da arqueologia, como base epistemológica de autofortalecimento e trocas afrodiáspóricas, pois (re)existimos como *sujeitos* de enunciação e conhecimento afrorreferenciados nessas instituições e conhecimento acadêmico-científicos que se debatem com a urgência da descolonização.

A consciência crítica do nosso *lugar de fala* enquanto *arqueólogues* nos mobiliza a reflexões fundamentais de um fazer arqueológico afrorreferenciado (MORAES, 2021; COSTA, 2021). Esta é uma das considerações contra-coloniais³ que trazemos, pois abdicamos do modelo de história

3 Estamos em confluência com os saberes quilombolas contracoloniais propostos pelo mestre Antonio Bispo dos Santos, na obra “Colonização, Quilombos: modos e significações” que considera a colonização como “... todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra”, enquanto que por contra-colonização considera que são “... todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (SANTOS, 2015: 46-7)

e sujeito universal típico da razão euro-ocidental colonialista ainda tão praticada na arqueologia. Assumimos nossa *posicionalidade*⁴ e pertencimentos como repertório epistemológico e enquanto possibilidade de refletirmos a arqueologia que somos e que queremos ser a partir de agora.

2.1. A EMERGÊNCIA DE POSICIONALIDADES NA ARQUEOLOGIA: CONECTANDO LUTAS E EXPERIÊNCIAS

Na autoria deste artigo se reencontram três pessoas diretamente envolvidas na abordagem arqueológica da *Coleção de Coisas Dantes dos Povos do Aproaga* como movimento que potencializa a *práxis de aquilombamento* na arqueologia e o enfrentamento das invisibilidades de nossas histórias e existências coletivas, pois pertencemos às comunidades negras, quilombolas e de matriz africana.

A partir da arqueologia voltada aos estudos de contextos da diáspora africana, consideramos relevante pontuar como nossas vivências e pertencimentos são atravessadas pela arqueologia, pois ao adentrarmos esta área de conhecimento, reivindicamos transformações estruturais para o enfrentamento do racismo e suas variantes como o *epistemicídio*⁵, bem como dos impactos do colonialismo em nossas vidas e comunidades afrodiáspóricas.

Saudações. Eu, Iris Moraes, sou *Omo Orixá* (*filhe* de Orixá) e pertenço ao **Ilê Axé Yaba Omi**, uma comunidade tradicional de matriz africana (yorubá), situada em Belém do Pará - Amazônia⁶. Em minha egbé (comunidade) sou *Omo Ossain* e *ekedji* confirmada de Oxum, e me chamo Ewejimi. Este meu *orunkó*, nome ancestral, demarca que sou *filhe* do Orixá Senhor das Ewe [folha]. Nesse contexto, uma das assertivas mais referidas em nossas comunidades para referenciar a importância de Ossain e a relação com a natureza é “*kò sí ewé kò sí òrìsà*”, com o sentido de ‘sem folha não há Orixá’.

A partir desse pertencimento a uma comunidade de matriz africana na Amazônia, tenho entendido a arqueologia como uma forma especial de contar histórias da gente entre tempos, lugares e coisas. Seguimos construindo uma *Arqueologia Sankofa*, na qual tomamos a ancestra-

4 No que se refere a posicionalidade, tomamos como referência a reflexão de J. Mombaça (2021:22-23), quando “às margens do grande nós universal (humano, branco, cisgênero e heteronormativo)” busca “escapar das estruturas lógicas que opoicionam indivíduo e coletividade” e nos mostra outras possibilidades ontológicas de estarmos *juntas*, em conjunto, apesar da quebra e multidão de estilhaços provocadas pela violência colonizadora ocidental.

5 Para definição de epistemicídio consideramos a análise de Sueli Carneiro (2005:97), pois nas suas palavras: epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo.

6 No Brasil essas comunidades também são conhecidas como “Terreiro” que se refere tanto aos espaços como às comunidades que cultuam Orixás, Voduns e Inkises, sendo composto de: a) construções diretamente associadas aos mundos das divindades africanas, espaço sagrado; b) habitação dos praticantes, espaço privado de moradia, porém de propriedade comunal; c) Espaço verde onde são cultivados os vegetais sagrados, que pode ser: árvores e arbustos, utilizados como local de culto especial, ou ainda as ervas sagradas, utilizadas tanto na medicina fitoterápica do grupo como nas diversas cerimônias (BARROS, 2009:51).

lidade, o sentir e o ser em comunidade como dimensão inerente ao acesso ao conhecimento de nossas histórias, saberes e fazeres⁷. Esta perspectiva nos orienta a reverenciar a natureza, respeitar nossas mais velhas, buscar o diálogo e aprendizado intergeracional e a viver em amorosidade pelas existências e seres. Fazer arqueologia transcende os modos ocidentais de pesquisar e de pensar, pois sou natureza e a ela reverencio. Sou um ser sendo em comunidade, uma pessoa, mas não sozinha.

Nesse trabalho arqueológico, mais que tomar um objeto isolado de pessoas e paisagens de sentidos, nos importa compreender como as coisas são e/ou materializam conhecimentos numa rede de relações entre pessoas, lugares, tempos, memórias e afetos. Em campo, vamos consultar as pessoas mais *velhas* e considerar as crianças, ouvir a comunidade. Para abrir a terra, vamos antes avaliar e pedir agô aos ancestrais. Ao cruzarmos um rio ou floresta, vamos antes pedir licença, reverenciar os seres *donos do lugar*.

Enquanto *arqueóloga* de axé a isso devo respeito e (re)conhecimento. E reitero, nas palavras do filósofo africano Mongobe Ramose (2011:13), que este “... reconhecimento não é uma mera questão de cortesia. Ele é a realização filosófica da pluriversalidade do ser”. Ademais, evocamos a compreensão do mestre Bispo do Santos (2015) quando ressalta esta *biointeração* como inerente aos saberes orgânicos quilombolas e contra coloniais. A arqueologia não é nosso fim, sendo mais um meio pelo qual enunciamos nossos próprios modos de conhecer e de ser como legítimos. Sabemos que os nossos fazeres têm consequências e sentidos compartilhados coletivamente, ocupar e transformar a arqueologia em lugar de luta é inerente ao nosso existir em plenitude. Afinal, nossos corpos e *cosmopercepções* materializam um sistema de conhecimento e modo de existir que é fruto da resiliência ancestral e *aquilombamentos* de nossas mais velhas ao longo da história da diáspora africana.

Após estas reflexões iniciadas por Íris, também saúdo minhas comunidades negras e redes de conexão afrodiaspóricas. Meu nome é Luciana Costa, sou descendente de *africanes* e indígenas, meu pertencimento territorial, familiar e ancestral na diáspora é o município de Rosário no estado do Maranhão. Ao longo de gerações a subsistência da minha família se baseou na lide da roça (plantação e casa de fazer farinha), na quebra de coco babaçu, na pesca e na construção e reparação de canoas. Parte desses conhecimentos ainda são salvaguardados por *nossas mais velhas*, especialmente meus tios, cujas famílias também integram a colônia de pescadores da região. Sou herdeira e vivencio a tradição do Tambor de Mina Maranhense, há gerações mantido e salvaguardado por parte da minha família.

Apesar de a arqueologia ter aparecido para mim através dos estereotipados documentários de canais fechados, consegui realizar meu encantamento pela área através da formação conquistada na Universidade Federal de Sergipe. Hoje sou uma arqueóloga negra que acessou a Universidade via a política de cotas raciais⁸ e minha jornada acadêmica esteve, e ainda está, con-

7 A proposta de Arqueologia Sankofa foi desenvolvida como tese de doutorado (MORAES, 2021), e inicialmente publicado em HARTEMANN e MORAES (2019).

8 Ação afirmativa voltada a equidade étnico-racial e social no acesso à educação superior e assegurada no Brasil a partir da lei 12.711 de 2012.

dicionada à assistência estudantil. A universidade mostrou-se não somente um mundo novo de conhecimentos, mas também um espaço de poder no qual tive que produzir movimentos exaustivos de sobrevivência psicológica e epistemológica.

Em virtude do racismo estrutural violentamente presente na graduação, no currículo arqueológico e no trabalho de campo, a trajetória acadêmica da maioria dos estudantes *negres* têm sido violada por permanentes *episódios de racismos cotidianos* (KILOMBA, 2019). Para combater essas opressões naturalizadas pela *branquitude*, torna-se urgente a adoção de políticas de ações afirmativas e antirracistas efetivas no âmbito da arqueologia.

A partir de nossa atuação na Rede de Arqueologia Negra (NEGRARQUEO) e respectiva ocupação de espaços acadêmicos afrorreferenciados, como a Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN), temos criado conexões e acolhimentos afrodiáspóricos, tornando nossas trajetórias negras menos solitária. Nossos *aquilombamentos* na arqueologia são uma realidade (NASCIMENTO, B. 1977; COSTA, 2021). Em 2021 junto com *outras arqueólogues negres* participei da campanha 'BlackInArchaeo 2021' da Society of Black Archaeologists (SBA) em parceria com a NEGRARQUEO. O propósito foi potencializar a escuta de pessoas negras em vários lugares de África e da Diáspora, sobre o que significa fazer arqueologia, quais os sentidos que esta ciência possui em nossas práticas e comunidades.

Então, num movimento Sankofa de voltar-se ao passado e a nossa ancestralidade africana, declarei enquanto pessoa preta, que a arqueologia se apresenta como um campo de possibilidade para a construção de narrativas não mais em contextos de escravização, mas onde somos *sujeitos* de nossas próprias histórias⁹. Queremos também ampliar esses legados às futuras gerações negras na arqueologia com contextos mais inclusivos, justos e reparadores, assim como *nossas* mais *velhes* sempre fizeram para que nós chegássemos até aqui. Axé!

Nessa gira de reconhecimentos, sigo me apresentando. Eu sou Luciana Lopes, quilombola, nascida e criada na comunidade Benevides, às margens do rio Capim Pará. Atualmente eu faço graduação de Sistema de Informação na Universidade Federal do Pará - UFPA, onde ingressei através do Processo Seletivo Especial para indígenas e quilombolas - PSE. Pontuo isso, pelo que foi colocado anteriormente sobre a importância de políticas de ações afirmativas no acesso a direitos como a educação e mais amplamente na redução das desigualdades sociais em nosso país.

Para mim ser uma estudante negra na universidade tem sido uma grande luta diária e psicológica. A universidade é gratuita, mas enquanto quilombola e de família humilde que sempre trabalhou na roça, na pescaria e no plantio de açaizeiro para conseguir o sustento, isso exige muitos esforço familiar e gastos financeiros para me manter estudando em outra cidade. Mas eu sei que estou estudando para quando me formar poder apoiar minha família, levar o que aprendi para comunidade e construir projetos e ajudar no que for preciso.

Em 2019, enquanto jovem da comunidade de Benevides, participei das atividades de pesquisas arqueológicas realizadas por Iris Moraes e Luciana Costa em parceria com a AQURC, especificamente da abordagem arqueológica da Coleção de *coisas dantes* da comunidade, a maioria

9 O vídeo da campanha encontra-se disponível em: https://youtu.be/CYlp_9mVV48. Acesso 02.04.2022.

encontradas nas ruínas do Aproaga. Então quero dizer que apesar de ter tido meu primeiro contato com a Arqueologia através dessa oficina de “Arqueologia e Comunidade”, me lembro que desde criança através de brincadeiras com minhas colegas, lido e experimento o encontro com coisas de antigamente, tais como: pedaços de louças, moedas e garrafas antigas. Nós utilizávamos esses fragmentos de objetos antigos em nossos jogos e brincadeiras, como a amarelinha e gemerson. Era bem legal... Nessas brincadeiras as *coisas dantes* colhidas da terra ou nas águas do rio Capim, eram marcos usados nos espaços e alvos a serem trilhados por nós, era como se elas ancorassem os passos da gente no chão, marcando por onde poderíamos ou não caminhar.

Na minha vivência na comunidade lembro que antes da instalação de redes elétricas no quilombo, nós guardávamos a água do Igarapé em potes ou em garrafas antigas (como garrafa de grês) que apareciam na roça ou no rio quando a maré baixava. Era uma forma que tínhamos de manter água de beber em casa mais tempo “gelada”. Eu, como muitas pessoas no Capim, convivemos com a ocorrência e ressurgimento de histórias como essas. A nossa terra está repleta das coisas antigas, não é difícil de encontrarmos as *coisas dantes* aflorando no chão, pulsando histórias e encantando a nossa vida cotidiana.

Durante minha infância e adolescência sempre visitei o *Casarão* do Aproaga, especialmente com a professora Ana Cristina Ferreira, quando ela organizava atividades escolares ou quando íamos tomar banho no Igarapé que passa na área das ruínas. Nessa época, não conhecia as peças que encontrávamos no casarão como artefatos arqueológicos, mas eu sabia que tudo ali era histórico, de tempos antigos e já me referia ao lugar como *Casarão* ou *poço* do Aproaga.

Assim, participar da oficina voltada ao estudo da nossa Coleção comunitária foi especial para mim porque pude aprender um pouco sobre arqueologia ao mesmo tempo em que fui observando mais os objetos que já tinha visto, porque havia participado dos achados de alguns deles no Casarão do Aproaga. Eu também fico animada com a possibilidade da AQUARC poder movimentar o Centro Cultural Luciane dos Santos (CCLS) para abrigar essa Coleção e também podermos trabalhar mais na valorização de nossos vários bens culturais quilombolas, pois queremos sim um lugar ativo de estudos, formação e oportunidades para as nossas comunidades.

3. QUILOMBOLAS, AS COISAS DANTES E ENGAJAMENTO COMUNITÁRIO NO FAZER ARQUEOLÓGICO

O quilombo é território negro constituído na diáspora africana para a existência coletiva e como resistência às opressões históricas sofridas com o colonialismo e escravidão. O quilombo existe e resiste até hoje. A ancestral Beatriz Nascimento tem sido uma das vozes negras que ecoam essa potência dos quilombos, assim destacamos algumas de suas palavras reunidas na obra “Eu Sou Atlântica” de Alex Ratts:

Quilombo é uma história. Essa palavra tem história. Também tem uma tipologia de acordo com a região e de acordo com a época. Sua relação com o seu território. (...) **Nós temos direito ao território, à terra.** Várias e várias e várias partes da minha história contam que eu tenho o direito ao espaço que ocupo na nação (...) **A terra é o meu Quilombo.** Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou (Beatriz Nascimento [1989]: In: RATTIS, 2007:59).

Assim, tanto a reflexão de Beatriz Nascimento quanto o relato acima compartilhado por Luciana Lopes da comunidade de Benevides, revelam aspectos centrais sobre os modos de *aquilombamento* da terra e das pessoas junto às memórias e resistências afrodiáspóricas. No que se refere aos *Povos do Aproaga*, notamos que durante o *aquilombamento* da terra as pessoas estabelecem uma intrínseca relação de sentidos e afetos com as materialidades e paisagens constituintes do território tradicional.

Certa vez, enquanto visitávamos as ruínas do Aproaga em companhia do presidente da AQURC, o Sr. Manoel Clauderi Coutinho da Luz (conhecido como *Cléo*), nos contou acerca das presenças ancestrais e vivências que ele tinha com aquele lugar do Aproaga e suas *coisas dantes*. Assim como a maioria das pessoas na região do quilombo, o S. *Cléo* e família costumam passear no igarapé que passa ali nas ruínas, chamado ‘Domingos Dias’. Após mergulhar e encontrar fragmentos de tijoleiras nesse igarapé canalizado, *Cléo* lembrou que num de seus passeios anteriores quando já estava indo embora, ouviu algumas vozes conversando no rumo do igarapé e imediatamente voltou-se para ver quem seriam as pessoas. Mas ao chegar ao igarapé não encontrou nem viu ninguém. Na certeza de que este acontecimento lhe permitiu *sentir* as presenças ancestrais e desejando justiça de reparação à seu Povo, S. *Cléo* assim refletiu,

Não! Deve ter alguém... ser algum [dos] ancestrais que ficou ai né... aí conversou e tal?... mas ai, a gente foi embora. Mas claro que não é um lugar que deixa medo pra ninguém aqui! É um lugar tranquilo aqui.. entendeu? Eu vejo um lugar assim, que eu posso dizer assim, ‘qualquer hora, posso sair daqui’. Então não tenho medo de alguma coisa. Não, eu tenho muito respeito, até porque, é **um lugar que representa muito, que tem pedra, que tem mão aí gravada.. então eu vejo isso como um sinal de revolta! Quando eu vejo uma mão gravada num tijolo desse...** (nesse momento *Cléo* espalma forte as suas mãos) **Eu vejo assim, como uma revolta, né?: alguém que estava naquele momento estava fazendo aquele tijolo.. ele, bateu com muita força ne? Sem poder fazer muita coisa, mas deixou dito, pra nós!** Alguma coisa né.. olha: ‘eu... eu não podia fazer nada, mas talvez vocês possam no futuro.. fazer alguma coisa!’ Eu... eu vejo dessa forma, cada pesquisa, cada ação, que a gente faz aqui... não só pensando também nos que... do futuro! mas também olhando por aqueles que trabalharam aqui no passado! Então pra nós é muito importante, trabalhar essa questão... Pra que no futuro, a gente possa pensar assim: ‘os nossos antepassados foram vingados!’ Vingados, foi feito, se há algum tipo de justiça, foi feito justiça por eles! Por mais que quem recebe isso somos, o futuro que vai receber, ou o presente, ou o futuro, mas que o passado, ele vai tá sendo vingado de qualquer forma.. alguns direitos vão ser cobrados né?... por nós hoje!... (Manoel Clauderi Coutinho da Luz, ruínas do Aproaga, 7 de setembro 2015, in MORAES, 2021: 204-205).

Através deste relato de *Cléo* como uma liderança quilombola que reafirma a presença dos ancestrais, a materialidade de suas existências e legados gravados com as próprias mãos em tijoleiras antigas do Casarão do Aproaga, destacamos que na vida quilombola dos *Povos Aproaga*

as *coisas dantes* são presentes, não são ignoradas, são significativas de muitas maneiras para as crianças, jovens e adultos das suas comunidades. As materialidades da vida como *coisas dantes* emergem do fundo das águas, afloram a superfície da terra, para nos contar histórias, evocar pessoas e conectar memórias na luta quilombola por reparações e direitos étnico-territoriais.

Em Benevides, a professora Ana Cristina Ferreira, da diretoria da AQURC, também vive abertamente essa relação de memória e identidade com as *coisas dantes*, pois possui sua genealogia imbricada com os *Pretos Dantes* e desde jovem tem o gosto de colecionar coisas antigas. Ela guarda com afincos a Coleção comunitária de *coisas dantes*, principalmente constituída ao longo das suas visitas ao Aproaga em companhia de seus *filhos*, estudantes, crianças e outras pessoas das comunidades quilombolas.

Nesse movimento de retomada quilombola das coisas e lugares ligados aos ancestrais *Pretos dantes*, desde o ano de 2008 a professora Ana Cristina em acordo com demais lideranças quilombolas da AQURC adquiriu a posse da área de terra onde se encontram as ruínas do antigo engenho Aproaga, o que potencializou tanto a gestão mais cotidiana dessas paisagens de memórias enquanto componentes do território quilombola dos *Povos do Aproaga*, quanto materializou o incremento diversificado de peças para a Coleção de *Coisas Dantes* guardados por ela na comunidade de Benevides.

Percebemos que no processo de titulação definitiva e defesa do território dos *Povos do Aproaga*, as *coisas dantes* compõem uma substancial dimensão político-identitária da autoconsciência quilombola conectando as suas relações com os ancestrais e as narrativas acerca do passado com as lutas no presente. À medida que buscam melhorias de vida para geração presente e futura, se lançam na busca de reconhecimentos dos legados ancestrais e atualizam as suas narrativas acerca do *tempo dantes*. Além disso, tanto a relação afetiva da professora Ana Cristina quanto a perspectiva do S. Cléo nos revelam um engajamento comunitário na fruição da memória, das coisas e dos *tempos dantes*, enquanto possibilidade de ensinar, aprender e contar histórias quilombolas ali na região do Capim.

No que se refere às práticas de colecionamento comunitário vivenciado no território dos *Povos do Aproaga*, comungamos das discussões levantadas pela arqueóloga Márcia Bezerra (2017), pois aborda as diferentes relações de afeto e memórias que as pessoas elaboram com as ‘coisas do passado’. Essas relações entre pessoas, coisas e memórias de lugares, além de reconhecer às materialidades estatutos alternativos, plenos de vida e histórias particulares, nos fazem refletir acerca das posturas da arqueologia “autorizada” em face das políticas de patrimônio do Estado, provocando a urgência de abordagens de estudos mais compreensivas e comprometidas com as comunidades locais e tradicionais da Amazônia.

Cientes disso, temos construído caminhos de uma Arqueologia de metodologia Sankofa (MORAES, 2021) que se orienta pela ancestralidade junto com os *Povos do Aproaga* e a partir de diferentes atividades de campo afrocentradas. Entre essas atividades escolhemos partilhar alguns momentos e aspectos de uma das oficinas de “Arqueologia e Comunidade” ocorrida na comunidade de Benevides e que esteve dedicada à abordagem da Coleção de *Coisas Dantes* dos

Povos do Aproaga, pois nesta buscamos reconhecer a relação comunitária com a materialidade e decidimos compor a nossa equipe de estudo da Coleção com pessoas negras e quilombolas.

Esse experimento na prática de campo derivou da reflexão acerca da importância do *lugar de fala* e da representatividade de *sujeitos negres* como protagonistas na experiência do conhecimento arqueológico. Na ocasião, contamos com o apoio da AQURC e conseguimos mobilizar a participação de cinco jovens para a oficina, quais sejam: Paulo Ricardo da Conceição Silveira (conhecido como *Tigrão*), que esteve na primeira etapa do trabalho e, em seguida, Luciana Lopes de Jesus, Taise dos Passos de Jesus, Ivanilza Amaro Lopes, *todes* estes pertencentes a comunidade de Benevides; e Luciana Santos Silva (conhecida como *Tia Preta*), da comunidade de Nova Ipixuna, uma das crianças que participara ativamente em várias outras ações da pesquisa no quilombo (Cf. MORAES, 2021).

A referida oficina ocorreu durante cerca de duas semanas do mês de janeiro de 2019 e teve seu percurso pedagógico baseado em três momentos principais, sendo estes: i) abordagem arqueológica qualitativa e preliminar das peças da Coleção comunitária; ii) a visita das participantes da oficina ao sítio arqueológico das ruínas do antigo engenho Aproaga, do qual provém a maior parte das peças e histórias contadas sobre os *tempos dantes*; iii) e a culminância da ação através de uma Mostra Pública da Coleção estudada, quando contamos com a presença de cerca de 20 pessoas oriundas das comunidades quilombolas e seu entorno.

Para efetivar as ações de estudo da Coleção em um espaço acessível e disponível naquele momento, instalamos na própria residência da professora Ana Cristina, uma estrutura mínima na varanda de sua casa para os momentos de registro fotográfico e mostra pública das peças, e outra em um quarto mais reservado onde tínhamos estantes, mesa, luminária, paquímetro, escala, máquina fotográfica, entre outros equipamentos e materiais básicos ao nosso trabalho de estudo em equipe.

Ao iniciarmos o estudo da Coleção, fizemos uma triagem das peças de maneira qualitativa para que tivéssemos uma amostra representativa da variedade das *Coisas Dantes* componentes da Coleção. Nessa seleção as pessoas da comunidade participantes também apontaram alguns objetos significativos para elas, então escolhemos essencialmente os objetos oriundos do contexto das ruínas do engenho Aproaga, geralmente por ajudarem a recordar de alguma história ou pessoa ligada ao achado daquelas *coisas dantes*.

Em seguida realizamos a higienização das peças selecionadas, a seco ou em alguns casos, foram lavadas com escova de dente macia e água no rio Capim, para uma melhor visualização das suas características, a exemplo dos fragmentos de louças e de garrafas. Após higienizadas as peças secam naturalmente na varanda da casa da profa. Ana Cristina. Enquanto aguardávamos a secagem do material, podíamos conversar e ouvir as percepções de Luciana Santos, Luciana Lopes e Ivanilza Lopes sobre a coleção, ao mesmo tempo que compartilhávamos as nossas vivências enquanto jovens negras, nossos interesses de estudos e como poderíamos trabalhar e conhecer em conjunto a comunidade.

Por conseguinte, realizamos a observação arqueológica compartilhada das materialidades escolhidas, o que incluía não apenas o preenchimento de etiquetas de identificação e fichas de

descrição das *coisas dantes*, mas também a escuta e busca dos relatos das pessoas participantes e/ou visitantes da oficina. Além disso, lembramos que os fragmentos de louças sempre chamavam atenção das nossas praticantes de arqueologia comunitária, em parte devido à profusão de cores e diversidade dos motivos decorativos, que aos poucos também eram identificados com o auxílio dos catálogos de estudos arqueológicos¹⁰, mas também pelo seus (auto)reconhecimentos enquanto *coisas dantes*, conforme podemos lembrar com alguns trechos de falas desses momentos: “...*Quero analisar aquele caco porque foi eu quem achei lá no Aproaga quando fui com a professora Ana Cristina...*’ ‘... *Quero aquele porque é mais bonito!*’ ‘... *Quero aquele porque tá mais fácil de identificar*’ “... *E aquela algema e de bola de ferro, era que prendiam os negros lá no aproaga...*”

Assim, ao longo daqueles dias de inverno amazônico, nos reunimos para conversar sobre aquelas *coisas dantes* dos Povos do Aproaga, quando conseguimos realizar anotações de pelo menos 96 *coisas dantes* que compõem a Coleção Comunitária. Em termos gerais, as coisas estudadas foram: fragmentos de louças que compunham aparelhos de chá e de jantar; de garrafas inteiras de vidro e grés; fragmentos de garrafas de vidro, sobretudo bases; fragmentos de cachimbos feitos em barro (dois forninhos); moedas e cédulas antigas, sendo que entre essas coisas dantes destacamos ainda a de uma tijoleira antiga que possui uma marca de mão impressa em uma das faces peças; e de alguns objetos em ferro, tais como uma chave antiga, uma bola de ferro e uma peça semelhante a uma algema fragmentada, pois seus formatos e materialidade evocam localmente diferentes narrativas, tais como as respectivas associações desses materiais como instrumentos de aprisionamento utilizados contra pessoas pretas escravizadas na região.



Imagem 02. Luciana Costa e Luciana Santos (*Tia Preta*) estudam as *Coisas Dantes*. Foto: Iris Moraes/ Fonte: Moraes (2021).

10 Entre as referências bibliográficas consultadas citamos: ZANETTINI, 1986; TOCCHETTO et al. 2001; ZANETTINI; BAVA DE CAMARGO, 1986.

Nesse contexto, quando as pessoas passavam pela varanda onde estavam expostos os materiais higienizados ou quando nos visitávamos durante o estudo, elas sentiam-se motivadas a compartilhar como viam aquelas *coisas dantes*, de como tinham sido encontradas ou como essas materialidades antigas conformavam suas próprias histórias de vida. Aqueles objetos e fragmentos arqueológicos etnicamente alçados ao estatuto de *coisas dantes* pela *cosmopercepção* quilombola, estudado por pessoas negras e quilombolas estavam de alguma maneira reconectando pessoas e nos possibilitando a emergência de histórias comunitárias. Por fim, observamos que para além da relação de propriedade individual de uma Coleção, se destacou as potencialidades da dimensão coletiva de usufruto das ‘coisas do passado’.

Outro momento importante da Oficina foi a prática de campo que organizamos com a equipe de estudo da Coleção na área das ruínas do engenho Aproaga. Enquanto caminhávamos naquelas paisagens marcantes das histórias das comunidades quilombolas íamos fazendo o reconhecimento e a identificação de estruturas e demais materialidades afloradas na superfície da terra. Assim, pudemos situar a Arqueologia para além do sítio e do objeto arqueológico, como uma prática do presente acessível às pessoas da comunidade mediante aquele engajamento comunitário das pessoas na troca mútua de (re)conhecimentos.



Imagem 3. Participantes da Oficina no porto das ruínas do Aproaga, rio Capim (A esquerda: Ivanilza Lopes, Luciana Lopes, Luciana Costa e Luciana Santos (*Tia Preta*). Foto: Iris Moraes / Fonte: Moraes, 2021.

Enquanto culminância desse experimento de estudo comunitário, organizamos uma pequena Mostra Pública da Coleção de *Coisas Dantes* dos Povos do Aproaga, ainda na residência da

professora Ana Cristina. Era uma tarde de sol às margens do Rio Capim e vieram muitas pessoas, além das participantes da Oficina, das lideranças da AQURC como o S. Cléo e S. João da Conceição Santos (o *Pitada*) havia pessoas das comunidades e localidades próximas, como da Vila DER e de Santana do Capim.

Ocorre que a AQURC convidou alguns jovens *candidates* ao PSE para cotistas quilombolas da UFPA e a então vereadora de Aurora do Pará, a Sra. Nelita Carla dos Santos Albuquerque. Esse público pode ouvir e compartilhar as falas durante a exposição de parte da Coleção estudada, porquanto, o anseio era que enquanto autoridades locais e pessoas pertencentes a região, elas se engajassem tanto com o reconhecimento e preservação dos bens culturais quilombolas quanto com o fomento de ações culturais e museais no CCLS.



Imagem 4-5. A arqueóloga Luciana Costa na mostra pública da Coleção de *Coisas Dantes* do Aproaga. Em detalhe a tijoleira dantes com a marca de mão relatada pelo S. Cleo. Foto: Iris Moraes /Fonte: Moraes, 2021.

Afinal, a busca pela valorização e musealização das *coisas e dos lugares dantes* para benefício da comunidade é bem antiga entre lideranças quilombolas dos *Povos do Aproaga*. Após essa oficina, demos continuidade ao registro fotográfico do acervo e estamos em processo de (co)criação de um site da Associação Quilombola que além de comunicar questões de defesa do território e divulgação de suas ações, deve abrigar a versão digital do CCLS voltada aos conhecimentos e valorização das manifestações culturais *Povos do Aproaga*.

Ao longo desses anos de relação com os *Povos do Aproaga*, temos reunido um vasto acervo de fotos, filmagens de entrevistas e vídeos, mapas e documentos incluindo narrativas de quilombolas, algumas já falecidas. Assim, tanto o CCLS quanto o site da Associação enquanto um museu digital quilombola, surgem como alternativas de conexão e socialização de conhecimentos, de evidenciação das memórias e histórias quilombolas de maneira mais pública. Embora ainda esteja em fase de organização e curadoria para respectiva disponibilização do acervo, já elaboramos a logo da Identidade Visual da AQURC e um primeiro layout do seu respectivo site¹¹.

11 Por ora o domínio do site da AQURC encontra-se registrado em: <https://www.povosdoaproaga.com/>

No que se refere a ID da AQURC, símbolos e cores adotadas, nos baseamos nas narrativas quilombolas, como a do S. Cléo compartilhada acima sobre as *tijoleiras dantes* oriundas das ruínas do Aproaga que possuem marcas de mãos materialmente registradas durante a artesanaria das peças. Através do conceito africano inerente a adinkra Sankofa e o decalque de uma mão ancestral, demarcamos o movimento de retomada quilombola dos legados que lhe importam, ou seja, dos *Pretos Dantes* como construtores da resiliência quilombola na região do rio Capim¹².



Imagem 6-7: Identidade Visual da AQURC e primeiro layout do site. Designer: Victória Capilo/Fonte: Moraes, 2021.

Consideramos que esses movimentos afrocentrados de engajamento coletivo, mesmo que sejam atípicos no fazer arqueológico, tornam-se possíveis justamente pelo caráter relacional e comprometido com o retorno comunitário de nossas pesquisas. Enquanto *pesquisadoras* pertencentes e/ou engajados com comunidades negras, queremos provocar rupturas dos estudos baseados nas genéricas representações do “outro” como “objeto de estudo” ainda tão praticados por uma arqueologia que permaneça autocrática e sem representatividade em seus modos de fazer e retornar as pesquisas arqueológicas (CARVALHO, 2018).

Afinal, queremos possibilidades de retornos às nossas comunidades que extrapolem os modelos de textos técnicos como resultados de pesquisa, pois alcançam uma restrita parcela de pessoas na academia. Nessa rede de relações entre pessoas, coisas e causas coletivas, transbordamos as fronteiras disciplinares da arqueologia e potencializamos através dela nossos movimentos de conexão de saberes aquilombados e de (re)conhecimentos afrodiaspóricos.

CONSIDERAÇÕES CONTÍNUAS: NA QUEBRADA, AQUILOMBAMENTOS

O colonialismo assim como o racismo enquanto sistemas de opressões históricos são baseados em princípios ideológicos hierarquizantes e se materializam na exploração e desumanização de pessoas negras, indígenas e demais *sujeitos* não-normativos à lógica fragmentadora eurocêntrica. Ainda hoje causam quebras de dinâmicas sociais autônomas, rupturas de modos de

12 A Identidade visual da AQURC foi elaborada em parceria com Vitória Carolina Pinheiro Lopes Dias (PPGAN/UFMG), conforme sugestões das lideranças quilombolas e da metodologia de pesquisa arqueológica afrocentrada proposta por MORAES (2021).

ser e pensar, tornam apartadas as polaridades de existências complementares, criam separações sociais entre nós e contra nós.

Portanto, fazer uma arqueologia da diáspora africana para além de escavar a terra e expor feridas sem os cuidados e reparações inerentes, requer de nós o engajamento antirracista e sensível para a cura dessas feridas e fragmentações (HARTEMANN, 2019; KILOMBA, 2019). Nossos apontamentos neste trabalho refletem possibilidades e princípios de abordagens arqueológicas em contextos que afetam nossas existências afrodiáspóricas. Fazemos, fazemos desta ciência arqueológica habilidosa em fragmentos e escombros, a plataforma de recomposição de narrativas e histórias que importam, de restauração dos laços de afetos e de (re)conhecimentos comunitários. Neste breve artigo, buscamos ressaltar a relevância estratégica da prática arqueológica que seja comprometida com pessoas afrodiáspóricas e comunidades tradicionais quilombolas na Amazônia. Repensar nossos procedimentos teórico-metodológicos é imprescindível, embora não tenhamos receitas, lembramos que o saber vem no fazer e a experiência se reforça no partilhar. O caminho é comunitário, trata-se de priorizar o coletivo e não apenas a disciplina arqueológica em detrimento de causas coletivas de povos e seres historicamente oprimidos. Como dissemos antes, a arqueologia não é o fim, mas um meio para reconhecermos cada vez mais nossas histórias e reverenciar a ancestralidade que transborda dos lugares e materialidades dantes.

Ao fazermos nossos trabalhos acadêmicos, podemos adotar as ações afirmativas nos mais diferentes aspectos da prática arqueológica e efetivamente modificar nossos referenciais epistemológicos. Para além da culpa ou vergonha que imobilizam, devemos assumir nossos lugares de fala e respectivas responsabilidades éticas na busca por equidade e reparação epistêmica, por sorte, atitudes e movimentos nessa direção nos confiam a possibilidade de contação de histórias que nos importam enquanto povos e comunidades afrodiáspóricas e as necessárias rupturas com a colonialidade que ainda permeia a arqueologia.

Afinal se nossos mundos originários atingidos pela colonização foram quebrados e ainda encontramos pessoas fragmentadas de si e do coletivo, nessa diáspora nos reconstituímos como quilombos. Cruzamos esses tempos e sistemas sócio-históricos opressores a partir do fortalecimento de nossas ancestralidades e comunidades. Vivemos na quebrada, politizamos nossa existência em movimentos de resistência às dores e perdas impostas. Pelas escrituras de Conceição Evaristo “a gente combinamos de não morrer”, no manifesto de J. Mombaça sabemos “não vão nos matar agora”, pois nessa quebrada toda, somos *aquilombamentos*.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio. *O que é racismo estrutural?* Letramento, Belo Horizonte, 2018.
- ACEVEDO MARIN et al. *Patrimônio e Territorialidade dos Quilombolas do Rio Capim*. Belém: IPHAN, 2014.
- BARBOSA, Betanha. *Sistema de Uso Comum de Recursos em Comunidades Quilombolas no Vale do Rio Capim (Pa)*. Dissertação de mestrado. Núcleo de Altos Estudos do Pará, Universidade Federal do Pará. 2008.
- BARROS, José Flávio P. de. *A fogueira de Xangô*. 3ª edição – Rio de Janeiro: Pallas, 2009. 256p.
- BEZERRA, Marcia. *Teto e afeto: sobre as coisas, pessoas e a arqueologia na Amazônia*. 1ª ed. – Belém: PA: GKNoronha, 2017. 108p.
- BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón. (Org.) *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. 2 ed. 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Ed. 2019 (Col. Cultura Negra e Identidades).
- CARNEIRO, Aparecida Sueli; *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2005.
- CARVALHO, Patrícia Marinho de. *Visibilidade do Negro: Arqueologia do Abandono na comunidade quilombola do Boqueirão -Vila Bela/MT*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo (USP), 2018.
- COSTA, Luciana A. Aquilombamento as a Potentializing Praxis for Black Existences in Archaeology. In.: *Society for Historical Archaeology: An Archaeological Decameron: Research, Interpretation, and Engagement in the Time of Pandemic*, 1., 2021, Flórida. Conference virtual. Estados Unidos: SHA, 2021. Disponível em: <<https://core.tdar.org/document/459240/aquilombamento-as-a-potentializing-praxis-for-black-existences-in-archaeology>>. Acesso, 05.04. 2022.
- EVARISTO, Conceição. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas, Fundação Biblioteca Nacional, 2016.
- FRANKLIN, Maria; DUNNAVANT, Justin P.; FLEWELLEN, Ayana O.; ODEWALE, Alice. The future is now: archaeology and the eradication of anti-Blackness. *International Journal of Historical Archaeology* 24:753–766, 2020.
- GARCIA, Maria de F. & SILVA, José Antônio S. (org.). *Africanidades, afrobrasiliadades e processo (des)colonizador: contribuições a implementação da Lei 10.639/03*. João Pessoa: Editora UFPB, 2018.
- GNECCO, Cristobal; HABER, Alejandro F.; SHEPHERD, Nick. *Arqueologia y Decolonialidad*. Coleção *El Desprendimiento*, 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: *Ediciones del signo*, 2015. 180p.
- HARTEMANN, Gabby. *Voltar, contar e lembrar de Gangan: por uma arqueologia griótica afrodecolonial em Mana*. Dissertação de mestrado: Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAN-UFMG), 228p., 2019.
- _____. & MORAES, Iris P. de. Contar histórias e caminhar com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. *Vestígios - Rev. Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, 12(2), 9–34, 2019.

- IKE, N., Miller, G., and Hartemann, G. O. (2020). Anti-racist archaeology: your time is now. *SAA Archaeological Record* 20(4): 12–16.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019[2008].
- MACHADO, Adilbênia F. *ODUS: Filosofia Africana para uma metodologia afrorreferenciada*. *Voluntas*, Santa Maria, v. 10, p. 03- 25, set. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39952>. Acesso 21.09.2020.
- MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021, 144p.
- MORAES, Iris P. de. *Do tempo dos Pretos Dantes aos Povos do Aproaga: Patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do rio Capim (PA)*. Dissertação de Mestrado. PPGA-UFPA, 2012.
- _____. *Arqueologia na 'Flor da Terra' Quilombola: Ancestralidade e Movimentos Sankofa no Território dos Povos do Aproaga – Amazônia Paraense*. Tese de Doutorado. PPGAN – UFMG, 2021.
- NASCIMENTO, Maria Beatriz do. *Historiografia do quilombo*. 1977. In: Beatriz Nascimento, *Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição*. UCPA - União dos coletivos Pan-Africanistas (Org.). São Paulo, 2018.
- NOGUERA, Renato. *Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma Ética Afroperspectiva*. *Rev. da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, [S.l.], v. 3, n. 6, p. 147-150, fev. 2012a. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/358>>. Acesso em: 28 jul. 2020.
- _____. *O Ensino de Filosofia e a Lei 10.639*. Rio de Janeiro: Pallas: Biblioteca nacional, 2014.
- OYÈRÓNKÈ Oyèwùmí. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução wanderson flor do nascimento. 1.ed. - Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- PNCSA (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia). *Povos do Aproaga - São Domingos do Capim*. Fascículo 24. Belém: Universidade Federal do Amazonas / Universidade Estadual do Amazonas. 12p, 2008.
- RAMOSE, Mogobe. *Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana*. Trad. Dirce Eleonora Nigro Solis; Rafael Medina Lopes; Roberta Ribeiro Cassiano. In: *Ensaios Filosóficos*, Volume IV, out. 2011. Disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf. Acessado em: 20.02.2020.
- RATTS, A. *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- RIBEIRO, Djamila. 2017. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 112p. (Feminismos Plurais).
- _____. 2019. *Pequeno manual antirracista*. 1ª ed. – São Paulo: Companhia das letras, 135p.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino e na Pesquisa (INCTI), 2015, p.150. Disponível em: http://cga.libertar.org/wp-content/uploads/2017/07/BISPO-Antonio.-Colonizacao_Quilombos.pdf. Acessado 28.07.2020.

TOCCHETTO, Fernanda Bordin.; SYMANSKI, Luís Cláudio.; OZÓRIO, Sérgio Rovani.; OLIVEIRA, Alberto Tavares Duarte de.; CAPPELLETTI, Ângela Maria. A Faiança Fina em Porto Alegre – Vestígios Arqueológicos de uma Cidade. Porto Alegre: Secretaria da Cultura/PMPA, 2001.

ZANETTINI, Paulo. “Pequeno roteiro para classificação de louças obtidas em pesquisas arqueológicas de sítios históricos” *Arqueologia*, Curitiba, 5: p.117- 130, 1986.

_____.; BAVA DE CAMARGO, Paulo. Cacos e mais cacos de vidro: o que fazer com eles? São Paulo: Zanettini Arqueologia, 1999.

Recebido em: 27/04/2022

Aprovado em: 07/06/2022

Publicado em: 30/06/2022

ARTIGO | *PAPER*

**NARRATIVAS INSULARES NA ARQUEOLOGIA DO
COLONIALISMO MODERNO ESPANHOL E PORTUGUÊS.
PROBLEMAS E PERSPECTIVAS**

***NARRATIVAS INSULARES EN LA ARQUEOLOGÍA DEL
COLONIALISMO MODERNO ESPAÑOL Y PORTUGUÉS.
PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS***

Maria Ximena Senatore^a

Pedro P. A. Funari^b

a INAPH Universidad de Alicante, España. INAPL-CONICET y Universidad Nacional de la Patagonia Austral, Argentina. Email: mxsenatore@gmail.com

b Departamento de História, IFCH, Unicamp. UNICAMP - Cidade Universitária Zeferino Vaz. Campinas, 13083-970, SP, Brazil. Email: ppfunari@uol.com.br

RESUMO

As perspectivas críticas sobre o colonialismo moderno espanhol e português contribuíram para repensar seus tempos, identidades e contextos, questionando as noções de mudança e as abordagens essencialistas que dominavam, por tradição, o campo. Contudo, o estudo do colonialismo centrou-se, em termos geográficos, nos espaços sob domínio colonial, o que limitou o pensamento crítico sobre seus legados nas nossas sociedades atuais. No trabalho, buscamos contribuir com as perspectivas críticas, ao analisar as relações entre narrativas que desconectam o mundo europeu do mundo colonial, assim como a prática da Arqueologia Histórica e Pós-Medieval na Ibero-América e na Península Ibérica. Isto abre a possibilidade de aplicar ferramentas e conceitos vinculados ao colonialismo moderno, para além da América Latina.

PALAVRAS-CHAVE

Colonialismo, Arqueologia Histórica, narrativas, essencialismo, História Moderna, América Latina.

ABSTRACT

Critical perspectives on modern Spanish and Portuguese colonialism have contributed to rethinking colonial times, identities and contexts, questioning the notions of change and the essentialist approaches that have traditionally prevailed in the field of Historical Archaeology. However, the study of modern colonialism has often been geographically focused on the territories that had been under colonial domination. This paper contributes to critical perspectives on colonialism by analyzing the relationship between insular narratives -disconnecting European and colonial realms- and Historical and Postmedieval Archaeological practices in Iberoamerica and the Iberian Peninsula, respectively. This raises the possibility of applying concepts linked to modern colonialism beyond Latin America.

KEYWORDS

Colonialism, historical archaeology, narratives, Iberian Peninsula, Iberoamerica.

RESUMEN

Las perspectivas críticas sobre el colonialismo moderno español y portugués han contribuido a repensar sus tiempos, identidades y contextos, cuestionando las nociones de cambio y los acercamientos esencialistas que tradicionalmente dominaban el campo. Sin embargo, el estudio del colonialismo se ha centrado geográficamente a los espacios bajo dominación colonial lo que ha limitado el pensamiento crítico sobre sus legados en nuestras sociedades actuales. En este trabajo buscamos contribuir a las perspectivas críticas analizando las relaciones entre narrativas que desconectan el mundo europeo del mundo colonial, y la práctica de la arqueología histórica y post-medieval en Iberoamérica y en la Península Ibérica. Esto abre la posibilidad de discutir la utilidad de aplicar herramientas y conceptos vinculados al colonialismo moderno más allá de Latinoamérica.

PALABRAS CLAVE

Colonialismo, arqueología histórica, narrativas, esencialismo, historia moderna, Latinoamérica.

COMO CITAR ESTE ARTIGO

SENATORE, Maria Ximena; FUNARI, Pedro P.A. Narrativas insulares na arqueologia do colonialismo moderno espanhol e português. problemas e perspectivas. Cadernos do Lepaarq, v. XIX, n.37, p. 75-91, Jan-Jun. 2022.

INTRODUCCIÓN

En sus inicios, los estudios arqueológicos sobre el proceso colonial español y portugués asumían que era un fenómeno del pasado, que refería a los cambios ocurridos en las poblaciones nativas como consecuencia de la expansión europea. Estas miradas se apoyaban en nociones esencialistas construidas sobre la oposición colonizador-colonizado, generalmente asociada a indígenas-europeos, y entendían que el cambio, que se iniciaba en el momento cero de la llegada europea, afectaba sólo o principalmente a las sociedades indígenas. Consecuentemente, se percibía que estos cambios ocurrían en territorios lejanos y distantes de la Europa moderna, como las colonias españolas y portuguesas. Por lo tanto, el continente americano y otros territorios bajo dominación colonial se configuraron como los lugares principales para el estudio arqueológico del colonialismo moderno.

En las últimas décadas, con la influencia de las perspectivas críticas poscoloniales, los arqueólogos históricos han contribuido a la comprensión de que los tiempos del colonialismo no sólo refieren al pasado sino a nuestro presente, y que éstos no ocurren exclusivamente en los grupos nativos americanos, reconociendo las complejidades en cuanto a la diversidad de identidades de los participantes en el proceso colonial.

Sin embargo, el colonialismo moderno español y portugués se ha estudiado mayoritariamente fuera de la Península Ibérica y aún no se ha dado una discusión profunda sobre el estudio del colonialismo moderno incorporando espacios geográficos fuera de las colonias. Por lo tanto, en este trabajo buscamos contribuir la discusión planteada sobre la noción de cambio y sobre los tiempos del colonialismo incorporando la dimensión geográfica o espacial. En este sentido consideramos que las direcciones en las investigaciones se han visto limitadas por la influencia de ciertas narrativas que denominamos insulares porque entienden al mundo moderno europeo como distante y ajeno de las realidades coloniales (SENATORE, 2021). Su influencia ha ido alejando de Europa el problema del colonialismo contribuyendo a su construcción como fenómeno lejano y “de otros”. Nuestra perspectiva busca visibilizar estas narrativas insulares y relacionarlas con la práctica y producción académica en arqueología histórica/postmedieval en Iberoamérica, España y Portugal. Entendemos que cuestionar las narrativas insulares y revisar la práctica arqueológica contribuirá a enfrentar los legados del colonialismo y avanzar hacia su reconocimiento como parte de un proceso actualmente vigente y global.

NARRATIVAS E INVESTIGACIÓN

Las grandes narrativas refieren a visiones normalizadas y estandarizadas sobre procesos históricos que funcionan como mensaje cultural y como marco de conocimiento e interpretación (SENATORE y FUNARI 2015, p. 4). Este concepto del pensamiento Lyotardiano (LYOTARD, 1984) se ha utilizado en arqueología histórica para abordar diversos contextos (por ejemplo, ESCRIBA-

NO RUIZ y AZKARATE, 2018; JOHNSON, 1999, RODRIGUEZ ALEGRÍA, 2008; SENATORE y ZARANKIN, 2014) y se ha destacado en qué medida sus influencias cierran o limitan las direcciones en la investigación (VOSS 2015).

En cuanto al estudio de la presencia española y portuguesa en América, ciertas narrativas han ejercido grandes influencias en la formulación de preguntas, así como en las aproximaciones conceptuales y metodológicas para abordarlas. Por lo tanto, hacer visible y revisar las narrativas contribuye a desnaturalizar miradas acríticamente aceptadas sobre los procesos coloniales. En este trabajo nos proponemos contribuir a enriquecer y diversificar nuestras miradas sobre el colonialismo moderno español y portugués. Para ello buscamos ampliar y complementar nuestras reflexiones publicadas previamente, discutiendo la influencia y vigencia actual de las narrativas que, a nuestro entender, afectan negativamente el entendimiento del colonialismo en su dimensión global y tienen fuertes implicaciones en el presente.

El desarrollo de la arqueología del colonialismo español y portugués ha incluido el estudio de una amplia diversidad de problemáticas. Desde variados enfoques se han abordado casos analíticos a lo largo y ancho de todo continente americano. Asimismo, se han establecido estudios comparativos de distinto alcance entre localidades, regiones y entre diversas cronologías. Un significativo número de países americanos han desarrollado líneas específicas de estudio del mundo colonial desde perspectivas propias. Incluso, en algunos países, el acercamiento al mundo material colonial se inició en tiempos previos a la consolidación de la arqueología histórica como campo disciplinar. Si bien en sus comienzos predominaron los modelos esencialistas de aculturación, basados en la dicotomía colonizador colonizado, y las aproximaciones a los cambios desde perspectivas unidireccionales, que potenciaban principalmente los acercamientos topológicos a los conjuntos cerámicos, los marcos teóricos y conceptuales fueron cambiando y diversificándose. La terminología utilizada para referirse a lo colonial, las herramientas analíticas para abordar los cambios y la conceptualización de las problemáticas se fueron modificando con el transcurso del tiempo. El estudio del mundo colonial, que se percibía como parte de tiempos pasados, comenzó a incluir reflexiones sobre sus influencias en el presente. Desde un punto de vista teórico, se repensó el rol de la arqueología del colonialismo en nuestras sociedades actuales. En la práctica arqueológica, las perspectivas críticas se acercaron a la arqueología comunitaria, tanto con comunidades indígenas americanas, como aquellas vinculadas a la diáspora africana (por ejemplo, FERREIRA, 2009; FUNARI, 1998, 2006; ORSER y FUNARI 2001, entre otros).

PERSPECTIVAS CRÍTICAS

En las últimas dos décadas, perspectivas críticas han enfrentado denominadores comunes del estudio del colonialismo moderno en Iberoamérica como el esencialismo y el cambio unidireccional. En este marco, se han cuestionado las narrativas del reemplazo tecnológico (por ejemplo, KING y KONWEST, 2019; RODRIGUEZ ALEGRÍA, 2008), las narrativas de la inevitabilidad

del cambio (MROZOWSKI et al. 2015), las narrativas terminales (PANICH 2013) y las nociones de aculturación (por ejemplo, DOMINGUEZ y FUNARI 2015; LIGHTFOOT, 1995; RIVERA SANDOVAL y FUNARI 2021; SILLIMAN, 2005, 2009, entre otros). Desde diversos casos americanos se han revisado críticamente nociones de cambio, y el planteamiento dicotómico colonizador-colonizado como factor estructural del discurso colonial (por ejemplo, HOFMAN et al. 2020; KING, 2020; MUNIZ y GOMEZ, 2017; NOELLI y SALLUM, 2020; RODRIGUEZ ALEGRÍA et al., 2015; SCARAMELLI y SCARAMELLI, 2015; SYMANSKI y GOMES, 2015; THERRIEN, 2007; entre otros).

Por un largo tiempo, hemos trabajado con tales temas y cuestiones. Podemos mencionar como antecedente la publicación tardía de un libro gestado mucho antes por Funari junto a Domínguez y Navarro, sobre el tema del contacto cultural (DOMÍNGUEZ, FUNARI y NAVARRO, 2019). En 2015 editamos el libro “Archaeology of Culture Contact and Colonialism in Spanish and Portuguese America” en el cual los autores de los distintos capítulos contribuyeron a la disrupción de las narrativas que modelaron el entendimiento del colonialismo en décadas pasadas (FUNARI y SENATORE, 2015). Este volumen contribuyó a cuestionar colectivamente aproximaciones teóricas, metodológicas y las fuentes de información utilizadas; se revisaron las escalas espaciales y temporales tradicionalmente aplicadas al estudio de las experiencias coloniales. Así se propusieron alternativas, que ampliaron y diversificaron en los modos de mirar, analizar y pensar sobre las temáticas vinculadas a casos americanos, revisando el discurso colonial y su naturalización tanto en historias individuales, explicaciones del cambio cultural, el discurso historiográfico y los legados del colonialismo en el presente. Sobre esta experiencia, en este trabajo nos proponemos reflexionar sobre ciertos aspectos que no fueron tratados en tanta profundidad en aquel volumen y que refieren la necesidad de incluir con mayor exhaustividad a la Península Ibérica en una mirada crítica sobre el colonialismo.

La posibilidad de comparación entre casos de Iberoamérica de diversas regiones, así como el estudio de largas trayectorias temporales en determinadas áreas ha dado luz sobre aspectos de gran relevancia para la comprensión de los procesos del colonialismo y grandes problemáticas vinculadas, como por ejemplo la diáspora africana y la esclavitud. Consideramos que se puede ir aún más allá y extender estas aproximaciones críticas alcanzando el estudio de otras geografías, superando las dicotomías propias de los modelos de centro y periferia, no limitándonos al estudio de los espacios que han estado bajo dominación colonial. De esta forma, nos centramos en comprender las narrativas insulares del colonialismo y su influencia en la práctica de la arqueología histórica.

NARRATIVAS INSULARES Y ARQUEOLOGÍA

Este trabajo cuestiona las narrativas del colonialismo español y portugués que construyen al sujeto colonial como diferente del sujeto de la historia moderna europea, alejando y desconectando las realidades de las colonias de aquellas contemporáneas de la Península Ibérica

(SENATORE, 2021). En estas narrativas, a las que denominamos insulares, lo colonial se presenta asociado a la historia de aquellos que partieron de Europa, o a lo que sucedió en tierras lejanas. Esta idea, arraigada y naturalizada en diversos contextos -educativos, opinión pública- ha prevalecido en las narrativas históricas, en ciertas aproximaciones académicas y en la historiografía.

Conceptualmente, esta separación se ha consolidado sobre el planteamiento de aproximaciones esencialistas dicotómicas tanto en Europa como en América y sobre una idea de cambio situado en las colonias, de acuerdo a modelos de centro y periferia. Las narrativas insulares han influido en la definición de quiénes se consideran parte de la historia colonial, y cómo se conciben los legados del colonialismo en el presente. Esto ha modelado tanto cómo se ha estudiado el colonialismo, en cuanto a los acercamientos teóricos, la formulación de preguntas de investigación, las herramientas analíticas para entender el cambio, y la selección de casos. Como efecto, los campos de estudio del colonialismo se ven fragmentados, desconectados, compartimentados y la arqueología del colonialismo se desarrolla en forma de trayectorias insulares, con tenues conexiones entre la academia en América y la Península Ibérica (SENATORE, 2022).

Las aproximaciones dicotómicas que oponen no sólo el tradicional binomio colonizador-colonizado, sino también, “los que partieron a América-los que permanecieron en la Península Ibérica”, fortalecen las miradas que separan y simplifican la complejidad social y cultural inherente a los procesos de expansión colonial (SENATORE, 2021). La idea arraigada de que la historia colonial es la historia de “otros” o de tierras distantes ha calado en los relatos presentes en los medios y en la historiografía de la Península Ibérica. De esta manera el colonialismo o la esclavitud se perciben como problemas ajenos a la modernidad y el capitalismo europeos que deben estudiarse en las colonias.

Las narrativas insulares refieren a cambios que se dan en el continente americano dejando fuera del foco a la Península Ibérica. En las aproximaciones tradicionales, este cambio se ha asumido como dado, inevitable, como resultado de la llegada de los europeos, sin plantear preguntas sobre sus dimensiones, escalas, magnitudes, matices y causas. En contraste, enfoques críticos han entendido la complejidad social y cultural inherente a los procesos de cambio y han introducido marcos temporales amplios, considerando contextos e identidades diversas, superando las miradas dicotómicas (FUNARI, 1998, 2006; ORSER y FUNARI 2001; SENATORE, 2015; SYMANSKI, 2010; TORRES DE SOUZA, AGOSTINI, 2012; entre otros). En este marco, se han propuesto líneas de investigación que visibilizan las trayectorias históricas a largo plazo de las poblaciones indígenas americanas. Estas integran en su enfoque tanto el estudio de cambios como de continuidades en tiempos previos y posteriores al proceso colonial. Al considerar marcos temporales amplios han permitido abordar la persistencia de prácticas e identidades diversas, superando las narrativas que presentan la inevitabilidad del cambio como consecuencia directa de la llegada de los europeos (RODRIGUEZ ALEGRÍA, 2008; SILLIMAN et al., 2012). Así han propuesto abordar las “continuidades cambiantes” en sociedades indígenas (SILLIMAN, 2009), o la persistencia de prácticas e identidades en diversos contextos americanos (por ejemplo, HOFMAN et al., 2020; PANICH, 2013; SALLUM y NOELLI 2020; VAN BUREN, 2021).

No obstante, estas aproximaciones se han visto limitadas porque se han centrado en el continente americano y han dejado fuera del foco de estudio a la Península Ibérica. Por otra parte, la conceptualización del cambio y las herramientas metodológicas para estudiarlo en contextos americanos difieren de aquellas enfocadas a sociedades europeas. Stephen Silliman ha observado esta diferencia conceptual. Por ejemplo, ha dicho que “los arqueólogos y otros investigadores no aplican ideas de hibridación a los colonizadores, en cambio las eligen para los colonizados” (SILLIMAN, 2015, p. 288). Expande esta idea mencionando que se habla de hibridación cuando los nativos americanos adoptan el ganado en sus estilos de vida o trabajan el vidrio para herramientas, pero no se hace lo mismo cuando los colonos europeos adoptan maíz de los grupos indígenas. Para él, “these historic contexts have not undergone the same kind of culture change continuity scrutiny as those indigenous and other colonized peoples” (SILLIMAN, 2015, p. 289). El impacto del cambio para Europa parece ser considerado positivo en el sentido de sumar aspectos en el proceso de construcción de identidades europeas. En contraste, para las sociedades americanas, implica un deterioro o una pérdida de rasgos originales en sus identidades. Para Silliman “Italians became more Italian with the addition of tomatoes, Irish became more Irish with potatoes ...” ... “As for indigenous people ... they became less Native American as they adopted new things ...” (SILLIMAN, 2015, p. 289). Claro está que la transculturación en América o en Europa cambia a todos y la lectura de positivo en Europa y negativo en América se revela como un miraje.

Esta doble mirada sobre el impacto del colonialismo, también se relaciona con las narrativas insulares que sitúan espacialmente al cambio sólo fuera de Europa. En los relatos de la opinión pública hay una aceptación generalizada que limita la aceptación del cambio a la expansión comercial ibérica que se abre a partir del horizonte americano, y presenta a España y Portugal como receptores de su oro, plata y otras riquezas. Ciertas posiciones asumen que la Península Ibérica ha sido casi impermeable al cambio y que éste ha limitado a la incorporación de ciertos “productos” que “llegan” de América, especialmente recursos naturales o alimentos como maíz, tomate, patata, café o chocolate (ver por ejemplo la nota de MEDINA “*Cuando el trigo encontró al maíz*”, El País 12-10-2017)¹. A veces, la Península Ibérica parece ajena a su ligación cotidiana con las posesiones en América, Asia y África.

Se debe reconocer que la magnitud y características de este tipo de cambios, en distintas regiones, han sido tratadas en disciplinas históricas de diversa índole presentado aproximaciones de gran interés, profundidad y exhaustividad. Sin embargo, estos cambios, también pueden ser abordados desde aproximaciones arqueológicas a partir de análisis de la cultura material,

1 No es nuestra intención extendernos en este punto, pero como breve y simplificado ejemplo puntual puede mencionarse que los procesos de cambio en diversas escalas temporales y espaciales asociados a la introducción del maíz en la Península Ibérica bien podrían ser abordados desde la arqueología. Por ejemplo, en las producciones agrícolas en la región de Asturias en el noroeste de España, a partir del siglo XVI se da una ampliación y diversificación de los tiempos agrarios (el maíz no compete o interfiere con los ciclos de siembra tradicionales), grandes incrementos en la producción y sus impactos económicos, cambios en la alimentación, vida cotidiana y la infraestructura de almacenamiento a escala doméstica. Asimismo, podría abordar la circulación de objetos y el conocimiento de las comunidades americanas, por ejemplo, para este caso, se presentan causas-efectos de enfermedad de gran impacto en la región debido a la ingesta del cereal sin el conocimiento asociado a su necesario tratamiento previo al consumo, que sí se efectuaba en América.

tanto en dimensiones económicas, sociales o culturales, en múltiples escalas temporales y espaciales. Entendemos que conceptualizar estas problemáticas como parte del colonialismo puede abrir nuevas direcciones de investigación, diálogos e intercambios sobre una gran riqueza temática, perspectivas comparativas, interpretaciones asociadas a la innovación, en el marco de las arqueologías de la sociedad moderna española, portuguesa e iberoamericana. Es decir, abordando el estudio del colonialismo, modernidad y capitalismo como parte de un mismo proceso, sin olvidar el inmenso peso de las tradiciones precolombinas y medievales.

Las aproximaciones a casos coloniales americanos se han visto enriquecidas desde miradas que conectan y entienden las realidades europeas y las americanas como parte de procesos culturales, sociales, también compartidos. En este sentido, se han problematizado las ideas de la Ilustración, la modernidad, percepciones sobre la muerte, la religión, la tradición, en los estudios de casos arqueológicos (ver, por ejemplo, SANGUINETTI et al., 2005; SENATORE, 2002, 2005, 2007, 2008). Estos enfoques reconocen, de forma explícita e implícita que la historia moderna de la Península Ibérica no puede ser entendida sin considerar las colonias en Iberoamérica, como tampoco la historia colonial americana sin comprender la Europa post siglo XV (MIGNOLO, 2007).

TRAYECTORIAS INSULARES EN ARQUEOLOGÍA HISTÓRICA Y POSTMEDIEVAL

Recientes análisis sobre el estado de la cuestión en el campo de la arqueología histórica en España y Portugal han caracterizado las tendencias en su desarrollo general y balances regionales (por ejemplo, GAMEZ MENDOZA et al., 2016; GOMES, 2012; GOMES y CASIMIRO 2013; ESCRIBANO RUIZ, 2017; QUIRÓS CASTILLO y GRAU SOLOGESTOAB 2020; SOLÉ y JANÉ, 2014, entre otros) reconociendo que ambos países han tenido un desarrollo reciente en la academia y que han enfrentado desafíos y trayectorias disciplinares similares (CASIMIRO, 2019). Un análisis del estado de la cuestión actual en España ha descrito el campo como “caleidoscópico” y fragmentado, sin intención de construir una mirada integral (ESCRIBANO RUIZ, 2017), que se refleja también en una fragmentación disciplinaria y terminológica (por ejemplo, arqueología histórica, posmedieval, de las sociedades modernas), cronológica, espacial-regional, temática (por ejemplo, posmedieval, industrial, contemporánea), y en la práctica (por ejemplo, arqueología de gestión, arqueología académica).

El mundo material de tiempos modernos en España y Portugal ha sido abordado en contextos locales y regionales específicos, como por ejemplo las investigaciones sistemáticas de producciones cerámicas y centros urbanos, se han publicado también informes sobre excavación y análisis de contextos particulares. Generalmente, los estudios han permanecido dentro del ámbito de la arqueología de gestión (GUTIÉRREZ LLORET, 2011). Estas intervenciones han revelado aspectos interesantes que conciernen a cambios en ciudades y edificios, así como los modos de vida en el pasado (BUSTO ZAPICO, 2015; CONESA y FERNÁNDEZ I ESPINOSA, 2014; GARCÍA y DOMÍNGUEZ-SOLERA, 2018). Sin embargo, los estudios de contextos arqueológicos de época mo-

derna se han desarrollado de forma aislada entre sí. En la década del 2000 el proceso de distanciamiento y regionalización de las arqueologías locales en España -enfocados a diversos marcos cronológicos desde la prehistoria- fue analizado por Margarita Díaz Andreu señalando que la gran dificultad de encontrar financiación para proyectos de carácter más general se vinculaba a la dependencia de subvenciones de las autonomías que promocionaban la investigación de tipo local, y que daban preferencia “a aquellos proyectos de ideología más cercana a la mantenida oficialmente por cada gobierno autónomo, es decir normalmente a la que justifica su propia existencia en el pasado” (DÍAZ ANDREU, 2002, p.133).

En la última década la arqueología histórica en la Península Ibérica se ha mostrado como un espacio de reflexión sobre modernidad, etnocentrismo, globalización, colonialismo en una escala global y ha presentado análisis y sobre la historia reciente (por ejemplo, AZKÁRATE y ESCRIBANO RUIZ, 2015; CRUZ BERROCAL y SAND, 2020; GONZÁLEZ ÁLVAREZ y ALONSO GONZÁLEZ, 2014; GONZÁLEZ RUIBAL 2016; MONTÓN SUBÍAS y HERNANDO, 2018, entre otros) . También se ha observado un mayor interés en el desarrollo de proyectos enfocados a cronologías y problemáticas modernas (ESCRIBANO RUIZ, 2017; CASIMIRO, 2019). Sin embargo, en cuanto al estudio del colonialismo español y portugués en Iberoamérica y en la Península Ibérica existe un gran potencial que aun no ha sido exhaustivamente explorado. Los estudios de arqueología del colonialismo se han desarrollado fuera de la Península Ibérica, (por ejemplo, GONZÁLEZ RUIBAL et al., 2016; MONTÓN SUBÍAS et al., 2016; CRUZ BERROCAL et al., 2020; AZKÁRATE y ESCRIBANO, 2015). Se ha dicho que la arqueología colonial paradójicamente ha estado desconectada de la arqueología en España (ESCRIBANO RUIZ, 2017) y Portugal, por lo tanto, se aprecian como limitadas las perspectivas de conexiones conceptuales entre contextos cronológicamente ubicados en la era moderna en la Península Ibérica, América y otros territorios del mundo colonial en África e Asia. Sólo en ciertos casos de investigaciones desarrolladas en contextos modernos dentro de la Península Ibérica el establecimiento de conexiones con procesos mayores ha sido explícitamente planteado como un objetivo de las investigaciones (por ejemplo, CASIMIRO et al., 2020; ESCRIBANO RUIZ, 2019; FUNARI, 2015; FREY SÁNCHEZ, 2013; NEVES et al. 2015).

Las trayectorias insulares entre Península Ibérica y América limitan todavía las posibilidades de comprensión del colonialismo. Arqueólogos de universidades y centros de investigación de España y Portugal han plasmado su mirada en este sentido. “La arqueología puede dar una contribución significativa a la comprensión de la dispersión de bienes, especies, hábitos, y conocimiento desde América y África en Portugal” (TEXEIRA et al., 2015). Debe notarse que la arqueología de Portugal y la de España han ignorado el estudio de la esclavitud, que recientemente a comenzado a emerger (CASIMIRO et al., 2019). Frente a esto ciertas iniciativas se han orientado a establecer diálogos y conexiones en encuentros y simposios (ESCRIBANO RUIZ, 2017, MONTÓN SUBÍAS, 2015). Es posible que estos espacios y aproximaciones contribuyan en un futuro cercano a contrapesar las narrativas insulares, y con ello, el aislamiento de los estudios sobre colonialismo moderno en América y en Europa.

CONCEPTOS Y PERSPECTIVAS PARA PENSAR EL COLONIALISMO MÁS ALLÁ DE LATINOAMÉRICA

Esta mirada sobre el colonialismo fuera de los territorios coloniales abre la posibilidad de aplicar herramientas y conceptos vinculados al colonialismo moderno más allá de Latinoamérica. En este sentido, introducimos aquí brevemente la discusión sobre el uso de los conceptos de colonialismo interno y de transculturación, que han sido ya estudiados anteriormente por uno de los autores (ver FUNARI, 2015; DOMINGUEZ y FUNARI 2005; FUNARI y GARRAFONI 2018; RIVERA SANDOVAL y FUNARI, 2021).

Frente al modelo tradicional de aculturación que implicaba la adopción por los colonizados de una cultura superior de los colonizadores surgieron otros que no jerarquizaban colonizados y colonizadores, pero sí enfatizaban los movimientos mutuos de cambio. El concepto de transculturación, creado en América Latina misma, usa el término latino *trans*, que significa *va y viene*, de manera que los pueblos en contacto están en cambio mutuo. Esto, claro, no significa que las diferencias de etnicidad, status, género, ideología no estén cargadas de relación de poder, pero sí muestra, tomando un ejemplo concreto, que no son solo las mujeres a adoptar valores masculinos, como parte del patriarcado, sino también los varones y es toda la sociedad en su conjunto la que cambia. Lo mismo pasa con las otras categorías. La arqueología muestra como la alimentación colonial era una mezcla de diferentes prácticas culturales (RIVERA-SANDOVAL y FUNARI 2021). Además del concepto de transculturación otros fueron también útiles, como hibridismo, criollización, mestizaje, surgidos para entender Latinoamérica, pero ya utilizados para otras épocas y circunstancias, como el caso del mundo romano antiguo (ver discusión en FUNARI 2015; FUNARI y GARRAFFONI, 2018). No obstante, para el colonialismo moderno cabe señalar que el alcance de los cuestionamientos se ha centrado en América, dejando al margen a la Península Ibérica.

En el periodo moderno, desde los conceptos de transculturación y colonialismo interno pueden pensarse las características propias en las dos monarquías, Portugal, anterior, y España, a partir de fines del siglo XV y sus procesos de conformación². El imperio español que respeta más o menos los fueros, en un proceso de colonialismo interno. Este más tarde estuvo ligado a la consolidación de la nación-estado en el cual minorías culturales y comunidades rurales fueron incorporados al proyecto común (GONZÁLEZ RUIBAL, 2010). Desde ciertas interpretaciones políticas, este colonialismo interno, no ha sido superado. En contraste, Portugal ha llegado al colonialismo desde el siglo XV inicial fuera de la Península, en los trópicos, primero en África, después en América y Asia. A posteriori, ese colonialismo fue denominado lusotropicalismo, en una mirada conservadora, surgida en Brasil, con Gilberto Freyre. Pero, lo que nos puede parecer interesante nos son los detalles del concepto, ni su surgimiento en el siglo XX, en contexto dictatorial. Todo lo

2 Los conceptos sociológicos mencionados pueden sumar perspectivas originales y herramientas conceptuales a los ya utilizados para el estudio, en diversas cronologías, de los procesos de conformación de los imperios modernos en la Península Ibérica. Por ejemplo, pueden contribuir a la comprensión de la expansión de los reinos cristianos, en la Reconquista, no sólo desde los estudios de contextos materiales sino también desde otras perspectivas. Por ejemplo, el vocabulario de origen árabe en los idiomas y lenguas, como castellano, gallego/portugués o catalán es un buen ejemplo, así como, en términos de cultura material los azulejos (az-zulayğ) (azulejo, “loza, cerámica”) o las ramblas (ramla, arenal) como característica urbanística mora (Funari 2015).

contario. Parece fértil que el colonialismo luso -a diferencia del español basado en el concepto de imperio y fueros- estuvo fundado en una mezcla desigual entre nativos y colonizadores. Mientras en España, las lenguas y las leyes locales eran aceptadas, siempre y cuando estuvieran sometidas a la centralidad castellana y española, en Portugal y sus posesiones, era cada vez menos aceptada la coexistencia de la diversidad de idiomas o leyes, y valorizada la mezcla local. A la aceptación de que el Brasil usara el tupi como idioma por más dos siglos, Pombal impuso el portugués, aunque tupinizado. En términos arqueológicos, de cultura material, eso significa la constatación que la cerámica histórica sea esa mezcla de prácticas, conocimientos y técnicas diversas, antes llamada neobrasileira, hoy entendida como indígena de contacto (NOELLI y SALLUM, 2021), como el idioma tupi, lengua general (*língua geral*, *koiné* nativa). Esto pasa en América, pero también en África, Asia y Europa misma, como muestra André Teixeira, entre otros (TEIXEIRA y BETTENCOURT, 2012): Lisboa ciudad africana, americana, asiática, europea. En términos comparativos, siguiendo a TINHORÃO (1988), en Portugal todo parte del colonialismo mezclado mientras España parte del empuje entre la cultura dominante y las particularidades, diversidades culturales locales. Esta breve aproximación puede contribuir a discutir la utilidad de la proyectar perspectivas críticas sobre colonialismo moderno portugués y español y sus herramientas analíticas, como los conceptos de colonialismo interno y transculturación, más allá Latinoamérica.

PALABRAS FINALES

La arqueología del colonialismo en Iberoamérica ha tenido un gran impulso crítico en las últimas décadas. Se han cuestionado sistemáticamente los enfoques tradicionales que concebían el cambio en América en términos unidireccionales como consecuencia inevitable de la llegada de los europeos. Así, han contribuido a discutir el cambio y las nociones esencialistas que subyacen a los estudios de colonialismo portugués y español. Sin embargo, estas aproximaciones se han centrado en Iberoamérica y han dejado fuera del foco de estudio a la Península Ibérica. Esto ha limitado la posibilidad de miradas integrales en escalas temporales amplias que contribuyan a entender qué significa el colonialismo, sus legados, no sólo América sino también en las diversas regiones dentro de España y Portugal. Consideramos que estas limitaciones están asociadas a la influencia de las narrativas que presentan a lo colonial como aquello vinculado a tierras distantes de Europa separando y diferenciando a los sujetos coloniales de aquellos de la historia moderna europea. Es por ello que en este trabajo analizamos como las narrativas insulares, que han desconectado a los procesos coloniales de las realidades de la Europa moderna, han influido en la práctica arqueológica, estableciendo sólo una tenue relación entre la arqueología histórica iberoamericana y la arqueología postmedieval en la Península Ibérica. Aquí proponemos que dando visibilidad a estas narrativas insulares y a las limitaciones en los acercamientos académicos contribuimos a cuestionar los legados actuales del colonialismo que lo presentan como un problema en tierras distantes y ajenas que refiere a “otros” fuera de Europa.

REFERENCIAS

- AZKARATE, A. y ESCRIBANO RUIZ, S. De la Arqueología Histórica a la Arqueología del Colonialismo. Una reflexión desde la experiencia europea. In: VELA COSSÍO, F. (ed.), *Arqueología de los primeros asentamientos urbanos españoles en la América Central y Meridional*, Madrid: Mairera Libros, 2014, p. 87–109.
- BUSTO ZAPICO, M. Cerámica de producción local en Asturias entre los siglos XVI y XVII, procedente de la excavación de la Casa Carbajal Solís (Oviedo, Asturias). *Boletín de Letras del Real Instituto de Estudios Asturianos*, v. 185–186, p. 33–64, 2015.
- CASIMIRO, T.M. Historical Archaeology in the Iberian Peninsula. In: SMITH C. (ed), *Encyclopedia of Global Archaeology*, Springer, New York, p. 1–13, 2019.
- CASIMIRO, T.M., HENRIQUES, J.P., FILIPE, V. y RAMOS, D. Pottery use and social inequality in mid-18th century Lisbon: a first approach. In: MATĚJKOVÁ, K. y BLAŽKOVÁ, G. (eds.), *Europa Post-Medievalis. Post-Medieval Pottery between (Its) Borders*. Oxford: Archaeopress, 2019, p. 1–12.
- CASIMIRO, T.M., HENRIQUES, J.P. y FILIPE, V. Mobility and Identities: The Case of the So-Called African Pots from Lisbon (Portugal). *International Journal of Historical Archaeology*, v. 24, p. 79–94, 2020.
- CONESA, P. y FERNÁNDEZ I ESPINOSA, A. El jaciment arqueològic de l'antic mercat del Born. La seva darrera fase d'ús (1700-1717). *Quarhis: Quaderns d'Arqueologia i Història de la Ciutat de Barcelona*, v. 10, p. 30–55, 2014.
- CRUZ BERROCAL, M. Ilha Formosa, 17th Century: Archaeology in Small Islands, History of Global Processes. In: MONTÓN, S., CRUZ BERROCAL, M., y RUIZ, C. (eds.), *Archaeologies of Early Modern Spanish Colonialism*, New York: Springer, 2016, p. 281–302.
- CRUZ BERROCAL, M. y SAND, C. A question of impact: Did we underestimate the consequences of the sixteenth and seventeenth centuries period of early European exploration in the Pacific? *The Journal of Island and Coastal Archaeology*, v. 1, p. 1–30, 2020.
- CRUZ BERROCAL, M., SERRANO, E. y VALENTIN, F. The Study of European Migration in Asia-Pacific During the Early Modern Period: San Salvador de Isla Hermosa (Keelung, Taiwan). *International Journal of Historical Archaeology*, v. 24, p. 233–283, 2020.
- DÍAZ-ANDREU, M. El pasado en el presente: la búsqueda de las raíces en los nacionalismos culturales en España. In: M. DÍAZ-ANDREU (ed.). *Historia de la Arqueología*. Estudios, Madrid: Ediciones Clásicas, p. 121-134, 2002.
- DOMINGUEZ, L., y FUNARI, P. P.A. Archaeology of Contact in Cuba, a Reassessment. In: FUNARI P. y SENATORE, M.X. (eds.), *Archaeology of Culture Contact and Colonialism in Spanish and Portuguese America*, Cham: Springer, 2015, p. 133–140.
- DOMÍNGUEZ, L., FUNARI, P. P. A. y NAVARRO, A. G. (Org.) *Arqueología del contacto en Latinoamérica*. Jundiaí, São Paulo: Paco editorial, 2019.
- ESCRIBANO RUIZ, S. Recent Past Archaeology in Spain. *Post-Medieval Archaeology*, v. 51, n. 3, p. 516– 517, 2017.
- FERNÁNDEZ DE MARCOS GARCÍA, C., BUXEDA I GARRIGÓS, J. y AMORES, F. Nuevos datos sobre la producción de cerámica de cocina y de loza basta de Sevilla en los siglos XV-XVI, SPAL -

Revista de Prehistoria y Arqueología, v. 26, p. 259–280, 2017.

FERREIRA, L.M. Arqueologia da Escravidão e Arqueologia Pública: Algumas Interfaces. Vestígios. Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica, v. 3, p. 7-23, 2009.

FREY SÁNCHEZ, A. V. Estudio comparativo de los ámbitos funerarios en templos de España e Iberoamérica durante la etapa colonial. Fronteras de la Historia, v. 18, p. 167–212, 2013.

FUNARI, P.P.A. Archaeology, History, and Historical Archaeology in South America. International Journal of Historical Archaeology, v. 1, p. 189–206, 1997.

FUNARI, P.P.A. O estudo arqueológico de Palmares e a sociedade brasileira. África, V. 20–21, p. 93–103, 1998.

FUNARI, P.P.A. The Comparative Method in Archaeology and the Study of Spanish and Portuguese South American Material Culture. In: FUNARI, P.P.A., ZARANKIN, A. y STOBEL, E. (eds.) Global Archaeological Theory, Contextual Voices and Contemporary Thoughts, New York: Kluwer Academic, Plenum Publishers, 2005, p. 97-106.

FUNARI, P.P.A. Conquistadors, Plantations, and Quilombo: Latin America in Historical Archaeological Context. In: M. HALL y SILLIMAN, S.W. (eds.) Historical Archaeology, Blackwell Studies in Global Archaeology. Malden, MA, Oxford, UK: Blackwell Publishing, 2006, p. 209-229.

FUNARI, P.P.A. Historia comparada en Iberoamérica. Ciudades españolas y portuguesas en el nuevo mundo. Revista de História Comparada, v. 9, n. 1, p. 69-87, 2015.

FUNARI, P. y GARRAFFONI, R. A aculturação como modelo interpretativo: o estudo de caso da romanização Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 3, n. 2, Dezembro, 2018, p. 246-255.

FUNARI, P.P.A. y SENATORE, M.X. (eds.) Archaeology of Culture Contact and Colonialism in Spanish and Portuguese America, Cham: Springer, 2015.

GAMEZ MENDOZA, A., ÁLVAREZ, A., PÉREZ, G., y DE LA ROSA, M. La arqueología histórica en el archipiélago canario. In: Primeros Asentamientos Urbanos en Iberoamérica (ss XVI y XVII): Investigación y Gestión, Piura: Universidad de Piura, 2016, p. 203–223.

GARCÍA, M. M. y DOMÍNGUEZ-SOLERA, S. D. Arqueología en Cuenca: de lo medieval a lo post-medieval. Arqueología y Territorio Medieval, v. 25, p. 261-292, 2018.

GOMES, R.V. A Arqueologia da Idade Moderna em Portugal – contributos e problemáticas. O Arqueólogo Português Série, v 2, p. 13–75, 2012.

GOMES, R.V. y CASIMIRO, T. Post-medieval Archaeology in Portugal, Post-Medieval Archaeology, v. 47, n. 1, p. 17-34, 2013.

GONZÁLEZ ALVÁREZ, D. y ALONSO GONZÁLEZ, P. De la representación cultural de la otredad a la materialización de la diferencia: arqueología contemporánea de la domesticidad entre los vaqueiros d'alzada y los maragatos (España), Chungara, Revista de Antropología Chilena, v.46, n. 4, p. 607-623, 2014.

GONZÁLEZ RUIBAL, A. Archaeology and the Time of Modernity. Historical Archaeology, v. 50, p. 144–164, 2016.

GONZÁLEZ RUIBAL, A., PICORNELL, LL. y SÁNCHEZ ELIPE, M. Colonial encounters in Spanish Equatorial Africa (18th – 20th centuries). In: MONTÓN SUBÍAS, S., CRUZ BERROCAL, M. y

- RUIZ, A. (eds.), *Archaeologies of Early Modern Spanish Colonialism. Contributions to Global Historical Archaeology*, New York: Springer, 2016, p. 175–202.
- GUTIÉRREZ LLORET, S. *La arqueología ensimismada*. In: Almansa, J. (ed.), *El futuro de la arqueología en España*, Madrid: JAS Arqueología, 2011, p. 111–117.
- HAYES, K.H. y CIPOLLA, C.N. Introduction: Re-Imagining Colonial Pasts, Influencing Colonial Futures. In: HAYES, K.H. y CIPOLLA, C.N. (eds.), *Rethinking Colonialism*, Gainesville: University Press of Florida, 2015, p. 1–13.
- HOFMAN, C.L. y KEEHNEN, F.W.M. (eds.) *Material Encounters and Indigenous Transformations in the Early Colonial Americas: Archaeological Case Studies*, v. 9, Brill, 2019.
- HOFMAN, C., VALCÁRCEL ROJAS, R. y ULLOA HUNG, J. Colonization, transformations, and indigenous cultural persistence in the Caribbean. In: BEAULE C. y DOUGLASS J. (eds.), *The global Spanish empire: Five hundred years of place making and pluralism*, Tucson: University of Arizona Press, 2020, p. 55–82.
- JOHNSON, M. *An Archaeology of Capitalism*. Oxford: Blackwell, 1999.
- KING, S. Pluralism and Persistence in the Colonial Sierra Sur of Oaxaca, Mexico. In: BEAULE, C. y DOUGLASS, J. (eds.), *The Global Spanish Empire: Five Hundred Years of Place Making and Pluralism*, Tucson: University of Arizona Press, 2020, p. 105–129.
- KING, S.M. y KONWEST, E. New Materials–New Technologies? Postclassic and Early Colonial Technological Transitions in the Nejapa Region of Oaxaca, Mexico. In: ALEXANDER, R.T. (ed.), *Technology and Tradition in Mesoamerica after the Spanish Invasion*, Albuquerque NM: University of New Mexico Press, 2019, p. 73–92.
- LIGHTFOOT, K.G. Culture contact studies: Redefining the relationship between prehistoric and historical archaeology. *American Antiquity*, v. 60, n. 2, p. 199–217, 1995.
- LYOTARD, J.F. *The postmodern condition: A report on knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- MEDINA, I. “Cuando el trigo encontró al maíz” Nota publicada en El País, 12 de octubre 2017, https://elpais.com/elpais/2017/10/12/estilo/1507842793_727965.html
- MIGNOLO W. Delinking. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2–3, p. 449–514, 2007.
- MONTÓN SUBÍAS, S. Colonialismo, Monarquía Hispánica y Cultura Material. Algunas contribuciones desde la arqueología. *Índice Histórico Español*, v. 128, p. 137–174, 2015.
- MONTÓN SUBÍAS, S., BERROCAL, M.C. y RUIZ, A. Towards a Comparative Approach to Archaeologies of Early Modern Spanish Colonialism. In: MONTÓN SUBIAS, S., CRUZ BERROCAL, M. y RUIZ, C. (eds.), *Archaeologies of Early Modern Spanish Colonialism*, New York: Springer, 2016, p. 1–8.
- MONTÓN SUBÍAS, S. y HERNANDO, A. Modern Colonialism, Eurocentrism and Historical Archaeology: Some Engendered Thoughts. *European Journal of Archaeology*, v. 21, n. 3, p. 455–471, 2018.
- MORATINOS GARCÍA, M. y VILLANUEVA ZUBIZARRETA, O. Usos, modas y cambios: el gusto por los “barros de Portugal” en la cuenca del Duero y sus réplicas hispanas durante el Antiguo Régimen. *BSAA Arqueología*, v. LXXIX, p. 153–176, 2013.

- MROZOWSKI, S., GOULD, D. y LAW PEZZAROSSO, H. Rethinking Colonialism: Indigenous Innovation and Colonial Inevitability. In: HAYES, K.H. y CIPOLLA, C.N. (eds.) Rethinking Colonialism, Gainesville: University Press of Florida, 2015, p. 121–142.
- MUNIZ, T. S. y GOMES, D. Identidades materializadas na Amazônia colonial: a cerâmica dos séculos XVIII e XIX no sítio Aldeia, Santarém, PA. *Vestígios, Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v. 11, n. 2, p. 53–76, 2017.
- NEVES, M., ALMEIDA, M. y FERREIRA, M. T. O Caso do “Poço dos Negros” (Lagos): Da Urgênciado Betão ao Conhecimento das Práticas Escravagistas no Portugal Moderno a partir de uma Escavação de Arqueologia Preventiva, *Antrope*, v. 2, p. 141-160, 2015.
- NOELLI, F.S. y SALLUM, M. Comunidades de mulheres ceramistas e a longa trajetória de itinerância da cerâmica paulista. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 34, p. 132–153, 2020.
- NOELLI, F. S. y SALLUM, M. Por uma história da linguagem da Cerâmica Paulista: práticas da memória compartilhadas pelas mulheres. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v. 13, p. 367-396, 2021.
- ORSER, C. E., JR. *A Historical Archaeology of the Modern World*. Plenum Press, New York.
- ORSER CH.E. JR. y FUNARI, P.P.A. (2001) *Archaeology and slave resistance and rebellion*, *World Archaeology*, v. 33, n. 1, p. 61-72, 1996.
- PANICH, L. *Archaeologies of Persistence: Reconsidering the Legacies of Colonialism in Native North America*. *American Antiquity*, v. 78, n. 1, p. 105-122, 2013.
- PLEGUEZUELO, A., HUARTE, R., SOMÉ, P. y OJEDA, R. Estudio de materiales del registro arqueológico. Cerámicas de la Edad Moderna (1450–1632). In: TABALES RODRÍGUEZ, M.A. (ed.), *El Real Monasterio de San Clemente. Una propuesta Arqueológica Sevilla*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 1997, p. 129– 157.
- QUIRÓS CASTILLO, J. A. y GRAU SOLOGESTOAB, I. *Arqueología de la Edad Moderna en el País Vasco Una arqueología en construcción, un patrimonio en expansión. Arqueología de la Edad Moderna en el País Vasco y su entorno*. Oxford: Archaeopress, 2020.
- RIVERA-SANDOVAL, J. y FUNARI, P.P.A. Vacas, gallinas, cerdos y moluscos: aproximación al proceso de transculturación en las pautas de alimentación de Panamá Viejo (siglo XVI-siglo XVII). *Vestígios - Revista Latino-Americana De Arqueologia Histórica*, v. 15, n. 2, p. 293–314, 2021.
- RODRIGUEZ ALEGRIA, E. *Narratives of Conquest, Colonialism and Cutting-edge Technology*. *American Anthropologist*, v. 110, p. 33–43, 2008
- RODRÍGUEZ-ALEGRÍA, E., SCARAMELLI F. y NAVAS MÉNDEZ, A. *Technological Transformations: Adaptationist, Relativist, and Economic Models in Mexico and Venezuela*. In: FUNARI P., SENATORE, M.X. (eds.), *Archaeology of Culture Contact and Colonialism in Spanish and Portuguese America*, Cham: Springer, 2015. p. 53–77.
- SALLUM, M. y NOELLI, F.S. *An Archaeology of Colonialism and the Persistence of Women Potters’ Practices in Brazil: From Tupiniquim to Paulistaware*. *International Journal Historical Archaeology*, v. 24, p. 546–570, 2020.
- SCARAMELLI, F. y SCARAMELLI, K. *Uncommon Commodities: Articulating the Global and the Lo-*

cal on the Orinoco Frontier. In: FUNARI P.P.A. y SENATORE M.X. (eds.), *Archaeology of Culture Contact and Colonialism in Spanish and Portuguese America*, Cham: Springer, 2015, p. 155–181.

SANGUINETTI, A., SENATORE, M.X. y BUSCAGLA, S. Patagonia en los confines de la sociedad moderna. *Fronteras materiales en Floridablanca (siglo XVIII)*. La Frontera: realidades y representaciones, Buenos Aires: IMHICIHU-CONICET, 2005, p. 69-84.

SENATORE, M.X. Discursos iluministas e ordem social: representações materiais na colônia espanhola de Floridablanca em San Julián (Patagônia, século XVIII). In: ZARANKIN, A. y SENATORE, M.X. (eds.) *Arqueologia da Sociedade Moderna na America do Sul*, Buenos Aires: Ediciones del Tridente, 2002, pp. 87-110.

SENATORE, M.X. Enlightened Discourses, Representations, and Social Practices in the Spanish Settlement of Floridablanca, Patagonia 18th Century. In: FUNARI, P.P.A., ZARANKIN, A. y STOBEL, E. (eds.) *Global Archaeological Theory, Contextual Voices and Contemporary Thoughts*, New York: Kluwer Academic, Plenum Publishers, 2005, p. 265-281.

SENATORE, M.X. *Arqueología e historia en la colonia española de Floridablanca, Patagonia, siglo XVIII* Buenos Aires: Editorial Teseo, 2007.

SENATORE, M.X. Morir en Nombre de Jesús. Escenas de ambivalencia en los confines del mundo colonial. In: ACUTO F. y ZARANKIN A. (eds.), *Sed Non Satiata II. Acercamientos sociales en la Arqueología Latinoamericana*, Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2008, p. 241–258.

SENATORE, M.X. Modernity at the Edges of the Spanish Enlightenment. Novelty and Material Culture in Floridablanca Colony (Patagonia, 18th century). In: FUNARI P., SENATORE, M.X. (eds.), *Archaeology of Culture Contact and Colonialism in Spanish and Portuguese America*, Cham: Springer, 2015, p. 219–235.

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

SENATORE, M.X. Bridging Conceptual Divides between Colonial and Modern Worlds: Insular Narratives and the Archaeologies of Modern Spanish Colonialism, *International Journal of Historical Archaeology*, 2022.

SENATORE, M.X., FUNARI, P.P. Disrupting the Grand Narrative of Spanish and Portuguese Colonialism. In: FUNARI P. y SENATORE, M.X. (eds.), *Archaeology of Culture Contact and Colonialism in Spanish and Portuguese America*, Cham: Springer, 2015, p. 1–15.

SENATORE, M.X. y ZARANKIN, A. Against the Domain of Master Narratives: Archaeology and Antarctic History. In: GNECCO, C. y LANGEBAEK, C. (eds) *Against Typological Tyranny in Archaeology*, New York: Springer, 2016 p. 121-132.

SILLIMAN, S.W. Culture contact or colonialism? Challenges in the Archaeology of Native North America. *American Antiquity*, v. 70, p. 55–74, 2005.

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

SILLIMAN, S.W. A requiem for hybridity? The problem with Frankensteins, purées, and mules. *Journal of Social Archaeology*, v. 15, n. 3, p. 277-298, 2015.

SILLIMAN, S.W., OLAND, M., HART, S. y FRINK, L. Between the *longue durée* and the short *purée*. In

- OLAND, M, HART, S. y FRINK, L. (eds.), *Decolonizing Indigenous Histories. Exploring Prehistoric/Colonial Transitions in Archaeology*, Tucson: The University of Arizona Press, 2012, p. 113–131.
- SOLÉ, Q. y JANÉ, O. L'arqueologia del món moderns i contemporani. *Afers: Fulls de Recerca i Pensament*, v. 29, n. 78, p. 305-316, 2014.
- SYMANSKI, L.C.P. Cerâmicas, identidades escravas e crioulização nos Engenhos de Chapada dos Guimarães (MT). *História*, v. 14, n. 3, p. 294–310, 2010.
- SYMANSKI, L.C.P. y GOMES, D.M.C. Material Culture, Mestizage, and Social Segmentation in Santarém, Northern Brazil. In FUNARI P.P.A. y SENATORE, M.X. (eds.), *Archaeology of Culture Contact and Colonialism in Spanish and Portuguese America*, Springer, Cham, pp. 197–217. 2015.
- TEIXEIRA, A. y BETTENCOURT, J. *Velhos e Novos Mundos. Estudos de Arqueologia Moderna*. Lisboa: CHAM, Universidade Nova de Lisboa, Universidade dos Açores, 2012.
- TEIXEIRA A., BENTO TORRES J. y BETTENCOURT J. The Atlantic Expansion and the Portuguese Material Culture in the Early Modern Age: An Archaeological Approach. In: FUNARI P.P.A. y SENATORE M.X. (eds.) *Archaeology of Culture Contact and Colonialism in Spanish and Portuguese America*. Cham: Springer, 2015, p. 19-38.
- TERRIEN, M. Más que distinción, en busca de la diferenciación: arqueología histórica de Cartagena de Indias en el siglo XVII. In: MEISEL ROCA, A. y CALVO STEVENSON, H. (eds.) *Cartagena de Indias en el siglo XVII*, Bogotá: Banco de la República, 2007, p. 17-72.
- TINHORÃO, J.R. *Os negros em Portugal, uma presença silenciosa*. Lisboa: Caminho, 1998.
- TORRES DE SOUZA, M. y AGOSTINI, C. Body Marks, Pots, and Pipes: Some Correlations between African Scarifications and Pottery Decoration in Eighteenth- and Nineteenth-Century Brazil. *Historical Archaeology*, v. 46, n. 3, p. 102-123, 2012.
- VAN BUREN, M. The Persistence of Indigenous Silver Production in Porco, Bolivia. *International Journal of Historical Archaeology*, v. 25, p. 45–64, 2021.
- VOSS, B. Narratives of Colonialism, Grand and Not So Grand: A Critical Reflection on the Archaeology of the Spanish and Portuguese Americas. In: FUNARI, P.P.A. y SENATORE, M.X. (eds.), *Archaeology of Culture Contact and Colonialism in Spanish and Portuguese America*, Cham: Springer, 2015, p. 353–361.

Recebido em: 16/04/2021

Aprovado em: 26/05/2021

Publicado em: 30/06/2022

ARTIGO | *PAPER*

JUNTANDO CACOS: PERSISTÊNCIA E REEXISTÊNCIA NAS PRÁTICAS CERÂMICAS DO VALE DO GUAPORÉ

Louise Cardoso de Mello^a

^a Arqueóloga do Museu de Huelva (Espanha), candidata a doutora em História na Universidade Federal Fluminense, em cotutela com a Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, com mestrado em História Indígena da América Latina (UPO). louise_ribeiro@hotmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2009-5724>.

RESUMO

Este artigo apresenta um estudo sobre as práticas materiais do processo etnogenético de configuração de comunidades negras rurais ao longo do século XIX no vale do baixo e médio Guaporé (atual estado de Rondônia), a partir da análise do material cerâmico histórico procedente do Forte Príncipe da Beira. Seu principal objetivo é refletir sobre o que a interseção de elementos indígenas, africanos e europeus identificados na cerâmica de barro cozida escavada no recinto intramuros nos diz sobre a persistência de comunidades de práticas e as dinâmicas sociais e interétnicas no Forte e seu entorno. Considerando a historicidade das terras de pretos ao longo do Guaporé, bem como a sobrevivência desses elementos culturais na cerâmica tradicionalmente produzida na região, o presente estudo dialoga com a literatura da Arqueologia da Persistência, propondo uma reconceituação em torno da noção de “reexistência”, em linha com as teorizações dos movimentos negros e indígenas, e as reivindicações de comunidades quilombolas.

PALAVRAS-CHAVE

Forte Príncipe da Beira, Guaporé, Persistência, Reexistência, Quilombola.

ABSTRACT

This paper presents a study on the material practices of the ethnogenesis process of rural Afro-descendant communities during the 19th century in the low and middle Guaporé Valley, based on the analysis of the Príncipe da Beira Fortress' pottery collection. Its main objective is to examine the intersection of indigenous and African elements in the pottery from the intramural area so as to assess what it can tell us about the persistence of communities of practice as well as the social and interethnic dynamics in place at the Fortress and its surroundings. Considering the historicity of the “*terras de preto*” along the Guaporé River, as well as the endurance of these cultural elements in the traditional pottery still produced in the region, this study engages with the literature of the Archaeology of Persistence, proposing a reconceptualization around the notion of “re-existence”, in line with the theorizations of modern-day black and indigenous movements as well as the claims of local maroon-descendent communities.

KEYWORDS

Príncipe da Beira Fortress, Guaporé, Persistence, Re-existence, Maroon community.

COMO CITAR ESTE ARTIGO

CARDOSO DE MELLO, Louise. Juntando cacos: Persistência e reexistência nas práticas cerâmicas do vale do Guaporé. Cadernos do Lepaarq, v. XIX, n.37, p. 92-123, Jan-Jun. 2022.

Somos UMA comunidade com diversos segmentos etnicamente diferenciados. Somos Quilombolas. Somos Wajuru. Somos Sakirabiar. Somos Guarassuê. Somos a Comunidade Tradicional de Rolim de Moura do Guaporé. Somos os guardiões do Baixo Rio Mequéns. [...] Guardamos o patrimônio arqueológico ceramista brasileiro. Cerâmica dos muito antigos. Oito mil anos atrás. Somos guardados por Wakowereb, por Txarontin, pelo Divino Espírito Santo. Somos rezadoras, benzedeiras, parteiras. Somos negros. Somos indígenas. Exigimos respeito. Sabemos do que nosso território precisa.
(PROTOCOLO de consulta livre, prévia e bem-informada da Comunidade Tradicional de Rolim de Moura do Guaporé, 2019)

Em novembro de 2019, as populações indígenas Wajuru, Sakirabiar, Guarassuê junto aos quilombolas do rio Mequéns, afluente da margem direita do médio Guaporé, em Rondônia, assinaram um protocolo de “consulta livre, prévia e bem-informada” reivindicando a constituição e demarcação do proclamado “território multiétnico da Comunidade Tradicional de Rolim de Moura do Guaporé” (PROTOCOLO, 2019). Por meio do protocolo, a comunidade tradicional multiétnica também denuncia as principais ameaças à manutenção dos seus modos de vida e à preservação da natureza, exigindo a garantia do acesso comunitário aos recursos naturais. O documento foi assinado pelas lideranças de quatro povos, representados majoritariamente por mulheres: Angilene Balbino, presidenta da Associação Quilombola de Rolim de Moura do Guaporé, a cacica Valda Wayuru, a representante Marlene Guarassuê e o cacique Ramiro Sakirabiar. Como bem ressaltou Alfredo Wagner de Almeida (2018, p. 41), o processo de florescimento e renascimento de identidades, observado desde o final do século passado, força-nos a considerar a “presencialidade do passado, sem tê-lo como determinante”.

Os indígenas Wajuru, Sakirabiar e Guarassuê são povos Tupi, falantes da família linguística Tupari. Habitam tradicionalmente a região do rio Mequéns, afluente direito do Guaporé, embora sua territorialidade e modos de vida tenham sido extremamente impactados pela construção da BR-429 a partir da década de 1970 durante a ditadura militar, que conectou o rio Guaporé ao interior do estado, aonde muitos grupos se haviam deslocado diante do avanço da fronteira da borracha (TEIXEIRA, 2019; CARDOSO DE MELLO & MELKEBEKE, 2019). Já a Comunidade Quilombola de Rolim de Moura do Guaporé, certificada pela Fundação Palmares desde 2006, é uma das ao menos trinta comunidades remanescentes de quilombo existentes em todo o vale do Guaporé, entre os estados de Rondônia (9) e Mato Grosso (21), embora a maior parte delas ainda não tenha conquistado a delimitação de seu território.

A (re)territorialização¹ dessas comunidades rurais e negras se vincula a um processo multifacético que envolve desde o abandono das minas de ouro mato-grossenses na virada do século XVIII para o XIX e a progressiva decadência de núcleos coloniais como o Forte Príncipe da Beira no baixo Guaporé, e a então capital Vila Bela da Santíssima Trindade no alto Guaporé, seguido da transferência da burocracia e elite branca para Cuiabá (BANDEIRA, 1988), até as práticas de fuga e resistência ao trabalho escravo e às duras condições de vida. Nesse contexto, Symanski e Zanettini (2010, p. 96 e 106) falam da consolidação de um “território africano-afrodescendente”, que chegaria a se estender por todo o vale do Guaporé. Segundo os arqueólogos, a herança cultural africana (principalmente da África Ocidental) teria sido o “elemento aglutinador na conformação da identidade afro-guaporeana”, isto é, da etnogênese afro-guaporeana, a qual viria a incorporar igualmente elementos indígenas e europeus (SYMANSKI & ZANETTINI, 2010, p. 115-116).

Diante disso, este artigo apresenta um estudo sobre as práticas materiais desse processo etnogenético de configuração de comunidades negras rurais ao longo do século XIX no vale do baixo e médio Guaporé, no atual estado de Rondônia, a partir da análise do material cerâmico histórico procedente do Forte Príncipe da Beira. Parte de uma tese de doutorado em andamento, o presente estudo tem como principal objetivo ir além da constatação de elementos indígenas, africanos e europeus no material cerâmico intramuros do Forte Príncipe da Beira, para refletir sobre o que a interseção desses elementos nos diz sobre a persistência de comunidades de práticas e as dinâmicas sociais e interétnicas no Forte e seu entorno. Considerando a historicidade das terras de pretos ao longo do Guaporé, bem como a sobrevivência desses elementos culturais na cerâmica tradicionalmente produzida na região até o presente, o estudo da cerâmica do Forte Príncipe da Beira dialoga com a literatura da Arqueologia da Persistência, propondo uma reconceitualização em torno da noção de “reexistência”, em linha com as teorizações dos movimentos negros e indígenas, e as reivindicações de comunidades quilombolas.

POR UMA ARQUEOLOGIA DA REEXISTÊNCIA: PENSANDO NA PERSISTÊNCIA DESDE AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL

Desde o início do novo milênio, mais e mais pesquisas têm se dedicado a analisar a materialidade das relações interétnicas no contexto do colonialismo, encontrando na cerâmica um meio (*medium*) privilegiado para o estudo da interseção entre elementos culturais não só indígenas e europeus, mas também africanos (MORALES, 2001). Mais recentemente, esses estudos têm buscado iluminar as transformações e continuidades das práticas culturais indígenas no contexto do colonialismo a partir da noção de “persistência” (SALLUM, 2018; MUNIZ, 2019; MOREIRA, 2019; NOELLI & SALLUM, 2020). Conforme definido por Lee Panich (2013, p. 107), a persistência, enquanto marco teórico-conceitual na arqueologia, “reconhece a violência física

1 Entendido aqui como processo de reorganização social e territorial de comunidades em um contexto diaspórico, no qual são incorporadas à territorialidade colonial, vindo logo a se apropriar e transformar esses e novos espaços em território (OLIVEIRA, 2016; RAFFESTIN, 1993).

e simbólica do colonialismo, ao mesmo tempo que permite a continuidade de processos que abrangem várias formas de perseverança, desde a resistência intencional ou etnogênese até mudanças mais sutis na organização política e na identidade de grupo”.

Nesse sentido, a Arqueologia da Persistência dialoga – em nota crítica – com outros conceitos pós-coloniais como hibridismo, etnogênese e *entanglement* (ou emaranhamento), ao mesmo tempo que propõe sobrepujar velhas dicotomias como mudança-continuidade ou história de longa duração-curta duração, enfocando a importância do engajamento da arqueologia com a comunidade e com o presente (SILLIMAN, este dossiê). O esforço por superar essas dicotomias tem permitido enxergar as mudanças dentro das continuidades nas práticas culturais nativas e vice-versa, e mais do que isso, vê-las como reacomodações ou “rearticulações intencionais” à luz das novas realidades econômicas, políticas e sociais vivenciadas (SILLIMAN, este dossiê; PANICH *et al.*, 2018).

Na América do Norte, a relação entre passado e presente é enfatizada não só com vistas ao reconhecimento da persistência dos povos nativos contemporâneos, mas também a um “honesto ajuste de contas com as realidades obscuras do colonialismo” (ATALAY, 2006). Nesse sentido, é importante destacar que o paradigma da persistência surge nos Estados Unidos para combater o que Panich (2020) denomina “narrativas terminais”, ou seja, o mito da extinção dos povos indígenas norte-americanos, o qual está baseado em boa parte em uma visão colonial, essencializada e congelada no passado das identidades e culturas dos *native peoples* e *first nations*.

No Brasil, os povos originários não são os únicos que enfrentam esse problema. Embora sejam muitos os trabalhos de antropólogos e historiadores (O'DWYER, 2010; GOMES, 2017) que vêm mostrando a diversidade das situações sociais derivadas da escravidão e do pós-abolição, um dos principais entraves ao reconhecimento identitário e territorial dos remanescentes de quilombo ainda reside em uma compreensão sobre essas comunidades extremamente limitada, racializada e ancorada em uma história positivista, negando-lhes um presente ao não reconhecer sua memória e seu passado. Portanto, em vez de nos libertarmos da visão arqueológica de quilombo, como provoca Alfredo Wagner de Almeida (2002) com toda a razão, é hora de libertarmos a arqueologia da visão colonial de quilombo.

Para isso, a Arqueologia da Persistência pode oferecer importantes insumos ao nos ajudar a desviar da armadilha de tentar responder como e em que medida uma determinada comunidade mudou, para perguntar de que formas ela persistiu (SILLIMAN, este dossiê). Segundo Noelli *et al.* (2018, p. 168-169), a compreensão das persistências históricas no tempo é fundamental para “auxiliar as demandas dos povos indígenas pela garantia do seu estilo de vida e manutenção ou reconquista das suas terras”. O compromisso decolonial da Arqueologia da Persistência é claro.

A respeito disso, Aníbal Quijano (2009) lembra que as relações de poder se negociam e se disputam pelo controle não apenas da autoridade, dos recursos naturais, da reprodução social e do trabalho, mas também da subjetividade, que segundo o sociólogo, inclui o imaginário, a memória histórica e a produção de conhecimento de uma sociedade. Portanto, além de reconstituir

o controle às comunidades sobre seus modos de vida e suas próprias subjetividades, em suas formas de se ver e estar no mundo, as práticas decoloniais também devem buscar decolonizar o controle do conhecimento, em suas formas de se expressar e de (re)produzir seus saberes (BERNARDINO-COSTA et al, 2019; MIGNOLO, 2021). Afinal, a autonomia de uma comunidade reside na capacidade de construção e (re)produção do conhecimento comunitário (FREIRE, 2003).

Segundo Boaventura dos Santos (2009, p. 7), “o colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados”. As “epistemologias do Sul”, conforme teorizado pelo autor (SANTOS, 2009), surgem como uma alternativa que busca justamente valorizar os saberes que resistiram e reexistem, em um diálogo horizontal de conhecimentos.

No âmago desse debate, o conceito de reexistência germinou no seio dos movimentos negros no Brasil para tratar precisamente da apropriação e resignificação das práticas sociais e dos usos da linguagem em um processo não só de resistência de comunidades contemporâneas, mas também de afirmação de suas formas renovadas de existir no mundo (SOUZA, 2009; ALBÁN ACHINTE, 2008). Em 2018, um dossiê especial da Revista da ABPN, a Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as), foi dedicado aos “Letramentos de Reexistência”, reunindo mais de 41 artigos interdisciplinares que versam sobre a decolonização de epistemologias racistas por meio da educação antirracista, em torno do lema “É preciso REEXISTIR” (AMAURO *et al.*, 2018).

Dentre os trabalhos de quase uma centena de acadêmicos e ativistas, inclui-se a contribuição de estudantes Kaingang da Universidade de Ponta Grossa, no Paraná, na qual afirmam que “reexistência é uma palavra-chave quando se tenta entender a permanência dos povos indígenas” (ANASTASIO *et al.*, 2018). De fato, na última década, esse conceito passou a ser manejado cada vez mais por pesquisadores e ativistas de movimentos indígenas (WALSH, 2013; LIMBERTI, 2015; MAMED *et al.*, 2016; VIANA, 2017; BANDEIRA, 2020; GUEROLA e LUCENA; 2021).

No trabalho realizado na área de Educação junto aos remanescentes Puri, etnia que habita tradicionalmente o vale do Paraíba, porém considerada extinta, Melissa Ramos (2017, p. 197-198) analisa o processo de ressurgência Puri, o qual “os faz entender coletivamente que não são mais os mesmos de antes, pois se metamorfosearam de forma criativa e dinâmica para poderem se perpetuar enquanto povo”. A autora lembra ainda que os Puri se perpetuam no presente em uma situação de contínua opressão, organizando-se para enfrentá-la, superá-la e resistir, de modo que “sua re-existência comunitária contribui para identificarem formas atuais de dominação e exploração e saber intervir de modo coletivo e persistente na defesa de sua existência enquanto povo ressurgido e detentores de direitos garantidos na Constituição” (RAMOS, 2017, p. 198).

Portanto, se olharmos a partir das Epistemologias do Sul, é possível perceber que a noção de reexistência preenche um lugar muito similar ao da persistência, conforme teorizado na América do Norte, ao ser compreendida como uma forma de resistir e existir em um contexto social, político e econômico marcado pela opressão e pela necessidade contínua de resignificação das práticas cotidianas e do uso da linguagem enquanto forma multifacética de expressão (SOUZA *et al.*, 2018).

Com forte inspiração freiriana e no paradigma do *buen vivir*, Adolfo Achinte Albán (2013, p. 455) chega a falar de Pedagogias da Reexistência, as quais se tornam necessárias para descentralizar a episteme eurocêntrica e “*confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta nuestros días ha inferiorizado, silenciado y visibilizado negativamente la existencia de las comunidades afrodescendientes*” e também indígenas, como acrescenta o autor.

Por fim, na obra *Amazônia: encruzilhada civilizatória*, Carlos Porto-Gonçalves (2017) analisa não só as principais tensões territoriais em curso na região envolvendo a ampla diversidade dos povos da floresta, mas também suas formas de “r-existências” diante do capitalismo e da colonialidade, que sempre o acompanhou. Em suma, o conceito de reexistência tem perpassado diversas disciplinas, sendo incorporado em diferentes campos de luta e atuação em e por comunidades indígenas e afrodescendentes na América Latina. Lado a lado com a noção de persistência, o termo “reexistência” vem contribuir à desconstruir e problematizar visões eurocentradas e dicotômicas sobre o colonialismo e seus efeitos, reduzidas até hoje aos binômios excludentes: extinção-assimilação, opressão-resistência ou mudança-continuidade.

A CERÂMICA HISTÓRICA DO FORTE PRÍNCIPE DA BEIRA

O Forte Príncipe da Beira foi construído no último quartel do século XVIII na margem direita do rio Guaporé (no atual município de Costa Marques/RO) em um contexto marcado pela disputa territorial entre as coroas ibéricas no coração do continente sul-americano. Sua construção foi concebida como eixo fundamental de um projeto de sistematização do contrabando transfronteiriço com os domínios castelhanos e da introdução de africanos cativos na região das minas de Mato Grosso (CARDOSO DE MELLO, 2021). Construído principalmente por mão de obra negra escravizada, o Forte Príncipe da Beira se tornaria tanto um foco de fuga de cativos para o lado espanhol ou para algum dos pelo menos três quilombos de que se têm notícia nas proximidades, quanto um ponto de chegada de indígenas missioneiros que desertavam das missões jesuítas de Mojos em busca de melhores condições de vida. A partir da segunda década do século XIX, as fontes documentais já começam a apontar sinais de decadência da fortificação, a qual acredita-se que foi abandonada por sua última guarnição a finais desse mesmo século, permanecendo assim até a década de 1930, quando foi estabelecido um pelotão de fronteira na localidade por parte do Exército Brasileiro.

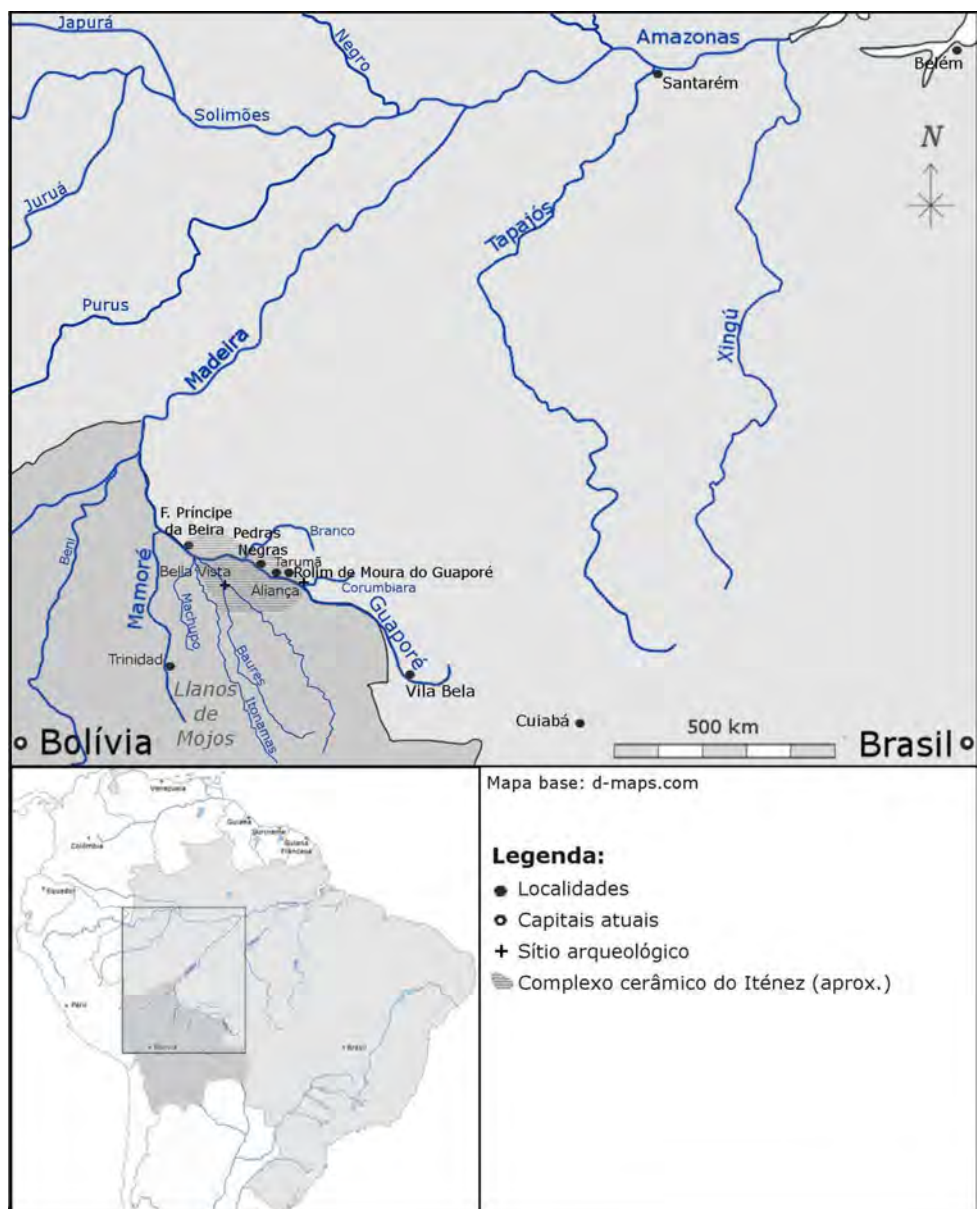


Figura 1: Mapa com as áreas e localidades mencionadas neste artigo. (Fonte: elaboração própria)

A pesquisa de doutorado em curso tem apontado o potencial arqueológico do recinto extramuros, onde se desenvolvia grande parte das atividades que garantiam a manutenção da guarnição e da povoação da fortaleza, nas roças, currais, estábulos, engenhos, telheiros de carpintaria, ferraria e feitoria de canoas, bem como senzalas e cozinhas para os escravizados d’El-Rei e de ganho, e possivelmente uma olaria, além do forno e do paiol que já se conhecem no complexo arqueológico do Forte. Além disso, também era no recinto extramuros e seu amplo entorno onde residiam e transitavam os moradores do Distrito do Forte Príncipe da Beira, que incluíam não só os praças e oficiais da guarnição com suas famílias, mas também o restante da população “paisana” composta sobretudo por negros e pardos libertos e escravizados, bem como brancos pobres e indígenas (militares ou não). Até a data deste artigo, nunca houve qualquer intervenção arqueológica no recinto extramuros, com exceção do fosso que foi prospectado, mostrando-se quase estéril.

Já o recinto intramuros do Forte Príncipe da Beira foi objeto de uma intervenção arqueológica, entre 2008 e 2010, a qual resultou na recuperação de mais de 23.000 artefatos e fragmentos arqueológicos, os quais foram devidamente quantificados e descritos (MARQUES, 2008-2010), porém nunca estudados – até agora –, sendo armazenados localmente em condições de conservação precárias, sob custódia do Pelotão Especial de Fronteira. A coleção arqueológica do Forte Príncipe da Beira consiste, portanto, em elementos de metal, vidro, cerâmica utilitária, louça (faiança fina e portuguesa), grés, material lítico, porcelana e material ósseo faunístico – em ordem quantitativa. Desse material, os cerca de 2.568 fragmentos de cerâmica de barro cozido consistem no terceiro maior conjunto, representando 11% do total da coleção.

A área escavada do Forte Príncipe da Beira compreendeu seus quinze edifícios internos, a praça de armas e dois arruamentos entre os prédios, bem como uma das latrinas. Com exceção desta última que foi objeto de sondagem, os demais edifícios e setores foram escavados até o nível dos pisos originais, os quais se encontravam ocultados pelo acúmulo de entulho, vegetação e do desmoronamento de partes dos edifícios, como as cornijas, as cobertas de telhas e as paredes interiores de taipa, formando uma capa de sedimentos que variava entre 10 e 60 cm. Apesar de as escavações terem sido realizadas sem estratigrafia (MARQUES, 2008), a datação do material cerâmico pôde ser recortada ao período compreendido desde a construção até o fim da ocupação da fortificação (1775-ca. 1890), sendo logo afinada entre 1835 e 1850, com base na cronologia relativa obtida para as faianças e para o vidro, que representam respectivamente 10% e 25% da coleção, e em menor escala, com a ajuda da datação isolada de botões e moedas.

Além disso, a variação das datas médias do material arqueológico de um setor para outro permite compreender um pouco mais sobre as práticas de descarte na fortificação, sendo a latrina a área com material de datação mais recuada (último quartel do Setecentos), enquanto as áreas abertas como a praça e os arruamentos foram as que apresentaram em maior quantidade restos de lixo e refugo mais modernos (adentrando-se no século XX). Nesse sentido, ao apresentar uma datação compreendida entre o último quartel do século XVIII e meados do século XIX, o material arqueológico do Forte Príncipe da Beira constitui uma importante coleção de referência para o estudo da arqueologia histórica tanto no contexto brasileiro, como latino-americano, ao se tratar de uma região de fronteira.

Em um levantamento preliminar quantitativo, cerca de um terço do conjunto de material cerâmico, isto é, 809 fragmentos foram identificados como potencialmente diagnósticos (bordas, bases, bojós com decoração e apêndices, incluindo os cachimbos, que não serão tratados neste estudo). No entanto, a fase de amostragem se deparou com algumas dificuldades, como o fato de diversos conjuntos de fragmentos estarem descontextualizados, o que foi levado em consideração sobretudo na análise distribucional do material não tratada na presente análise.

Outra limitação digna de menção é o fato de que a análise em laboratório da cerâmica amostrada foi interrompida pelo devastador incêndio que atingiu o Museu Nacional em 2 de setembro de 2018. “Felizmente”, 98% do estudo e registro fotográfico de toda a coleção arqueológica amostrada já havia sido concluído, com exceção justamente da cerâmica procedente

de dois setores: o hospital no Prédio 4 (apenas 20% analisado) e um dos armazéns, no Prédio 5 (1% analisado). Por outro lado, os trabalhos na Campanha de Resgate no Museu Nacional, entre 2019 e 2020, permitiram recuperar cerca de 50% da coleção amostrada do Forte Príncipe da Beira, sendo que para o material cerâmico, essa proporção alcança 85% da amostra, devido à sua resistência intrínseca ao estresse térmico (CARDOSO DE MELLO, 2020). Embora o material resgatado se encontre em sua maior parte descontextualizado, pesquisas futuras poderão revisitá-lo, com a ajuda do registro fotográfico disponibilizado por completo pela tese em andamento.

É certo que a amostra dos prédios 4 e 5 era considerável em termos de quantidade de fragmentos diagnósticos, contudo, por razões metodológicas, a análise aqui apresentada não se baseou no número máximo de fragmentos, mas sim no número mínimo de peças (NMP), ao ser uma representação mais fiável da cultura material e do modo como era usada antes de se tornar vestígio arqueológico; afinal de contas, as pessoas usavam recipientes e não fragmentos (VOSS & ALLEN, 2010). Nesse sentido, a amostra cerâmica do Forte Príncipe da Beira aqui analisada consiste em um número mínimo de 173 recipientes cerâmicos.

Grosso modo, a cerâmica de barro cozido do Forte Príncipe da Beira é predominantemente feita à mão e produzida mediante uma queima incompleta a baixas temperaturas. Possui uma coloração que varia entre o bege e o marrom claro e escuro, e apresenta um aspecto rudimentar com paredes grossas, por vezes descascadas e erodidas, com uma espessura média de 0,8 cm. Com respeito à sua manufatura, as louças de barro do Forte são feitas principalmente por meio do roletado, ou seja, a partir da sobreposição de roletes de argila, sendo em seguida modeladas, enquanto o uso do torno representa menos de 3% da amostra, sendo usado principalmente para a confecção de recipientes destinados à estocagem de líquidos. Vale assinalar que esse panorama não é incomum, sendo muito similar ao encontrado por Munsberg (2018), por exemplo, em sítios coloniais associados à cerâmica paulista em contextos datados até o século XIX.

A superfície interna dos recipientes cerâmicos é predominantemente alisada (76%), e externamente, leva diversos tipos de tratamento, apresentando uma superfície ora alisada (58%), como é mais frequente, ora polida-estriada (19%), ora escovada (17%) ou uma combinação destas, principalmente nos recipientes fechados com pescoço. Apesar do menor índice de cerâmica escovada, é muito provável que a incidência desse tratamento fosse bem maior, pois ao se concentrar principalmente no bojo, muitos fragmentos de parede escovada terminaram por ser desconsiderados por uma escolha metodológica durante a quantificação do NMP. Algo similar ocorre com os apliques e pés, definidos como uma característica diagnóstica da cerâmica do Forte Príncipe da Beira, com destaque para os apliques mamilonares ou em forma de espiral/volutas. Embora apenas 15% da amostra possua um apêndice (14) ou aplique (12) em forma de asa ou alça, é importante destacar que foram encontrados ao menos 17 apêndices soltos e/ou fragmentados identificados como asas, alças, cabos ou pés.



Figura 2: Exemplos de fragmentos diagnósticos da coleção cerâmica do Forte Príncipe da Beira: i) Borda com aplique mamilonar; ii) Borda com aplique em espiral; iii) Borda com aplique zoomorfo; iv) Cerâmica escovada com apêndice em forma de asa; v) Fragmento de parede de panela e furo próximo à borda (caldeirão); vi) Pés e bases com pés. (Fonte: elaboração própria)

Outra característica marcante da cerâmica do Forte Príncipe da Beira é o baixo índice de decoração dos recipientes; apenas 9% da amostra possui algum tipo de decoração, sendo esta sobretudo incisa em forma de zigue-zague e traços finos (7), seguido de incisão com traços grossos ou excisão (4), digitado (2), filete (1), incisão sobre filete (1) e marca de esteira na base (2 – não considerada decoração). Sobre a decoração – ou escassez de – voltaremos mais adiante. A Figura 2 mostra uma seleção de fragmentos diagnósticos da coleção cerâmica do Forte Príncipe da Beira, enquanto a Figura 3 ilustra o total de fragmentos cerâmicos decorados e com marcas de esteira.

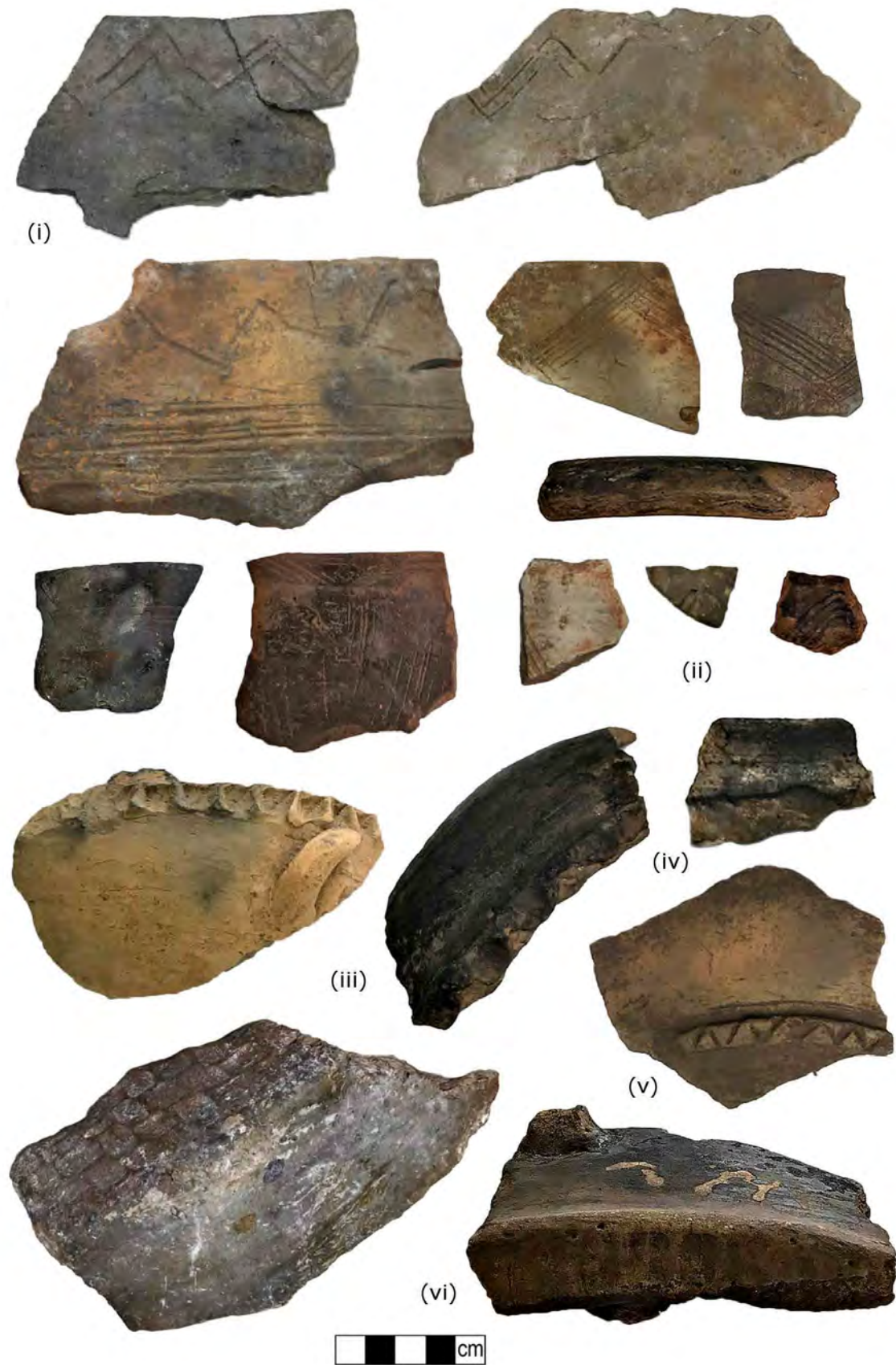


Figura 3: Total de fragmentos cerâmicos decorados e com marcas de esteira do Forte Príncipe da Beira: i) Incisão com traços finos; ii) Incisão com traços grossos ou excisão; iii) Digitado; iv) Filete; v) Incisão sobre filete; vi) Bases com marca de esteira (Fonte: elaboração própria)

A determinação das formas e funções do material cerâmico, quando possível, apontou que a maior parte era usada na preparação e processamento de alimentos, observando-se uma predominância de três tipos de formas de panelas em ordem de incidência: (i) panelas esféricas restringidas com contorno infletido; (ii) panelas elipsoides restringidas, geralmente com lábio plano – o que pode ser indicador do uso de tampas; e (iii) panelas cilíndricas de bojo e base retas, podendo apresentar asas ou dois furos opostos próximos da borda (ver Figura 4). A ocorrência de apêndices e apliques em forma de asa condiz com a função primordial dos recipientes para preparo de alimentos. Aliás, a correlação entre função e apêndice é bastante contundente, pois todas as peças com apliques eram usadas no preparo de alimentos ao fogo, enquanto apenas dois recipientes com apêndices tinham uma finalidade de serviço/consumo de alimentos ou estocagem, incluindo um dos escassos casos de recipientes com alça. Essa hipótese se apoia ainda na constatação de que o principal tipo de marca de uso registrado no material cerâmico são manchas de fuligem, presente em 45% da amostra – com exceção das dez lamparinas encontradas, na qual a fuligem e a coloração negra são sinais do contato direto com a chama para fins de iluminação.

Para interpretar as formas e funções dos recipientes, é importante considerar os recipientes de barro cozido dentro do conjunto cerâmico mais amplo do Forte Príncipe da Beira procedente do recinto intramuros, ou seja, junto à faiança fina, portuguesa, porcelana e o grés. Embora estes três últimos representem menos de 2% da coleção arqueológica do Forte, a grande quantidade de faiança fina (10%) com diversos tipos de decoração consistia principalmente em pratos, xícaras, malgas e tigelas, os quais eram importados sobretudo da Inglaterra sendo, portanto, destinados ao consumo e serviço de alimentos.

Já a louça de barro, de maiores dimensões e paredes mais grossas, podendo chegar aos 2 cm, com alta incidência de marcas de fuligem, algumas marcas de furo (caldeirões), presença de asas e pouca decoração, tinha uma função utilitária, sendo usada principalmente para o preparo e cocção de alimentos (cerca de 50%), seguido da estocagem de líquido (cerca de 10%), para o que eram destinados praticamente todos os recipientes a torno, bem como aqueles feitos à mão com forma restringida e pescoço constricto (Figura 4, v). Em menor medida, outras formas de vasilhas não restringidas (semiesféricas e hiperboloides) eram usadas para outras finalidades como o serviço ou consumo de alimentos (Figura 4, iv), para a iluminação como as lamparinas (Figura 4, vi) ou, inclusive, para a coleta de látex, como é o caso do conjunto encontrado de dezesseis tigelinhas de seringueiro (Figura 4, vii). A Figura 4 a seguir mostra as principais formas das vasilhas de cerâmicas feitas à mão, encontradas no setor intramuros do Forte Príncipe da Beira.

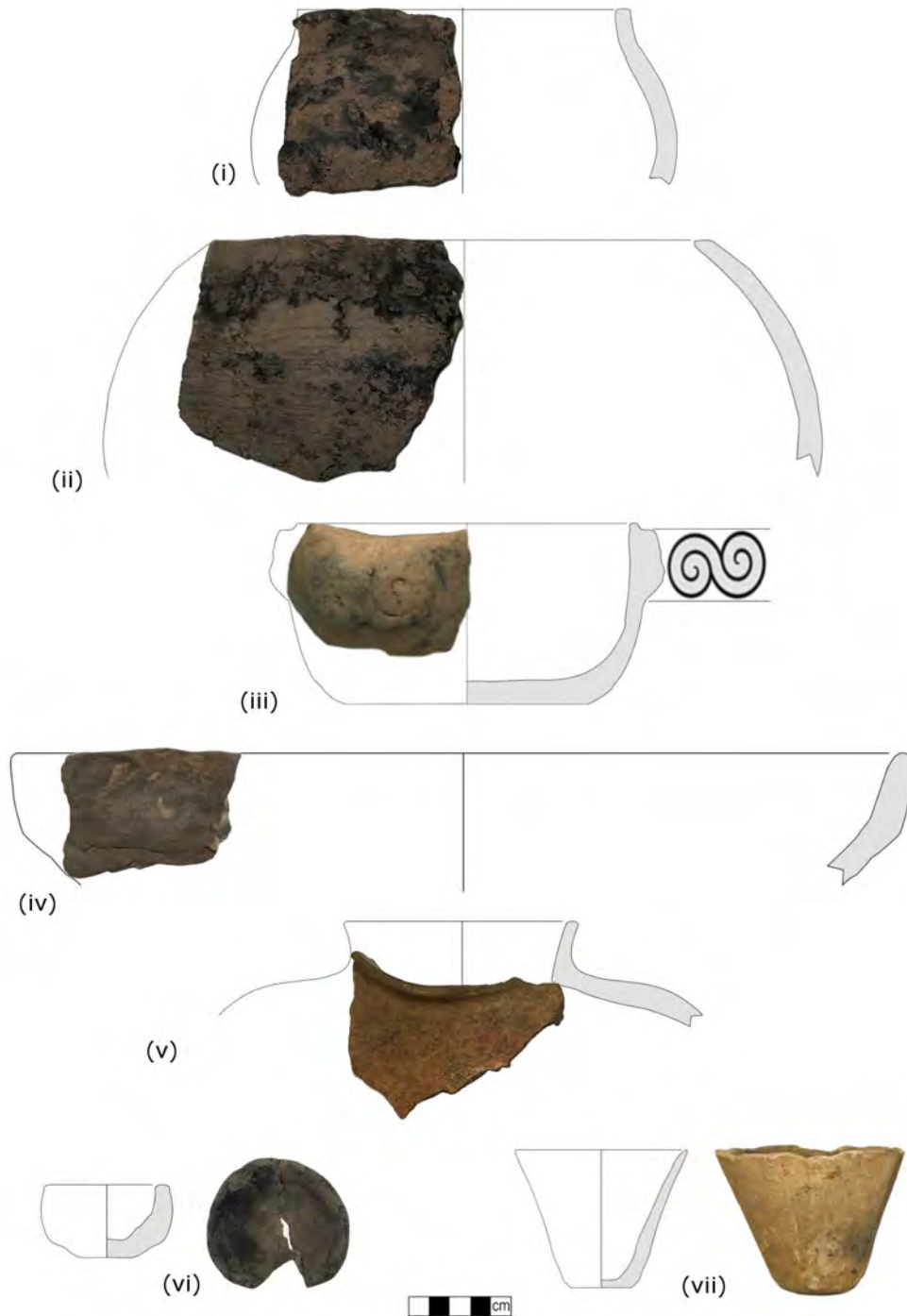


Figura 4: Principais formas e funções das vasilhas de cerâmica de barro feitas à mão procedentes do setor intramuros do Forte Príncipe da Beira: (i) panelas esféricas restringidas com contorno infletido; (ii) panelas elipsoides restringidas; (iii) panelas cilíndricas de bojo e base retas (com ou sem asas ou dois furos opostos próximos da borda); (iv) recipientes semiesféricos não restringidos multifuncionais; (v) recipientes restringidos com pescoço constricto para armazenar líquidos; (vi) lamparinas semiesféricas não restringidas; (vii) tigelinhas de seringueiro com forma hiperboloide não restringida. (Fonte: elaboração própria)

Por um lado, formas como as panelas de base e bojo retos, com furos próximos às bordas mimetizando caldeirões de metal são comumente associadas à materialidade europeia. Aliás, fontes históricas apontam que os caldeirões de cobre consistiam em objetos de prestígio no Forte Príncipe da Beira (INVENTÁRIO, 1824). Por outro lado, a pouca incidência da cerâmica de

torno e a escassez de recipientes com alças (mas não de asas) limitam essa influência e nos falam de escolhas não só técnicas, mas também estéticas e ontológicas. Por exemplo, Marianne Sallum (2018) ressalta a escolha das mulheres ceramistas Tupiniquim em São Paulo no final da década de 1960 por não usar o torno, mesmo quando este estava disponível, por se tratar de uma técnica de manufatura transmitida. Algo similar parece ter acontecido no Forte Príncipe da Beira, considerando a predominância de vasilhames feitos à mão, quando fontes históricas de 1818 mencionam a existência de ao menos “dois tornos portugueses e cinco estrangeiros” nos Armazéns Reais do Forte (MAPA, 1818).

Ainda sobre a cerâmica produzida por mulheres Tupiniquim, estudos recentes vêm demonstrando que a persistência das comunidades de práticas foi um elemento fundamental para a manutenção da produção da cerâmica paulista até os dias de hoje (NOELLI & SALLUM, 2020b). Em outras palavras, a cerâmica paulista pode ser entendida como resultado da “transformação de tecnologias da cerâmica comum portuguesa pelas mulheres Tupiniquim e, posteriormente, por outras pessoas, articulando continuamente elementos e ressignificando as práticas, o que permitiu a sua persistência até o presente” (NOELLI & SALLUM, 2020b, p. 501). Em linhas gerais, a cerâmica paulista se define não só pelo tratamento de superfície externa, caracterizado pelo alisado, escovado ou corrugado (este último inexistente no Forte Príncipe da Beira) sem uso de resina e pela decoração incisa ondulada ou com filete decorado, mas sobretudo por sua morfologia, a qual se caracteriza por painéis restringidas com pescoço ou colo (bem como vasilhas não restringidas), com a presença marcante de asas semicirculares (ver Figura 5). A partir do século XVIII, as produções mais tardias começam a apresentar base plana (NOELLI & SALLUM, 2020b), como observado no Forte Príncipe da Beira.

Diante disso, é importante voltar às origens da ocupação colonial da região de Mato Grosso desde as primeiras décadas do Setecentos, para lembrar que esta foi protagonizada precisamente por grupos de paulistas, isto é, sertanistas que partiam principalmente da região de São Paulo em bandeiras organizadas para a captura e comércio de indígenas e drogas do sertão. A descoberta de minas de ouro por esses bandeirantes no vale do Cuiabá e, logo em seguida, no vale do Guaporé deu lugar aos primeiros núcleos coloniais na região, onde teriam se assentado alguns desses paulistas com suas mulheres, a maioria descendente das Tupiniquim com portugueses e outros europeus, e seus escravizados africanos (e também indígenas).

Logo, é plausível sugerir que essa presença ou influência paulista tenha se materializado em alguns aspectos da cerâmica de barro do Forte Príncipe da Beira. Por exemplo, elementos como as painéis com asas, algumas delas em forma de volutas, e os pequenos recipientes semiesféricos modelados, identificados como lamparinas no repertório paulista (ver Figura 5) se assemelham muito a alguns componentes diagnósticos da amostra do Forte, como vimos anteriormente. É nesse sentido que o estudo do registro arqueológico do Forte Príncipe da Beira tem permitido ir além da constatação de elementos europeus, indígenas e africanos na cultura material, para inferir sobre as dinâmicas sociais e interétnicas no Forte e seu entorno – como veremos ao longo deste artigo –, e mais importante, sinalizar indícios da persistência de comunidades de práticas.

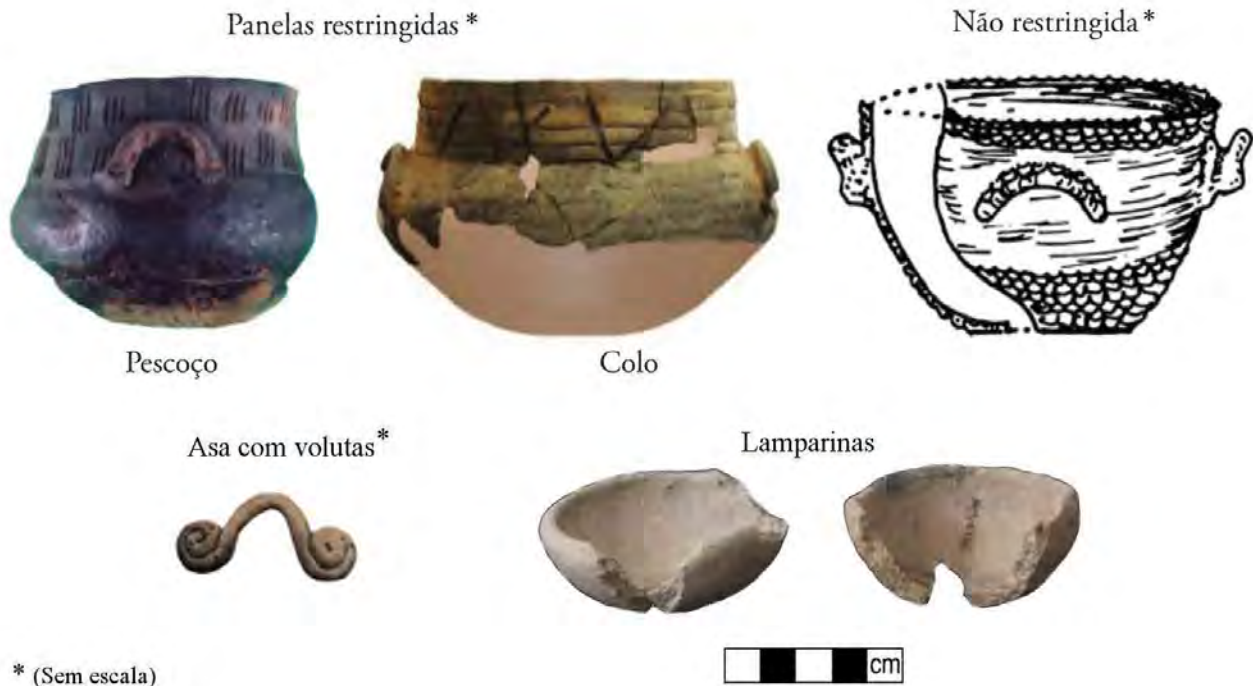


Figura 5: Exemplares da cerâmica paulista procedente do litoral sul de São Paulo (Fonte: Adaptado de SALLUM, 2018, p. 256 e NOELLI & SALLUM, 2020b, p. 516 e 523)

Por último, no que diz respeito à composição argilosa, a análise petrográfica da amostra cerâmica permitiu identificar três tipos diferentes de pasta, sendo a mais comum uma combinação de minerais com cauxi, representando mais de 60% da amostra. O cauxi consiste em espículas de esponjas de água doce muito frequentes na região amazônica, que podem estar presentes na argila ou ser acrescentadas para conferir maior plasticidade aos recipientes cerâmicos. O segundo tipo de pasta, representando quase 1/3 da amostra, inclui uma combinação de minerais e caco moído, que costuma ser adicionado à argila para aumentar a resistência do recipiente durante o processo de queima. O terceiro tipo de pasta, representando um pouco menos de 10% da amostra, possui uma maior variedade de minerais e, além dos cacos moídos, inclui resquícios de matéria orgânica, de origem vegetal, o que contribui a aumentar a plasticidade da cerâmica e a reduzir sua retração na fase de secagem.

Note-se que o caraipé, um tempero frequente na Amazônia que consiste em cinzas de cascas de árvores ricas em sílica, possui uma incidência bastante baixa na amostra de cerâmica analisada. Tanto o cauxi como o caraipé ajudam a diminuir o excesso de água na pasta de argila. Em um estudo etnográfico realizado na região de Oriximiná no Pará, Peter Paul Hilbert (1955) observou que as comunidades ribeirinhas preferiam o uso do caraipé ao cauxi como tempero, apesar da maior resistência à queima proporcionada pelo cauxi, devido às reações provocadas por sua manipulação, como a característica coceira nas mãos. Alternativamente, estudos recentes têm sugerido que essa característica do cauxi também pode ter servido como fator diagnóstico para a escolha dos depósitos de argila (RODRIGUES *et al.*, 2017).

A fase de secagem é crucial para a maior qualidade e resistência da cerâmica, podendo

durar vários dias ou até semanas. No vale do Guaporé, esse processo podia ser particularmente longo e mais complicado durante a temporada chuvosa entre novembro e abril. A preferência pelo cauxi como tempero aponta não só uma escolha, mas uma preocupação maior pela resistência do vasilhame ao processo de secagem do que ao processo de queima, que era realizada a baixas temperaturas, tornando-se uma característica diagnóstica da cerâmica do Forte Príncipe da Beira.

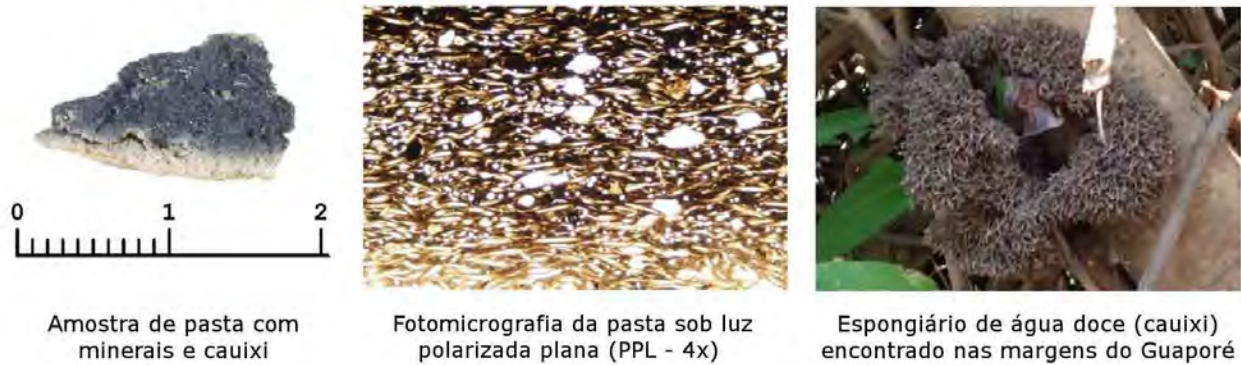


Figura 6: Tipo de pasta predominante na cerâmica de barro cozido do Forte Príncipe da Beira com mistura de minerais e cauxi. (Fontes: foto e fitomicrografia de elaboração própria; imagem de espongíario de água doce nas imediações do Forte Príncipe da Beira adaptada de NORAT, 2017, p. 154)

DO CAUXI E OUTRAS CARACTERÍSTICAS DA CERÂMICA DO VALE DO GUAPORÉ: ENTRE A CURTA E A LONGA DURAÇÃO

A presença ou uso do cauxi nas cerâmicas arqueológicas pré-coloniais é amplamente difundido na região amazônica, consistindo muitas vezes em um fator diagnóstico em suas diversas fases e tradições quando combinado com outros atributos (RODRIGUES *et al.*, 2017). Contudo, no que diz respeito à cerâmica pós-contato, o menor número de intervenções e estudos cerâmicos sistemáticos em sítios de época colonial, principalmente na região amazônica, dificulta comparações sincrônicas.

Uma exceção é a pesquisa de Symanski e Gomes (2012) no núcleo urbano de Santarém (PA) que revelou um material cerâmico relacionado à ocupação entre os séculos XVIII e XIX. Essa cerâmica era produzida por mulheres indígenas e mestiças e apresenta importantes paralelos com a amostra do Forte Príncipe da Beira, ao estar caracterizada pela manufatura local e à mão, de técnica acordelada (roletada) e formas côncavas, pouco decoradas, com a diferença do uso do caraipé como tempero mais frequente. Os autores assinalam que o caraipé é “uma escolha tecnológica do período histórico que se distingue das indústrias cerâmicas indígenas pré-coloniais da região de Santarém, cujo antiplástico cerâmico predominante era o cauxi [...] misturado ao caco moído” (SYMANSKI & GOMES, 2012, p. 74).

De fato, fontes de exploradores do século XIX na região do Pará (HARTT, 1873; SMITH, 1879) informam sobre o uso estendido do caraipé na produção de cerâmica, sendo um dos primeiros, o naturalista Alfred Russel Wallace, em 1853. É interessante considerar que, ainda no Oitocentos,

um dos primeiros estudos sistemáticos sobre a produção indígena de cerâmica buscou reunir informações etnográficas de diversos naturalistas e exploradores tanto nas Américas como na África para demonstrar o que hoje sabemos: que “a manufatura está, em todos os lugares, exclusivamente nas mãos das mulheres” (HARTT, 1873, p. 41).

Um século mais tarde, estudos etnográficos realizados na década de 1980 já apontavam que poucos povos indígenas ainda usavam o cauixi como tempero. Das quase setenta etnias para as quais foram levantados dados (WILLEY, 1986; LIMA, 1986), apenas três ainda faziam uso do cauixi na região amazônica, duas delas situadas na região de estudo: os Canichana, um povo isolado que habita tradicionalmente o vale do Mamoré na Amazônia boliviana; os Txapakura, uma família linguística que engloba vários povos do baixo Guaporé; bem como os Waujá, um povo Arawak do alto Xingú.

Com respeito aos dois povos mais próximos à região de estudo, vale mencionar que a região do Guaporé-Mamoré é considerada uma das áreas de maior diversidade linguística do mundo, com mais de 50 línguas que representam oito famílias linguísticas, dentre estas a Txapakura, e ao menos onze línguas isoladas, como a Canichana. Nesse sentido, estudos linguísticos definem a região do Guaporé-Mamoré como uma área linguística, com duas subáreas diferenciadas: o vale do Guaporé e os Llanos de Mojos (CREVELS & VOORT, 2008); embora os especialistas reforcem que a noção de área linguística não se refere tanto à contiguidade geográfica, mas principalmente à existência de redes de comunicação e de laços sociais e de afinidade, apoiando-se em critérios culturais (MUSKEN, 2008).

Diante disso, estudos etnográficos e etnohistóricos realizados desde meados do século passado têm buscado entender as interações entre essas duas áreas culturais definidas no sudoeste amazônico. Lévi-Strauss (1948), por exemplo, destaca o que ele considera uma característica particular do rio Guaporé. Segundo o antropólogo, em vez de constituir um eixo em uma área culturalmente homogênea, o Guaporé havia exercido como uma espécie de fronteira entre duas áreas culturais: a moxo-chiquitana, estendendo-se até o altiplano andino, e a cultura amazônica, a qual estaria subdividida em uma área Txapakura (baixo Guaporé, entre os rios Mamoré e Branco), na qual se situa a região de estudo, e uma área Tupi (médio Guaporé, entre os rios Branco e Corumbiara).

Mais recentemente, estudos arqueológicos realizados na região dos Llanos de Mojos têm permitido afinar as diferenças culturais dessa grande área, distinguindo sua parte nordeste, próxima ao rio Guaporé (ou Iténez, em espanhol), das partes central e sul (CALANDRA & SALCEDA, 2004; JAIMES BETANCOURT, 2017). Assim, a área do Iténez, é a que apresenta uma datação de ocupação mais tardia (entre 1300 d.C. até a época da colonização hispânica), caracterizando-se precisamente por uma cerâmica com predomínio do cauixi, sendo escasso o uso do caco moído, a existência de formas específicas como as caçarolas de paredes retas e grande diâmetro e de vasos globulares com bases planas, tripodes ou com suportes curtos, a presença de marcas de cestaria na superfície externa da base, bem como uma decoração sobretudo incisa com traços muito finos e apliques zoomorfos. O denominado “complexo cerâmico do Iténez” também se distingue

por algumas ausências importantes que, igualmente, faltam no conjunto do Forte Príncipe da Beira, como: moedores, raladores e assadores, além do uso de engobo ou decoração pintada, que é escasso (PRÜMERS *et al.*, 2006; JAIMES BITTENCOURT, 2011 e 2017). A Figura 7 abaixo ilustra alguns exemplares procedentes das unidades estratigráficas com datações mais tardias no sítio de Bella Vista (Iténez, Bolívia) e de níveis superficiais do sítio Aliança (próximo à Comunidade Tradicional de Rolim de Moura do Guaporé).

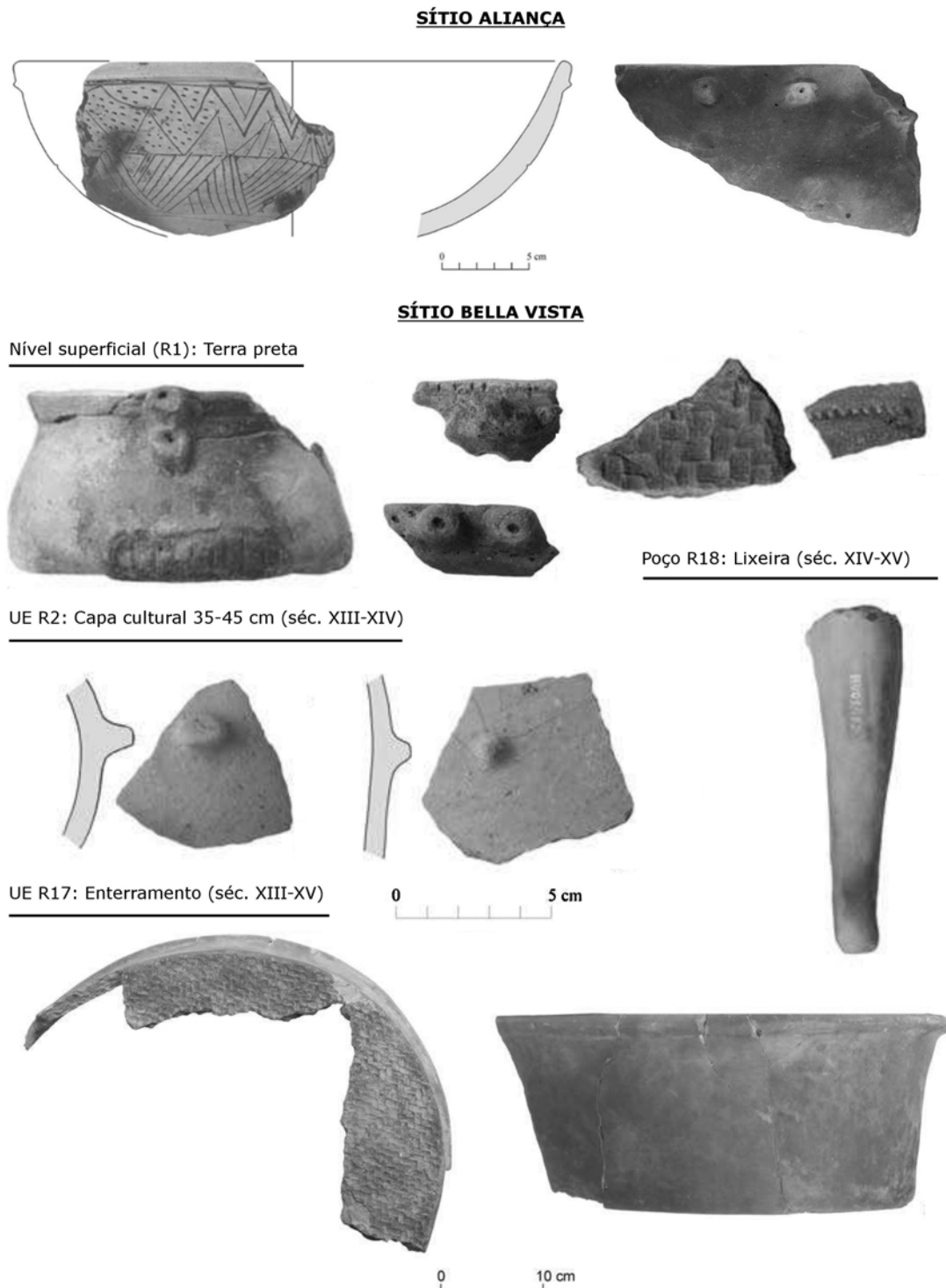


Figura 7: Exemplares do complexo cerâmico do Iténez procedentes do sítio Aliança (níveis superficiais), no lado brasileiro (JAIMES BITTENCOURT, 2011) e Bella Vista, no lado boliviano (PRÜMERS *et al.*, 2006)

Ao outro lado do Iténez, ou seja, do Guaporé, seu médio e baixo cursos foram prospectados por Etta Becker-Donner em meados do século passado. Seguindo um percurso à montante, Becker-Donner (1962) relata o encontro com povos Txapakura, como os Wari (“Pacáas Novos”), Matawá e Kumana (Kijubim/”Cautário”), Moré, Itoreahuip, Wanyam e Kabixi-Wanyam, destacando o fato de que muitos “ainda possuíam indústria lítica”, bem como povos Tupi, como os Palmela no entorno de Pedras Negras.

O Destacamento de Palmela ou Pedras Negras está vinculado historicamente ao Forte Príncipe da Beira, por se tratar de um entreposto militar aonde parte de sua guarnição era destacada. Segundo Becker-Donner (1956, p. 202-203), a cerâmica encontrada em superfície tanto no entorno do Forte Príncipe da Beira como em Pedras Negras compartilhava características bem particulares como recipientes com pés ou pedestais, a presença de apliques zoomorfos, redondos (mamilonares) e em forma de espiral situados próximos às bordas dos recipientes, além de uma decoração predominantemente incisa (sendo raros os fragmentos com pintura). Embora a sugestão proposta de uma associação desses apliques com os petróglifos em forma de espirais existentes nas proximidades no leito do rio seja difícil de sustentar à falta de dados cronológicos, a autora observa que o material procedente da superfície apresentava um tratamento mais rudimentar (escovado ou incisões) do que o material encontrado em níveis mais profundos (BECKER-DONNER, 1956, p. 248).

Esse quadro é muito similar ao encontrado no Forte Príncipe da Beira, de modo que provavelmente se trate de uma cerâmica produzida no contexto do contato (séculos XVIII-XIX) não só entre indígenas e luso-brasileiros, como foi levantado, mas também por africanos e seus descendentes. Exemplo disso é o cachimbo de cerâmica encontrado por Becker-Donner em Pedras Negras com decoração geométrica entalhada (excisão) associado à presença africana. Segundo um informante Palmela, esse tipo de cachimbo ainda era usado ao menos até finais do século XIX na região (BECKER-DONNER, 1956, p. 216-217).



Figura 8: Cerâmica encontrada em Pedras Negras por Becker-Donner (1956, p. 216, 217 e 236) incluindo panelas com aplique mamilonar, um cachimbo e fragmentos com decoração incisa em zigue-zague com uma e quatro linhas.

Fontes mais tardias, de 1914, relatam um intenso intercâmbio realizado entre comunidades negras e indígenas no médio e baixo Guaporé, como os Wanyam, Palmela, Pauserna e Corumbiara (NORDENSKIOLD, 2001) – mais tarde encontrados por Becker-Donner. Destes, Nordenskiold (2001) observa que tanto os Wanyam (família Txapakura) como os indígenas genericamente denominados Corumbiara produziam cerâmica. A cultura material dos Wanyam, conforme descrita pelo autor, inclui moinhos e moedores de pedra, vasos cerâmicos globulares e com pescoço, assadores, em geral, pouco decorados.

Desde finais do século XIX, essa interação entre comunidades negras e indígenas se produzia em um contexto caracterizado pelo auge extrativista da borracha, e que esteve marcado por uma crescente presença e influência boliviana em ambas as margens do rio Guaporé. Contudo, desde o último quartel do século XVIII, fontes históricas já apontavam para um recorrente fluxo de circulação de materiais entre indígenas e a população do Forte Príncipe da Beira. Conforme assinala Denise Meireles (1989), os indígenas missioneiros que desertavam das missões castelhanas, ao cruzarem ao outro lado do Guaporé, eram transformados em “devedores”, recebendo itens como roupas, víveres e ferramentas, os quais deveriam ser pagos por meio de seu trabalho, entre outras formas de intercâmbio.

Outras notícias do primeiro quartel do Oitocentos indicam como o breu era obtido dos indígenas “Yacares” no Destacamento do Ribeirão (baixo Mamoré) para abastecer os Armazéns da Fazenda Real (CARTA, 1816), atestando a existência de redes de intercâmbio entre os distintos entrepostos de fronteira no médio Guaporé e o baixo Mamoré e sociedades indígenas não aldeadas que habitavam as áreas circundantes. Cabe ressaltar que, entre seus muitos usos, o breu era usado em algumas regiões como resina vegetal para o revestimento de recipientes cerâmicos, como é o caso na cerâmica Tupiniquim – prática que desaparece na cerâmica paulista (NOELLI e SALLUM, 2020a). A análise petrográfica da cerâmica do Forte revelou que alguns recipientes levavam um tipo de resina, porém à base de argila e não vegetal.



Figura 9: Recipientes para guardar chicha (bebida fermentada à base de milho) ou água dos Wanyan (Txapakura) e desenhos realizados nos troncos das árvores representando respectivamente uma tartaruga e uma larva de borboleta (NORDENSKIOLD, 2001)

ENTRE MUDANÇAS E CONTINUIDADES: INTERPRETANDO A DECORAÇÃO POR SUA INEXISTÊNCIA

Considerando a pequena incidência de decoração na cerâmica do Forte Príncipe da Beira, em vez de focar na escassa presença de decoração e no que ela pode significar, pode ser muito mais interessante e metodologicamente relevante nos perguntarmos o que a quase inexistência de decoração nos diz. Analisar a decoração por sua ausência pode parecer contraditório, porém, para o caso em estudo, têm-se revelado bastante elucidante.

Um panorama muito similar foi encontrado por Luís Cláudio Symanski (2020) nas senzalas de engenhos da Chapada dos Guimarães, próximo à região de Cuiabá no Mato Grosso. Segundo explica Symanski (2020, p. 122), a partir da segunda metade do oitocentos, principalmente após 1870, quando a população de escravizados nascidos no Brasil passa a ser dominante, as cerâmicas sem decoração também passam a ser predominantes, com os poucos exemplares decorados, limitando-se a zigue-zagues ou arcos. Porém, entre 1830 e 1850, a cerâmica utilitária da Chapada dos Guimarães reflete um “ápice da diversidade cultural africana nesta região, com uma grande diversidade de africanos provindos de diferentes regiões da África Ocidental, Central e Oriental”, enquanto as louças europeias “tenderam a ser menos frequentes, e os vidros, ainda menos” (SYMANSKI, 2020, p. 116 e 119). A Figura 10 a seguir mostra dois tipos de decoração incisa com 3 a 4 linhas em zigue-zague que apresentam algum paralelo com a decoração cerâmica procedente do Forte Príncipe da Beira, embora nesta os zigue-zagues tenham 2 ou 6 linhas.



Figura 10: Exemplos de decoração incisa com linhas múltiplas em zigue-zague identificados em engenhos na Chapada dos Guimarães (MT) por Symanski (2020, p. 120)

Apesar das semelhanças, há significantes divergências com respeito ao registro arqueológico procedente do Forte Príncipe da Beira. Além do fato de as louças europeias e sobretudo dos vidros serem quantiosas no Forte Príncipe da Beira, a materialização dessa diversidade cultural não se observa no material cerâmico; ao contrário, a cerâmica utilitária se parece muito mais ao cenário descrito na Chapada dos Guimarães para finais do século XIX, com vasilhames pouco decorados e motivos simples.

Ademais, diferentemente da região de Cuiabá, onde havia certa predominância de africanos cativos procedentes da África Central (atual Angola e Congo), devido às principais rotas de comércio pela monção do sul, no Forte Príncipe da Beira, os dados disponíveis apontam a uma população de escravizados procedente em níveis muito equiparáveis, porém sobretudo da África Ocidental, incluindo a Alta Guiné (“guineanos” dos portos de Bissau e Cacheu) e a Baixa Guiné (“sudaneses” dos portos da Costa da Mina) (CARTA, 1780). Essa proporção era maior entre os escravizados d’El-Rei, que pertenciam à Fazenda Real e haviam sido introduzidos pelo monopólio sobre a monção do norte exercido pela Companhia de Comércio do Grão Pará. Os escassos dados disponíveis para as décadas subseqüentes, entretanto, apontam a uma tendência de aumento considerável da população escravizada nascida no Brasil já em 1824 (INVENTARIO, 1824).

A despeito da falta de dados para a região da Guiné Bissau, pesquisas arqueológicas desenvolvidas nas últimas décadas em Cabo Verde (AMARO, 1990; JUAN DE ARES e CÁCERES GUTIÉRREZ, 2005; CARDOSO e SOARES, 2010, p. 186-187; SORENSEN et al., 2012), no vale do Gambia (LAWSON, 2003) e no Benin, na África Central (KELLY, 2004), têm sublinhado a característica falta de decoração da cerâmica de barro à mão encontrada em contextos datados entre os séculos XVI e XIX. Esse baixo índice de decoração é interpretado de diferentes maneiras no contexto africano, como uma possível resposta à demanda crescente de cerâmica em núcleos coloniais (KELLY, 2004) ou como resultado da maior disponibilidade de louça europeia e recipientes de latão e metal, sem descartar o impacto da violência da escravidão na transmissão de conhecimentos (LAWSON, 2003).

Já no contexto dos núcleos coloniais oitocentistas no Brasil, Symanski (2020, p. 122) propõe que a decoração ao se tornar homogênea quando não escassa pode ser um indicador da perda de “sua dimensão de expressar memórias e identidades africanas”. Como alternativa para distanciar-se do conceito homogeneizante de “crioulização”, seria plausível sugerir que a escassez de decoração na cerâmica do Forte Príncipe da Beira possa se tratar da continuidade de uma ruptura produzida na Costa da Guiné? Ou seria esta o resultado da produção mais sistemática de cerâmica por africanas e/ou africanos escravizados para atender à demanda da guarnição?

Em todo caso, para poder sustentar quaisquer dessas hipóteses com êxito, seria imprescindível conhecer a cerâmica de barro produzida no setor extramuros, em especial, nas áreas das senzalas, cozinhas e outras atividades dos escravizados. Isso porque a diferenciação entre quem faz e quem usa a cerâmica de barro do setor intramuros é um fator extremamente significativo. Pois a simplificação decorativa da cerâmica utilitária no setor intramuros pode ter outras conotações sociais, como por exemplo, a afirmação de um status diferenciado (VOSS,

2005) de uma guarnição cada vez menos branca (ou mais parda/negra) com respeito à população paisana, e mais ainda, escravizada.

Por ora, a hipótese mais sólida que emerge da ponderação de todos esses fatores é que o Forte Príncipe da Beira provavelmente passou por um processo similar ao sucedido na região de Cuiabá e na Chapada dos Guimarães, de aumento da proporção da população escravizada nascida no Brasil, porém mais cedo. No caso do Forte Príncipe da Beira, isso provavelmente se relaciona com o declínio do comércio pela monção do norte já desde a década de 1790, e do contexto de decadência vivenciado por Vila Bela a partir das primeiras décadas do Oitocentos, estendendo-se a todo o vale do Guaporé, em detrimento da região sul da capitania, com a ascensão de Cuiabá e sua elevação à capital da província, precisamente, a partir de 1835. De uma forma ou de outra, as práticas cerâmicas no Forte Príncipe da Beira ao longo do século XIX, tanto para os grupos que as produziam como para aqueles que as utilizavam, refletiam formas distintas de se reexistir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

A REEXISTÊNCIA DE COMUNIDADES DE PRÁTICAS ENTRE OS QUILOMBOLAS DO GUAPORÉ

Hoje, Pedras Negras é uma das nove comunidades remanescentes de quilombo certificadas em Rondônia. Noelli e Sallum (2019) destacam o papel da memória e da transmissão de conhecimentos como alicerces da persistência. Dona Aniceta Mendes Pinheiro, quilombola de Pedras Negras, de 84 anos e ascendência indígena Pauserna pelo lado materno e africana por parte de pai, é considerada a última herdeira da produção ceramista tradicional, feita à mão com cauixi (TEIXEIRA, 2016, p. 32). Esse saber ceramista foi passado para Dona Aniceta por sua mãe, e consiste na produção de vasilhames a partir da mistura da argila coletada na beira do rio com uma “espécie de espuma chamada borra de peixe” (nome dado ao cauixi na comunidade), a qual era logo modelada a partir da sobreposição de roletes, passando em seguida pela fase de secagem ao ar livre e de cocção (provavelmente redutora) em forno de barro, posto que “não podia estar ventando” (com. pess., 2022)². Os vasilhames não costumam ser decorados; o único tratamento aplicado à superfície é o alisado, que contribui à impermeabilidade da peça, considerando seu uso primordial para armazenar água e chicha (bebida fermentada à base de milho de tradição indígena muito comum nas terras baixas bolivianas) e, em menor escala, para assar bolinhos, consumidos principalmente em festejos como a Festa do Divino Espírito Santo (com. pess., 2022)³, celebrada em todo o vale do Guaporé.

Já a relação da Comunidade Tradicional de Rolim de Moura do Guaporé com a cerâmica e o saber ceramista é algo distinta e não livre de conflito. Desde a firma do protocolo de proclamação do território multiétnico em 2019, as rivalidades internas e interétnicas na comunidade se viram alimentadas e exacerbadas pelo enfrentamento com pecuaristas, políticos e grandes latifundiários

2 Comunicação pessoal com Dona Aniceta através de sua nora, Erineide Rodrigues, abr. 2022.

3 Comunicação pessoal com Dona Aniceta através de sua nora, Erineide Rodrigues, e seu filho, Francisco Mendes Pinheiro, abr. 2022.

da região que conseguiram se aliar a moradores locais com apelo financeiro, ao discurso da mestiçagem e inclusive às *fake news*, em uma tentativa de desbancar as reivindicações de negros e quilombolas em detrimento de uma suposta identidade predominantemente ribeirinha. Esses apelos, além de estarem aliados a um discurso caracteristicamente bolsonarista, vêm crescendo ao encontrar respaldado nas políticas federais de cunho conservador que têm favorecido o agronegócio e o garimpo ilegal na Amazônia, bem como no afrouxamento das fiscalizações ambientais e fundiárias e no aumento da violência contra lideranças comunitárias e ativistas.

Junto com o protocolo, a comunidade assinou um termo de compromisso com o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Brasileiro (IPHAN) e a Universidade Federal de Rondônia (UNIR) para a proteção de três sítios arqueológicos caracterizados pela presença de cerâmica, situados no território comunitário e seu entorno: Aliança, Elegância e Rolim de Moura. Segundo a presidenta da associação quilombola, Angilene Balbino, o saber ceramista em sua comunidade sobrevivia nas mãos de Dona Maria Moxonga, afrodescendente, porém, já falecida (com. pess., 2022). Dona Maria, junto com sua família, eram originários da Comunidade Quilombola de Tarumã – que ainda aguarda a certificação pela Fundação Palmares – situada a uma hora e meia rio Guaporé abaixo, de onde se haviam mudado por pressões territoriais. Contudo, na comunidade tradicional de Rolim de Moura, diversos moradores ainda possuem os potes de cerâmica produzidos por Dona Maria Moxonga, que são usados, sobretudo, para “esfriar água” (com. pess., 2022)⁴. Apesar dos conflitos internos na comunidade, há um expresso interesse da associação quilombola de resgatar esse conhecimento cerâmico. A reexistência de práticas cerâmicas na comunidade tradicional de Rolim de Moura se traduz ainda no curioso costume de aplicar decoração incisa com motivos geométricos em painéis de alumínio por parte de mulheres de ascendência indígena – um fenômeno, sem dúvida, merecedor de futuras investigações.

Esse mesmo desejo de reexistir através dos saberes cerâmicos é compartilhado pela Comunidade Quilombola do Forte Príncipe da Beira, onde o conhecimento tradicional de produção cerâmica parece ter se perdido, conforme indica Florinda dos Santos, ou Dona Dadá, ex-presidenta da associação comunitária (com. pess. 2022). Porém, Seu Saturnino, um dos moradores mais antigos da comunidade, nascido no lugar de Conceição, ainda preserva com carinho um vaso de barro cozido, de corpo globular e pescoço, sem decoração, feito de uma argila misturada com cauixi. Enquanto a interseção de elementos culturais indígenas e africanos informa sobre fluídas redes de intercâmbio e alianças entre a povoação do Forte e sociedades indígenas da região, sua persistência nas práticas materiais dão um renovado sentido à cerâmica produzida no vale do baixo e médio Guaporé desde o século XIX até os dias atuais.

4 Comunicação pessoal com a presidenta da Associação Quilombola de Rolim de Moura do Guaporé, Angilene Balbino, mai. 2022.



Figura 11: Cerâmicas de barro cozido feitas à mão nas comunidades quilombolas do Forte Príncipe da Beira e Pedras Negras. À direita: Sr. Saturnino, da Comunidade Quilombola do Forte Príncipe da Beira (foto da autora, junho/2021); à esquerda: cerâmica produzida por Dona Aniceta e sua mãe, da Comunidade Quilombola de Pedras Negras (Foto adaptada do acervo de Erineide Rodrigues, abril/2022)

AGRADECIMENTOS

Um agradecimento e reconhecimento à longa trajetória de luta dos povos indígenas e das comunidades quilombolas do vale do Guaporé, e em especial, a Angilene Balbino, presidenta da Associação Quilombola de Rolim de Moura do Guaporé, Elvis Pessoa, presidente da Associação Quilombola do Forte Príncipe da Beira, Dona Florinda dos Santos, da comunidade do Forte, e Dona Aniceta Pinheiro e Erineide Rodrigues, da comunidade de Pedras Negras, por compartilharem seus saberes e visões de mundo. Agradeço ainda aos editores deste dossiê, Marianne Sallum e Francisco Noelli – cuja pesquisa e trabalho parabenizo – por criarem um espaço de troca e difusão de pesquisas relevantes e atuais, bem como por trazerem à luz debates tão oportunos e necessários em um momento repleto de incertezas, como o que vivemos. Finalmente, também sou grata aos pareceristas pelos comentários e sugestões que, sem dúvida, enriqueceram o texto e as reflexões apresentadas neste artigo.

REFERÊNCIAS

- ALBÁN ACHINTE, Adolfo. ¿Interculturalidad sin decolonialidad? Colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia. IN: GRUESO BONILLA, Arturo; VILLA, Wilmer (eds.). *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá/Universidad Pedagógica Nacional, 2008.
- ALBÁN ACHINTE, Adolfo. Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. IN: WALSH, Catherine. *Pedagogías Decoloniales - Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. V. 1. Quito: Abya Yala, 2013.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Museus indígenas e quilombolas: os novos significados do conceito de processo de patrimonialização. *Revista do Patrimônio*, v. 37, IPHAN, p. 39-58, 2018.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. Os quilombos e as novas etnias. IN: O'DWYER, Eliane (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 43-82.
- AMARO, Clementino. Escavações Arqueológicas na Cidade Velha. *Oceanos*, v. 5, p. 85-87, 1990.
- AMAURO, Nicéa; DIAS, Luciana; SILVA, Paulo Vinicius da (orgs.). *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, dossier especial "Caderno Temático: Letramentos de Reexistência", v. 10, 2018. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/index.php/site/issue/view/25>
- ANASTÁCIO, Joel; PEREIRA, Renato; FRAGA, Letícia. Reexistência indígena na Universidade Estadual de Ponta Grossa: para além do acesso ao ensino superior. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, v. 10, p. 243-261. 2018. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/index.php/site/issue/view/25>
- ATALAY, Sonya. Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice. *American Indian Quarterly*, v. 30, n. 3-4, p. 280-310, 2006.
- BANDEIRA, Hosannah. *A constituição de aprendizagens interculturais: re-existência das mulheres Guajajara*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de Santa Cruz do Sul, 2020.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território negro em espaço branco*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988
- BECKER-DONNER, Etta. Guaporé-Gebiet. Archäologische Funde am mittleren Guaporé (Brasilien). *Archiv. für Völkerkunde*, v. 11, p. 202-249, 1956.
- BECKER-DONNER, Etta. Guaporé-Gebiet. *Bulletin of the International Committee on Urgent anthropological and Ethnological Research*, v. 5, p. 146-150, 1962.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; TORRES-MALDONADO, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (org.) *Decolonidade e pensamento afrodiaspórico*. Col. Cultura Negra e Identidades. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- CALANDRA, Horacio; SALCEDA, Susana. Amazonia boliviana: arqueología de los Llanos de Mojos. *Acta Amazónica*, v. 34, n. 2, p. 155-163, 2004.
- CARDOSO DE MELLO, Louise. Arqueologia da destruição: o resgate do material arqueológico do Forte Príncipe da Beira após o incêndio do Museu Nacional. *Vestígios*, dossiê "Conservação em Arqueologia Histórica", v. 14, n. 2, p. 5-26, 2020.
- CARDOSO DE MELLO, Louise. Atrás das cortinas: o Forte Príncipe da Beira e o sistema econômico

do Secreto Plano de Comércio na Amazônia. *Revista Habitus*, dossiê “Arqueologia da Guerra e da Violência”, v. 19, n. 2, p. 5-26, 2021.

- CARDOSO DE MELLO, Louise; MELKEBEKE, Sven Van. “From the Amazon to the Congo Valley: A comparative study on the violent commodification of labour during the rubber boom (1870s-1910s)”. IN: JOSEPH, Sabrina (ed.) *Commodity Frontiers and Global Capitalist Expansion: Social, Ecological and Political Implications from the Nineteenth Century to the Present Day*. Londres: Palgrave, 2019.
- CARDOSO, João Luís; SOARES, António Manuel M. A estação arqueológica de Salamansa (Ilha de São Vicente, República de Cabo Verde). *Revista Portuguesa de Arqueologia*, v. 13, 2010, p. 167–214.
- CARTA de José Pinheiro de Lacerda a Luís de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres, Forte Príncipe da Beira, 2 mar. 1780. Arquivo Público do Mato Grosso. Ref.: BR MTAPMT RFP-CA-0137.
- CARTA de Manoel Antônio Pinto ao Governador e Capitão General da Capitania de Mato Grosso João Carlos Augusto d’ Oeynhausen e Gravemberg. Forte Príncipe da Beira, 29 set. 1816. Arquivo Público do Mato Grosso. Ref.: BR MTAPMT RFP-CA-1263.
- CREVELS, Mily; VOORT, Hein van der. The Guaporé-Mamoré region as a linguistic area. IN: MUYSKEN, Pieter. *From Linguistic Areas to Aerial Linguistics*. Philadelphia: John Benjamins North America, 2008, p. 151-180.
- DWYER, Eliane. Terras de Quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção IN: ALMEIDA, Alfredo Wagner B.; MARIN, Rosa; CID, Ricardo; MÜLLER, Cíntia; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel (orgs.). *Cadernos de Debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2010, p. 41-49.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos. Uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma. 2017.
- GUEROLA, Carlos; LUCENA, Maria Inês. “Essa mesma arma contra eles”: capitalismo, poder, linguagem e educação indígena. *Trabalhos em Linguística Aplicada*. Campinas, v. 60, n. 2, p. 425–438, 2021.
- HARTT, Charles F. *Notes of the manufacture of pottery among savage races*. Rio de Janeiro: South America Mail, 1873.
- HILBERT, Peter Paul. *A cerâmica arqueológica da região de Oriximiná*. Publicação, 9. Belém: Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará, 1955.
- Inventario dos escravos mais bens pertencentes ao sequestro do falecido capitão José Pinheiro de Lacerda que se tomou conta por ordem de S. Exa. debaixo da Administração da Fazenda Real, e entregue ao soldado dragão Pedro João da Silva, por Antônio Ferreira Coelho, Escrivão do Registro. Forte do Príncipe da Beira, s/d. Arquivo Público do Mato Grosso. Ref.: cx 01, FPB. 1824/720, doc. 3.
- JAIMES BETANCOURT, Carla. Diferencias cronológicas, funcionales y culturales en la cerámica de los llanos de Mojos, Beni – Bolivia. IN: VENTURA, Beatriz; ORTIZ, Gabriela; CREMONTE, María Beatriz (eds.). *Arqueología de la vertiente oriental Surandina: interacción macro-regional*,

materialidades, economía y ritualidad. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2017, p. 25-50.

JAIMES BETANCOURT, Carla. La cerámica de los afluentes del Guaporé en la colección de Erland von Nordenskiöld. *Zeitschrift für Archäologie Außereuropäischer Kulturen*, v. 4, p. 311-340, 2011.

JUAN DE ARES, Jorge de; CÁCERES GUTIÉRREZ, Yasmina. Una fortaleza filipina en las islas de Cabo Verde: la Fortaleza Real de San Felipe en Ribeira Grande. IN: II CONGRESO DE CASTELLOLOGÍA IBÉRICA, Alcalá de la Selva (Teruel), 8-11 de noviembre de 2001. Madrid: Asociación Española de Amigos de los Castillos, 2005, p. 765-778.

KELLY, Kenneth G. The African diaspora starts here: Historical archaeology of coastal West Africa. IN: REID, Andrew M.; LANE, Paul J. (ed.). *African Historical Archaeologies*. Nova York: Klumer Academic/Plenum Publishers, 2004, p. 219-241.

LAWSON, Amy. The Central Gambia Valley archaeological project: Further results. *Nyame Akuma*, v. 59, p. 34-44, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Tribes of the right bank of the Guaporé river. *Handbook of South American Indians*, v. 3. Washington: Smithsonian Institution, p. 371-379, 1948.

LIMA, Tania Andrade. Cerâmica indígena brasileira. IN: RIBEIRO, Darcy (Ed.). *Suma etnológica brasileira: tecnologia indígena*. V. 2. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 172-229.

LIMERTI, Rita. Existência indígena: resistência em busca da (re)existência. *Cadernos de Estudos Culturais*, v. 7, n. 13, p. 121-138, 2015.

MAMED, Daniele; CALEIRO, Manuel; BERGOLD, Raul Cezar. *Os Avá-guarani no oeste do Paraná: (re) existência em Tekoha Guasu Guavira*. Letra da Lei, 2016.

Mapa dos Mantimentos e Gêneros dos Armazéns Reais do Forte Príncipe da Beira, Ribeirão e Palmela. Forte Príncipe da Beira, 08 ago. 1818. APMT. Ref.: BR MTAPMT RFP-MP-1283.

MARQUES, Fernando L. Tavares. Relatórios de Atividades. Projeto 2ª etapa dos serviços de estabilização das ruínas do Real Forte Príncipe da Beira, Rondônia. Gradelar: Porto Velho, 2008-2010, vols 1-4.

MEIRELES, Denise Maldi. *Guardiões da Fronteira Rio Guaporé, século XVIII*. Petrópolis: Editora Vozes, 1989.

MIGNOLO, Walter D. The Decolonial Epistemic Turn and The Idea of Latin America - A conversation with Prof. Walter Mignolo. IN: CLAREC SEMINAR, [online], 26 abr. 2021.

MORALES, Walter. A cerâmica “neo-brasileira” nas terras paulistas: Um estudo sobre as possibilidades de identificação Cultural através dos vestígios materiais na vila de Jundiá do século XVIII. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 77, p. 165-187, 2001.

MOREIRA, Melina. *Projeto Quebra-Anzol, Minas Gerais: estudo de continuidade e mudança tecnológica intersítios na cultura material cerâmica*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, 2019.

MUNIZ, Tiago. Materiais e fluxos na Amazônia Colonial: evidências da presença de africanos escravizados no Sítio Aldeia (Santarém, Pará). *Revista de Arqueologia*, v. 32, n. 2, p. 16-35, 2019.

- MUNSBURG, Suzana. *Dos seiscentos aos oitocentos: estudo da variabilidade estilística da cerâmica durante os processos de construção e reconfiguração das identidades paulistanas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.
- MUYSKEN, Pieter. Introduction. Conceptual and methodological issues in areal linguistics. IN: *From Linguistic Areas to Areal Linguistics*. Philadelphia: John Benjamins North America, 2008, p. 1-24.
- NOELLI, Francisco S.; BROCHADO, José; CORRÊA, Ângelo. A linguagem da cerâmica Guaraní: sobre a persistência das práticas e materialidades (parte1). *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Brasília, v. 10, n. 2, p. 167-200, 2018.
- NOELLI, Francisco; SALLUM, Marianne. A cerâmica paulista: cinco séculos de persistência de práticas tupiniquim em São Paulo e Paraná, Brasil. *Mana*, v. 25, n. 3, p. 701-742, 2019.
- NOELLI, Francisco; SALLUM, Marianne. Comunidades de mulheres ceramistas e a longa trajetória de itinerância da cerâmica paulista. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 34, p. 132-153, 2020a.
- NOELLI, Francisco; SALLUM, Marianne. Para cozinhar...: as panelas da cerâmica paulista. *Habitus*, v. 18, n. 2, p. 501-538, 2020b.
- NORAT, Roseane da Conceição C. *Materiais construtivos e sua biodeterioração em fortificações da Amazônia*. Tese (Doutorado em Geoquímica e Petrologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.
- NORDENSKIOLD, Erland. *Exploraciones y aventuras en Sudamérica*. La Paz: APCOB, 2001 [1914].
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.
- PANICH, Lee M. Archaeologies of Persistence: Reconsidering the legacies of colonialism in Native North America. *American Antiquity*, v. 78, n. 1, p. 105–22, 2013.
- PANICH, Lee. *Narratives of Persistence: Indigenous Negotiations of Colonialism in Alta and Baja California*. Tucson: The University of Arizona Press, 2020.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos W. *Amazônia: encruzilhada civilizatória: tensões territoriais em curso*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017.
- PROTOCOLO de consulta livre, prévia e bem-informada da Comunidade Tradicional de Rolim de Moura do Guaporé. Quilombolas, indígenas Wajuru, Sakirabiar e Guarassuê. Rolim de Moura do Guaporé, 8 de novembro de 2019. Disponível em: <https://apublica.org/wp-content/uploads/2020/03/protocolo-de-consulta-comunidade-rolim-de-moura-versao-atualizada.pdf>
- PRÜMERS, Heiko; JAIMES BETANCOURT, Carla; PLAZA MARTINEZ, Ruden. Algunas tumbas prehispánicas de Bella Vista, Prov. Iténez, Bolivia. *Zeitschrift für Archäologie Außereuropäischer Kulturen*, v. 1, p. 251-284, 2006.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa; e MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009, p. 73-118.
- RAFFESTIN, Claude. *Por Uma Geografia do Poder*. São Paulo: Ática, 1993.

- RAMOS, Melissa Ferreira. *Reexistência e Ressurgência Indígena: Diáspora e transformações do Povo Puri*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Viçosa, 2017.
- RODRIGUES, Igor; VOLKMER-RIBEIRO, Cecília; MACHADO, Vanessa. Cauixi em cerâmica arqueológica da região de Lagoa Santa, Minas Gerais: inclusão de esponjas processadas ou exploração de depósitos sedimentares com espículas? *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v. 12, n. 1, p. 85-100, 2017.
- SALLUM, Marianne. *Colonialismo e ocupação tupiniquim no litoral sul de São Paulo: uma história de persistência e prática cerâmica*. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, 2018.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.
- SILLIMAN, Stephen W. Colonialismo na Arqueologia Histórica: uma revisão de problemas e perspectivas. Tradução de Christian Biggie e Louise Cardoso de Mello. *Cadernos do LEPAARQ*, v. 19, n. 37, 2022.
- SMITH, Herbert H. *Brazil, the Amazons and the coast*. Nova York : C. Scribner's Sons, 1879.
- SØRENSEN, Marie Louise Stig; EVANS, Christopher; CASIMIRO, Tania Manuel. Pottery in Cidade Velha, Cabo Verde. IN: TEIXEIRA, André; BETTENCOURT, Jose António. *Velhos e Novos mundos: Estudos de Arqueologia Moderna*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar/ Universidade Nova de Lisboa, Universidade dos Açores, 2012, p. 813-820.
- SOUZA, Ana Lúcia. *Letramentos de reexistência: culturas e identidades no movimento hip-hop*. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas - SP, 2009.
- SOUZA, Ana Lúcia; SILVA, Ione Jovino da; MUNIZ, Kassandra da Silva. Letramento de Reexistência - um conceito em movimentos negros. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, v. 10, p. 1-11. 2018.
- SYMANSKI, Luís Cláudio. Cosmologias e materialidade: um estudo comparativo das senzalas do sudeste e oeste do Brasil. IN: KERN, Maria Lúcia; MACEDO, José. *Triângulo Atlântico*. Fluxos, memória, práticas culturais e artísticas. Porto Alegre: Sulina, 2020, p. 115-130.
- SYMANSKI, Luís Cláudio; ZANETTINI, Paulo. Encontros culturais e etnogênese: o caso das comunidades afro-brasileiras do Vale do Guaporé. *Vestígios*, v. 4, n. 2, p. 90-123, 2010.
- TEIXEIRA, Marco Antônio Domingo. As famílias Wajuru negras de Porto Rolim de Moura do Guaporé. *Revista Labirinto*, v. 31, n. 19, p. 208-234, 2019.
- TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. Comunidade de remanescentes de quilombo de Pedras Negras do Guaporé: identidade e manejo de recursos naturais. IN: TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues; LIMA, Uílian Nogueira. *Afros e amazônicos: estudos sobre o negro e o indígena na Amazônia*. V. II. Porto Velho: MC&G Editorial, 2016, p. 13-46.
- VIANA, Iclícia. *Entre Fronteiras: Re-existência Laklãnõ Xokleng em uma universidade pública*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017
- VOSS, Barbara; ALLEN, Rebecca. Guide to Ceramic MNV Calculation Qualitative and Quantitative Analysis. *Technical Briefs in Historical Archaeology*, v. 5, p. 1-9, 2010.

VOSS, Barbara L. From Casta to Californio: Social Identity and the Archaeology of Culture Contact. *American Anthropologist*, v. 107, n. 3, p. 461-474, 2005.

WILLEY, Gordon. Cerâmica. IN: RIBEIRO, Berta Gleizer; RIBEIRO, Darcy (Ed.). *Suma etnológica brasileira: tecnologia indígena*. V. 2. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 231-281.

Recebido em: 02/04/2022
Aprovado em: 21/04/2022
Publicado em: 30/06/2022

ARTIGO | *PAPER* 

CONEXÕES ATLÂNTICAS E PERSISTÊNCIAS INDÍGENAS: UMA PERSPECTIVA DA CALIFORNIA^a

Lee M. Panich^b

Tradução:
Gabby Omoni Hartemann

a A tradução foi realizada por Gabby Omoni Hartemann, Universidade Federal de Minas Gerais, doutorande em Antropologia e Arqueologia. Bolsista CAPES. E-mail: gab.hartemann@gmail.com

b Santa Clara University, Department of Anthropology. Email: lpanich@scu.edu

RESUMO

Embora a Califórnia se situe na costa do Pacífico da América do Norte, a sua história colonial tem laços duradouros com o Atlântico. Este artigo examina a arqueologia destas conexões atlânticas com uma consideração dos impactos da colonização euro-americana e da persistência indígena. As primeiras explorações europeias da região começaram no século XVI, quando a região foi reivindicada tanto pela Inglaterra como pela Espanha, mas os contatos com as comunidades indígenas californianas foram isolados e de curta duração. Mais tarde, no século XVIII, os missionários que trabalhavam para a Coroa Espanhola estabeleceram uma rede de missões através da Califórnia e da península da Baja Califórnia. Embora as missões tenham tido impacto em quase todos os aspectos da vida indígena, evidências arqueológicas e históricas demonstram como os nativos conseguiram manter suas tradições culturais e laços com seus lugares ancestrais. Depois dos Estados Unidos terem ganho o controle da Califórnia em meados do século XIX, as pessoas nativas californianas enfrentaram novos desafios, incluindo a violência dirigida em muitas partes da região. Apesar dos desafios metodológicos, as abordagens arqueológicas emergentes proporcionam uma visão de como os povos indígenas perseveraram dentro dessas situações de mudança e como podemos honrar a persistência indígena atualmente.

PALAVRAS-CHAVE

Califórnia, missões, colonialismo de colonos, persistência indígena.

ABSTRACT

Although California lies on the Pacific Coast of North America, its colonial history has enduring ties to the Atlantic. This paper examines the archaeology of these Atlantic connections with a consideration of the impacts of Euroamerican colonization and Indigenous persistence. The first European explorations of the region began in the sixteenth century, when the region was claimed by both England and Spain, but the contacts with Native Californian communities were isolated and of short duration. Later, in the eighteenth century, missionaries working for the Spanish Crown established a network of missions across California and the Baja California peninsula. Although the missions impacted nearly all areas of Indigenous life, archaeological and historical evidence demonstrates how Native people managed to maintain cultural traditions and ties to their ancestral homelands. After the United States gained control of California in the mid-nineteenth century, Native Californians faced new challenges including directed violence in many parts of the region. Despite methodological challenges, emerging archaeological approaches are providing insight into how Native people persevered under these changing conditions and how we can honor Indigenous persistence in the present day.

KEYWORDS

California, missions, settler colonialism, Indigenous persistence.

COMO CITAR ESTE ARTIGO

PANICH, Lee M. Conexões Atlânticas e Persistências Indígenas: Uma Perspectiva da Califórnia. Cadernos do Lepaarq, v. XIX, n.37, p. 124-141, Jan-Jun. 2022.

INTRODUÇÃO

A arqueologia dos encontros coloniais nas Américas pode ser vista por vários ângulos diferentes, como mostra a abordagem intencionalmente “cubista” utilizada na influente série de livros *Columbian Consequences* publicada há cerca de três décadas (THOMAS, 1989, 1990, 1991). Esses volumes e os extensos debates em torno do aniversário de 500 anos da primeira viagem de Cristóvão Colombo encorajaram arqueóloga(o)s a ampliar o escopo da arqueologia do colonialismo nas Américas. Desde então, a(o)s arqueóloga(o)s trabalhando na costa do Pacífico da América do Norte – e na Califórnia, em particular – têm estado na vanguarda dos esforços realizados no intuito de equilibrar o interesse acadêmico relativo à imposição de sistemas coloniais euro-americanos, considerando as histórias indígenas de longo prazo (HULL, 2009; LIGHTFOOT, 2005; LIGHTFOOT; GONZALEZ, 2018; PANICH, 2020; SCHNEIDER, 2021).

No âmbito desta coletânea de artigos focados nas conexões atlânticas, é possível perceber a Califórnia como existindo na periferia do império atlântico da Espanha, ou até como o ponto culminante do implacável avanço da costa atlântica em direção ao oeste por colonos dos Estados Unidos. Certamente, para aqueles que abordam o tema com a perspectiva dos impérios europeus globais, é crucial entender como a Espanha e outras nações expandiram seus objetivos econômicos, culturais e religiosos pelo Atlântico e ao redor do mundo (SKOWRONEK, 2009). Mas também é preciso prestar muita atenção às frestas no sistema mundial. Tal como pesquisas recentes demonstraram, há muito a aprender sobre como os povos indígenas nas Américas vivenciaram e recontextualizaram o colonialismo global (BEAULE; DOUGLASS, 2020; BUSCAGLIA, 2017; PANICH; GONZALEZ, 2021). O registro arqueológico, em particular, pode revelar detalhes e histórias que não estão bem representadas em fontes documentais, principalmente para áreas periféricas como a Califórnia.

Neste ensaio, examino como a arqueologia pode fornecer informações em relação às negociações de povos indígenas durante três diferentes momentos em que os processos de colonialismo os colocaram em contato com o mundo atlântico. Início com as primeiras viagens europeias à Califórnia no século XVI e começo do século XVII. Esse primeiro momento levou a encontros isolados na Alta Califórnia (atualmente a Califórnia estadunidense), bem como a esforços mais prolongados dos espanhóis para colonizar a península da Baixa Califórnia (os estados mexicanos de Baja Califórnia e Baja Califórnia Sur). A segunda parte do artigo aborda o início da colonização plena, a qual chegou no formato de missões religiosas operando como apoio ao Império Espanhol nas três Califórrias. Essas missões impactaram inúmeras comunidades indígenas através da realocação forçada, das exigências de trabalho, da conversão religiosa e da disseminação de doenças. O terceiro momento coincide com a anexação da Alta Califórnia pelos Estados Unidos em 1846, evento que desencadeou a violência genocida contra muitas comunidades indígenas por parte dos colonos brancos.

Apesar desses obstáculos, indígenas californianos ainda estão aqui hoje no século XXI. Qualquer tentativa de ligar a Califórnia ao mundo atlântico deve reconhecer os impactos

do colonialismo euro-americano, mas também o fato de que os povos indígenas mantiveram suas próprias comunidades vivas e fortes ao longo do tempo. Na Califórnia, pesquisas recentes abordaram essas questões por meio de várias perspectivas, incluindo o conceito de sobrevivência de Gerald Vizenor (ACEBO, 2021) ou ainda os processos relativos de recursos pesquisados por Tsim Schneider (2021). Em minha própria pesquisa, usei o conceito de persistência para entender como os indígenas da Califórnia navegaram pelas circunstâncias coloniais confiando em tradições culturais duradouras, ao mesmo tempo em que incorporavam novas formas materiais e relações sociais em suas vidas diárias (PANICH, 2020; PANICH et al., 2018). Outra(o)s arqueóloga(o)s têm utilizado noções semelhantes de persistência para examinar as relações entre comunidades indígenas e colonos europeus em vários cenários, incluindo a costa atlântica do Brasil (SALLUM; NOELLI, 2020). Como Silliman (2014) salientou, no entanto, não concordo com o uso universal de um conceito ou de outro. Em vez disso, cada termo pode abordar variações locais de processos globais semelhantes da presença indígena de longo prazo.

ENTENDENDO A CALIFÓRNIA INDÍGENA

Os povos indígenas têm vivido desde tempos imemoriais no que são hoje as três Califórnicas. Algumas das primeiras evidências arqueológicas datam de mais de 13.000 anos, e novas pesquisas estão continuamente encontrando mais provas da ocupação inicial da costa do Pacífico da América do Norte (BRAJE et al., 2017; DES LAURIERS et al., 2017). Mas a longa história da presença indígena na Califórnia não significa que as culturas nativas eram imutáveis ou estáticas (LIGHTFOOT, 1995; RUBERTONE, 2012). Pelo contrário, a Califórnia indígena foi uma região diversificada e cosmopolita durante milênios antes da chegada dos europeus. No final da era anterior ao contato com europeus, a região abrigava centenas de comunidades independentes, distribuídas em várias dezenas de importantes famílias linguísticas (Figura 1). Enquanto povos principalmente caçadores-coletores-pescadores, em muitas partes da Califórnia, as comunidades indígenas utilizavam práticas sofisticadas de manejo da paisagem focadas em queimadas periódicas de baixa intensidade. Esse uso controlado do fogo permitiu que elas mantivessem um mosaico de diferentes habitats em diferentes estágios de sucessão ecológica dentro de um único território étnico (LIGHTFOOT; PARRISH, 2009). Permeando os grupos linguísticos e as terras ancestrais de comunidades distintas, existiam redes de troca de longa distância centradas principalmente em contas de conchas e obsidiana, ambas altamente valorizadas desde os primeiros tempos (HUGHES; MILLIKEN, 2007). No início da colonização, várias tradições religiosas amplamente distribuídas aumentaram essa complexidade, conectando membros de diferentes comunidades indígenas por meio de obrigações cerimoniais e espirituais (BEAN; VANE, 1978). Em vez de uma simples linha de base para medir as mudanças no período colonial, esse dinamismo das tradições políticas e econômicas fundamentaram as negociações dos povos indígenas em relação às imposições coloniais a partir do século XVI (LIGHTFOOT et al., 2013).

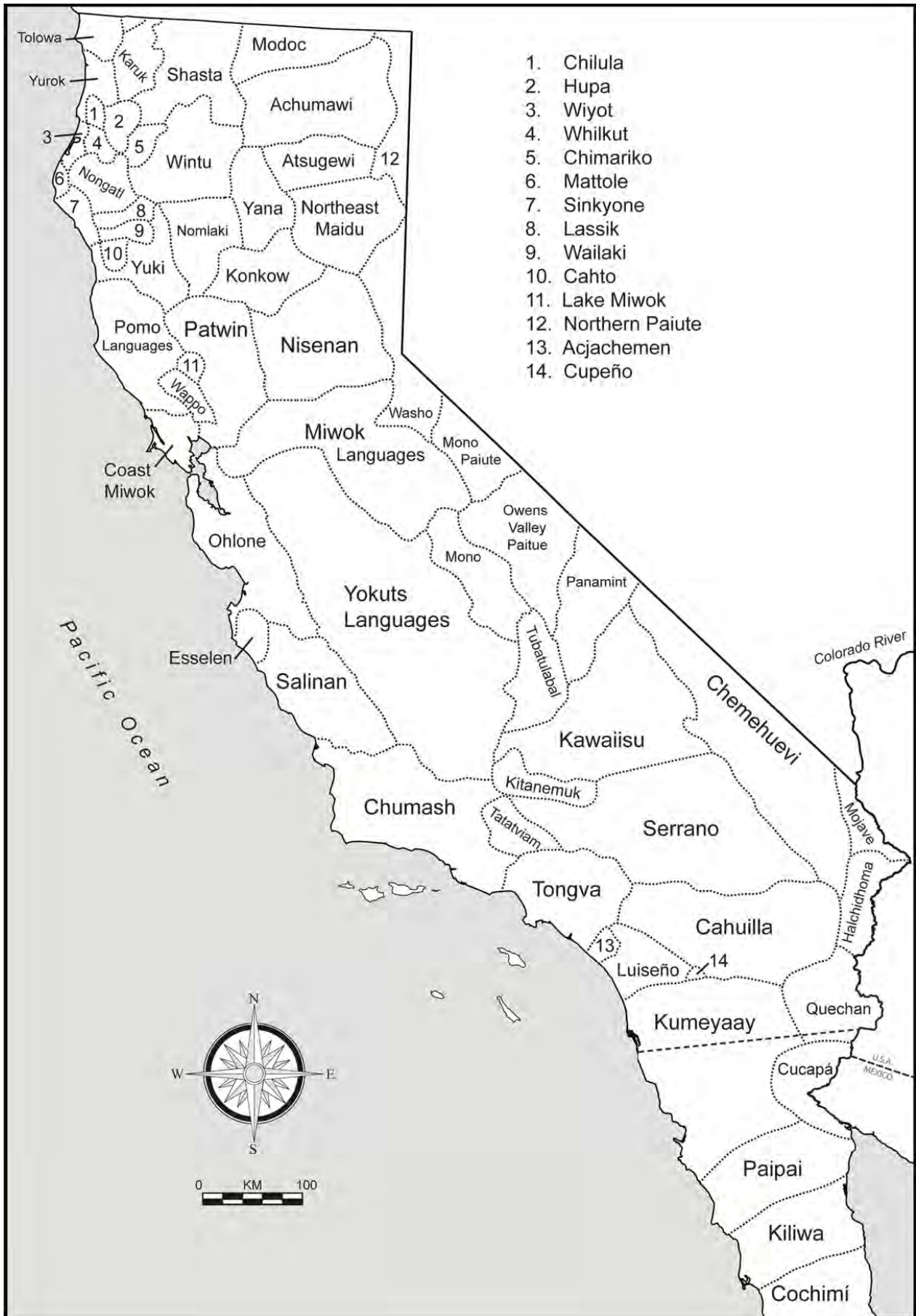


Figura 1. Mapa mostrando as línguas indígenas da Alta Califórnia e do norte da Baixa Califórnia (segundo PANICH, 2020).

PRIMEIROS ENCONTROS

Apesar da diversidade cultural de seus povos indígenas, durante mais de dois séculos, os europeus pensaram na Califórnia como uma entidade geográfica única. As primeiras reivindicações espanholas se concentraram nas porções do sul da península da Baixa Califórnia. Lá, relatos de pérolas e outras riquezas chamaram a atenção dos exploradores espanhóis, incluindo Hernán Cortés que fundou uma colônia de curta duração em 1535 (CROSBY, 1994). Logo, no entanto, os povos nativos testemunharam as viagens europeias que estavam no processo de mapear as regiões do norte do Golfo da Califórnia e navegando para o norte seguindo a costa do Pacífico. Entre aqueles que vieram para a Califórnia estava Juan Rodríguez Cabrillo cuja expedição, navegando sob a bandeira espanhola, chegou até um ponto tão ao norte quanto o atual estado de Oregon, já em 1542-1543. Várias décadas depois, Francis Drake navegou ao longo da costa do Pacífico e reivindicou a Califórnia para a Inglaterra. Drake ficou na Califórnia por mais de um mês em 1579 para abastecer e consertar seu navio, provavelmente no mesmo local perto de Point Reyes, onde Sebastian Rodríguez Cermeño desembarcou menos de duas décadas depois, em 1595. Cada uma dessas viagens contava com grandes tripulações multiétnicas, compostas por entre 100 e 250 indivíduos, e encontraram membros de várias comunidades indígenas da Califórnia (LIGHTFOOT; SIMMONS, 1998; RUSSELL, 2021).

Alguns estudiosos têm conceituado as primeiras viagens europeias para a costa do Pacífico da América do Norte como o momento em que a Califórnia entrou na “história mundial” (MATHES, 2008). Tais afirmações, contudo, não são apenas etnocêntricas, mas também exageram a importância local dos primeiros encontros entre californianos nativos e europeus. Durante os primeiros 250 anos, tais encontros constituíram eventos curtos e isolados, a maioria dos quais foram mediados por práticas sociais indígenas de longa data. Por exemplo, as práticas de doação e outras trocas de cultura material foram cruciais para o sucesso de muitos dos primeiros lugares de chegada dos europeus na Califórnia. Entre 1540 e 1603, os itens que passaram de mãos europeias para mãos indígenas incluíam tecidos, contas, fitas, e outros pequenos objetos. Em troca, pessoas indígenas presentearam os exploradores com bens necessários - principalmente comida, água, e madeira - e ocasionalmente pacotes de penas e ervas (LIGHTFOOT; SIMMONS, 1998).

De fato, seria mais exato dizer que os europeus foram incorporados à história indígena durante esses primeiros encontros. Um fio comum entre muitos desses contatos - tanto diretos quanto indiretos - é que os nativos californianos incorporaram ativamente coisas e pessoas estrangeiras nas suas práticas e percepções de mundo existentes. A análise das oferendas mortuárias coletadas no sul da Califórnia revelou que objetos estrangeiros, tais como contas de vidro, foram adquiridos e depositados de acordo com os entendimentos locais de hospitalidade e luto (RINGELSTEIN, 2016). Em toda a província, pessoas indígenas exploraram os primeiros navios naufragados em busca de novos materiais, tais como a porcelana, alguns dos quais foram transformados em pontas de projéteis e adornos (RUSSELL, 2021; VON DER PORTEN, 2019). Em cada caso, nativos californianos deram sentido a esses encontros fugazes com pessoas, navios e mercadorias europeias em maneiras que eram coerentes com suas tradições tecnológicas e visões de mundo existentes.

AS MISSÕES ESPANHOLAS

As missões espanholas da Califórnia constituem hoje os elementos remanescentes mais visíveis do passado colonial da região. Porém, como é o caso para as sociedades indígenas da Califórnia, suas histórias representam interseções complexas entre fenômenos locais e globais. A instituição da missão, tal como foi manifesta na Califórnia, foi refinada ao longo de décadas de trabalho por várias ordens religiosas e seus patrocinadores reais com a intenção de colocar os povos indígenas sob o domínio colonial. No entanto, para além da grande atenção dada hoje ao sistema das missões, seu sucesso nunca foi garantido. Na Califórnia, as tradições culturais e econômicas dos povos indígenas demonstraram ser, em sua maior parte, incompatíveis com a vida sob o sino missionário. Os nativos californianos não estavam dispostos a desistir de suas economias fundamentadas na caça e na coleta, nem se submeteram prontamente à autoridade colonial. Embora dezenas de milhares de nativos fossem eventualmente batizados em missões em toda a Califórnia, cada uma das três principais ordens missionárias - jesuítas, franciscanos e dominicanos - teve que fazer concessões para se encontrar com as pessoas indígenas, pelo menos parcialmente, em seus próprios termos (JACKSON; CASTILLO, 1995; PANICH, 2020; WADE, 2008).

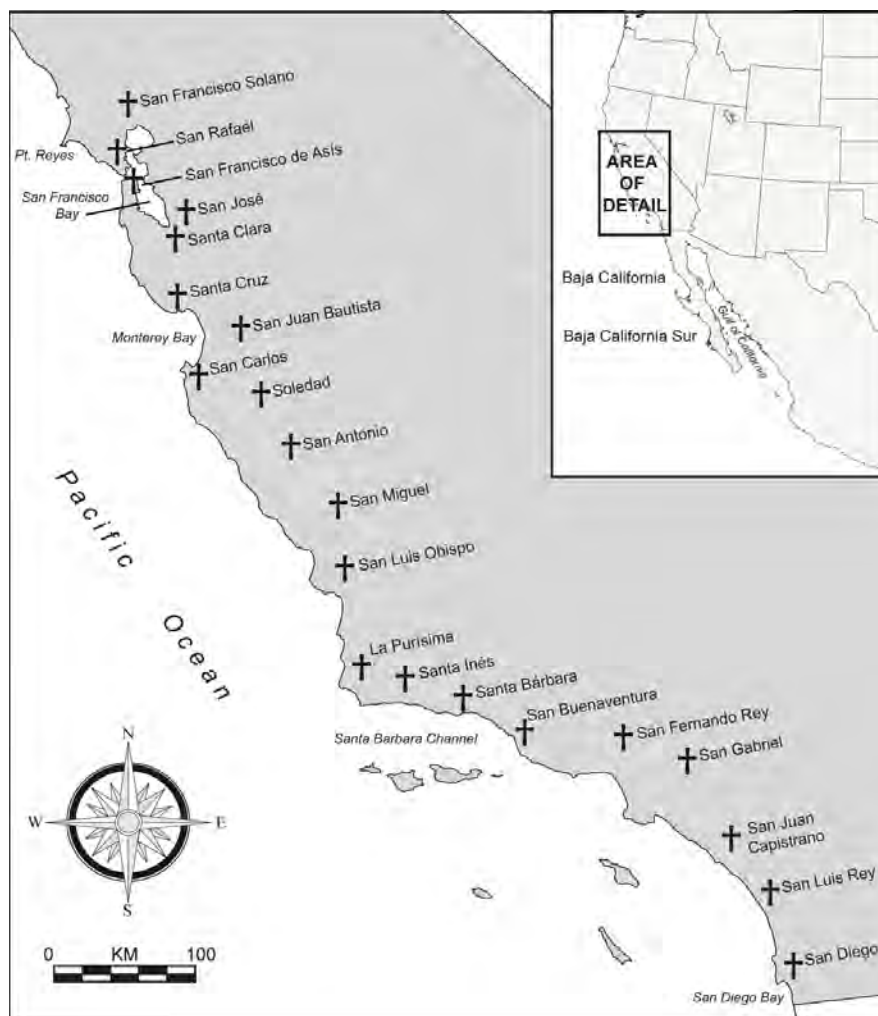


Figura 2. Mapa das missões franciscanas da Alta Califórnia, aprox. 1769-1840s. A localização geral dos estados mexicanos de Baja California e Baja California Sur é representada no quadro *inset*.

Em outubro de 1697, os jesuítas fundaram a primeira colônia missionária na Califórnia, Nuestra Señora de Loreto. Durante os 70 anos seguintes, os jesuítas estabeleceram quase 20 missões nas terras ancestrais dos povos falantes das línguas Pericú, Guaycura e Cochimí da península da Baixa Califórnia (CROSBY, 1994). Apesar da expansão da cadeia de missões, os jesuítas - não apenas da Espanha, mas também da Itália e da Alemanha - se depararam com a paisagem árida e o modo de vida caçador-coletor de seus habitantes (JOHNSTON, 2015). Com a expulsão dos jesuítas da Nova Espanha em 1767, a Ordem Franciscana foi chamada para fazer avançar o campo missionário e garantir a posse da Califórnia contra os interesses coloniais concorrentes. Sob a liderança de Junípero Serra, os franciscanos construíram sua primeira e única missão na Baixa Califórnia, San Fernando de Velicatá (ROJAS CHÁVEZ e PORCAYO MICHELINI, 2015). Entretanto, os franciscanos logo se mudaram para o norte para concentrar seus esforços na Alta Califórnia. Lá, eles estabeleceram um total de 21 missões entre 1769 e os anos 1830, levando a uma presença colonial cada vez maior nos territórios indígenas da Califórnia entre San Diego e a região da grande Baía de San Francisco (Figura 2). Em 1773, missionários dominicanos assumiram tranquilamente o campo missionário na Baixa Califórnia e, eventualmente, preenchendo as lacunas da cadeia missionária entre San Fernando de Velicatá e San Diego (MEIGS, 1935).

Dada a vasta escala geográfica do processo espanhol de implementação de missões nas Califórnia, existem diferenças regionais distintas nas respostas indígenas locais (ver CROSBY, 1994; LIGHTFOOT, 2005; PANICH, 2020). Para manter o texto breve, focarei nas porções da Alta Califórnia ao norte da atual San Diego (ver Figura 2). Lá, os franciscanos usaram a política colonial de *reducción* [redução] para assentar membros de dezenas de instituições políticas indígenas nas missões principais, onde eles poderiam ser vigiados de perto e incutidos com os valores europeus. Apesar dos nativos californianos conseguirem subverter muitos aspectos do processo de estabelecimento das missões, os desdobramentos da *reducción*, doenças e controles sociais rigorosos foram desastrosos para eles (COOK, 1976; JACKSON; CASTILLO, 1995). A colonização também desencadeou a chegada de novas plantas e animais na região, embora o momento exato e o impacto das mudanças ecológicas ainda estejam sendo debatidos (PEELO, 2009). Grande parte dos materiais e suprimentos para a Califórnia, enquanto colônia da Espanha, tinha que ser produzido no local, como no caso da agricultura, ou enviado do continente a partir da Nova Espanha. Um ou dois navios de abastecimento navegavam para a Alta Califórnia a cada ano, trazendo materiais fabricados na Europa e nas Américas, pelo menos até o início da guerra de independência do México em 1810 (ARCHIBALD, 1978).

A arqueologia da vida nativa californiana nas missões da Califórnia é particularmente rica. Por exemplo, conjuntos substanciais de artefatos foram encontrados nas áreas residenciais das pessoas indígenas, as quais eram frequentemente chamadas de *rancherías*, em vários sítios de missões (ALLEN, 1998; BROWN, 2021; DIETLER et al., 2018; PANICH et al., 2018; PEELO et al., 2018). Estes materiais são particularmente importantes porque fornecem uma visão de como os nativos californianos viviam nas suas próprias vizinhanças. Em uma análise conjunta, as evidências oriundas das *rancherías* indígenas ajudam a combater as narrativas dominantes de

perda cultural durante o período das missões, bem como a centralizar a persistência indígena dentro das instituições coloniais (PANICH et al., 2018).

O catolicismo constitui um legado duradouro do colonialismo europeu nas Américas. Mas dada a dura realidade do sistema de missões, não é surpreendente que os nativos californianos tenham hesitado em adotar a nova religião. Pesquisas históricas, por exemplo, sugerem que poucas pessoas indígenas que viviam em locais de missão, abraçaram verdadeiramente os ensinamentos católicos (CORDERO, 2017). Estes padrões são sustentados pela arqueologia. Em certas missões, moradores indígenas foram enterrados com objetos funerários semelhantes aos de seus antepassados do período anterior ao contato com os europeus. Fora dos cemitérios das missões, escavações nas fazendas das missões revelaram restos de cerimônias tradicionais de luto, nas quais pessoas indígenas destruíram os pertences de indivíduos falecidos –incluindo contas de conchas e outros itens de alto valor (DIETLER et al., 2018; PANICH, 2015; POTTER et al., 2021). Tais práticas teriam sido proibidas pela doutrina católica da época, mas conectavam os californianos nativos com as suas tradições religiosas pré-coloniais. Além de fornecer novos detalhes sobre a vida indígena nos próprios locais de missão, o conjunto destes estudos sugere que os povos indígenas desfrutaram de mais autonomia durante a era espanhola do que os estudiosos pensavam anteriormente.

Estas descobertas são complementadas por novas pesquisas que consideram o âmbito maior da vida indígena durante o período das missões na Califórnia. Essas pesquisas incluem locais de refúgio distantes, assim como as conexões que os residentes das missões mantiveram com pessoas e lugares fora do controle das instituições coloniais (SCHNEIDER, 2021). Permeando a paisagem, a pesquisa arqueológica também oferece mais informações sobre as práticas econômicas e tecnológicas indígenas durante o processo de estabelecimento das missões (Figura 3). As contas de vidro, por exemplo, são um item comum nos locais do período das missões. A maioria das contas foi fabricada em Veneza, enviada do outro lado do Atlântico para o México, antes de, finalmente, passar pela costa do Pacífico em direção da Califórnia. Enquanto estes itens eram produzidos na Europa, os nativos californianos os utilizavam das mesmas maneiras que usavam contas de conchas: como moeda, para adorno pessoal e em cerimônias. Além disso, as contas de conchas não foram totalmente substituídas. De fato, sua presença em missões e outros locais contemporâneos demonstra a participação contínua em redes regionais de troca que uniam pessoas para além de grandes distâncias (PANICH, 2014). Os povos indígenas que viviam nas missões também continuaram a adquirir e usar ferramentas feitas de obsidiana e outras pedras para uma série de propósitos, incluindo a resistência armada à ordem colonial (PANICH; HYLKEMA; SCHNEIDER, 2021). Finalmente, estudos zooarqueológicos e paleoetnobotânicos têm mostrado o uso de espécies animais e vegetais selvagens pelos povos indígenas, enquanto residiam nas missões espanholas (CUTHRELL et al., 2016; POPPER, 2016; POTTER et al. 2021).

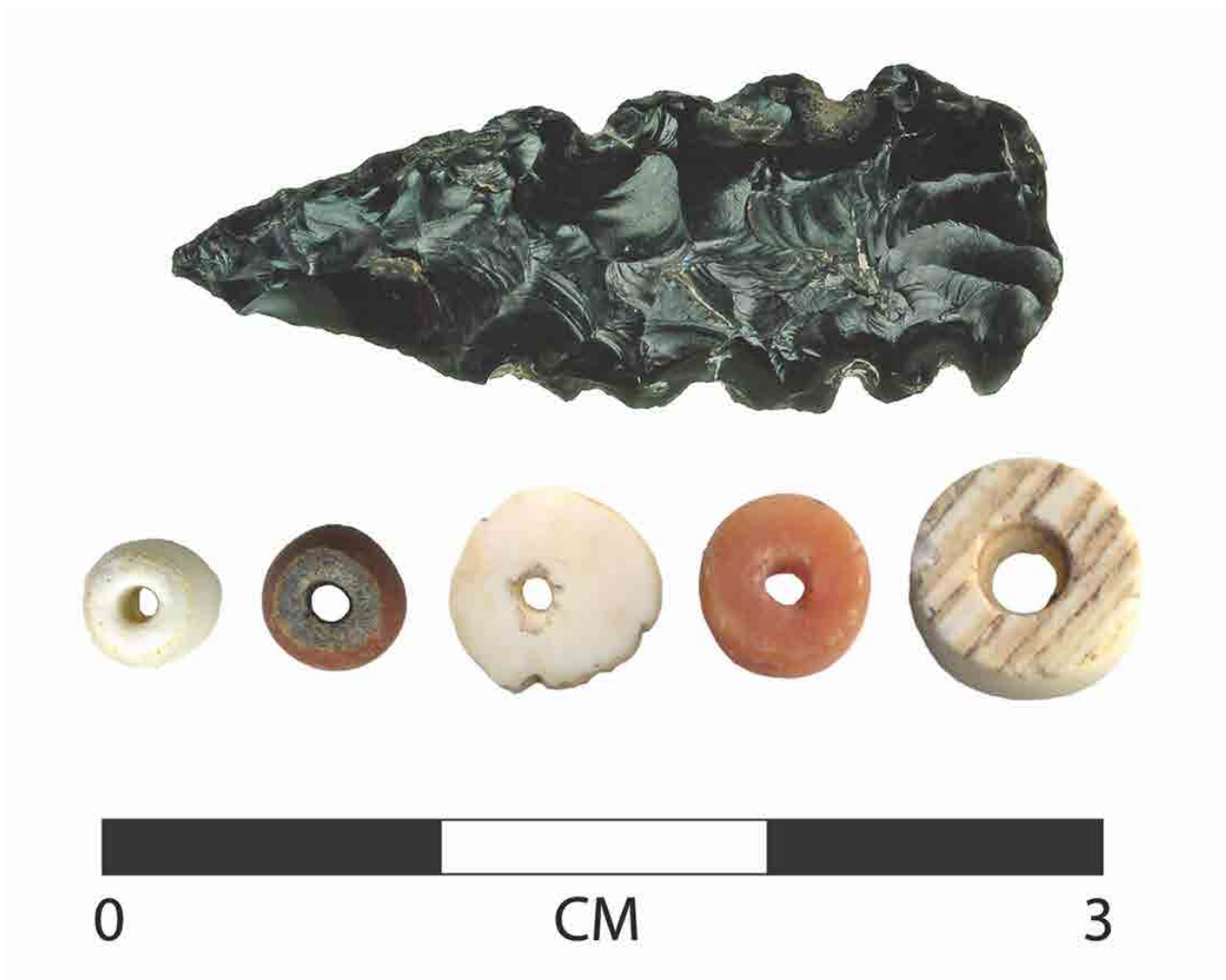


Figura 3. Exemplos de artefatos utilizados pelos povos indígenas vivendo em missões na área da Baía de São Francisco. Cima: ponta de flecha de obsidiana. Baixo: Contas de vidro e de concha.

O governo mexicano começou a fechar as missões franciscanas da Alta Califórnia em meados dos anos 1830 e, como as missões dominicanas da Baixa Califórnia, elas foram praticamente abandonadas no final dos anos 1840. Muitas pessoas indígenas retornaram a suas terras de origem ou criaram comunidades indígenas vivas e fortes mais próximas aos locais das missões fechadas. Outras procuraram trabalho em fazendas privadas ou em áreas urbanas em crescimento na região (PANICH, 2019). Ainda assim, os impactos do trabalho missionário nas Califórnia não podem ser subestimados. No sul da península da Baixa Califórnia, os desdobramentos da remoção forçada, das exigências de trabalho e das doenças deixaram poucas comunidades indígenas auto-identificadas no final do período colonial (CROSBY, 1994). Enquanto as comunidades indígenas continuam a existir hoje em dia em toda a Califórnia e no norte da Baixa Califórnia, os legados do período das missões reverberam de várias maneiras – particularmente no âmbito das relações entre as comunidades na Califórnia e o governo federal dos Estados Unidos (LIGHTFOOT et al., 2013).

COLONIALISMO DE POVOAMENTO DOS ESTADOS UNIDOS

No final da década de 1840, os Estados Unidos anexaram a Alta Califórnia, evento seguido em breve pela descoberta de ouro. Durante esta corrida do ouro, a população de colonos não-nativos na Califórnia superou os nativos californianos pela primeira vez na história. Enquanto a base espanhola na Califórnia tinha suas raízes através do Atlântico, ela também fazia parte de um vasto império colonial que deixou sua marca em terras e povos de vários continentes (BEAULE; DOUGLASS, 2020). A expansão dos Estados Unidos para a Califórnia, em contraste, foi explicitamente entendida como parte da ideologia do *Manifest Destiny* [doutrina do destino manifesto] segundo a qual os habitantes brancos dos Estados Unidos viam como seu direito, ou até sua obrigação, de colonizar o continente norte-americano. Em meados do século XX, alguns historiadores contextualizaram este processo como “o avanço da fronteira atlântica em direção ao oeste”, no qual os anglo-americanos que chegaram à costa do Pacífico eram vistos simplesmente como o culminar de um único movimento cultural que começou com os primeiros colonizadores ingleses no século XVII (WRIGHT, 1948).

Aqui também, estes pontos de vista etnocêntricos ocultam uma complexidade considerável e encobrem a violência genocida que acompanhou a entrada dos Estados Unidos na Califórnia. As missões espanholas e mexicanas, com todas as suas falhas, eram projetadas para integrar os povos indígenas à ordem colonial. Mas sob o domínio dos Estados Unidos, os colonos buscavam as terras dos povos indígenas, não apenas seu trabalho. Assim, os anglo-americanos se propuseram a eliminar os povos indígenas, seja pela remoção forçada da terra ou simplesmente pela violência - um padrão de colonialismo de povoamento que prosseguiu de forma semelhante em outros contextos geográficos (WOLFE, 2001). Na Califórnia, várias políticas governamentais encorajaram os colonos e milícias locais a atacar comunidades indígenas californianas, levando à morte de milhares de homens, mulheres e crianças indígenas (LINDSAY, 2012; MADLEY, 2016). Este genocídio foi perpetrado principalmente contra os nativos californianos que viviam fora das regiões missionadas ao longo da costa, mas aqueles cujos antepassados tinham trabalhado nas missões ainda sofreram o roubo de suas terras e uma rede de leis destinadas a mantê-los como uma subclasse dócil (HURTADO, 1988).

Apesar das ameaças de violência, muitas pessoas indígenas que haviam sido associadas às missões utilizaram o conhecimento que haviam adquirido - a língua espanhola, os conhecimentos agrícolas e a familiaridade com a fé católica - para criar modos de vida funcionais para si mesmos e, às vezes, para se misturarem com a grande população mestiça da região. Muitos nativos californianos trabalhavam no setor da agricultura ou como empregados domésticos nas famílias de colonos brancos (BAUER, 2016; PANICH, 2020; RIZZO-MARTINEZ, 2022). Embora em menor número, outros povos indígenas eram participantes ativos no crescente comércio costeiro do século dezenove. Este comércio envolveu comerciantes americanos e europeus, os quais traziam mercadorias produzidas em massa para a Califórnia em troca de peles, couros e sebo, à medida que novas oportunidades comerciais se abriam depois que o México ganhou sua independência

da Espanha (IGLER, 2013:22-26). Durante a Corrida do Ouro de 1848-1849, o comércio aumentou ainda mais rápido. São Francisco rapidamente se tornou o principal porto através do qual o comércio externo de importação era direcionado - atraindo navios da Ásia, América do Sul, Europa e leste da América do Norte - embora os portos locais continuassem a ser importantes no abastecimento das áreas periféricas e na sua conexão com aos mercados (DELGADO, 2009).



Figura 4. Artefatos de metal e de vidro junto com restos faunísticos nativos e importados, encontrados em uma área residencial indígena de um Entreposto da Califórnia central (ver PANICH, DEANTONI, e SCHNEIDER, 2021).

Dado o influxo de itens materiais produzidos em massa, muitos arqueólogo(a)s tiveram dificuldade em identificar e interpretar locais relacionados aos povos indígenas a partir de meados do século XIX (PANICH, 2019). No entanto, a pesquisa arqueológica é explícita. Os povos nativos utilizavam objetos produzidos em massa como vasilhas de cerâmica importadas, utensílios metálicos e garrafas de vidro, conjuntamente com itens com antecedentes nas tradições locais de materiais pré-contato, tais como objetos de obsidiana e contas de conchas, bem na segunda metade do século XIX (PANICH; DEANTONI; SCHNEIDER, 2021; SCHNEIDER, 2021; SUNSERI, 2017). Independentemente de sua origem, todos esses materiais estão legitimamente ligados à história dos povos indígenas (Figura 4). Conceitualmente, o contexto de trabalho é uma forma de abordar estas questões, uma vez que os nativos californianos utilizaram toda a extensão da cultura material euro-americana, desde a arquitetura até a louça de mesa, no decorrer de seu trabalho em espaços cada vez mais compartilhados (SILLIMAN, 2010). Independentemente de sua localização na paisagem, todas as pessoas indígenas encontraram várias maneiras de navegar por formas mais arraigadas de “colonialismo prolongado” (LIGHTFOOT; GONZALEZ, 2018). Caberá aos arqueólogos e arqueólogas desenvolverem as ferramentas para encontrar, interpretar e proteger esses locais de presença indígena de longo prazo (SCHNEIDER; PANICH, 2022).

CONCLUSÕES: CONEXÕES ATLÂNTICAS E PERSISTÊNCIA INDÍGENA NA CALIFÓRNIA DE HOJE

Hoje, a Califórnia continua a ser uma espécie de paradoxo geográfico. Está inexoravelmente ligada ao Pacífico pela geografia, e cada vez mais através de conexões econômicas e imigração. No entanto, a memória coletiva da Califórnia está repleta de conexões atlânticas. O Golfo da Califórnia - o corpo de água que separa a península da Baixa Califórnia do México continental - é frequentemente chamado de Mar de Cortez, fazendo referência ao conquistador espanhol Hernán Cortés. O primeiro europeu a navegar nas águas da Alta Califórnia, Juan Rodríguez Cabrillo, continua sendo celebrado com seu nome atribuído a vários lugares em toda a região. Ao norte da Baía de São Francisco, várias características comemoram a viagem do inglês Francis Drake, em 1579. A lista é longa. Mas são verdadeiramente as missões espanholas que deixaram o legado mais duradouro na paisagem moderna da Califórnia. Todas as igrejas missionárias constituem marcos históricos registrados, réplicas de sinos missionários traçam a rota de El Camino Real, e o nome do missionário franciscano Junípero Serra adorna várias estradas, escolas, e até mesmo empresas. Tomadas coletivamente, as missões fornecem uma lente de herança comum através da qual os habitantes da Califórnia continuam a ver o passado europeu da região. Após quase dois séculos, as raízes europeias da Califórnia vivem no legado fantasioso das missões (KRYDER-REID, 2016; LORIMER, 2016).

Assim como no início do período colonial, os nativos californianos, muitas vezes, permanecem ainda na posição de atores amplamente marginalizados nas narrativas eurocêntricas. No cenário do século XXI, eles continuam sendo apresentados em papéis estáticos e passivos nas façanhas dos primeiros exploradores europeus e no chamado projeto civilizatório das missões católicas. No entanto, os californianos nativos possuem laços profundos com esta região, não apenas com o passado anterior ao contato com os europeus, mas também com as missões e ainda com lugares ocupados mais recentemente (CHILCOTE, 2015; SCHNEIDER, 2019). Isto não é exclusivo da Califórnia, e vários povos ao redor do mundo estão atualmente lutando por uma compreensão mais profunda de sua própria história em relação à globalização (MONTÓN-SUBÍAS; DIXON, 2021). Parafrazeando Kent Lightfoot e Antoinette Martinez (1995:473), a fronteira de uma sociedade é a terra ancestral de outra. Nas três décadas desde o quicentenário da primeira viagem de Colombo pelo Atlântico, arqueóloga(o)s têm avançado para um reconhecimento maior destes princípios. Mas há mais trabalho a ser feito para situar o colonialismo europeu dentro dos lugares, relacionamentos e visões de mundo duradouros que os povos indígenas têm mantido ao longo dos últimos 530 anos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Marianne Sallum e Francisco Silva Noelli por me convidarem a participar deste dossiê e a Gabby Hartemann pela excelente tradução. Este ensaio é uma síntese de muitos projetos em que trabalhei na Califórnia e na Baixa Califórnia, e estou grato por todos os esforços da(o)s arqueóloga(o)s, historiadora(e)s, colaboradores das comunidades e estudantes que têm me ajudado ao longo do caminho.

REFERÊNCIAS

- ACEBO, Nathan P. Survivance Storytelling in Archaeology. IN: PANICH, Lee M. and Sara L. Gonzalez. *Routledge Handbook of the Archaeology of Indigenous-Colonial Interaction in the Americas*. London: Routledge, 2021, p. 468–485.
- ALLEN, Rebecca. *Native Americans at Mission Santa Cruz, 1791–1834: Interpreting the Archaeological Record*. Los Angeles: University of California Institute of Archaeology, 1998
- ARCHIBALD, Robert. *The Economic Aspects of the California Missions*. Washington, DC: Academy of American Franciscan History, 1978.
- BAUER, William J. California. IN: HOXIE, Frederick E. *The Oxford Handbook of American Indian History*. Oxford: Oxford University Press, 2016, 275–299.
- BEAN, Lowell John; VANE, Sylvia Brakke. Cults and Their Transformations. IN: HEIZER, Robert F. *Handbook of North American Indians, Vol. 8: California*. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1978, 662–672.
- BEAULE, Christine D.; DOUGLASS, John C. *The Global Spanish Empire: Five Hundred Years of Place Making and Pluralism*. Tucson: University of Arizona Press, 2020.
- BRAJE, Todd J., DILLEHAY, Tom D.; ERLANDSON, Jon M.; KLEIN, Richard G.; RICK, Torben C. Finding the First Americans. *Science* v. 358, 6363, p. 592–594, 2017.
- BROWN, Kaitlin M. *Becoming 'Amuwu: socioeconomic transformation and persistence of the Chumash community at Mission La Purísima Concepción, AD 1813-1848*. PhD dissertation, Department of Anthropology, University of California, Santa Barbara, 2021.
- BUSCAGLIA, Silvana. Materiality and Indigenous Agency: Limits to the Colonial Order (Argentinian Patagonia, Eighteenth-Nineteenth Centuries). *International Journal of Historical Archaeology* v. 21, p. 641–673, 2017.
- CHILCOTE, Olivia. Pow Wows at the Mission: Identity and Federal Recognition for the San Luis Rey Band of Luiseño Mission Indians. *Boletín: Journal of the California Missions Studies Association* v. 31, p. 79–87, 2015.
- COOK, Sherburne F. *The Conflict between the California Indian and White Civilization*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- CORDERO, Jonathan F. California Indians, Franciscans, and the Myth of Evangelical Success. *Boletín: Journal of the California Missions Foundation* v. 33, p. 62–79, 2017.
- CROSBY, Harry W. *Antigua California: Mission and Colony on the Peninsular Frontier, 1697–1768*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994.
- CUTHRELL, Rob Q., PANICH, Lee M.; HEGGE, Oliver R. Investigating Native Californian Tobacco Use at Mission Santa Clara, California, through Morphometric Analysis of Tobacco (*Nicotiana* spp.) Seeds. *Journal of Archaeological Science: Reports* v. 6, p. 451–662, 2016.
- DELGADO, James P. *Gold Rush Port: The Maritime Archaeology of San Francisco's Waterfront*. Berkeley: University of California Press, 2009.
- DES LAURIERS, Matthew; DAVIS, Loren G.; TURNBULL, J.; SOUTHON, John R.; TAYLOR, R.E. The Earliest Shell Fishhooks from the Americas Reveal Fishing Technology of Pleistocene

Maritime Foragers. *American Antiquity* v. 82, p. 1–19, 2017.

- DIETLER, John, GIBSON, Heather; VARGAS, Benjamin. “A Mourning Dirge was Sung”: Community and Remembrance at Mission San Gabriel. IN: HULL, Kathleen L. and John G. DOUGLASS, *Forging Communities in Colonial Alta California*. Tucson: University of Arizona Press, 2018, p. 62–87.
- HUGHES, Richard E.; MILLIKEN, Randall. Prehistoric Material Conveyance. IN: JONES, Terry L. and Kathryn A. KLAR, *California Prehistory: Colonization, Culture, and Complexity*. Lanham, MD: Altamira Press, 2007, p. 259–271.
- HULL, Kathleen L. *Pestilence and Persistence: Yosemite Indian Demography and Culture in Colonial California*. Berkeley: University of California Press, 2009.
- HURTADO, Albert L. *Indian Survival on the California Frontier*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- IGLER, David. *The Great Ocean: Pacific Worlds from Captain Cook to the Gold Rush*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- JACKSON, Robert H.; CASTILLO, Edward. *Indians, Franciscans, and Spanish Colonization: The Impact of the Mission System on California Indians*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995.
- JOHNSTON, Sky Michael. “What is California? Nothing but Innumerable Stones”: German Jesuits, Salvation, and Landscape Building in the California Missions. *Journal of Jesuit Studies* v. 2, p. 36–55, 2015.
- KRYDER-REID, Elizabeth. *California Mission Landscapes: Race, Memory, and the Politics of Heritage*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.
- LIGHTFOOT, Kent G. Culture Contact Studies: Redefining the Relationship between Prehistoric and Historical Archaeology. *American Antiquity* v. 60, p.199–217, 1995.
- LIGHTFOOT, Kent G. *Indians, Missionaries, and Merchants: The Legacy of Colonial Encounters on the California Frontiers*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- LIGHTFOOT, Kent G.; GONZALEZ, Sara L. The Study of Sustained Colonialism: An Example from the Kashaya Pomo Homeland in Northern California.” *American Antiquity* v. 83, p. 427–443, 2018.
- LIGHTFOOT, Kent G.; MARTINEZ, Antoinette. 1995. Frontiers and Boundaries in Archaeological Perspective. *Annual Review of Anthropology* v., 24, p. 471– 492, 1995.
- LIGHTFOOT, Kent G.; PARRISH, Otis. *California Indians and Their Environment: An Introduction*. Berkeley: University of California Press, 2009.
- LIGHTFOOT, Kent G.; SIMMONS, William S. Culture Contact in Protohistoric California: Social Contexts of Native and European Encounters. *Journal of California and Great Basin Anthropology* v. 20., 2, p. 138–170, 1998.
- LIGHTFOOT, Kent G., PANICH, Lee M.; SCHNEIDER, Tsim D.; GONZALEZ, Sara L.; RUSSELL, Matthew A; MODZELEWSKI, Darren; MOLINO, Theresa; BLAIR, Elliot H. The Study of Indigenous Political Economies and Colonialism in Native California: Implications for Contemporary Tribal Groups and Federal Recognition. *American Antiquity* v. 78, p. 89–103, 2013.

- LINDSAY, Brendan C. *Murder State: California's Native American Genocide, 1846-1873*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2012.
- LORIMER, Michelle M. *Resurrecting the Past: The California Mission Myth*. Pechanga, CA: Great Oaks Press, 2016.
- MADLEY, Benjamin. *An American Genocide: The United States and the California Indian Catastrophe*. New Haven: Yale University Press, 2016.
- MATHES, Miguel. La incorporación de las Californias a la historia universal. IN: *Memorias: Balances y Perspectivas de la Antropología e Historia de Baja California, 2002-2004*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, p. 358-361.
- MEIGS, Peveril III. *The Dominican Mission Frontier of Lower California*. Berkeley: University of California Press, 1935.
- MONTÓN-SUBÍAS, Sandra; DIXON, Boyd. Margins are Central: Identity and Indigenous Resistance to Colonial Globalization in Guam. *World Archaeology* v. 53, 3, p. 419-434, 2021.
- PANICH, Lee M. Native American Consumption of Shell and Glass Beads at Mission Santa Clara de Asís. *American Antiquity* v. 79, p. 730-748, 2014.
- PANICH, Lee M. "Sometimes They Bury the Deceased's Clothes and Trinkets": Indigenous Mortuary Practices at Mission Santa Clara de Asís. *Historical Archaeology* v. 49, 4, p. 110-129, 2015.
- PANICH, Lee M. "Mission Indians" and Settler Colonialism: Rethinking Indigenous Persistence in Nineteenth-Century Central California. IN: LAW PEZZAROSSO, Heather, and Russell N. Sheptak, *Indigenous Persistence in the Colonized Americas*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2019, p. 121-144.
- PANICH, Lee M. *Narratives of Persistence: Indigenous Negotiations of Colonialism in Alta and Baja California*. Tucson: University of Arizona Press, 2020.
- PANICH, Lee M.; GONZALEZ, Sara L. *Routledge Handbook of the Archaeology of Indigenous-Colonial Interaction in the Americas*. London: Routledge, 2021.
- PANICH, Lee M.; ALLEN, Rebecca; GALVAN, Andrew. The Archaeology of Native American Persistence at Mission San José. *Journal of California and Great Basin Anthropology* v. 38, 1, p. 11-29, 2018.
- PANICH, Lee M., GeorgeAnn DeAntoni, and Tsim D. Schneider. "By the Aid of His Indians": Native Negotiations of Settler Colonialism in Marin County, California, 1840-70. *International Journal of Historical Archaeology* v. 25, p. 92-115, 2021.
- PANICH, Lee M.; HYLKEMA, Mark; SCHNEIDER, Tsim D. Points of Contention: Tradition, Resistance, and Arrow Points in the California Missions. *Journal of Anthropological Archaeology* v. 64, 101366, 2021.
- PEELO, Sarah. Baptism Among the Salinan Neophytes of Mission San Antonio de Padua: Investigating the Ecological Hypothesis. *Ethnohistory* v. 56, p. 589-624, 2009.
- PEELO, Sarah; HYLKEMA, Linda; ELLISON, John; BLOUNT, Clinton; HYLKEMA, Mark; MAHER, Margie; GARLINGHOUSE, Tom; MCKENZIE, Dustin; D'ORO, Stella; BERGE, Melinda. Persistence in the Indian *Rancharía* at Mission Santa Clara de Asís. *Journal of California and Great Basin Anthropology* v. 38, 2, p. 207-234, 2018.

- POPPER, Virginia S. Change and Persistence: Mission Neophyte Foodways at Selected Colonial Alta California Institutions. *Journal of California and Great Basin Anthropology* v. 36, 1, p. 5–25, 2016.
- POTTER, James M.; CLARK, Tiffany; REDDY, Seetha. Subsistence and Ritual: Faunal and Plant Exploitation at the Mission Santa Clara de Asís Ranchería (CA-SCL-30H). *California Archaeology* 13(2):203-225, 2021.
- RINGELSTEIN, Austin. *Galleons, Temples, and Beads: An Investigation of a Colonial Archaeological Assemblage from the Tongva Village of Nájquqar at Two Harbors, Pimu Santa Catalina Island, California (CA-SCal-39)*. Master's thesis, Department of Anthropology, California State University, Northridge, 2016.
- RIZZO-MARTINEZ, Martin. *We Are Not Animals: Indigenous Politics of Survival, Rebellion, and Reconstitution in Nineteenth-Century California*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2022.
- ROJAS CHÁVEZ, Juan Martín; MICHELINI, Antonio Porcayo. Archaeological Investigations at the Mission of San Fernando Velicatá, Baja California. *Boletín: Journal of the California Mission Studies Association* v. 31, p. 132–144, 2015.
- RUBERTONE, Patricia. Archaeologies of Colonialism in Unexpected Times and Unexpected Places. IN: OLAND, Maxine, Siobhan M. Hart, and Liam Frink. *Decolonizing Indigenous Histories: Exploring Prehistoric/Colonial Transitions in Archaeology*. Tucson: University of Arizona Press, 2012, p. 267–281.
- RUSSELL, Matthew A. The Search for *San Agustín*: National Park Service Investigations in Drakes, Bay, Point Reyes National Seashore. IN: WILLIAMS, Scott S. and Roberto Junco. *The Archaeology of Manila Galleons in the American Continent*. Cham: Springer, 2021, p. 67-75.
- SALLUM, Marianne; NOELLI, Francisco S. An Archaeology of Colonialism and the Persistence of Women Potters' Practices in Brazil: From Tupiniquim to Paulistaware. *International Journal of Historical Archaeology* v. 24, p. 546–570, 2020.
- SCHNEIDER, Tsim D. Heritage In-Between: Seeing Native Histories in Colonial California. *The Public Historian*. V. 41, 1, p. 51–63, 2019.
- SCHNEIDER, Tsim D. *The Archaeology of Refuge and Recourse: Coast Miwok Resilience and Indigenous Hinterlands in Colonial California*. Tucson: University of Arizona Press, 2021.
- SCHNEIDER, Tsim D.; Panich, Lee M. *Archaeologies of Indigenous Presence*. Gainesville: University Press of Florida, 2022.
- SILLIMAN, Stephen W. Indigenous Traces in Colonial Spaces: Archaeologies of Ambiguity, Origin, and Practice. *Journal of Social Archaeology* v. 10, 1, p. 28–58, 2010.
- SILLIMAN, Stephen W. Archaeologies of Indigenous Survivance and Residence: Navigating Colonial and Scholarly Dualities. IN: FERRIS, Neal, Rodney Harrison, and Michael V. Wilcox. *Rethinking Colonial Pasts through Archaeology*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 57–75.
- SKOWRONEK, Russell K. On the Fringes of New Spain: The Northern Borderlands and the Pacific. IN: GAIMSTER, David and Teresita Majewski. *International Handbook of Historical Archaeology*. New York: Springer, 2009, p. 471–505

- SUNSERI, Charlotte K. Capitalism as Nineteenth-Century Colonialism and Its Impacts on Native Californians. *Ethnohistory* v. 64, p. 471–495.
- THOMAS, David Hurst. *Columbian Consequences, Vol. 1: Archaeological and Historical Perspectives on the Spanish Borderlands West*. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1989.
- THOMAS, David Hurst. *Columbian Consequences, Vol. 2: Archaeological and Historical Perspectives on the Spanish Borderlands East*. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1990.
- THOMAS, David Hurst. *Columbian Consequences, Vol. 3: The Spanish Borderlands in Pan-American Perspective*. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1991.
- VON DER PORTEN, Edward P. *Ghost Galleon: The Discovery and Archaeology of the San Juanillo on the Shores of Baja California*. College Station: Texas A&M University Press, 2019.
- WADE, Maria F. *Missions, Missionaries, and Native Americans: Long-Term Processes and Daily Practices*. Gainesville: University Press of Florida, 2008.
- WOLFE, Patrick. Land, Labor, and Difference: Elementary Structures of Race. *American Historical Review* v. 106, p. 866–905, 2001.
- WRIGHT, Louis B. The Westward Advance of the Atlantic Frontier. *Huntington Library Quarterly* v. 11, 3, p. 262-275, 1948.

Recebido em: 27/05/2022
Aprovado em: 30/05/2022
Publicado em: 30/06/2022

TRADUÇÃO | TRANSLATION

TRADUÇÃO: ESCAVANDO A VIOLÊNCIA COLONIAL: ARQUEOLOGIA GRIÓTICA E ENGAJAMENTO COMUNITÁRIO NA GUIANA^a

TRANSLATION: UNEARTHING COLONIAL VIOLENCE: GRIOTIC ARCHAEOLOGY AND COMMUNITY-ENGAGEMENT IN GUIANA

Gabby Omoni Hartemann^b

a Título original: Hartemann, Gabby O. Unearthing Colonial Violence: Griotic Archaeology and Community-Engagement in Guiana. *Int J Histor Archaeol* 26, 79–117 (2022). Tradução: Gabby O. Hartemann.

b Universidade Federal de Minas Gerais, Doutorande em Arqueologia e Antropologia, Bolsista CAPES. E-mail: gab.hartemann@gmail.com

RESUMO

Este artigo tem como objetivo abordar criticamente a colonialidade arqueológica e aponta a necessidade urgente de mudanças epistemológicas no conhecimento arqueológico. Concebida como uma desobediência epistemológica afroguianesa, a Arqueologia Griótica representa uma tentativa de distanciar-se da reiteração disciplinar da violência colonial. Esta abordagem e o engajamento de duas comunidades, Moun'Roura e Moun'Wayam, permitiram abrir espaço para o conhecimento, as memórias, e as percepções de mundo afroguianesas e indígenas no âmbito do trabalho arqueológico realizado em Habitation La Caroline, um sítio de escravização na Guiana.

PALAVRAS-CHAVE

Colonialidade; Violência Epistêmica; Afrodecolonialidade; Arqueologia Comunitária; Guiana.

ABSTRACT

This article intends to address archaeological coloniality and points to the urgent need for epistemological changes within the field. Conceived as an Afroguianese epistemological disobedience, Griotic Archaeology represents an attempt to step away from the disciplinary reiteration of colonial violence. This approach and the engagement of two communities, Moun'Roura and Moun'Wayam, allowed to open space for Afroguianese and Indigenous knowledge, memories, and world-perceptions in the archaeological work conducted at Habitation La Caroline, a site of enslavement in Guiana.

KEYWORDS

Coloniality; Epistemic violence; Afrodecoloniality; Community archaeology; Guiana.

COMO CITAR ESTE ARTIGO

HARTEMANN, Gabby Omoni. Escavando a Violência Colonial: Arqueologia Griótica e Engajamento Comunitário na Guiana. Cadernos do Lepaarq, v. XIX, n.37, p. 142-191, Jan-Jun. 2022.

AGÔ! PEDINDO LICENÇA (INTRODUÇÃO)

Ago! Ago Èsú, Laroyê Èsú! Ago Òrìṣà Obaluaiyê, Atôtô! Ago Òrìṣà! Ago mo Gangan Mana! Ago tout' Gangan-yan, Gangan Moun'La Caroline! Ago pou mo pouvé palé! Ago pou mo pouvé ékri! Ago, Moun'Roura, Agô Moun'Wayam!

[Agô! Laroyê Èsú! Pedindo licença ao Òrìṣà Obaluaiyê! Licença, Òrìṣà?! Pedindo licença a mis Ancestrais de Mana! A todes Ancestrais, a ancestrais de La Caroline! Pedindo licença para eu poder falar! Para eu poder escrever! Pedindo licença ao povo de Roura, ao povo de Wayam!]

Começo este artigo com uma epígrafe pedindo licença a mis mais velhas para eu poder falar. Na minha percepção de mundo, só posso começar falar depois de ter feito este pedido. Esta é uma marca da centralidade ocupada pela interconexão entre os seres do mundo no nosso entendimento do universo. Com este pedido de licença, reconhecemos que seguimos os passos daqueles que vieram antes de nós. Ao falar “agô”, uma palavra oeste-africana que viajou com mis ancestrais de uma costa do oceano atlântico para outras, até chegar nas línguas diaspóricas que re-criamos, reafirmo esta conexão e meu pertencimento a uma percepção de mundo afrodiaspórica.

Eu, Gabby Omoni Hartemann, sou bisneta de Azéda Bourne, ela mesma bisneta de Alaïs, uma mulher africana que sobreviveu o cativo e a escravização no território amazônico da Guiana, hoje uma colônia contemporânea da França na América do Sul. Minha ancestral Alaïs plantou as raízes das nossas existências na areia branca de Mana, uma comunidade que ela e 400 outras pessoas africanas fundaram mais de uma década antes que a abolição formal da escravização fosse proclamada nas colônias francesas em 1848. Eu penso, falo, escrevo e faço arqueologia a partir do meu lugar de descendente delus, enquanto Moun'Mana, enquanto uma pessoa afro-guianesa, enquanto Omo Òrìṣà, enquanto uma pessoa transgênero, e enquanto uma pessoa colonizada.

Afirmar meus pertencimentos ancestrais, culturais, cosmológicos em um espaço acadêmico tal como este constitui um ato político, o qual se inscreve no legado de muitas abordagens críticas da arqueologia defendendo a importância dos lugares de fala (BATTLE-BAPTISTE, 2011; CASTAÑEDA, 2008; FRYER, 2020; RIBEIRO, 2017). Até hoje, ainda se faz necessário demarcar nossa presença enquanto sujeitos colonizados e marginalizados no intuito de abalar as estruturas hegemônicas que seguem excluindo nossos corpos, nossos conhecimentos, nossas línguas e percepções de mundo não-ocidentais do processo de construção de conhecimento, além de apagar nossas contribuições a esse conhecimento.

“O colonizador faz a história” escreveu o pensador Martinicano Frantz Fanon em *Os Condenados da Terra* (2005). Várias décadas depois de sua morte, suas palavras tristemente carregam a mesma verdade. A maioria das narrativas oficiais sobre nosso próprio passado ainda não são nossas.

Quem faz arqueologia? Aquelas que não entendem a relevância desta pergunta provavelmente ocupam espaços e lugares de privilégio racial, de gênero, de corpo, geográfico e/ou linguístico. Enquanto escrevo estas palavras em 2020, a arqueologia ainda constitui um campo de conhecimento predominantemente branco e cisgênero em uma escala global (FRANKLIN et. al., 2020:758; HEATH-STOUT, 2020, p. 408). Também é uma área que favorece diretamente pessoas masculinas, ocidentais, heterossexuais, que não vivem com deficiência, urbanizadas, de classe média em seus mecanismos disciplinares de construção do conhecimento (HEATH-STOUT, 2020, p. 408-409).

Este artigo chama a atenção para a necessidade de reconhecer a existência e afastar-se da colonialidade da disciplina arqueológica que participa da reiteração desta violência. Para além de ter o colonialismo, a violência colonial, os seres e os espaços colonizados como seus objetos de estudo, arqueólogues devem engajar em mudanças epistemológicas drásticas e transformadoras, no intuito de transcender as hierarquias coloniais e comprometer-se com a justiça social.

Ao longo deste artigo, minha escrita procura refletir a dimensão política de ocupar um espaço tão hegemônico: em formato escrito e direcionado principalmente a um público acadêmico. Seguindo a afirmação da autora afrodiáspórica bell hooks, segundo a qual “a linguagem também é um lugar de luta” (1990:146, minha tradução), escolho usar o pronome “nós” para me referir a pessoas marginalizadas e colonizadas.

COLONIALIDADE ARQUEOLÓGICA: SILENCIANDO “OUTROS”, SUAS HISTÓRIAS E SUAS COISAS

“Que dor, ficar presa nesta ordem colonial”. (Grada Kilomba 2010)

Em seu livro *Memórias da Plantação* (2010), a pensadora/artista/psicóloga Grada Kilomba invoca a imagem de um objeto, uma máscara feita de metal inventada com o objetivo de impedir pessoas africanas escravizadas de comer cana de açúcar ou cacau, para abordar a questão do colonialismo.

Ao trazer de volta esta máscara de suas memórias e escolher recontar as histórias que ouviu sobre ela, Kilomba destaca a relação direta entre o colonialismo e o processo de silenciamento: “Neste sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza a política sádica de conquista e seus regimes cruéis de silenciamento dos chamados ‘Outros’: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar?” (2010:16, minha tradução).

Esta imagem constitui uma poderosa metáfora, a qual ajuda a iniciar uma conversa extremamente necessária sobre a interseção entre colonialismo e arqueologia – particularmente o tipo de arqueologia que pretende elaborar narrativas sobre a escravização de pessoas indígenas e africanas a partir do estudo da materialidade. Quem pode falar de tempos, coisas e pessoas do passado e do presente? Quem não pode? Quem pode ser conhecedore, e quem não é reconhecido como tal? O fato de que perguntas como essas ainda precisam ser levantadas hoje revela a

profundez e a dimensão estrutural da colonialidade. Também aponta para a dimensão do nosso cansaço.

A arqueologia enquanto uma disciplina participa direta e ativamente na manutenção das estruturas de opressão colonial (GNECCO, 2009; HABER, 2016; JOFRÉ, 2015). Ela se desenvolve na ordem colonial do mundo, da qual ela serve os interesses, e alimenta as desigualdades estruturais e históricas. Enquanto uma das suas várias modalidades, o conhecimento arqueológico se fundamenta profundamente no legado da ciência ocidental como sendo uma ferramenta crucial para o estabelecimento do projeto de modernidade. Inspira-se pelas críticas do arqueólogo argentino Alejandro Haber, aponto para a necessidade urgente de analisar o modo de conhecimento que é a arqueologia e sua cumplicidade com as ontologias colonialistas e capitalistas (HABER, 2015:135).

Muito já foi dito e escrito sobre a relação direta entre o conhecimento ocidental moderno e a atual ordem moderna/colonial (BERNARDINO-COSTA et al., 2019; CASTRO-GOMEZ; GROSFOGUEL, 2007; MALDONADO-TORRES, 2011, 2019; MIGNOLO, 2007, 2009, 2012, 2013; QUIJANO, 2005, 2009; WYNTER, 2003). Alguns elementos-chave destas reflexões merecem ser lembrados aqui para aprofundar a discussão sobre arqueologia e a noção de colonialidade.

O termo colonialidade, cunhado pelo pensador peruano Aníbal Quijano, engloba muito mais do que a compreensão clássica do colonialismo como a mera formação histórica dos territórios coloniais. O termo de colonialidade se refere a um projeto global e multidimensional, à lógica desumanizante fundamentando os projetos de modernidade e de dominação ocidental (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 35-36). Enquanto a invasão moderna de espaços geográficos não europeus, a escravização e a exploração de seres não europeus sustentam historicamente tais projetos, os mecanismos estruturais desta lógica permanecem muito presentes apesar das aparentes transformações sócio-políticas que apagaram colônias formais ou levaram à assinatura de tratados de abolição.

A modernidade/colonialidade, enquanto projeto de dominação euro-ocidental, colocou o conhecimento em seu centro através da transformação da cosmologia e da epistemologia ocidentais modernas em uma grande narrativa universal sobre o mundo (LANDER, 2005, p. 10, MIGNOLO, 2013, p. 142). Uma organização do mundo baseada em fragmentações e hierarquias binárias essencialistas, tais como entre mente/corpo, homem/mulher, adulto/criança, passado/presente, humano/natureza, razão/emoção foi imposta no intuito de definir o poder.

O autor Gikuyu (queniano) Ngũgĩ wa Thiong'o (2011) enfatiza o lugar da língua em tal dominação colonial. A colonialidade opera através do controle das ferramentas das pessoas colonizadas para entender-se e falar de si mesmas, entre as quais estão suas referências lingüísticas (2011, p. 16). Enquanto noções de prestígio e status elevado são comumente concedidas à língua des colonizadoras, as formas de enunciação da realidade das pessoas colonizadas estão ligadas à inferioridade, falta de inteligência e até mesmo apagadas através de punição e humilhação (ANZALDÚA, 1987; FANON, 1986: 27-28; THIONG'O, 2011, p.18).

Portanto, a legitimação dos conhecimentos, das ontologias, epistemologias, línguas euro-ocidentais conjunta e simultaneamente com a invalidação de quaisquer outras formas de conhe-

cimento contribuem ativamente para a violência colonial. A violência epistêmica, para utilizar o termo escolhido pela pensadora indiana Gayatri Chakravorty Spivak (1993) para se referir a esta dimensão particular da colonialidade, ainda constitui a base do conhecimento ocidental moderno.

Apesar de um número cada vez mais crescente de críticas contundentes à colonialidade e à violência epistêmica dentro da ética, do pensamento e da metodologia arqueológicos (ATALAY, 2006; CABRAL, 2014; FLEWELLEN, 2017, 2019; GNECCO, 2008, 2009; HABER; SHEPHERD, 2015; HARTEMANN; MORAES, 2018; MORRIS, 2014; RIZVI, 2015) nas últimas décadas, uma necessidade de auto-reflexão crítica persiste em relação à participação do campo do conhecimento arqueológico na manutenção das estruturas de opressão.

Quais são as formas através das quais a disciplina arqueológica reproduz violência epistêmica? Situo a presente discussão no contexto da Guiana e da arqueologia ali conduzida, mais especificamente o trabalho que lida com os processos de colonização e escravização. Embora os elementos aqui apresentados estejam diretamente relacionados à realidade colonial da Guiana, a qual apresento brevemente nos parágrafos seguintes, acredito que esta contribuição possa ajudar a fortalecer uma reflexão geral sobre a colonialidade arqueológica.

A realidade colonial da Guiana

Não é raro receber reações indignadas de pessoas francesas quando se refere à Guiana como uma colônia contemporânea da França. De fato, superficialmente, qualquer uma poderia facilmente ser convencida por seus argumentos, desde o status oficial da Guiana de “território ultramarino” até a cidadania francesa concedida a quem mora aí, ou mesmo o uso da moeda euro em um território sul-americano. Segundo elas, tais elementos apontam para uma situação privilegiada, ou mesmo próspera, da Guiana quando comparada, como é frequente nestes discursos de poder, às imagens dominantes sobre as regiões vizinhas do Caribe e da América do Sul.

Assim, a agitação social, as greves e os protestos frequentes na Guiana decorrendo da forte dependência econômica, do desemprego e da insegurança, como também é o caso em outras colônias francesas tais como Martinica, Guadalupe e Mayotte (FLEMING, 2017, p. 160-161), são comumente tratados na mídia pública francesa como ingratidão por parte da pequena população de um território, o qual, afinal, “custa mais para a França do que traz lucro” (GABRIEL, 2017, minha tradução).

Ao contrário do mito amplamente difundido sobre a Guiana como sendo uma “colônia pobre” que só representou perdas financeiras desde a invasão francesa do século XVII, existem múltiplos interesses econômicos e geopolíticos em manter o controle sobre a região. Além dos importantes recursos minerais da Guiana, tais como o ouro e o petróleo, a madeira e os recursos pesqueiros (BOUAMAMA, 2018, p. 4-5), a biodiversidade de sua floresta amazônica pode ser considerada como uma matéria-prima colonial do século XXI, muito procurada pela indústria far-

macêutica. Adicionalmente, o meio ambiente amazônico guianês representa um componente estratégico para a posição da França como líder mundial em questões ecológicas. O centro espacial estabelecido na Guiana em 1964 também conta como um importante componente estratégico para a União Europeia e é acompanhado por uma forte presença militar francesa (BOUAMAMA, 2018, p. 6).

Um olhar mais atento e detalhado sobre a ocupação colonial francesa revela o status da Guiana como um espaço superexplorado, preso em estruturas pesadas de extrema dependência econômica e muito poucas possibilidades de auto-sustentabilidade, muito menos de autodeterminação. As riquezas produzidas pela exploração de seu território não chegam à população colonizada da Guiana, que por sua vez está submetida a um monopólio econômico e a uma despossessão estrutural ou à falta de acesso à terra, sendo mais de 90% dela propriedade da França (AGENCE FRANCE-PRESSE, 2019).

Muitas vezes caracterizada como de rápido crescimento e multiétnica, a população guianesa é composta por comunidades indígenas guianesas (Kali'na, Paykweneh, Arawaka, Teko, Wayana e Wayãpi), comunidades Quilombola guianesas (Aluku, Saamaka, Paamaka, Ndyuka), e comunidades afroguianesas. Outros componentes da paisagem demográfica guianesa incluem numerosas comunidades afro-caribenhas, asiáticas e sul-americanas.

Diferentemente de outras colônias francesas, a população branca da Guiana provém, em sua maioria, de ondas de imigração da França relativamente recentes. A maioria dos colonizadores brancos dos séculos anteriores teria deixado a Guiana algumas décadas após a segunda e última abolição da escravidão em 1848. A presença de colonizadores brancos contemporâneos na Guiana, e especificamente suas posições como funcionários do governo, professores, médicos ou cientistas, é facilitada por fortes incentivos econômicos que recebem do governo francês (HIDAIR, 2007, p. 620). Os elementos que caracterizam a posição de poder geralmente ocupada pelas pessoas brancas na Guiana são uma presença temporária por razões profissionais, um contraste étnico, racial e linguístico com a grande maioria de sua população, assim como uma segregação informal (HIDAIR, 2007, p. 624).

Embora a legislação francesa torne ilegal a inclusão de dados raciais e étnicos em seu censo (FLEMING, 2017, p. 9), é possível afirmar que a grande maioria da população da Guiana não é branca, nem europeia, e não possui o francês como sua primeira língua.

Entretanto, o francês é imposto como a única língua oficial da Guiana, que é utilizada nas instâncias da administração, da saúde, da educação e nas instituições de aplicação da lei. A educação na Guiana reflete particularmente bem a dimensão flagrante da colonialidade através do uso do currículo escolar francês, baseado em referências culturais e históricas francesas, bem como do seu conteúdo ensinado exclusivamente em francês por pessoas docentes predominantemente brancas e francesas.

Violência epistêmica arqueológica através de “tornar ‘outro’

Levantar a questão “quem faz arqueologia?” novamente permite provocar uma reflexão sobre um dos mecanismos mais estruturais da colonialidade arqueológica, a saber, a necessidade de manter sujeitos hegemônicos em sua posição de únicas pessoas “detentoras” de conhecimento.

Les arqueólogos que trabalham na Guiana são todos brancos e originários da França ou da América do Norte (Canadá ou Estados Unidos). Sua língua nativa, a qual dominam oralmente e na forma escrita, é o francês ou o inglês, duas línguas ocidentais que ambas possuem um status de privilégio e prestígio, seja como língua oficial ou como referencial linguístico internacional vinculado ao sucesso profissional. A maioria destes arqueólogos brancos, de forma semelhante às outras pessoas brancas na Guiana, se encontram apenas temporariamente no território por razões profissionais – seja porque vieram trabalhar em um sítio para um período de escavação, seja porque ocupam uma posição em um órgão do governo podendo eventualmente levá-los a trabalhar na universidade por alguns anos.

Como também tem sido observado em outros contextos (LEE; SCOTT, 2019, p. 87), arqueólogos brancos na Guiana demonstram uma indiferença aos contextos políticos locais, às lutas pela libertação ou à sobrevivência das formas de conhecimento, às línguas e aos traumas históricos (TUHIWAI SMITH, 2012, p.7). A descrição feita pela antropóloga maori Linda Tuhiwai Smith da categoria dos cientistas como pessoas cuja “pátria linguística e cultural” e “lealdade cultural” estão em outro lugar, e cujo “privilégio é investido em seu legado como colonizadores” parece se adequar perfeitamente à situação dos cientistas na Guiana (2012, p. 7, minha tradução).

A predominância escancarada de pessoas brancas e francesas no campo da arqueologia alimenta a imagem difundida da pessoa cientista como de um estrangeiro branco ocidental, privilegiado e distante. Esta distância, portanto, aparece como uma condição para “fazer ciência” e fortalece a figura de observador distante criado pela epistemologia moderna. Em outras palavras, os arqueólogos brancos na Guiana se posicionam como “buscador neutro da verdade e da objetividade que ao mesmo tempo controla as regras disciplinares e se coloca em uma posição privilegiada para avaliar e ditar” (MIGNOLO, 2009, p. 162).

Esta posição multifacetada de poder ocupada por os arqueólogos brancos na Guiana permite que os discursos sobre o passado (e sobre o presente) criados por eles sejam atribuídos com veracidade e confiança inquestionáveis. Infelizmente cria e sustenta a seguinte equação: verdade + conhecimento = pessoa branca = estrangeiro ocidental = língua francesa = forma escrita = cientista.

Este mecanismo de violência epistêmica oculta como o próprio conhecimento arqueológico está situado e construído dentro de uma epistemologia ocidental eurocentrada, bem como a implicação geo- e corpo-política de quem é sujeito conhecedor (MIGNOLO, 2009, p. 160-162).

Enquanto estes indivíduos são legitimados etnicamente, racialmente, ontologicamente e linguisticamente pela ordem colonial como sendo as únicas pessoas que podem produzir conhecimento, processos de “tornar ‘outro’” e de “silenciamento” são postos em ação para garantir

que pessoas colonizadas e marginalizadas, seus sistemas de conhecimento e suas percepções do mundo sejam excluídos da produção de conhecimento.

Talvez o processo de “tornar ‘outro’¹”, um conceito cunhado pela primeira vez por Spivak (1985) para se referir à criação da “alteridade” e à dinâmica de poder envolvida em tal criação, seja um dos elementos mais difundidos e naturalizados da violência epistêmica no campo da arqueologia (ATALAY, 2006, p. 285). Ele aparece quase como uma condição para a existência da disciplina arqueológica e dos interesses coloniais hegemônicos que ela protege.

A deslegitimação estrutural das pessoas colonizadas como conhecedoras e fazedoras de conhecimento é um mecanismo central do processo de “tornar ‘outro’”, como nos lembra Linda Tuhiwai Smith:

Uma das supostas características dos povos primitivos era que não podíamos usar nossas mentes ou intelectos. Não podíamos inventar coisas, não podíamos criar instituições ou história, não podíamos imaginar, não podíamos produzir nada de valor, não sabíamos usar a terra e outros recursos do mundo natural, não praticávamos as “artes” da civilização (2012, p. 26, minha tradução).

Assim, a colonialidade arqueológica se manifesta através da manutenção das pessoas indígenas e afroguianesas como “o Outro” da disciplina, aqueles que podem ser estudados, mas que nunca são reconhecidos como detentores de conhecimentos plenamente legítimos. Categorias semânticas deslegitimadoras são criadas e utilizadas para impedir que os sistemas de conhecimento dos povos colonizados sejam reconhecidos como tal (BHATTACHARYYA, 1998; KILOMBA, 2010, p. 28; MIGNOLO, 2009, p. 160). Ao qualificar as narrativas indígenas e afrodiáspóricas sobre tempos passados de “folclore”, “mito”, “lenda” e “superstição”, seu conhecimento é restrito a um tipo diferente de narrativa, uma que aniquila qualquer possibilidade de elas competir com as narrativas científicas modernas ocidentais.

As muitas fragmentações hierarquizantes da modernidade/colonialidade (razão/emoção; mente/corpo; ciência/arte; presente/passado) também garantem que as diversas formas de transmissão desses sistemas de conhecimento não ocidentais (oralmente, musicalmente, em línguas indígenas e afroguianesas) sejam desqualificadas.

Embora eu não entre em detalhes sobre este ponto específico, é preciso observar que o processo de “tornar ‘outro’” dentro da colonialidade arqueológica está diretamente fundamentado em suas formas disciplinares de educação e formação. A academia, como espaço hegemônico de conhecimento, tem historicamente participado da exclusão violenta de sujeitos colonizados e marginalizados do processo de construir conhecimento (KILOMBA, 2010, p. 27; MOMBAÇA, 2015).

O trabalho de campo, enquanto mais um espaço de formação importante para o conhecimento arqueológico, também aparece como um espaço violento para pessoas colonizadas e marginalizadas (BATTLE-BAPTISTE, 2011, p. 25-26). Em uma escala global, o racismo, em muitos aspectos como a homofobia, a transfobia e a misoginia, constitui parte integrante da sociabilidade do trabalho de campo arqueológico (CARLE et al., 2018; FRANKLIN et al., 2020). Uma lembran-

1 Em inglês “*Otherring*”.

ça dolorosa que recorro de minha própria experiência de trabalho em um sítio de escravização africana na Guiana se relaciona com as muitas “piadas” e comentários racistas de arqueólogos brancos, que compararam trabalhadores de campo a “escravos” e ameaçaram nos chicotear se o ritmo de escavação não fosse aumentado.

Uma vez estabelecida a pessoa colonizadora como sujeito conhecedor, e a pessoa colonizada mantida à margem da construção do conhecimento, outro tipo de processo de “tornar ‘outro’” ocorre através do apagamento e da desqualificação das relações existindo entre pessoas colonizadas e coisas, lugares e pessoas de outros tempos.

A memória e a ancestralidade – ou seja, um conjunto de relações de descendência/parentesco que abrangem, mas não se limitam a relações “biológicas” diretas (HARTEMANN; MORAES, 2018) representam aqueles laços que foram intencionalmente rompidos no intuito de completamente “tornar ‘outro’” a pessoa colonizada. A violência epistêmica arqueológica opera através da rejeição da importância ou da relevância de qualquer relação de descendência, de memória e de pertencimento dos colonizados com o que se tornou o “objeto arqueológico” (HABER, 2015, p. 131-132).

Além disso, há uma exclusão sistemática de cosmologias e epistemologias não ocidentais do conhecimento arqueológico. Por exemplo, noções de tempo indígenas, africanas e afroguianesas, tais como uma compreensão cíclica do tempo inseparável da vida dos ancestrais, estão completamente ausentes das narrativas arqueológicas sobre o passado e substituídas por categorias cronológicas coloniais ocidentais (VÁSQUEZ, 2011, p. 32).

A exclusão intencional das percepções do mundo indígenas, africanas e afroguianesas serve como uma ferramenta de silenciamento particularmente eficiente, uma ferramenta que transforma nossos ancestrais, suas coisas, lugares e histórias em objetos de estudo mudos dentro da disciplina arqueológica.

Silenciando histórias, seres e coisas

O silenciamento constitui outro processo chave através do qual a violência epistêmica opera dentro da arqueologia. O trabalho emblemático do historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot sobre a produção da história enfatiza que “silenciar” constitui um processo ativo e transitório (TROUILLOT, 1995, p. 48). Como Trouillot nos lembra, silenciar algumas narrativas enquanto se destaca outras é um exercício de poder (1995:25), o qual revela interesses hegemônicos tendo a ver com quais histórias sobre o passado devem ser contadas, e como. Paraphrasing o arqueólogo afrodiáspórico Ayana O. Flewellen: “silêncios não são inócuos” (2019, p. 55).

Aqui, quero desenvolver e ilustrar algumas das muitas dimensões através das quais a disciplina arqueológica e quem faz arqueologia na Guiana se envolvem no processo de silenciamento.

Um equívoco comum quando se refere ao silenciamento de sujeitos não hegemônicos é o entendimento que eles estão silenciosos, sem voz, mudos. De fato, como enfatiza a arqueóloga

afrodiaspórica Whitney Battle-Baptiste, o silenciamento acontece ao não ouvir as vozes daquelas mantidas na condição de subalternes:

Francamente, como mulher de ascendência africana, nunca me senti silenciada em minha vida. Invisível, sim, mas não silenciada. Havia muitos momentos em que eu gritava com todos meus pulmões, apenas para olhar em volta e perceber que ninguém estava escutando. Como pessoas afrodiaspóricas, entendemos que nem toda voz ou história tem o mesmo valor no passado ou no presente. (...) As vozes não têm estado em silêncio, apenas em constante comunicação com outras mulheres marginalizadas e subjugadas (BATTLE-BAPTISTE, 2011, p. 34-35).

Esta ação de “não escutar” é altamente perceptível no tipo de projetos arqueológicos realizados na Guiana. Até hoje, não houve nenhum tipo de iniciativa de engajamento comunitário além do projeto *Archéo La Caroline, Lavi nou Gangan*. A falta de projetos de engajamento comunitário constitui uma ilustração explícita do silenciamento realizado por arqueólogos brancos que estão ativamente “não ouvindo” as necessidades das comunidades impactadas pelo trabalho arqueológico na Guiana.

Esta ausência drástica de envolvimento comunitário reflete uma profunda falta de interesse de arqueólogos brancos em ter comunidades guianesas não apenas como parte da pesquisa, mas também como receptoras de conhecimento arqueológico. Neste contexto, não ouvir as pessoas guianesas não é percebido como problemático porque as únicas pessoas que deveriam estar falando são os arqueólogos brancos (HABER, 2015, p. 129).

O estado da disciplina arqueológica tal como se encontra atualmente na Guiana revela uma afirmação da autoridade exclusiva de sujeitos colonizadores, ocidentais, brancos, de língua francesa como únicos indivíduos produtores do discurso oficial sobre os tempos passados e presentes. Estas dinâmicas reforçam sua condição de especialistas em contar as vidas passadas daquelas que não são suas ancestrais (ATALAY, 2006, p. 285; KILOMBA, 2010, p. 28), e que podem contar nossas histórias melhor do que nós mesmos (HOOKS 1990, p. 151-152).

Uma dimensão particularmente violenta deste silenciamento arqueológico ocorre no contexto de pesquisas realizadas em lugares de escravização de ancestrais indígenas e africanos.

As pesquisas arqueológicas em locais históricos de colonização e escravização na Guiana começaram há quase três décadas. Um dos sítios de pesquisa mais conhecidos é a *Habitation Loyola*, uma *plantation* jesuíta do século XVIII que manteve até 500 pessoas africanas juntas em cativeiro (LE ROUX, 2013). Outros projetos de pesquisa que envolvem contextos de pré-abolição, em sua maior parte, olham para a produção de açúcar, cacau ou urucum, para a arquitetura das *plantations*, ou destacam as estruturas de fundação dos assentamentos coloniais europeus.

A grande maioria - se não a totalidade desses projetos de pesquisa - não pesquisa a vida das pessoas africanas escravizadas no âmbito de suas pesquisas. Além disso, há um apagamento sistemático dos processos de escravização dentro das narrativas históricas que são criadas sobre os sítios de escravização. Assim, a escravização torna-se um epifenômeno, o qual mal é mencionado no contexto da história do sítio/objeto arqueológico.

O apagamento da escravização está ligado a uma desumanização e despersonalização das

peças cativas no discurso arqueológico. Ancestrais africanes e indígenas que foram traficadas, mantidas em cativeiro e forçadas a trabalhar nesses locais são referidas como sendo “mão-de-obra”, ou simplesmente “escravos”. Dentro desta retórica nada é dito sobre as vidas dos ancestrais africanes e indígenas para além de uma menção vaga e rápida de sua condição de trabalhadoras escravizadas.

Em sua própria análise da indústria do turismo de *plantation* nos Estados Unidos, o pensador afrodiáspórico Jarvis McInnis menciona práticas similares de revisionismo histórico através da escolha do termo “trabalhadoras” para se referir a pessoas escravizadas que na época eram consideradas uma propriedade, menos que humanas (MCINNIS, 2019, p. 747). Tal elemento aponta para a necessidade urgente de aprofundar a revisão crítica global das narrativas arqueológicas e patrimoniais sobre a escravização africana (ver FLEWELLEN, 2017 para elementos desta discussão).

No caso específico das pessoas africanas escravizadas na Guiana, nem mesmo sua possível origem geográfica, o gênero atribuído a elas, ou qualquer outro elemento sobre elas, recuperável no arquivo e que possa contribuir para contar histórias sobre elas, são visíveis em narrativas arqueológicas de ampla circulação, as quais, afinal de contas, nunca são sobre elas. De forma interessante, percebe-se também a eliminação sistemática da noção de raça nos discursos criados por arqueólogos brancos, refletindo a postura ideológica contemporânea francesa de “cegueira racial”² (FLEMING, 2017, p. 6).

De forma relacionada com este último elemento, este discurso arqueológico cria e mantém uma desconexão entre nossas ancestrais escravizadas e a África. Quando as pessoas escravizadas são mencionadas, nunca é enquanto africanas, pessoas africanas ou mesmo escravizadas africanas, mas somente como “escravos” (CROTEAU, 2004; LE ROUX, 2013) ou, na melhor das hipóteses, como “escravos de ascendência africana” (COUTET; LOSIER, 2014), como se fosse importante enfatizar uma distância, uma ruptura com sua terra de pertencimento ancestral. Além disso, a noção de perda, uma completa e profunda perda cultural e espiritual é sistematicamente enfatizada quando se fala sobre elas (LE ROUX, 2013, p. 4).

Há alguns anos, ao questionar uma arqueóloga branca sobre a razão pela qual os espaços de vida das pessoas escravizadas em Loyola nunca haviam sido objeto de pesquisa, foi-me dito que tal processo seria inútil, uma vez que “elas não tinham nada”, ou apenas algumas coisas que nunca poderiam ser recuperadas, pois eram feitas de matéria orgânica e não estavam mais presentes por causa da acidez do solo (CROTEAU, 2004, p. 78). Também presente neste discurso está a suposição de que somente a proximidade com o setor da casa dos escravocratas permite preservar as coisas que foram usadas por pessoas escravizadas.

2 Tradução do conceito anglófono de “*Colorblindness*”, uma ideologia racial segundo a qual a melhor maneira de acabar com a discriminação é tratar os indivíduos da forma mais igual possível, sem considerar raça, cultura ou etnia. Esta crença não só potencializa a rejeição das necessidades e experiências particulares vividas por pessoas racializadas mas também sugere que o racismo não existe, desde que se o ignore. Quando surgem problemas relacionados à raça, a cegueira racial tende a individualizar conflitos, em vez de examinar o contexto mais amplo com diferenças culturais, trajetórias históricas, e estereótipos.

No contexto guianês, a práxis arqueológica está definida por um grau ainda maior de colonialidade do que a “coisificação” sobre a qual somos advertidos por Ayana O. Flewellen como sendo um ponto escorregadio para arqueólogos que vêm estudar a vida das pessoas através de sua materialidade (2019, p. 57). Neste caso, o perigo não reside apenas no foco exclusivo nos artefatos e no subsequente silenciamento das experiências e histórias vividas das pessoas, já que nem mesmo as coisas das pessoas colonizadas são consideradas interessantes ou dignas de serem estudadas.

Devido ao fato de as questões de pesquisa serem elaboradas exclusivamente por estus arqueólogos brances, elas refletem não apenas suas epistemologias dominantes, mas também os interesses da ordem colonial francesa da qual se beneficiam e para a qual produzem os discursos oficiais sobre o “patrimônio”. Histórias de resistência, persistência, ou que possuem um potencial de cura para comunidades indígenas e afroguianesas nunca são abordadas e pesquisadas e, portanto, são silenciadas.

A colonialidade arqueológica também se torna nítida nos discursos des arqueólogos brances na Guiana através da presença do que a autora afro-surinamesa Gloria Wekker (2016) conceitualizou como “inocência branca”. Esta noção é inicialmente pesquisada por Wekker enquanto ela pesquisa os mecanismos contemporâneos do racismo holandês, o qual ela fundamenta no imaginário de auto-representação des brances holandeses como sendo um povo moralmente intocável, altruísta e “inocente” (2016:16-17). Este mesmo imaginário em torno da inocência é acionado por outras pessoas europeias brancas quando se trata da participação ativa de suas nações no colonialismo, como é o caso da Dinamarca (KÖRBER, 2018, p. 25).

Apesar de que um imaginário de inocência branca colonial francesa poderia ser difícil de manter em colônias com populações historicamente mais significativas de pessoas africanas escravizadas, tal como foi o caso na Martinica e na Guadalupe, a ideia de que a escravidão foi “menos dura” na Guiana é frequentemente encontrada em discursos oficiais sobre o passado (CLAY, 2022). Afirmações de arqueólogos banalizando o grau de violência sofrido pelas pessoas cativas da Guiana, diminuindo a participação e a responsabilidade de colonizadores europeus, ou mesmo negando o quanto o racismo desempenhou um papel na escravidão são extremamente recorrentes e transformadas em verdade histórica, pois elas vêm de cientistas brances.

Os mecanismos que justificam o aparente silêncio das pessoas guianesas ou sua ausência no campo de conhecimento arqueológico estão, por sua vez, fundamentados em projeções racistas e colonialistas que afirmam que simplesmente não estariam interessadas em seu próprio passado (AUGER; LOSIER, 2012, p. 61). As noções de que pessoas afroguianesas têm “vergonha” deste passado de escravização porque “venderam uns aos outros”, que escolheram não se lembrar, ou mesmo que não “gostam de trabalhar na floresta e no calor” também são comumente invocadas. Longe de serem afirmações preconceituosas isoladas por parte de alguns indivíduos, estes comentários representam um discurso difundido entre as pessoas francesas que vivem na Guiana, o qual serve como um mecanismo de fuga quando são confrontadas com possíveis críticas a respeito de seu privilégio.

ARQUEOLOGIA GRIÓTICA: DESOBEDIÊNCIA EPISTÉMICA PELO AFROCENTRAMENTO DA PESQUISA

Histórias sobre a escravização assombram nosso presente, como escreve a autora afro-diaspórica Jenny Sharpe (2003), constituindo espectros de uma história que nunca foi devidamente contada e que assim permanece. À luz do aumento global dos espaços de conversa sobre o racismo contra pessoas negras, tenho certeza de que cada vez mais lugares e contextos relacionados à escravização e à opressão de nossas ancestrais logo se tornarão de interesse para a disciplina arqueológica na Guiana. Portanto, um engajamento radical com uma mudança epistemológica comprometida com a justiça parece mais urgente do que nunca.

Minha recusa em engajar na reiteração da violência e do trauma colonial me levou a procurar outros caminhos para o trabalho arqueológico na Guiana. Porém, ativar minhas próprias referências epistemológicas para re-compreender o papel e a forma da arqueologia revelou ser difícil. De fato, eu, uma pessoa afroguianesa colonizada, ainda estou no processo de redescobrir meu sistema de conhecimento afroguianês. A despossessão de nossas percepções do mundo constitui uma de nossas mais profundas e dolorosas feridas coloniais.

A abordagem que desenvolverei nas seguintes linhas, a qual inicialmente denominei *Arqueologia Griótica* (HARTEMANN, 2019), representa uma primeira tentativa de desobediência epistemológica, seguindo o que o pensador argentino Walter Mignolo (2009, p. 160) descreve como exercícios de ruptura da colonialidade.

Minha escolha inicial do termo *griô* para qualificar este exercício de descolonização e afrocentramento decorre de meu encontro com Boubakar Ndiaye, um conhecedor senegalês que se auto-identifica como griô. Durante sua apresentação no *Festival de la Nuit du Conte*, um festival anual de contação de histórias na Guiana, ele pronunciou as seguintes palavras: “Desempenhar o papel de um griô é conectar as pessoas umas com as outras”. Para além das múltiplas semelhanças com nossa forma tradicional afroguianesa de contar histórias, esta afirmação apareceu como um sinal para me convencer a explorar noções tradicionais africanas e afro-diaspóricas do que constitui conhecimento.

A palavra “griô” ainda possui uma importância simbólica na diáspora africana, apesar de sua origem como um termo único utilizado pelas autoridades coloniais francesas para se referir a uma multiplicidade de diferentes tipos de conhecedores tradicionais da região atual do Mali, tais como aqueles chamados de Doma, Donikeba, Dieli, para mencionar apenas alguns (BÂ, 1981). O papel crucial que tiveram em sua comunidade como genealogistas, historiadores, poetas, músicos, embaixadores e contadores de histórias pode explicar porque este termo representa uma inspiração para pensadores afro-diaspóricos que procuram fundamentar sua desobediência epistemológica nos sistemas tradicionais de conhecimento africanos (TOURE, 2011).

Meu processo de re-entender a arqueologia através de uma abordagem griótica está fundamentado em duas dimensões distintas, porém conectadas: minha re-ontologização pessoal/ancestral através de meu pertencimento a uma comunidade tradicional afro-diaspórica, bem como meu processo de seguir os caminhos(-de-guerra) de descolonização e de afrocentricidade

abertos por outras pessoas colonizadas e marginalizadas dentro dos espaços acadêmicos. Através dessa caminhada, minhas próprias referências culturais afroguianesas se encontram fortalecidas pelas conexões que encontrei com os sistemas de conhecimento africanos, afrodiáspóricos e indígenas.

Voltei a aprender sobre as percepções do mundo oeste-africanas no Candomblé, uma tradição afrodiáspórica que se fundamentou no Brasil. Ao ser conduzido num caminho de volta ao culto dos Òrìṣà por mis ancestrais, eu também retornei a uma *cosmopercepção* afrodiáspórica. Cunhado pela filósofa iorubá Oyèrónké Oyèwùmí (1997), este termo se refere a categorias ontológicas e epistemológicas de ser e saber que foram tiradas de nós pelo colonialismo. Em oposição à fragmentação colonial do mundo, a forma de conhecimento ensinada e vivida no Candomblé é fundamentada na interconexão entre todos os seres.

Através de meu pertencimento ao Candomblé, aprendi a descolonizar minha compreensão e minha prática da arqueologia, ao me sentar silenciosamente em uma esteira, tirando uma por uma cada folha de seu galho para preparar um banho de ervas enquanto mis mais velhas me contam os *itans*, as histórias dos Òrìṣà. É ao invocar Òrìṣà Èṣù e sua energia de caos e de movimento que consigo inverter a hierarquia colonial postulando que algumas formas de conhecimento são válidas e outras não. É quando cantamos e dançamos para Òrìṣà Ògún que aprendo a não ter medo e a enfrentar onde dói. É quando aprendo sobre Òrìṣà Ọ̀balúwáiyé que tenho esperança de que nossas feridas coloniais, por mais profundas que sejam, possam ser trazidas à superfície para serem curadas.

Me fortaleço na desobediência epistemológica orgânica reencontrada em minha comunidade do Candomblé, bem como nos múltiplos caminhos traçados através da ocupação estratégica e dolorosa dos espaços acadêmicos por mis mais velhas e minha irmandade africanas, afrodiáspóricas e indígenas.

As abordagens críticas de reconceptualização do conhecimento arqueológico foram particularmente fundamentais para a elaboração teórica e prática da Arqueologia Griótica. Aqui, quero destacar algumas dessas contribuições cruciais para a desobediência epistemológica dentro da arqueologia: a Arqueologia Feminista Negra (BATTLE-BAPTISTE, 2011; FLEWELLEN, 2019; FRANKLIN, 2001), Arqueologias Indígenas (ATALAY, 2006; HARRIS, 2005; JOFRÉ, 2011, 2015; MILLION, 2005), a abordagem centrada no conhecimento (MIRE, 2007, 2011), a autoarqueologia e arqueologia feita por descendentes (ENGMANN, 2019; MORRIS, 2014, 2017), a arqueologia comunitária (AGBE-DAVIES, 2010; BATTLE-BAPTISTE, 2017; ODEWALE et al., 2018), abordagens afrodescoloniais (HARTEMANN; MORAES, 2018), arqueologias etnográficas (CABRAL, 2014; CASTAÑEDA, 2008), e as abordagens indisciplinadas (GNECCO, 2013; HABER 2011, 2012, 2013).

Ao re-entender a arqueologia fora do seu retrato criado pela modernidade como sendo um espaço apolítico neutro, estas abordagens introduzem as noções segundo as quais a pesquisa arqueológica tem que ser ao serviço das comunidades (AGBE-DAVIES, 2010, p. 373-374; MACK; BLAKEY, 2004, p. 14), da responsabilidade dos arqueólogos para com as comunidades e de justiça social (BATTLE-BAPTISTE, 2011, p. 21; CASTAÑEDA, 2008, p. 46; LEE; SCOTT, 2019, p. 87; MORRIS,

2014, p. 167), bem como uma consciência crítica do contexto político no qual a pesquisa ocorre (CASTAÑEDA, 2008; HOWARD, 2019; ODEWALE et al., 2018). Alguns destes trabalhos focalizam nas relações já existentes entre as comunidades e as coisas, lugares e tempos estudados por arqueólogos (BEZERRA, 2013, 2017; CABRAL, 2014), e incorporam epistemologias e percepções do mundo das comunidades nos projetos de pesquisa (ATALAY, 2006, p. 292; HARTEMANN; MORAES, 2018; MIRE, 2011). Além disso, algumas abordagens exigem a criação de novas linguagens e metodologias que incluam dimensões pessoais, emocionais e espirituais (HABER, 2016, p. 475; JOFRÉ, 2015, p. 56-57; MILLION, 2005, p. 47).

Embora a Arqueologia Griótica seja fundamentada em uma concepção da arqueologia como uma forma de contar histórias, e, portanto, possa ser ligada às reflexões existentes em torno da importância das narrativas para o conhecimento arqueológico (GIBB, 2000), ela não pode ser definida apenas por este aspecto. Ao contrário, deve ser entendida como uma nova compreensão anticolonial do potencial que tem o modo de conhecimento arqueológico fora do quadro ontológico ocidental.

As noções africanas e afrodiáspóricas de conhecimento, conhedories e formas de transmissão de conhecimento servem como fundamento epistemológico para formar a Arqueologia Griótica de acordo com seu esforço de ter sentido e ser menos violenta para as pessoas a quem serve. Nos parágrafos seguintes, apresento elementos centrais presentes nas compreensões do conhecimento oeste-africanas, afroguianesas, iorubá, e iorubá-diaspóricas, e como eles servem de base para a Arqueologia Griótica.

Oralidade

A centralidade absoluta da oralidade em muitas, se não na maioria, comunidades africanas e afrodiáspóricas tem sido um dos muitos argumentos utilizados dentro da ordem colonial para justificar a invalidação de nossos sistemas de conhecimento. Nossa escolha de não utilizar formas escritas de expressão foi e ainda é entendida como uma deficiência dentro da colonialidade. A inferiorização do afroguianês, uma variedade linguística afrodiáspórica oral, no contexto da dominação colonial da Guiana, bem como sua exclusão da construção de conhecimento ilustram bem este ponto.

Entretanto, esta importância da oralidade tem suas raízes nos entendimentos oeste-africanos do mundo e da humanidade. Dentro das cosmopercepções tradicionais iorubá e iorubá-diaspóricas, uma condição para ser plenamente uma pessoa, Èniyàn, é receber o èmí, o sopro da vida e um extrato da energia de Ọḷorun, o ser supremo responsável pela criação. O filósofo iorubá Segun Gbadegesin explica que èmí constitui um princípio ativo da vida que assegura que “o corpo humano, antes sem vida, agora se torna um ser humano - um ser que existe” (1991, p. 33-34). A palavra falada é entendida como carregando èmí, e, portanto, representa um poderoso vínculo com as forças divinas (MACHADO, 2013, p. 44). De acordo com Amadou Hampaté Bâ (1981), conhe-

cedor tradicional de nação Fula, tais percepções são difundidas em muitas cosmologias da África Ocidental.

Reconheço a importância da oralidade na cosmopercepção afroguianesa como uma das expressões de nosso pertencimento ontológico à diáspora africana. Portanto, uma dimensão fundamental da Arqueologia Griótica é a comunicação oral na língua afroguianesa. Além do compromisso anticolonial de usar nossa própria língua para fazer ciência, a centralização da oralidade nas interações com as pessoas e a divulgação dos resultados de pesquisa garante que o conhecimento que está sendo compartilhado faça sentido dentro das nossas percepções de mundo afroguianesas.

Senioridade / Ancestralidade

Outra característica fundamental encontrada nos sistemas de conhecimento africanos e afrodiaspóricos é a ligação direta entre o conhecimento e as pessoas mais velhas, as quais possuem mais experiência de vida (BÂ, 1981, p. 178-179; MACHADO, 2013, p. 59-60). Sua memória constitui uma fonte de conhecimento. Este vínculo se estende a les ancestrais, que também são percebidos como conhecedores e são capazes de transmitir o que aprenderam a sus descendentes. Enfatizar a origem do conhecimento como sendo transmitido por uma mais velha ou ancestral muitas vezes serve como uma justificação para comprovar seu valor ou sua veracidade (BÂ, 1981, p. 172).

Portanto, o primeiro passo dentro de uma abordagem Arqueológica Griótica consiste em buscar les mais velhas e outros conhecedores das comunidades com as quais trabalhamos. Profissionais da arqueologia devem ser lembrados de que já existem histórias válidas e legítimas sendo contadas sobre diferentes tempos, pessoas, suas coisas e seus lugares. Reconhecer este conhecimento já existente constitui uma condição para engajar-se na pesquisa arqueológica e coletivamente construí-la com as comunidades. Também representa uma possibilidade para um tipo de construção de conhecimento que reforça as pessoas mais velhas em seu papel social como conhecedoras.

Baseado na memória, baseado na experiência e holístico

O conhecimento tradicional africano e afrodiaspórico é oral e baseado na memória. Amadou Hampaté Bâ orgulhosamente descreve esta centralidade da memória dentro da tradição oral como uma capacidade de manter e restaurar uma multidão de eventos ou longas histórias em sua totalidade (1981, p. 199). Da mesma forma, os processos de aprendizagem dentro das comunidades tradicionais afrodiaspóricas de culto a Òrìṣà acontecem ao estar presente, ouvindo e lembrando, e isso de forma recorrente.

Este elemento converge com a compreensão do conhecimento como sendo baseado na experiência e fortemente associado com as circunstâncias da vida. A vida é a principal fonte de conhecimento e o conhecimento existe para explicar a vida. Portanto, a transmissão do conhecimento não acontece em uma estrutura sistemática e planejada, mas de acordo com quem está aprendendo e o que está acontecendo ao seu redor (BÂ, 1981, p. 179). Bâ explica que as formas tradicionais de ensino estão ligadas a eventos ou incidentes na vida, que, por mais triviais que sejam, podem sempre levar a contar histórias sobre os caminhos e o funcionamento do universo (1981, p. 179).

Neste sentido, os entendimentos tradicionais do conhecimento dentro das cosmopercepções africanas e afrodiáspóricas apontam que se trata de algo que não é possível resumir (BÂ, 1981, p. 200) ou fragmentar (BÂ, 1981, p. 173). Refletindo sobre o que caracteriza os sistemas de conhecimento africanos, Bâ afirma: “Se perguntassem a um verdadeiro tradicionalista africano, ‘O que é tradição oral?’ provavelmente ficaria perplexo. Ele poderia talvez responder, após um longo silêncio: ‘É conhecimento total’, e não dizer mais nada” (1981, p. 167, minha tradução).

Reconhecendo esta dimensão, a Arqueologia Griótica é definida por seu compromisso de centralizar a memória na pesquisa, dado que é entendida como uma das forças motrizes do conhecimento. Dentro desta abordagem, um dos papéis de arqueólogos é provocar o surgimento das histórias através da estimulação da memória.

Responsabilidade

A compreensão da palavra oral como constituindo uma conexão com as forças divinas explica por que se atribui a ela poder e importância. Esta noção implica uma necessidade de ter responsabilidade com o que quer que esteja sendo dito, como enfatizado pelo professor de literatura iorubá Oyekan Owomoyela:

Na cultura iorubá, uma grande parte da importância é atribuída a qualquer assunto que saia da boca. Sendo a fala a forma mais elevada de enunciado, o povo iorubá a aborda com um cuidado deliberado, tomando grandes precauções para evitar declarações descuidadas, casuais ou irrefletidas cujos danos podem durar mais tempo do que a vida. O provérbio “Èyin lórọ́ Bó bá balẹ́, fífó ní nífó” [A fala é um ovo, quando ela cai no chão, o que ela faz é estilhaçar-se] revela esta preocupação (2005, p. 12, minha tradução).

Neste sentido, existem fortes proibições morais e espirituais com relação à mentira (BÂ, 1981, p. 175). Reconhecer o poder da fala, pronunciar certos nomes, ou falar de certas maneiras são evitados se não se pode arcar com a responsabilidade de fazê-lo e suas consequências (ABIODUN, 1994, p. 312; GBADESIN em 1991, p. 123-124).

A noção de responsabilidade, já enfatizada em numerosas abordagens críticas à arqueologia mencionadas anteriormente, é ainda mais enfatizada como uma condição para construir conhecimento nas cosmopercepções africanas e afrodiáspóricas. O papel social dos conhecedores tradicionais africanos e afrodiáspóricos, cuja responsabilidade é para com sua comunidade,

constitui um elemento fundamental para a Arqueologia Griótica. Este entendimento re-define o conhecimento arqueológico como estando principalmente a serviço das comunidades, o que inclui a possibilidade de que les mais velhes e conhedories orientem arqueólogos a não contar, ou a escolher diferentes formas de contar certas histórias por causa de seu potencial em causar danos ou perigos.

“Tudo fala”

Uma ideia que está intuitivamente presente nas percepções de mundo tradicionais africanas e afrodiaspóricas é que cada ser e cada objeto possui a capacidade inata de comunicar-se, ou de ser um instrumento de comunicação. A palavra falada, com toda a importância que ela tem para as pessoas humanas, constitui apenas uma das múltiplas manifestações das vibrações do universo. De fato, de acordo com esta noção, tudo o que está presente no universo possui conhecimento e procura transmiti-lo se alguém for capaz de prestar atenção e escutar estes outros conhecimentos não humanos e não verbais (BÂ, 2003, p. 31; MACHADO, 2013, p. 98).

Ilustrando isto, os historiadores de arte iorubá Ọlabiyi Babalọla Yai (1993) e Rowland Ola Abiodun (2014) abordaram a arte e a cultura material iorubá através do entendimento do conceito de materialidade como sendo uma dessas formas de comunicação não-verbal. Assim, eles analisam o artesanato tradicional, como pinturas, esculturas, cerâmica ou tecelagem como modalidades verbais e materiais de oríki, uma das artes verbais iorubás (ABIODUN, 2014, p. 26; YAI, 1993, p. 35). Segundo Abiodun, a interdependência das dimensões oral e visual da arte tradicional iorubá mostra que ambas expressam em diferentes línguas a mesma idéia pré-formulada e pré-materializada, chamada ọ̀rọ̀ (2014:26).

Neste sentido, a Arqueologia Griótica não constitui apenas uma desobediência epistemológica, mas também uma desobediência ontológica. O reconhecimento de que “as coisas podem falar” (bem como sua capacidade de agir e viver) pode ser percebido como uma ruptura radical com a percepção da realidade ocidental, apesar de ser um exercício já empreendido por alguns arqueólogos (BEZERRA, 2018; CABRAL, 2017). Compreender o potencial das coisas e lugares contarem e provocarem o surgimento de histórias, suas próprias e de outras, constitui uma chave para uma abordagem arqueológica baseada nas cosmopercepções africanas e afrodiaspóricas.

Comunicação feita de “imagens” e baseada na troca

Uma característica recorrente encontrada nas múltiplas línguas e outras formas de comunicação utilizadas pelas pessoas africanas do continente e em toda a diáspora é a ativação de imagens. Esta dimensão imagética da comunicação manifesta-se oralmente na centralidade dos

provérbios (OWOMOYELA, 2005, p. 12) mas também em ditados, máximas, adivinhações e histórias (BÂ, 1981, p. 200-201). Também quero chamar a atenção para os *adinkras*, uma forma visual de conhecimento Akan estabelecida através de símbolos.

Neste sentido, pude observar as semelhanças entre os conhecimentos em formato verbal afroguianês e iorubá, os quais são chamados respectivamente de *dolô* e *òwe* (ambas palavras traduzíveis como “provérbios”): ao ativar imagens tiradas da observação atenta da vida, ambos transmitem conhecimentos práticos e filosóficos imediatamente acessíveis, e a sua utilização em um argumento serve como forma de assertar a autoridade. Exemplos como “A mizè ki fè tig man-jé latè gra” / É a miséria que obrigou a onça a comer argila (reproduzido em CONTOUT, 1995) ou Àbúrò kì í pa ègbón nítàn / A pessoa mais jovem não dá palestras de história à pessoa mais velha (OWOMOYELA, 2005, p. 47) ilustram esta particularidade da transmissão do conhecimento africano e afrodiaspórico.

Portanto, a comunicação dentro da Arqueologia Griótica também é estabelecida através da ativação de múltiplas imagens. O conhecimento pode ser provocado pelo encontro de imagens não-verbais, tais como lugares escavados e as coisas que eles contêm, objetos guardados em casa, mapas, desenhos, fotos e filmes, e imagens verbais ou mentais, tais como provérbios, expressões, letras de música, sonhos, rezas.

Finalmente, a noção de troca constitui outro elemento crucial dentro das cosmo percepções africanas e afrodiaspóricas. O diálogo existe como uma condição para a interação, inclusive para a transmissão de conhecimento. Assim, o conhecimento é entendido como uma relação, a qual precisa de engajamento ativo. Esta dimensão é particularmente perceptível na contação de histórias tradicional afroguianesa, onde a pessoa que narra testa regularmente a atenção do público através de perguntas ou observações participativas que esperam uma resposta imediata. A palavra “Krik!” que marca o início de uma história precisa ser respondida por “Kra!” para que quem narra possa continuar.

O filósofo afro-brasileiro e candomblé Tata Nkosi Nambá / wanderson flor do nascimento enfatiza esta dimensão do engajamento através da compreensão da oralidade como condicionada por uma implicação dos sujeitos, suas comunidades, sus ancestrais e a realidade no que está sendo dito, ensinado e lembrado (FLOR DO NASCIMENTO, 2018, p. 590).

Assim, falar de tempos de antes e des ancestrais vai além de simplesmente lembrar, mas visa “trazer para o presente um evento passado no qual todes participam - a pessoa que está recitando e seu público” (BÂ, 1981, p. 199, minha tradução).

Este último elemento enfatiza a necessidade de que a Arqueologia Griótica seja definida pela reciprocidade e pelo engajamento na comunidade, no intuito de não reproduzir a violência epistêmica arqueológica. A necessidade de reconhecer, aprender com, e trabalhar com conhecimentos existentes não pode ser enfatizada o suficiente como um caminho para afastar-se da colonialidade.

A responsabilidade das pessoas que fazem arqueologia, portanto, não reside na elaboração de uma explicação única sobre as narrativas de outros tempos, mas em sua participação ativa

nesta grande conversa. Sendo elus mesmas contadories de histórias entre outres, o papel de arqueólogos consiste em iniciar ou entrar em uma conversa, provocar uma escavação da memória da comunidade e participar da tradução das línguas não-verbais usadas pelas coisas e lugares do passado, ao invés de tentar controlar quais histórias devem ou não ser contadas, bem como as formas pelas quais devem ser contadas.

“LAVI NOU GANGAN” - CHAMANDO COMUNIDADES, LUGARES, COISAS E ANCESTRAIS PARA A CONVERSA

O projeto de pesquisa etnográfica e arqueológica chamado “*Archéo La Caroline, Lavi nou Gangan*” ofereceu algum espaço para aplicar uma abordagem de Arqueologia Griótica. Codirigida pela arqueóloga estadunidense Elizabeth Clay e por mim, esta iniciativa representa o primeiro projeto comunitário de estudo dos espaços de vida das pessoas africanas escravizadas na Guiana, mais especificamente aquelas que viveram e trabalharam em cativeiro na Habitation La Caroline, uma *plantation* de cultivo de cravos e urucum do século XIX. Enquanto a escavação não foi iniciada pela demanda da comunidade, *Archéo La Caroline, Lavi nou Gangan* caracterizou-se desde seu início por um compromisso com o engajamento de diferentes comunidades durante o processo de pesquisa.

Habitation La Caroline está localizada no território de Roura, um município distante de 30 quilômetros da cidade principal, Cayenne. Embora muitas comunidades diferentes tenham relações existentes com o sítio, aqui vou discutir o trabalho que envolveu duas comunidades específicas, Moun’Roura e Moun’Wayam. O envolvimento de Moun’Kayèn, como nos referimos ao coletivo de pessoas afroguianesas da região mais urbanizada de Cayenne é abordado por Elizabeth Clay (2022) em um diferente artigo.

Parte do nome escolhido para o projeto é Lavi nou Gangan, o que significa “a vida de nos-ses ancestrais” em língua afroguianesa. O foco na vida das pessoas africanas que trabalharam em La Caroline enfatiza seu lugar como a primeira comunidade cujo engajamento buscamos como organizadories do projeto. Reunir informações do arquivo escrito sobre quem essus ancestrais eram foi um passo crucial para começar a aprender a contar suas histórias.

A maior parte do que sabemos sobre Moun’La Caroline [pessoas de La Caroline] provem dos registros de abolição e dos censos do período de pós-abolição. Apesar da escassez dos elementos recuperados no arquivo escrito colonial, podemos estimar que cerca de 150 pessoas viviam na *plantation* La Caroline. A origem de Moun’La Caroline ao nascer, seja na África ou na Guiana, seus nomes, gêneros atribuídos e idades mencionadas nos registros de abolição permitiram que Clay e eu fizéssemos um retrato de algumes delus.

Na segunda abolição, em 1848, 57 pessoas residentes em La Caroline foram registradas como tendo nascido na África, e 44 na Guiana. Suas idades variavam entre 3 e 79 anos, com a maioria dos indivíduos entre 25 e 44 anos de idade. Os gêneros atribuídos às pessoas indicam a

presença de 67 homens e 34 mulheres, enquanto 20 sobrenomes eram compartilhados por várias pessoas, apontando para a possibilidade de haver 20 unidades familiares.

De forma interessante, muitos dos sobrenomes registrados nos documentos de abolição parecem indicar uma origem africana, sugerindo o uso dos verdadeiros nomes das pessoas escravizadas na época em que finalmente puderam utilizá-los. Hector Abosigne, Antoine Agouba, Isaac Albarque, Hélène Comba, Sufren Dominon, Christine Damozène, Ferdinand Danouba, Sophie Kanta, Pierrot Kouakou, Gabriel Magalan, Gilblas Rouma, John Yaba e tantes outres ancestrais viveram e trabalharam em La Caroline. *Olorun Kosi Pure!*

Histórias sobre múltiplas formas de resistência de Moun'La Caroline também estão presentes no arquivo escrito. Documentos históricos mencionam a constância de pessoas aquilombadas ao longo dos anos, e destacam especialmente a impactante história da ancestral Magdeleine, uma mulher de 55 anos acusada de envenenar dois capatazes brancos em 1831 (MOITT, 2011, p. 145-146).

Curiosamente, os documentos do arquivo histórico mencionam muitas das mesmas pessoas Moun'La Caroline na *plantation* vinte anos depois de 1848, assim contrapondo o discurso hegemônico que afirma que as pessoas africanas anteriormente escravizadas imediatamente deixaram todos os espaços de *plantation* guianasas na abolição. Esses detalhes sobre Moun'La Caroline revelaram serem cruciais para abrir espaços de conversa com as diferentes comunidades envolvidas na pesquisa.

De fato, La Caroline, enquanto lugar transformado em um sítio arqueológico, encontra-se particularmente entrelaçado com as histórias de duas comunidades geograficamente próximas, mas diferentes, Moun'Wayam [povo de Wayam] e Moun'Roura [povo de Roura].

Moun'Wayam são uma comunidade indígena de origem étnica majoritariamente Paykwe-neh (Palikur), estabelecida em Wayam, uma aldeia situada às margens do rio Oyak, a poucos quilômetros de distância do sítio La Caroline. A aldeia Wayam foi fundada por Madame Jeanne em 1973, depois dela e sua família virem de Ouanary, uma região fronteira entre a Guiana e o Brasil. Inicialmente, o nome da aldeia era (e ainda é) conhecido por muitas pessoas como Favard, que era o sobrenome do escravizador de La Caroline. O território de Moun'Wayam se estende além da aldeia, pois eles utilizam a maior parte das terras vizinhas para seus *bati* [roças], incluindo a área ao redor do sítio arqueológico.

A participação de Moun'Wayam no projeto começou oficialmente durante a primeira temporada de campo em 2018, inicialmente através de sua ajuda para limpar a área do local. Esta interação inicial deu lugar ao fortalecimento das relações entre a equipe de escavação e alguns habitantes da aldeia que regularmente visitavam, observavam e participavam do processo de escavação. Durante a temporada de campo de 2019, Aurélie Lucas, a agente de turismo e moradora da aldeia de Wayam, participou da pesquisa enquanto membro da equipe de pesquisa. A participação regular de voluntários de Wayam na escavação, assim como as visitas recorrentes de outros membros da comunidade, contribuíram para o estabelecimento de uma relação de conhecimento dentro da pesquisa. O projeto também contou com serviços essenciais prestados

pela associação comunitária da aldeia Wayam, Walyku, tais como o transporte fluvial diário entre Roura e Wayam.

Moun'Roura se refere ao coletivo de pessoas afroguianesas originário do território mais amplo ao redor da cidade de Roura. Elas vivem agora em seu pequeno centro urbano ou estão dispersas em áreas urbanas maiores, como Cayenne e Matoury. No entanto, ainda situam seu pertencimento nesta região onde sus ancestrais africanes viveram, seja em *plantations*, em quilombos, ou em pequenas vilas e campos de mineração de ouro após a abolição.

A participação de Moun'Roura no projeto ocorreu de uma forma um pouco menos informal do que a de Moun'Wayam, uma vez que o tempo passado trabalhando no sítio arqueológico durante o dia dificultou uma interação tão cotidiana quanto a que estabelecemos com Moun'Wayam. Entretanto, como a maioria da equipe de escavação foi hospedada na cidade de Roura durante os dois períodos de campo, pudemos estabelecer relações com Moun'Roura através de visitas diárias antes de partir para o trabalho de escavação ou no nosso retorno.

A abordagem da Arqueologia Griótica que orientou este trabalho de engajamento comunitário enfatizou minha responsabilidade como co-organizador para provocar uma conversa, ouvir e facilitar a relação de conhecimento com as comunidades envolvidas. Ao enraizar este projeto neste exercício afrodecolonial, comprometi-me a utilizar exclusivamente o afroguianês, que é o referencial linguístico principal tanto de Moun'Roura quanto de Moun'Wayam, em minhas interações com elus.

Esta escolha linguística ressaltou tanto a legitimidade delus quanto a minha como conhecedores e falantes desta língua. Outras formas de comunicação não-colonizadas e não-verbais também foram utilizadas para abrir espaços de conversação, a exemplo das vibrações do tambor tradicional que ressoaram no sítio em duas ocasiões.

Uma abordagem metodológica chave dentro de um quadro de Arqueologia Griótica é o que tenho chamado de *conversas-memória* (HARTEMANN, 2019). Reconhecendo que “coisas”, tais como os artefatos escavados durante o projeto, constituem contadores de histórias ativas na *relação de conhecimento* sobre tempos passados, tornou-se necessário organizar e facilitar sua interação com as pessoas. Assim, organizei diferentes oficinas de conversa-memória com Moun'Wayam e Moun'Roura, onde objetos selecionados que vieram à superfície durante a escavação que estava em andamento foram compartilhados. Enquanto as oficinas com les mais velhas de Moun'Roura, Madanm Hortensia e Madanm Gaillou aconteceram em momentos separados, outras ocorreram em uma dinâmica de grupo multigeracional, seja com Moun'Wayam ou Moun'Roura.



Figura 1: Encontro entre Yolaine Polony (Moun'Roura) e *bèt tanlontan* (foto de Jasper Colt)



Figura 2: Oficina de conversa-memória com Moun'Wayam (foto de Diana Labonté)

Outra abordagem metodológica adotada foi a metodologia Sankofa, um termo cunhado pelo arqueólogo brasileiro Iris Moraes (HARTEMANN; MORAES, 2018). Inspirada na sabedoria

HARTEMANN, Gabby Omoni. Escavando a Violência Colonial: Arqueologia Griótica e Engajamento Comunitário na Guiana.

Akan presente no adinkra Sankofa, esta metodologia se baseia na noção de “voltar”, especificamente através da caminhada de volta a determinados lugares. A relação de conhecimento ativada pela presença em um lugar dialoga diretamente com a noção de conhecimento das cosmo-percepções africanas como sendo situado e baseado na memória. Duas oficinas de metodologia Sankofa aconteceram durante a pesquisa, ao “caminhar de volta” para La Caroline com Kapitèn Lucas, o chefe da aldeia Wayam, e um pequeno grupo de Moun’Roura.

Através do encontro de Moun’Roura e Moun’Wayam com os objetos escavados e com o espaço de Habitation La Caroline, diferentes histórias surgiram da memória. Apresento este conhecimento na próxima seção.

Ao estar presente, ter conversas com vizinhos, fazer visitas regulares a diferentes Moun’Roura e Moun’Wayam, e fornecer atualizações sobre o trabalho em andamento no local, Clay e eu tentamos inverter o entendimento de que a pesquisa é algo que pertence a pessoas de fora. Esta abordagem, juntamente com o uso do afroguianês, também serviu como ferramenta para respeitar a autoridade dos mais velhos de Moun’Roura, do chefe e do pajé de Moun’Wayam como legítimos conhecedores em suas comunidades.

O posicionamento recorrente do lugar de fala a partir do qual as pessoas da equipe de pesquisa se situavam, assim como explicitar as intenções por trás da pesquisa foram cruciais para arcar com a noção de responsabilidade para com as comunidades. No meu caso, como único membro afroguianês da equipe, minha afirmação “Mo sa moun’Mana! [Eu sou uma pessoa de Mana!] serviu para responder perguntas recorrentes de Moun’Roura sobre meu pertencimento regional ou sobre quem eram mis pai, mãe e avós.

ESCAVAR A MEMÓRIA, INVOCAR ANCESTRAIS, CONHECIMENTO EMERGINDO NA SUPERFÍCIE

A conexão ou reconexão de Moun’Roura e Moun’Wayam com *bèt tanlontan* [as coisas de antes] permitiu a invocação da memória, dos Ancestrais, e das cosmo-percepções, que por sua vez foram responsáveis pelo surgimento de seus conhecimentos.

Ao ver e segurar *bèt tanlontan*, memórias sobre quem sabe ou quem lhes transmitiu conhecimento foram imediatamente trazidas à conversa, enfatizando a importância dos mais velhos como conhecedores nas formas de conhecer tradicionais afroguianesa e paykweneh. Isto destacou a noção de que o conhecimento é inseparável dos mais velhos, de seus nomes e de suas vidas. Estar em contato com coisas de tempos de antes foi sistematicamente uma ocasião para invocar os nomes dos mais velhos e conhecedores que passaram para o plano ancestral.

A di nanninannan... Nou pa té <kó fèt... To savé! Tonton Garçon... défunt... mo trapé bèt konsa ofon só zafè... (Madanm Marlène, Moun’Roura)

[Isto é de muito tempo atrás... Ainda não tínhamos nascido... Você sabe! Finado Tio Garçon... Encontrei coisas assim nas coisas dele...]

Com o surgimento desses diferentes elementos, tornou-se ainda mais explícito o entendimento do conhecimento como sendo situado e relacionado à experiência de vida tanto para Moun'Roura quanto para Moun'Wayam. O encontro entre uma mais velha da comunidade Moun'Roura, Madanm Hortensia (que agora se tornou uma ancestral) e um fragmento de cachimbo de barro provocou-a a explicar como foi feito, falar sobre os diferentes tipos de barro que existem na Guiana, além de trazer de volta de volta a memória de sua finada mãe.

Ao segurar ou falar de uma coisa dos tempos de antes, memórias sobre a própria experiência das pessoas com a mesma coisa ou com um objeto semelhante sempre surgiram. Assim, reconhecer e lembrar o uso de um objeto tornaram-se recorrentes durante as conversas-memória, traduzindo um sentimento de conexão com algumas das coisas, particularmente expresso por Moun'Roura: "Mo konèt tou sa! Mo lévé ké sa!" [Eu conheço tudo isso! Fui criado com isto!]. Moun'Wayam e Moun'Roura lembraram de ter visto algumas das coisas que lhes mostramos antes, na maioria das vezes quando trabalhavam em um *bati*, delus ou de sus pais:

I gain plizièr koulèr latè gra, hein. I gain latè gra ki jon'... I té ka fè fou ké li, tout' bagaj. Mo manman té ka fè sa, i pa té ka alé pièss koté pou achté dipain, i té ka fè so fou, fè so dipain. Aprézan ou pa ka wè sa ankó. (Madanm Hortensia, Moun'Roura)

[Há diferentes cores de argila. Tem uma argila amarela... Elus costumavam fazer fornos com ela, um monte de coisas. Minha mãe costumava fazer isto, ela não ia a lugar nenhum para comprar pão, ela fazia seu próprio forno, fazia seu próprio pão. Agora você não vê mais isso].

Nou té ka wè sa bocou ló nou té ka foyé latè pou planté! (Mouché Jean, Moun'Wayam)
[Costumávamos ver isso muito ao abrir o chão para plantar!]

As conversas-memória abriram espaço para o conhecimento que Moun'Roura e Moun'Wayam têm sobre as coisas: para que servem, como são feitas, quem as usou. Ao provocar a memória de Moun'Roura, uma multiplicidade de imagens sobre tais coisas de antes surgiram, mas também trouxeram à tona memórias sobre outros tipos de bèt tanlontan, algunes que não necessariamente conhecemos ou encontramos durante a escavação. *Kanari* (uma panela de cerâmica), enormes potes de cerâmica (provavelmente potes Biot) usados para segurar água, e suas tampas de madeira foram comumente evocadas em tais imagens.



Figura 3: Madanm Gaillou (Moun'Roura) mostrando um *ti grena* [conta] (Foto de autore)

Tais espaços de conversa também revelaram as próprias relações de Moun'Roura e Moun'Wayam com estas coisas do passado. Muites mencionaram como era comum encontrar bèt tanlontan, explicando porque essas coisas não eram necessariamente notadas ou consideradas como portadoras de um significado ou valor específico. No entanto, a categoria “bèt lesclavaj” [coisas da escravidão], um termo usado tanto por Moun'Roura quanto por Moun'Wayam, denota que sua origem sempre foi conhecida.

Oui, nou té ka wè beaucoup bèt konsa ló nou té ka fè nou bati, hein! Mè nou pa té méle telman ké sa... Nou té savé ki i té gain esclaves ki té ka travay la... (Kapitèn Lucas, Moun'Wayam)

[Sim, a gente costumava ver isso muito quando a gente trabalhava em nosso bati! Mas nós não nos preocupávamos muito com isso... Só sabíamos que havia escravizados que costumavam trabalhar lá...]

Mo té ka wè-l, mè ou savé, nou mèm pa ka okipé di sa, hein. Paske ló mo mèm té ka fè bati ké mo manman... nou gain nou terrain larô... la I té gain esclavaj la aussi (...) Ló yé té ka koupé bati, mo gain tan wè sa annan bati, mo granmanman ka di mo, “véyé vèr kassé-a, a boutèy ki té la lontan, boutèy lesclavaj...” A kon sa yé ka di mo... Et puis, sa resté la... Nou té ka planté manioc annan... (Madanm Hortensia, Moun'Roura)

[Eu costumava ver isso, mas você sabe, nós não nos preocupávamos com isso. Porque quando eu trabalhava no bati com minha mãe... tínhamos um pedaço de terra rio acima... também havia escravidão lá (...) quando elus trabalhavam no bati, eu podia ver isso no bati, minha avó costumava me dizer “cuidado com o vidro quebrado, é uma garrafa que estava lá há muito tempo, uma garrafa da época da escravidão...” foi assim que elus me explicaram... E depois, ficou lá na terra... Plantamos mandioca nisso...]

De forma interessante, embora a maioria das pessoas afirmem não dar importância à maioria dessas coisas de antes, dado o quão comum era encontrá-las, algumas bèt tanlontan específicos são consideradas dignes de interesse por pessoas específicas. Madanm Marlène herdou algumas bèt lesclavaj de seu finado tio, o qual costumava trabalhar como garimpeiro e encontrou potes inteiros rio acima. Da mesma forma, Kapitèn Lucas confiou em mim o suficiente para me mostrar uma jarra quase completa que foi encontrada durante o trabalho em seu bati e mantida a salvo em sua casa.



Figura 4: Kapitèn Lucas (Moun'Wayam) mostrando a jarra encontrada em seu *bati* (foto de Diana Labonté)

Fundamento minha reflexão no trabalho da arqueóloga brasileira Márcia Bezerra (2011, 2017), principalmente na sua crítica ao discurso preservacionista adotado por muitos profissionais do patrimônio. Bezerra afirma que entender as práticas de colecionamento em pequena escala - como são comumente encontradas em muitas comunidades amazônicas, como sendo análogas ao saque e à destruição do “patrimônio” é extremamente reducionista (2011, p. 62). Segundo ela, estas práticas denotam a existência de relações locais com coisas e lugares passados, ao contrário da crença hegemônica de que as comunidades não valorizam ou dão importância ao passado (2017, p. 12-13), uma crença presente no discurso reproduzido pelos arqueólogos brancos que trabalham na Guiana.

Geralmente, o conhecimento provocado pelo encontro com *bèt tanlontan* não é fragmentado nem restrito a histórias sobre tais coisas. Ao contrário, tal conexão traz imagens que as enredam com histórias sobre outras coisas, outros eventos passados, Ancestrais e seus modos de vida. Por exemplo, o pé de cacau presente no que se entende como sendo o espaço do quintal da casa que estávamos escavando provocou a emergência de memórias dos quintais dos ancestrais de Moun'Roura, ativando imagens de folhas de tabaco secando na sombra dos pés de cacau, e des mais velhes fumando seu cachimbo sentades em um banco de madeira.

Paske, ló ou wè gran moun' lontan té ka fimin pip... mo mèm té annan kanmza, bati, to ka 'lé ké sa, pas' koté to ka assi ké li latal, ló to assi ké li latal, a ló to fin' fè tout' bagay danbwa. To ké pran pip-a, to ka kalkilé tout' to zafè, to komprann'. Mo mèm, mo té gain, oun' pip! Mè a'n moun' ki pran'l assou mo. I pran'l assou mo. Mo té gain roun' annan mo larmwè. A fè yé té fè-l ba mo. I té fè-l en bois. (Madanm Hortensia, Moun'Roura)

[Porque, les mais velhas de antes costumavam fumar cachimbo... eu estava no meu *kanmza* (tipo de roupa usada para o trabalho) no bati... você costumava ir com ele, porque onde quer que você se sente, você vai com ele e quando você termina de trabalhar no bati na floresta... você fuma o cachimbo e pensa em suas próprias coisas, sabe? Eu costumava ter um, um cachimbo! Mas alguém o tirou de mim. Elus o pegaram. Eu tinha um em meu armário. Tinham feito para mim. Era feito de madeira].



Figura 5: Encontro entre Madanm Hortensia (Moun'Roura) e bèt tanlontan (foto de Elizabeth Clay)

Gro jar... Mo papa té gain roun' gro jar... Gran jar-a, yé té ka réservè dlo pou tchimbé dlo frè, moun' pa té konèt frigidèr. I té ka alé pran dlo ofon puits-a. Dlo-a té ka frè! A té pou fè plizièr voyages... A nou mèm timoun' ki té ka alé pran dlo. Oui, yé té ka fronmin-l ké oun' gran verso en bwa, a konsidéré a'n barrik. (Madanm Gaillou, Moun'Roura)

[Grandes potes... Meu pai tinha um grande pote... Este grande pote, elus o usavam para manter a água fresca, as pessoas não conheciam as geladeiras. Costumavam tirar água do poço. A água era muito fria! Tivemos que fazer muitas viagens... Éramos nós crianças que íamos ao poço para levar água. Sim, elus costumavam fechá-la com uma grande tampa feita de madeira, como um barril].

Moun'an té ka rété assou yé ti ban douvan yé lapot', ló soukou-a té ka tombé, yé té ka mété laboucann et yé té ka konté istwar pou timoun. (Madanm Gaillou, Moun'Roura)

[As pessoas costumavam ficar em seu banquinho na porta, quando caía a noite, faziam um pouco de fumaça e começavam a contar histórias para as crianças].

Tanto Moun'Wayam quanto Moun'Roura guardam memórias sobre a escravização com base no que lhes foi dito por sus mais velhes, provando que, ao contrário do que afirmam les arqueólogues branques, elus conhecem e lembram este momento particular do passado. Portanto, a hesitação de algunes mais velhes em entrar em detalhes sobre este passado não significa que esta história nunca foi mencionada, mas pode, ao contrário, apontar para a natureza traumática de tais memórias. Entendo a disposição de Moun'Roura e Moun'Wayam de compartilhar algumas destas histórias como sendo possibilitada pelo tipo de diálogo estabelecido no âmbito da Arqueologia Griótica.

Yé té ka di "Tan desclavaj, sa." Fini ké sa... Oui, granmoun-ya, yé té ka palé oun' ti mosso assou sa, koté mo té ka lévé, oui, kouman moun' té ka travay, kouman mèt té ka fè ké yé... Yé té ka palé di sa... Koté mo lévé, oui, yé pa té ka palé longman, mè oui. (Madanm Gaillou, Moun'Roura)

[Costumavam dizer "isso foi durante o tempo da escravização". E era isso... Sim, les mais velhes nos falavam um pouco sobre isso onde eu fui criada, sim, como as pessoas trabalhavam, como o dono as tratava... Falavam sobre isso... Onde eu fui criada, sim, não falavam muito sobre isso, mas sim].

Entre os aspectos presentes no conhecimento da Moun'Wayam sobre o passado está sua própria história de trabalho forçado e escravização por colonizadores franceses, bem como a oposição e resistência de seu líder comunitário à escravização do seu povo.

Paske mo ka konté istwar Ouanary... Ouanary i té gain Montagne d'argent... Ou savé... et puis nou té gain nou gran..., nou chef la ba... Nou mèm nou fè esclav, mè pa bocou...

Paske a nou chef ki pran responsabilité... I di “oui, mo solda ké travay, mè pa, pa lannuit, lajounnin.” Paske sa, a nou granparents ki raconté nou sa. Chef..blang, i di oui i dakó ké sa. I fè nou travay, vrè, i fè nou travay, mè pa bocou. Lajounin, et lannuit i té ka dronmi. Mè kréol non, nuit’ kon jou yé té ka travay. (Kapitèn Lucas, Moun’Wayam)

[Porque vou lhes contar uma história de Ouanary... Em Ouanary havia Montagne d’Argent (uma montanha onde havia a mineração de ouro). Sabe... E então tivemos nosso grande... nosso líder, lá... Fomos escravizadas, mas não muito... Porque nosso chefe assumiu a responsabilidade... Ele disse “sim, meus soldados vão trabalhar, mas não, não à noite, somente durante o dia”. Porque isto, nossos avós nos contaram isto. O... líder branco, ele disse que sim, ele concordou. Ele nos fez trabalhar, verdadeiramente, ele nos fez trabalhar, mas não muito. Mas as pessoas negras, não, elas trabalhavam dia e noite].

Durante a caminhada Sankofa com Moun’Roura, o mais velho Mouché Gaillou se referiu a La Caroline como “pequena” em comparação com os lugares onde havia um número maior de pessoas africanas cativas. Enquanto estávamos falando sobre como a vida na *plantation* deve ter sido, ele e Madanm Nadia compartilharam seu conhecimento em torno do funcionamento do trabalho das pessoas escravizadas:

-Eslav-ya, yé té organizé! A té oun’ sociéte, a té oun’ lizin’! Sa té ka alé aux champs, yé té ka planté, sa té ka construi mézon, yé té ka fè... charpentier!

-Yé chak té gain oun’ tach...

-Yé chak té gain oun’ tach! Sa té charpentier, té charpentier, sa té maçon té maçon... sa té... cuisinier té cuisinier ! (Mouché Gaillou and Madanm Nadia, Moun’Roura)

[-As pessoas escravizadas, elas eram organizadas! Era uma sociedade, era uma fábrica! Tinha aqueles que iam para os campos, aqueles que plantavam, aqueles que construía casas, que faziam... carpintaria!

-Tinham uma tarefa cada ume...

-Tinham uma tarefa cada ume! Havia quem era carpinteire, quem eram pedreire, quem era... cozinheire!]

A violência é mencionada como sempre presente durante *tan lesclavaj* (tempo de escravidão), mas é principalmente a ausência de escolha que é enfatizada como sendo um elemento que caracteriza este período.

Eslav-a té ka travay, só mèt té toujou dèyè li, si i pa travay i gain fouet’, si i pa travay, i ka puni-l... punition sévère... Roura... Yé pa té ka fè sa yé lé... (Madame Gaillou, Moun’Roura)

[As pessoas escravizadas trabalhavam, o dono não dava nenhum sossego, se não trabalhavam, eram chicoteadas, se não trabalhavam, eram punidas... Uma punição severa... em Roura... Não podiam fazer o que queriam...]

Mo di ou... a tan di... tanlontan esclavaj... yé té ka bat' moun' ceci cela... ou komprann... yé té ka fè yé travay rèd... esclavaj hein, sa... vrai esclavaj, hein... hmm... (Madanm Hortensia, Moun'Roura)

[Estou lhe dizendo... Durante o tempo da escravização... costumavam bater nas pessoas... você entende?... elas as fizeram trabalhar duro... escravização... verdadeira escravização... hmm...]

Quando Kapitèn Lucas me mostrou *bèt lesclavaj* durante nossa caminhada Sankofa na floresta ao redor do sítio, paramos perto de um enorme caldeirão de ferro que era usado para ferver urucum. Enquanto refletíamos e falávamos sobre o quanto era pesado, Kapitèn Lucas suspirou e disse: “Yé wè mizè...” [Elus sofreram muito]. Durante a conversa-memória organizada na biblioteca pública com algumas mulheres Moun'Roura, a presença de um gancho de ferro pesado provocou um silêncio, porque foi percebido e associado à violência infligida a les Ancestrais de La Caroline. Quando Madanm Marlène pôde falar, ela disse “Yé té ka fè méchanceté ké sa... gadé sa. mèt-a té ka fè méchanceté pou moun'an...”. [Fizeram coisas cruéis com isto... Olhe para isto. O escravizador fazia coisas cruéis com as pessoas].



Figura 6: Caminhada Sankofa com Moun'Wayam (Foto de autore)

O conhecimento sobre as múltiplas formas de resistência à escravização também se fez presente nas conversas-memória. “ Mo tendé esclav-ya, i té gain sa ki té ka empoisonné!” [Ouvi dizer que, as pessoas escravizadas, houve algumas que envenenaram les escravizadores!] afirmou Madanm Marlène com um toque de orgulho em sua voz. Histórias sobre a solidariedade entre pessoas indígenas e africanas também entraram nas histórias que emergem das memórias de Kapitèn Lucas:

Mè, yé sové bocou moun', bocou Créoles. Montagne d'argent, i gain oun' gran koté la, Créoles té ka marron, fouré yé kó ofon labou-a, ofon lavaz-a, rien ki sa ki déró... Chef-a ka passé, i ka vini wè, i ka wè yé... I ka ramassé yé, mété yé koté vilaj-a, a la yé rété... Yé rété bocou, a la yé gran, a la yé viv... Et puis gran chef indien té ka menti bay chef blang-a, i té ka di i pa wè yé... Sa istwar i la, hein! Mo timoun-yan yé konèt' sa. (Kapitèn Lucas, Moun'Wayam) [Mas elus salvaram muita gente, muitas pessoas negras. Em Montagne d'Argent, há ali um grande lugar, as pessoas negras que eram quilombolas, elas ficaram presas ali, na lama... Nosso chefe passava, ele foi vê-los... Ele as pegou e as colocou na aldeia, e ali elas ficavam... Muitos delas ficavam, e envelheciam ali, viviam ali... E nosso grande líder mentia para o líder branco, ele dizia que não as tinha visto... Esta história, está ali! Todes mis filhes conhecem esta história]

Esta relação de conhecimento provocada pelo encontro com *bèt tanlontan* permitiu a identificação de certos elementos de importância dentro dos sistemas de conhecimento afro-guianeses e paykweneh, os quais não são necessariamente priorizados em formas clássicas de conduzir a pesquisa arqueológica.

Ao longo dos espaços de diálogo, um lugar de destaque foi atribuído ao conhecimento relacionado à cura. Referências feitas às pessoas conhecedoras da comunidade geralmente trouxeram lembranças de mais velhos ou ancestrais que costumavam curar e ajudar no parto de crianças. O papel de certas coisas de antes como ingredientes em remédios específicos também foi evocado, enfatizando a existência de um tipo diferente de relação com “objetos antigos”, tais como velhos pregos enferrujados, dos quais Moun'Wayam se lembram de serem usados em alguns remédios.

O conhecimento sobre as plantas e suas propriedades emergiu de forma particularmente recorrente, denotando assim sua importância. O reconhecimento das plantas é central para o conhecimento tanto de Moun'Roura quanto de Moun'Wayam. Enquanto eu andava na floresta com Kapitèn Lucas, ele parou regularmente para me mostrar e me ensinar sobre folhas específicas. Mouché Gaillou, o mais velho da comunidade Moun'Roura, fez exatamente a mesma coisa, parando ao lado do caminho e apontando para plantas específicas, sobre as quais ele imediatamente começou a contar histórias.



Figura 7: Mouché Gaillou (Moun'Roura) compartilhando conhecimento sobre uma planta encontrada enquanto caminhava (Foto de autore)

Meu pertencimento a uma comunidade tradicional de culto a Òrìṣà suscitou a emergência de algumas conversas sobre dimensões não-visíveis e não tangíveis do universo. Como me envolvi visivelmente em ofertas rituais a Òrìṣà e Ancestrais em diferentes momentos do processo de pesquisa, tanto Moun'Wayam quanto Moun'Roura puderam testemunhar o reconhecimento de tais dimensões por parte de uma pessoa ocupando o lugar de cientista. Os elementos de proteção que usava diariamente constituíram mais um gatilho para abrir um diálogo sobre estas dimensões centrais, porém extremamente silenciadas, das cosmopercepções indígenas e afroguianesas. Quando viram a palha trançada ao redor de meus braços e meus *eleke*, as crianças de Wayam me perguntaram se esses eram “*bèt chamane*” (coisas de pajé). Eu derramar libações como parte essencial da rotina diária ao chegar no sítio também destacou o quanto tal prática também é comum para a Moun'Roura.

-Mo ka bay oun' ti bi dlo... sa a mo pa... pou i bay mo fóss...

-Fóss!

-Hmm! Gangan-yan ké gadé mo hein... Mo sa oun' gangan déjá, kou zot' mèm... Hmm... Bon ben, bwè dlo hein, si zot' swèf... (Madanm Marie-Chantal, Madanm Nadia, Madanm Yolaine, Mouché Gaillou. Moun'Roura)

[-Eu te dou um pouco de água... Isto é da minha parte... Para me dar força...

-Força!

-Hmm! Les ancestrais vão me olhar, hmm... Mas eu já sou quase um ancestral, assim como todes vocês... Hmm... Oh, bem, então bebam um pouco de água, se tiverem com sede...]

Histórias sobre a manifestação de seres espirituais (protetories da floresta, como *Mèt Bwa*, ou espíritos de quem morreu) no sítio La Caroline e ao redor dele abundaram quando era criado o espaço para serem ouvidas. Isso me permitiu conversar com Kapitèn Lucas sobre o lugar onde les ancestrais de La Caroline devem ter sido enterrades e permitiu que Moun'Roura se referissem timidamente à sua presença espiritual enquanto falávamos sobre elus.

Ah oui oui oui! ... I plein moun' ki mó lá hein... oui, oui... oui paske bon, anvan, esclav... Ló moun' latè mó, i té ka foyé oun' trou, a té sur place, ou pa té pouvé alé pièss koté... a té bó yé lakou... paske sé moun'yan pa té ka lé soti pli lwen, pa té pouvé alé oun' ti 100 mè. (Kapitèn Lucas, Moun'Wayam)

[Oh sim, sim, sim! Há muitas pessoas que morreram aqui... [risos] sim, sim, ... porque, antes, as pessoas escravizadas... Quando alguém de lá tinha morrido, elus cavavam um buraco, era no mesmo lugar, não se podia ir a lugar algum... Enterravam perto dos quintais delus... Porque as pessoas não iam muito longe, não podiam passar de 100 metros].

Esta possibilidade de o conhecimento sobre dimensões não tangíveis e não visíveis fazer parte desta grande narrativa nos ajudou a compreender as funções de alguns dos bèt tanlontan que encontramos durante a escavação. Quando mostramos uma pequena conta de vidro para uma mais velha da comunidade de Moun'Roura, finada Madanm Hortensia, ela imediatamente riu e olhou para ela sorrindo, como se estivesse vendo uma amigüe próxima após uma longa separação:

A'n kolié sa... ! Lontan té plein ké sa, koté zot' trapé sa?... Lontan té plein ké sa, a té sa granmoun'ya té ka mété a yé kou... bèt sériéu, a sa yé té ka mété a yé kou, i té gain pli piti, plusieurs couleurs. Oui... a kolié lontan granmoun'yan lontan té ka mété! Pou protéjé yé, di tout' bagaj... (Madanm Hortensia, Moun'Roura)

[Isto é de um colar...! Havia muitos deles antigamente, onde você encontrou isso?... Há muito tempo, havia muito disso, era o que les mais velhas usavam no pescoço... Sério, era o que elus usavam, havia alguns menores, de muitas cores... Sim... os colares que les mais velhas usavam! Para protegê-les, de tudo...]

A escolha de usar o afroguianês para se comunicar também permitiu que nossas categorias semânticas êmicas surgissem para nomear as coisas sem que sua essência se perdesse na tradução: a referência a uma conta de vidro como “*ti grená*” e a um fragmento de tigela de cerâmica como “*ti touk*” revelou ser mais fonte de cura do que eu esperava. Um momento ainda mais comovente aconteceu durante a caminhada Sankofa com Moun’Roura, quando o mais velho Mouché Gaillou começou a contar uma história sobre a escravização à nossa maneira tradicional afroguianesa:

Mouché Gaillou: Tanlontan... a’n gran nom’ ki raconté mo sa, Pierre Polony... Koté so nanm fika mo ka prié pou li... A pa menti menti pass a té gran nom’. So papa ki raconté li sa. I di i té gain oun’ esclav’, ló mo di chak esclav-ya té gain yé tach, i té gain esclav ki té ka alé lachass. Tou lé jou boug-a ka alé lachass, i pa ka trapé anyen, i pa ka tchoué viand’. I pa ka trapé anyen du tout. Kouté mo ka raconté to sa, esclav-a divèt kontan, i ka di “men oun’ boug ki ka konèt istwar-a.” Ló i ka alé lachass touléjou i ka alé, chak fwa i viré, i pa tchoué viand’, i ka pran kou. Yé ka bat’ li, pass i pa tchoué viand, a li pou poté lachè, manjé... Roun’ jou i ka pati, ló i rivé i té gain oun’ jèn tron bwa... I ka jambé tron bwa, ló i ka jambé tron bwa i gadé oun’ moun’ dibout’ anmitan chimin-an. Moun’an di “Eh! Gadé! Chak kou to soti, ló to viré rantré to ka pran kou! Mo wè to ka pran baton, paske to pa ka poté anyen du tout. Alor dépi jodla, mo ka di to, to ka alé to ka tchoué viand’.” Vrè, missié pati, i tchoué viand’. I viré, chak jou i alé a danbwa, i ka tchoué viand.

Madanm Nadia: A Mèt Bwa? (...)

[**M.G.:** Antigamente... é um grande homem que me contou isso, Pierre Polônia... Onde quer que sua alma esteja descansando, eu estou rezando por ele... Então eu não estou mentindo, porque ele era um grande homem. O pai dele que lhe contou isso. Ele disse que havia um homem escravizado... estou lhe dizendo que cada escravizado tinha sua tarefa, então, havia um escravizado que foi caçar. Todos os dias o homem ia caçar e não apanhava nada, não apanhava nenhuma carne. Ele não apanhava nada. Ouça o que estou dizendo, as pessoas escravizadas que estão aqui devem estar felizes, devem estar dizendo “Aqui está um cara que conhece a história!” Sempre que ele ia caçar, todos os dias ele ia e não conseguia pegar carne, então ele era espancado. Elus o espancavam porque ele não conseguia pegar carne, precisava trazer comida de volta... Um dia, ele foi e quando chegou, havia um tronco de árvore... Ele passou por cima do tronco e quando olhou, havia alguém parado no meio do caminho. A pessoa disse: “Eh! Olha! Toda vez que você vai e volta, elus te batem! Eu posso ver você apanhar porque não pode trazer nada de volta. Por isso, a partir de agora, estou lhe dizendo, você vai matar alguma coisa quando caçar”. É verdade, o homem foi e pegou sua carne. Ele ia e todos os dias ele ia para a floresta, ele apanhava carne.

M.N.: Aquele era Mèt Bwa?] (...)



Figura 8: Mouché Gaillou contando histórias na Habitation La Caroline (foto de Jasper Colt)

Mouché Gaillou: Chak jou! Oun' jou so madanm... a pou sa, fanm, fo pa fè pièss fanm konfianss...

Madanm Marie-Chantal: Ah bon?... Expliquez-vous... [risos]

M.G.: Non! faut pas faire les femmes confiance... Non! Oun' jou, fanm-an di “Doudou, ki manyen ou ka tchoué viand' konsa, touléjou alé aprézan ou ka tchoué viand' ?” I di, “ah, paske, mo ka tchoué mo viand', Bondyé bay mo-l’...” “Non, ou gain ou' bagaj, di mo ki manyen ou ka tchoué viand' konsa?” I akó boug-a, i akó boug-a, i akó boug-a, konsa, i ka di boug-a di'l sa i ka fè pou li tchoué viand... L'homme est très faible devant les femmes! [todo mundo ri]

-Ló i rété, i di, “ou savé ki moun' ki montré mo ka fè mo tchoué viand'an? Gran Mèt mo wè a la rout'-a, danbwa, Mèt Bwa, i di mo alé, mo ké tchoué viand'?” Lendemain matin missié lévé, pran so sac à dos i ka alé lachass, ló i rivé mèm koté-a Mèt Bwa di “Gadé, zot' ka palé trop', zot' pa gain secrè!” I fout' une kalot', baw! “To pa gain pou to tchoué viand' ankó!” Méssié Krik!

[todo mundo]: Méssié Krak!

[M.G.: Todos os dias! Um dia, sua esposa... é por isso, mulheres... não se pode confiar em nenhuma mulher...

M.M-C.: Como assim?... O que você quer dizer com isso... [risos]

M.G.: Não! Você não pode confiar em nenhuma mulher... Não! Um dia, a esposa dele disse: “Amor, como você consegue sua caça assim, cada dia que você vai agora você mata e traz carne”? Ele disse: “ah, isso é porque eu só recebo minha caça, foi Deus me deu”... “Não, você tem alguma coisa, apenas me diga como você consegue sua caça?” Ela insistiu, insistiu, insistiu e assim, ele lhe disse, ele lhe disse o que fez para conseguir a carne... Um homem é muito fraco com as mulheres!

[todes riem]

-Ele lhe disse: “Você sabe quem me mostrou como conseguir a carne? Gran Mèt, eu vi no caminho, na floresta, Mèt Bwa, ele me disse para ir e que eu conseguiria minha captura”. Na manhã seguinte, o cara se levantou, pegou sua bolsa e foi caçar. Quando chegou ao mesmo lugar, Mèt Bwa lhe disse: “Olhem, vocês falam demais, vocês não podem ter segredos”. Ele deu-lhe um golpe na cabeça, baw! “Você não vai mais pegar carne!” Méssié Krik!

[todo mundo]: [Méssié Krak!]

Além da profunda emoção que senti ao testemunhar a participação de nossa contação de história tradicional afroguianesa no conhecimento sobre La Caroline, aquele momento me permitiu enxergar verdadeiramente caminhos concretos para um trabalho arqueológico comprometido com o restabelecimento do equilíbrio e da cura.

ALÉM DA MUDANÇA EPISTEMOLÓGICA, A NECESSIDADE DE CUIDAR DAS FERIDAS COLONIAIS

O trabalho arqueológico que pretende afastar-se da reiteração da violência colonial precisa primeiro reconhecer sua participação disciplinar na colonialidade e procurar reformular seu quadro epistemológico. Somente através de ações concretas visando o desmantelamento do lugar da ciência moderna ocidental escrita como sendo a única forma válida de conhecimento sobre tempos presentes e passados, a arqueologia terá um propósito que sirva verdadeiramente às comunidades colonizadas e marginalizadas, em vez dos mesmos interesses hegemônicos coloniais.

A abordagem da Arqueologia Griótica apresentada ao longo deste artigo representa uma contribuição afroguianesa para um corpo de conhecimento baseado em entendimentos transformativos e anticoloniais das metodologias e dos objetivos arqueológicos. A importância de colocar as percepções de mundo, sistemas de conhecimento e memórias não-ocidentais ao centro da idealização e realização de projetos arqueológicos foi destacada em sua aplicação no trabalho conduzido ao longo do projeto *Archéo La Caroline, Lavi Nou Gangan*.

Embora esta mudança epistemológica seja muito necessária, sinto a necessidade de ressaltar que ela não é suficiente para romper com a violência colonial reproduzida através da pesquisa. A pesquisa arqueológica, especificamente ao lidar com contextos de escravização e de

violência colonial, precisa reconhecer as estruturas contemporâneas de opressão colonial nas quais ela opera, e através das quais ela direciona violência para as pessoas colonizadas e marginalizadas. Defendo que continuar a estudar tais contextos como se fossem separados das atuais desigualdades racistas e coloniais equivale à mesma violência epistêmica que ignorá-las.

Fundamentado no trabalho de Grada Kilomba, ressalto a necessidade e a urgência de abordar esses contextos específicos como o que eles são: espaços de trauma. A escravização e o colonialismo podem ser percebidos como coisas do passado, mas estão intrinsecamente ligadas ao presente (KILOMBA, 2010, p. 137). Ambos os processos nascem dentro de uma violência perpetrada em uma época que, para alguns, parece distante. Para outros, tal violência nunca desapareceu, mas foi transformada o suficiente para ser ignorada por aqueles que se beneficiam diretamente de sua manutenção.

A escravização e o colonialismo são traumáticos neste sentido, por causa de sua continuidade silenciosa através da manutenção da mesma violência datando de séculos e naturalizada, cujos efeitos dolorosos ainda se fazem sentir no presente. Tal passado parece insuportável (MCKITTRICK, 2014, p. 22) porque a colonialidade e suas atuais estruturas de poder não permitem curar dele. O colonialismo e o racismo constituem um trauma, o qual é, como Kilomba o qualifica, indizível. Não podemos esquecer, nem queremos lembrar (KILOMBA, 2010, p. 132). Continuar silenciando os lugares, coisas e histórias de nossas ancestrais africanas e indígenas através da violência epistêmica arqueológica agrava a dor de tal trauma.

A abertura de espaços de conversa sobre *tan lesclavaj* com Moun'Roura e Moun'Wayam não só trouxe à tona seus conhecimentos sobre tempos passados, mas também despertou feridas coloniais profundas, feridas presentes que são regularmente reabertas pelos processos de opressão colonial em andamento. Dor, amargura e desespero acabaram sendo escavados ao mesmo tempo em que foram escavados pregos velhos enferrujados, fragmentos de cerâmica e contas de vidro.

Não é a dor pela qual sus ancestrais passaram que mais machuca Moun'Roura quando pensam na escravização, provocada pelo encontro com *bèt tanlontan*, mas sim a conexão entre esses processos de violência passados e sua continuidade no presente.

A desposseção aparece como uma das mais centrais destas feridas coloniais. Lembrar *tan lesclavaj* significa evocar histórias sobre separação, perda dos laços familiares e de terras ancestrais. Significa também falar sobre a contínua perda da sua cosmopercepção e de seus sistemas de conhecimento, deslegitimados e desprezados dentro da atual ordem administrativa francesa.

O fato de que as crianças passam o dia todo na escola em um sistema educacional francês e não mais com sus mais velhas é entendido por alguns como sendo uma das explicações para esta perda. "Sa nou timoun' ka aprann' lékol?". [O que nossas filhas aprendem na escola?] suspirou uma pessoa mais velha de Moun'Roura. Uma amarga sensação de perda de conhecimento está sempre presente e ligada à sua apropriação pelas pessoas francesas e sua única legitimidade como "aqueles que sabem".

Ou savé, plantes médicinales... A prézan, a blang-a ki ka montré moun' kouman itilizé

bèt-a. (Moun'Roura)

[Você sabe, as plantas medicinais... Agora, são as pessoas brancas são que nos mostram como usá-las].

Notre tante, aussi, to matrice tombé i té ka mété an to vent'. I pa té konèt li ké ékri mè i té konèt. Aprézan a pou to fè étid médecine. (Moun'Roura)

[Nossa tia também... se seu útero caísse (após o parto), ela sabia colocá-lo de volta em seu ventre. Ela não sabia ler ou escrever, mas ela conhecia, sabia. Agora você tem que estudar medicina].

As pessoas mais velhas de Moun'Wayam observaram com tristeza que não houve uma celebração tradicional paykweneh há anos porque nenhum des mais jovens está mais interessado em se tornar pajé. As rupturas geracionais entre les mais velhes de Moun'Wayam e Moun'Roura e a juventude aparecem em conversas que começam a evocar o passado, mas acabam enfatizando sua impotência em transmitir uma memória e um conhecimento que é invalidado pelus sus pró-pries jovens.

Zot' a tè la la, a zot' koté aussi, zot' divèt konèt aussi... “ahh, pa ka montré nou anyen!”, paske zot' pa ka suiv'! sa granmoun' ka di zot'... ou mèm ou ké tchimbé sa mo ka di, mè pa yé mèm... (...) A pou sa granmoun' pa té ka di bocou jèn yé bagaj... (Moun'Roura)

[Você está aqui, é seu país também, você deveria saber também... “ahh, [les mais velhes] não nos mostram nada!” Isso é porque você não se importa! Com o que les mais velhes contam para vocês.... Você, eu sei que se lembra do que estou dizendo, mas elus não...É por isso que les mais velhes não dizem mais nada a les jovens...]

As feridas coloniais são tornadas explícitas pela fissura entre o conhecimento que herdaram de sus mais velhes e ancestrais e a versão oficial, francesa, escrita, aprendida por sus filhas. Durante uma conversa com uma mais velhe Moun'Roura sobre a localização do bati de sua família, eu mal consegui entender as direções porque os topônimos agora em uso não são necessariamente os mesmos, e são soletrados de acordo com a fonética francesa e não com a pronúncia afroguianesa. Me senti com o coração partido quando esta pessoa mais velha quase desistiu de sua explicação e disse: “A pa mèm nom yé gain aprézan... Yé ka chanjé tout' nom tout' koté...” [Não são os mesmos nomes agora... Estão mudando os nomes de todos os lugares...].

A menção à ausência de escolha e autonomia dos Ancestrais de La Caroline lembra a Moun'Roura sua própria situação de extrema dependência da França e do seu sistema econômico e legislativo que condena ou desestimula as formas tradicionais de vida rural amazônica, aquelas vividas e conhecidas por sus pais.

Processos tão aparentemente triviais como criar galinhas em um quintal ou cultivar alimentos em um bati rio acima são abandonados porque as pessoas não são mais capazes economicament de fazê-lo. O orgulho de ter sido criada com tais modos de vida, considerados mais saudáveis e trazendo lembranças de sus familiares e mais velhes, contrasta com as observações

sobre um modo de vida atual do qual elus não necessariamente desfrutam e com o qual não se identificam.

Ao tentar falar sobre os tipos de comida que devem ter sido preparados nas tigelas e pratos cujos fragmentos encontramos em La Caroline, sentimentos de tristeza e desamparo surgiram quando as pessoas mais velhas me disseram que muitos alimentos ou plantas não são mais encontrados. «Tou sa mo té konèt lontan, mo pa ka wè yé...» [Tudo o que eu conhecia antes, eu não vejo mais].

Ao reconhecer que o surgimento de tais feridas coloniais só foi possível através do estabelecimento de uma relação de conhecimento enraizada no exercício de desobediência epistemológica que é a Arqueologia Griótica, pode-se imaginar a profundidade e a intensidade do trauma colonial que estas histórias ativam. Estudar, criar teorias, analisar e escrever sobre as origens passadas dos processos de violência atuais definitivamente não são suficientes para transformar a ordem atual do mundo. Pode até causar mais dor, aprofundar e piorar as feridas coloniais que afligem as pessoas diariamente e de forma muito concreta.

Várias pessoas-autoras afrodiáspóricas têm levantado questões importantes a respeito da violência inerente ao estudo dos contextos e espaços de violência colonial e escravização (HARTMAN, 2008; MCINNIS, 2019; MCKITTRICK, 2011, 2014). Katherine McKittrick aponta para a reprodução dos mesmos discursos históricos eurocêntricos que caracterizaram e mantiveram as existências negras e indígenas como “aqueles sem” (2011, p. 948) dentro da produção acadêmica.

Em sua análise do que ele chama de “vida após a morte” da *plantation*, Jarvis McInnis pergunta se tais espaços representam “locais de re-ferimento” (MCINNIS, 2019, p. 744).

“Como então pensamos e escrevemos e compartilhamos como acadêmiques decoloniais e promovemos um compromisso de reconhecer a violência e desfazer seu quadro persistente, em vez de simplesmente repetir analiticamente a violência” pergunta McKittrick (2014, p. 18)? Acredito que esta última pergunta deveria constituir um requisito para pensar em conduzir pesquisa arqueológica, particularmente quando ela trata dos sítios de violência colonial.

Eu defendo o reconhecimento da dimensão traumática dos processos de colonialismo e escravização como uma condição para se envolver em trabalhos arqueológicos sobre contextos de violência colonial. Entendo isto como uma dimensão necessária do compromisso de se afastar da colonialidade arqueológica. Isto implica que qualquer pessoa que aceite estudar tais contextos aceita ser parte de uma cura coletiva das feridas coloniais - uma que não se limite à pesquisa científica, mas que deve oferecer ações concretas, estruturais e de longo prazo para a justiça social, a reparação e a cura.

Como conclusão, quero fazer um convite para refletir verdadeira e criticamente sobre a prática arqueológica e as muitas maneiras pelas quais arqueólogos se engajam na manutenção da colonialidade. Em vez de qualificar a pesquisa como baseada no engajamento comunitário, aponto para a necessidade de ter pesquisadoras engajadas, que restaurem a legitimidade do conhecimento não ocidental e enfatizem o compromisso com a responsabilidade social com as vidas passadas e presentes das pessoas colonizadas e marginalizadas.

Já existem caminhos de possibilidades de mudanças reais, a longo prazo e concretas (FLEWELLEN et al., 2022; JACKSON, 2012; ODEWALE et al. 2018) se arqueólogos estiverem dispostos a renunciar ao mesmo quadro disciplinar de conhecimento que contribui para o aprofundamento das feridas coloniais e para a destruição dos mundos e das cosmopercepções.

AGRADECIMENTOS

In memoriam de Madam Hortensia, a mais velha Moun'Roura que tão generosamente compartilhou conosco suas histórias, conhecimentos, emoções e percepções do mundo antes de retornar ao plano ancestral. Meu coração se alegra em saber que ela agora está ouvindo Moun'La Caroline contar suas próprias histórias. Quero estender minha profunda gratidão a Moun'Roura e Moun'Wayam por sua disposição em trabalhar conosco e compartilhar tanto de seus conhecimentos. Agradeço também aos meus amigos Queiton Carmo dos Santos, Anthony Quintal e Nkem Ike, bem como a revisores anônimos por seu feedback crítico, que me desafiou a contar uma história complexa de forma mais intencional. Modupé!

REFERÊNCIAS

- ABIODUN, Rowland. Àçê: verbalizing and visualizing creative power through art. *Journal of Religion in Africa* v. 24, n.4, p.309-322, 1994.
- ABIODUN, Rowland. *Yoruba Art and Language: Seeking the African in African Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- AGBE-DAVIES, Anna. Concepts of community in pursuit of an inclusive archaeology. *The International Journal of Heritage Studies* v. 16, n.6, p. 373-389, 2010.
- AGENCE FRANCE-PRESSE. En Guyane, tensions autour du foncier. *Terre-net*, August 4. Disponível em <https://www.terre-net.fr/actualite-agricole/economie-social/article/en-guyane-tensions-autour-du-foncier-202-151033.html>. 2019. Acesso em novembro 2020.
- ANZALDÚA, Glória. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- ATALAY, Sonya. Indigenous archaeology as decolonizing practice. *The American Indian Quarterly* v.30, n. 3-4, p. 280-310, 2006.
- AUGER, Réginald & LOSIER, Catherine. Esclavage dans les anciennes colonies françaises. Archéologie mémorielle à l'habitation Loyola en Guyane. In : SAILLANT, Francine e BOUREAULT-FOURNIER, Alexandrine (orgs.), *Afrodascendence, cultures et citoyennetés*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2012, p. 43-65.
- BÂ, Amadou Hampaté. The living tradition. In Ki-Zerbo, J. (ed.), *General History of Africa: Methodology and African Prehistory*. Paris and London: UNESCO, 1981.
- BÂ, Amadou Hampaté, *Amkoullel, o menino Fula*. São Paulo: Palas Athena, 2003.
- BATTLE-BAPTISTE, Whitney. *Black feminist archaeology*. Walnut Creek, Calif: Left Coast Press, 2011.
- BATTLE-BAPTISTE, Whitney. Cruise Ships, Community, and Collective Memory at Millars Plantation, Eleuthera, Bahamas. *Historical Archaeology* v. 51, n. 1, p.60-70, 2017.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelsón; GROSGOUEL, Ramón. (orgs) *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- BEZERRA, Márcia. "As moedas dos índios": um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha do Marajó, Brasil. *Boletim do MPEG* v. 6, n.1, p. 57-70, 2011.
- BEZERRA, Márcia. Os sentidos contemporâneos das coisas do passado: reflexões a partir da Amazônia. *Revista de Arqueologia Pública* v.7, p. 107-122, 2013.
- BEZERRA, Márcia. *Teto e Afeto: sobre as pessoas, as coisas e a arqueologia na Amazônia*. Belém: GK Noronha, 2017.
- BEZERRA, Márcia. O machado que vaza ou algumas notas sobre as pessoas e as superfícies do passado presente na Amazônia. *Vestígios - Revista Latino-Americana De Arqueologia Histórica* v. 12, n. 2, p. 51-58, 2018.
- BHATTACHARYYA, Gargi. *Tales of Dark-Skinned Women: Race, Gender and Global Culture*. New York: Routledge, 1998.

- BOUAMAMA, Said. Guiana: the negative legacy of French colonialism. *International Viewpoint Online Magazine*. <https://internationalviewpoint.org/spip.php?article5664>. 2018. Acesso novembro 2020.
- CABRAL, Mariana P. No tempo das pedras moles – arqueologia e simetria na floresta. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de Federal do Pará, Belém. 2014.
- CABRAL, Mariana P. Sobre el ronquido del hacha y otras cosas extrañas: Reflexiones sobre la arqueología y otros modos de conocimiento. In: PELLINI, José R.; ZARANKIN, Andrés & SALERNO, Melissa A. (orgs.). *Sentidos Indisciplinados*. Arqueología, Sensorialidad y Narrativas Alternativas. Madrid: JAS Editores, 2017, p.221-249.
- CARLE, Cláudio B.; SANTANA, Ingrid A., OLIVEIRA, Cícero N. As complicitades racistas da arqueologia. *Revista Arqueologia Pública* v. 12, n. 2, p. 71-90, 2018.
- CASTAÑEDA, Quetzil. The “Ethnographic Turn” in Archaeology. In: *Ethnographic Archaeologies: Reflections on Stakeholders and Archaeological Practices*. Editado por Quetzil CASTAÑEDA & Christopher MATTHEWS. Plymouth: Altamira Press, 2008, p. 25-61.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. (orgs.) *El Giro Decolonial: Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global*. Bogotá: Universidad Javeriana y Siglo del Hombre Editores, 2007.
- CLAY, Elizabeth.C. “Mo té la”: Building Community-Engaged Plantation Archaeology in Guyane. *International Journal of Historical Archaeology*, v. 26, p. 211–241, 2022.
- CONTOUT, Auxence. *La Guyane des Proverbes*. Cayenne : Éditeur SCÉREN-CRDP, 1995.
- COUTET, Claude e LOSIER, Catherine. Céramiques métissées: témoignages d’interactions culturelles dans la société guyanaise du XVIIe et du XVIIIe siècle. In BÉRARD, Benoît e LOSIER, Catherine (orgs.), *Archéologie caraïbe*. Leiden: Sidestone Press, 2014, p. 171-198.
- CROTEAU, Nathalie. L’Habitation Loyola : un rare exemple de prospérité en Guyane française. *Journal of Caribbean Archeology*. Special publication, n.1, p. 68-80, 2004.
- ENGMANN, Rachel A. Autoarchaeology at Christiansborg Castle (Ghana): decolonizing knowledge, pedagogy, and practice. *Journal of Community Archaeology and Heritage* v. 6, n.3, p. 204-219, 2019.
- FANON, Frantz. *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press, 1986.
- FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 2005.
- FLEMING, Crystal M. *Resurrecting Slavery: Racial Legacies and White Supremacy in France*. Philadelphia: Temple University Press, 2017.
- FLEWELLEN, Ayana O. Locating marginalized historical narratives at Kingsley Plantation. *Historical Archaeology* v. 51, n.1, p.71-87, 2017.
- FLEWELLEN, Ayana O. African Diasporic Choices: Locating the Lived Experiences of Afro-Crucians in the Archival and Archaeological Record. *Nordisk Tidsskrift for Informationsvidenskab og Kulturformidling*, v. 8, n. 2, p. 54–74, 2019.
- FLEWELLEN, Ayana O.; ODEWALE, Alicia; DUNNAVANT, Justin; JONES, Alexandra; WHITE, William. A.III. Creating Community and Engaging Community: The Foundations of the Estate Little Princess Archaeology Project in St. Croix, United States Virgin Islands. *International Jour-*

nal of Historical Archaeology, v. 26, p.147–176, 2022.

- FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Temporalidade, Memória e Ancestralidade: Enredamentos Africanos entre Infância e Formação. In Rodrigues, A., Berle, S. and Kohan, W.O. (eds.), *Filosofia e educação em errância: inventar escola, infâncias do pensar*. Rio de Janeiro:NEFI, 2018, p. 583-595.
- FRANKLIN, Maria. A Black feminist-inspired archaeology? *Journal of Social Archaeology* v. 1, n.1, p.108-125, 2001.
- FRANKLIN, Maria; DUNNAVANT, Justin P.; FLEWELLEN, Ayana O.; ODEWALE, Alicia. The future is now: archaeology and the eradication of anti-Blackness. *International Journal of Historical Archaeology* v.24, p.753-766, 2020.
- FRYER, Tiffany C. Reflecting on positionality: archaeological heritage praxis in Quintana Roo, Mexico. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* v. 31, p. 26-40, 2020.
- GABRIEL, Joao. « Combien coûte et combien rapporte la Guyane à l'État ? ». Quand les relations (néo)coloniales se mettent à nues. <https://joaogabriell.com/2017/03/31/combien-coute-et-combien-rapporte-la-guyane-a-letat-quand-la-colonialite-du-pouvoir-se-met-a-nu/>. 2017. Accessed November 2020.
- GBADEGESIN, Segun. *African Philosophy. Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities*. New York: Peter Lang, 1991.
- GIBB, James G. Imaginary, but by no means unimaginable: storytelling, science, and historical archaeology. *Historical Archaeology* v. 34, n. 2, p.1-6, 2000.
- GNECCO, Cristobál. Discursos sobre el otro: Pasos hacia una arqueología de la alteridad étnica. *Revista CS. n. 2*, (Ejemplar dedicado a: Etnicidad, identidad y cultura), p. 101-129, 2008.
- GNECCO, Cristobál. Caminos de la arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* v.4, n.1, p. 15-26, 2009.
- GNECCO, Cristobál. Digging alternative archaeologies. In GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo (org.), *Reclaiming Archaeology*. London: Routledge, 2013, p. 67-78.
- HABER, Alejandro. Nometodología Payanesa: Notas de Metodología Indisciplinada. *Revista de Antropología* n. 23, 1er Semestre, p. 9-49, 2011.
- HABER, Alejandro. Un-disciplining archaeology. *Archaeologies* v. 8, n.1, p.55-66, 2012.
- HABER, Alejandro. Anatomía Disciplinaria y Arqueología Indisciplinada. *Arqueología* v.19. p. 53-60, 2013.
- HABER, Alejandro. Archaeology after archaeology. In HABER, Alejandro F., & SHEPHERD, Nicholas (orgs). *After ethics: ancestral voices and post disciplinary worlds in archaeology*. New York: Springer, p.127-137, 2015.
- HABER, Alejandro. Decolonizing Archaeological Thought in South America. *Annual Review of Anthropology* v, 45, p. 469–485, 2016.
- HABER, Alejandro F., & SHEPHERD, Nicholas (orgs). *After ethics: ancestral voices and post disciplinary worlds in archaeology*. New York: Springer, 2005.

- HARRIS, Heather. Indigenous worldviews and ways of knowing as theoretical and methodological foundations for archaeological research. In Claire SMITH & Hans Martin WOBST (eds.), *Indigenous Archaeologies: Decolonizing Theory and Practice*. London: Routledge, pp. 30-37, 2005.
- HARTMAN, Saidiya. Venus in two acts. *Small Axe* v. 26, n. 12, p.1-14, 2008.
- HARTEMANN, Gabby. *Voltar, Contar e Lembrar de Gangan: por uma Arqueologia Griótica Afrodecolonial em Mana, Guiana*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2019.
- HARTEMANN, Gabby; MORAES, Iris. Contar histórias e caminhar com ancestrais. *Vestígios. Revista Latino-americana de Arqueologia Histórica* v.12, p. 9-34, 2018.
- HEATH-STOUT, Laura E. Who writes about archaeology? An intersectional study of authorship in archaeological journals. *American Antiquity* v. 85, n. 3, p.407-426, 2020.
- HIDAIR, Isabelle. Images fantasmatisques de l'immigration métropolitaine: regards sur la dialectique des représentations stéréotypées. In MAM-LAM-FOUCK, Serge (org.), *L'institution d'un département français dans la région des Guyanes*. Matoury: Ibis Rouge Editions, 2007, p. 617-642.
- HOOKS, bell. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End Press, 1990.
- HOWARD, Jerry. An ethnographic approach to African Diaspora Archaeology: the Bocas Way. *Transforming Anthropology* v. 27, p.133-148, 2019.
- JACKSON, Antoinette T. *Speaking for the Enslaved: Heritage Interpretation at Antebellum Plantation Sites*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2012.
- JOFRÉ, I. Carina. Riquezas que penan, hombres oscuros y mujeres pájaros entre “las cosas de indios”: relaciones “otras” asechando los sentidos de la experiencia moderna en el norte de San Juan, República Argentina. *Revista de Antropología* supplemental issue, p. 68-96, 2011.
- JOFRÉ, I. Carina. The mark of the Indian still inhabits our body. In HABER, Alejandro F. and SHEPHERD, Nicholas (orgs.), *After Ethics: Ancestral Voices and Post Disciplinary Worlds in Archaeology*. New York: Springer, 2015, p. 55-78.
- KILOMBA, Grada. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast Verlag 2 Auflage, 2010.
- KÖRBER, Lil-Ann. Gold Coast (2015) and Danish economies of colonial guilt. *Journal of Aesthetics & Culture* v. 10, n.2, p.25-37, 2018.
- LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In LANDER, Edgardo (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur, Buenos Aires: CLACSO, p. 8-23, 2005.
- LEE, Nedra K; SCOTT, Jannie N. Introduction: new directions in African Diaspora Archaeology. *Transforming Anthropology* v.27, p. 85-90, 2019.
- LE ROUX, Yannick. Loyola, l'habitation des jésuites de Rémire en Guyane française. *In Situ* v.20, p. 1-19, 2013.
- MACHADO, Vanda. *Pele da cor da noite*. Salvador: EDUFBA, 2013.

- MACK, Mark E; BLAKEY, Michael. The New York African Burial Ground Project: past biases, current dilemmas, and future research opportunities. *Historical Archaeology* v.38, n.1, p.10-17, 2004.
- MALDONADO-TORRES, Nelsón. Thinking through the decolonial turn: post-continental interventions in theory, philosophy and critique – an introduction. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* v. 2, n.1, p. 1-15, 2011.
- MALDONADO-TORRES, Nelsón. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelsón; GROS-FOGUEL, Ramón (orgs), *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 27-54, 2019.
- MCKITTRICK, Katherine. On plantations, prisons, and a black sense of place. *Social and Cultural Geography* v.12, n.8, p. 947-963, 2011.
- MCKITTRICK, Katherine. Mathematics Black life. *The Black Scholar* v.44, n.2, p. 16-28, 2014.
- MCINNIS, Jarvis. Black women's geographies and the afterlives of the sugar plantation. *American Literary History* v. 31, n. 4, p. 741-774, 2019.
- MIGNOLO, Walter. Introduction: coloniality of power and de-colonial thinking. *Cultural Studies* v.21, n.2-3, p.155-167, 2007.
- MIGNOLO, Walter. Epistemic disobedience, independent thought and de-colonial freedom. *Theory, Culture & Society* v.26, n.7-8, p.159-181, 2009.
- MIGNOLO, Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- MIGNOLO, Walter. Geopolitics of sensing and knowing: on (de)coloniality, border thinking, and epistemic disobedience. *Confero: Essays on Education, Philosophy and Politics* v. 1, n.1, p.29-150, 2013.
- MILLION, Tara. Developing an Aboriginal archaeology: receiving gifts from the White Buffalo Calf Woman. In SMITH, Claire and Hans Martin WOBST (orgs.), *Indigenous Archaeologies: Decolonizing Theory and Practice*. London: Routledge, 2005, p. 43-55.
- MIRE, Sada. Preserving knowledge, not objects: a Somali perspective for heritage management and archaeological research. *African Archaeological Review* v.24, p. 49-71, 2007.
- MIRE, Sada. The knowledge-centred approach to the Somali cultural emergency and heritage development assistance in Somaliland. *African Archaeological Review* v.28, p.71-91, 2011.
- MOITT, Bernard. *Women and Slavery in the French Antilles, 1635-1848*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- MOMBAÇA, Jota. Pode um cu mestiço falar? Disponível em <https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee> 2015.
- MORRIS, Annelise. Public Archaeology and Critical Histories: Collaborative Archaeology in Southern Illinois. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage* vol 3, n.2, p.159-174, 2014.
- MORRIS, Annelise. Materialities of Homeplace. *Historical Archaeology* v. 51, p. 28-42, 2017.
- ODEWALE, Alicia; DUNNAVANT, Justin P.; FLEWELLEN, Ayana O.; JONES, Alexandra. Archaeology
- HARTEMANN, Gabby Omoni. Escavando a Violência Colonial: Arqueologia Griótica e Engajamento Comunitário na Guiana.

gy for the next generation. *Anthropology News* v.59, n.1, 2018. <https://doi.org/10.1111/AN.729>.

- OWOMOYELA, Oyekan. *Yoruba proverbs*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.
- OYĒWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In LANDER, Edgardo. (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur, Buenos Aires: CLACSO, Argentina, 2005, p.105-130.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria P. (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina S.A, 2009, p. 73-118.
- RIBEIRO, Loredana. Crítica feminista, arqueologia e descolonialidade. *Revista de Arqueologia* v.30, n.1, p. 210-234, 2017.
- RIZVI, Uzma Z. Decolonizing archaeology: on the global heritage of epistemic laziness. In KHO-LEIF, Omar (org), *Two Days After Forever: A Reader on the Choreography of Time*. Berlin: Sternberg Press, 2015, p. 154-163.
- SHARPE, Jenny. *Ghosts of Slavery. A Literary Archeology of Black Women's Lives*. London: University of Minnesota Press, 2003.
- SPIVAK, Gayatri Chakramurti. The Rani of Sirmur: an essay in reading the archives. *History and Theory* v.24, n.3, p. 247-272, 1985.
- SPIVAK, Gayatri Chakramurti. Can the subaltern speak? In WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura. (orgs.) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. London: Harvester Wheatsheaf, 1993.
- THIONG'O, Ngũgĩ wa. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Nairobi: East African Education Publisher, 2011.
- TOURE, Abu Jaraad. *Towards A "Griotic" Methodology: African Historiography, Identity Politics and Educational Implications*. Tese (Doutorado em Educational Policy and Leadership), Universidade Ohio State, Estados Unidos, 2011.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.
- TUHIWAI SMITH, Linda. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books, 2012.
- VÁZQUEZ, Rolando. Translation as erasure: thoughts on modernity's epistemic violence. *Journal of Historical Sociology* v.24, n.1, p. 27-44, 2011.
- WEKKER, Gloria. *White Innocence. Paradoxes of Colonialism and Race*. Durham: Duke University Press, 2016.
- WYNTER, Sylvia. Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: towards the human, after man, its overrepresentation—an argument. *The New Centennial Review* v.3, n.3, p. 257-337, 2003.
- YAI, Ọlabiya Babalọla. In praise of metonymy: the concepts of "tradition" and "creativity" in the

transmission of Yoruba artistry over time and space. *Research in African Literatures* v.24, n.4, p.29-37, 1993.

Recebido em: 01/06/2022
Aprovado em: 02/06/2022
Publicado em: 30/06/2022

ARTIGO | *PAPER*

UMA ARQUEOLOGIA DAS FORMAS DE ABANDONO: COLONIALIDADE E A CONSTRUÇÃO DA CIDADANIA NA MORTE

Márcia Lika Hattori^a

^a Instituto de Ciencias del Patrimonio. Consejo Superior de Investigaciones Científicas – INCIPIT – CSIC.
Doutora em Arqueologia. Pesquisa desenvolvida sob financiamento Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement Nr -
722416. Email: marcia.hattori@incipit.csic.es

RESUMO

O objetivo deste artigo é propor uma reflexão sobre o abandono institucional e a materialização da colonialidade no racismo estrutural e classismo sob corpos a partir de formas de violência de estado que são naturalizadas. Analiso especificamente como se constrói a cidadania na morte, a partir de um olhar sobre o tratamento de funcionários e instituições de corpos categorizados como “desconhecidos” pela burocracia estatal durante a ditadura empresarial militar brasileira. Essa análise tem como eixo central a compreensão de colonialidade onde ações opressoras são sustentadas sob a racialização e racionalização que se perpetuam no mundo pós-colonial sobre os sujeitos subalternizados.

PALAVRAS-CHAVE

Abandono, desaparecidos, cidadania, corpos desconhecidos, ditadura.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to offer a portrayal on institutional abandonment and the materialisation of coloniality in structural racism and classism under bodies in the construction of citizenship in death, resulting from naturalised forms of state violence. I specifically examine how citizenship in death is constructed through the treatment of bodies classified as “unknown” by the state bureaucracy during the Brazilian military corporate dictatorship. The understanding of coloniality, where oppressive actions are sustained under the racialization and rationalisation that are perpetuated in the post-colonial world on subaltern subjects, is central to this analysis.

KEYWORDS

Abandonment, disappeared people, citizenship, unknown bodies, dictatorship.

COMO CITAR ESTE ARTIGO

HATTORI, Márcia Lika. Uma arqueologia das formas de abandono: colonialidade e a construção da cidadania na morte. Cadernos do Lepaarq, v. XIX, n.37, p. 192-210, Jan-Jun. 2022.

1. INTRODUÇÃO

Ednalva Silva, presente, hoje e sempre!

Líder do movimento baiano de mães que sofrem de violência estatal no presente, Ednalva, mulher, negra e mãe de três filhos morava em Caetité, no alto sertão da Bahia. Seu filho foi executado pela polícia militar da Bahia enquanto tomava banho em casa no início de 2019. Posteriormente ela fundou um grupo de mães contra a violência estatal e organizou-se com a rede nacional de familiares, em diálogo com muitos líderes do Rio de Janeiro. Ela buscou justiça nas diferentes instâncias do Estado para investigar as ações da Polícia Militar que pareciam sistemáticas. A cada mês, jovens negros pobres eram executados na cidade em circunstâncias muito semelhantes às do filho de Ednalva. Seu esforço e luta era coletar essas histórias individuais e reunir os parentes dessas vítimas para que, coletivamente, eles tivessem mais força para exigir o que precisavam: verdade e justiça.

Um ano após o assassinato de seu filho em março de 2020, Ednalva morreu de um ataque cardíaco aos 34 anos de idade. Após a morte de seu filho, ela começou a ter problemas de saúde, como diabetes, doenças pulmonares e assim por diante. Ednalva não morreu de ataque cardíaco, ela morreu devido aos efeitos da violência do Estado.

Apreendi com Ednalva, da pior e mais terrível forma possível, que quando uma pessoa desaparece, ou quando ela é eliminada pela violência do Estado que age sobre a população jovem, pobre e negra, não é apenas o corpo que desaparece ou é eliminado. Uma comunidade inteira é afetada pela violência do Estado. Como afirma Almudena Hernando (2017), quando pensamos em nossa individualidade, somos seres relacionais. Ednalva, que era uma das líderes do movimento, morreu. Seus outros dois filhos, que já haviam perdido o irmão, também perderam a mãe. Em *La Racionalidad del Terror*, Abós (1979) cunhou o termo “violência irradiada”. Quando ocorre violência estatal, muitas vezes nos concentramos no indivíduo, mas na realidade estamos falando de toda uma rede (PADRÓS, 2012), não apenas da geração que vive no presente, mas também das gerações seguintes. Marianne Hirsch (2008, p. 103) argumenta que as segundas gerações muitas vezes se conectam tão profundamente com as memórias traumáticas dos sobreviventes que estas experiências parecem se transformar em memórias próprias. Além disso, a autora argumenta que as formas pelas quais estas próximas gerações invocam o passado é diferente da forma como as testemunhas contemporâneas o fazem. Nos casos anteriores, o passado “não é mediado pela memória, mas por investimentos imaginativos, projeção e criação” (HIRSCH, 2008, p. 107).

Este legado assombroso, conhecido como herança intergeracional do trauma (ABRAHAM; TOROK, 1994), é a forma mais intangível de violência, na qual uma pessoa pode manifestar sintomas que não são diretamente de suas próprias experiências de vida, mas dos conflitos psicológicos, traumas ou segredos de um pai ou ancestral (SCHWAB, 2010).

Esse texto é uma homenagem a Ednalva que, durante seus últimos anos, lutou contra formas de abandono e negligência de funcionários e instituições estatais para evidenciar a violência estatal, a partir da ação sistemática da polícia militar.

2. UMA ARQUEOLOGIA DAS FORMAS DE ABANDONO

O objetivo deste artigo é propor uma reflexão sobre o abandono institucional e formas de violência de estado que são naturalizadas, a partir de um olhar sobre o tratamento de funcionários e instituições de corpos categorizados como “desconhecidos” pela burocracia estatal durante a ditadura empresarial militar brasileira. Essa análise tem como base a ideia de colonialidade (CUSICANQUI, [s. d.]; LUGONES, 2014) onde as ações opressoras sustentadas nos pilares fundamentais do modelo eurocêntrico de dominação e exploração, em este caso, a racialização e racionalização (CARVALHO, 2018; QUIJANO, 2015), se perpetuam no mundo pós-colonial sobre os sujeitos subalternizados. Nesse contexto compreendo que a tortura nas prisões, o encarceramento em massa, a violência policial, a parcialidade da justiça e a constituição da cidadania na vida e na morte são formas de terror do Estado assim como as que se vem exercidas pelos governos autoritários. Como afirma Rita Segato (2016), ambas formam parte da sequência que começou com os genocídios perpetrados pelos agentes das metrópoles coloniais e dos estados nacionais.

Situa essa reflexão em uma arqueologia do passado recente, com uma abordagem particular para compreender os atravessamentos entre a racialização de corpos, classismo, sexismo e como estes são utilizados na gestão de cadáveres e formas de desaparecimento. Esta arqueologia explora as características ocultas da modernidade tardia (AUGÉ, 1995) que busca materializar estes legados da ditadura, examinando as tecnologias de desaparecimento desenvolvidas pelos Estados. Esta forma de entender a persistência (OLIVIER, 2017) é vista nos modos como experimentamos diferentes formas de Estado (democrático, autoritário e seus diferentes matizes) e a ruptura incompleta nos processos de transição. Fundamental compreender que “não existe arqueologia do século 21, mas apenas arqueologia do século 21 e todo seu passado, misturado e enredado” (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2008, p. 262). Em outras palavras, estes passados nunca estão verdadeiramente “acabados” porque são depositados dentro de todos os presentes sucessivos (HARRISON; BREITHOFF, 2017).

Ao explorar uma arqueologia da necropolítica que analisa o abandono, a partir do tratamento *post-mortem* dos corpos humanos, é possível evidenciar formas de violência estrutural, parte de políticas estatais deliberadas e sistemáticas para certos grupos, ao invés de conflitos ou formas mais diretas de violência, como o desaparecimento forçado. Esta outra forma de violência estrutural relacionada ao desaparecimento por omissão não é aleatória, mas parte de uma ação sistemática e deliberada. A arqueologia permite fornecer mais dados sobre a violência estrutural que é mais constante do que episódica, em outras palavras, evidenciar que aquilo que deveria ser considerado excepcional, uma tragédia e uma vergonha, muitas vezes ou quase sempre não é, sendo retratado como “natural”, e facilmente negado pelos atores estatais e apagado pela burocracia. A violência aqui não é tanto a violação do cotidiano, mas a redução à vida nua, ou seja, a vida em sua forma mais biológica (AGAMBEN; HELLER-ROAZEN, 1998; GUPTA, 2012, p. 21).

A conceituação da necropolítica de Mbembe (2006) é inspirada na reflexão de Michel

Foucault sobre o biopoder e a teoria anti-colonial de Franz Fanon (1979) . Baseando-se nessas reflexões, Mbembe ressalta que a soberania e os processos de subjetivação nas colônias foram pautados na violência, enquanto o poder pós-colonial toma a forma de necropolítica já que “faz do assassinato do inimigo seu objetivo primário e absoluto” (BASSICHIS; SPADE, 2014; HARTMAN, 2008, 2012; MBEMBE, 2006).

Sua teoria da necropolítica refere-se a mais do que apenas um direito de matar; o direito de expor outras pessoas (incluindo os próprios cidadãos de um país) à morte (ou deixá-los morrer), incluindo o direito de impor a morte social ou civil, e outras formas de violência política. Nesse sentido, não se trata de ser morto ou de produzir a morte, mas de administrar as condições para fazê-lo. Trata-se de tornar certas regiões e grupos permanentemente sujeitos a um controle das condições necessárias para a sobrevivência em níveis mínimos ou quase fronteiriços. O que é totalmente material é a existência de uma sociedade apegada à capacidade de classificar, categorizar, ordenar e administrar seu povo de forma violenta. O filósofo contribui incorporando o sistema de poder capitalista do mundo tanto em termos de contextos coloniais quanto de modernidade - dois eixos inseparáveis no funcionamento do sistema de poder. Pensar através da necropolítica no terreno do desaparecimento traz à vista mundos cotidianos de morte, desde os locais talvez mais esperados de morte (como guerra, tortura ou invasão imperial) até a violência ordinária e completamente normalizada. Inspiro-me na pesquisa conduzida por Jaime Alves (2014), que entende a persistência da morte policial como parte da governança urbana racializada no Brasil. Para ele:

(...) a necropolítica entra em jogo como um significante da ordem jurídica que torna os negros como sujeitos fora-da-lei. A abordagem legalista/de direitos humanos, portanto, não protege os favelados, pois como o lugar habitado por “não-corpos”, a favela é uma região política com/sem lei na qual o direito do Estado de matar é sempre legítimo” (Alves, 2014, p. 4)

Estes conceitos têm sido inspirados por pesquisadoras das formas institucionais de racismo para descrever a politização do corpo racializado (EILBAUM; MEDEIROS, 2015; FERREIRA, 2009; KANT DE LIMA, 1995; MEDEIROS, 2015), por exemplo, a partir da sociologia, antropologia, filosofia, mas não da arqueologia. Analiso como a violência é realizada e produzida através do tratamento específico dos cadáveres. O que deveria ser a “construção social da pessoa morta” pelo Estado que, a partir do século 20, tornou-se responsável pelo controle e identificação dos cadáveres, verifica-se a negligência, a partir de certos procedimentos que deveriam contribuir para identificação. Entretanto, estas relações com corpos considerados menos humanos e menos dignos de luto são observadas nas formas materiais de abandono e desaparecimento das poucas informações que poderiam ser obtidas a partir do encontro com o corpo. Este tratamento diferenciado na morte, evidencia esta cidadania precária e sua posição social e política.

A abordagem arqueológica da necropolítica deve levar em conta a supermodernidade, colonialidade, abordagens feministas em contextos como a luta “vivas nos queremos” dos feminicídios, formas de encarceramento em massa, violência de Estado em uma abordagem

que contabilize estes entrecruzamentos de formas de racismo, classismo e sexismo, não como entidades separadas, mas como estruturais às formas intrínsecas de exploração do capitalismo. O racismo não é apenas uma questão de preconceito individual, hostilidade ou antagonismo. Ao contrário, ele opera como uma justificação e forma de organização estrutural para o exercício do poder e a distribuição de privilégios historicamente desenvolvidos (GILMORE, 2007).

Defendo que a compreensão deste tratamento desigual das pessoas reside no controle estatal dos corpos durante a vida - biopolítica - bem como no controle estatal dos mortos. Uma arqueologia da necropolítica deveria tentar desvendar os mecanismos e técnicas que são naturalizados na gestão da morte pelo Estado e entender como o Estado-nação e suas formas de controle populacional em um sistema capitalista são forjadas e consolidadas. A escravidão europeia foi uma das forças que moldaram o mundo moderno. A sociedade brasileira foi fundada tanto sobre a escravidão quanto sobre o genocídio e nunca deixou de se reproduzir através deles. Nos seguintes itens busco compreender e elaborar a partir de uma abordagem arqueológica as biografias *post mortem* (DE LEÓN, 2015; LAQUEUR, 1983; VERDERY, 1999) e histórias coletivas de grupos marginalizados em vida e morte.

3. A BUROCRACIA DA MORTE NA CIDADE DE SÃO PAULO DURANTE O PERÍODO DA DITADURA EMPRESARIAL-MILITAR (1964-1985)

Entre 2014 a 2017, fiz parte da equipe forense que trabalhou na investigação da vala clandestina de Perus que ocultava remanescentes humanos ósseos de mais de 1.500 pessoas na cidade de São Paulo. Durante esses três anos, parte do trabalho envolveu uma pesquisa sistemática da documentação do Instituto Médico Legal de São Paulo - IML-SP (BRASIL, 2014; SOUZA *et al.*, 2015). A vala de Perus é resultado de um longo processo de ocultação e desaparecimento que afetou, e ainda afeta, a população de São Paulo (BARCELLOS, 2001; TELES; LISBOA, 2012; VANNUCHI, 2020). Entre eles, há vítimas da ditadura militar, muitas das quais foram enterradas como desconhecidas, categoria que, embora envolva a produção de documentação com vistas a uma possível restituição da identidade, a burocracia e a falta de sistematização resulta em processos de remoção “legal” da identidade dos sujeitos, uma vez que tal processo está localizado dentro de um sistema estatal.

A pesquisa na documentação começou com a suspeita apontada pelo Comitê de Familiares de Mortos e Desaparecidos Políticos - o nome da associação dos familiares, de que o desaparecido Aylton Adalberto Mortati, seria anotado no livro de sepultamento do cemitério como “desconhecido”, com local e data de morte próximos aos de seu desaparecimento. Assim, foi sugerida a possibilidade de que muitos dos desaparecidos pelas forças de repressão da ditadura militar entrassem no cemitério como “desconhecidos”, tendo suas identidades negadas e apagadas dentro das instituições estatais que tinham a ver com a burocracia da morte e o caminho do corpo, como é recorrente em vários países da América Latina (HATTORI *et al.*, 2016).

Os livros de registro do cemitério haviam sido consultados por diferentes pessoas em busca

de pistas sobre os desaparecimentos da ditadura, incluindo parentes, jornalistas, funcionários e pessoas envolvidas com questões de direitos humanos desde os anos 70. Com a estrutura e os conhecimentos gerados por estas informações, a equipe optou por examinar sistematicamente todas as páginas dos livros, coletando todos os dados a fim de poder realizar uma análise estatística, gerando dados nos quais era possível levantar hipóteses sobre um universo de 41 pessoas desaparecidas, com diferentes graus de probabilidade, sobre quem poderia estar na vala. Isto também permitiria cruzar dados com outras séries documentais, tais como as referentes ao Instituto Médico Legal de São Paulo (IML) e ao DOPS/SP, a delegacia de polícia estabelecida para casos considerados crimes políticos.

No entanto, muito mais surgiu na análise e na coleta de dados. Foi possível perceber mecanismos de desaparecimento em funcionamento formados por elos de uma cadeia institucional e burocrática que perpetua o não rastreamento e, conseqüentemente, sua ocultação. Ficou claro que o sistema de repressão e a estratégia dos primeiros anos de repressão fez uso de um mecanismo que já estava em vigor, o “desaparecimento administrativo” para efetuar desaparecimentos forçados (FRANCO, 2018; HATTORI *et al.*, 2016).

Este caminho para desvendar estas diferentes formas de omissão também revelou que a omissão dos funcionários que realizam o trabalho técnico na construção social dos mortos desconhecidos era visivelmente aplicada às pessoas negras e pobres. Nos livros de fotografia de cadáveres, ficou evidente na busca de desaparecimentos políticos, como classe e raça foram decisivos na forma em que identidades são formuladas e esforços são envidados para identificação.

A partir da evidência bruta da omissão e de suas relações com a classe social e a raça, bastante naturalizadas no Brasil, busquei verificar se era uma das técnicas de desaparecimento que permeava a estrutura das instituições estatais que lidam com a morte analisando um conjunto específico: a descrição de roupas e sua caracterização nos casos de corpos classificados como “desconhecidos” que deveriam ser pormenorizadamente descritos com vistas a identificação, pois são potencialmente casos de pessoas desaparecidas.

3.1. INDIVIDUALIZAÇÃO A PARTIR DAS ROUPAS DOS CASOS DOS CADÁVERES “DESCONHECIDOS”

Quando nossa análise se concentra em roupas, este tipo de materialidade não só cumpre propósitos funcionais, mas também está relacionado a certos aspectos da auto-expressão e comportamento de uma pessoa, além de ser um meio de comunicação através do qual várias mensagens podem ser transmitidas. Diferentes estilos e materiais podem nos proteger do frio e do calor ou da exposição ao sol, vento, chuva e sujeira, de influências ambientais, doenças e outros perigos ou ferimentos. A condição social, assim como a personalidade individual, pode ser expressa através do vestuário. Certos códigos, que podem ser transmitidos pelo vestuário,

constituem parte integrante da produção de normas e identidades de grupo. Se familiarizados com a estrutura social e o sistema de comunicação de um grupo, outros podem reconhecer o status ou a classe de uma pessoa através de seu vestuário. O uso do vestuário é, portanto, parte integrante da teoria do “hábito” de Bourdieu e como a racionalidade moderna estabelece regras de comportamento e noções de sofisticação e estética que ele concebe como parte do capital simbólico (BOURDIEU, 2016). O desejo de adquirir diferentes artigos se ajusta aos níveis das estruturas de classe, distanciando a necessidade para fins funcionais. Entretanto, é importante afirmar que o vestuário está sujeito a diferentes normas, hábitos e tradições em diferentes áreas geográficas do mundo. Adornar, vestir, ‘fazer’ o corpo, é uma prática de comunicação e uma representação dos valores sociais. Fala do indivíduo, de suas aspirações e da maneira como ele se esconde, mas também informa como ele se relaciona com o grupo e com a estrutura sociocultural maior na qual ele está inserido.

Do ponto de vista arqueológico, o vestuário é um tipo de cultura material que, devido às difíceis condições de preservação, não está frequentemente no centro das pesquisas arqueológicas ou baseadas na cultura material, embora tenha desempenhado um papel essencial na história humana (JANAWAY, 2002; THEUNE, 2017). Entretanto, mesmo em pesquisas relacionadas ao passado recente, para as quais existe uma maior possibilidade de preservação destes artefatos, poucos estudos foram realizados, embora com algumas exceções muito poderosas (SALERNO, 2007, 2009). Um deles é a análise de Claudia Theune (2017) sobre as roupas nos campos de concentração, na qual ela destaca o papel da SS em excluir deliberadamente os prisioneiros da sociedade pelo ato de retirar suas roupas e seus nomes e substituí-los por um terno listrado e um número. Este tratamento desumano visava privar os detentos de sua própria personalidade, individualidade, identidade e qualquer uma das possibilidades habituais de agir. Entretanto, a pesquisadora também mostra inscrições bordadas pelos próprios detentos que de alguma forma os individualizavam, personalizava, resistindo mutuamente à despersonalização do uniforme.

Usado como categoria analítica, o vestuário também pode incluir modificação do corpo (tatuagens, pintura, escarificação, piercings), ornamentação (tampões labiais, brincos) e até mesmo equipamentos portáteis. Todas estas formas individuais que criamos para nos comunicar e nos expressarmos estão incluídas neste esforço para analisar os restos materiais de pessoas desconhecidas que morreram durante os anos 70. É importante afirmar que, quando nos referimos à roupa de pessoas mortas, este é um processo sempre levado a cabo pelos vivos. Nos casos de pessoas desconhecidas, é um processo realizado pelo Estado. Todos os rituais envolvidos são protocolos a fim de classificar e controlar.

Pessoas enterradas como NN são pessoas potencialmente desaparecidas, considerando que todos estão socialmente inscritos e se relacionam com grupos, comunidades e outras pessoas, independentemente de sua situação socioeconômica. Tecnicamente, um corpo “desconhecido” é aquele cuja identidade civil não poderia ser “provada”. Quando a morte biológica é confirmada, além de determinar a causa da morte, é necessário identificar a pessoa por trás do corpo. É como se estivéssemos diante de uma máscara vazia e sem rosto. A morte biológica é uma certeza, mas

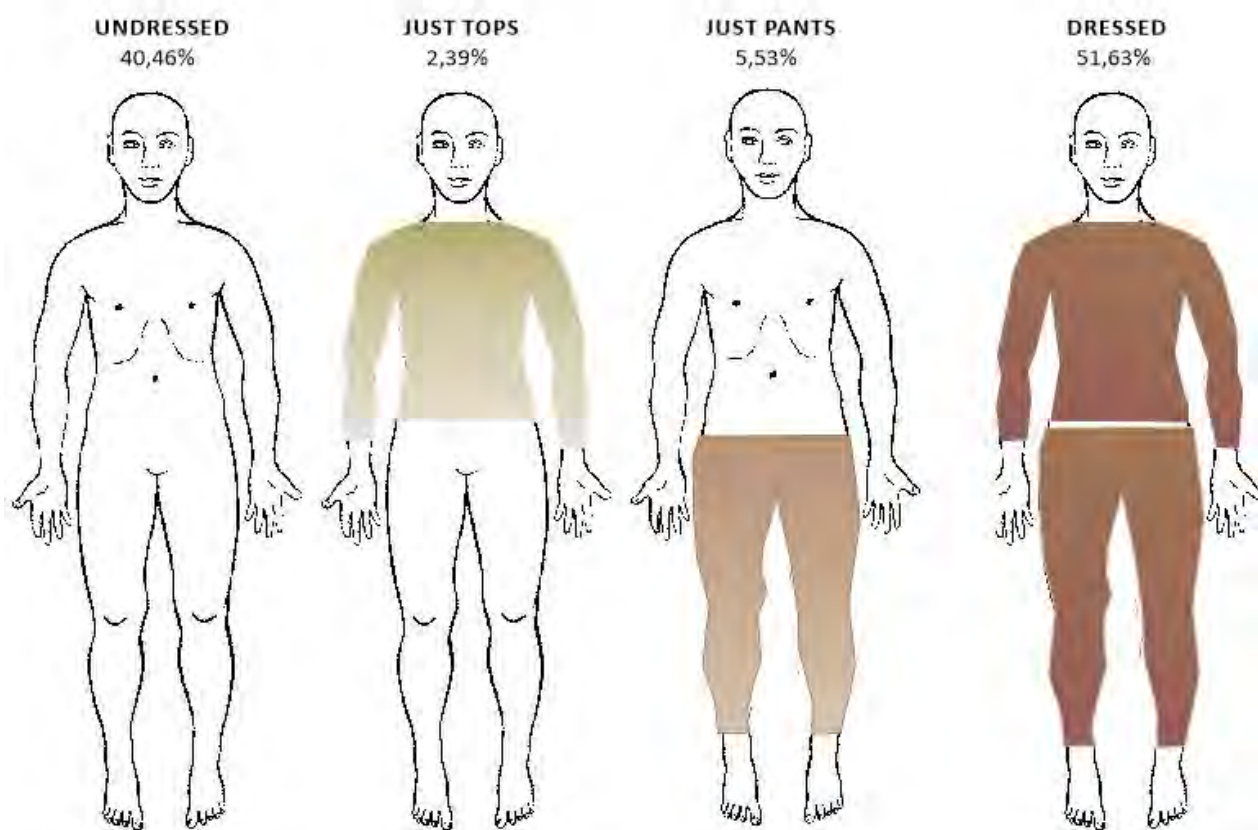
uma certeza insuficiente. Embora seja uma condição necessária, não é suficiente para a morte social da pessoa (REZENDE, 2012).

O ponto de partida desta análise é entender que o desaparecimento não só priva uma pessoa de sua liberdade, sujeitando-a à tortura, a condições desumanas em centros de detenção clandestinos e ao assassinato, mas também envolve o uso do aparato estatal para evitar estabelecer a relação de identidade que liga a pessoa a um corpo que aparece sem nome para perpetuar o sofrimento de amigos e parentes.

Assim, o objetivo deste trabalho é estabelecer modos de ordenação com o objetivo de compreender e testar hipóteses para confrontar uma observação qualitativa dos dados - não padronização, descrições longas e aqueles registros que nem sequer ocupam uma linha no documento: o sapato preto sem tamanho, sem marca, sem tipo de material, sem especificação. O objetivo da análise quantitativa foi, através de um esforço metodológico forense, descobrir, criar evidências, revelar o que alguns autores denominaram como uma abordagem baseada em dados baseados em evidências (CROSSLAND, 2013).

Ao analisar todos os casos de pessoas enterradas como desconhecidas entre os anos de 1971 a 1975 na cidade de São Paulo, mais de 40% são descritas como despidas e não há informações sobre roupas ou qualquer objeto pessoal. Ao gerar estes dados, considereei “despido” como os casos em que não havia descrição ou que foram descritos diretamente como despídos, além daqueles com apenas uma folha branca, jornal ou um cobertor sobre o corpo.

Gráfico I. Descrição de roupas dos casos de pessoas enterradas como desconhecido



Ao olharmos a história desses diferentes casos, vemos que alguns estão relacionados

com a maioria dos atropelamentos, afogamentos, doenças, mortes naturais ou encontro de corpos. Em qualquer caso, percebe-se que mesmo casos de acidentes de carro causados por diversas circunstâncias, as roupas não são descritas. De todos os casos em que os relatórios de atropelamentos (92 no total), todos aparecem como despídos na descrição da roupa ou sem qualquer preenchimento deste campo no documento. Em relação a todos os casos de 1971 a 1975, praticamente a metade está despida ou sem qualquer informação.

Nos casos em que há uma descrição mínima da parte superior e inferior, teríamos mais da metade de todos os casos, que seria 51% da amostra. Outros têm apenas a descrição da parte superior ou inferior. Por exemplo, existem documentos que descrevem a roupa como “uma blusa de lã amarela”, “roupa íntima amarela”, “uma camisa azul” ou “uma blusa de algodão”, sendo estas as únicas informações dadas para a descrição da roupa e acessórios. É verdade que as condições em que os corpos foram encontrados, a cena do crime e os próprios processos de conservação, entre muitas outras variáveis, influenciarão as possibilidades de descrição, mas chama-se a atenção para uma possível negligência em um dos passos fundamentais para auxiliar na identificação de um corpo.

Olhando o gráfico de nuvem de palavras (OLIPHANT, 2006; VAN ROSSUM; DRAKE JR, 1995) produzida pela filtragem dos casos em que há uma descrição das roupas, “calça azul”, “calça cinza”, “jeans azul”, “camisa de algodão” ou “camisa azul” são os elementos que aparecem com mais frequência. Estes termos são muito gerais e não são dadas descrições mais detalhadas que poderiam ser mais individualizadas, tais como um desenho em uma camisa, uma marca ou uma inscrição.

Gráfico II. Nuvem de palavras para os casos com algum tipo de descrição das vestes



Alguns casos apresentam a descrição da roupa de trabalho como “guarda-pó brim”. O

denim ou jeans é um tipo de material resistente cuja característica marcante é seu tingimento com anil. Devido a sua resistência, é amplamente utilizado para trabalho como é o caso do “guarda-pó” (um tipo de jaqueta protetora para trabalho manual, figura 4). É perceptível que se trata de casos envolvendo trabalhadores que estavam, em muitas ocasiões, ou no trabalho, ou a caminho do trabalho ou voltando do trabalho para casa. O “guarda-pó” é uma referência ao uso do uniforme, primeiramente como um sinal do papel social que uma pessoa desempenha ao usar esta roupa e, em segundo lugar, como uma forma de proteger sua roupa normal quando você está no trabalho.

Por outro lado, se for feita outra análise para os casos de roupa despida, as palavras que aparecem com mais frequência são lençóis, plástico, algodão, jornal, papelão, algodão, etc. A frequência do plástico é de interesse quando seu significado é levado em conta: é um material altamente descartável, usado e posteriormente jogado fora como papelão, jornal e outros. A ausência e a ideia de materiais temporários aqui também é marcante - nua, ausente, nada, inexistente. Se algumas formas de controle variam do confinamento ao assassinato, outras operam através da indiferença e do puro abandono. (MBEMBE, 2008, p. 49).

Gráfico III. Nuvem de palavras para os casos que aparecem como despido



No que diz respeito aos objetos, 2.737 casos em 2.892 são descritos como não carregando nenhum outro objeto ou acessório. Isto constitui mais de 94% da amostra. Tais detalhes que permitem uma maior individualização, seja uma bolsa de cor específica, um chaveiro, brincos, pulseira, são exatamente aqueles que são completamente omitidos.

Considerando os casos em que há uma descrição do calçado (16% da amostra), vemos que, embora descrito, não há padronização ou detalhes que possam auxiliar na identificação ou mesmo outras informações sobre o óbito. Nenhum deles declara, por exemplo, o tamanho dos calçados. As descrições mais gerais são as seguintes: sapato de couro preto, sapato preto, sapato de couro marrom, bota de borracha preta, sapato azul, sapato de couro branco, sapato de lona

marrom, etc. Alguns mencionam o material (couro, plástico, lona), outros o tipo (sapatos, tênis, sandálias, chinelos, botas), alguns declaram a marca (Conga, Keds, Havaianas, entre outros).

Entre os poucos casos em que o modelo ou marca aparece, é notável que aqueles que podem se referir a uma situação econômica vantajosa são descritos, como é o caso dos sapatos Keds ou na descrição de um caso que descreve a bota Borzeguim utilizada pelo pessoal militar.

Figura I. Bota Borzeguim



Outros casos são marcantes na medida em que aparecem sem descrição de roupas sob o termo “despido”, por exemplo, homens entre 25-50 anos de idade cuja história apresenta descrições como “atropelado”, ou “atropelado por carro”, “subitamente doente, morreu (...)”, “ferimento por arma de fogo a ser esclarecido”. Essas pessoas possivelmente foram encontradas na rua, embora seu local de morte não esteja especificado e sejam descritas como estando sem roupas, embora haja muito pouca probabilidade de que estivessem nuas quando o corpo foi encontrado.

3.2. AS MORALIDADES SITUADAS NO CUIDADO

Em 1972, um homem de 45 anos de idade, descrito como despido, foi enterrado como NN no cemitério Dom Bosco. Sua história diz que “a vítima teria tido uma morte natural em sua casa”. O local da morte é declarado como “em casa”, sem indicação do número da casa, rua ou bairro. No mesmo ano, um homem de 50 anos, vítima de uma morte natural de acordo com sua história, estava no CETREN (Centro de Triagem e Indicação da Secretaria de Promoção Social do Estado de São Paulo) e foi descrito como “desconhecido” e sem roupas. O CETREN, onde esta pessoa aparentemente foi encontrada, era um centro de recepção localizado no bairro central de Cambuci. As pessoas que frequentavam esta instituição vinham de todas as regiões do país (e até mesmo do exterior), e tinham diferentes razões para ir para lá: algumas precisavam de assistência médica, algumas eram encaminhadas pelos Serviços Sociais, outras precisavam de documentos, mas a maioria estava procurando um emprego e solicitando passes gratuitos para viajar para

suas localidades de origem em outras regiões. Como é possível que nestes casos a pessoa seja enterrada como desconhecido quando foi encontrada dentro de casa ou em uma instituição que para entrar, alguns dados básicos como o nome são necessários?

Há tantos casos desses que reforçam essa violência estatal que não só está ligada à eliminação física, através de seus dispositivos militares e paramilitares, mas também à cumplicidade e negligência estatal, em que o Estado exerce seu poder soberano, fazendo desaparecer todos aqueles categorizados como indesejáveis. Outro exemplo é uma pessoa descrita como usando uma camisola marrom, camisa de algodão marrom xadrez, jeans azul, meias de nylon preto e calções pretos, um homem de 26 anos cujo corpo foi alegadamente encontrado morto na cela de uma delegacia de polícia e foi enterrado como desconhecido em 1975. A “ética policial” e o “direito policial” são a tradução prática de uma série de noções sociais contrárias às garantias democráticas. Desde os séculos XVIII e XIX, a polícia tem desempenhado um papel fundamental na criação de “fronteiras de cidadania” entre trabalhadores classificados e criminosos (KANT DE LIMA, 1995, 2005). Como alguém que foi levado para a delegacia, fichado e fotografado pela polícia seja enterrado como desconhecido se, ao entrar, passou por uma série de procedimentos de controle, particularmente relacionados à sua identidade civil?

O que fica claro nestes inúmeros casos, é a negligência com que estas pessoas são tratadas pelo sistema, particularmente por aqueles que nele atuam, que, a priori, têm a responsabilidade de constituir socialmente estes corpos sem identidade, mas que, ao contrário, literalmente os despojam, removendo as informações limitadas que poderiam ser fornecidas, como uma descrição de suas roupas. Estas informações poderiam ser úteis no caso de identificação futura por um parente que as procure.

Este sistema é utilizado para dar um ar de legalidade ao processo, eliminando assim categorias inteiras de cidadãos que parecem não integráveis a este mesmo sistema. Até pelo menos 2016, os corpos de pessoas não reclamadas eram geralmente entregues completamente nus no cemitério, sem qualquer tipo de roupa ou manta mortuária, em caixões com tampas (RUSSO, 2016, p. 31), embora as normas da Superintendência da Polícia Científica Técnica tenham instituído que a entrega dos corpos necropsiados deve ser feita pelo menos com a manta mortuária pelas unidades do Instituto Médico Legal. A forma como este processo ocorre resulta em uma ausência quase total de provas, uma invisibilidade radical, tornando impossível dar uma identidade porque, depois que estes corpos são despojados, eles são enviados para a área designada para NN no cemitério público de Perus. Este lugar, que nada mais é que um campo sem distinção entre filas, blocos e sepulturas, os recebe e a partir deste momento, mesmo com o trabalho de antropologia forense e DNA, torna-se praticamente impossível localizar a pessoa desejada em uma megalópole como a cidade de São Paulo, onde inumeráveis NN são enterrados a cada dia.

4. REFLEXÕES FINAIS

O foco central desta reflexão está na compreensão das formas de desaparecimento que se naturalizam na sociedade e estão vinculadas aos impactos do colonialismo nas relações intersubjetivas baseadas na racialização das relações de poder, na herança das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas e na classificação de sujeitos (GONZALEZ, 1988). Esta violência estatal persiste em formas de racismo e classismo institucional que não são visíveis no labirinto burocrático que lida com a morte (HATTORI, 2022). Defendo que a omissão institucional é uma das técnicas de fazer desaparecer pessoas cujos corpos não são considerados importantes.

Portanto parti da perspectiva de uma arqueologia que investiga o abandono e busca tornar uma paisagem familiar, desconhecida (BUCHLI; LUCAS, 2001), e encorajar as pessoas a verem os traços do passado recente e a se engajarem com suas paisagens comuns de uma maneira mais crítica (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2007). Se em períodos excepcionais, novas categorias de “subversivos” são inventadas pela violência estatal, como ocorreu durante a ditadura brasileira, com aqueles considerados comunistas classificados como terroristas, esta exceção é implacável e se intensifica ainda mais com grupos que já eram considerados “classes perigosas” (WACQUANT, 2010), como a população pobre e negra. Esta violência, provocada pelo período moderno, começou com o deslocamento forçado da África para as Américas, os horrores da escravidão, que forjaram a república brasileira e suas instituições, que são construídas sobre a perseguição de africanos livres e afro-descendentes (CHALHOUB, 2011; MARTINS, 2014). As delegacias criadas neste período funcionaram para manter a “ordem” contra a ameaça dos indivíduos escravizados e suas diferentes formas de luta pela liberdade, que se tornaram especialmente assustadoras com o fantasma da Revolução Haitiana (PEDRETTI, 2020).

O Estado moderno torna-se responsável pela construção social do cadáver não identificado através de suas instituições, tais como delegacias, institutos médicos legais, cemitérios, hospitais, tabeliães, etc. Este esforço para estabelecer a identidade do cadáver é realizado por um grupo de técnicos que, em seu trabalho cotidiano, atuarão para administrar o cadáver, estabelecendo a causa da morte, história, registro, etc. Esta burocracia, usada para controlar, é a que também demonstrará como esta rede de profissionais e instituições estabelecerá moralidades distintas baseadas em como foi possivelmente a vida destes sujeitos - a falta de esforço na identificação se cruzará com todas aquelas categorias que, na vida, marginalizam e excluem um indivíduo de qualquer direito à cidadania ou a uma existência social.

Aplicando dados quantitativos, apresentei como a falta de cuidado e informação sobre a descrição das roupas faz desaparecer a pouca informação sobre aquele corpo sem vida. Isto torna ainda mais difícil para um membro da família encontrar uma pessoa desaparecida. O que vimos através da análise é que existe uma continuidade no uso destas técnicas para desaparecer em instituições, especialmente com estas enterradas como NN, não apenas em relação aos desaparecidos políticos que lutaram contra o regime, mas toda a população que é vítima da violência do Estado e que não é considerada cidadã de pleno direito, não em vida, pelo menos na morte.

Quanto às técnicas de desaparecimento com os órgãos, tentei apresentar como grupos

de técnicos, administradores, funcionários, parte do regime, utilizam um sistema complexo e meandroso com suas numerosas lacunas que preenchem e criam esta técnica de desaparecimento através da burocracia.

Há uma relação inversa neste processo - na medida em que há um aumento de documentos, há uma diminuição de objetos, roupas e outros elementos de identificação. Conforme o processo de identificação prossegue, a pouca informação que havia sobre aquele corpo se perde - a marca da camiseta, o tamanho do sapato, o detalhe do jeans.

É interessante ver como é difícil rastrear as pessoas que o fazem, ao invés de rastrear aqueles que estão enterrados como NN. Em um sistema de fabricação de papel e compartilhamento do técnico de exumação responsável pela abertura do corpo, o médico que faz a autópsia, o funcionário que digita o relatório, o motorista que leva o corpo, o delegado que faz o pedido, o administrador do cemitério, o balconista que registra a entrada do corpo no livro e o escrivão, a responsabilidade de cada um se esgota.

A omissão e o descaso de funcionários e instituições são entendidos como tecnologias, inventados e aperfeiçoados mecanismos de poder. De uma perspectiva foucaultiana, estou interessado em como essas redes de poder funcionam e como cada indivíduo e instituição assume uma posição, ou seja, como afeta o poder e ao mesmo tempo como o exerce (FOUCAULT; DEFERT; GOLDSTEIN, 2010). Se existe uma série de procedimentos legais estabelecidos em regulamentos e leis, onde o tratamento da morte seria procurado para tratar todos os corpos da mesma forma, ao examinar isso no dia-a-dia, muitas das propostas de Foucault sobre a relação com a lei são observadas. Foucault (2007) propõe substituir a imagem da lei como uma demarcação da esfera legal/illegal pela de uma lei que administra as ilegalidades. É claro que a lei tolera certas ilegalidades (os da classe dominante) enquanto persegue outros como um mecanismo de dominação. A novidade desta abordagem é que ela entende que as ilegalidades não são falhas ou imperfeições do sistema, mas, pelo contrário, são funcionais dentro de uma estratégia geral da sociedade, como é o caso das formas de desaparecimento por omissão. A lei, portanto, não procura impedir certos comportamentos, mas distinguir as formas de violação da própria lei (PERMUY RODRÍGUEZ, 2015).

AGRADECIMENTOS

A Comissão de Familiares de Mortos e Desaparecidos Políticos, a equipe que constituiu o Grupo de Trabalho Perus entre 2014 e 2017, cujos debates, lutas cotidianas e trabalho conjunto iniciaram o desenvolvimento dessas reflexões que aqui estão: Aline Oliveira, Ana Tauhyl, André Strauss, Candela Martínez, Douglas Mansur, Felipe Quadrado, Jacob Gelwan, Luana Alberto, Mariana Inglez, Marina Gratão, Marina di Giusto, Patrícia Fisher e Rafael de Abreu e Souza. Ao Alfredo González-Ruibal pela orientação e Marianne Sallum pelo convite.

5. REFERÊNCIAS

- ABÓS, Alvaro. La racionalidad del terror. **El Viejo Topo**, [s. l.], n. 39, p. 9–15, 1979.
- ABRAHAM, Nicolas; TOROK, Maria. **The shell and the kernel: Renewals of psychoanalysis**. [S. l.]: University of Chicago Press, 1994. v. 1
- AGAMBEN, G; HELLER-ROAZEN, D. **Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life**. [S. l.]: Stanford University Press, 1998. *E-book*.
- ALVES, Jaime Amparo. From necropolis to blackpolis: Necropolitical governance and black spatial praxis in São Paulo, Brazil. **Antipode**, [s. l.], 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/anti.12055>
- AUGÉ, Marc. **Non-places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity**. [S. l.]: verso, 1995.
- BARCELLOS, Caco. O Globo Repórter sobre a vala de Perus. **Mortos e desaparecidos políticos: reparação ou impunidade**, [s. l.], p. 213–226, 2001.
- BASSICHIS, Morgan; SPADE, Dean. Queer politics and anti-blackness. *In: QUEER NECROPOLITICS*. [S. l.: s. n.], 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.4324/9780203798300>
- BOURDIEU, Pierre. **La distinción: criterio y bases sociales del gusto**. [S. l.]: Taurus, 2016.
- BRASIL, Comissão Nacional da Verdade. **Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade** (Presidência da República, Org.). Brasília - DF: [s. n.], 2014.
- BUCHLI, Victor; LUCAS, Gavin. **Archaeologies of the contemporary past**. London: Routledge, 2001.
- CARVALHO, Patricia Marinho de. **Visibilidade do negro: arqueologia do abandono na comunidade quilombola do Boqueirão-Vila Bela/MT**. [S. l.]: Universidade de São Paulo, 2018.
- CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte**. [S. l.]: Editora Companhia das Letras, 2011.
- CROSSLAND, Zoë. Evidential Regimes of Forensic Archaeology. **Annual Review of Anthropology**, [s. l.], 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092412-155513>
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta limón ediciones, [s. d.].
- DE LEÓN, Jason. **The land of open graves: Living and dying on the migrant trail**. [S. l.]: Univ of California Press, 2015. v. 36
- EILBAUM, Lucía; MEDEIROS, Flavia. Quando existe “violência policial”? Direitos, moralidades e ordem pública no Rio de Janeiro. **Dilemas**, [s. l.], 2015.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra (The wretched of the earth)**. [S. l.]: Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FERREIRA, Letícia Carvalho de Mesquita. **Dos autos da cova rasa: a identificação de corpos não-identificados no IML-RJ, 1942-1960**. 1. ed. [S. l.]: Editora e-papers, 2009.
- FOUCAULT, Michel. **Security, territory, population: lectures at the Collège de France, 1977-78**.

[S. l.]: Springer, 2007.

FOUCAULT, Michel; DEFERT, Daniel; GOLDSTEIN, Victor C N - Bca. Filóloga Mara Zambrano--Deposito DP304.9FOU AVAILABLE Bca. Filósofa--Deposito DP304.9FOU AVAILABLE. **El cuerpo utópico ; Las heterotopías**. Buenos Aires: Nueva visión, 2010.

FRANCO, Fábio Luís Ferreira Nobrega. **Da biopolítica à negrogovernamentalidade: um estudo sobre os dispositivos de desaparecimento no Brasil**. [S. l.]: Universidade de São Paulo, 2018.

GILMORE, Ruth Wilson. **Golden gulag: Prisons, surplus, crisis, and opposition in globalizing California**. [S. l.]: Univ of California Press, 2007. v. 21

GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. Making things public: Archaeologies of the Spanish Civil War. **Public Archaeology**, [s. l.], 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1179/175355307x264165>

GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. **Time to destroy: An archaeology of supermodernity**. [S. l.: s. n.], 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/526099>

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo brasileiro**, [s. l.], v. 92, n. 93, p. 69–82, 1988.

GUPTA, Akhil. **Red tape: Bureaucracy, structural violence, and poverty in India**. [S. l.]: Duke University Press, 2012.

HARRISON, Rodney; BREITHOFF, Esther. Archaeologies of the Contemporary World. **Annual Review of Anthropology**, [s. l.], v. 46, n. 1, p. 203–221, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102116-041401>

HARTMAN, Saidiya V. The time of slavery. In: ENCHANTMENTS OF MODERNITY: EMPIRE, NATION, GLOBALIZATION. [S. l.: s. n.], 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.4324/9780203150993>

HARTMAN, Saidiya. Venus in Two Acts. **Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism**, [s. l.], 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.jallcom.2009.08.083>

HATTORI, Márcia Lika. **An archaeology of necropolitics: Omission, Disappearance and Legacies from Dictatorship in Brazil**. 296 f. 2022. - University of Basque Country, [s. l.], 2022.

HATTORI, Márcia Lika *et al.* O caminho burocrático da morte e a máquina de fazer desaparecer: propostas de análise da documentação do Instituto Médico Legal-SP para antropologia forense. **Revista do Arquivo**, São Paulo, Brasil, n. 2, 2016. Disponível em: http://www.arquivoestado.sp.gov.br/revista_do_arquivo/02/pdf/HATTORI__Marcia_Lika_et_al_-_O_caminho_burocratico_da_morte_e_a_maquina_de_fazer_desaparecer.pdf

HERNANDO, Almudena. **The fantasy of individuality: On the sociohistorical construction of the modern subject**. [S. l.: s. n.], 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-60720-7>

HIRSCH, Marianne. The generation of postmemory. **Poetics today**, [s. l.], v. 29, n. 1, p. 103–128, 2008.

JANAWAY, Rob. Degradation of Clothing and Other Dress Materials Associated with Buried Bodies of Archaeological and Forensic Interest. In: HAGLUND, William D; SORG, Marcella H (org.). **Forensic Taphonomy**. [S. l.: s. n.], 2002.

KANT DE LIMA, R. **A polícia da cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos**. Rio de

Janeiro: Forense, 1995.

- KANT DE LIMA, R. Policía, justicia y sociedad en el Brasil: un abordaje comparativo de los modelos de administración de conflictos en el espacio público. *In*: TISCORNIA, Sofía; PITA, María Victoria (org.). **Derechos humanos, tribunales y policías en Argentina y Brasil: estudios de Antropología Jurídica**. [S. l.]: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Sección de ..., 2005.
- LAQUEUR, Thomas. Bodies, death, and pauper funerals. **Representations**, [s. l.], v. 1, p. 109–131, 1983.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, [s. l.], 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0104-026x2014000300013>
- MARTINS, Marcelo Thadeu Quintanilha. **A civilização do delegado: Modernidade, polícia e sociedade em São Paulo nas primeiras décadas da República, 1889-1930**. [S. l.]: Universidade de São Paulo, 2014.
- MBEMBE, Achille. Necropolitics. **Raisons politiques**, [s. l.], n. 1, p. 29–60, 2006.
- MBEMBE, Achille. Necropolitics. *In*: FOUCAULT IN AN AGE OF TERROR: ESSAYS ON BIOPOLITICS AND THE DEFENCE OF SOCIETY. [S. l.]: Palgrave Macmillan, 2008. p. 152–182. Disponível em: <https://doi.org/10.1057/9780230584334>
- MEDEIROS, Flávia. Vidas Ordinárias, Corpos Matáveis: Moralidades e Emoções na Construção Institucional de Mortos no Instituto Médico Legal do Rio de Janeiro. *In*: LIMA, Robert Kant de; EILBAUM, Lucia (org.). **Pensando o Rio. Administração Policial e Judicial de Conflitos**. Rio de Janeiro: Intertexto, 2015. v. I, p. 300.
- OLIPHANT, Travis E. **A guide to NumPy**. [S. l.]: Trelgol Publishing USA, 2006. v. 1
- OLIVIER, Laurent. **The dark abyss of time: archaeology and memory**. [S. l.]: AltaMira Press, 2017.
- PADRÓS, Enrique Serra. Ditadura brasileira: verdade, memória... e justiça? [s. l.], 2012.
- PEDRETTI, Lucas. Da “ditabranda” à “gripezinha” | Ditadura militar, racismo e antirracismo. **Historias da Ditadura**, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://www.historiadaditadura.com.br/destaque/racismo-antirracismo/>
- PERMUY RODRÍGUEZ, Eva Belén. **Las tecnologías de poder de Foucault y el control de la migración**. 146p. f. 2015. - Universitat de Barcelona, [s. l.], 2015.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. **Contextualizaciones Latinoamericanas**, [s. l.], n. 5, 2015.
- REZENDE, Patrick Arley de. **Corpos sem nome, nomes sem corpos: Desconhecidos, desaparecidos e a constituição da pessoa**. 176p f. 2012. - Universidade Federal de Minas Gerais, [s. l.], 2012.
- RUSSO, Pedro. **Documento contendo realização de entrevistas em profundidade com técnicos e gestores de cemitérios públicos do Estado de São Paulo e o levantamento de protocolos municipais e nacionais de gestão de cadáveres em cemitérios e síntese das recomendações e orCOOPERAÇÃO PARA O INTERCÂMBIO INTERNACIONAL, DESENVOLVIMENTO E AMPLIAÇÃO DAS POLÍTICAS DE JUSTIÇA TRANSICIONAL DO BRASIL**. Brasília, Brazil.: Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 2016.

- SALERNO, Melisa. Hora de vestirmos. Antecedentes y perspectivas en el estudio del cuerpo vestido en arqueología histórica. **Temas y Problemas de la Arqueología Histórica, Luján, Universidad de Luján**, [s. l.], v. 2, p. 397–408, 2009.
- SALERNO, Melisa. Identidades extremas: moda, vestido e identidad en los confines de la sociedad moderna (Antártida, siglo XIX). **Arqueología**, [s. l.], v. 13, p. 185–211, 2007.
- SCHWAB, Gabriele. **Haunting legacies: Violent histories and transgenerational trauma**. [S. l.]: Columbia University Press, 2010.
- SEGATO, Rita Laura. **La guerra contra las mujeres**. [S. l.]: Traficantes de sueños, 2016.
- SOUZA, R A *et al.* **A retomada das análises da Vala clandestina de Perus** (Comissão da Verdade Rubens Paiva, Org.) **Relatório Final**. São Paulo NV - Recomendações Gerais e Recomendações Temáticas: [s. n.], 2015. Disponível em: <http://www.verdadeaberta.org>.
- TELES, Maria Amélia Almeida;; LISBOA, Suzana Keninger. A vala de Perus: um marco histórico na busca da verdade e da justiça! *In*: MACUCO, Instituto (org.). **Vala Clandestina de Perus. Desaparecidos Políticos um capítulo não encerrado da História Brasileira**. São Paulo: Instituto Macuco, 2012. v. 1, p. 200. *E-book*.
- THEUNE, Claudia. Clothes as Expression of Action in Former Concentration Camps. **International Journal of Historical Archaeology**, [s. l.], 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s10761-017-0440-3> LB - Theune2017
- VAN ROSSUM, Guido; DRAKE JR, Fred L. **Python tutorial**. [S. l.]: Centrum voor Wiskunde en Informatica Amsterdam, 1995.
- VANNUCHI, Camilo. **Vala de Perus: uma biografia**. 1st. ed. São Paulo, Brazil: Alameda Editorial, 2020.
- VERDERY, Katherine. **The Political Lives of Death Bodies: Reburial and Post-colonial Change**. 1st. ed. New York: Columbia University Press, 1999.
- WACQUANT, Loïc. Crafting the neoliberal state: Workfare, prisonfare and social insecurity. *In*: WHY PRISON? [S. l.]: Cambridge University Press, 2010. p. 65–86. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139344258.006>

Recebido em: 03/05/2022
Aprovado em: 30/05/2022
Publicado em: 30/06/2022

ARTIGO | *PAPER*

ERA UMA VEZ A LEMBRANÇA DE UMA ÁRVORE CHAMADA “DO ESQUECIMENTO”

Renato Araújo da Silva^a

^a Bacharel em filosofia, curador em arte africana pela Coleção Ivani e Jorge Yunes. E-mail: araujinhor@hotmail.com

RESUMO

As disciplinas de história e antropologia no mundo todo tem como aliadas, entre outras, a arqueologia quando o objetivo é recuperar entre outros aspectos as diferentes materialidades dos povos colonizados. Calcadas em trabalhos interdisciplinares tanto a cultura material, como a própria territorialidade, parte da memória atlântica e as profundas transformações identitárias estão sendo resgatadas no contexto da chegada e permanência de milhões de africanos e afrodescendentes no período colonial brasileiro. Aquilo que outrora poderia ter sido um rompimento com uma memória de uma certa “África perdida”, recuperar-se-á pelo trabalho da arqueologia histórica e etnoarqueologia. Por meio de uma seleção pontual e não exaustiva e com objetivos de fomentar a discussão do problema, faremos aqui um panorama preliminar sobre alguns dos desafios para resgate arqueológico de materialidade e memória de herança africana no Brasil. Por fim traçamos um paralelo entre a destruição de sítios ao embotamento da memória provocada pela interpretação apressada do cruzamento de iconografias africanas e afro-brasileiras ou de alguns resultados científicos.

PALAVRAS-CHAVE

África-Brasil, Memória Atlântica, Cultura Material, Transformações Identitárias, etno/arqueologia histórica.

ABSTRACT

The disciplines of history and anthropology around the world have as allies, among others, archaeology when the objective is to recover, among other aspects, the different materialities of the colonized peoples. Based on interdisciplinary works, both material culture and territoriality itself, part of the Atlantic memory and the profound identity transformations are being rescued in the context of the arrival and permanence of millions of Africans and Afro-descendants in the Brazilian colonial period. What could once have been a break with a memory of a certain “lost Africa”, will be recovered through the work of historical archaeology and ethnoarchaeology. Through a punctual and non-exhaustive selection, and with the objective of promoting the discussion of the problem, we will present here a preliminary overview of some of the challenges for the archaeological rescue of materiality and memory of African heritage in Brazil. Finally, we draw a parallel between the destruction of archaeological sites, and the blunting of memory caused by the hurry interpretation of the intersection of African and Afro-Brazilian iconography or of some scientific results.

KEYWORDS

Africa-Brazil, Atlantic Memory, Material Culture, Identity Transformations, ethno/historical archaeology.

COMO CITAR ESTE ARTIGO

SILVA, Renato Araújo da. Era uma vez a lembrança de uma árvore chamada “do esquecimento”. Cadernos do Lepaarq, v. XIX, n.37, p. 211-229, Jan-Jun. 2022.

A memória acredita antes de saber se lembrar.
Acredita mais do que lembra, mais do que conhece até as maravilhas.

William Falkner (1897-1962)

(IN: KARTIGANER, D.M; ABADIE, A.J. (Eds.), 1999, p.105)

...fragmentos de memórias, que formam apenas uma parcela insignificante do crescente corpo de tradições das famílias negras, são tudo o que resta da herança africana. Provavelmente nunca antes na história um povo foi tão completamente privado de sua herança social quanto os negros trazidos à América.

(FRAZIER, 1939, pp. 21-2)

Antony Hiddens em seu seminal “A Constituição da Sociedade: Esboço da Teoria da Estruturação” (1984) sintetiza a sua posição sobre a criação e reprodução de sistemas encontrados tanto nas estruturas quanto nos agentes sociais. Traços de memória ou o conhecimento dos atores constituem as suas ferramentas em que individualmente provocam perpetuação ou mudança de uma estrutura dada. A escravidão atlântica oficial (vigente desde c.1530 até c. 1850) e a oficiosa (que se iniciou no final do séc. XV e continuou em períodos posteriores à abolição da escravatura seguindo no início do séc. XX e além) deixaram marcas materiais, sociais e psicológicas profundas nas estruturas sociais nas quais se realizou a violência escravista. Assim como alguém sempre lucrou com séculos de escravidão, alguém sempre foi expropriado, mas ambos deixaram vestígios para a arqueologia do colonialismo. A passagem da África para as Américas, especialmente no caso Brasileiro foi capaz de sobre determinar aspectos da cultura material de ambos os lados do Atlântico, forjando memórias, reestruturação de significados, recursos e influências no processo de interação entre indivíduos e seu meio social violento.

Quanto não seriam os fatos subjetivos (provocados pelo hiato da escravidão) entre um passado africano “perdido” e um “artefato” afro-brasileiro recuperado? Como seria possível, dentro desta “arqueologia da memória” fazer recuperar o elo entre dois pontos desconectados tão violentamente a ponto de que seus registros arqueológicos significarem prontamente, antes de qualquer coisa, provas deste crime? Seria possível recuperar pelos métodos vigentes que nos tem legado a arqueologia alguns dos padrões recorrentes entre esses dois pontos hoje tão contrastantes? Que espécies de abordagens científicas e metodologias consistentes seriam capazes de dar conta da reconstrução da espacialidade e territorialidade africana no Brasil?

Reza a história oral que na África ocidental, possivelmente onde atualmente fica a República do Benim, na rota dos escravos de Uidá, os escravizados, antes de serem levados à força para as Américas tinham de dar voltas em torno de uma árvore (9 voltas os homens e 7 voltas as mulheres). Esta árvore ficou conhecida como “Árvore do Esquecimento” porque essas “voltas” simbolizariam o “esquecimento” ao qual seriam submetidos aqueles que a partir daquelas voltas, deveriam esquecer sua língua, suas práticas religiosas, seu modo de vida, seus hábitos e costumes, por fim, a sua liberdade (LAW, 2005)¹. A maioria dos escravizados que fazia esta travessia não levava praticamente nada consigo, exceto aquilo que pudesse conter um corpo em grilhões. Mas este mesmo corpo negro, ainda que violado, fez essa travessia dotado de memória. E seus descendentes, centenas de anos depois, puderam refazer esta viagem de trás para frente a fim e levar para África aspectos formais e culturais mesclados nas Américas e, também, recuperar no continente africano esses mesmos elementos ora perdidos para serem ressignificados e duplamente *resgatados* aqui.

A considerar tanto os relatos e registros históricos quanto o resultado do trabalho arqueológico nas Américas, de fato, muito se perdeu. Ao longo do período colonial brasileiro, os escravizados passavam a maior parte do seu tempo no trabalho contínuo das fazendas e em regiões urbanas, e o pouco do que restava de sua cultura material e imaterial reconstituída no país, portugueses e luso-brasileiros cuidaram para que fossem proibidas, contidas, minimizadas ou apagadas, especialmente aqueles objetos que pudessem minimamente restaurar sua dignidade, seu direito natural à uma identidade humana e mais ainda aos objetos que pudessem fazer referência a qualquer forma de devoção religiosa africana – uma religiosidade considerada “pagã” e, no mais das vezes, associados erroneamente a feitiços, cultos maléficos ou demoníacos. Diferentes tipos de religiosidades cripto-xangôs, cripto-ifás, cripto-mawu, cripto-zambismo, entre outras, embora estivessem diretamente relacionadas ao evidente sincretismo ainda facilmente perceptível na atualidade e ativo nas religiosidades brasileiras, permitiram apenas muito remotamente deixar traços materiais de sua presença. Ainda assim, sobretudo a cultura imaterial, com sua permanência na memória e transmitida de forma escondida de geração a geração, mas também parte de uma cultura material mesclada ou não com elementos indígenas e ibéricos sobreviveu.

O exame direto dos restos materiais da vida escravizada em termos de prospecção e escavação tem sido uma atividade relativamente recente comparada ao processo de estabelecimento da ciência arqueológica no país. Desde os trabalhos de Ana Lanna e Carlos Guimarães no final dos anos de 1970 até a década de 1990 ocorreram escavações em quilombos como o do Vale

1 Ainda que seja possível que essa lenda tenha sido criada partir do festival de Ouidah (1992) cujos participantes tinham como objetivo promover os festivais do vodu na cidade, talvez isso tenha se mesclado com tradições mais antigas. É um fato registrado que a prática cultural da chamada circunvolução (ou circum-ambulação), isto é, “dar voltas em torno de uma árvore sagrada”, era um protocolo que funcionava como um cerimonial de respeito e um sinal de boas-vindas a autoridades visitantes desses territórios na atual República do Benim. Porém, esta não era feita pelos escravizados, mas sim pelo Yovogan, (Governador) diretamente implicado na venda daqueles. Este era o cargo do alto dignitário do antigo reino do Daomé, responsável pela supervisão do comércio e acolhida dos traficantes e forasteiros. É provável que o objetivo principal da circunvolução fosse livrar-se de prováveis “maldições” lançadas por aqueles cativos que estavam sendo vendidos como escravos aos europeus.

do Jequitinhonha e Serra da Canastra e, posteriormente, Guimarães seguiu os trabalhos no quilombo de Ambrósio, todos em Minas Gerais (GUIMARÃES; LANNA, 1980); (GUIMARÃES et al., 1990). Outros trabalhos foram empreendidos como o de Charles Orser e Pedro Paulo Funari no início dos anos 1990 em Palmares, atual Alagoas (ORSER; FUNARI, 1992) - posteriormente, questões de identidade quilombola foram levantados por Scott Allen (2000, pp. 245-275) etc. Além destes, pesquisas em senzalas em um sítio de Vassouras (RJ) conduzidas ainda nos anos 1990 por Tânia de Andrade Lima, Cristina Bruno e Marta da Fonseca no mesmo período resultaram no que se verificaria também nos próximos anos em outros sítios “afros” como algo tornado comum: a persistente e às vezes surpreendente escassez de vestígios materiais afro-brasileiros (LIMA, T.A.L. et al., 1993). Para além da frustração diária (camarada inseparável do verdadeiro arqueólogo de qualquer sub-área), possivelmente a exiguidade de materiais destes primeiros 40 anos de escavação por vestígios africanos e afro-brasileiros em quilombos seja resultante da situação quilombola oficiosa e a carestia típica daqueles que, sendo fugitivos do sistema criminoso e opressor, precisaram recriar sua história a partir, literalmente, do nada². Melhores resultados do ponto de vista quantitativo ainda adviriam na virada do século. Luís Symanski e Marcos André de Torres Souza, por exemplo, além de realizarem posteriormente trabalhos sobre a questão de identidade na região do Rio Manso, escavaram na Chapada dos Guimarães (MT) entre 1999 e 2001, com resultados materiais modestos, porém significativos (SYMANSKI, 2007). Desde o início do século, mostras têm sido recuperadas em um trabalho tolerante, sereno e de “formiguinha” como deve ser este trabalho que, a despeito das dificuldades, continuará.

Dado ao fato recente do aparecimento de projetos de resgate arqueológico mesclado com problemas como a proibição de pleno reestabelecimento da cultura material africana no Brasil, além dos processos de ressignificação e articulação de práticas culturais não temos ainda recuperados uma quantidade de objetos capazes de compor um *corpus* significativo que permita-nos fazer observações comparativas de grande monta. Ainda assim, na atualidade, as pesquisas sobre os diferentes modos de vida, materialidades, práticas culturais e tecnológicas africanas e de seus descendentes no Brasil foi possível reconhecer, dentro dos setores burocráticos das universidades, a urgência do estabelecimento de uma disciplina à parte, embora já seja bastante óbvia a suprema comunhão em quase tudo, desde técnicas e métodos, estudos e laboratoriais, e até extroversão museológica e educação patrimonial entre a Arqueologia Indígena, Afro-brasileira ou a chamada “Arqueologia da Diáspora”. A necessidade desta comunhão a ser aceita pela academia, pelo profissional de arqueologia e pela população pode ser verificada pelo grande número de lugares de interação cultural e de trocas de todos os níveis em territórios brasileiros³.

É assim que, para além dos necessários estudos sobre a diferenciação cultural e iden-

2 Qualquer espanto ou estranheza em relação a isso não passa de um sentimento pequeno burguês. Para todos os outros casos, uma dose calculada de paciência e um pouco menos esperança materialista pode se não resolver, pelo menos acalmar os espíritos mais aflitos.

3 Além da constatação do entrecruzamento afro-indígena no Nordeste, com trabalhos de Funari (2007, p.22) em Palmares, um tipo semelhante de convergência pôde ser ainda identificado em sítios do sul do país. (JACOBUS, 1996, pp. 7-58).

titária e as imposições luso-brasileiras, a profunda comunhão afro-indígena (convencionalmente chamada de “cultura cabocla”) é, portanto, outro complicador quando se trata desta recuperação e compreensão das diferentes agências. Consideramos que boa parte da chamada cultura material africana no Brasil não pode ser distinguida, pelo menos em termos acadêmicos ou da divulgação patrimonial da cultura material indígena ou cabocla, a considerar suas fusões. As respectivas áreas da arqueologia que trabalham com diferentes comunidades de saberes tradicionais, a exemplo dos indígenas, caiçaras, caboclos e de quilombos, amplamente refratárias ao eurocentrismo têm trabalhado de forma bem-sucedida às vezes com metodologias próprias, mas em grande parte tirando proveito de estudos comparativos de dados arqueológicos, etnográficos e históricos, dentro da etnoarqueologia. Indígenas, africanos e seus descendentes, entre outras maestrias, foram os mestres da medicina tropical. Entender quais são, abordar metodologicamente os aspectos históricos, culturais e sociais que forjaram a combinação de elementos nos processos de interação cultural (BOAS, 2007) garante um importante aumento na lente que aponta para as diversas combinações e trajetórias culturais muitas delas já estabelecidas desde antes dos contatos mais recentes entre esses universos mesclados⁴.

Do sucesso da Arqueologia do Colonialismo nas Américas, depende o diálogo com a antropologia e a historiografia sobre o negro nessas territorialidades, bem como os estudos sociais sobre a sua presença e contribuições ditas de “diáspora”. O termo “diáspora”, (do grego διασπορά (lê-se diásporá) = dispersar, debandar - de *dia*= passar através; *porá*= poros: vazado, vazar), embora seja hoje amplamente empregado ao sequestro africano para as Américas ele se refere apenas à expulsão de judeus de territórios onde habitaram ao longo de sua história. No que respeita aos africanos, aos quais se aplica este termo à maneira das figuras de linguagem da símile ou da analogia não foram expulsos, mas sim escravizados – não há no português atual um termo coletivo para as positivas contribuições materiais e imateriais dos escravizados das Américas, que não os associe ou os restrinja à escravidão ou a algum tipo de violência, como o significado termo “diáspora” tem resguardado originalmente e em seu neologismo semântico.

Os resultados iniciais dos trabalhos mais avançados, por exemplo, em áreas remanescentes de quilombo têm demonstrado o quanto a convergência entre as culturas afro-indígenas apresentou historicamente uma evolução paralela e cruzada cujos determinantes de similaridade e de diferenciação têm sido mais bem descritos quando submetidos a metodologias interdisciplinares. Citamos como exemplo, dentro da Arqueologia Histórica brasileira, os resultados iniciais do trabalho de escavação no que é considerado, por razões arqueológicas e históricas, um dos mais importantes quilombos do Brasil: o quilombo dos Palmares, em Serra da Barriga na atual Alagoas.

A pesquisa arqueológica em Palmares revelou uma grande quantidade de cerâmica, de estilos ameríndio, europeu e mesclado. A cerâmica nativa é feita a mão, com antiplástico arenoso, às vezes com decoração incisa e escovada, marrom ou avermelhada. Allen

4 Décadas antes dos primeiros africanos chegarem ao Brasil e serem tratados como escravos, muitos já foram convertidos ao catolicismo ainda em áreas de influência do antigo Reino do Congo. Ao chegarem aqui, muitos dos santinhos brasileiros, por exemplo, já tinham dimensões formais da escultura adquiridas ainda na África. (SOUZA, 2002, pp. 125-146); (SOUZA, 2016, p. 451-463).

identificou quatro tipos cerâmicos como tupi-guarani, quatro tipos de cerâmica vidrada com um brilho opaco com óxido de estanho, no estilo das maiólicas usadas na Península Ibérica desde a Reconquista (FUNARI, 2007, p.22).

Outros sítios quilombolas como os do Ambrósio, Vale do Jequitinhonha, Serra da Canastra entre tantos em Minas Gerais, bem como os urbanos como o do Cais do Valongo desbravando a emergência do trabalho em sítios-cemitério e inúmeros outros tipos de sítios do Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Mato Grosso, Goiás, Pernambuco, Bahia, Ceará, Maranhão, Pará, e além, compõem não só, porém, os mais bem sucedidos lugares de recuperação da memória africana e afro-brasileira do país. Este trabalho está em pleno andamento, embora, podemos dizer, estes “demarcadores” comparados à sua potencialidade retratam apenas o início das detecções. As coletas e as análises e suas consequentes publicações científicas dos resultados, naturalmente, ainda escasseiam mais do que os vestígios até agora recuperados. Este trabalho deve, portanto, dar fôlego para as próximas gerações de arqueólogos já que, em levantamentos iniciais desempenhados por órgãos governamentais, universidades ou por pesquisadores independentes, das cerca de 5 mil comunidades remanescentes de quilombos levantadas, apenas cerca de 3 mil delas já foram oficializadas pelo Estado Brasileiro (TORRES, 2021). O problema não se limita ao descompasso entre os sítios cadastrados, os já levantados, mesmo sem prospecção e o número de equipes arqueológicas disponíveis. O processo mesmo de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras quilombolas está em persistente “fase inicial”, já que, segundo a Agência Brasil, menos de 7% das terras ocupadas foram oficialmente reconhecidas, sendo que quase 80% delas o foram somente a partir de 2003.

Quilombos afastados da vida urbana e da influência de superstrato citadinos e “metropolitanos” são de interesse especial no processo de reconstrução dos vestígios de territorialidade, memória, bem como determinantes para o levantamento de hipóteses sobre as transformações identitárias e o estudo das culturas materiais. Alguns destes vestígios, aliados ao estudo comparativo da arqueologia e etnografia africanas deverão produzir conhecimentos de base para o estabelecimento dos laços efetivo-afetivos entre os dois lados do atlântico. A compreensão das diferentes formas de relação, a redefinição das estruturas sociais e a existência de padrões morfológicos nos achados poderão ser analisados com vistas à produção de conhecimento de longo prazo.

Em subcapítulo de sua apresentação no I Seminário de Arqueologia Histórica promovido pelo SPHAN/FNPM ocorrido no Rio de Janeiro em 1985, a então doutoranda em Antropologia Social Tânia de Andrade Lima ressaltava que a dinâmica e contato cultural da experiência negra tinha na arqueologia histórica “um enorme potencial para resgatar os vencidos, os oprimidos que não puderam registrar a sua própria história, como é o caso do negro no Brasil (LIMA, 1989, p.97). Oito anos depois, em seus comentários sobre os achados arqueológicos ligados à produção escravista na Fazenda São Fernando do distrito de Massambará em Vassouras (RJ), a mesma autora identificou que:

(...) em cerâmica foram produzidos os cachimbos ou “pitos”, que a iconografia da época mostra terem sido utilizadas pelos escravos, homens e mulheres indistintamente. Com fornilhos, apresentam uma decoração discreta em incisões e relevos. Esses objetos vêm sendo analisados à luz de uma hipótese, a ser testada quando as amostras recolhidas em sítios arqueológicos históricos forem suficientemente amplas para suportar um tratamento estatístico confiável: a de que tais padrões decorativos possam estar vinculados a determinados grupos africanos, enquanto privativos de tribos, clãs etc., uma forma de manutenção da identidade étnica diante da fragmentação promovida pelo europeu. Esses padrões estão sendo comparados com os que aparecem em escarificações e pinturas corporais dos negros, na iconografia da época (LIMA et.al, 1993, p.189).

Passados 30 anos, acaso já chegamos a este momento preconizado pela pesquisadora em que os sítios arqueológicos históricos seriam suficientemente amplos para suportar um *tratamento estatístico confiável*? Objetos esparsos foram encontrados em sítios arqueológicos por pesquisadores acadêmicos e de empresas de arqueologia, mas também pelos malfadados destruidores de sítios. A descoberta nos anos de 1980 de uma máscara Nimba dos Baga da Guiné por um pescador, depois de uma seca no rio Ijuí, na região das Missões, no Rio Grande do Sul, não deixa de ser significativa deste ponto. Embora seja aparentemente uma espúria “estória de pescador”, nos chama a atenção para possíveis “corridas ao ouro” por mostras de cultura material afro-brasileira entregues a pseudo-jornalistas, pseudo-arqueólogos, pseudo africanistas e pseudo-negrófilos. Mas a maior prova de que a preservação de sítios (mesmo os já “perturbados” por atividades locais) ainda é tratada com descaso, não provém da boa vontade e ansiedade dos que não foram treinados na educação patrimonial, mas sim provém dos inúmeros casos de denúncias de destruição de patrimônio pela ação de grandes empresas extrativistas, mineradoras e empreiteiras. Seja pela convivência corrupta praticada por policiais, fiscais do governo ou mesmo (pseudo) arqueólogos de carteirinha, alguns dos quais afrouxam o rigor obrigatório da profissão, às vezes em nome do grande cansaço cultural que significa o Custo Brasil, seja pela quase ausência de educação patrimonial formal e informal nos rincões do país, seja ainda pela complacência e apatia cultural, não importa, só a força, a criação e cumprimento de leis combaterão o desmanche e preservarão aquilo que está sobre cerco e em perigo de ser destruído.

Por agora, a baixa densidade ou pequeno valor publicitário dos materiais coletados até então, bem como a praticamente nula cobertura de imprensa ou a escassez de publicações em relação a esses achados, contraditoriamente protege inúmeros sítios. Mas as culturas materiais africanas e afro-brasileiras, obviamente não se restringem a achados, talvez considerados descartáveis ou irrelevantes localmente como cachimbos e fragmentos cerâmicos⁵, mas desdobra-se, entre outros já registrados como contas colares, anéis de fibras, pulseiras, moedas perfuradas, cauris, figas e outros tipos de joias, ferramentas e utensílios domésticos, objetos do cotidiano, amuletos e alguns objetos de culto, estatuetas e até possível máscara. De outro lado,

5 Para citar apenas alguns exemplos, escavações em regiões de quilombos em Minas Gerais nos anos 70 recuperaram vestígios como “cacos cerâmicos com decoração incisa, impressão de tecidos e de pente; cachimbos, panelas de ferro e de esteatita; talheres, chapas de metal, fragmentos de faiança, garrafa de vidro e seixos rolados marcados com uma cruz feita com corante mineral vermelho; fogueiras e restos alimentares, basicamente ossos de mamíferos de grande porte. Em dois sítios foram identificados painéis de pinturas rupestres feitos por quilombolas, a carvão”. Ver GUIMARÃES & LANNA, Apud LIMA, 1993. p.249; AGOSTINI, 2012, entre outros.

armas, cortes específicos de lâminas, vestígios desde implementos ligados à alimentação ou à caça como diferentes tipos de flechas, estilingues, o alguidar, o pilão, vasos, vasilhames, louças ou seus fragmentos de variados tipos, lâminas de enxadas, machadinhas, bateias, cadinhos e até pedras-de-raio (ou coriscos) utilizadas para produzir machados de pedra lascada com ausência ou limitação de metais em zonas rurais cujos sítios e objetos chamam muito a atenção e são desavisadamente destruídos às vezes até por populações locais e ribeirinhos (SOUZA, 2008, p.08). E ainda, entre outros, as conhecidas pictografias em minas e cavernas também sofrem do mesmo ataque consciente e inconsciente, pixações e saques diversos. Isso nos mostra que mesmo a curiosidade descompromissada pode ter força depredatória e destrutiva⁶.

Um número indeterminado de objetos diversos⁷ de fato produzidos por escravos ou negros e mestiços livres dentro do contexto luso-brasileiro ainda está para ser escavado. Sítios de superfície destruídos pelo agronegócio, pelo simples arado ou por outras atividades cotidianas continuam a ser vítimas do *boom* de comódite que “salva” o PIB e ao mesmo tempo “deleta” a história. Um dos maiores desafios da arqueologia na atualidade sobre a cultura material afro-brasileira é como ampliar a pesquisa do pequeno número de sítios conhecidos, a despeito dos poucos documentos históricos que abordam as histórias locais, suas práticas culturais e as pessoas envolvidas. A emergência da ampliação da diversidade de pesquisadores dentro das universidades, demarcando as suas experiências diversas, a criação de bolsas de estudo específicas relacionadas à cultura material africana no Brasil, entre outros correlatos, devem ser apenas um dos braços da solução do problema. Ataques à preservação e proteção legal dos sítios arqueológicos em períodos de descensão democrática como o que estamos vivendo, tem grande potencial de apagar histórias e lugares significativos, tornando essencial o aumento da atenção e envolvimento de toda a comunidade (não somente científica).

Já se disse que os arqueólogos são pouco numerosos no Brasil, talvez trezentos, para uma país de dimensões continentais, de população elevada, com centenas de milhares de estudantes universitários. Isto se explica, em parte, pelo fato de a Arqueologia não ser um curso oferecido na graduação, com uma única exceção. A graduação em Arqueologia oferece as vantagens de *uma especialização precoce, mas pode ser uma armadilha, caso o curso não esteja bem articulado a áreas de conhecimento afins, em particular a História, a Antropologia, mas também a Geografia, a Biologia ou, até mesmo, a Literatura, a Fotografia, o Jornalismo, para mencionar apenas algumas* (FUNARI, 2000).

Para além dos problemas educativos e de preservação, outros entraves se não impeditivos demonstram-se limitantes para gerações de estudantes de arqueologia atuais. A considerar a subárea escolhida, o *background* do arqueólogo e arqueóloga entre outras escolhas pessoais

6 Indo na contra-mão da destruição, exemplos louváveis de preservação devem ser destacados. Um é o caso de grafismos encontrados em 2017 nas paredes de um porão de um sobrado de Ouro Preto, que serviu no passado escravista como uma senzala. O sobrado fica na Rua Direita (perto da Praça Tiradentes, no Centro Histórico) e as inscrições em baixo-relevo com grafismo geométricos ao estilo africano (talvez bakuba) também expressam aparentemente o cotidiano como uso de pilões. Este patrimônio foi preservado graças ao interesse pessoal do proprietário e um estudo foi executado pelo IPHAN em 2019, a respeito do qual aguardamos os resultados.

7 Em meu e-book disponível na internet “Isto não é Magia; é Tecnologia” eu trago uma listagem não exaustiva de objetos historicamente utilizados por africanos e seus descendentes no Brasil e Américas, muitos dos quais não constituíram ainda como mostras arqueológicas. (SILVA, 2013. pp. 116-7).

são importantes. Alguns colocam o seu bem-estar e o conforto acima de suas próprias responsabilidades evitando áreas rurais ou remotas; buscam estar o mais próximo possível dos centros urbanos e a escolha dos seus objetos de estudo muitas vezes é menos objetivo ou desinteressado quanto o conhecimento arqueológico sempre exige. Estes correspondem a um ínfimo, porém, talvez, um problema a mais para a compreensão da maioria dos lugares com presença de comunidades afro e indígenas, uma vez que até 1920, as comunidades rurais do Brasil correspondiam 80% desses lugares.

Outro ponto que talvez seja importante considerar é que boa parte desses objetos são encontrados também em sítios urbanos. A importância do trabalho arqueológico nessas áreas e da arqueologia de contextos “pós-coloniais”, (com projetos sobre processos de ressignificações, apropriações e transformações) talvez ainda não tenham sido totalmente divisadas. Eis um dos motivos pelos quais acredita-se cada vez mais que o leque dos estudos etnoarqueológicos e a relação com as comunidades envolvidas podem e devem ser ampliados no Brasil, mas jamais restritos apenas aos remanescentes de quilombos⁸. Novos trabalhos como o de Rafael de Abreu e Souza (2020) apontam para uma revisão necessária da prática arqueológica via materialidade de símbolos sutis de opressão. Com e para além das centralizações nos quilombos há quem indique o caminho dos sítios arqueológicos como “centro irradiador de cidadania” (GURAN, M. et al, 2016). Mesmo assim, temos consciência da extrema urgência da retomada dos trabalhos de “oficialização” dos quilombos porque esses estão diretamente ligados ao processo de patrimonialização, por vezes tombamento, mas sempre com potencial maior de recuperação de elos das memórias fragmentadas.

De fato, enquanto isso não ocorre, as pistas têm sido dadas pelos registros históricos e arqueológicos de forma mais isolada. Sabemos que os séculos de escravidão e de proibições relacionadas à experiência negra no Brasil, bem como o histórico de apagamento acadêmico e das fontes limitaram os vestígios desta cultura material de modo que os resultados ainda não são amplamente sentidos na atualidade. Por outro lado, todos nós que já tivemos alguma experiência com o trabalho de campo sabemos que paciência é a alma do negócio. Raramente o final dos trabalhos se reduz apenas à fadiga. Temos em mente o fato de que, talvez a recuperação de registros históricos não seja por si capazes de nos tranquilizar. Porém, se conseguirmos ir além da fadiga, seguindo com ímpeto a busca pelo conhecimento, será possível fazer uma arqueologia com sentido para as comunidades do presente que vivem o legado do colonialismo e, também, para as futuras gerações. Já há muito, André Proux (1992, p. 555) parecia lamentar nesse sentido:

Apesar de existir abundante bibliografia sobre os escravos, numerosos pontos que a Arqueologia poderia ajudar a resolver não foram abordados: por exemplo, os de ordem demográfica, sobre as modalidades de miscigenação etc. Pelo que sabemos, nada foi ainda tentado neste campo, e as únicas referências ‘arqueológicas’ anteriores a 1980 que encontramos tratavam dos cachimbos de cerâmica com decoração biomorfa, atribuídos a uma influência africana.

8 Como uma curiosidade com possíveis paralelos com a arqueologia brasileira, além de pedras divinatorias, bastão de candombe com figura antropomórfica etc. objetos cerâmicos “afros” como vasilhas e castiçais feitos por modelos diretos foram, por exemplo, encontrados em escavações em sítios diversos em Buenos Aires. (SCHÁVELZON, 2003. p. 252).

A relação da população afro-brasileira com a suas culturas materiais históricas foi em grande parte baseada nos princípios africanos da dualidade e embate entre forças de harmonia e desarmonia, equilíbrio e desequilíbrio. Basicamente, noções filosóficas sobre a busca de equilíbrio podem ser bem explicitadas na arqueologia do presente, tais como estão sendo desenvolvidos interdisciplinarmente nos estudos sobre o uso de folhas e plantas em contextos afro-religiosos. Cito como exemplo, a pesquisa sobre paisagem empenhada em uma área remanescente de quilombo em Vila Bela (MT). Em sua dissertação de mestrado (CARVALHO, 2012) a arqueóloga Patrícia Marinho confirma a importância das comunidades de terreiro para o preservacionismo, tão conhecido entre os praticantes de religiosidades afro-brasileira⁹. Particularmente, a pesquisadora chama a atenção para a importância da conservação do “espaço folha”, local onde há coleta vegetal para uso ritualístico. A disseminação e o cultivo de plantas tiveram no processo afro-atlântico um ponto crucial de entendimento ecológico e etnoarqueológico:

devemos considerar o intercâmbio de plantas entre Brasil e África, África e Brasil, bem como os intercâmbios realizados entre as nações e também entre negros e indígenas. O intercâmbio de plantas teria alcançado inclusive outros países da América, como no caso de Cuba, onde se pode verificar nas religiões afro-caribenhas o uso de uma variedade de plantas que são simultaneamente utilizadas no Brasil e na África.

Em contexto cultural de uso de vegetais ou de cunho religioso isso é bem mais patente. Entretanto, do ponto de vista da cultura material em geral apresentam-se outros complicadores e um deles ligados ao que foi dito acima sobre os lugares com interações culturais. De forma ambígua, se estamos corretos quanto a necessidade premente de que haja intersecção dos estudos etnoarqueológicos “afros” e “indígenas” contribuindo, mutualmente, para o fortalecimento de uma base acadêmica comum, determinadas especializações e distinções entre essas áreas mostram-se, por outro lado, igualmente necessárias. A análise comparativa de grafismos encontrados em objetos de áreas distintas deve considerar problemas interpretativos levantados igualmente em ambas as áreas e que podem levar a pistas acertadas ou errôneas, a depender das reavaliações dos resultados nas opiniões de arqueólogos e da comunidade envolvida. Um desses problemas é a interação cultural com mesclas ou semelhanças que confundem símbolos identitários indígenas com africanos ou estes com outros aventados ou interpretados pelo artista que os registrou, por exemplo. Motivos vegetais ou florais, em geral, entre outros associados à natureza ou mesmo signos abstratos e geométricos como círculos concêntricos, pontos ou linhas paralelas semelhantes nos dois lados do Atlântico e encontrados em cerâmicas, por exemplo, podem ser verificados em inúmeras populações e não só em comunidades afro-americanas e

9 Se, como diz o ditado iorubano: *Kò sí ewé, kò sí òrìsà (sem folhas; não há orixá)*, sem preservação ambiental (e, portanto, preservação arqueológica) não há passado e nem futuro destas tradições. Desta maneira, tanto a proteção constitucional da liberdade de crença religiosa quanto a defesa ativa da prática da fé das religiosidades afro-brasileiras são essenciais para a manutenção do equilíbrio entre o arqueólogo, sua técnica e o sítio arqueológico. Dito em outras palavras, arqueólogo que lida com vestígios da cultura material africana e afro-brasileira e que não toma parte ativa no processo de proteção e garantia dos direitos civis desse segmento não é um intelectual, mas sim um burocrata sem percepção global do seu próprio campo de trabalho e estudo. É exatamente esse tipo de estudante, pesquisador ou profissional que a arqueologia do colonialismo não precisa.

ameríndias. A afirmação que determinados signos semelhantes ou idênticos sejam constatações de uma reprodução identitária, sem submetê-los à uma comunidade acadêmica e as pessoas afrodescendentes e indígenas, compromete os resultados de pesquisa. Por vezes, a identificação de signos semelhantes pode indicar apenas uma coincidência ou mesmo um uso de contexto identitário, mas nem sempre uma identificação étnica.

Um exemplo da diferença entre o que seria uma continuidade e afirmação identitária e apenas uma reprodução de signos são as reproduções “imitativas” ou mesmo as ressignificações dos signos, elaboradas às vezes sem consciência do significado original do que se reproduz e que podem ocorrer em contextos multiculturais particularmente em situações urbanas¹⁰. Signos são reprodutíveis dentro do espectro de trocas entre comunidades e indivíduos e, quando isso ocorre, não quer indicar necessariamente uma assimilação ou uma imposição de um modelo, mas talvez simples trocas e agências de pessoas que se apropriaram e transformaram materialidades, significados e sentidos.

Devido ao seu grande lastro na antropologia, semiótica e iconografia, as questões teóricas quanto as diferenças comparativas entre continuidade identitária e reprodução morfológica de signos não foram tratadas aqui. Entretanto, é preciso dizer que outros aspectos do problema da análise comparativa vão além das “interações culturais”. A suposição de que um signo semelhante ou idêntico ao que pode ser encontrado em objetos africanos deva, necessariamente, ser identificado como comprovação de continuidade formal ou estilística nas Américas deve ser posta em prova até que se possa considerar amplamente os contextos locais e as diferentes agências de pessoas e coletivos, nas suas particularidades.

Sabemos que a apresentação paralela de imagens comparativas de objetos escavados ou mesmo encontrados fora do contexto arqueológico, com imagens objetos ou signos africanos similares pode, em muitas ocasiões, causar um entusiasmo imediato, dependendo do grau de similaridade técnica ou mesmo da exatidão morfológica. Porém, em geral, essas semelhanças apresentam-se mais como um tema de investigação do que definem de antemão a presença de uma expressão de continuidade formal. O mesmo pode ser aplicado na comparação de diversos símbolos gráficos com ocorrência igualmente na África e nas Américas – eles não devem ser *a priori* considerados africanismos¹¹. O signo descontextualizado, por mais exatidão formal que

10 O seguinte exemplo é propositalmente banal, mas professores das grandes cidades atuais ficam estarecidos, por exemplo, quando veem jovens aplicando imitativamente símbolos nazistas como a suásticas ou cruzes de ponta cabeça, como signos de satanismo em carteiras escolares. Deveriam os arqueólogos do futuro empolgarem-se com hipotéticos achados escolares com grafismos de suásticas ou cruzes de ponta cabeça e associarem imediatamente que existiu ou deve ter existido um número bastante grande de alunos nazistas e satanistas na nossa época? Claro que não! Uma coisa é a repetição de uma forma como um símbolo identitário outra é a repetição dela no contexto formal, apenas imitativo e sem identificação cultural autêntica. Problemas imitativos semelhantes aparecem no contexto arqueológico das afro-Américas.

11 A antiga polêmica Frazier (1939) /Herskovits (1941) sobre, respectivamente a ausência ou presença de africanismos na América foi atualizada posteriormente por Mintz & Price (1976). A percepção das heranças materiais e iconográficas em países latino-americanos nos quais a ciência arqueológica em sítios associados a culturas quilombolas está ainda no seu início. Lembremos das designações dos quilombolas de outros países da América do sul, Central e Caribe como as culturas palenques, das Guianas, djuka, saramakas, boni, do Suriname, os cumbes da Venezuela, os garifunas de Honduras, os raizales do arquipélago de San Andrés no Caribe, cimarrones de muitas re-

tenha, possui uma relação “fantasmagórica” em relação ao seu uso pregresso a ponto de que, nas etapas de escavação e de análise dos resultados possuem melhor maturação quando se ajustam as teorias aos fatos.

... a transição sucessiva de um paradigma a outro, por meio de uma revolução, é o padrão usual de desenvolvimento da ciência amadurecida... A ciência normal não tem como objetivo trazer à tona novas espécies de fenômeno; na verdade, aqueles que não se ajustam aos limites do paradigma frequentemente nem são vistos... (KUHN, 1998, pp.30 e 45).

Quando Symanski, por exemplo, em diferentes locais (2012, pp. 37-57); (2010, pp. 295-312) traz uma série de curiosas imagens de cosmogramas ou de grafismos africanos aplicados em achados de sítios brasileiros, ele não deve querer afirmar que estes mesmos signos estavam sendo aplicados no Brasil da mesma forma que na África; ainda que formalmente sejam explícitos exemplares com um tipo de similaridade formal ou simbólica encontrados nos dois lados do Atlântico. É importante que esta interpretação, quando possível, seja feita com colaboração de comunidades afrodescendentes e de africanistas, porque a presença desses signos sugere este cruzamento cultural, mas nunca se tira de vista que o hiato da escravidão também impôs inúmeras ressignificações, desde formais, isto é, no estilo, nas características imagéticas, até no uso, nos seus sentidos etc. Essa problemática já foi notada por Lisy Salum (2012, p. 212)

...não basta orientar-se pela diáspora do tráfico atlântico para determinar o percurso da África para o Brasil de formas e grafismos, e que a analogia feita entre eles – igualmente quando entre as culturas de que se originaram, ou em que, no continente africano, foram cultivados – deve ser compreendida não apenas por um recorte diacrônico, pelo qual devemos manter a observância dos dados contextuais, mas na consideração da existência de parâmetro ético-estético de grande abrangência entre as partes relacionadas.

Excetuando em contextos funerários ou religiosos¹², raramente a reprodução do signo deve ser encarada de forma imediata. E quando o estudante vir estudos arqueológicos que apresentem imagens paralelas de signos africanos ao lado de signos semelhantes ou idênticos encontrado nas Américas, estes nunca devem ser tratados como uma transposição da África nas Américas, senão como “projeção formal” ou seja, uma reconstrução desta e carregadas de interstícios e ressignificações.

Robert Farris Thompson (1932-1921), em diferentes trabalhos, foi um dos primeiros africanistas a fazer estudos sistemáticos comparativos do uso de signos, símbolos mágico-rituais e grafismos africanos em objetos das afro-Américas. As constatações de Thompson o colocaram de sobreaviso: há uma linha divisória entre o que seria uma reprodução concreta de símbolos identitários africanos nos quais, de acordo com os contextos, seria possível confirmar uma herança

giões coloniais espanholas nas Américas e sua corruptela das regiões coloniais britânicas, denominados maroons, entre outros. Eis um grande campo que terá fôlego por gerações na medida em que os trabalhos arqueológicos desta natureza façam permutas, congressos afro-atlânticos e outras colaborações que auxiliem no desenvolvimento dos trabalhos de todos.

12 Os estudos sobre achados etnoarqueológicos direcionados a manutenção de práticas religiosas de origem africana tem sido um dos mais bem sucedidos metodologicamente. Além daqueles já citados neste artigo, entre outros, ver: (SYMANSKI, 2007, pp.9-36).

africana de algum tipo e, ao contrário, aquelas reproduções que podem não ser expressões identitárias e, às vezes, são de fato apenas imitações ou cópias casuais de símbolos.

Alguns exemplos disso nos foram sugeridos por Thompson (2011, p.135-6). Ao apresentar algumas das influências Congo-Angola em regiões das Américas como na Georgia, Carolina do Sul e Texas, nos EUA, o africanista faz uma análise de objetos decorativos em túmulos bakongo. Em um contexto etnicamente diverso das *plantations*, como diz Thompson, “os túmulos dos negros eram sempre decorados com o último artigo usado por quem partia”. Os objetos utilizados em vida pelos mortos seriam impregnados de emanções, “medicinas” e traços do espírito. Em suma, a julgar pela diversidade de origens e interações não bakongo com as bakongo, a recuperação arqueológica de símbolos dessa cultura em sítios funerários nas *plantations* estadunidenses - e, acredito que esse exemplo seja válido também para outros lugares, - não define a priori a identidade bakongo do falecido, embora este possa ser um fato complementar. O mesmo pode ser dito, entre outros, dos cosmogramas bakongo e dos símbolos da escrita *nsibidi* dos Ejangham da Nigéria. Estes últimos apareceram em Cuba em meados do séc. XIX e, segundo Thompson, foram disseminados em outros grupos, incluindo os chamados “crioulos”, isto é, descendentes de pessoas de diferentes etnias (Idem, p.217).

Bem conhecidos são os cosmogramas de influência bakongo encontrados em diferentes locais das Américas (THOMPSON, 2011); (THOMPSON, 2020) e no Brasil (SYMANSKI, 2010, p.308). Estes são aqueles tipos de elementos que tanto podem ser identitários como podem participar do contexto de similaridade formal sem transposição cultural imediata. Indo mais além, importa menos a constatação paralela de um e o outro do que tentar entender quais seriam as possíveis ressignificações adquiridas no contexto mais amplo das afro-américas¹³. Como um exemplo de reprodução de signos que demonstram esta que chamamos aqui de projeção formal africana nas américas é o *African Burial Ground* em Nova Iorque, EUA. Além dos restos mortais de cerca de 400 pessoas de descendência afro-americana enterradas na baixa Manhattan, além de grafismos, e outros objetos foram encontrados pingentes metálicos e contas de vidro de contexto funerário¹⁴.

13 É nesse sentido que basicamente todos os exemplos de signos africanos apresentados por Symanski (2010, fig. 9, p. 309) calcados em objetos da cultura material afro-brasileira, respectivamente, escarificação iorubá, de Moçambique e ovimbundo como bases para motivos florais ou outros grafismos em cerâmica, são menos exemplares de uma identidade africana do que afro-brasileira. Porque, além da interpretação não ter como definir os limites do que o método comparativo considera a semelhança da diferença, aqueles códigos, readaptados no novo mundo ultrapassam o sistema de reprodução dos signos em seu contexto original, criando assim, uma nova significação que pode ir muito além das identidades específicas iorubanas, moçambicanas e dos ovimbundo. De qualquer maneira, antecipadamente, devemos dizer que a análises das expressões gráficas da identidade aplicadas em suportes diferentes devem ser tomadas distintamente. Por exemplo, nas análises comparativas entre as escarificações (que têm como base a pele) e os grafismos (que possuem como base, por exemplo, uma cerâmica) resultam em significados raramente convergentes; um pode ser um demarcador identitário o outro uma expressão deste, mas não uma mesma coisa. Ainda que ambos possam ser formalmente congruentes, nem sempre é o caso, são quase sempre culturalmente diversos ou díspares. Essas comparações devem se manter, ao cabo, como um expediente didático sobre a aproximação cultural e não uma identificação imediata de africanismos entre os dois lados do Atlântico. Ver: (SYMANSKI, L.C., 2010. p.309). O mesmo para a fig. 6 p.51. (AGOSTINI, C., 2012, pp. 37-57).

14 Estes achados arqueológicos estadunidenses, submetidos a um tipo semelhante de análise comparativa tal como fazemos no Brasil trouxe fôlego para o trabalho de ativistas negros que conseguiram tornar o *burial Ground* um território tombado pelas autoridades governamentais daquele país e se tornou um símbolo da resistência escrava em pleno centro comercial (um dos mais importantes do mundo), onde nunca se assumiu fora de a academia ter havido escravos. Porém, do ponto de vista do aumento dos recursos científicos para a arqueologia afro-americana,

Pensemos, como um último exemplo, na reprodução de marcas étnicas promovidas por viajantes europeus que, muitas vezes servem de base para a realização de estudos iconográficos comparativos no campo arqueológico. A obra de Debret, por exemplo, embora seja perfeitamente válida como um testemunho mais ou menos fiel à realidade afro-brasileira do início do séc. XIX, não fez dele um retratista. Ele seguia a modelos neoclássicos de realismo empírico para dar ênfase à sua verossimilhança artística (LIMA, 2004, p. 18), mas não à maneira dos naturalistas ou dos litógrafos da botânica, que necessitavam de um acabamento científico, “realista” para o bom resultado do seu trabalho pictográfico. Enquanto estes submetiam a sua a técnica à fidedignidade daquilo que ele estava reproduzindo, nem Debret e muitos outros viajantes puderam ter seus trabalhos considerados como reproduções fiéis da realidade retratada.

Os limites da abordagem iconográfica impõem ao nosso senso crítico não tomar como um dado de realidade as manifestações visuais e as interpretações da realidade social depuradas a partir apenas das obras de viajantes e do olhar institucional – cabe à comunidade científica uma observação participante da análise dos resultados da arqueologia. A ênfase em detalhes “exóticos” e “estranhos” pode em alguns momentos sobrevalorizar aspectos que não transformam o registro artístico do viajante em uma das mais realísticas fontes iconográficas, muito menos um registro definitivo ou irrepreensível da realidade da época.

Este é, obviamente, um problema não restrito aos estudos de iconografia brasileiros senão mundiais. A reprodução pictórica ou em gravura de uma marca de escarificação indígena ou africana, por exemplo, em muitos casos, pode ser vista mais como uma reconstrução artística do que um decalque fidedigno. Cabe ao pesquisador, em sua análise comparativa, distinguir criticamente e por meio de metodologias próprias da iconologia quais são as potencialidades de adequação cultural na comparação entre uma imagem e outra. Além das liberdades poéticas e puras invenções de registro que podem ser verificadas até nos ditos naturalistas mais “documentalistas”, cabe à análise iconográfica comparativa a pressuposição de que historicamente o olhar do “Outro”, quando reproduzido em suporte artístico pode conter elementos de seus próprios preconceitos. Deve-se lembrar de Rancière (2012, p. 12), para quem a imagem nunca pode ser considerada uma realidade simples, como diz, “(...) a alteridade entra na própria composição das imagens”. Por fim, lembremos ainda que as missões acadêmicas francesas sejam elas de ordem das artes plásticas como as ocorridas na fundação da academia do Rio de Janeiro no início do Séc. XIX, sejam elas de ordem filosófica, como as ocorridas na Fundação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, são missões, ainda que em *lato senso*, colonialistas. Com a compreensão da enorme importância e significado dos métodos importados, revistos pela lente decolonial, outros tipos de vestígios vêm à tona debaixo dos mantos que cobriram importantes conhecimentos dos colonizados.

Vimos que os trabalhos arqueológicos relacionados aos sítios com vestígios mnemônicos e cultura material africana e afro-brasileira têm aumentado de forma consistente ao longo das últimas duas décadas. Porém, uma série de dificuldades teórico-práticas ainda impedem que

esses achados não causaram o mesmo tipo de comoção (LaROCHE, 1994).

os resultados dos poucos trabalhos publicados sejam submetidos ao debate com a comunidade afrodescendente de uma forma mais ampla. O caráter interdisciplinar próprio da arqueologia torna-se um imperativo dentro dos estudos etnoarqueológicos. O ofício da arqueologia histórica voltado à cultura material africana nas Américas é um campo que precisa dialogar com outras disciplinas e, principalmente, com a comunidade. Vimos ainda que a intersecção das culturas materiais indígenas e africanas em alguns sítios da arqueologia brasileira desestimula de bom grado a formação de turmas rivais ou de competitividade frívola e improdutiva entre africanistas e indigenistas dentro da academia e fora dela.

Para efetivar as etapas de um trabalho arqueológico cooperativo muitas vezes sob as pressões burocráticas, de cronograma e financiamento, o arqueólogo é levado a tirar conclusões abreviadas ou preliminares que podem efetivamente resultar em um relatório de atividades válido, mas não necessariamente no avanço do conhecimento. Ao mesmo tempo, a expectativa gerada pelo público não especializado ou mesmo o interesse de áreas afins de que se possa encontrar nos resultados arqueológicos resposta para seus próprios problemas pode ser estimulante ou intimidador. A arqueologia deve sobretudo ser incentivada pela colaboração advinda de todas as áreas afins, o público, os governos, a imprensa, as universidades, os ativistas etc. O legado dos trabalhos arqueológicos é algo sem qual a antropologia e a historiografia e outras áreas de saber ficariam a desejar. Para alguns sem experiência com a arqueologia talvez este seja um campo ainda materialmente indigente comparados à riqueza de registros históricos desta mesma materialidade africana e afro-brasileira. Entretanto, o mérito daquele que “arregaça as mangas” e vai a campo deve ser garantido *vis-à-vis* não às expectativas materiais quantitativas, mas às potencialidades qualitativas (interpretativas) do enriquecimento das diversas áreas do saber científico e pela recuperação do legado dos africanos no Brasil promovidos pela ciência arqueológica¹⁵.

Por fim, destacamos que objetos biográficos de reuso, símbolos ou grafismo em contextos de violência e de rompimento abrupto, quando submetido pela reconstituição arqueológica não podem ser tratados como uma transposição cultural imediata África-Américas. A memória atlântica lida com transformações identitárias e nem sempre com continuísmo ou africanismo no sentido de Herskovits (1990). Esta memória é necessariamente algo permeado de interstícios. Ela, como diz a realista, senão melancólica epígrafe deste texto: é uma memória que “acredita antes de saber se lembrar”.

15 Symanski & Gomes (2013, p. 294) acertadamente comentam sobre as “poucas referências [históricas] à cultura material [sobre a escravidão]”, mas não podemos deixar de lado que a historiografia brasileira apenas mais recentemente considerou buscar explicações sobre o passado no presente, ao estilo dos antigos antropólogos, folcloristas e africanistas pré-estruturalistas que tanto contribuíram para a compreensão do “ser afro” nas Américas. Apesar da quase ausência e falta de provas materiais, algumas das quais oficialmente destruídas durante o processo de colonização da memória do negro e do que este representou para as elites brasileiras (dentre elas a acadêmica) descompromissadas dessa memória, muitos intelectuais se mantiveram no limite entre o rigor de suas áreas e a sua própria capacidade de recriação desta memória. Se os historiadores clássicos do historicismo ou estruturalismo passassem em revista as obras geniais, porém, até certo ponto, carentes de fontes documentais como as de Câmara Cascudo, Manuel Querino, Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Caio Prado Jr., Florestan Fernandes, Edison Carneiro, Guerreiro Ramos etc. só veríamos pobreza de materialidade negra do passado, no mesmo local onde, contrariamente, só podemos ver a admirável evidência da grande riqueza material e espiritual afro-brasileira.

REFERÊNCIAS

- ABREU E SOUZA, R. de. Deixa meu cabelo em paz e outros contos sobre Arqueologia do racismo à brasileira. *Revista de Arqueologia*, [S. l.], v. 33, n. 2, p. 43–65, 2020. DOI: 10.24885/sab.v33i2.743. Disponível em: <<https://revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/743>> Acesso 23 mai. 2022.
- AGOSTINI, C. (Org.) *Objetos da Escravidão. Abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.
- ALLEN, Scott Joseph. Identidades em Jogo: negros, índios e arqueologia da Serra da Barriga. In: ALMEIDA, L.S.; GALINDO, M.; Juliana L.E.(Eds.); *Índios no Nordeste: temas e problemas*. 2. Maceió: EDUFAL, 2000. p. 245-275).
- BOAS, Franz. Os Métodos da Etnologia. In: CASTRO, C. (ORG.) *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2007.
- CARVALHO, Patrícia Marinho. A Travessia Atlântica de Árvores Sagradas: estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bella/MT. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP), 2012. [DISSERTAÇÃO DE MESTRADO].
- FERREIRA, L.M.; FUNARI, P.P.; MEZA; Elis. La Arqueología de Quilombos en Brasil: problemas y perspectivas. *Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla Y León*, Salamanca, 2016.
- FRAZIER, Edward Franklin. *The Negro Family in the United States*. Chicago: The University of Chicago Press, 1939.
- FUNARI, P.P. *A Arqueologia de Palmares- Sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana*, (p. 10-25); In Reis, J.J. & Gomes, F.S. (org.); *Liberdade por um fio: História dos Quilombos no Brasil*. Cia da Letras ed., São Paulo, 1996.
- _____. Desafios e possibilidades de uma abordagem arqueológica da Diáspora Africana no Litoral Norte Paulista. *Revista Kawo*, v.1, p.2-46, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/hawo/article/view/63547>. Acesso em: 15 mar. 2022.
- _____. Heterogeneidade e Conflito na Interpretação do Quilombo dos Palmares. *Revista de História Regional*, v. 6, n. 1, 24 set. 2007.
- _____. *Heterogeneidade e conflito na interpretação do Quilombo de Palmares*; *Revista de História Regional*, 6(1), 11-38, 2001.
- KARTIGANER, D.M; ABADIE, A.J. (Eds). *Faulkner and the Natural World*. Jackson: University Press of Mississippi, 1999.
- _____. Introdução. In: Como se tornar arqueólogo no Brasil, *Revista USP*, 44, 7485, 2000; Tornar-se arqueólogo no Brasil, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Porto, Portugal, 40, 34, 2000, pp.117-131.
- GUIMARÃES, C.M. & LANNA, A.L. Arqueologia de quilombos em Minas Gerais. *Pesquisas: Série Antropológica*, Vol.: 31: 147-64, 1980.
- GUIMARÃES, C.M. et al. O quilombo do Ambrósio: lenda, documentos e arqueologia. *Estudos Ibero Americanos* – PUCRS, Porto Alegre, v. 1 e 2 p. 151-174, 1990.

- GURAN, M.; PESSOA, J.; LIMA, M. NAJAR, R. Proposta de Inscrição do Sítio Arqueológico Cais do Valongo na Lista do Patrimônio Mundial. Rio de Janeiro: IPHAN – Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2016.
- HERSKOVITS, Melville J. *The myth of the negro past*. Boston: Beacon Press, 1990.
- JACOBUS, A.L. Louças e cerâmicas no sul do Brasil no Século XVIII: o registro de Viamão como estudo de caso. *Revista do CEPA-UNISC*, Santa Cruz do Sul, v. 20, n. 23, p. 7-58, 1996.
- KUHN, Thomas. *As Estruturas das Revoluções Científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- LaROCHE, Cheryl J. Beads from the African Burial Ground, New York City: A Preliminary Assessment. *BEADS: Journal of the Society of Bead Researchers*. Volume 6, 1994.
- LAW, Robin. *Ouidah: The Social History of a West African Slaving Port, 1727–1892*. Ohio University Press, 2005.
- LIMA, T.A.L.; BRUNO, C.; FONSECA, M. Sintomas do modo de vida burguês no Vale do Paraíba, séc. XIX: a Fazenda São Fernando, Vassouras, RJ. *Anais do Museu Paulista, História e Cultura, Nova Serie 1*. São Paulo, v. 1, p. 170-206, 1993.
- LIMA, Tânia Andrade. Arqueologia Histórica: algumas considerações teóricas. Comunicação Apresentada ao I Seminário de Arqueologia Histórica. SPHAN/FNPM. Rio de Janeiro. Outubro de 1985. *Clio Arqueológica*, n. 5, Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, 1989.
- _____. Sintomas do modo de vida burguês no Vale do Paraíba, Séc. XIX: Fazenda São Fernando, Vassouras, RJ. Exploração arqueológica e museológica. *Anais do Museu Paulista Nova Série NQ 1* 1993.
- LIMA, Valéria. *Uma Viagem com Debret*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- LAW, Robin. *Ouidah: The Social History of a West African Slaving Port, 1727–1892*. Ohio University Press, 2005.
- MINTZ, Sidney W.; Richard Price. An anthropological approach to the Afro-American past; a Caribbean perspective. Occasional Papers in Social Change Series #2, *Institute for the Study of Human Issues*, Philadelphia, PA, 1976.
- ORSER, C.; FUNARI, P.P.A. A pesquisa arqueológica inicial em Palmares. *Estudos Ibero-Americanos*, v. 18, p. 53-69, 1992.
- PROUS, A. *Arqueologia Brasileira*. Brasília: Universidade de Brasília (UNB), 1992.
- RANCIÈRE, J. *O Destino das Imagens*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- SALUM, Marta Heloísa Leuba, (Lisy). Des-En-terrando achados: vistas sobre a África das diásporas. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n. 22: 195-218, 2012.
- SCHÁVELZON, Daniel. *Buenos Aires Negra: arqueologia histórica de una ciudad silenciada*. Emecé. Editores, 2003.
- SILVA, Renato Araújo da. *Isto Não é Magia; é Tecnologia: subsídios para o estudo da cultura material e das transferências tecnológicas africanas ‘num’ novo mundo*. São Paulo: Ferreavox, 2013.
- SOUZA, Gustavo Neves. *O Material Lítico Polido do Interior de Minas Gerais e São Paulo: entre a*

matéria e a cultura. São Paulo: Universidade de São Paulo/MAE-USP, 2008.

SOUZA, M.A.; SYMANSKI, L.C. 2009. Slaves communities and pottery variability in Western Brazil. *International Journal of Historical Archaeology*, 13(4):513-548.

SOUZA, Marcos André Torres de. Entre práticas e discursos: a construção social do espaço no contexto de Goiás do século XVIII. In: ZARANKIN, Andrés.; SENATORE, Maria Ximena. (Eds.). *Arqueologia da sociedade moderna na América do Sul cultura material, discursos e práticas Buenos Aires: Ediciones del Tridente*, 2002.

SOUZA, Marina de Mello. Catolicismo Negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, 28 (2002), 125-146.

_____. O Cristianismo Congo e As Relações Atlânticas. *Rev. Hist.* (São Paulo), n. 175, p. 451-463, jul. dez., 2016.

SYMANSKI, L.C. P.; GOMES, D.M.C. Mundos mesclados, espaços segregados: cultura material, mestiçagem e segmentação no sítio Aldeia em Santarém (PA). *Anais do Museu Paulista*. São Paulo. N. Sér. v.20. n.2. p. 53-90. jul.- dez. 2012.

SYMANSKI, L.C. & GOMES, Flávio. Da Cultura Material da Escravidão e do Pós-Emancipação: perspectivas comparadas em arqueologia e história. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, 7, 1: 293-338, 2013.

SYMANSKI, L.C.P. Africanos no Mato Grosso: Cultura material, identidades e cosmologias. In: AGOSTINI, C. (Org.) *Objetos da Escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

_____. Cerâmicas, Identidades Escravas e Crioulização nos Engenhos de Chapada dos Guimarães (MT). *História Unisinos*. Vol. 14 Nº 3 - setembro/dezembro de 2010.

_____. O Domínio da Tática: práticas religiosas de origem africana nos engenhos de Chapada dos Guimarães (MT). *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica* 1(2):09-36, 2007.

THOMPSON, R.F. *Flash of Spirit*. Arte e filosofia africana e afro-americana. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011.

_____. A estrutura da recordação: a tradição visual Kongo no Novo Mundo. *19&20*, Rio de Janeiro, v. XV, n. 2, jul.-dez. 2020. Disponível em: <http://www.dezenovevinte.net/ha/rft_kongo.htm> Acesso em 15 mar. 2022.

TORRES, Paulo Rosa. *Remanescentes de Quilombos: escravatura, disputas territoriais e racismo*. Belo Horizonte: Ed. Dialética, 2021.

Ministério da cidadania secretaria especial do desenvolvimento social: <https://www.mds.gov.br/webarquivos/arquivo/cadastro_unico/levantamento-de-comunidades-quilombolas.pdf>(Levantamento de Comunidades Quilombolas) Acesso 15 mar. 2022.

Agência Brasil: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2018-05/menos-de-7-das-areas-quilombolas-no-brasil-foram-tituladas>>(Menos de 7% das Áreas Quilombolas no Brasil foram Tituladas) Acesso 15 mar. 2022.

Recebido em: 30/05/2022

Aprovado em: 01/04/2022

Publicado em: 30/06/2022

ARTIGO | *PAPER*

PORQUE IMPORTA SABER DE CERÂMICA PORTUGUESA NO COLONIALISMO ATLÂNTICO?

Tânia Manuel Casimiro^a

^a Universidade Nova de Lisboa, pesquisadora e professora da Faculdade de Ciências Sociais e Humanidades (HTC-CFE-FCSH), apoio financeiro: DL57/2016/CP1453/CT0084. E-mail: tmcasimiro@fcsh.unl.pt

RESUMO

A presença de cerâmica portuguesa nos territórios atlânticos há muito que tem sido notada. Faiança, cerâmica comum e cerâmica vidrada eram enviadas para as colónias portuguesas do Atlântico, utilizadas nas actividades domésticas e industriais, numa tentativa, muitas vezes não conseguida, de manutenção do estilo de vida europeu e de extrema importância económica para a subsistência das olarias portuguesas. Este artigo planeia ser uma introdução ao enorme potencial de pesquisa que é a análise das evidências cerâmicas portuguesas espalhadas pelo Atlântico.

PALAVRAS-CHAVE

Cultura material; comércio; produção; consumo; relações coloniais.

ABSTRACT

The presence of Portuguese ceramics in colonial Atlantic territories has been noted for some years now. Tin-glazed ware, redwares, and glazed wares were sent in massive amounts into the Portuguese Atlantic colonies and used in domestic and industrial activities. These objects were fundamental in the preservation of a European lifestyle that settlers and their descendants tried to hold to and important for the economic growth of Portuguese pottery production. This paper aims to be an introduction to the enormous research potential that Portuguese ceramics in the Atlantic represent.

KEYWORDS

Material culture; trade; production; consumption; colonial relations.

COMO CITAR ESTE ARTIGO

CASIMIRO, Tânia Manuel. Porque importa saber de cerâmica portuguesa no colonialismo atlântico? Cadernos do Lepaarq, v. XIX, n.37, p. 230-249, Jan-Jun. 2022.

INTRODUÇÃO

Escrever este texto foi uma tarefa exigente. A dificuldade não se prendeu nem com a escolha do tema, nem com os conhecimentos que deveriam ser transmitidos, mas sim com a dificuldade em debater a presença de cerâmica portuguesa nas relações coloniais atlânticas no sentido de escapar a uma perspectiva eurocêntrica. Como balancear a presença de objectos portugueses encontrados no espaço atlântico em relação às produções locais? Como construir uma abordagem que não acentue as desigualdades, no sentido de apagar a prática das comunidades locais em cada assentamento colonial, visto que, em muitos dos lugares, nos primeiros séculos, os europeus sempre foram a minoria? Como confrontar o ofício português da produção de cerâmica, maioritariamente masculino e patriarcal, com aquele que se desenvolvia em lugares onde as mulheres produziam suas cerâmicas para uso doméstico e, muitas vezes, suprimiam as necessidades de consumo dos portugueses? Como abordar comunidades compostas por indígenas, europeus e africanos? A investigação deverá ser direccionada para o esforço de encontrar o equilíbrio que problematize a história de cada lugar, os seus diferentes agentes e a forma como a sua interação relacional pode ser um dado fundamental no estudo das movimentações atlânticas.

Em 1500 os portugueses, na sequência de um conhecido projecto de expansão ultramarina, cujo início remonta a 1415 com a conquista de Ceuta, chegaram ao território hoje brasileiro. Durante esse período ocuparam quatro arquipélagos atlânticos e diversos pontos da costa de África. A apropriação destes territórios ocorreu com ritmos diferentes e propiciando o contacto com diferentes grupos humanos. Associados às movimentações marítimas circulam variados recipientes cerâmicos, em diferentes quantidades, fundamentais na manutenção económica do sistema colonial que auxiliavam parte da população no seu dia-a-dia, utilizados nas mais determinadas funções. Esta importação de objectos oriundos de Portugal irá continuar, com diferentes ritmos, durante mais de 300 anos quando, durante o século XIX, sobretudo após 1822, a cerâmica produzida localmente e as importações inglesas levam à diminuição das importações portuguesas.

Durante este período a cerâmica portuguesa, em todas as suas variantes tipológicas e formais, assumiu um papel importante como materialidade do processo colonial português no Atlântico, de que o Brasil foi o território de maiores dimensões. A exportação em larga escala para o outro lado do oceano foi um procedimento fundamental para o crescimento económico das olarias portuguesas visto que enormes quantidades de objectos saíam dos centros produtores portugueses em direcção a todas as colónias. Ainda que números concretos não sejam conhecidos, sobretudo numa perspectiva arqueológica, são de referir os registos portuários no norte de Portugal que mencionam a exportação para locais como Baía, Pernambuco, Rio de Janeiro ou Pará. Os centros produtores eram sobretudo Vila Nova, Coimbra, Aveiro, Prado e Massarelos. A título de exemplo entre 1767 e 1776, já numa época de produção industrial, foram exportadas através da Cidade do Porto, 91'825 dúzias de peças para o Brasil o que representava mais de um milhão de objectos, apenas do norte de Portugal (LEÃO, 1999, 199). Para períodos mais recuados

a contabilização não é tão simples, contudo os registos do Cabido da Sé do Porto, são profícuos no relato de cargas para o Brasil, Angola e Cabo Verde, sobretudo entre 1647 e 1713, acendendo a largas centenas de milhares de objectos (LEÃO, 1999, 153). O norte do país estava longe de ser a zona com maior produção. Lisboa seria o maior centro produtor do reino pelo que podemos extrapolar a circulação de milhões de objectos no comércio atlântico.

No entanto, não podemos jamais esquecer que entre 1580 e 1640 Portugal esteve sobre domínio político dos reis espanhóis e uma relação cultural, comercial e política que já de si era tão próxima, tornou-se ainda mais próxima. Durante este período os mercados ibéricos ainda se unificam mais e é muito possível que colónias originalmente portuguesas tenham recebido grandes quantidades de objectos cerâmicos produzidos em Espanha. As colónias espanholas beneficiaram da possibilidade de consumir produções lusas (ZORZI, 2016). Esta união importa, pois ainda que a maior parte dos recipientes oriundos de cada país sejam distinguíveis alguns deles, podem ser confundidos.

Até recentemente a abordagem era exclusivamente unilateral e estruturalmente colonialista. Portugal era o grande centro exportador que abastecia as colónias com o tipo de recipientes que serão analisados mais abaixo, dominando todo o comércio e consumo. A presença de louça portuguesa significava o sucesso do projecto colonial. Desconstruir este discurso implica desenvolver conhecimentos combinados onde se compreenda qual o papel das diversas comunidades nesta relação entre pessoas e objectos. Recentemente, surgiram evidências que podem mudar um pouco esta perspectiva de domínio, visto que o comércio não era efectuado apenas num sentido, mas do Brasil chegavam a Portugal recipientes ali produzidos, ainda que não saibamos ao certo de que zona do Brasil eram oriundos estes objectos. Apresentam, como veremos, características muito específicas que os distinguem das outras produções europeias.

Os objectos encontrados nas colónias ultramarinas portuguesas reflectem como a produção de cerâmica em Portugal era um sistema complexo, extraordinariamente organizado em sintonia com as estruturas sociais e ideológicas e que dava ocupação a milhares de pessoas desde o momento em que o barro era extraído até ao momento que entrava na mão do consumidor, reflexo de um país com contactos globais. A organização do ofício de oleiro era altamente estruturada e hierarquizada em torno da família e toda a gente dentro da olaria respondia ao mestre oleiro. Era um mundo essencialmente masculino onde as notícias de mulheres são raras e sempre dependentes do seu marido e ligadas sobretudo à venda local da produção.

Todas as cidades e vilas portuguesas produziam cerâmica. A maior parte destes recipientes eram consumidos nas proximidades dos locais onde eram manufacturados, contudo certos tipos de produções vão ser de tal forma apreciadas que serão consumidas em diversos pontos do globo. Existiam zonas onde a produção era em maior quantidade e pensada para o comércio internacional e o fornecimento dos territórios ultramarinos. Falamos de locais como Lisboa, Coimbra, Aveiro, Porto e Lagos, entre outros (Fig. 1). A quantidade de objectos que são encontrados nas escavações arqueológicas em Portugal, nas suas colónias e noutros territórios, em contextos urbanos e rurais, entre os séculos XV e XVIII, são representativos desta grande produção.



Fig. 1 – Mapa de Portugal com os sítios mencionados no texto

O propósito deste artigo é abrir um caminho de investigação sobre a importância que estes objectos têm no estudo de relações coloniais. O objectivo não é nem uma abordagem exaustiva de todas as formas cerâmicas e decorações existentes, assunto que tentarei abordar em publicações futuras, nem uma análise exaustiva do tipo de cerâmica recuperada nos mais diversos pontos do Atlântico, mas sim uma abordagem sobre a importância de ter em mente uma análise combinada entre os sítios de origem e os sítios de consumo. Ainda que este processo não seja fácil, o objectivo será descolonizar a ideia, generalizada e divulgada em Portugal, de que a produção portuguesa dominou por completo o consumo de cerâmica nas colónias, tanto de um ponto de vista material como mental e que esse apagamento material e consequentemente cultural, nunca foi nem generalizado nem efectivo (SALLUM; NOELLI, 2020). Ainda que o presente texto aborde apenas a cerâmica portuguesa é fundamental compreender como as produções europeias e locais conviveram e de que forma representam ontologias relacionais que assentam no processo de dominação colonial.

A FAIANÇA PORTUGUESA

É incerto se, quando se inicia o processo de expansão colonial nos inícios do século XV, se Portugal estaria a produzir ou não louça revestida a esmalte estanífero, o que comumente se designa de faiança. Ainda que a técnica fosse utilizada na Península Ibérica durante o período de domínio muçulmano e a mesma nunca tenha desaparecido em Espanha, não existem, até ao momento, evidências produtivas entre o século XIII, momento em que a maioria do território é submetida política e militarmente pelo domínio cristão e meados do século XV (VERA REINA e LOPÉZ TORRES, 2005). A evidência produtiva mais recuada que se conhece foi recuperada num forno em Lisboa, encontrado numa escavação arqueológica nas Escadinhas da Barroca, datado do reinado de Afonso V (HENRIQUES *et al.*, 2019). Associados a esta estrutura foram recuperados fragmentos de louça branca, também designada na literatura arqueológica de malagueira (SEBASTIAN, 2010). Estas teriam sido as primeiras faianças produzidas em Portugal e aquelas que acompanharam o processo de expansão ultramarina até sensivelmente meados da segunda metade do século XVI. Trata-se sobretudo de pratos troncocónicos com o fundo em onfalo e taças carenadas com o fundo assente em pé anelar, muito semelhantes ao que se estava a produzir em outros locais da Península Ibérica, nomeadamente em Sevilha (Fig. 2) (PLEGUEZUELO, *et al.*, 1997). São essencialmente peças sem qualquer tipo de decoração e, quando aquela surge, reflecte-se apenas em algumas tímidas linhas concêntricas junto ao interior do bordo ou do fundo ou um elemento vegetalista no interior do fundo. Este tipo de objectos espalha-se pelo atlântico durante mais de um século e alterações significativas apenas vão ocorrer por volta de 1570 quando um novo estilo de louça começa a ser mencionada na documentação e a surgir no registo arqueológico. As peças robustas vão dar lugar a louça mais delicada, designada de *feição de porcelana*, decorada a azul e, não obstante outras influências, altamente condicionada pelo gosto que a sociedade portuguesa e demais sociedades europeias desenvolveram pela porcelana e pelo motivos decorativos orientais.



Fig. 2 – Taça carenada em faiança (meados do século XVI)

Esta nova louça, que, com muitas alterações, dominou a produção portuguesa até aos finais do século XVIII, inundou o mercado e foi consumida em larga escala em diversos pontos do globo. A variabilidade morfológica é grande (Fig. 3) ainda que pratos e taças correspondam a cerca de 90 % do total de objectos produzidos. Esta é a razão por que a mesma é designada entre os séculos XVI e XVIII de louça, e distinguida muitas vezes como “louça branca”, “louça branca de talaveira”, “louça de malega”, “louça branca pintada”, “louça de Veneza” ou “louça ordinária”, claramente manifestando a sua funcionalidade primária de ser usada à mesa para consumo de alimentos (CASIMIRO e GOMES, 2022).



Fig. 3 – Formas de faiança portuguesa

Esta consistência formal foi completamente ofuscada pela variabilidade decorativa. Seria completamente impossível neste trabalho apresentar todas as decorações existente e as suas evoluções ao longo de cerca de três séculos. A evolução crono-estilística que foi estabelecida há quase uma década (CASIMIRO, 2013), ainda que a precisar de actualização, mostra claramente

que ao longo do tempo os motivos decorativos que preenchem as formas de faiança vão sofrendo variações que se relacionam com as próprias alterações pelas quais a sociedade portuguesa vai passando. Algumas destas decorações, sobretudo as de influência oriental vão ser marcantes no reconhecimento destes objectos, nomeadamente o que se convencionou chamar de *aranhões* em que imitações das folhas de artemísia, rolos de papel, cabaças e crisântemos, são colocados dentro de cartelas. O azul é a cor predominante, com alguns apontamentos de amarelo, antes de meados do século XVII e complementado com manganês a partir daí.

A faiança é um tipo de produção altamente especializada e cuja produção implica o domínio de diversas técnicas. Neste sentido estava limitada a algumas zonas do país, nomeadamente Lisboa, Coimbra e Vila Nova (actual Gaia). Lisboa era o maior centro produtor do reino chegando a ter em funcionamento na primeira metade do século XVII 28 fornos de faiança, produzindo diferentes tipos e qualidades de louça destinados ao abastecimento do país, das colónias e ainda comercializando os seus produtos com diversas partes do globo (CASIMIRO, *et al*, 2015). Coimbra seria o segundo maior centro, destinado sobretudo ao comércio interno, sendo conhecidas apenas algumas peças fora do país, nomeadamente no Brasil, Terra Nova e Inglaterra (CASIMIRO, 2011). Vila Nova é um caso interessante. É assumido que as olarias se situam em zonas onde o acesso à matéria-prima é relativamente fácil, no entanto Vila Nova desenvolve uma indústria que depende da importação de matéria-prima – o barro branco – de Lisboa. Ainda que encarecendo o produto final, os mercados vilanovences eram sobretudo a área urbana do Porto, a Galiza, a terra Nova e o Brasil (LEÃO, 1999).

O predomínio desta louça é tal que ela chega a tornar-se a produção mais abundante em alguns contextos seiscentistas. A decoração não é só uma questão de gosto. Numa perspectiva estrutural ela faz parte de uma campanha ideológica que marca a presença portuguesa no mundo. Não será inocente que a mesma surja designada nos *probate inventories* na Nova Inglaterra como *Lisbon ware*, onde a sua visualização não fazia nomear a porcelana que a inspirava, mas a capital de um império ultramarino com um predomínio económico no atlântico (WILCOXEN, 1999).

A CERÂMICA COMUM

Se falar de faiança é uma tarefa hercúlea ainda o é mais falar daquilo que é normalmente designado em Portugal de cerâmica comum. Talvez este não seja o nome mais indicado, mas é aquele que, para além do mais generalizado, permite uma designação mais abrangente para enorme variedade dos objectos que se incluem nesta categoria cuja heterogeneidade se reflecte nas formas, funções, pastas, cor... entre outras características. Recorrendo ao nome pelo qual estes objectos eram conhecidos na Idade Moderna era o que comumente se designava de *louça vermelha* ou *louça preta*, dependendo da tonalidade da sua estrutura.

Corresponde sobretudo, mas não exclusivamente, aos objectos de todos os dias (Fig. 4). Aqueles que eram utilizados em ambiente doméstico para auxiliar nas mais variadas tarefas e que

eram produzidos em todas as cidades e vilas portuguesas sem que se conheça alguma excepção. Em termos de análise funcional são muitas vezes categorizados como louça de cozinha, louça de armazenamento, ou louça de mesa, ainda que as suas utilizações sejam sempre discutíveis. A multiplicidade dos centros produtores, literalmente todas as cidades e vilas do país, faz com a sua variedade formal seja ainda maior, visto que as produções respondem às exigências locais de cada população e à sua relação com o ambiente e estruturas sociais e simbólicas.

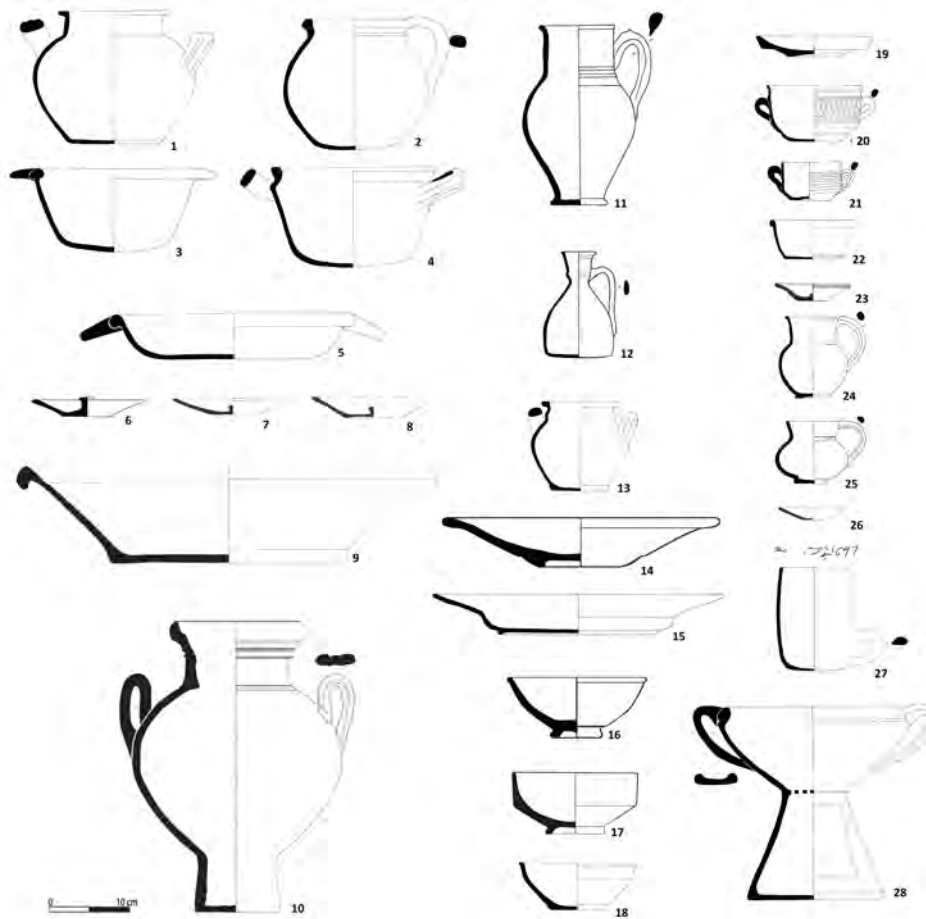


Fig. 4 – Formas de cerâmica comum

Será difícil mencionar qual o tipo de objecto que existe em maior número, visto que esse número varia entre contextos, mas se atendermos aos Regimentos (regulamentos) que conhecemos para o ofício de oleiro e o cruzarmos com a informação obtida dos contextos arqueológicos notamos que os recipientes destinados a ser utilizados ao fogo, para cozinhar, tais como as panelas, caçoilas e frigideiras ocupam um lugar de destaque até porque, devido ao seu frequente manuseamento quebravam com facilidade. A panóplia de recipientes é grande e difícil de enumerar exhaustivamente no presente trabalho, mas temos de mencionar os alguidares, vasos de noite, fogareiros, candeias, pratos, taças, potes dos mais diversos tamanhos e formatos, com e sem tampa, entre as muitas variantes formais e de dimensão destes objectos (BUGALHÃO e COELHO, 2017; CASIMIRO e GOMES, 2022).

Também em elevado número e destinados ao consumo de água foram produzidos talhas, cântaros, bilhas e púcaros. De facto, os púcaros ocupam um lugar especial na produção de louça vermelha portuguesa. Este pequeno objecto, destinado ao consumo individual de água era produzido em quantidades massivas durante a Idade Moderna. Apesar de todas as cidades os produzirem e de custarem o baixo valor de um a três reis, surgiram oficinas especializadas nestes objectos em locais como Estremoz, Montemor ou algumas olarias em Lisboa, Aveiro e Coimbra, que produziam peças excepcionais (FERNANDES, 2012; NEWSTEAD e CASIMIRO, 2018). Um púcaro de Estremoz poderia custar até 150 reis, mostrando que poderiam ser peças altamente excepcionais e apenas utilizadas pelas elites (HALLET e SENOS, 2018). Esta afirmação é ainda mais exacerbada quando notamos que maior parte dos púcaros nos outros centros custavam entre 1 e 2 reais (FERNANDES, 2012). Estremoz era conhecido pelas suas produções delicadas e decoradas com incisões e pequenas pedrinhas de quartzo a comporem diferentes desenhos, técnica que irá ser reproduzida, pelo menos que se saiba, também em Lisboa e Coimbra (SILVA, 2012). As produções de Montemor (actualmente Montemor-o-Novo) distinguem-se pelo facto de o barro que fazia estes púcaros ser amassado com milhares de pedrinhas no seu interior, dando-lhe um ar quase “mesclado”. Já Lisboa distinguia-se pelas suas peças “modeladas” onde o oleiro lhes dava um aspecto original e especial prensando partes do corpo ou com recurso a estiletos, criando decorações (Fig. 5). Coimbra distinguia-se pelas suas peças vermelhas delicadas e pintadas a branco. Em diversas olarias do Norte vamos encontrar peças negras decoradas com elementos decorativos e pulverizadas com micas, dando-lhe um aspecto prateado. As peças manufacturadas nas oficinas alto-alentejanas vão distinguir-se não apenas pela sua estética, mas igualmente pelo seu cheiro e sabor o que as tornará muito apetecíveis pelos consumidores dentro e fora do território português e identificadas um pouco por todo o mundo (NEWSTEAD e CASIMIRO, 2020).



Fig. 5 – Cerâmica modelada de Lisboa

Todavia as produções de cerâmica comum não eram apenas destinadas ao consumo doméstico. Uma das produções mais frequentes em Portugal, nomeadamente em Lisboa e áreas circundantes, bem como em Aveiro, era a cerâmica do açúcar, tanto as formas como os potes onde aquelas encaixavam (SILVA e MORGADO, 2020; SILVA, 2012). Quantidades enormes destes recipientes foram produzidos nos centros oleiros portugueses e exportados para as colónias atlânticas, sobretudo Madeira, São Tomé e Brasil onde uma importante parte da exploração económica se focavam na plantação e produção de açúcar nas largas centenas de engenhos distribuídos pelos territórios ultramarinos dominados pelos portugueses. A forma destes recipientes é sobejamente conhecida em diversos pontos do Atlântico, tanto junto aos centros de produção oleira como nos engenhos onde eram utilizadas. O seu número chega ainda a ser maior do que o das botijas/anforetas que eram produzidas pelo menos em Aveiro e Lisboa e também exportadas em larga escala para diversos pontos do globo (Fig. 6) (CASIMIRO, 2013a; SILVA 2018). O seu valor não era enquanto objecto, mas sim enquanto recipiente de outros produtos, sobretudo o azeite. Ainda que botijas portuguesas tenham sido recuperadas em locais tão distantes como o Japão é no comércio Atlântico em locais como a terra Nova ou Grã-Bretanha que as vamos encontrar em maior número, ainda que a ausência de estudos para o Atlântico sul não nos permita concluir se a incidência era maior ou menos que em outras latitudes.



Fig. 6 – Botijas portuguesas

A CERÂMICA VIDRADA

A cerâmica com as superfícies revestidas a vidro de chumbo é certamente a que menos atenção tem recebido por parte dos investigadores nos últimos anos. Exceptuando as produções de Lisboa e Coimbra, pouco se sabe o que se produzia no resto do país (CASIMIRO et al. 2018; SILVA, 2019). Ao momento é até difícil de saber com exactidão onde se produzida. Não sendo exclusiva dos grandes centros, tal como a faiança, também não seria tão generalizada como a cerâmica comum, fazendo com o seu preço fosse ligeiramente acima da louça não vidrada. A sua produção exigia já alguma mestria no domínio da preparação dos vidrados e o acesso a matérias-primas mais dispendiosas tais como o chumbo, o cobre e o antimónio, utilizados na coloração dos vidrados que podiam ser verdes – a grande maioria – amarelos ou castanhos, razão pela qual eram conhecidas como *malega verde* ou *malega amarela*.

Surgem diversos tipos de recipientes, mas o mais difundido é certamente o alguidar (Fig. 7). Desde finais do século XV que o número de peças vidradas com esta morfologia aumenta no registo arqueológico e se a sua forma troncocónica com bordo extrovertido revela apenas alterações pontuais, já o seu tamanho oscila entre os objectos de enormes dimensões com mais de um metro de diâmetro no bordo até aos mais pequenos com cerca de 30 centímetros de diâmetro. Outras peças correspondem a jarros e garrafas, cuja funcionalidade seria a de conter e servir vinho, taças e pratos para comer à mesa, panelas e frigideiras para preparar alimentos entre outros recipientes com funções diversas.

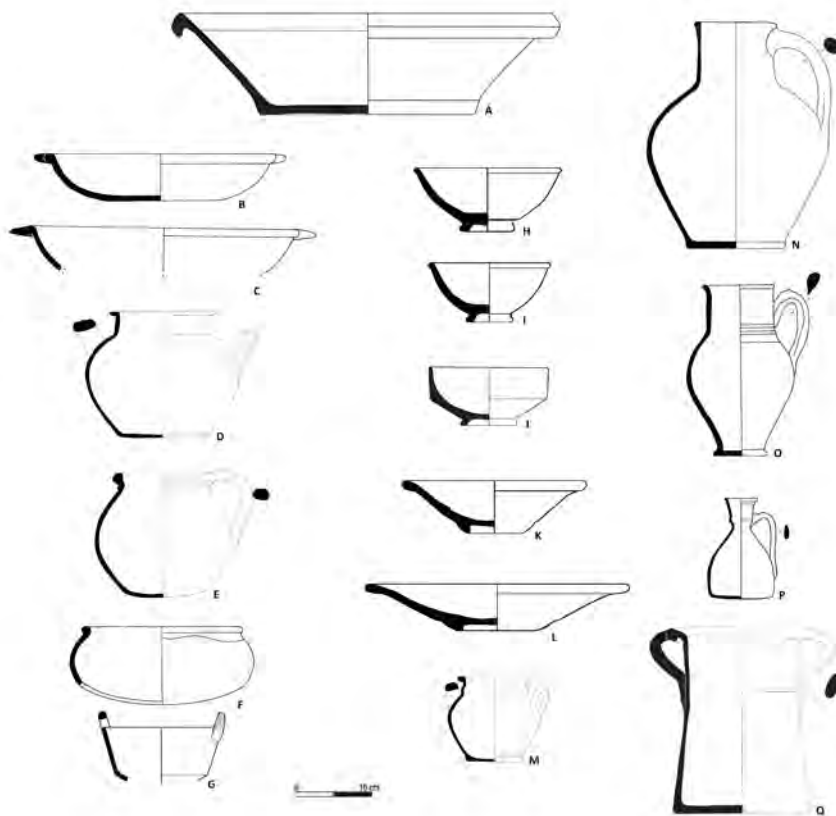


Fig. 7 – Formas de cerâmica vidrada

A sua percentagem relativamente aos outros tipos de cerâmica muda muito ao longo do tempo. Se durante os séculos XV e inícios do XVI é apenas residual, cerca de 100 anos depois irá corresponder a entre 7 a 8 % do total das colecções, número que irá outra vez aumentar em meados do século XVIII onde se torna cerca de 15% (CASIMIRO *et al.* 2018). As razões deste aumento não foram debatidas e podem estar relacionadas com mudanças nos hábitos de consumo ou com a disponibilidade das matérias-primas.

DAS COLÓNIAS PARA PORTUGAL

Foi na zona da grande Lisboa que começou a ser notado um tipo de cerâmica, produzido manualmente sem recurso a torno, que surgia desde os finais do século XVII até inícios do século XIX. Era produzida na sua maioria com a técnica do rolo, com a superfície brunida na maior parte dos recipientes, em muito divergente das técnicas utilizadas para a produção de recipientes nas olarias portuguesas (BARROS e CARDOSO, 2006). Estas produções exógenas, afirmação comprovada através de análises arqueométricas, correspondem, sobretudo a recipientes globulares, com dimensões variáveis e classificados como panelas, destinados à cozedura de alimentos. Surgem em menor número formas abertas, sugerindo pratos ou frigideiras (Fig. 8). Até ao momento foram registados 26 sítios arqueológicos, ainda que o número real seja certamente muito maior, maioria dos quais em Lisboa.



Fig. 8 – Panela manual (fotografia G. Cardoso)

Uma das questões que mais tem desafiado os arqueólogos que estudam estes materiais trata-se da origem destas peças. A tecnologia de fabrico e a morfologia das mesmas é muito semelhante ao que por norma se reconhece como peças de produção africana levando a que alguns autores as tivessem identificado como produções relacionadas com os milhares de escravos de origem africana que habitavam em Portugal, sugerindo-se mesmo que pudessem ser manufacturadas em Lisboa (OLIVEIRA e BROCHADO, 2017; SIMÕES, 2015). A origem é no entanto externa e muito possivelmente brasileira. Na *Collecção da Legislação Portuguesa desde a última compilação das ordenações redigida pelo desembargador António Delgado Silva (legislação de 1750 a 1762)*, no ano de 1756, são registados os produtos que podem ser enviados de Portugal para o Brasil e do Brasil para Portugal. Nesta última categoria, entre os animais e frutos exóticos, surge a “louça fabricada naquele Estado”. Adicionalmente, quando se analisam os inventários post-mortem do século XVIII para Lisboa, ou seja, arrolamentos de bens que eram realizados após a morte de um progenitor com o objectivo de acautelar os interesses dos filhos menores, estes documentos ilustram, com maior ou menor precisão, os objectos, bens e utensílios que existiam em determinadas casas de Lisboa. Um inventário realizado em 1763 por falecimento de Caetana Maria¹ que vivia com a sua família numa casa da Rua da Rosa das Partilhas, em Lisboa, integrou também o recheio da loja de mercearia que explorava com o seu marido. Dos objectos ali arrolados os mais imprevistos acabaram por proceder da loja de mercearia. A diversidade de produtos era tão grande que de algum modo expressa as intensas relações comerciais, com o interior de Portugal, com a Europa e com os territórios ultramarinos. Entre os mais diversos materiais incluía-se também uma grande diversidade de recipientes de uso doméstico cujas designações não é hábito serem apontadas. É o caso das panelas do Brasil mencionadas como possuindo diferentes tamanhos, custando estas, as maiores, cerca de 30 réis. Os objectos que têm vindo a ser encontrados nos contextos arqueológicos também eles apresentam vários tamanhos. Outro inventário muito detalhado, realizado em 1732 por óbito de Manuel de Oliveira da Cunha e Silva também incluiu, entre os normais utensílios de cozinha, umas panelas do estrangeiro de diferentes tamanhos, algumas delas brasileiras².

A emigração forçada de milhões de africanos, enquanto escravos para trabalhar nas plantações e engenhos de açúcar sul-americanos, nomeadamente no Brasil, levou a que estes grupos se estabelecessem e desenvolvem um novo estilo de vida e produzindo recipientes que conjugavam influências de diversas zonas e diferentes entidades que se traduzem em peças com características muito próprias. Peças semelhantes já haviam sido identificadas nas colónias americanas e nas colónias das Caraíbas onde a rota dos escravos oriundos de África enviava grande número de seres humanos. Estas panelas de estilo africano, cuja forma representa a cultura de determinados grupos humanos que se realocizam num novo continente, certamente que confeririam um sabor diferente aos alimentos pelo que é provável que a sua utilização fosse desejada numa sociedade habituada aos exotismos dos constantes contactos com terras distantes, algo considerado uma mais-valia das relações coloniais (CASIMIRO, et al., 2020).

1 IANTT, Feitos findos, inventários post-mortem, Letra C, mç. 70, nº 3.

2 IANTT, Feitos findos inventário post-mortem, Letra M, mç. 247 nº 7, fl. 104.

A CERÂMICA PORTUGUESA NAS RELAÇÕES COLONIAIS ATLÂNTICAS

Portugal foi, a par da Espanha, no século XVI, um dos maiores impulsionadores do colonialismo europeu do atlântico, acompanhado, na centúria seguinte por ingleses e holandeses. O domínio territorial consistia não apenas numa presença efectiva de populações europeias que exercessem um domínio militar e político, mas na tentativa de transposição de um modelo de vida “europeu” que acompanhava os colonos. Permitir que fossem mantidas as estruturas de pensamento e modos de estar e agir, bem como comportamentos quotidianos foi a forma como estas populações conseguiram manter o vínculo à identidade que traziam de Portugal. Manter esse estilo de vida implicava preservar hábitos semelhantes àqueles que tinham nas cidades onde eram originários ou de onde os seus antepassados tinham originado, reconhecendo-se imediatamente a importância da cultura material em geral e da cerâmica em particular. Não obstante as razões de crescimento económico das diversas cidades portuguesas que encontraram novos mercados de grande dimensão, esta manutenção de um *modus vivendi* parece ser uma das principais razões por que tanta cerâmica portuguesa era importada para os territórios coloniais. Ao consumir os mesmos objectos que os seus concidadãos que tinham ficado em Portugal os habitantes das colónias continuavam a ter os mesmos padrões de comportamento no consumo de bens materiais. Não obstante este desejo, tem sido notado em diversos territórios que nem sempre este abastecimento era possível e as comunidades portuguesas recorriam a cerâmica produzida localmente.

Este tipo de procedimento é identificado praticamente em todas as colónias portuguesas no Atlântico. Ainda que o número de trabalhos arqueológicos, sobretudo na costa atlântica africana não seja particularmente numeroso, diversos trabalhos arqueológicos foram já feitos em Ceuta, Alcácer Ceguer, Cabo Verde, Madeira, Açores e Brasil mostram um comércio continuado ainda que com diferentes quantidades. Claro que nem todos estes locais podem ou devem ser pensados da mesma forma. Os arquipélagos dos Açores e Madeira foram ocupados sem qualquer forma de contacto com populações humanas pré-existentes ou oriundas de outras partes do mundo e o modelo de vida português implementado sem qualquer problema. A maior parte dos ocupantes nas ilhas dos Açores e Madeira eram oriundos de Portugal e o modelo de consumo é em tudo decalcado da forma como os portugueses se organizavam com a mesma alimentação e forma de fazer (SOUSA, 2011). Já para Cabo Verde e Santo Tomé, ainda que aquelas ilhas não fossem habitadas, grande parte da população não veio de Portugal, mas de diversos pontos da costa africana, muitas destas pessoas num percurso marcado pela sua mobilização enquanto escravos. Isto significa que do ponto de vista das materialidades já não iremos encontrar a implementação de uma cultura europeia sem qualquer contacto com outras culturas, mas sim uma combinação ontológica geradora de novas formas de reagir ao mundo (SORENSEN *et al.*, 2013)

Já a ocupação de locais no norte de África, tais como Alcácer Ceguer, Ceuta, Mazagão, Azamor, entre outros, obrigou a outro tipo de estratégia. O carácter bélico da ocupação implicou que as populações portuguesas vivessem no interior de muralhas, em espaços muitas vezes construídos pelas populações que ali tinham habitado, mas consumindo objectos oriundos de Portugal ou de

outros pontos da Península Ibérica (TORRES e TEIXEIRA, 2019; IÑANEZ *et al.*, 2021).

Uma ocupação ainda completamente distinta foi experienciada no Brasil. A vastidão do território, a interacção com as diferentes comunidades indígenas e a mobilidade de milhões de africanos fizeram com que este território desenvolvesse um modelo de ocupação colonial diferente dos demais. A cultura material portuguesa irá reflectir isso de formas diferentes em diferentes partes do território. As realidades urbanas são sempre as mais conhecidas (BANDEIRA, 2013; GOMES, 2011), ainda que num território tão vasto e tão peculiar como o Brasil muita informação tem sido retirada sobre o consumo em diversos engenhos de açúcar e mesmo em algumas fortalezas. A dispersão da cerâmica portuguesa mostra-nos que aquela deve ter sido utilizada por um grupo bem mais alargado que os portugueses ou os seus descendentes, chegando mesmo a influenciar a produção de cerâmica nas comunidades indígenas brasileiras, tanto na forma como na decoração (NOELII e SALLUM, 2020; SALLUM e NOELLI, 2020). É interessante como objetos que eram enviados com o objectivo de colonizar nem sempre cumpriram essa função e foram utilizados por diferentes comunidades que manifestam comportamentos diferentes, algumas assimilando, outras resistindo.

O verdadeiro impacto que a cerâmica portuguesa teve nos territórios colonizados e sobretudo na vida das populações é assunto que carece de debate. Dificilmente encontramos nas publicações de escavações feitas nos diversos pontos do atlântico, números absolutos e comparativos que possam auxiliar em compreender o verdadeiro impacto destes recipientes no local. E quando esses números existem que significam eles em termos de representatividade humana na sua utilização? Escavações em diversos os pontos de Cabo Verde nas quais eu própria participei revelam que existem locais onde o número de produções europeias supera as produções africanas e noutros onde o contrário acontece. Num território em que a maioria da população não era certamente europeia, mas oriunda de diversos locais esta escolha de consumo deverá ser debatida.

Muito ainda se encontra por fazer tanto no estudo como na divulgação do impacto das produções cerâmicas portuguesas no colonialismo atlântico, bem como na importância que os objectos oriundos do Brasil, até ao momento o único território colonial do qual há provas de serem enviados objectos, tiveram em Portugal. Cada um dos sítios onde cerâmicas portuguesas aparecem deverá ser interpretado de forma isolada, em primeiro lugar, e numa perspectiva de conjunto, em segundo. Cada indivíduo, cada grupo, cada etnia, cada comunidade, relacionava-se de diferente forma com estes objectos e esta interacção deve ter em conta factores ideológicos, identitários, ambientais, económicos, sociais, entre muitas outras abordagens. Este artigo, espera-se, será o primeiro de uma série onde tentarei abordar cada uma das produções aqui mencionadas, faiança, cerâmica comum e cerâmica vidrada, na importância específica que cada uma delas teve na dinâmica atlântica, numa abordagem mais directa aos contextos coloniais, criando instrumentos de trabalho úteis aos arqueólogos atlânticos.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da Norma Transitória - [DL57/2016/CP1453/CT0084]

REFERÊNCIAS

- BANDEIRA, Beatriz. A faiança portuguesa entre os séculos XVIII e XIX. *Vestígios - Revista Latino-Americana De Arqueologia Histórica*, 7(2), 2012, p. 109–144.
- BARROS, Luís; CARDOSO, Guilherme. Cerâmicas manuais dos séculos XVI a XVIII de Almada, Cadaval e Cascais. *Revista Portuguesa de Arqueologia* 11(2), 2008, p. 347-360.
- BUGALHÃO, Jacinta, COELHO, Inês. Cerâmica Moderna de Lisboa: uma proposta tipológica, in CAESSA, Ana; NOZES, Cristina; CAMEIRA, Isabel; SILVA, Rodrigo (coord.), *I Encontro de Arqueologia de Lisboa: Uma Cidade em Escavação*, Lisboa: CAL/DPC/DMC/CML, 2017, p. 107-145.
- CASIMIRO, Tânia. Faiança Portuguesa: datação e evolução crono-estilística. *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 14, 2013, p. 355-373.
- CASIMIRO Tânia. From Portugal to Newfoundland in the 17th century: supplying European colonies or provisioning a fishery, in: POPE P. (ed.), *Exploring New World Transitions*. Woodbridge: Boydell, 2013, p. 224-232.
- CASIMIRO, Tânia; GOMES, João. Formas e sabores: alimentação e cerâmica nos séculos XVII e XVIII, *Conimbriga*, 2022.
- CASIMIRO, Tânia; GOMES Rosa; GOMES Mário. Portuguese Faience trade e consumption across the World (16th -18th centuries), in: BUXEDA E GARRIGÓS, Jaume; MADRID E FERNANDEZ, Mari-sol; IÑÁÑEZ, Javier (eds), *Global Pottery Proceedings – 1st International Conference for Historical Archaeology e Archaeometry for Societies in Contact*. BAR International Series 2761, Oxford: Hadrian Books, 2015, p. 67-80.
- CASIMIRO, Tânia.; HENRIQUES, José Pedro; FILIPE, Vanessa; BOAVIDA, Carlos Lead glazed ceramics in Lisbon (16th-18th centuries), in: PEREIRA, Sílvia; MENEZES, Marlucci; RODRIGUES, José (eds) *GlazeArt2018. International Conference Glazed Ceramics in Cultural Heritage*, Lisboa: LNEC: 2018, p. 268-282.
- CASIMIRO, Tânia; HENRIQUES, José Pedro; FILIPE, Vanessa; RAMOS, Dário. Pottery Use and Social Inequality in Mid-18th century Lisbon. An Initial Approach, in: Matejkova, K; Blazkova, G (eds.) *Europa Post-Medievalis*, Oxford: Archaeopress, 2019, p. 1-15.
- CASIMIRO, Tânia, SIMÕES, Sara; RIJO, Delminda. Painéis Manuais. In HENRIQUES, José Pedro; FILIPE, Vanessa (Edits.), *O Dia em que a Casa foi Abaixo. Catálogo da Exposição*, Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, Direção Municipal de Cultura, Divisão Património Cultural, 2020, p. 39-40
- FERNANDES, Isabel. *A loiça preta em Portugal. Estudo histórico, modos de fazer e usar*, 2 volumes,

Tese de doutoramento em História apresentada à Universidade do Minho, 2012.

- GOMES, João. Entre O Trato E a Bagagem: Circulação De Faiança Entre Lisboa E Salvador Da Bahia (séculos XVI E XVII), *Revista de Artes Decorativas*, 5, 2011, p. 179-195
- HALLET, Jéssica; SENOS, Nuno *De Todas as Partes do Mundo: o Património do 5.º duque de Bragança, D. Teodósio I*. Volume 2: Documentos. Lisboa, CHAM, Fundação da Casa de Bragança, 2018.
- HENRIQUES, José Pedro; FILIPE, Vanessa; CASIMIRO, Tânia; KRUS, Alexandra. Vestígios de produção oleira dos finais do século XV (Escadinhas da Barroca, Lisboa), in: *Fragmentos de Arqueologia, Extrair e Produzir... Dos primeiros artefactos à Industrialização*, Lisboa: Centro Arqueologia de Lisboa, 2019, p. 108-120.
- IÑANEZ, Javier; TORRES, Joana; TEIXEIRA, André; SÁNCHEZ-GARMENDIA, UXUE; CALPAROSO-FORCADA, Estefania; ARANA, Gorca. The supply of ceramics to Portuguese North African strongholds in the 15th and 16th centuries: New archaeometric data from Ksar Seghir and Ceuta, *Journal of Archaeological Science: reports*, 37, 2021
- LEÃO, Manuel. *A cerâmica em Vila Nova de Gaia*, Porto: Fundação Manuel Leão, 1999.
- NEWSTEAD, Sarah; CASIMIRO, Tânia. *Strange Adventures in a City Made of Marble: Exploring Pottery Production in Estremoz, Portugal, Medieval Ceramics*, 37, 2018, p. 37-45.
- NEWSTEAD, Sarah; CASIMIRO, Tânia. What's that Smell? New Directions for Material Studies, *Antiquity*, 377, 2020, p. 1314-1324.
- NOELLI, Franciso; SALLUM, Marianne. Comunidades de mulheres ceramistas e a longa trajetória de itinerância da cerâmica paulista, *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 34, 2020, p. 132-152
- OLIVEIRA, Filipe; BROCHADO, Sara. Produções cerâmicas manuais do período Moderno, um contributo para o seu estudo. In COELHO, Inês; TORRES, Joana; GIL, Luís; RAMOS, Tiago (eds.). *Entre ciência e cultura: da interdisciplinaridade à transversalidade da Arqueologia. Actas das VIII Jornadas de Jovens em Investigação Arqueológica*, Lisboa: CHAM, 2017, p. 251-260.
- PLEGUEZUELO HERNANDÉZ, A.; HUARTE CAMBRA, R.; SOMÉ MUÑOZ, P.; OJEDA CALVO, R. (1997) – Cerámicas de la Edad Moderna (1450-1632), in Rodriguez, T. e Angel, M. (eds) *Real Monasterio de San Clemente : una propuesta arqueológica*: Sevilla: Universidad de Sevilla, 1997, p. 130-157.
- SALLUM, Marianne; NOELLI, Francisco. An Archaeology of Colonialism and the Persistence of Women Potters Practices in Brazil: From Tupiniquim to Paulistaware, *International Journal of Historical Archaeology* 24(3), 2020, p. 546-570.

- SEBASTIAN, Luís. *A produção oleira de faiança em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2010.
- SILVA, Filipa. *As formas de pão de açúcar da olaria da Mata da Machada e o comércio marítimo atlântico*, tese de mestrado apresentada à Universidade Autónoma de Lisboa, 2012.
- SILVA, Ricardo. Primeira abordagem a um depósito moderno no antigo Paço episcopal de Coimbra (Museu Nacional de Machado de Castro): a cerâmica desde meados do século XV à consolidação da Renascença, in TEIXEIRA, André; BETTENCOURT, José (coord.), *Velhos e Novos Mundos. Estudos de Arqueologia Moderna*, volume 2, Lisboa: Centro de História de Além-Mar da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e Universidade dos Açores, 2012, p. 877-890.
- SILVA, Ricardo. Um carregamento de abóbada na igreja quinhentista de Santo António (Aveiro, Portugal), *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 21: 2018, p. 181-195.
- SILVA, Ricardo. Lead-glaze ware from Coimbra (Portugal): 1550-1600 in: Matejkova, K; Blazkova, G (eds.) *Post-Medieval pottery between (its) borders*, Oxford: Archaeopress, 2019, p. 181-190.
- SILVA, Ricardo.; Morgado, Paulo. As formas de açúcar de Aveiro (Portugal): estado actual da investigação, *Arqueologia Moderna e Contemporânea*, 2, 2020, p. 155-171
- SIMÕES, Sara Uma panela na Rua da Saudade, Lisboa – Legado de Populações escravas em Portugal? In Saez de la Fuente, S.; Tejerizo Garcia, C.; Gonzalez de Alaiza, L.; Hernández Beloqui, B.; Hernando Alvrez, C. (coord.) *Actas VII JIA, Arqueologias sociales, arqueologia em sociedade*, Vitória Arkeogazte, 2015, p. 151-160.
- Sørensen, Marie, Evans, Chris, Casimiro, Tânia. Pottery in Cidade Velha – Cabo Verde in TEIXEIRA, André; BETTENCOURT, José (coord.), *Velhos e Novos Mundos. Estudos de Arqueologia Moderna*, volume 2, Lisboa: Centro de História de Além-Mar da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e Universidade dos Açores, 2012, p. 813-820.
- SOUSA, Élvio. *Ilhas de arqueologia: o quotidiano e a civilização material na Madeira e nos Açores: (séculos XV-XVIII)*, tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2011.
- Torres, Joana; Teixeira, André. Habitar na Alcácer Ceguer portuguesa (Marrocos): Dois casos de apropriação de espaço doméstico islâmico nos séculos XV e XVI. In Villada Paredes, Fernando; Valriberas ACEVEDO, R.; TORRES, Joana (eds.), *Los orígenes de la expansión europea ceuta 1415: Congreso Internacional Ceuta*: Instituto de Estudios Ceutíes, 2019, p. 9-39
- VERA REINA, M.; LÓPEZ TORRES, P. *La cerámica medieval sevillana (siglos XII al XIV). La producción trianera*, Bar International Series, Oxford: Archaeopress, 2005

WILCOXEN, Charlotte. Seventeenth-century Portuguese Faiiança and its Presence in Colonial America, *Northeast Historical Archaeology*, 1999, p. 28: 1-20.

ZORZI, Flávia. Approaches to the presence of Portuguese Faiianças in the Archaeology of Buenos Aires, Argentina, in: GOMES, Rosa, CASIMIRO, Tânia; GOMES, Mário (eds), *Proceedings of the first International conference of Portuguese Faiience (16th-19th centuries)*, Lisboa: Instituto de Arqueologia e Paleociências, 2016, p. 345-354.

Recebido em: 05/04/2022
Aprovado em: 20/05/2022
Publicado em: 30/06/2022

ARTIGO | *PAPER*

NARRATIVAS DEL PAISAJE HISTÓRICO AFROECUATORIANO EN LA CONCEPCIÓN (CARCHI-ECUADOR)

Daniela Balanzátegui Moreno^a

a Department of Anthropology, University of Massachusetts (Boston-US). E-mail: daniela.balanzategui@umb.edu

RESUMEN

Este artículo explora el pasado afroecuatoriano, a partir del desencuentro con la historia oficial y el encuentro con el paisaje histórico diaspórico, esos “otros paisajes”, en la comunidad de La Concepción, ubicada en el “Territorio Ancestral Afroecuatoriano del Valle del Chota-Mira” (Carchi-Ecuador). La construcción de una historia blanco-mestiza ecuatoriana integra el pasado, patrimonio y cultura material afroecuatoriana mientras se mantenga su condición colonial de pasado esclavo, explotado y negro. Sin embargo, esos otros paisajes históricos están dinamizados de forma particular a partir del manejo de la cultura material preservada, destruida, abandonada, patrimonializada y revitalizada en la Concepción. En estos otros paisajes, los y las afroecuatorianas utilizan de forma consciente e inconsciente el discurso histórico oficial y las prácticas de protección patrimonial. Este proceso es posible en un paisaje diaspórico, cimarrón, rizomático, cambiante e interminable, en términos de Glissant.

PALABRAS CLAVE

paisaje histórico afroecuatoriano, arqueología afroecuatoriana, cimarronaje, La Concepción, Glissant.

RESUMO

Este artigo explora o passado afro-equatoriano, a partir do desacordo com a história oficial e do encontro com a paisagem histórica diaspórica, essas “outras paisagens”, na comunidade de La Concepción, localizada no “Território Ancestral Afro-equatoriano do Chota -Vale do Mira.” (Carchi-Ecuador). A construção de uma história branco-mestiça equatoriana integra o passado, a herança e a cultura material afro-equatoriana, mantendo sua condição colonial de passado escravo, explorado e negro. No entanto, essas outras paisagens históricas são revigoradas de maneira particular a partir do manejo da cultura material preservada, destruída, abandonada, patrimonializada e revitalizada em La Concepción. Nessas outras paisagens, os afro-equatorianos usam consciente e inconscientemente o discurso histórico oficial e as práticas de proteção ao patrimônio. Esse processo é possível em uma paisagem diaspórica, selvagem, rizomática, mutável e sem fim, nos termos de Glissant.

PALAVRAS-CHAVE

paisagem histórica afro-equatoriana, arqueologia afro-equatoriana, quilombolas, La Concepción, Glissant.

ABSTRACT

This article explores the Afro-Ecuadorian past, from the perspective of the point of discord with official history and the encounter with the diasporic historical landscape, “other landscapes” in the community of La Concepción in the “Ancestral Afro-Ecuadorian Territory of the Valley of the Chota-Mira” (Carchi-Ecuador). The construction of a white-*mestizo* history of Ecuador integrates the Afro-Ecuadorian past into it, along with the material heritage and culture, while maintaining its colonial condition of slave, exploited and black past. Nevertheless, these other historic landscapes are particularly invigorated by the management of material, preserved, destroyed, abandoned, heritage status, and revitalized culture in La Concepción. In these other landscapes, Afro-Ecuadorians consciously and unconsciously make use of the official historical discourse and the practices of heritage protection. This process is possible in a diasporic, maroon, rhizomatic, changing and unending landscape, in Glissant’s terms.

KEYWORDS

Afro-Ecuadorian historical landscape, Afro-Ecuadorian archaeology, Marronage, La Concepción, Glissant.

COMO CITAR ESTE ARTIGO

BALANZÁTEGUI, Daniela. Narrativas del paisaje histórico afroecuatoriano en La Concepción (Carchi-Ecuador). *Cadernos do Lepaarq*, v. XIX, n.37, p. 250-272, Jan-Jun. 2022.

INTRODUCCIÓN

Juan García colocó delante de mi asombro
 la cabeza Tolita de un negro indiscutible
 precolombina, previa, precursora,
 precoz, prevaleciente...
 ...desde ese instante ya éramos
 casi toda la tribu
 en pie de guerra contra los historiadores,
 contra su historia,
 contra su silencio

Poema para ser analizado con carbon 14 (PRECIADO, 2006 p. 244)

Desde los textos escolares, la historia del Ecuador ha cultivado un sentimiento de patriotismo basado en las hazañas ficticias y documentadas de sujetos criollos blanco-mestizos, todos ellos héroes independentistas, presidentes, libertadores, que han defendido y construido la nación ecuatoriana (LUNA, 2000; RAHIER, 1998). A partir de estas narraciones, el Ecuador está constituido por una población mayoritariamente mestiza, una raza unificada y cosmogónica de origen europeo e indígena pre-colombino (DE LA CADENA, 2004; 2006). Siguiendo una narrativa dominante, las referencias sobre la población afrodescendiente son escasas, distorsionadas e insuficientes al omitir la historia de la esclavitud, migraciones desde África, formaciones sociopolíticas afrodescendientes, formas de resistencia organizada (palenques¹ y cimarronas/es²) y la historia de mujeres y hombres afrodescendientes que participaron en las campañas independentistas y movimientos liberales radicales (FIGUEROA, 2022). A partir de canciones, refranes, cuentos infantiles y anuncios de televisión se representaba a la población afroecuatoriana bajo imágenes racistas, una incorporación en el imaginario de los ecuatorianos que remarcaba la superioridad de una sociedad blanco-mestiza sobre un otro más salvaje, más erotizado, más temido (MARTINEZ & DE LA TORRE, 2010; RAHIER, 1999). La aproximación a los y las descendientes africanos se basaría en parámetros de negación y deshumanización (BECK, MIJESKI, & STARK, 2008; RAHIER, 1999; STUTZMAN, 1974). Una aniquilación violenta de su presencia en el imaginario de la nación, de su historia y su capacidad narrativa e incluso intelectual (SIDER & SMITH, 1997; TROUILLOT, 1995). En este sentido, las narrativas históricas oficiales desde la sociedad blanco-mestiza y otras formas hegemónicas de escribir y clasificar el pasado nacional, colonial y pre-hispánico han constituido mecanismos que localizan a los indígenas y los afrodescendientes bajo estructuras sociales y raciales que se han transmitido como naturales. La arqueología ha contribuido exitosamente en la reiteración de las narrativas hegemónicas, con efectos de violencia epistémica sobre las poblaciones negras (FRANKLIN et.al., 2020; HARTEMANN, 2021).

1 Los palenques son comunidades afrodescendientes que vivieron libremente desde la época colonial. En Ecuador colonial, se encontraron ubicadas principalmente en la provincia de Esmeraldas

2 Cimarronas y cimarrones se refiere a mujeres y hombres que lucharon por la libertad del pueblo afroecuatoriano, a nivel de revuelta, denuncia y resistencia cotidiana desde la época colonial

Sin embargo, las narrativas oficiales, no se diferencian de otras historias, excepto como lo ha planteado Trouillot (1995) por su pretensión de verdadera, bajo esta premisa este artículo parte de una exploración sobre dinámicas de formación de los paisajes históricos y arqueológicos afrodescendientes en el Valle del Chota-Mira. El poeta afroecuatoriano Antonio Preciado (2006) remarca que ante la ausencia de una narrativa oficial coherente que aborde el pasado afroecuatoriano, la población afrodescendiente utiliza una interlocución entre narrativas históricas diversas y gestión de su patrimonio arqueológico para resistir los legados coloniales que han resultado en prácticas racistas violentas de marginalización, deshumanización e incluso aniquilamiento (FIGUEROA, 2022).

El estudio de las narrativas afroecuatorianas se realiza en el contexto de proyectos que incluyen estrategias de colaboración arqueológica y antropológica a partir de conversaciones con adultos mayores, líderes e intelectuales de las comunidades afrodescendientes de la parroquia La Concepción (Provincia del Carchi, Ecuador) ubicada en el Territorio Ancestral Afroecuatoriano del Valle del Chota-Mira en los Andes Septentrionales del Ecuador. Desde el 2012, hemos desarrollado dos proyectos en la parroquia codirigidos con la maestra, intelectual y lideresa afroecuatoriana Barbarita Lara (CONAMUNE³-Capítulo Carchi) y la antropóloga Ana María Morales (UNSAM⁴). El trabajo investigación regional se ha denominado “Proyecto de Colaboración Arqueológica y Antropológica de la Diáspora Africana en el Valle del Chota-Mira” que propone una metodología multi-escalar con aprendizajes desde la arqueología histórica y etnografía con las comunidades de la parroquia La Concepción para el abordaje de la historia afrodescendientes desde el siglo XVI bajo el sistema de la hacienda andina (BALANZATEGUI et. al. 2022). El segundo trabajo corresponde al “Proyecto Jardín De La Memoria Martina Carrillo: Revitalización de un Cementerio del Siglo XVIII de los Afroecuatorianos”, para el estudio de espacios sagrados de la población afroecuatoriana (BALANZATEGUI 2018). Los dos proyectos se realizan en colaboración inicialmente con el Gobierno Autónomo Descentralizado (GAD) de La Concepción y más tarde con CONAMUNE- Capítulo Carchi. En este artículo se hace referencia a los resultados de ambos proyectos y se enfoca en el paisaje de la parroquia La Concepción (ver figura 1).

3 Coordinadora Nacional de Mujeres Negras Capítulo Carchi.

4 Universidad Nacional de San Martín (Buenos Aires-Argentina)

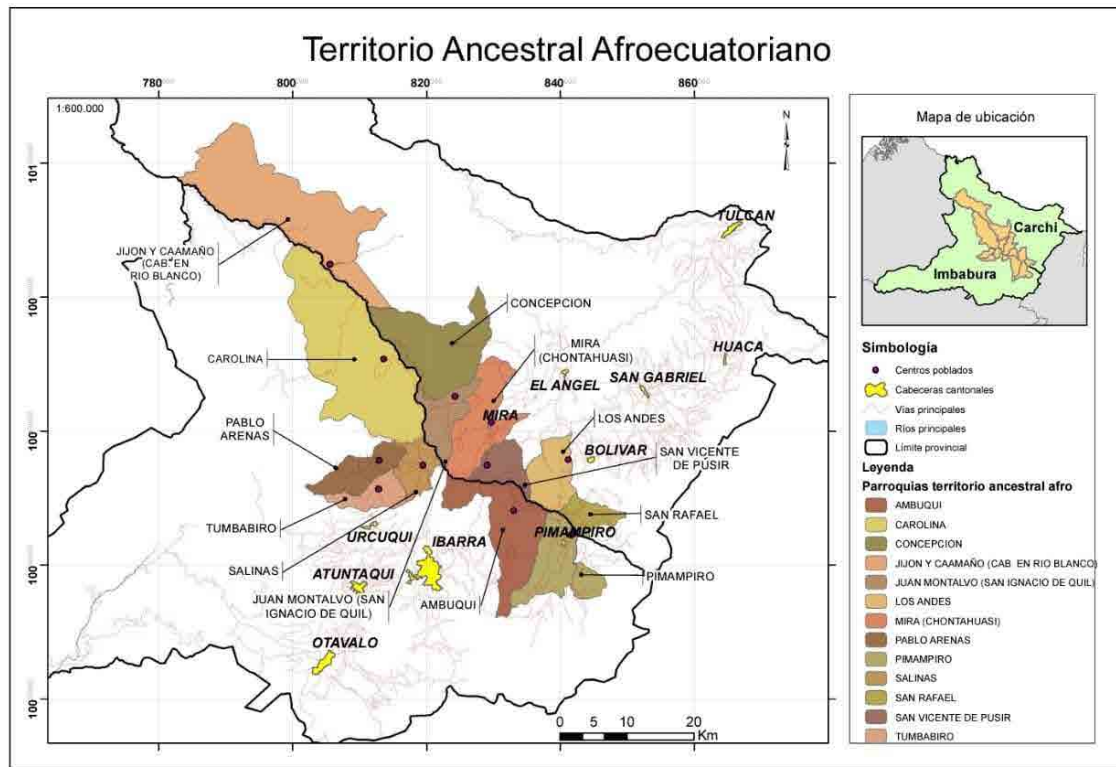


Figura 1. Mapa de Ubicación Territorio Ancestral Afroecuatoriano de Chota-Mira (BALANZÁTEGUI, ET.AL. 2021, p. 73)

Desde la etapa de conquista en el siglo XVI hasta finales del XVIII, la población de ascendencia africana fue introducida de forma forzada al territorio de la Real Audiencia Quito a partir del sistema de tráfico de esclavos (BRYANT, 2005; LANE, 2000). Se ubicaron en dos territorios entre el sureste colombiano y el noreste ecuatoriano y los territorios que bajan por el Santiago hacia el valle del Chota-Mira que hoy se reconocen como Territorios Ancestrales Afroecuatorianos (WALSH & GARCÍA, 2010). La Concepción fue una de las ocho haciendas jesuitas productoras de caña de azúcar del valle del Chota-Mira donde la población afrodescendiente fue introducida para el trabajo en las plantaciones de azúcar (1582-1767) (CORONEL 1991). En el Valle del Chota-Mira la práctica de explotación continúa después de la abolición de la esclavitud (1851), y se articula con el sistema de *huasipungos* andinos, que consiste en la asignación, por parte del hacendado, de un terreno de la hacienda entregado a cada individuo indígena y su familia a cambio de trabajo no remunerado (BOUISSON, 1997). El aislamiento de lugares como la hacienda La Concepción, constituyó una causa adicional para remarcar el estado de explotación esclavista en el contexto de las haciendas privadas hasta la legalización de la Reforma Agraria (1964) que permite la compra de tierras a los trabajadores de las haciendas (MORALES 2021). En la comunidad de La Concepción, se articulan diferentes percepciones del pasado, entre ellas las relacionadas con las memorias de adultos mayores⁵, los proyectos de protección patrimonial del estado y otros que nacen de objetivos sobre la revitalización de la cultura material histórica impulsados principalmente por CONAMUNE-Capítulo Carchi y que se explican en los siguientes apartados.

5 El término *adulto mayor* está definido dentro de los parámetros de la Agenda de Igualdad para Adultos Mayores 2012-2013 (Ministerio de Inclusión Económica y Social, 2012), incluye a personas mayores de 65 años.

PAISAJES PRESERVADOS, DESTRUIDOS Y ABANDONADOS

Los adultos mayores han transmitido memorias sobre los jesuitas y la fe católica, seguido de su vida en el sistema hacendatario y un tercer período que describe el proceso de lucha por sus derechos humanos y civiles y la eliminación de la explotación laboral durante los años sesenta (Reforma Agraria), representando momentos emblemáticos de la historia del Valle del Chota-Mira. En un primer escenario, la población afrodescendiente ha preservado varios monumentos, estructuras arquitectónicas y objetos relacionados con la religión católica y directamente atribuidos a la época de los jesuitas. La iglesia de La Concepción es el espacio religioso principal de la parroquia que ha sido salvaguardado y restaurado en varias etapas, en la misma se localizan varias esculturas de la Escuela Quiteña del siglo XVIII y otras contemporáneas de santos y divinidades, todas en buen estado de conservación. El edificio de la iglesia corresponde a la arquitectura religiosa del siglo XVII y XVIII y está relacionado al funcionamiento de la hacienda jesuita La Concepción (figura 2). Para los más antiguos de la parroquia, se reafirma que la iglesia se remonta a una época “lejana que corresponde a los padres jesuitas, quienes están enterrados detrás de la iglesia”, siendo el momento más distante en relación con el presente (Adulto Mayor de parroquia La Concepción, comunicación personal 2014)⁶. En uno de los testimonios de los años ochenta de los adultos mayores en La Concepción⁷, se habla de los jesuitas como santos y no se los considera esclavizadores, mostrando un imaginario de la iglesia católica instructora y benevolente. La población de La Concepción practica la religiosidad popular católica y reconoce a los jesuitas como los misioneros que transmitieron la doctrina, de ahí la conservación de la cultura material relacionada a esta parte de la historia, que no se remite a la parroquia y se encuentra en varios poblados del Valle del Chota-Mira. Anton (2014, p. 88) amplía el análisis sobre la apropiación de la “fé católica y la ayuda de los santos, la Virgen y las benditas almas del Purgatorio” entendidos en el contexto de la “cosmogónica afrodescendiente”, en tanto “fuerzas [que] intercambian favores, problemáticas y circunstancias en la vida cotidiana”, cuya instrumentalización les ha permitido históricamente resistir procesos de aculturación y a su vez reproducir vínculos sociales y políticos.

6 Algunos adultos mayores han preferido no ser identificados y se los identifica como Adulto Mayor, entrevista y año

7 Fondo Afroecuatoriano de la Universidad Andina Simón Bolívar-Quito



Figura 2. Iglesia reconstruida y Cruz de piedra de la época de los jesuitas, comunidad La Concepción. Foto: Mateo Ponce, 2012

En la memoria de los adultos mayores, después de los jesuitas llegó el tiempo “de la hacienda y los patrones”, que inicia con el período, históricamente documentado, de la venta de las haciendas jesuitas a propietarios privados (1767-1852) (CORONEL 1991). Los adultos mayores detallan este espacio temporal como una etapa de explotación laboral y violencia ejercida por las familias hacendadas en todas sus formas (Adulto Mayor de parroquia La Concepción, comunicación personal 2013). Los hombres recuerdan el trabajo forzado en la plantación azucarera y el trapiche bajo condiciones inhumanas (Adulto Mayor de parroquia La Concepción, comunicación personal 2013). Mientras los testimonios de las mujeres afrodescendientes del Valle del Chota-Mira denuncian, en el contexto de la etapa de “las haciendas y sus patrones”, la violencia sexual de los dueños de hacienda y mayordomos sobre los cuerpos feminizados como forma de dominación y represión de cualquier expresión de resistencia (DAVIS 1981, MORALES 2021).

Para los adultos mayores y otros miembros de la parroquia, este momento histórico termina con la intervención de las organizaciones campesinas y obreras afroecuatorianas que tiene como resultado en los sesenta la ejecución de la Reforma Agraria (1964), misma que oficializa el derecho a la propiedad privada por parte de la población afrodescendiente, indígena y campesina mestiza de terrenos de las haciendas en el Valle del Chota-Mira (BOUISSON, 1997; MORALES, 2021; ZAMBRANO, 2010). A esta etapa se relaciona la destrucción de la casa del patrón de la antigua Hacienda La Concepción. La casa de hacienda y el trapiche, contiguo a la misma, fueron utilizados hasta mediados

de los noventa cuando se vende a las autoridades parroquiales el espacio donde estaban estos edificios (FOLLECO, 2009). La casa y el trapiche permanecen abandonados hasta el año 2005, en este año se construye dos edificios administrativos para la Junta Parroquial y CONAMUNE-Capítulo Carchi y un museo de interpretación denominado Casa de la Historia, Refugio de los Ancestros. De acuerdo con Barbarita Lara (comunicación personal 2014), “a la gente no le importaba dañar la casa de hacienda”, quedando de la hacienda únicamente una pared de la casa principal que separaba este espacio de las casas contiguas (figura 3). Como lo afirman varios testimonios locales de La Concepción, la destrucción de la casa de hacienda no fue planeada, pero claramente al no procurarle un medio de preservación, comparada al cuidado de la iglesia, representaría una forma de acabar con el recuerdo doloroso de la esclavitud relacionada con la vida en la hacienda.



Figura 3. Muro de la Casa de Hacienda Jesuita de La Concepción, Foto Ricardo Bohórquez 2013.

En el paisaje de la parroquia se identifica otros actos de abandono que dejan la cultura material y edificios inactivos pero incorporados como remanentes de espacios de memoria de la cotidianidad en un paisaje moderno (COLWELL CHAMTHAPHONH & FERGUSON, 2006). Esta acción sobre el paisaje se relaciona a los barrios e incluso caseríos donde abundan las llamadas “casas viejas”, construidas posiblemente desde principio del siglo XX en la zona.

Los restos de las casas viejas, con muros de bahareque y techos de teja, son referentes del efecto de la migración hacia la ciudad que iniciaría en los años ochenta (Habitante de parroquia La Concepción, comunicación personal 2013), un fenómeno que ha dejado a su paso pueblos enteros abandonados en la parroquia La Concepción, como es el caso de los caseríos de La Convalencia y Estación Carchi (BALANZATEGUI et.al. 2022). El abandono permite una conservación temporal, al dejar que cumpla con su ciclo de vida útil y se convierte en un marcador histórico. De ahí que las casas abandonadas, no serán destruidas inmediatamente, permitiendo que las memorias sobre los “antiguos pobladores”, los migrantes que regresan ocasionalmente a la Concepción,

cohabiten con las nuevas construcciones de cemento y la vida diaria de quienes “quedaron”. Aún vemos a niños jugando en las casas abandonadas, que también se vuelven los nuevos senderos, atajos y basurales (figura 4).



Figura 4 Casa abandonada en los años ochenta, La Concepción. Foto: Ricardo Bohórquez 2013

Uno de los ejemplos relacionado a procesos de abandono, durante los últimos cuarenta años, es la Estación Carchi (figura 5). Entre la década de los cuarenta y sesenta los obreros que trabajaban en la hacienda La Concepción y posiblemente en otras haciendas de la misma zona participan en la construcción del Ferrocarril del Norte y construyen la Estación Carchi a las orillas del río Mira. En este lugar vivirían varias familias que encontraron trabajo en el mantenimiento del tren, rieles, estación y actividades comerciales. Como parte de un proyecto nacional gestado desde mediados del siglo XIX, el tren y la ruta del denominado *Ferrocarril del Norte* representaba uno de los intentos tardíos de unión regional que incluiría sectores aislados en este proceso, refiriéndose principalmente a los latifundistas de la sierra, no a los indígenas y afrodescendientes (WHITTEN, 1992). La construcción del ferrocarril, además, estaba claramente encaminada a una intención de modernización, bajo un programa de conquista industrial del paisaje que había llegado un poco tarde al Valle del Chota-Mira (CLARK, 2001). Para las poblaciones afrodescendientes de la parroquia, se convirtió en el peldaño para la conexión con las comunidades tradicionalmente *palenqueras* de la provincia de Esmeraldas y población afroecuatoriana de las ciudades andinas. Además, las relaciones que se habían establecido con la población campesina indígena y mestiza, organizada para terminar con el sistema de *huasipungo*, se reafirma con el funcionamiento del

ferrocarril que coincide con la adjudicación de sus propiedades con la ley nacional de Reforma Agraria (MORALES 2021). Con la construcción de la carretera interregional Panamericana y mejores posibilidades de comunicación se incrementa la migración, sobre todo a Quito, el tren dejó de funcionar y la Estación Carchi se volvió un pueblo de casas abandonadas en los ochenta (PABÓN, 2007). Sin embargo, por su relevancia histórica, Estación Carchi se convierte en un símbolo de libertad que la población atesora en su memoria y que exige conmemoración (MORALES, 2016).



Figura 5 Comunidad Estación Carchi. Foto: Ricardo Bohórquez 2013

Finalmente, en las afueras del actual poblado, se halla el antiguo cementerio, denominado el panteón viejo. Las familias esclavizadas utilizan este espacio sagrado durante la ocupación colonial de la hacienda jesuita de La Concepción (siglo XVIII) hasta 1920 cuando se lo abandona y se establece un nuevo espacio como área de enterramiento. Desde su abandono, el cementerio fue cubierto por densa vegetación de espinales, hasta que en el año 2005 fue revitalizado por CONAMUNE-Carchi y cumpliría otro propósito explicado en las siguientes secciones y ampliado en otras publicaciones relacionadas al proyecto (BALANZATEGUI, 2018; BALANZATEGUI et. al., 2021; MORALES, 2021).



Figura 6 Caminando con Barbarita Lara en el interior del antiguo cementerio de La Concepción, foto de Ana María Morales, 2014

PAISAJES PATRIMONIALES

El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural de Ecuador (INPC), institución regente y fiscalizadora de la gestión del patrimonio del país, durante los últimos veinte años, en una iniciativa impulsada por el gobierno nacional, ha incluido a varias edificaciones de la época colonial y republicana de parroquia La Concepción en su base de datos de sitios históricos patrimoniales del Ecuador (SIPSE)⁸. El Ministerio de Cultura y Patrimonio, donde yace la institución del INPC, desarrolla el programa de mapeo de sitios arqueológicos en base al concepto de patrimonio cultural material, que se refiere a “...la herencia cultural propia del pasado de una comunidad que poseen un especial interés histórico, artístico, arquitectónico, urbano, arqueológico”⁹. Por lo tanto, en el inventario se encuentran sitios como la iglesia del centro de la parroquia, algunas casas de arquitectura vernácula, aún en buen estado de conservación, ubicadas en la Estación

8 Sistema de Información del Patrimonio Cultural Ecuatoriano <https://www.patrimoniocultural.gob.ec/sistema-de-informacion-del-patrimonio-cultural-ecuadoriano-sipce/>

9 Página Oficial del Ministerio de Cultura y Patrimonio de Ecuador <http://www.culturaypatrimonio.gob.ec/patrimonio-cultural/>

Carchi y en el centro de parroquia¹⁰.

Hasta el año 2015, se reconocen varios intentos de restauración de la Estación Carchi por parte del gobierno local y proyectos que se llevaron a cabo a nivel de estado. La política de recuperación patrimonial, bajo el proyecto de restauración del ferrocarril, manejado por los Ministerios de Turismo y Cultura a mediados de la década del 2010 responden al propósito de restablecer símbolos de unión nacional en el contexto del gobierno liberal radical de Eloy Alfaro (1895-1911). La única estación del Valle del Chota-Mira que logró ser restaurada, Estación Salinas de Ibarra, mantiene un modelo similar de construcción al de otras estaciones a nivel nacional y la población afrodescendiente desarrolló una serie de proyectos locales que resaltan las tradiciones culturales de la región y permitía el sostenimiento económico de los grupos vinculados. En el caso de Estación Carchi, la edificación está aún en pie y es activamente conmemorada cada agosto. Los pocos habitantes cercanos a la misma han manifestado que prefieren se restaure la estación para poder continuar las fiestas cada año, como un acto de revitalización identitaria además de seguir con los parámetros de restauración nacional de estaciones de tren (Habitante de Estación Carchi, comunicación personal 2014). Vale mencionar que las iniciativas de restauración y registro patrimonial en el gobierno del presidente Rafael Correa (2007-2017), estaban enmarcadas en políticas nacionales de gestión del patrimonio que promovían la integración de áreas arqueológicas y sitios de memoria en tanto reconocimiento del aporte afrodescendiente en la construcción del ferrocarril como símbolo nacional (MORALES, 2021)

PAISAJES DE REPARACIÓN HISTÓRICA LOCALES

La Coordinadora Nacional de Mujeres Negras (CONAMUNE) amparada bajo los propósitos del Decenio Internacional para los Afrodescendientes (2015-2024)¹¹, ratificado en el gobierno correista, plantea a nivel un proceso de reparación histórica para la población afroecuatoriana. Bajo este objetivo, lo que se viene logrando desde 1999, cuando se conforma CONAMUNE, es una práctica política que intenta rescatar estrategias históricas de sobrevivencia y resistencia a la historia de deshumanización de los ancestros que vivieron en estado de esclavitud. Al respecto Barbarita Lara señala:

Reparación histórica viene desde la construcción de los derechos colectivos... para los pueblos afrodescendientes y afroecuatorianos en particular... Conocer el pasado (sirve) para fundamentar los derechos que tiene como pueblo, porque el pueblo ha vivido en una permanente negación, en una permanente invisibilización en donde no era considerado ser humano (Barbarita Lara, comunicación personal 2014).

10 Base de Datos Instituto Nacional de Patrimonio Cultural <http://www.inpc.gob.ec/sistema-de-informacion-para-la-gestion-de-bienes-culturales-abaco>

11 Entre varios puntos el Decenio Internacional para los Afrodescendientes, proclama el reconocimiento de los pueblos de descendencia africana y la protección de sus derechos humanos. En este contexto se establece una agenda de mapeo del patrimonio material e inmaterial de la Ruta de Esclavos a nivel mundial. [dhttps://www.un.org/es/observances/decade-people-african-descent](https://www.un.org/es/observances/decade-people-african-descent)

La estructura bajo la cual se plantea la práctica de transmisión de esta historia y las estrategias para la reparación se denomina casa adentro-casa afuera. Es decir “casa adentro” sirve para fortalecer el conocimiento interno del pasado en las comunidades afroecuatorianas, para luego “casa afuera” llevarla a los “otros” como forma de impulsar el respeto a la historia afrodescendiente (Barbarita Lara, comunicación personal, 2015 en BALANZATEGUI et al. 2021). Tres proyectos se han desarrollado en La Concepción bajo esta lógica: la aplicación del programa de etnoeducación, la formación de la Casa de la Historia, Refugio de los Ancestros y la recuperación del antiguo cementerio, denominado Proyecto Jardín de la Memoria Martina Carrillo (LARA et.al., 2014).

La etnoeducación se define como proceso tanto cultural, social, epistémico y político que se desarrolla como parte de una recuperación de la memoria oral que ha sido preservada por los ancestros y las ancestras y que se propone su devolución a la población afroecuatoriana como práctica ancestral (BROWN, 2012; PABÓN, 2009). Además, la etnoeducación es una “respuesta directa al racismo estructural que corroe el régimen educativo en el Ecuador y que por siglos de manera sistemática, ha perjudicado a los afrodescendientes en términos de acceso y representación” (ZAMBRANO, 2010, p. 65). En este contexto, en el año de 2006 se crea la Escuela de Tradición Oral - ETOVA, que investiga y registra por escrito la memoria oral afroecuatoriana (Barbarita Lara, comunicación personal 2014). Uno de los programas ejecutados por la propuesta de etnoeducación ha sido la publicación de textos escolares y pedagógicos sobre el pasado, historia y tradición oral de los afroecuatorianos para poblaciones mayoritariamente afrodescendientes como es el caso de las comunidades del Valle del Chota-Mira. Los textos de etnoeducación resaltan la historia de la Diáspora Africana empezando por su origen africano, se cuenta la historia del Atlántico y la llegada al territorio de la Real Audiencia de Quito. Esta historia enfatiza en el pasado diaspórico como base de la historia afroecuatoriana (ZAMBRANO, 2010).

CONAMUNE abrió otras avenidas de aprendizaje de revitalización histórica en la cabecera parroquial de La Concepción, con base en el programa de etnoeducación y la racionalidad casa-adentro casa-afuera, como la “Casa de la Historia, Refugio de los Ancestros” (figura 7). Establecido en 2005, La Casa de la Historia, Refugio de los Ancestros es una estructura de dos habitaciones elaborada en bahereque y teja, con el estilo de las “casas viejas”, donde se guardan objetos que han sido recolectados por la comunidad (Habitante de parroquia La Concepción, comunicación personal 2014). Los habitantes de la Concepción se refieren al mismo como museo, en este se ha incluido aquellos objetos definidos como “antiguos”, que han dejado de ser utilizados o escasamente empleados en la actualidad y que representan prácticas de la vida cotidiana en los tiempos de la hacienda. Encontramos en este espacio artículos de vestir como sombreros de los peones y faldas de mujeres, retratos fotográficos de los años setenta, utensilios de cocina como vasijas de barro, ollas de metal y metates, herramientas para trabajar en la plantación como azas, picos e instrumentos de castigo como látigos. Estos objetos se disponen como una exhibición abierta, fuera de vitrina, permitiendo que los visitantes, tanto gente de la comunidad como foráneos, participen en un proceso de interacción con la cultura material.



Figura 7. Visita guiada a la Casa de la Historia, Refugio de los Ancestros con miembro de CONAMUNE-Carchi, La Concepción, 2012

En la Casa de la Historia, Refugio de los Ancestros, también, existe un remanente del coleccionismo ecuatoriano, una vitrina cerrada con objetos elaborados en cerámica de filiación cultural prehispánica, Pasto, que han sido en su mayoría encontradas en plantaciones y huertas de la parroquia y otras donaciones (Barbarita Lara, comunicación personal 2014). Estos artefactos han sido denominados en la comunidad como los “objetos de los infieles”. La palabra “infieles” no solo establece la identidad de las antiguas poblaciones indígenas, es un calificativo que define una distancia entre la gente “sin religión” (refiriéndose a la población no católica) y los pueblos instruidos en el catolicismo, es decir antes de la conquista española. La identidad de estos restos materiales está conceptualizada también, desde el valor monetario asignado al patrimonio bajo el

desarrollo de una red de coleccionismo nacional (CALERO, 2015), por lo tanto cuando los objetos prehispánicos no tienen valor monetario se incorporan en la vida cotidiana de los pobladores. Uno de los artefactos frecuentemente encontrado en los hogares de La Concepción, corresponde a las bases de compoteras Pasto que han sido utilizadas como candelabros, denominados “mecheros”. La población de La Concepción no relaciona los objetos Pasto con la población indígena que habita en comunidades cercanas, por lo tanto, se establece hasta cierta medida una separación del pasado pre-colombino y la población indígena moderna pero que no justifica formas de diferenciación racial con la población indígena. Los fragmentos de compoteras, como otros objetos que incluyen lascas de obsidiana y fragmentos cerámicos, que no muestran las cualidades necesarias para ser objetos museables, no fueron incluidos como parte de la colección. Sin embargo, la preservación de los objetos pre-hispánicos establece una conexión más fuerte con el pasado antes de “nosotros”, ante lo cual los adultos mayores reconocen su presencia señalando “aquí mismo vivieron esos infieles, ellos estaban primero” (Adulto Mayor de parroquia La Concepción, comunicación personal 2013). Por lo tanto, el proceso que se ha impulsado en la Casa de la Historia, Refugio de los Ancestros se acerca más a una reflexión sobre un pasado de interacción étnica y que permite establecer sentimientos de empatía con la población indígena, también afectada por el colonialismo y sus legados.

Finalmente, el Jardín de la Memoria Martina Carrillo es un proyecto reciente de conmemoración del pasado, en el cual participamos activamente desde la práctica de una arqueología colaborativa (BALANZATEGUI, 2018). Nuestro trabajo parte del reconocimiento de la gestión de las poblaciones afrodescendientes para el manejo ético de su herencia cultural y una discusión horizontal con las disciplinas históricas y antropológicas (BALANZATEGUI et. al. 2021). El Jardín de la Memoria Martina Carrillo, es el lugar donde descansan los ancestros esclavizados y cimarrones que habitaron en las haciendas de la parroquia La Concepción. De ahí que se ha escogido el nombre de Martina Carrillo en honor a una de las mujeres cimarronas que escapó de la hacienda La Concepción en el siglo XVIII para denunciar los atropellos a la comunidad esclavizada (LARA et.al., 2014). Como se estableció el cementerio fue utilizado por los pobladores de la antigua hacienda La Concepción posiblemente desde la época de los jesuitas (1582-1767) hasta 1920 cuando se abandona el lugar y se comienza a utilizar otro espacio como parte del cementerio. Arqueológicamente, se ha identificado alrededor de 192 tumbas visibles por las depresiones en la tierra y algunas lápidas con cruces y otras ilustraciones y de forma conjunta se plantea una propuesta de investigación histórica arqueológica de respeto a los antepasados y su lugar de descanso (BALANZATEGUI 2018). La recuperación de sitios y cultura material relacionada a la historia afroecuatoriana, intenta restablecer en cierta medida el ciclo de vida de los objetos y en el caso del cementerio, se trata de devolver el espacio a las mujeres y hombres afroecuatorianos para que puedan practicar su espiritualidad en el mismo (Barbarita Lara, comunicación personal 2015).

PAISAJES DEL PASADO AFROECUATORIANO

De acuerdo a Glissant (1997), después del paso forzado por el Atlántico, la memoria de la plantación es el segundo paisaje de construcción identitaria rizomática de la diáspora africana. La metáfora del rizoma permite entender el proceso de creolización en el Caribe como una red que se forma sin raíces permanentes, por lo tanto, las identidades rizomáticas afrodescendientes son relacionales, difusas y dinámicas, desafiando la idea de una raíz cultural totalitaria y esencial proveniente directamente de África (GLISSANT, 1997 p. 68). En este sentido cuando hablamos de paisajes como el de La Concepción, vemos que el proceso de formación de estas narrativas no está enfocado directamente a los referentes históricos africanos como el centro de su historia, se observa un planteamiento relacional con el territorio donde se asienta la diáspora afroecuatoriana. El entendimiento de un pasado que se remonta al origen africano, se vincula a un proceso iniciado por los y las intelectuales y líderes afroecuatorianos, que como Barbarita Lara lo expresa “la raíz africana lo que permite es reafirmar un sentido de pertenencia” (Barbarita Lara, comunicación personal 2015). La narrativa histórica en torno al origen africano como base de construcción identitaria inicia en los años ochenta, principalmente con el trabajo etnográfico y político del líder e intelectual afroesmeraldeño Juan García, gestor del programa de etnoeducación y la antropología afroecuatoriana. En base a los textos escolares de este programa, que narran partes de la historia africana y diaspórica, vemos que el paisaje histórico afroecuatoriano desborda los límites nacionales, se imagina en el desplazamiento forzado durante varias etapas históricas, incluyendo su llegada al Ecuador colonial y migraciones contemporáneas (WINSTON, 2021). En este sentido, en tanto proceso de construcción identitaria se observa una relación fluida entre elementos que se retoman de África, el Atlántico/Pacífico Negro y el territorio del Valle del Chota-Mira (ANTON 2014, CHALÁ 2020)

En el territorio ancestral afroecuatoriano del Valle del Chota-Mira las poblaciones afrodescendientes, desde la época colonial, se organizan bajo formaciones sociopolíticas “cimarronas” que buscan la libertad en el contexto de las plantaciones azucareras jesuitas y post-jesuitas. La hacienda de La Concepción como otras haciendas en el Valle del Chota-Mira, son los primeros espacios territoriales que dieron origen a procesos de organización comunal, de resistencia cotidiana y colectiva, de escape y a su vez de estrategias de sobrevivencia (BALANZATEGUI et.al., 2021; CHALÁ, 2020; GARCÍA, 2020). Las familias afrodescendientes de esta región después de la expulsión de los jesuitas (1767) denuncian la desmembración de sus comunidades, como nos recuerda los testimonios de los adultos mayores, en relación a época de las hacienda y los patrones y se corroboran en el registro histórico primario de tales reclamaciones en el siglo XVIII (BRYANT, 2005). Es así que la hacienda, como espacio territorial hegemónico se establece por los colonizadores con la lógica del modelo de la plantación azucarera y con características pre-industriales que los Jesuitas implantaron en los Andes Septentrionales del Ecuador (CUSHNER 1982), pero a su vez ha sido alterada, imaginada y apropiada por las comunidades afrodescendientes en procesos de resistencia y liberación, que han dado lugar a

historias transmitidas a partir de la tradición oral. La apropiación de la hacienda, sobre todo a partir de los años sesenta tras la ejecución de Reforma Agraria y el término de la explotación hacendaria, desafía la linealidad temporal y noción de un tiempo irreversible (CIPOLLA, 2008; SILLIMAN, 2009). En este sentido, se puede leer como los testimonios de adultos mayores sobre las memorias de la hacienda en sus diferentes etapas se entrelazan con los procesos de abandono de casas viejas, preservación de espacios religiosos y la destrucción de la casa de hacienda.

Además, como lo he propuesto en una publicación anterior (BALANZATEGUI, 2018), en el territorio ancestral se articula una narrativa en la cual se promueve prácticas históricas donde se recuperan símbolos relacionados con “unión, libertad y revitalización identitaria de la población diaspórica” (BALANZATEGUI, 2018, p. 63). En esta línea, el Territorio Ancestral Afroecuatoriano del Valle del Chota-Mira tiene varias dimensiones, siendo

la entidad que conecta los deseos de liberación política de las personas de la diáspora y resiste las limitaciones geopolíticas nacionales con la finalidad de defender la existencia de un espacio-tiempo, donde la diáspora históricamente se ha imaginado en el desplazamiento y la movilidad, desde África, el Atlántico y en las Américas. (BALANZATEGUI, 2018, p. 63).

A nivel regional, en base al análisis realizado por Walsh y García (2010), los territorios entre el sureste colombiano y el noreste ecuatoriano, por una parte y los que bajan por el Santiago hacia el Valle del Chota-Mira, por otra, están unidos sobre un solo corredor donde se han relacionado las poblaciones de ascendencia africana y su derecho sobre estos territorios parte de un proceso de reparación histórica a partir del desarraigo colonial de sus tierras de origen africano y el control del paisaje en base a un constante estado de movilidad. Es así, que la recuperación física y patrimonial del cementerio demuestra que es un sitio histórico de remembranza de los ancestros, mismo que se incorpora como un enclave del Territorio Ancestral Afroecuatoriano. La tradición de fugitividad cimarrona y el deseo de libertad son características que abrieron espacios de escape físico y mental sobre este territorio, como el cementerio donde el énfasis ha sido la conmemoración del pasado africano y los lazos entre poblaciones que no se limitan al espacio de la hacienda. Barbarita (comunicación personal 2014, en BALANZATEGUI, 2018 p. 60) dice, “a nosotros no nos enseñaron esta historia sobre nuestros dioses, entonces tenemos que venir a aprenderlo ahora, investigando y recorriendo el pasado de otras poblaciones de la diáspora”. De ahí que el cementerio fue pensado como “panteón de deidades y ancestros” bajo la versión del panteón de los Orishas Yorubas. Claramente, las líderes afroecuatorianas de CONAMUNE-Capítulo Carchi impulsan proyectos en el territorio del Valle del Chota-Mira que logran superar los límites impuestos por el modelo hacendatario, ya que se debate la naturalización de la esclavitud y explotación a partir del cimarronaje (BALANZATEGUI, 2018, BALANZATEGUI ET.AL. 2021).

En este paisaje se observar la violencia de la colonialidad y la esclavitud en la construcción de imaginarios alrededor de la población afrodescendiente que inician en el período colonial. Durante la colonia, se desarrolla en concepto y práctica la relación entre esclavos afrodescendientes y raza explotable (CORONEL, 1991). Con la formación de la república, desde el siglo XIX, indígenas,

campesinos, mestizos pobres y población afrodescendiente son representados por la indianidad y el retraso que debía superarse para poder evolucionar como nación blanca-mestiza (RAHIER & DOUGÉ-PROSPER, 2014). Lo cual requeriría la incorporación de valores, formas de conocimiento, prácticas culturales, que validen su estatus de ciudadano y los extraiga del retraso, de la negritud, de la indianidad (DE LA CADENA, 2004). Sin embargo, la posibilidad de los indígenas y afrodescendientes de pertenecer “completamente” a la nación blanco-mestiza no era un objetivo del estado-nación, lo cual establece para los afrodescendientes una condición de “individuos fragmentados”, como una “aberración histórica” o los “últimos otros” (RAHIER, 1999, p.75). Este encuentro con los imaginarios coloniales y relacionados a la racionalidad hegemónica de la construcción del estado-nación aterrizan hoy en el discurso popular ecuatoriano que encasilla a la población afrodescendiente como únicamente aptos para el deporte y versiones folklorizadas del arte, manteniéndolos bajo representaciones exóticas o peyorativas y marginales o invisibles (ZAMBRANO, 2010). Tales imaginarios priman al escoger símbolos que representan a las características de este grupo social, como auténticos y originarios, recalando en la etapa de la esclavitud como una parte de la historia constitutiva y naturalizada de este grupo (WILKINS, 2014). Esta narrativa nos ha devuelto estereotipos sobre la población afrodescendiente que muchos ecuatorianos aceptan como reales, de ahí el peligro de la patrimonialización basada en valores étnicos que intenta volver los “otros pasados”, los “otros paisajes” paisajes naturalizados como “negros”, donde habitan los “negros”, e incorporados en la lógica de los paisajes conquistados, subordinados, marginalizados y fuertemente racializados. Jamieson (2014) ya lo ha afirmado, la hacienda andina es un espacio y concepto donde la conciencia nacional racial ha sido memorizada. En estos casos, se puede observar que en este proceso se tiende a una separación entre patrimonio, símbolos, historias, cultura afroecuatoriana por un lado y la población afrodescendiente actual por otro, que parte de procesos contextualizados en prácticas neoliberales multiculturalistas (ESCALLON, 2018). Lo cual posibilita incluir a ese “otro” auténtico y hasta cierto punto folklórico, desconociendo el origen y efecto de los imaginarios coloniales en estas clasificaciones. En ese sentido en los últimos veinte años por parte de los líderes afrodescendientes y los gobiernos locales del Valle del Chota-Mira se ha propuesto que la patrimonialización nacional venga de la mano con cambios en las condiciones socioeconómicas de la población (Representante GAD La Concepción, comunicación personal 2013). En este mismo sentido, la propuesta de declaración patrimonial propone narrativas históricas críticas que reconozca el esfuerzo sobrehumano por parte de poblaciones que han vivido al límite de la explotación para sobrevivir su paso por el tráfico esclavista, el colonialismo y la esclavitud post-abolición. En esta línea, el abandono de pueblos enteros, “pueblos fantasmas” en la parroquia de La Concepción, reflejan nuevas diásporas, cientos de familias obligadas a migrar a las ciudades por la falta de recursos y su histórica resistencia al aislamiento al cual han sido confinadas desde la colonia.

La construcción del Territorio Ancestral Afroecuatoriano durante las últimas dos décadas, también se ha planteado con relación al reconocimiento de un pasado precolombino, la Casa de la Historia, Refugio de los Ancestros establecen un ordenamiento del tiempo en base a las

etapas cronológicas reconocidas en la historia y la arqueología. La recuperación de los objetos precolombinos en la idea de museo comunitario establece hasta cierto punto patrones de división entre población antes y después del proceso colonial. Los objetos separados claramente de sus descendientes es una práctica que tiene su efecto en la Concepción, sin embargo, en un discurso matizado donde se restablece un diálogo intercultural, de “respeto a los otros”, como Barbarita Lara lo explica, donde se comparte el espacio entre objetos antiguos de la comunidad con los de los indígenas precolombinos en la Casa de la Historia, Refugio de los Ancestros. En el escenario fuera del museo, los objetos precolombinos son reutilizados, se les otorga otros nombres, sirven como ornamentos, se vuelven objetos que “antiguamente se utilizaban” como los llamados mecheros. Este encuentro del objeto precolombino bajo la mirada de la población afrodescendiente establece distancias temporales e identitarias, reproduce la narrativa oficial de la periodización y la simbolización del mestizaje en la recuperación de objetos precolombinos, pero a su vez demuestra formas de interacciones étnicas en los Andes Septentrionales del Ecuador.

Además, la cultura material y los lugares de La Concepción que se intentan integrar como parte del patrimonio cultural nacional también son parte del proceso de encuentro con la modernidad. Nora (1996) explica como hay un quiebre entre en los espacios de memoria a partir de la modernidad que han sido parte de la vida diaria y la existencia vivida, y cómo se lo reemplaza por lugares donde existe un sentido residual de continuidad con el pasado, a través de la reconstrucción y la construcción monumental. Los sitios preservados como la iglesia jesuita, muestra los efectos del colonialismo y la conquista territorial, sin embargo, tras su recorrido por la modernidad, desde la vivencia del catolicismo afrodescendiente en la localidad, la misma población protege el sitio y lo preserva haciendo énfasis en las apropiaciones y transformaciones múltiples de la fe católica. La conservación de la edificación histórica de la iglesia jesuita y sus esculturas en el interior, pueden ser interpretados como actos de monumentalizar espacios que incorporan la dinámica de producción de la memoria colectiva afroecuatoriana al utilizar una estructura construida en el contexto del sistema esclavista de la plantación jesuita como marcador del territorio ancestral. Mientras tanto, la hacienda como representación de la esclavitud y la explotación racial de los afrodescendientes es resistida con actos de destrucción intencionada, como el que toma lugar en la casa de hacienda. Las contradicciones de estos actos sobre la materialidad acompañado de discursos y acciones políticas de patrimonialización, revitalización y reparación histórica forman parte de los complejos paisajes diaspóricos Afroecuatorianos del Valle del Chota-Mira.

A manera de conclusión, el sistema esclavista en el contexto de las haciendas jesuitas, post-jesuitas coloniales y haciendas republicanas que continúa con un sistema de explotación laboral en el Valle del Chota-Mira presentan características que se definen como parte de la implementación del modelo de las plantaciones azucareras, incluyendo elementos que restringen la movilidad y controlan el espacio donde habitan la población esclavizada, parte del análisis que se ha realizado en el contexto de la arqueología de plantaciones coloniales con población esclavizada tanto en el Norte América, el Caribe y Brasil (DELLE, 2008; SINGLETON AND DE SOUZA,

2009). El paisaje de la parroquia La Concepción, a partir del entramado de narrativas históricas sobre el pasado afroecuatoriano y el accionar de las comunidades descendientes en relación a sitios de memoria replantean una lectura unidireccional de la arqueología del colonialismo y la esclavitud, nos permite reflexionar sobre las agendas políticas locales y nacionales de intelectuales, organizaciones de base y movimientos afroecuatorianos que toman lugar en la construcción identitaria en los territorios ancestrales afroecuatorianos.

Al principio del artículo, el poeta Afroecuatoriano Antonio Preciado (2006) remarcaba el silencio sobre la arqueología negra en el Ecuador y enfatiza sobre el hallazgo del intelectual afroesmeraldeño Juan García de una figurina de características africanas y a su vez precolombina “Tolita”, una narrativa histórica posible que recrea la temporalidad profunda del pasado y soberanía territorial. La geografía del cimarronaje desde los conceptos de fugitividad y construcción de la negritud permitirán en el futuro del proyecto abordar la comprensión del pasado y el presente afroecuatoriano en el Valle del Chota-Mira como principios de navegación de los paisajes históricos coloniales y republicanos. Al ampliar y delinear el alcance del análisis histórico espacial se demuestran como las poblaciones afrodescendientes han comprendido y estructurado su vida desde principios tempranos de liberación, fraternidad e igualdad en unas relaciones interétnicas importantes para su sobrevivencia sociopolítica. La movilidad afrodescendiente contrasta con la lógica del modelo colonial de la plantación como lo explica Dunnavant (2021) ya que como fundamento para la teorización del cimarronaje se requiere un análisis histórico arqueológico de alcance profundo, similar al propuesto por Juan García y recreado en el poema de Preciado (2006). Finalmente, vale reiterar que el presente estudio ha enfatizado en la propuesta de una Arqueología de la Diáspora Africana que reconstruya paisajes relacionales e integrales, lo cual implica una praxis disciplinaria de alcance ético para identificar las diferentes formas de violencia racial ejercidas sobre la población afrodescendiente y sus luchas por el reconocimiento de sus derechos humanos y civiles.

REFERENCIAS

- ANTÓN, John. *Religiosidad afroecuatoriana*. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2014
- BALANZÁTEGUI, Daniela. (2018). Collaborative Archaeology to Revitalize a Historic Afro-Ecuadorian Cemetery, La Concepción, Chota-Mira Valley (Carchi-Ecuador), *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage* (7) 42-69.
- BALANZÁTEGUI, Daniela, LARA, Barbarita, MORALES, Ana María. (2021) “Cimarrona Soy”, Estrategias Históricas De Resistencia Desde Mujeres Afroecuatoriana, *Praxis* (1)2. Arqueológica/Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Alberto Hurtado.
- BALANZATEGUI, Daniela y MERY, Ibis. (2022). *Identidades Afroandinas y Dominación Racial en los Andes Septentrionales: Arqueología de las Áreas Domésticas en el Valle del Chota-Mira (Siglos XVII-XIX)*. Informe Final (Temporadas 2013-2018), presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Quito.
- BECK, Scott., MIJESKI, Kenneth, y STARK, Meagan. (2008). Awareness of racism among self-identified negros and mulatos in Ecuador. *First Conference on Ethnicity, Race, and Indigenous Peoples in Latin America and the Caribbean*, San Diego, California.
- BOUISSON, Emmanuelle. (1997). Esclavos de la tierra: los campesinos negros del Chota-Mira, siglos XVII-XX. *Procesos*, 45-67
- BROWN, Haverty. (2012). La etnoeducación afroecuatoriana: una herramienta, una estrategia, un arma, *Independent Study Project (ISP) Collection*, 1-28.
- BRYANT, Sherwin Keith. (2005). *Slavery and the context of ethnogenesis: African, Afro-Creoles, and the realities of bondage in the Kingdom of Quito, 1600-1800.*, Tesis de doctorado. Ohio: Ohio State University.
- CALERO, Carolina. (2015). *Representaciones nacionales a partir de la producción, circulación y apropiación de objetos arqueológicos y sus imágenes. La figurina Valdivia en el campo arqueológico, institucional y local*. Tesis de maestría. Quito: FLACSO- Ecuador
- CHALÁ, José. (2020). Ancestral Seeds of Freedom: Cimarrona Wisdom And Pedagogy Cimarrona of the Afrochoteñidad. *Diálogo andino* 63: 25-35.
- CIPOLLA, Craig. (2008). Signs of identity, signs of memory. *Archaeological Dialogues*, 15(02), 196–215.
- CLARK, A. Kim. (2001). *The redemptive work: railway and nation in Ecuador, 1895-1930*. Delaware: Rowman & Littlefield.
- COLWELL-CHANTHAPHONH, Chip., & FERGUSON, Thomas. J. (2006). Rethinking abandonment in archaeological contexts. *SAA Archaeological Record*, 6(1), 37–41.
- CORONEL, Rocío. (1991). El valle sangriento de los indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita: 1586-1700. Quito: FLACSO- Ecuador y Ediciones Abya-Yala.
- CUSHNER, Nicholas P. (1982). *Farm and Factory: The Jesuits and the Development of Agrarian Capitalism in Colonial Quito, 1600-1767*. Albany: State University of New York Press.
- DAVIS, A. (1981). *Mujeres, raza y clase*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- DELLE, James (2008) “The Landscapes of Class Negotiation on Coffee Plantations in the Blue
- BALANZÁTEGUI, Daniela. Narrativas del paisaje histórico afroecuatoriano en La Concepción (Carchi-Ecuador).

Mountains of Jamaica: 1790-1850.” en *An Archaeology of Modernity in Colonial Jamaica*, *Archaeologies* 4, no. 1 (April): 87–109.

- DE LA CADENA, Marisol. (2004). *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*, Series Urbanización, migraciones y cambios en la sociedad peruana (19). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- DE LA CADENA, Marisol. (2006). ¿Son los mestizos híbridos? las políticas conceptuales de las identidades andinas. *Universitas Humanística*, (61), 51–84.
- DUNNAVANT, Justin P. (2021). Have confidence in the sea: Maritime maroons and fugitive geographies. *Antipode* 53.3: 884-905.
- ESCALLON, M. (2018). Heritage, Land, Labor, and Competing Claims for Afro-Colombian Rights. *International Journal of Cultural Property*, 25(1), 59-84.
- FIGUEROA, José. (2022). *Republicanos Negros: Guerras por la Igualdad, Racismo y Relativismo Cultural*. Editorial Crítica: Colombia.
- FOLLECO, Antonio. (2009). *La historia del pueblo negro en La Concepción*. Ibarra: Creadores Gráficos.
- FRANKLIN, María., DUNNAVANT, Justin .P., FLEWELLEN, Ayana.O. and ODEWALE, Alicia., 2020. The future is now: archaeology and the eradication of anti-Blackness. *International Journal of Historical Archaeology*, 24(4), pp.753-766.
- GARCÍA, Juan. (2020). *Cimarronaje en el Pacífico Sur*. Quito, EC: AbyaYala.
- GLISSANT, Edward. (1997). *Poetics of relation*. Ann Arbor:University of Michigan Press.
- HALL, Stuart. (1997). The local and the global: Globalization and ethnicity. *Cultural politics*, 11, 173-187.
- HARTEMANN, Gabby Omoni. “Unearthing colonial violence: Griotic archaeology and community-engagement in Guiana.” *International Journal of Historical Archaeology* (2021): 1-39
- JAMIESON, Ross. (2014). Hacienda ruins as sites of difficult memory in Chimborazo, Ecuador. *Journal of Social Archaeology*, 14(2), 224-243.
- LANE, Kris. (2000). Captivity and redemption: Aspects of slave life in early colonial Quito and Popayán. *The Americas*, 57(2), 225–246.
- LARA, Barbarita, BALANZÁTEGUI, Daniela, MALDONADO, Olguita, & MORALES, Ana María. (2014). *Jardín de la Memoria “Martina Carrillo”, Propuesta para la Revitalización del Panteón Viejo, Cementerio de la Diáspora Africana, La Concepción (Siglo XVII-XX)*. CONAMUNE-Carchi
- LUNA, Milton. (2000). Lectura comparada del discurso nacionalista de los textos escolares de historia de Ecuador y PERÚ. *Procesos. Revista Ecuatoriana De Historia*, 1(15), 157–167.
- MARTINEZ, Carmen., & DE LA TORRE, Carlos. (2010). Racial discrimination and citizenship in Ecuador’s educational system. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 5(1), 1–26.
- MORALES, Ana María. (2016). La búsqueda de una re-construcción del ser en la nación: el caso de la comunidad afrodescendiente y el Ferrocarril de la Libertad. Ponencia. *Octavo TAAS (Reunión de Teoría Arqueológica de América del Sur)*, La Paz.
- Morales, A. (2021). *El patriarcado de la tierra: entre la hacienda y la reforma agraria en el Territorio Ancestral Afroecuatoriano de Imbabura y Carchi*. Tesis de maestría. FLACSO-Argentina.

- NORA, Pierre. (1996). From lieux de mémoire to realms of memory. *Realms of Memory: Rethinking the French Past*, 1, 1–21.
- PABÓN, Iván. (2007). *Identidad afro: procesos de construcción en las comunidades negras de la Cuenca Chota-Mira*. Quito: Editorial Abya Yala.
- PABÓN, Iván. (2009). La etnoeducación: Una propuesta desde los afroecuatorianos. *Mallki: Revista Pedagógica Bimensual De Educación Intercultural*, 5, 1–11.
- PRECIADO, Antonio. (2006). *Antología personal*. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- RAHIER, Jean. (1998). Blackness, the Racial/Spatial Order, Migrations, and Miss Ecuador 1995-96. *American Anthropologist*, 100(2), 421–430.
- RAHIER, Jean. (1999). ¿Mami, que será lo que quiere el negro? Representaciones racistas en la revista Vistazo. *Ecuador Racista: Imágenes e Identidades*. Quito: FLACSO.
- SIDER, Gerald. M., & SMITH, Gavin. A. (1997). Between history and histories: The making of silences and commemorations (Vol. 11). Toronto: University of Toronto Press.
- SILLIMAN, Stephen. W. (2009). Change and continuity, practice and memory: Native American persistence in colonial New England. *American Antiquity*, 211–230.
- SINGLETON, Theresa y TORRES DE SOUZA, Marcos. (2009). Archaeologies of the African Diaspora: Brazil, Cuba, and the United States. *International handbook of historical archaeology*, pp. 449-469. NY: Springer.
- STUTZMAN, Ronald. L. (1974). *Black highlanders: racism and ethnic stratification in the Ecuadorian Sierra*. Seattle: Washington University.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. (1995). *Silencing the past: Power and the production of history*. Boston: Beacon Press.
- WALSH, Catherine., & GARCÍA, Juan. (2010). *Derechos, territorio ancestral y el pueblo afroesmeraldeño. ¿Estado constitucional de Derechos? Informe sobre derechos humanos, Ecuador 2009*. Universidad Andina Simon Bolivar, Quito: Abya Yala.
- WINSTON, Celeste (2021) Maroon Geographies, *Annals of the American Association of Geographers*, 111:7, 2185-2199.
- WHITTEN, Norman. (1992). *Pioneros negros: La cultura afro-latinoamericana del Ecuador y de Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano.
- WILKINS, Jasmine. (2014). *La construcción de imaginarios sociales de género desde una perspectiva afroecuatoriana*. Tesis de Especialización en Género y Desarrollo. FLACSO Sede Ecuador, Quito.
- ZAMBRANO, María Julianna. (2010). *La formación racial y resignificación de la justicia social en el Valle del Chota*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Ciencia Política; FLACSO sede Ecuador. Quito.

Recebido em: 31/03/2022

Aprovado em: 26/05/2022

Publicado em: 30/06/2022

ARTIGO | *PAPER*

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

Marianne Sallum^a

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

RESUMO

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

PALAVRAS-CHAVE

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

ABSTRACT

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

KEYWORDS

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

COMO CITAR ESTE ARTIGO

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

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

Jaider Esbell Makuxi, 2021

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

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

PARTE 1: PENSANDO POSSIBILIDADES TEÓRICAS: PELO DIÁLOGO ENTRE EPISTEMES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

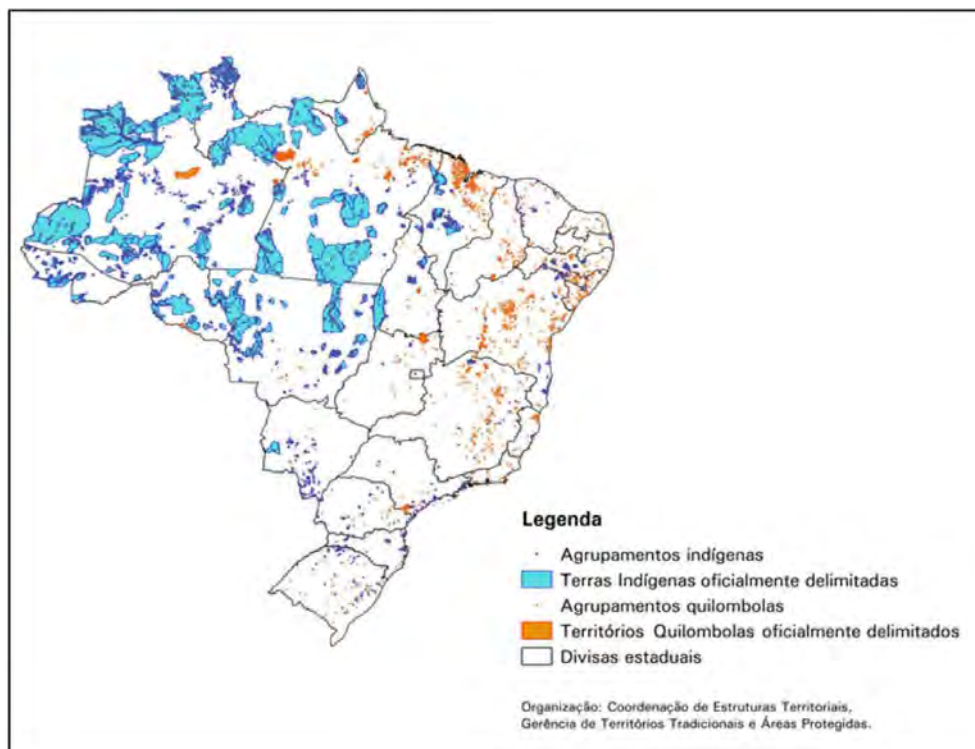
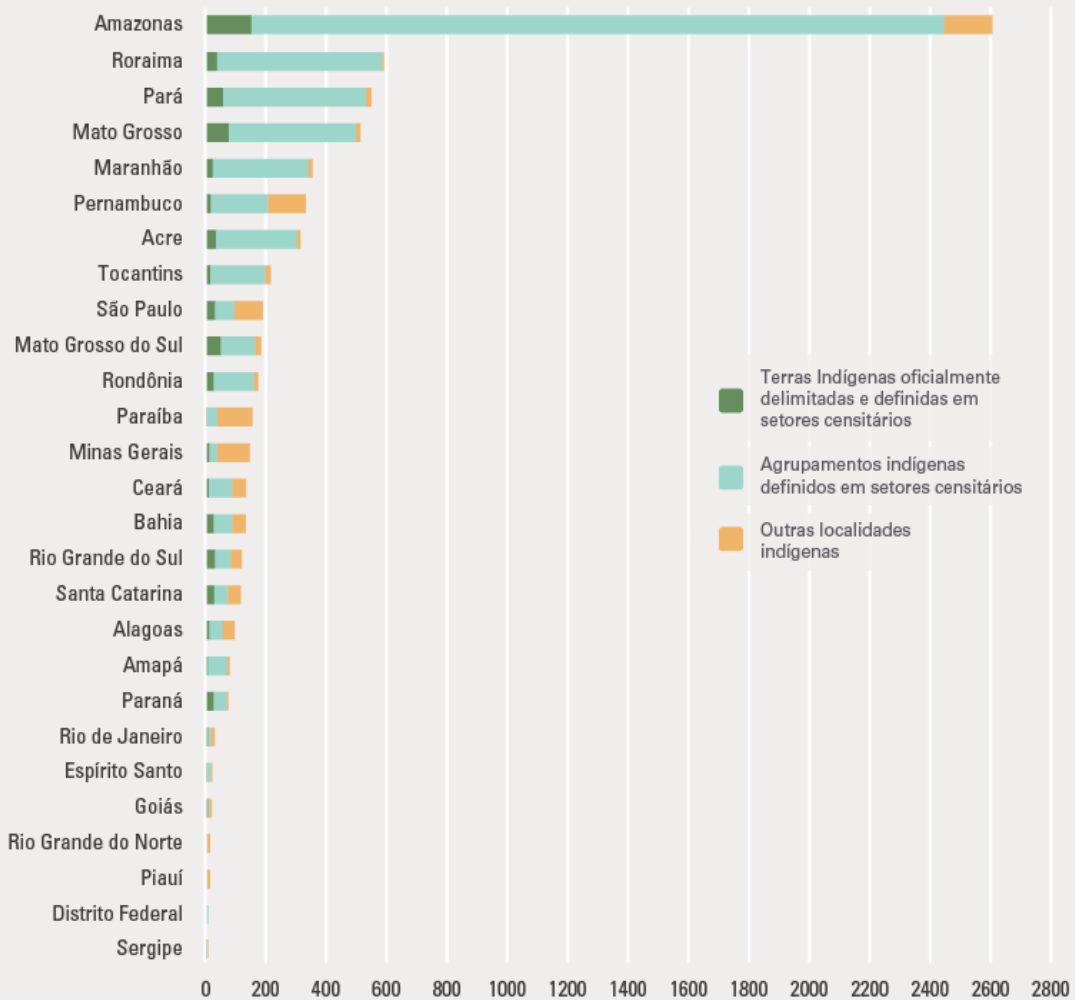


Figura 1. A) Base Territorial, Censos e Povos e Comunidades Tradicionais (IBGE, 2019).

Total estimado de localidades indígenas - 2019

Por unidade da federação



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



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

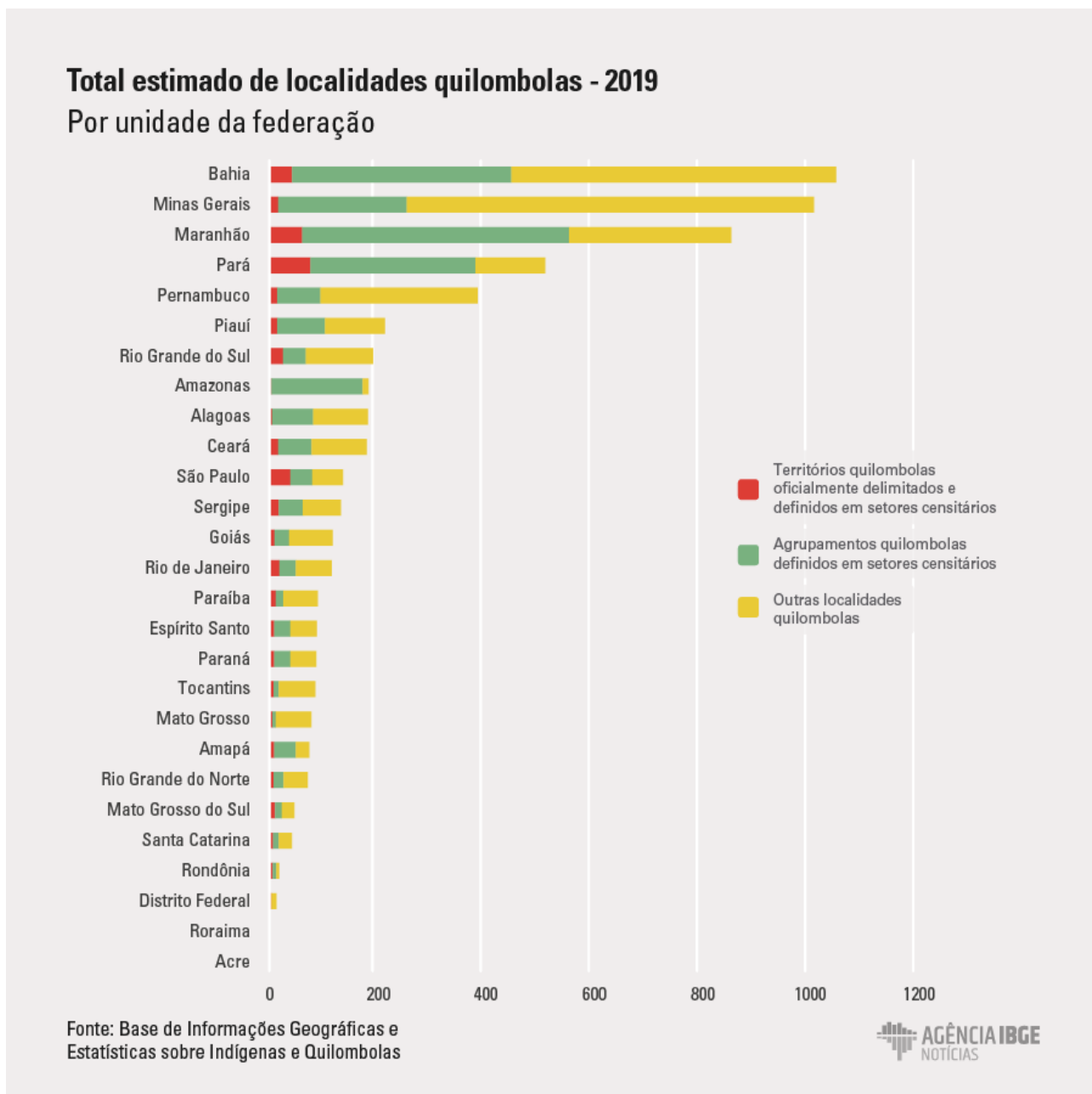


Figura 1. C) Estimativa de localidades quilombolas (IBGE, 2019).

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

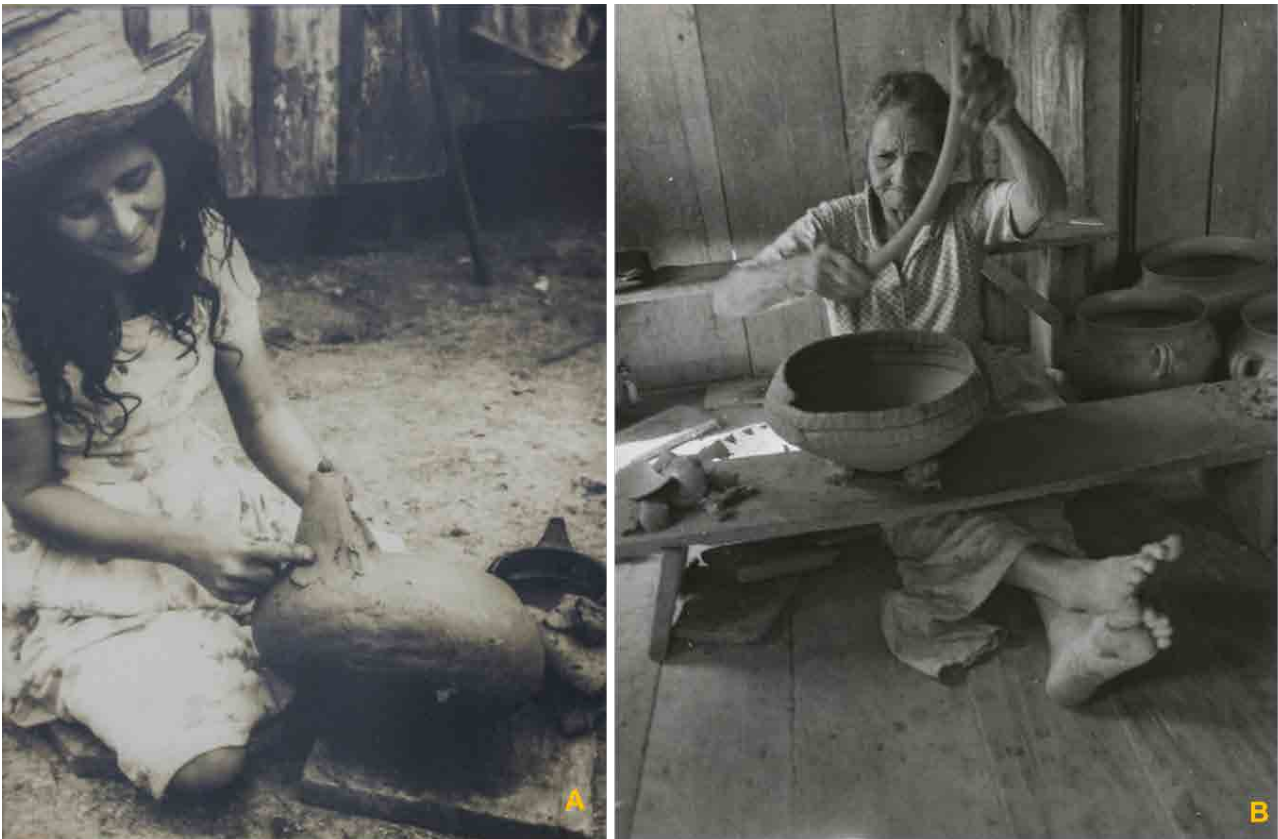


Figura 3. A) Foto: Herta Scheuer (acervo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná); B) Ceramista conhecedora Ana Pereira e a Cerâmica Paulista. Foto: Plácido de Campos Júnior, 1973. Acervo: Museu da Imagem e do Som de São Paulo (MIS).

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

AGRADECIMENTOS:

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

REFERÊNCIAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- MICKEL, Allison. *Why those who shovel are silent: a history of local archaeological knowledge and labor*. Colorado: University Press of Colorado, 2021.
- MCGUIRE, Randall. Arqueología crítica y praxis. *Cuba Arqueológica: Revista Digital de Arqueología*, v. 8, n. 1, p. 5-11, 2015.
- PANICH, Lee. *Narratives of persistence Indigenous negotiations of colonialism in Alta and Baja California*. Tucson: The University of Arizona Press, 2020.
- PANICH, Lee; ALLEN, Rebecca; GALVAN, Andrew. The Archaeology of Native American Persistence at Mission San José. *Journal of California and Great Basin Anthropology*, v. 38, n. 1, p. 11–29, 2018.
- PAREDES, Julieta. In AMANTE, Vandrezza. *Debate a força das mulheres indígenas e o feminismo comunitário*. Disponível em: <https://catarinas.info/julieta-paredes-debate-a-forca-das-mulheres-indigenas-e-o-feminismo-comunitario/>, 2020. Acessado em 03/02/2022.
- PEIXOTO, S. A.; NOELLI, F. S.; SALLUM. De São Vicente à Jacarepaguá: uma genealogia de mulheres Tupiniquim e a Itinerância da Cerâmica Paulista, *Cadernos do Lepparq*, v. 19, n. 37, p. 326-355, 2022.
- PEREIRA, Daiane. O “roubo das urnas”: a relação do patrimônio arqueológico salvaguardado e os coletivos humanos. *Habitus, Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia*, v. 17, n.1, p. 39-52, 2019.
- ROCHA, Bruna. C.; JÁCOME, Camila; STUCHI, Francisco F; MONGELÓ, Guilherme Z.; VALLE, Raoni. Arqueologia pelas gentes: um manifesto. *Revista de Arqueologia*, v. 26, n. 1, p. 130–140, 2013.
- RUBERTONE, Patricia. *Native Providence: Memory, community, and survivance in the Northeast*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2020.
- RUIBAL, González A. Time to Destroy: An Archaeology of Supermodernity. *Current Anthropology*, v. 49, p. 247-279, 2008.
- RUNIA, Eelco. Presence. *History and Theory*, v. 45, p. 1-29, 2006.
- SALLUM, Marianne; CALI, Plácido. Colonialism and Tupi persistence on the South shore of São Paulo state, Brazil. IN Caderno de Resumos da Society for American Archaeology (SAA), Annual Meeting, Vancouver, Canadá, 2017.
- SALLUM, Marianne. Estudos Coloniais e Globalização: fluxos, fricções e confluências. *Habitus, Revistado Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia*, v. 13, p. 51- 62, 2015.
- SALLUM, Marianne. *Colonialismo e Ocupação Tupiniquim no Litoral Sul de São Paulo: uma História de Persistência e Prática Cerâmica*. Tese (Doutorado em Arqueologia). Universidade de São Paulo. 2018.
- SALLUM, Marianne; NOELLI, Francisco S. An Archaeology of Colonialism and the Persistence of Women Potters’ Practices in Brazil: From Tupiniquim to Paulistaware. *International Journal of Historical Archaeology*, v. 24, n. 3, p. 546-570, 2020.
- SALLUM, Marianne; NOELLI, Francisco S. “A pleasurable job”... Communities of women

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

- SALLUM, Marianne, NOELLI, Francisco. "Politics of Regard" and the Meaning of Things: The persistence of ceramic and agroforestry practices by women in São Paulo. In: PANICH, Lee; GONZÁLEZ, Sarah (eds). *The Routledge Handbook of the Archaeology of Indigenous-Colonial Interaction in the Americas*. London: Routledge, 2021b, p. 338-356.
- SALLUM, Marianne, NOELLI, Francisco. "Política da consideração" e o significado das coisas: A persistência de comunidades de práticas agroflorestais em São Paulo. *Cadernos do Lepaarq*, v. 19, n. 37, p. 356-389, 2022.
- SAMIA, Danielle. Arqueologia Pedagógica: reflexões teóricas e conceituais. *Revista de Arqueologia Pública: Revista Eletrônica do Laboratório de Arqueologia Pública da UNICAMP*, v. 17, n. 2, p. 179-195, 2021.
- SAMPECK, Kate E.; FERREIRA, Lúcio M. Delineando a arqueología afro-latino-americana. *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v. 14, n. 1, p. 141-168, 2020.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos, Modos e Significações*. Brasília. INCTI/UnB, 2015.
- SANTOS, Antônio Bispo. Somos da terra. *PISEAGRAMA*, v. 12, p. 44-51, 2018.
- SCHEUER, Herta. Estudo de um núcleo de cerâmica popular. *Arquivos do Museu Paranaense*, v. 1, 1967.
- SCHEUER, Herta. *Estudo da cerâmica popular do Estado de São Paulo*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1976.
- SCHMIDT, Peter; MROZOWSKI, Stephen. The Death of Prehistory Reforming the Past, Looking to the Future. In: SCHMIDT, Peter & MROZOWSKI, Stephen (eds.), *The Death of Prehistory Reforming the Past, Looking to the Future* Oxford: Oxford University Press., 2013, pp. 1-32.
- SEGATO, Rita L. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de um vocabulário estratégico descolonial. Em Quijano, Aníbal y Julio Mejía Navarrete (eds.): *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, 2010.
- SOUZA, Marcos André T. A Arqueologia dos grupos indígenas em contextos históricos. *Revista de Arqueologia*, v. 30, n. 1, p. 144-167, 2017.
- SENATORE, Ximena. Arqueología del colonialismo español: aproximaciones críticas desde América. *Vestígios. Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v. 15, n. 2, p. 271-292, 2021.
- SHEPTAK, Russell; JOYCE, Rosemary. Hybrid Cultures: the visibility of the European invasion of Caribbean Honduras in the sixteenth Century. In: *Material Encounters and Indigenous Transformations in the Early Colonial Americas*. Leiden: Brill, 2019, p. 221-237.
- SILLIMAN, Stephen. Change and Continuity, Practice and Memory: Native American Persistence in Colonial New England. *American Antiquity*, v. 74, n. 2, p. 211-230, 2009.
- SILLIMAN, Stephen. Between the longue durée and the short purée. In: M Oland, SM Hart, L Frink (eds). *Decolonizing indigenous histories. Exploring prehistoric/colonial transitions in Archaeology*. Tucson: The University of Arizona Press, 2012, p. 113-132.

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

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

ARTIGO | *PAPER*

A CERÂMICA DO PERÍODO COLONIAL DO VALE DO MACACU, RIO DE JANEIRO: UMA PERSPECTIVA DIACRÔNICA

Cleide Coelho Trindade^a
Marcos André Torres de Souza^b

a Mestre em arqueologia pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: cleidetrindade@gmail.com

b Professor associado do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia (PPGARq); pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: torresdesouza@yahoo.com

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar os resultados da análise diacrônica das cerâmicas provenientes de quatro sítios históricos localizados na região do Vale do Macacu, que se situa na margem nordeste da Baía de Guanabara (RJ). Um dos mais importantes centros de produção agrícola do Rio de Janeiro no período colonial, essa região abrigou uma população muito diversa, composta por indígenas, africanos e europeus, que mantiveram diferentes níveis de representação demográfica ao longo do tempo. Buscando entender essa diversidade, este artigo explora a variabilidade diacrônica das cerâmicas de uso doméstico de quatro períodos distintos, compreendidos entre os séculos XVII e XIX. Levando em conta a agência criativa dos diferentes sujeitos envolvidos na produção cerâmica, propomos que aí ocorreu um processo de etnogênese.

PALAVRAS-CHAVE

variabilidade cerâmica, diacronia, criatividade cultural, etnogênese, Rio de Janeiro.

ABSTRACT

The goal of this article is to present the results of a diachronic analysis of pottery from four historical sites located in the Vale do Macacu region, northeast margin of Guanabara Bay, Rio de Janeiro, Brazil. One of the most important centers of agricultural production in Rio de Janeiro during the colonial period, this region was the home of a very diverse population, composed of peoples with indigenous, African and European backgrounds, and who maintained different levels of demographic representation over time. Seeking to understand this diversity, this article explores the diachronic variability of domestic pottery from four different periods, between the 17th and 19th centuries. Taking into account the creative agency of the different individuals involved in pottery production, we suggest that a process of ethnogenesis took place in this region.

KEYWORDS

pottery variability, diachrony, cultural creativity, ethnogenesis, Rio de Janeiro.

COMO CITAR ESTE ARTIGO

TRINDADE, Cleide Coelho; SOUZA, Marcos André Torres de. A cerâmica do período colonial do Vale do Macacu, Rio de Janeiro: uma perspectiva diacrônica. *Cadernos do Lepaarq*, v. XIX, n.37, p. 301-325, Jan-Jun. 2022.

INTRODUÇÃO

Este artigo apresenta os principais resultados da análise diacrônica da cerâmica utilitária recuperada em quatro sítios históricos da região do Vale do Macacu, Rio de Janeiro, a partir da pesquisa desenvolvida por Trindade (2021). Essa região, que foi um importante centro de produção agrícola no contexto colonial, se oferece como relevante para esse tipo de análise, uma vez que sua história se entrelaçou com as trajetórias dos indígenas, africanos e europeus que aí viveram, com diferentes representações demográficas ao longo do tempo.

Para este estudo, foram analisadas diferentes áreas de deposição dos sítios Visconde Leste, Morro do Sol, Macacu II e Macacu IV, pesquisados no âmbito do “Programa de Resgate do Patrimônio Arqueológico do Recôncavo da Guanabara — COMPERJ”, coordenado por Maria Dulce Gaspar (2012) (Figura 1). As escavações nos sítios considerados neste artigo revelaram diferentes áreas de concentração de material arqueológico, estruturas de combustão, bolsões de descarte de artefatos, negativos de esteios e estacas, bem como estruturas construtivas de alvenaria. A análise das faianças portuguesas e faianças finas oriundas dos sítios estudados permitiu estabelecermos diferentes intervalos cronológicos que compreendem uma faixa de tempo que se inicia em cerca de 1620, estendendo-se até o início do século XIX. A par dessas informações, procuramos identificar as variações diacrônicas ocorridas durante a ocupação regional, de modo a buscarmos uma aproximação em relação aos diferentes grupos de pessoas que aí viveram, suas práticas culturais e sociais e referenciais étnicos.



Figura 1 – À esquerda: imagem atual de satélite da Baía de Guanabara, vendo-se na sua porção nordeste a região do Vale do Macacu e o Complexo Petroquímico do Rio de Janeiro (COMPERJ), com sua área construída visível na mancha branca, e na margem oeste da baía, o local do núcleo original da cidade, indicado pela área circulado; à direita: detalhe em que se vê a localização dos quatro sítios estudados em época anterior à construção do COMPERJ. Fonte: Google Earth.

Levando em conta noções de etnogênese (especialmente Voss, 2008; Symanski e Gomes, 2012), agência humana (Giddens, 2003) e uso criativo dos recursos materiais (Souza, 2013), este texto busca preencher algumas lacunas da ocupação histórica regional, que, conforme procuraremos demonstrar, foi marcada por um contínuo e dinâmico processo de reconfiguração das práticas culturais e referenciais étnicos dos seus diferentes ocupantes.

O CONTEXTO HISTÓRICO LOCAL: UM BREVE APANHADO

A ocupação histórica da região na qual se inscreve o Vale do Macacu remonta a 1566, quando a primeira sesmaria foi doada, na localidade de Magé. Depois disso, sucederam-se inúmeras outras doações. Sua ocupação definitiva, que não tardou, se iniciou em 1568, com a instalação do primeiro engenho. Na sua maioria, os primeiros sesmeiros foram homens que em 1567 lutaram ao lado de Estácio de Sá para a retomada definitiva da Baía de Guanabara dos franceses e que, por essa razão, eram conhecidos como “primeiros povoadores” (Belchior, 1965).

Essa ocupação, bastante antiga, justificou-se pela geografia da localidade. A região é composta por diversos vales e rios que brotam no sopé da Serra do Mar e deságuam na baía, apresentando-se, desse modo, como um corredor propício à penetração no interior. Sua configuração torna-o também facilmente navegável, favorecendo a comunicação com a cidade. Além disso, possui solos bastante férteis. Por essas razões, desde a fundação do Rio de Janeiro o Vale do Macacu foi considerado como uma verdadeira joia (Belchior, 1965; Lamego, 1964).

Embora aí tenham funcionado engenhos destinados à produção do açúcar, sua principal vocação econômica, estabelecida desde o século XVII, foi a produção de outros produtos agrícolas, destacando-se a farinha de mandioca. O comércio desse gênero teve enorme impulso em função do envolvimento do Rio de Janeiro com um lucrativo negócio estabelecido com a Bacia do Prata. Nesse momento, a cidade passou a servir de entreposto comercial do tráfico atlântico (Boxer, 1973) e de abastecedora de produtos alimentares destinados a Potosí, um grande centro de mineração da colônia espanhola (Canabrava, 1984), que teve no Vale do Macacu o seu principal fornecedor (Abreu, 2010, II, p. 66). Ainda que a economia local tenha sofrido inúmeras flutuações, manteve sua vocação inalterada com a chegada do século XVIII. No século XIX, a produção de gêneros como mandioca, arroz, milho e feijão foi continuada, bem como a de derivados de cana-de-açúcar, conforme dão conta as fontes coevas (Spix e Martius, 1981, p. 91; Saint-Adolphe, 2014).

No começo da ocupação do Vale do Macacu, a mão de obra empregada foi essencialmente a indígena, que, estabelecida no início da colonização brasileira, passou por inúmeras fases (Marchant, 1980). Contribuiu para a presença demográfica relevante de indígenas na região a fundação de São Barnabé, um aldeamento destinado a abrigar indivíduos pertencentes a diferentes grupos do Rio de Janeiro e cujas terras foram concedidas em 1578 (Almeida, 2001). Entre os indígenas escravizados no Rio de Janeiro estavam os que pertenciam a grupos Tupinambá, que à época da colonização ocupavam o entorno da Baía de Guanabara (Fausto, 2000). Incluíam-se também aqueles pertencentes

a outros grupos capturados em incursões ao interior do Rio de Janeiro (e.g. Knivet, 2008, p. 68-113), os trazidos de outras províncias pelos “primeiros povoadores” e seus descendentes (Belchior, 1965) e aqueles que chegaram por meio do tráfico de longa distância feito pelos paulistas em incursões ao Centro-Oeste e Sul do Brasil (Monteiro, 1994). No contexto fluminense, devem ser levados em conta ainda os amplos sistemas de aliança e desafetos que, criados desde a luta contra os franceses, acarretaram o aprisionamento de muitos inimigos dos portugueses (e.g. Perrone-Moisés e Sztutman, 2010). Desse modo, pode-se esperar, para sítios rurais que no Rio de Janeiro tiveram mão de obra indígena, um mosaico de indivíduos pertencentes a diferentes grupos, incluindo os Guarani do Sul do Brasil, ainda que tenha existido maior densidade de Tupi.

Assim como ocorreu em outras regiões brasileiras, a mão de obra compulsória indígena foi sendo paulatinamente substituída pela africana, em função de inúmeros fatores. Uma vez que, conforme se sabe, esse processo foi intensificado no século XVII, tem sido comum a crença de que em meados daquele século ele já tinha se efetivado, passando a escravidão indígena a ter apenas papel marginal, ainda que se considere que o passo dessa mudança variou de região para região (Maestri, 2013, p. 121-138).

A intensificação do tráfico atlântico de africanos para o Rio de Janeiro pode ser vislumbrada nos dados disponíveis no *Trans-Atlantic Slave Trade Database*, que tem documentados cerca de dois terços das viagens feitas por navios negreiros para as Américas. A Figura 2 apresenta esses dados, registrando o número de pessoas desembarcadas no porto da cidade no período compreendido entre 1601 e 1800, em intervalos de 25 anos. Conforme pode ser notado, as taxas de chegada tiveram um incremento mais significativo a partir do último quarto do século XVII. Com a entrada do século XVIII, elas passaram a apresentar números mais significativos, ultrapassando a casa de 20 mil pessoas. Nota-se aqui que, embora o incremento populacional dos africanos pareça à primeira vista pequeno no último quarto do século XVII, foi representativo para um momento no qual a população local era ainda pequena e sua economia de pouca envergadura, sendo, só a partir do século XVIII, impulsionada pela florescente demanda das regiões mineradoras brasileiras, quando o Rio de Janeiro passou a servir de entreposto comercial de destacada importância no universo atlântico (Florentino et al., 2004).

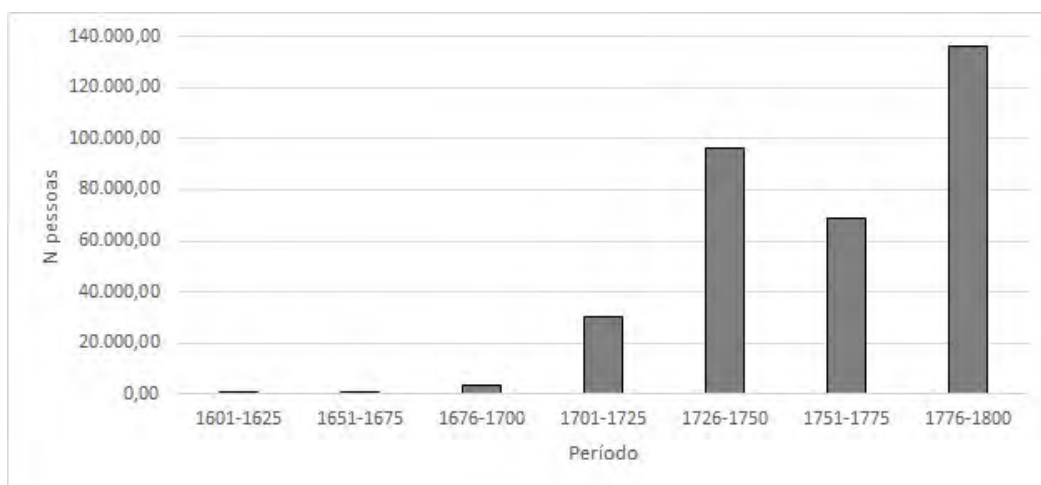


Figura 2 – Africanos desembarcados no Rio de Janeiro entre 1601 e 1800.
Fonte: <https://www.slavevoyages.org/voyage/database>, acesso em 13/1/2022.

No contexto agromercantil das unidades rurais do Vale do Macacu, aqui apenas sumariamente apresentado, é importante destacar que o trabalho compulsório de ameríndios e africanos foi vastamente empregado, a exemplo do que ocorreu em outras regiões brasileiras. É certo que algumas propriedades eram pequenas, com poucos cativos; outras, no entanto, para o contexto brasileiro, tinham grande porte, com mais de uma centena de escravizados.

CONTEXTOS DE DEPOSIÇÃO E CRONOLOGIAS

No processo de seleção de sítios e áreas para a pesquisa que culminou com este artigo, foi privilegiada a escolha de contextos deposicionais com baixa perturbação e faixas cronológicas com limites fechados. O primeiro sítio considerado, denominado Visconde (Figura 3 B), foi aquele que se apresentou com ocupação histórica mais antiga entre os escolhidos, datando do início do século XVII. Esse sítio foi originalmente dividido em dois polígonos: leste e oeste. A análise limitou-se ao polígono leste, onde uma estrutura de combustão bem definida forneceu a maior parte do material recuperado. Aí foram evidenciados também buracos de esteio, manchas de madeira decomposta que sugeriram a presença de baldrames e uma mancha no solo escurecida por carvão e alta incidência de artefatos, indicando um local de descarte (Gaspar, 2013).

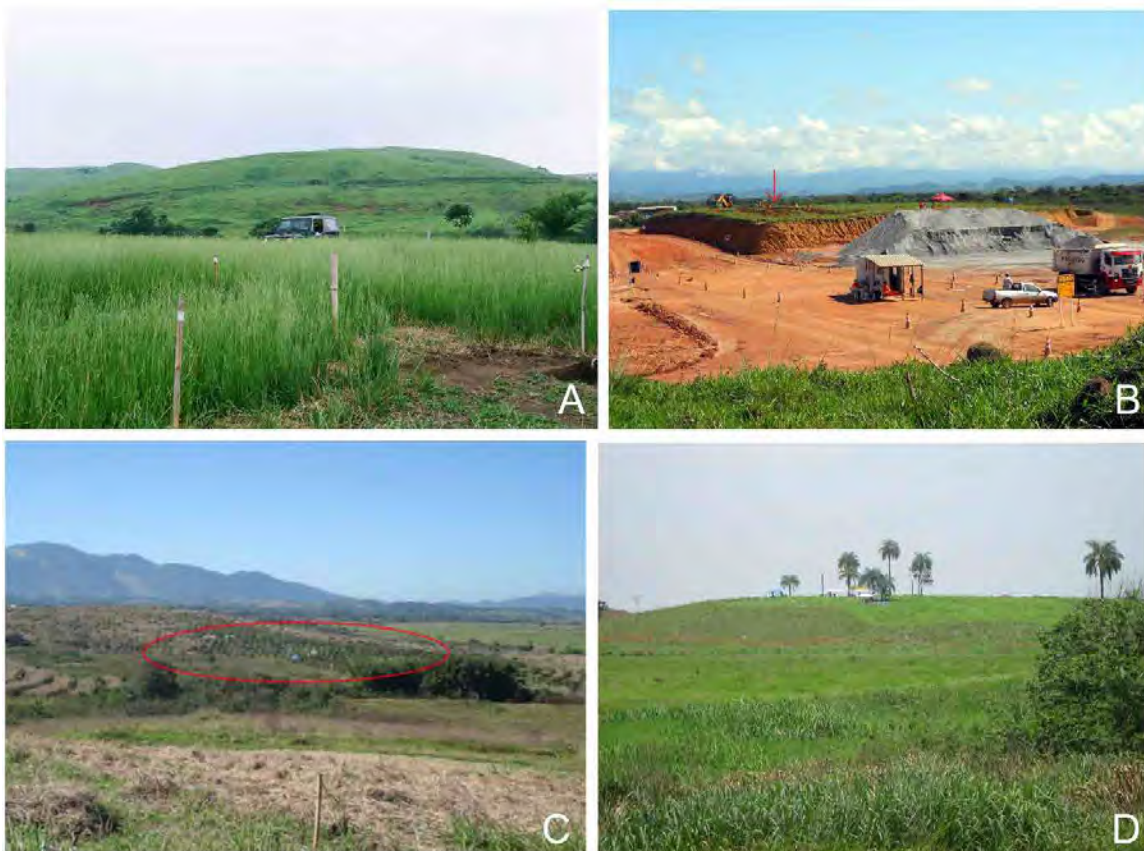


Figura 3 – Sítios arqueológicos estudados. A) Morro do Sol, situado no topo da colina; B) Visconde Leste, com sua localização apontada pela seta vermelha; C) Macacu IV, com sua localização indicada pelo círculo vermelho; D) Macacu II, situado no topo da colina. Fonte das imagens: acervo da Artefato Arqueologia & Patrimônio.

O sítio Morro de Sol (Figura 3A), que, como o Visconde Leste, data da primeira metade do século XVII, foi também dividido em duas áreas de escavação. Na área de deposição denominada E1, destaca-se um bolsão de descarte circular com profundidade de 1,90 m, onde foi identificado um solo escuro em nível mais profundo com alta densidade de material arqueológico. Destaca-se também uma mancha em forma de faixas retilíneas de coloração escura associada a buracos de esteio, o que permitiu à equipe do projeto inferir a presença de uma edificação. Na área E2 foram encontrados, associados a artefatos portáteis, faixas escuras retilíneas e buracos de esteio (Gaspar, 2010).

À diferença dos sítios acima mencionados, o Macacu IV (Figura 3C) apresentou um intervalo de ocupação extremamente amplo, iniciando-se por volta do segundo quarto do século XVII e estendendo-se até pelo menos fins do século XVIII. Possuía, todavia, áreas de deposição com faixas cronológicas mais estreitas. Para esta pesquisa foram selecionadas as áreas E1+2, notadamente mais antiga, e a E3. Na área E1+2, foram evidenciados 12 buracos de esteio e dois de estaca, manchas com pequenos pontos de carvão e, ainda, três faixas retilíneas de coloração escura dispostas paralelamente, sugerindo um espaço de habitação (Gaspar, 2010). Na área E3, foram evidenciados um conjunto de fundações em tijolos com sete cômodos, a presença de cinco buracos de esteio e dois de estaca ladeando a estrutura, além de artefatos em números representativos (Gaspar, 2010).

O sítio Macacu II (Figura 3D) apresentou também um intervalo de ocupação amplo, iniciado em meados do século XVII e estendendo-se até o século XIX. Nesse sítio foram selecionadas três áreas. Na primeira, denominada E1, foi identificada uma estrutura construtiva com cinco a seis pequenos cômodos, com um deles apresentando em seu interior uma estrutura de base circular feita de tijolos. Nessa área, foi encontrada também uma faixa de descarte de artefatos. Foram revelados ainda buracos de esteio e uma estrutura de combustão (Gaspar, 2009). Durante a análise realizada para esta pesquisa, foram encontradas duas faixas diferenciais de deposição, ainda que duas delas tenham se apresentado com cronologias similares. Por essa razão, a área E1 foi dividida em PL1 e PL2. Na outra área, denominada E2, foi considerada uma estrutura de descarte de artefatos, denominada PO1.

Para a definição do comportamento diacrônico das diferentes áreas consideradas – fundamental para os propósitos desta pesquisa –, foi feita a datação relativa de categorias cerâmicas europeias, tendo como referência o método proposto por South (1972). Uma vez que os conjuntos cerâmicos analisados são antigos, esse método foi aplicado, com algumas adaptações, para a identificação das decorações das faianças portuguesas¹, que aparecem em todos os depósitos analisados. Quando havia faianças finas presentes, a cronologia foi refinada, observando-se, nesse caso, o tipo de esmalte. Acerca das estimativas baseadas nas faianças portuguesas, deve ser levado em conta que estas possuem intervalos de produção mal definidos.

1 Entendemos aqui o termo “faiança portuguesa” no seu sentido mais amplo, compreendendo um tipo de cerâmica que, semelhante à terracota proveniente de diferentes regiões europeias, era coberta com esmalte estanífero branco opaco, pintado ou esmaltado com vidro transparente plumbífero ou alcalino e queimado a temperaturas que não ultrapassam 1.200 °C (RICE, 1987, p. 5; BANDEIRA, 2013, p. 111).

Nesse sentido, as datas obtidas devem ser consideradas apenas como aproximações. No total, foram analisados 594 fragmentos de bordas e bases de faianças portuguesas, que cobrem um período compreendido entre 1600 e 1850 (para uma descrição detalhada do método empregado e datas obtidas, ver Souza e Trindade, 2021). A partir das cronologias obtidas, foram estabelecidos quatro agrupamentos que se baseiam no intervalo provável de cada conjunto: 1) entre cerca de 1620 e 1650; 2) entre cerca de 1630 e 1680; 3) entre cerca de 1650 e 1700; e 4) entre cerca de 1670 e 1800. A Figura 4 sintetiza os intervalos cronológicos obtidos para cada sítio e área de deposição.

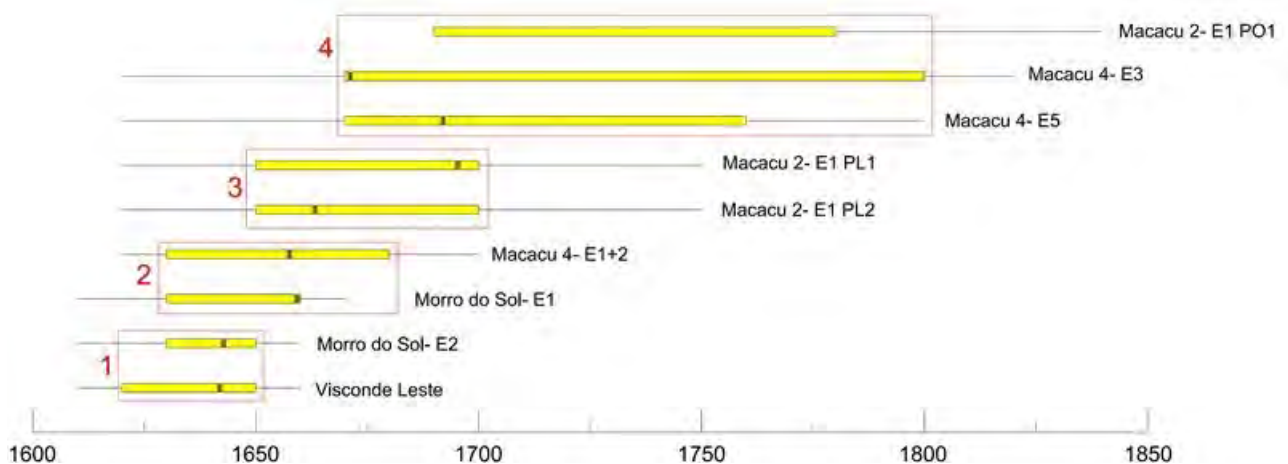


Figura 4 – Cronologias dos sítios e áreas de deposição. As linhas pretas indicam os intervalos de *terminus post quem* e *terminus ante quem* obtidos para cada área; as barras amarelas, o intervalo cronológico refinado, representando o intervalo provável do conjunto; e os pontos pretos no interior das barras, as datas médias. Os agrupamentos em vermelho indicam os quatro períodos estabelecidos.

ANÁLISE DIACRÔNICA DA CERÂMICA

No total, foram analisados 1.838 fragmentos cerâmicos. Vistos globalmente, compõem um agregado extremamente diversificado e difícil de sintetizar. Do ponto de vista da técnica de manufatura, predominaram os recipientes produzidos pela técnica do roletado, seguida do modelado, torneado e moldado, sendo observada também a ocasional combinação de técnicas. As inclusões são predominantemente minerais (com predomínio de quartzo), mas foi observada também a presença de caco moído e carvão. As inclusões minerais tenderam a homogeneidade média, esfericidade alta e arestamento subangular (segundo a classificação de Orton e Hughes, 2003, p. 283). No que diz respeito à função dos recipientes, ficou claro que, na sua maioria, eles compõem conjuntos de uso doméstico, verificando-se, como exceção, a presença de fragmentos relacionados à produção do açúcar. Predominaram as peças usadas no preparo de alimentos, seguidas por aquelas empregadas na estocagem e no serviço e consumo. Foi encontrada também uma diversidade de tipos de tampas, asas e alças. Em relação às decorações, os tipos mais frequentes foram, em ordem de grandeza, a plástica, a crômica e a composta, sendo que cerca de metade da amostra não contou com nenhum tipo de decoração (para uma descrição detalhada desse conjunto, ver Trindade, 2021, p. 78-98).

Em linhas gerais, observou-se pouca variabilidade nas diferentes áreas de deposição de cada período, o que sugere ter havido, em cada um deles, certas preferências locais que estavam sendo compartilhadas. Todavia, algumas puderam ser notadas: foi encontrada maior variabilidade nas decorações de diferentes contextos ligados ao Período 2, maior variedade de funções nos depósitos do Período 3 e alguma variedade nas técnicas de manufatura do Período 4. Atribuímos essa variabilidade dentro de cada período a diferentes fatores, incluindo, principalmente, variabilidades funcionais intra-sítio e diferentes composições dos grupos domésticos que deram origem aos refugos encontrados.

Não obstante ter sido verificada alguma variabilidade dentro de cada conjunto, foi na perspectiva diacrônica que encontramos diferenças mais perceptíveis. A seguir, apresentamos de forma sintética os aspectos que identificamos como os mais relevantes em cada um dos períodos considerados.

Período 1: c.1620-1650

O Período 1 corresponde a um intervalo curto referente aos primeiros anos da ocupação histórica local. No que se refere à cerâmica, esse período pode ser apontado como o que apresentou a maior diversidade de formas e estilos decorativos. Nesse conjunto, um elemento que fica claro é a existência de traços muito marcantes do fazer indígena, conforme o conhecemos dos registros arqueológicos referentes às fases anteriores às interações com os portugueses. Essas influências são perceptíveis nos aspectos técnicos de produção, nas decorações e nas formas.

Na parte tecnológica, um dado que indica essa direção é a incidência de inclusões de caco moído, que, embora baixa (15% da amostra), é relevante, na medida em que esse é um tipo de antiplástico usado na cerâmica Tupiguarani (Prous, 1992, p. 390), mas não em Portugal, e na África seu uso era infrequente. Conforme se sabe, em contextos brasileiros em que houve presença maciça de africanos, esse tipo de antiplástico é raro, tendo apenas ocorrência pontual; quando aparece, é em situações em que interações com indígenas podem ter ocorrido, como quilombos (Guimarães e Lanna, 1980) e engenhos com força de trabalho híbrida (Souza e Symanski, 2009). Apesar dessa influência clara, alguns traços distintivos puderam ser observados nas inclusões, quando comparados ao que sabemos da cerâmica pré-colonial. Por exemplo, é sabido que na cerâmica Tupiguarani os antiplásticos eram pouco cuidados, aparecendo sob a forma de grãos minerais grossos e irregulares, incluindo aqueles produzidos pelos Tupinambá (Brochado, 1991, p. 291). Nesse período, no entanto, apresentaram-se predominantemente com homogeneidade satisfatória ou boa (88% dos casos, segundo a classificação de Orton e Hughes, 2003, p. 284), aproximando-se, nesse caso, do que mais frequentemente é encontrado nas cerâmicas históricas.

As formas são também informativas. Entre os fragmentos desse período estão quatro vasos que, acreditamos, têm morfologia indígena clara (Figura 5, formas 1 a 4; para as variações estilísticas identificadas nessas e em outras formas aqui descritas, ver Trindade, 2021). Na cerâmica Tupiguarani, esse tipo de forma inclui desde potes, tigelas e panelas até grandes

vasos com ombro e pescoço, cuja capacidade volumétrica, variadíssima, oscila entre menos de um e mais de 100 litros (Schmitz, 2010, p. 8). A forma 2 é um caso em questão, uma vez que se assemelha àquela descrita como caçarola. Esse é o caso também das formas 3 e 4, que são semelhantes às descritas como prato ou tigela (La Salvia e Brochado, 1989; Brochado e Monticelli, 1994; Scatamacchia, 2010). Soma-se a essas evidências a presença de reforço externo nas bordas, frequente principalmente nas formas 2 e 3. Esses reforços, muito comuns nas cerâmicas indígenas (La Salvia e Brochado, 1989; Chmyz, 1976), não são costumeiramente encontrados em cerâmicas históricas.

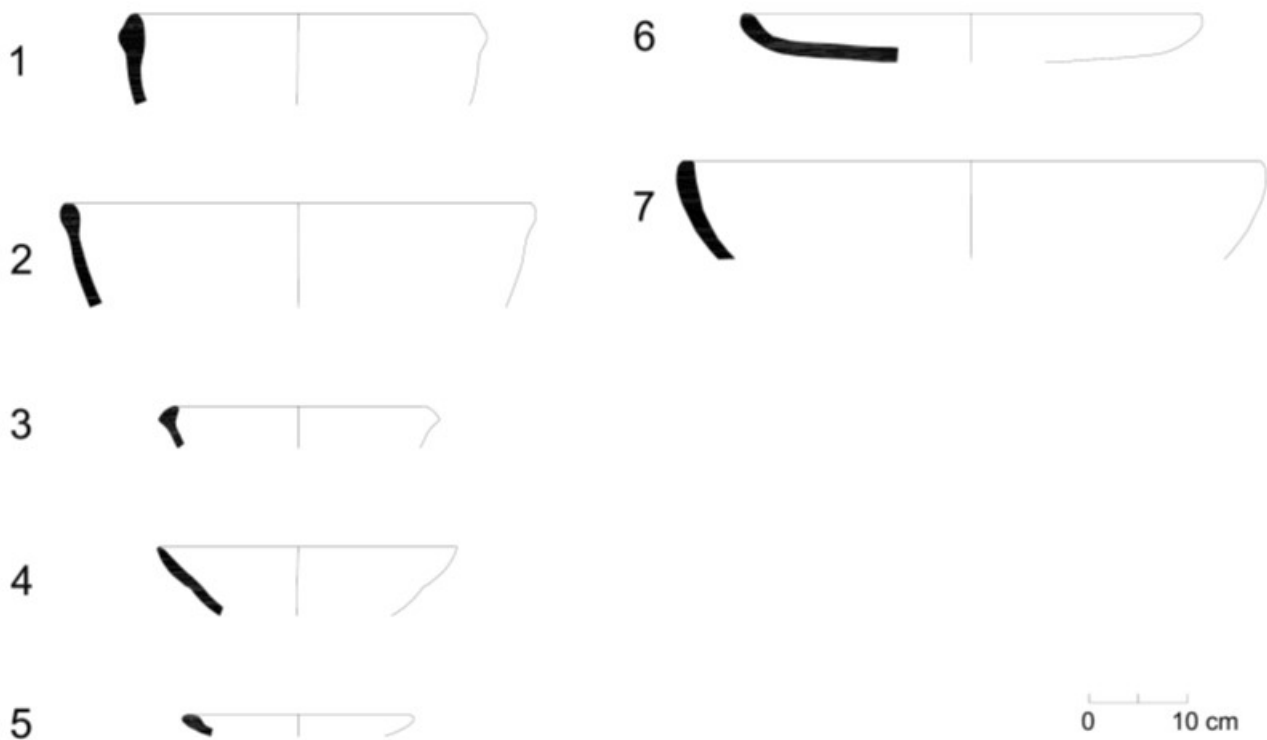


Figura 5 – Formas identificadas nos Períodos 1 e 2 com influências indígenas.

Do ponto de vista da decoração, as influências indígenas também puderam ser percebidas, sobretudo nas técnicas. Exemplos das decorações identificadas nos vasilhames do período incluem peças com banho vermelho interno e decorações incisas, desenhos vermelhos sobre engobe branco (Figura 6 A), bandas vermelhas sobre engobe branco (encontrados nas formas 2 e 3; Figura 6 B e C) e desenhos vermelhos com escamas sobre engobe branco (forma 4; Figura 6 D) (cf. Prous, 2010, p. 136, 144). Somando-se ao uso combinado de engobe e pintura, as panelas de borda restrita, de modo geral, apresentaram decorações plásticas que têm tipos particulares de corrugado, escovado, serrungulado, espatulado, digitado, digitungulado e beliscado (Figura 6 E-H) que procuram preservar alguns dos padrões da cerâmica Tupiguarani (cf. La Salvia e Brochado, 1989).



Figura 6 – Exemplos de Decorações cerâmicas do Período 1. A) desenho vermelho em semicírculos concêntricos sobre engobe branco; B-C) banda vermelha sobre engobe branco; D) desenho vermelho com escamas sobre engobe branco; E) corrugado imbricado com lábio digitado; F) corrugado perpendicular com borda digitada; G) espatulado curto diagonal; H) beliscado. Fora de escala. Fotografias: Cleide Coelho Trindade.

Enquanto essas influências nos parecem claras, verificamos, por outro lado, algumas simplificações de padrões antes conhecidos e que foram modificados a partir de técnicas familiares. Enquanto nos vasilhames Tupiguarani a decoração plástica tendia a ser aplicada em todo o bojo, nesse período ela foi reduzida a uma ou, no máximo, três linhas horizontais contínuas. Dentro desse estilo foram verificadas decorações em espatulado (Figura 6 G), exciso, arrastado, digitado, digitungulado, beliscado (Figura 6 H) e digitungulado-beliscado. A exceção coube aos corrugados, que ocasionalmente recobriam toda a superfície do vasilhame.

Apesar de termos verificado claras influências indígenas nesse período, outras se combinaram a elas. De acordo com Albuquerque (2010, p. 75), a cerâmica Tupiguarani datada de épocas posteriores ao contato com os europeus na região Nordeste sofreu modificações em relação à decoração, adquirindo novos aspectos decorativos, tais como o desenho de linhas finas paralelas e circulares vermelhas sobre engobe branco, que são similares a desenhos aplicados na faiança portuguesa composta por desenhos curvilíneos vermelhos com ponteados de cor branca. Detalhes que seguem essa inclinação foram notados nas cerâmicas do Vale do Macacu. Nos fragmentos de pratos, por exemplo, verificaram-se combinações de forma europeia com decoração crômica vermelha sobre engobe branco, algumas delas com fitomórficos que parecem se assemelhar a algumas decorações das faianças europeias (Figura 7 A). Outros apresentaram semicírculos sucessivos emoldurados (Figura 7 B). Verificaram-se ainda vasilhames com desenhos que parecem exprimir convergências igualmente interessantes, como o exemplo da Figura 6 D, que se assemelha tanto ao padrão das faianças portuguesas conhecido como “contas” (Gomes, 2011, p. 108-109) como ao padrão da cerâmica Tupiguarani conhecido como “escama” (Prous, 2010, p. 144).

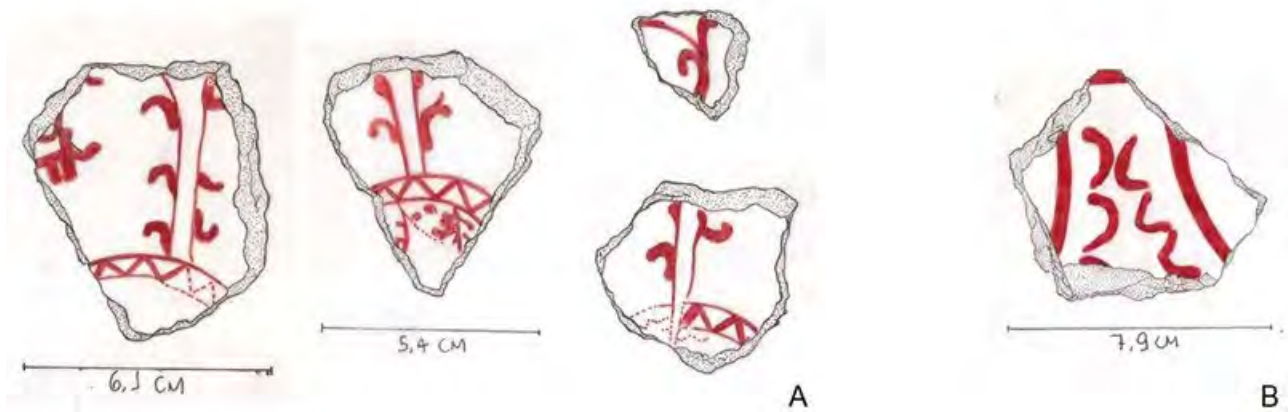


Figura 7 – Fragmentos de bojos de pratos com desenhos em cor vermelha sobre engobe branco. A) desenho fitomorfo combinado a ziguezague; B) desenho com semicírculos emoldurados. Desenhos: Reyckel Diniz de Araújo.

É importante mencionar também outros exemplos de pratos com forma europeia e decoração crômica. Na Figura 8 A, se vê um prato com decoração feita com desenho vermelho e preto sobre engobe branco com faixas estilizadas que lembra o padrão de semicírculos concêntricos, usado em diferentes suportes materiais na Europa. Na Figura 8 B, se vê outro exemplo. Aí, forma e técnica se repetem. No entanto, o desenho se assemelha a um padrão da cerâmica Tupiguarani que Prous (2010, p. 139) denominou quadrados fechados, que aparecem em preto nesse fragmento. É interessante notar que se sobrepõem a ele formas em “X” em vermelho, que não parecem ser conhecidas nessa cerâmica. Um último exemplo de prato de forma europeia é apresentado na Figura 8 C, em que se vê o mesmo emprego da banda vermelha, mas agora com uma sequência em “X” sucessivos.

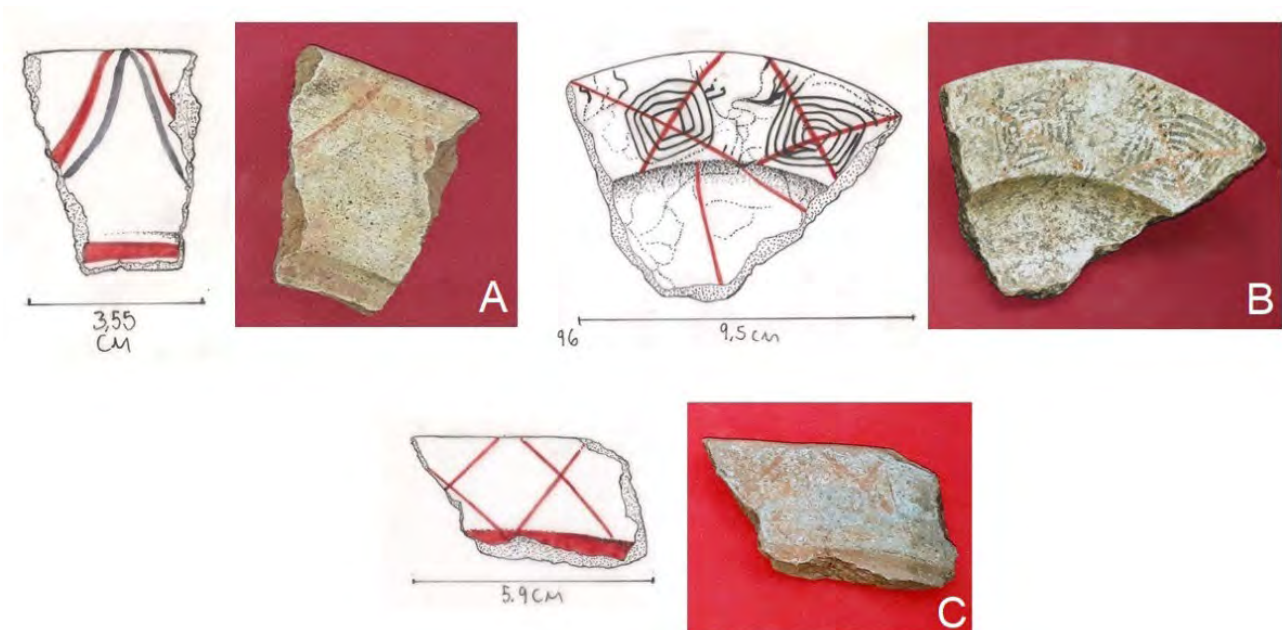


Figura 8 – Pratos de forma europeia com decoração crômica. A) pintura vermelha e preta sobre engobe branco com semicírculos concêntricos; B) quadrados concêntricos em preto com “X” sobrepostos em vermelho; C) sequências de “X”. Fotografias: Cleide Coelho Trindade; desenhos: Reyckel Diniz de Araújo.

Ainda em relação a essas composições, uma situação que merece ser observada diz respeito às asas e alças. De clara influência europeia, vêm sendo há muito apontadas como sendo características da cerâmica histórica (Dias Jr., 1988). No estado do Rio de Janeiro, elas foram encontradas em aldeias indígenas quinhentistas (Cordeiro et al., 2019, p. 234-235), indicando sua penetração em contextos históricos antigos. Na cerâmica do Vale do Macacu desse período, apresentaram uma diversidade de decorações plásticas com variações de digitados, estabelecendo espaço para os dedos em hastes lisas que remetem a modos de fazer indígenas e cuja feição se assemelha a outras encontradas em contextos do mesmo período no Rio de Janeiro (Azevedo, 2019, p. 89-103).

Influências portuguesas fizeram-se sentir também no uso de tampas, cuja forma tem a feição dos conhecidos testos portugueses usados no século XVII, que possuíam forma côncava e um pegador na parte central (e.g. Cardoso e Rodrigues, 1997, p. 270-271).

Dentro dessas práticas, aparecem ainda influências que podem ter estado associadas a africanos, algumas vezes se interpondo às demais. No desenho apresentado nas Figuras 7 A, por exemplo, os fragmentos de bojo de um prato incluem a presença de ziguezagues, muito comuns nas expressões materiais desse grupo, assim como um tipo de fitomorfo comum popular entre eles (Souza, 2002; Souza e Symanski, 2009). As sucessões de “X” mostrados na Figura 8 podem estar também ligados a esse tipo de influência.

Conforme mencionado, uma grande diversidade está presente nas vasilhas desse período. As técnicas de manufatura empregadas, decorações e formas demonstram manutenção das práticas artesanais indígenas, que permaneceram com muitas das suas tradições originais, mas adaptadas em um novo contexto e negociadas com outros agentes por meio de composições. Essas situações retratam a ação criativa dos sujeitos envolvidos na produção cerâmica, estabelecida nos momentos de compartilhamento da vida cotidiana. Os grupos de oleiras/oleiros estavam se influenciando mutuamente e interagindo a partir de referenciais presentes na sua memória, dando origem a um entrelaçamento que se materializava nos vasilhames, algo que, em outros conjuntos de relações, irá se repetir nos períodos seguintes. Essas práticas ligaram-se a um ambiente em que a confluência entre o “eu” e o “outro” se impunha, ao mesmo tempo que exigia a negociação das diferenças.

Período 2: c.1630-1680

Nesse período, a amostra cerâmica mostrou-se menos exuberante e diversificada quando comparada à do período anterior. Todavia, e apesar de a chegada de africanos continuar ocorrendo, as evidências encontradas indicam que as influências indígenas permaneceram significativas. Especialmente na área E1 do sítio Morro do Sol, que pode ter tido uma continuidade geracional de cativos indígenas, essas influências podem ser reconhecidas de forma marcante.

Essa continuidade em relação ao período anterior é clara, podendo ser verificada em muitos aspectos empregados na tecnologia dos vasilhames. A preferência por um tipo de queima

feito em atmosfera oxidante e a céu aberto, bem como a presença de inclusões minerais tendendo a arredondadas, ocorreu no Período 1 e no Período 2. O caco moído não apenas permaneceu sendo usado como também se tornou mais frequente (24% da amostra, contra 15% no período anterior). Prosseguiu também a tendência de inclusões com homogeneidade satisfatória ou boa (79% dos casos).

Essa continuidade verifica-se também nas formas dos recipientes, que continuaram apresentando influências que podem ser relacionadas à cerâmica Tupiguarani (Figura 5, formas 1, 3 e 5). Esse conjunto incluiu, notadamente, os assadores de mandioca (formas 6 e 7).

O mesmo se verificou nas decorações, que, embora menos frequentes, tiveram também associações evidentes com a cerâmica Tupiguarani. Os fragmentos exumados desse período apresentaram bandas e linhas vermelhas sobre engobe branco com algumas variações novas, cujo ineditismo atribuímos à criatividade das/dos oleiras/oleiros. Nesse período, a continuidade no uso da decoração com desenhos vermelhos sobre engobe branco aparece com alguma mudança em relação à decoração mais antiga, já que parece ter sofrido alguma simplificação. Não obstante, alguns motivos se mantiveram. O banho monocromático branco e, principalmente, o emprego das cores vermelha, laranja, marrom e preto, tanto por meio do uso do engobe combinado a pinturas quanto da colocação de frisos, apareceram com maior frequência em relação ao Período 1 e são exemplos da afirmação dessa influência (Figura 9 A e B).



Figura 9 – Fragmentos de vasilhames com decoração crômica e plástica. A) parte interna com friso vermelho, contorno e traços preto; B) parte interna com friso vermelho; C) corrugado clássico; D) digitado arrastado; E) unglulado; F) inciso curtos em ‘V’ invertido com pontos na parte central. Fora de escala. Fotografias: Cleide Coelho Trindade.

Os assadores continuaram exibindo também decorações com clara inspiração indígena, apresentando lábios decorados e diferentes tipos de corrugados (Figura 9 C), semelhantes aos descritos por La Salvia e Brochado para a cerâmica Guarani (1989, p. 47, 49, 141-142) e muitas vezes combinados a sequencias contínuas de digitados ou digitungulados ornando a borda. As decorações das vasilhas usadas no preparo de alimentos também mostraram certas continuidades em relação ao Período 1, apresentando beliscados, ungulados e digitados, que aparecem sempre em disposição horizontal contínua no pescoço ou bojo superior (Figura 9 D e E).

Somam-se a esse conjunto as asas e alças, que se apresentaram com muitas decorações, tendo ainda maior diversidade de motivos em relação ao período anterior. Como no caso das vasilhas de preparo, possuem também digitados, digitungulados e ungulados, além de excisos e banho vermelho ou marrom, sugerindo, igualmente, a manutenção de influências indígenas.

Apesar dessa predominância, e assim como se constatou para o período anterior, algumas decorações parecem escapar à gramática comumente verificada na cerâmica Tupiguarani, como um desenho que, composto por figuras geométricas com “V” invertidos (Figura 9 F), se assemelham àquelas encontradas em contextos em que há a presença de africanos escravizados (e.g. Symanski, 2010, p. 302).

Nas formas de pães de açúcar e nos recipientes de estocagem, as decorações, quando apareceram, mostraram-se distintas, resumindo-se a linhas excisas feitas por incisão na parte da borda. A exemplo do que ocorre em contextos datados entre a segunda metade do século XVII e início do século XVIII no Rio de Janeiro (Souza e Lima, 2017), possuem, na parte interna, um banho vermelho.

Período 3: c.1650-1700

Quando comparado aos demais períodos, o Período 3 apresentou uma quantidade menor de fragmentos cerâmicos. Apesar disso, retrata mudanças importantes. Conforme nos indicaram os dados analisados, apresentou uma ruptura com os dois anteriores, já que, por um lado, a incidência de vasilhames com influências indígenas claras desapareceu e, por outro, surgiram indícios de novas práticas na produção cerâmica. Importa notar que, embora nesse período a cerâmica difira de forma sensível da do período anterior, o Período 3 tem uma cronologia apenas ligeiramente mais adiantada no tempo. Reputamos, portanto, esse como um momento crucial no contexto das transformações ocorridas, que, acreditamos, se processaram com maior intensidade no transcorrer da segunda metade do século XVII, sobretudo no seu último quarto.

As mudanças são bastante visíveis nos aspectos ligados à tecnologia empregada na confecção dos vasilhames. Em relação às inclusões, houve o quase total desaparecimento do caco moído e do carvão, que também era usado em períodos anteriores, ainda que em menor frequência, passando as peças a contar quase exclusivamente com inclusões minerais (99% da amostra), destacadamente o quartzo. Além disso, os minerais mudaram sua angulação, tornando-se muito arestados, o que pode indicar mudanças tanto no tipo de antiplástico empregado

quanto na fonte de argila utilizada. Notamos que a presença quase absoluta de minerais é uma característica reconhecidamente marcante de sítios com presença africana no Rio de Janeiro (Souza e Lima, 2017) e em outras regiões (e.g. Souza, 2002; Souza e Symanski, 2009). Curiosamente, nesse momento as inclusões passaram a ter, predominantemente, uma homogeneidade pobre (65% dos casos).

As mudanças são ainda mais evidentes quando analisamos as decorações, cuja incidência teve uma queda drástica nesse momento. No Período 1, 77% dos fragmentos eram decorados; no Período 2, esse percentual caiu para 57%; e no Período 3 despencou para 27%. O mesmo aconteceu com as decorações das asas e alças, que apresentaram índices semelhantes para os mesmos períodos. Quando presentes, as decorações foram majoritariamente empregadas nos vasilhames de estocagem e de armazenamento de líquidos, que apresentaram banho vermelho, algumas vezes combinado a faixas excisas horizontais ou franjas com apliques digitados (Figura 10 B). Essas e outras decorações verificadas tenderam a seguir uma estética distinta, muito mais simplificada e sem elementos indígenas evidentes. Ao contrário do que foi verificado nos períodos anteriores, parecem pender para uma estética portuguesa, incluindo, destacadamente, franjas que formam uma espécie de babado (Figura 10), comuns nesse período em Portugal (eg. Diogo e Trindade, 2000).

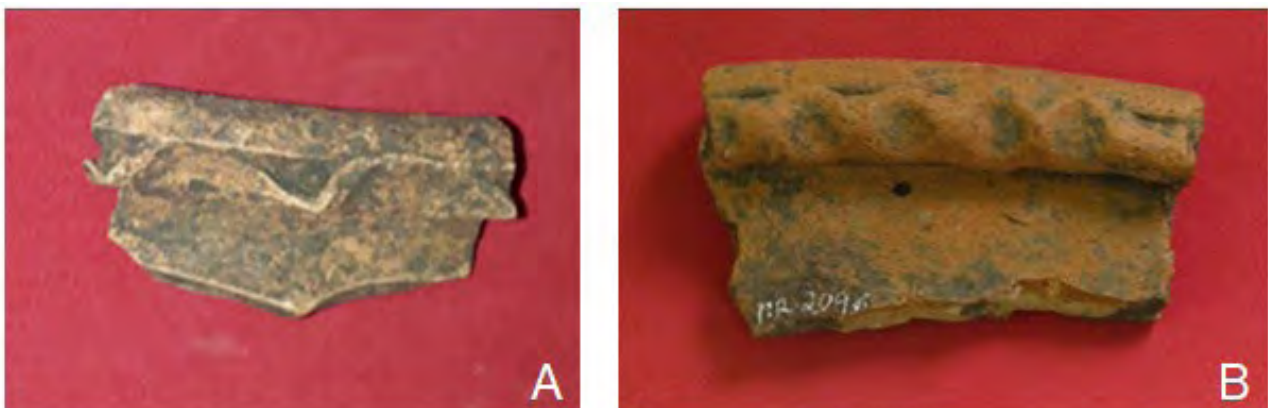


Figura 10 – Fragmentos decorados do período 3. A) borda de vasilhame de armazenamento de líquido com decoração formando babado; B) borda de vasilhame de armazenamento de sólido com aplique digitado. Fora de escala. Fotografias: Cleide Coelho Trindade.

As mudanças verificadas se estendem à forma e função dos recipientes. Nesse período, algumas comumente usadas no preparo desapareceram, como as formas 9 e 10 (Figura 11), enquanto outras ganharam popularidade, como a forma 8 (Figura 11). O mesmo foi verificado nas vasilhas usadas no serviço e consumo de alimentos, desaparecendo formas como os pratos e surgindo outras, como os jarros. Nesse conjunto destacaram-se alguns vasilhames cujas formas parecem ter recebido influências portuguesas mais diretas. Dentre os que foram encontrados nesse período, destacamos uma panela de borda restrita com alça dupla que se assemelha a uma caçoula portuguesa (Figura 12).



Figura 11 – Algumas formas cerâmicas populares entre os Períodos 1 e 4.

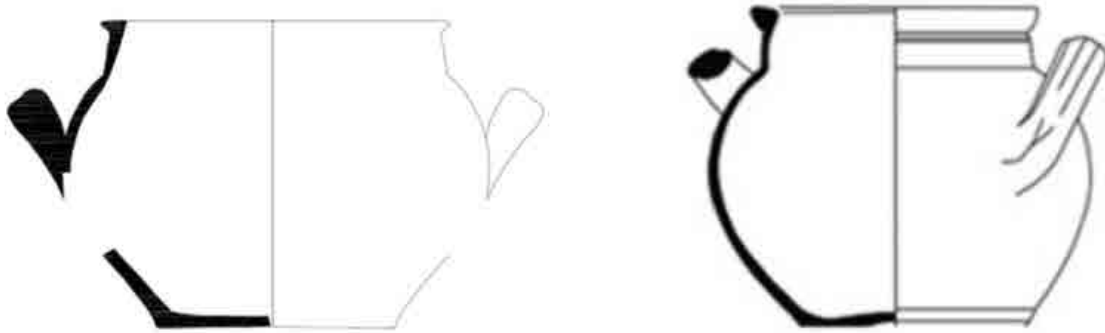


Figura 12 – À esquerda: panela proveniente do sítio Macacu II; à direita: caçoula portuguesa (Fonte da imagem à direita: Bugalhão e Coelho, 2017, p. 123).

Esses dados sinalizam uma mudança significativa na configuração dos vasilhames cerâmicos usados na região, que coincide com um período no qual se processaram também mudanças na composição demográfica da população cativa que aí vivia. Foi nessa época que a escravidão africana se intensificou e possivelmente sobrepujou a indígena. Nesse sentido, e considerando esses movimentos, acreditamos que as variações encontradas nesse período estejam associadas a transformações na composição demográfica dos cativos.

Período 4: c.1670-1800

O último período analisado cobre um intervalo muito longo e superior aos demais. Suas datas médias sugerem uma maior intensidade de deposição no último quarto do século XVII e, desse modo, aproximando-o do anterior. Todavia, cobre uma faixa temporal ampla que se estende por todo o século XVIII, permitindo um vislumbre da consolidação de algumas das mudanças ocorridas e a introdução de outras.

Esse processo é bastante visível na dimensão tecnológica. Uma das situações de maior destaque é a curva ascendente na popularização do uso do torno. No Período 1, apenas 11% dos vasilhames eram confeccionados por esse meio; no Período 2, passou a 14%; no Período 3, a 15% e no Período 4 saltou para 25%. Conforme notaram Souza e Lima (2017, p. 43), a importância crescente desse tipo de técnica sugere uma produção de utensílios cerâmicos estruturada e em maior escala, já que no Brasil ela é característica de centros urbanos cosmopolitas. Acreditamos, nesse sentido, que essa produção acompanhou a estruturação e consolidação do Rio de Janeiro como um centro colonial de relevância no universo do ultramar português. Outras variáveis tecnológicas, como a presença quase exclusiva de inclusões minerais e angulação e homogeneidade pobres, foram mantidas nesse período, sugerindo a consolidação de algumas preferências surgidas no anterior.

As formas mostraram também tendências distintas em relação aos períodos mais antigos. Uma delas foi o maior número de vasilhames usados no preparo de alimentos, cuja incidência passou de 40% no Período 1 para 67% no Período 4; por outro lado, decresceram progressivamente em importância aqueles usados no serviço e consumo de alimentos, que passaram de 15% no Período 1 para apenas 2% no Período 4, o que pode ser justificado pela popularização das faianças portuguesas e porcelanas chinesas de baixo custo (Noël Hume, 1969, p.257-265). Algumas preferências novas foram verificadas também, como a popularização da forma 11 (Figura 11), que antes não ultrapassava 3% em popularidade no conjunto formado pelos vasilhames usados no preparo de alimentos e nesse período saltou para 31%. Por assemelhar-se à forma 8, popular no período anterior, pode ter representado o seu aprimoramento. Uma mudança também verificada diz respeito às tampas, que passaram a ser predominantemente planas, seguindo uma tendência que parece ter se repetido em contextos setecentistas de outras regiões, como o Centro-Oeste (Souza, 2000; Souza e Symanski, 2009).

Não obstante, e assim como ocorreu na dimensão tecnológica, a mudança coexistiu com a continuidade, o que é especialmente verdadeiro para as formas. Um caso importante a observar é a notável persistência, na região, de painéis globulares (Figura 11, forma 12), que parecem ter se consolidado como preferência no Rio de Janeiro e cuja popularidade pôde ser verificada desde os momentos mais antigos da ocupação regional. Comum nos mais diversos contextos atlânticos, incluindo o universo da cerâmica Tupiguarani (e.g. Chmyz, 1976, p. 16; La Salvia e Brochado, 1989, p. 31), essa forma foi verificada, à exceção do Período 3, com altos índices de popularidade (30% no Período 1, 35% no Período 2, 17% no Período 3 e 32% no Período 4). Com presença conspícua também em contextos urbanos de fins do século XVII e primeira metade do século XVIII (Souza e Lima, 2017), parece ter tido grande longevidade, adentrando, inclusive, o século XIX.

É evidente nesse período o quase total desaparecimento de influências relacionadas à cerâmica Tupiguarani, o que foi notado nas dimensões tecnológica, formal e decorativa. No que se refere às decorações, manteve-se a sua baixa incidência (70% de peças sem decoração). Quando presentes, mostraram-se esquemáticas e simplificadas, o que coincide com o que foi notado para a cidade do Rio de Janeiro no mesmo período (Souza e Lima, 2017). No Vale do Macacu,

foram observadas majoritariamente decorações feitas por incisões horizontais em padrões retos e curvilíneos circundando a peça, que, segundo diferentes pesquisadores (Agostini, 1998; Souza e Lima, 2017), no Rio de Janeiro estão relacionadas a escravizados, além de acanalados feitos com os dedos e banho vermelho na parte interior dos recipientes de estocagem. Dos períodos anteriores, vêm as decorações em franjas contínuas digitadas e algumas com decoração corrugada, que persistiram nos assadores, o que é uma tendência verificada também para outras regiões brasileiras (Souza, 2010).

Quando comparada a períodos anteriores, a diversidade desse conjunto é pequena. No entanto, os vasilhames encontrados mostraram preferências que se apresentaram ora como inovações, ora como continuidades, expressando técnicas e estilos conhecidos dos agentes que continuaram interagindo de forma criativa. Uma observação aguçada desses vasilhames capta o que consideramos a mudança mais visível desse material, iniciada no Período 3 e consolidada no Período 4: a redução e quase abandono de elementos tradicionalmente associados aos grupos indígenas. Conforme já assinalado, acreditamos que isso ocorreu em função de mudanças na composição demográfica da região e da introdução mais efetiva de preferências relacionadas a africanos. Ao se estabelecerem com presença mais significativa, esses sujeitos hibridizaram suas práticas com aquelas que já eram conhecidas e praticadas por outros sujeitos.

CONCLUSÃO

Os dados da região do Vale do Macacu analisados mostram dois aspectos que, no nosso entendimento, têm enorme relevância para melhor compreender as experiências das pessoas escravizadas no universo colonial brasileiro e, em particular, no Rio de Janeiro. O primeiro relaciona-se à variabilidade, a nosso ver, expressiva, verificada em uma escala diacrônica, com influências culturais particulares, relacionadas aos diferentes agentes que ocuparam a região. O segundo, refere-se a um enclave situado no Período 3 (c.1650-1700), no qual mudanças mais profundas parecem ter operado.

Em relação à diacronia observada, notamos, na nossa análise, uma fortíssima influência cultural indígena no Período 1. Essa influência foi claramente perceptível nas dimensões decorativa, tecnológica e funcional. No Período 2, observou-se certa continuidade dessa tendência. Ligando-se a uma fase na qual predominou a escravidão indígena, bem como na qual havia a presença de um aldeamento na região – o que certamente propiciou maior nível de interações entre indígenas –, notamos um desejo de essas pessoas se fazerem representar por meio de referenciais culturais antes estabelecidos. Apesar dessas influências, notamos a permeabilidade seletiva a elementos europeus e africanos, produto de negociações culturais.

O enclave identificado a partir do Período 3 indica um processo de mudanças significativas na produção e no uso da cerâmica utilitária que se mostraram, naquele momento, mais salientes. Essas mudanças, transcorridas ao longo da segunda metade do século XVII, coincidem com o

incremento paulatino da chegada de africanos ao Rio de Janeiro, que podem ter introduzido influências próprias de forma mais decisiva a partir desse momento. Esse período foi marcado, ao que parece, por uma fase de mudanças nas técnicas de preparo da pasta cerâmica, incluindo, destacadamente, a popularização do tempero mineral e o abandono do caco moído. De igual modo, desapareceram formas e decorações antes populares. Conforme demonstramos, essa tendência foi consolidada no Período 4, momento em que a chegada de africanos se tornou ainda mais massiva.

Em relação às influências indígenas no fazer cerâmico, é importante notar que elas se associaram à sua relevância demográfica no Rio de Janeiro. Essas influências, que se mantiveram até pelo menos o terceiro quarto do século XVII, sugerem que a presença desses indivíduos se estendeu até esse momento, o que contraria a crença comum em um colapso demográfico da presença indígena no Rio de Janeiro na primeira metade daquele século. Notamos aqui que as evidências de influências indígenas na cerâmica durante boa parte do século XVII não estão limitadas ao Vale do Macacu, tendo sido percebidas também no Engenho do Camorim, localizado na planície de Jacarepaguá, Rio de Janeiro (Peixoto e Lima, 2020). Em relação aos períodos posteriores, acreditamos que os indígenas que continuaram vivendo nessa região persistiram física e culturalmente, só que dentro de novos quadros, interagindo com uma gama mais diversificada de pessoas, que a certa altura se tornaram numericamente mais expressivas. Nesse sentido, as continuidades ocorridas, que coexistiram com as mudanças, expressam antes persistência, possível por meio de negociações culturais e sociais com os novos grupos que chegaram e terminaram por dar origem a novas e inéditas formas de expressão cultural.

As misturas de influências verificadas na cerâmica revelam encontros, trocas culturais e mudanças. A variabilidade encontrada expressa, no nosso entendimento, contextos temporais e culturais que extrapolaram referenciais ancestrais, formando e facilitando interações. Nós as enxergamos como resultado do compartilhamento de práticas construídas no tempo, como produto da agência de diferentes sujeitos, uma agência racionalizada e adaptada por motivações pessoais e coletivas, gerando ações ao mesmo tempo fluidas e aglutinadoras. Dentro de uma estrutura social assimétrica, as/os ceramistas expressaram seus referenciais culturais de modo a agregar, reafirmar e resistir às imposições e restrições impostas pelo contexto colonial. Nesse sentido, entendemos as transformações verificadas na cerâmica como oportunidades de autorrepresentação individual e coletiva, conquistadas nas relações cotidianas.

A criatividade formal, decorativa e tecnológica das cerâmicas, bem como a interatividade a elas relacionadas, evidencia formas de consciência discursiva – que se refere à capacidade de atores sociais conhecerem e controlarem o “por que” e o “como” das suas práticas cotidianas, ainda que isso possa ter ocorrido de forma não objetivada – e de consciência prática – que se refere às ações que permitem a continuidade da vida social (Giddens, 2003). A consciência prática, expressa por meio da cerâmica, extrapolou a capacidade de expressão das palavras num ambiente sem liberdade, visto que refletia um interesse fundamental pelo que se faz, muito mais do que pelo que se diz, relacionando a sabedoria cotidiana dos agentes com a natureza

estrutural do sistema social vigente. Viver nele significou ir adiante, e a ação das/dos ceramistas e das usuárias/dos usuários desses vasilhames as/os tornou agentes importantes na promoção e manutenção de algumas práticas.

As cerâmicas usadas por indígenas, africanos e europeus, e suas mudanças no tempo, nos sugerem a reconfiguração contínua das identidades existentes, construídas numa sucessão de mudanças passadas ao longo do tempo. O resultado desses processos ligou-se à construção de formas culturais inéditas, que podem ser entendidas como um processo de etnogênese, nos termos sugeridos especialmente por Voss (2008) e Symanski e Gomes (2012). Processos dessa ordem, entendemos, não indicam a finitude de culturas como as ameríndias ou as africanas, mas, ao contrário, sua constante atualização.

As mudanças e interações observadas na cerâmica do Vale do Macacu ocorreram no transcurso de mais de 400 anos e certamente foram envoltas em relações de tensão, restrições, constrangimentos e apaziguamentos. Esse quadro exigiu a confluência de pessoas e práticas na elaboração de novos e incondicionais mecanismos de proteção, apoio, conforto e solidariedade. Com o tempo, e à medida que as mudanças se acumularam, a cerâmica do Vale do Macacu continuou caminhando na direção de novas fórmulas e feições. A competência para manter ou adaptar conhecimentos e fazeres indígenas e africanos de forma resistente e persistente foi fator que também alicerçou as particularidades da cultura material vista nos conjuntos cerâmicos. Certamente, a interação com europeus e sua materialidade também foram elementos nessa construção, resultando em práticas materiais ricas e diversas. Assim, referências culturais específicas circularam em pequena escala, mas correlacionadas e ampliadas, de modo a agregar e consolidar grupos e influenciar mudanças. Embora a estrutura social tenha mantido as classes senhoriais e o cativo, os encontros culturais permitiram o entrelaçamento de indivíduos e grupos, assim como frestas de liberdade, construídas paulatinamente, o que fomentou processos emergentes de etnogênese.

Agradecimentos: Somos especialmente gratos a MaDu Gaspar por generosamente nos ter facultado acesso à coleção do Programa de Resgate do Patrimônio Arqueológico do Recôncavo da Guanabara. Agradecemos também a Angela Buarque, MaDu Gaspar, Scott Allen e Silvia Peixoto os comentários que fizeram, em diferentes momentos, aos textos que deram origem a este artigo, incluindo a dissertação de Cleide Trindade. Obviamente, qualquer equívoco ou erro de interpretação é de nossa inteira responsabilidade. Somos gratos também a Lúcia Zanatta Brito, Henrique Vences Barros e Reyckel Diniz de Araújo pelo auxílio prestado nos desenhos e ilustrações; Lúcia Brito colaborou também com a análise das faianças portuguesas, pelo que somos também agradecidos. Agradecemos ainda a Ricardo Jensen a revisão deste texto. A pesquisa foi possível graças à bolsa de mestrado da CAPES concedida a Cleide Trindade.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Maurício de A. *Geografia histórica do Rio de Janeiro (1502-1700): Geografia histórica do Rio de Janeiro (1502-1700)*. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio / Rio Prefeitura, 2010.
- AGOSTINI, Camilla. Padrões de decoração em vasilhames cerâmicos do Rio de Janeiro, século XIX. *Revista de Arqueologia*, Belém: v. 11, p. 15-25, 1998.
- ALBUQUERQUE, Marcos. Recipientes cerâmicos de grupos Tupi, no nordeste brasileiro. In: PROUS, A. e LIMA, T. A.. *Os ceramistas Tupiguarani*, v.2. Belo Horizonte: IPHAN, 2010, p.67-89.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2001.
- <https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb>. Acesso em: novembro 2019
- AZEVEDO, Paula de A. S.. *Do barro às panelas de cozer: variabilidade das cerâmicas artesanais na senzala da Fazenda do Colégio dos Jesuítas, Campos dos Goytacazes - RJ*. Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia e Arqueologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.
- BANDEIRA, Beatriz. A faiança portuguesa entre os séculos XVII e XIX. *Vestígios: : Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, Belo Horizonte: v. 7, n. 2, p. 109-144, 2013.
- BELCHIOR, Elysio de O.. *Conquistadores e povoadores do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1965.
- BOXER, Charles. *Salvador Correia de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. São Paulo: Editora Nacional, 1973.
- BROCHADO, José P.. What did the Tupinambá cook in their vessels? An humble contribution to ethnographic analogy. *Revista de Arqueologia*, Belém: v. 6, p. 40-88, 1991.
- BROCHADO, José P.; MONTICELLI, Gislene. Regras práticas na reconstrução gráfica das vasilhas de cerâmica Guarani a partir dos fragmentos. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v.2, p.107-118, 1994.
- BUGALHÃO, Jacinta; COELHO, Inês P.. Cerâmica moderna de Lisboa: proposta tipológica. In: CAESSA, C.; NOZES. *I Encontro de Arqueologia de Lisboa: Uma Cidade em Escavação*. Lisboa: CAL/DPC/DMC/CML, 2017, p.106-145.
- CANABRAVA, Alice P.. *O comércio português no Rio da Prata*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1984.
- CARDOSO, Guilherme; RODRIGUES, Severino. Conjunto de peças de cerâmica do século XVII do onvento de Na. Sra. da Piedade de Cascais. In: HENRIQUES, F.J.. *Actas do 3o Encontro Nacional de Arqueologia*. Almada, Portugal: Câmara Municipal de Almada, 1997, p.269-288.
- CHMYZ, Igor. Terminologia arqueológica brasileira para a cerâmica. *Cadernos de Arqueologia*, Curitiba: v. 1, n. 1, p. 119-147, 1976.
- CORDEIRO, Jeanne; BUARQUE, Ângela; TÁBOAS, Alice. O sítio Serrano: franceses e tupinambá desconheciam o testamento de Adão. *Revista de Arqueologia*, Belém: v. 32, n. 2, p. 225-238, 2019.
- DIAS JR., Ondemar. A cerâmica neo-brasileira. *Arqueo-IAB, Textos Avulsos*, Rio de Janeiro: v. 1, p.

3-13, 1988.

DIOGO, A. M. Dias; TRINDADE, Laura. Cerâmicas de barro vermelho, encontradas em entulhos do terramoto de 1531, na intervenção arqueológica da Rua dos Correiros, Lisboa. *Revista Portuguesa de Arqueologia*, Lisboa: v. 3, n. 2, p. 201-235, 2000.

FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FLORENTINO, Manolo; RIBEIRO, Alexandre V.; SILVA, Daniel D. da. Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX). *Afro-Ásia*, Rio de Janeiro: v. 31, p. 83-126, 2004.

GASPAR, Maria D.. Programa de Resgate do Patrimônio Arqueológico das áreas 1 e 2 do COMPERJ. Relatório Parcial 11. Rio de Janeiro: Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.

GASPAR, Maria D.. Programa de Resgate do Patrimônio Arqueológico das áreas 1 e 2 do COMPERJ. Relatórios Parciais 18 e 20. Rio de Janeiro: Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

GASPAR, Maria D.. Programa de Resgate do Patrimônio Arqueológico das áreas 1 e 2 do COMPERJ. Relatório final. Rio de Janeiro: Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

GASPAR, Maria D.. Programa de Resgate do Patrimônio Arqueológico das áreas 1 e 2 do COMPERJ. Relatório Final do Sítio Visconde. Rio de Janeiro: Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.

GIDDENS, Antony. *A constituição da sociedade*. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GOMES, João P. O.. *Faiança portuguesa na capital do Brasil seiscentista*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2011.

GUIMARÃES, Carlos M.; LANNA, Ana L. Arqueologia de quilombos em Minas Gerais. *Pesquisas, Antropologia*, Curitiba: v. 31, p. 147-164, 1980.

KNIVET, Antony. *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Antony Knivet*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LA SALVIA, Fernando; BROCHADO, José P.. *Cerâmica Guarani*. Porto Alegre: Posenato Arte e Cultura, 1989.

LAMEGO, Alberto Ribeiro. *O Homem e a Guanabara*. 2ª edição. Rio de Janeiro: IBGE, 1964.

MAESTRI, Mário. *Os senhores do litoral*. Porto Alegre: Editôra da UFRGS, 2013.

MARCHANT, Alexander. *Do escambo à escravidão*. Brasília: Brasiliense, 1980.

MONTEIRO, John M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

NOËL HUME, Ivor. *A guide to artifacts of colonial America*. New York: Knopf, 1969.

ORTON, Clive; HUGHES, Michael. *Pottery in archaeology*. 2ª edição. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Peixoto, Sílvia A.; Lima, Tania A.. Engenho do Camorim: arqueologia de um espaço açucareiro no

Rio de Janeiro seiscentista. *Revista de Arqueologia*, v. 33, p.98-125, 2020.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. Notícias de uma certa confederação Tamoio. *Maná*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 401-433, 2010.

PROUS, André. *Arqueologia Brasileira*. Brasília: UNB, 1992.

PROUS, André. Pintura na cerâmica Tupiguarani. In: PROUS, A. e LIMA, T. A. (Ed.). *Os ceramistas Tupiguarani*, V.2. Belo Horizonte: IPHAN, 2010. p.200-216.

RICE, Prudence M. *Pottery analysis*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

SAINT-ADOLPHE, J. C. R. M. de. *Dicionário geográfico, histórico e descritivo do Império do Brasil*. Belo Horizonte: Mineiriana, 2014.

SCATAMACCHIA, Maria C. M. Considerações sobre a distribuição das sociedades tribais de filiação linguística Tupi-Guarani no estado de São Paulo. In: PROUS, A. e LIMA, T. A. (Ed.). *Os ceramistas Tupiguarani*, V.1. Belo Horizonte: IPHAN, 2010. p.117-147.

SCHMITZ, Pedro I.. A decoração plástica na cerâmica da tradição Tupiguarani. In: PROUS, A. e LIMA, T. A. (Ed.). *Os ceramistas Tupiguarani*, V.2. Secondary A decoração plástica na cerâmica da tradição Tupiguarani. Belo Horizonte: IPHAN, 2010. p.7-26.

SOUTH, Stanley A. Evolution and Horizon as Revealed in Ceramic Analysis in Historical Archaeology. *The Conference on Historical Site Archaeology Papers*, North Carolina, Estados Unidos: v. 6, p. 71-116, 1972.

SOUZA, Marcos A. T. de. Ouro Fino. Arqueologia histórica de um arraial de mineração do século XVIII em Goiás. Dissertação de mestrado. Departamento de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2000.

SOUZA, Marcos A. T. de. Entre práticas e discursos: a construção social do espaço no contexto de Goiás do século XVIII. In: ZARANKIN, A. e SENATORE, M. X. (Ed.). *Arqueologia da sociedade moderna na América do Sul. Cultura material, discursos e práticas*. Buenos Aires: Ediciones Del Tridente, 2002. p.63-85.

SOUZA, Marcos A. T. de. Divisões sociais, utensílios cerâmicos e o preparo da farinha de mandioca no Brasil colonial. *Clio. Série Arqueológica*, Recife: v. 25, p. 97-127, 2010.

SOUZA, Marcos A. T. de. Por uma arqueologia da criatividade: Estratégias e significações da cultura material utilizada pelos escravos no Brasil. In: AGOSTINI, C. (Ed.). *Objetos da Escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2013. p.11-36.

SOUZA, Marcos A. T. de; LIMA, Tania A. Hibridismo e inovação em cerâmicas coloniais do Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII. *Urbana: Revista Latinoamericana de Arqueologia e Historia de las Ciudades*, Buenos Aires: v. 5, p. 21-60, 2017.

SOUZA, Marcos A. T. de; SYMANSKI, Luis C. P. Slave communities and pottery variability in Western Brazil: The plantations of Chapada dos Guimarães. *International Journal of Historical Archaeology*, Illinois: v. 13, n. 4, p. 513-548, 2009.

SOUZA, Marcos A. T. de; TRINDADE, Cleide Coelho. Datação das faianças portuguesas provenientes de áreas selecionadas dos sítios arqueológicos Macacu 2, Macacu 4, Morro do Sol e Visconde Leste (Recôncavo da Guanabara, Rio de Janeiro). Rio de Janeiro: Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro: 10, 2021.

- SPIX, J. B. Von e MARTIUS, Carl F. P. Von. *Viagem pelo Brasil, 1817-1820*. V.1. São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1981.
- SYMANSKI, Luis C. P. Cerâmicas, identidades escravas e crioulização nos engenhos de Chapada dos Guimarães (MT). *História Unisinos*, São Leopoldo: v. 14, n. 3, p. 294-310, 2010.
- SYMANSKI, Luis C. P.; GOMES, Denise Maria Cavalcante. Mundos mesclados, espaços segregados: cultura material, mestiçagem e segmentação no sítio Aldeia em Santarém (PA). *Anais do Museu Paulista*, São Paulo: v. 20, n. 2, p. 53-90, 2012.
- TRINDADE, Cleide C.. *Cerâmica utilitária: uma análise de quatro sítios históricos no Vale do Macacu, Recôncavo da Guanabara – RJ*. Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.
- VOSS, Barbara L. *The archaeology of ethnogenesis : race and sexuality in colonial San Francisco*. Berkeley: University of California Press, 2008.

Recebido em: 02/04/2022
Aprovado em: 07/05/2022
Publicado em: 30/06/2022

DE SÃO VICENTE A JACAREPAGUÁ: UMA GENEALOGIA DE MULHERES TUPINIQUIM E A ITINERÂNCIA DA CERÂMICA PAULISTA

Sílvia Peixoto^a
Francisco Noelli^b
Marianne Sallum^c

a Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), doutora em Arqueologia. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), docente externo do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio, Cultura e Sociedade. E-mail: silviapeixoto@gmail.com

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

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

RESUMO

O contexto colonial de São Paulo e Rio de Janeiro conectou pessoas Tupiniquim, portugueses e seus descendentes, articulando interesses estratégicos em novas realidades políticas e sociais, como no Engenho do Camorim. Neste cenário, a genealogia de uma importante mulher paulista de São Vicente - Esperança da Costa, permitiu recuar no tempo até sua antepassada Tupiniquim Cecília Rodrigues (nascida c.1505) e suas descendentes, que provavelmente estiveram entre as comunidades de práticas que apropriaram e transformaram a cerâmica comum portuguesa na Cerâmica Paulista. A compreensão desse cenário resulta de vasta quantidade de dados, interpretados através de uma abordagem interdisciplinar sob os pressupostos da persistência das comunidades e da transmissão de conhecimento entre as linhagens de mulheres, que permite explicar a presença de cerâmicas produzidas com as mesmas tecnologias em tempos e lugares diferentes nos últimos 500 anos. Cecília e suas contemporâneas legaram uma herança compartilhada até o presente.

PALAVRAS-CHAVE

Persistência, Povos Indígenas, Gênero, Cerâmica, Colonialismo.

ABSTRACT

The colonial context in São Paulo and Rio de Janeiro connected Tupiniquim and Portuguese people, and their descendants, articulating strategic interests in the light of new social and political realities, as in the case of the Camorim Plantation. In this scenario, the genealogy of a prominent woman by the name Esperança da Costa, hailing from the town of São Vicente, in São Paulo, allowed us to trace her ancestry all the way to her Tupiniquim ancestor Cecília Rodrigues (born c. 1505) and her descendants, who were probably members of the communities of practice who appropriated and transformed Portuguese coarse ware into Paulistaware. The understanding of this history is a result of extensive amounts of data, interpreted through a multidisciplinary approach under the premises of the persistence of such communities and the transmission of knowledge through female lineages, which explains the presence of ceramics made with the same technologies at different time and place over the last 500 years. Cecilia and her contemporaries left a legacy shared until the present.

KEYWORDS

Keywords: Persistence, Indigenous Peoples, Gender, Ceramics, Colonialism

COMO CITAR ESTE ARTIGO

PEIXOTO, Sílvia; NOELLI, Francisco; SALLUM, Marianne. De São Vicente a Jacarepaguá: uma genealogia de mulheres Tupiniquim e a itinerância da Cerâmica Paulista. *Cadernos do Lepaarq*, v. XIX, n.37, p. 326-355, Jan-Jun. 2022.

POR UMA ARQUEOLOGIA DO COLONIALISMO NO BRASIL

A Arqueologia pode ser anticolonial ou colonial, dependendo de como é praticada. Mas o colonialismo é central para a arqueologia histórica (SILLIMAN, 2022), independentemente da sua definição, por estabelecer os termos e temas da pesquisa, seus períodos, perspectivas e políticas. A contribuição da Arqueologia é mostrar e dar a compreender as práticas e materialidades que resultaram das relações entre as pessoas.

Neste sentido, há muito para fazer e avançar na história deste território conhecido como Brasil, um imenso abrigo de grandes desigualdades e contradições sociais, culturais, econômicas e políticas. É o que se pretende com este artigo, feito para articular dois projetos desenvolvidos separadamente, sobre aspectos de um contexto social e de trabalho do Engenho do Camorim, Rio de Janeiro, onde foram encontradas vasilhas cerâmicas produzidas localmente por mulheres que se deslocaram para ali desde São Vicente, no litoral de São Paulo. De um lado, começar a compreender as ações de indivíduos livres no Camorim, entre 1622 e 1667 (Sílvia Peixoto). De outro, evidenciar a longa duração das comunidades de prática e suas linhagens de mulheres ceramistas, desconhecidas na arqueologia e historiografia de São Paulo (Marianne Sallum e Francisco Noelli). Essa articulação forneceu novas perspectivas para ambos os projetos, trazendo avanços significativos na compreensão dos respectivos temas de pesquisa. O objetivo comum é destacar as pessoas apagadas nas fontes escritas e na produção acadêmica, e mostrar algumas consequências do seu engajamento, tanto voluntário, quanto involuntário, na formação de cada um dos lugares do mundo colonial.

O objetivo inicial dessa colaboração entre os projetos era ampliar a interpretação do registro arqueológico sobre as práticas das pessoas escravizadas, avançando em relação aos resultados anteriores. Porém, o exame de novas fontes nessa etapa trouxe novidades inesperadas, evidenciando uma linhagem de mulheres indígenas livres no Camorim, ressaltando o que concluiu Silliman (2022, p. 51-52), de que não há interpretações equilibradas sobre o passado, sendo necessário, para superar “séculos de privilégios europeus e brancos”, que a arqueologia coloque o colonialismo no seu “radar analítico”. Ele considera que a superação dos privilégios vem sendo bem-sucedida, até com um superdimensionamento teórico e metodológico destinado a compreender e interpretar os “colonizados, subalternos e indígenas”, em razão da necessidade de “trabalhar criticamente através destes conceitos e termos, dado o significado de resultados e políticas de representação para as comunidades que vivem, e muitas vezes ainda de mundos coloniais”. Porém, ele considera que “há ainda muito a fazer para garantir que o colonialismo inclua o estudo dos colonizadores”, e pergunta: “onde estão os debates de conceitos semelhantes a examinar aqueles que perpetuam e se beneficiam do colonialismo?”

O que significa a história dos lugares no colonialismo? Nada mais que a consequência da ação das pessoas. No caso do Engenho do Camorim, os registros escritos sobre a sua gênese são reveladores. Eles mostram que o desenvolvimento do lugar resultou da decisão e da articulação de interesses estratégicos de um grupo de pessoas livres, aparentadas e aliadas que viviam

em São Vicente. Foram mulheres e homens Tupiniquim, mais as suas descendências com os portugueses e outros europeus, e talvez alguns portugueses que decidiram mudar para o Rio de Janeiro (provavelmente levando inúmeras pessoas escravizadas). A razão dessa mobilidade foi um casamento que reforçou a aliança entre famílias dos dois lugares, uma oportunidade para vários “negócios” no sistema Atlântico. É uma situação complexa a ser pesquisada para compreender como funcionou essa aliança, pois as comunidades Tupiniquim não eram submetidas aos portugueses (NOELLI; SALLUM, 2019). Refutamos, portanto, a noção do encontro entre duas entidades homogêneas, do supostamente mais forte que subjugou pessoas mais fracas. Ao mudarmos o enfoque, consideramos que nem todos os portugueses e nem todas as comunidades indígenas atuavam da mesma forma, pois as fontes mostram contextos coloniais modelados por diversas ações individuais e comunitárias.

Essas pessoas livres vinham predominantemente de territórios vizinhos situados onde atualmente estão Praia Grande, São Vicente, Santos, Cubatão, Guarujá e Bertioga. Elas partiram para o Camorim ao redor de 1594, pouco mais de 30 anos após centenas de homens e mulheres daquela área terem feito a mesma jornada para atuar ativamente na invasão e conquista da Guanabara entre 1565 e 1567. A mudança para o engenho foi mais um evento que gerou mobilidade entre os dois lugares.

Essa mobilidade levou mulheres de linhagens de comunidades de práticas agroflorestais e ceramistas. O resultado do que elas produziram foi transformado com o tempo em parte do registro arqueológico do Camorim. O significado dessas mulheres para a história é multidirecional, devendo ter impacto hoje, com descendentes vivendo atualmente na região (Figura 1). Arqueologicamente, elas representam o elo que faltava para identificar a itinerância da Cerâmica Paulista, desde onde a “cerâmica comum portuguesa [foi] apropriada e transformada no século XVI pelas Tupiniquim da área de São Vicente, para uso nos assentamentos coloniais, reproduzida até o presente na região Sudeste de São Paulo” (NOELLI; SALLUM, 2019, p. 703). Essa é uma noção inclusiva, que considera que a cerâmica começou com as mulheres Tupiniquim, continuou com as suas descendentes com os portugueses, as chamadas “mamelucas” (filhas de mulher Tupiniquim e pai português) e com outras mulheres que vieram de fora, incluindo pessoas escravizadas que integraram as comunidades de práticas, referidas a partir do século XVII como as de “São Paulo” e “Paulistas” (NOELLI; SALLUM, 2020b, p. 132). Nesse sentido, a partir da noção de “jogos de identidades” sugerida por John Monteiro (2001), chamar de Paulista e não de “Cerâmica Tupiniquim” é uma forma de incluir todas as gerações com linhagens que vieram até o presente, tanto as que atualmente se consideram “Tupi” e “Tupi Guarani” no litoral de Peruíbe (MAINARDI, 2017; SALLUM; NOELLI, 2022), quanto outras que conhecemos que não se consideram descendentes de indígenas.

Enfim, este artigo é uma arqueologia histórica sobre mulheres ceramistas que foram silenciadas pelas pesquisas, que apagaram por completo o seu papel fundamental na história do Rio de Janeiro, invisibilizando-as nos espaços coloniais (FERNANDES, 2003; GARCIA, 2019).

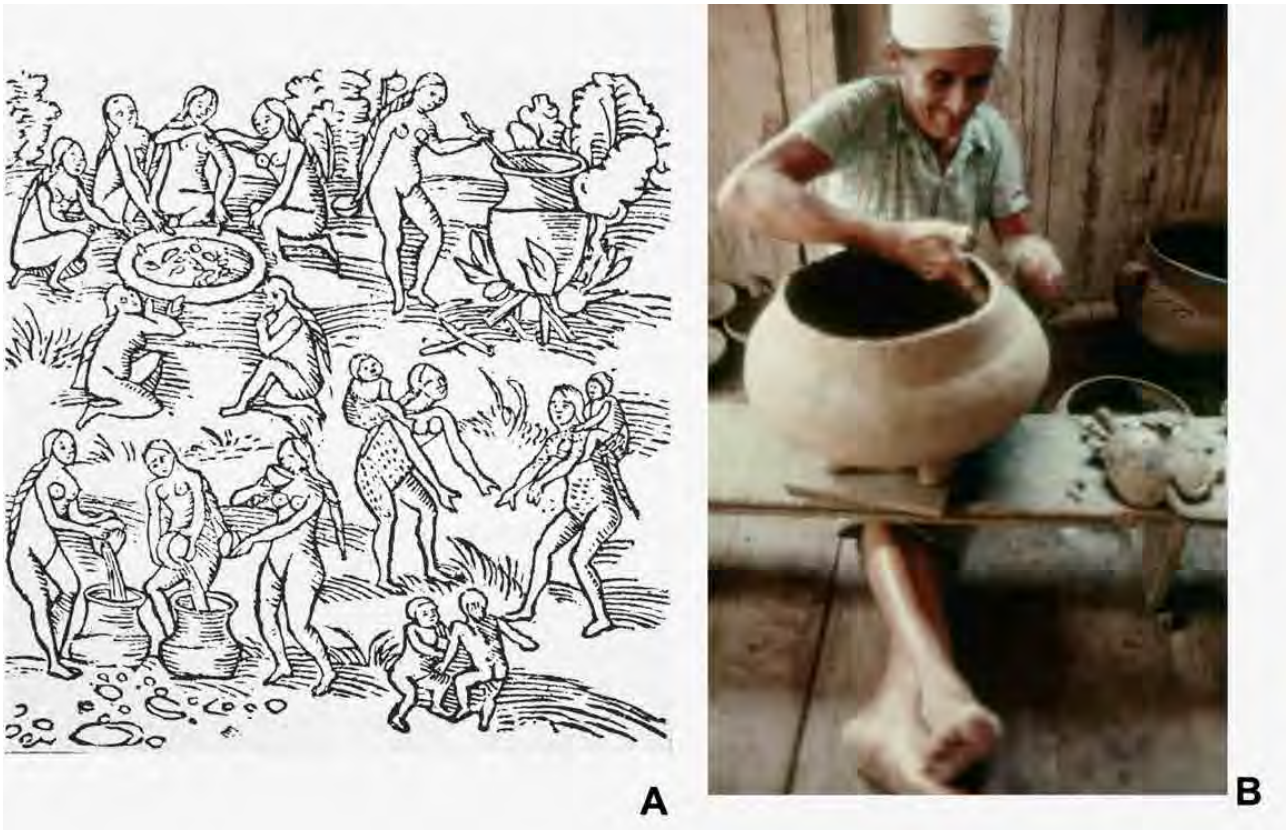


Figura 1: A) Representação de Hans Staden (1557) sobre práticas cerâmicas das mulheres Tamoio; B) Ana Pereira produzindo uma panela em sua casa no Jairê, município de Iguape (Foto: Plácido de Campos Jr., c. 1980, acervo MIS-SP).

PAISAGENS E GENTES DO SERTÃO CARIOCA

A Baixada de Jacarepaguá, na Zona Oeste do Rio de Janeiro, tem uma área de aproximadamente 140 km², formando uma paisagem complexa, emoldurada pelo semicírculo montanhoso dos maciços da Pedra Branca e da Tijuca (Figura 2), com até 1km de altitude, drenada por rios que recortam a planície, formando ecótonos que incluem brejos, lagoas, dunas e beira-mar (REGO, 2010). Essa planície, com aproximadamente 9 por 7 km nos maiores eixos, logo despertou o interesse dos colonizadores, por ser adequada para o cultivo da cana-de-açúcar.

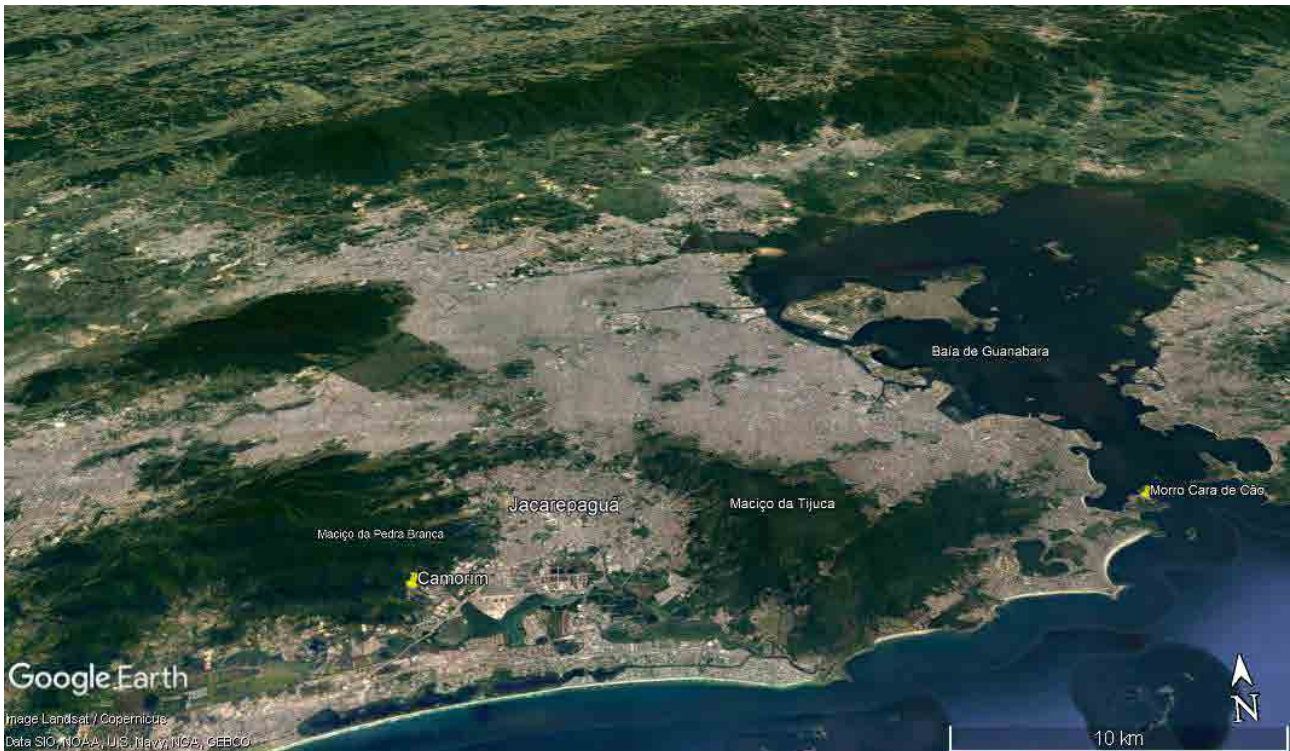


Figura 2: Rio de Janeiro, localizando Jacarepaguá e o Engenho do Camorim. Fonte: Google Earth.

A sua cobertura vegetal foi impactada nos últimos 430 anos com diferentes estratégias de manejo ambiental que, gradativamente, aumentaram as áreas antropizadas: i) planícies desmatadas para inserir canaviais; ii) cafezais; iii) crescente transformação de extensas porções de mata em carvoaria para abastecimento urbano, devastando a Floresta da Tijuca entre o final do século XVIII e o XIX e, posteriormente, impactando parte do Maciço da Pedra Branca nos séculos XIX e XX; iv) reflorestamento da Tijuca, deixada em pousio para se recuperar, tal como na área da Pedra Branca, atualmente com diferentes estágios de sucessão vegetacional; v) urbanização.

A paisagem desse território teve, assim, ao longo do tempo, distintas aparências. Tanto que, na década de 1930, foi chamado de “Sertão Carioca” (CORRÊA, 1936), por caracterizar um modo de vida integrado ao ecossistema de Floresta Atlântica. Ao dissertar sobre a região, Armando Magalhães Corrêa (1936, p. 24) testemunhou haver em Jacarepaguá “uma população laboriosa, bem brasileira, cujos usos e costumes me levaram à denominação de *Sertão Carioca*”. Ele foi sensível, na década de 1920, ao apagamento acadêmico dos saberes tradicionais, sinalizando que:

as observações que colhi, ainda que palidamente descritas, do sertão carioca, o fiz com a convicção de prestar um serviço aos nossos irmãos ignorados, que propositadamente denominei “sertanejos”. Abandonados completamente pelos poderes públicos... vivem esquecidos nessa vasta região do Distrito Federal, como se não fossem brasileiros (CORRÊA, 1936, p. 236).

Corrêa enfatizou que esse apagamento não foi somente acadêmico, mas também consequência da própria política colonialista que reforçava a desigualdade social. Nesse cenário, fez um longo inventário sobre os saberes tradicionais das “gentes” de Jacarepaguá,

que resultaram da articulação de práticas e conhecimentos de pessoas indígenas, africanas e europeias, com correlatos que podem ser encontrados nas comunidades caiçaras e quilombolas dos Estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná e Minas Gerais. Tais correlatos precisam ser investigados em seus significados históricos, antropológicos e linguísticos, pois revelam aspectos do compartilhamento de práticas de lugares e tempos diferentes iniciados após 1565.

Apesar da importância estratégica da Baixada de Jacarepaguá para os interesses colonialistas, a sua trajetória social foi abordada de modo desequilibrado (PEIXOTO, 2019). Isso porque alguns historiadores, sociólogos e geógrafos (ABREU, 2010; ARAUJO, 1995; FRIDMAN, 1999; OLIVEIRA, 2014; RUDGE, 1983; VIANNA, 1992), estabeleceram as linhas gerais da sua ocupação, centrando-se basicamente na burocracia colonial dos processos de posse da terra e de personagens da elite portuguesa que a “povoaram”. Porém, são escassas as investigações sobre o papel das mulheres e sobre a população que trabalhou quatro séculos para transformar a paisagem da Floresta Atlântica em muitos engenhos e demais estruturas urbanas, rurais e viárias entre 1580 e o presente. E, mais raras ainda, foram as pesquisas aprofundadas sobre as populações Tamoio (também conhecidos como Tupinambá) e Temiminõ (também conhecidos como Margaiá; grafamos conforme a linguagem fonética), que dominavam a Guanabara quando os europeus chegaram, dedicadas à compreensão de aspectos antropológicos (BELTRÃO; LARAIA, 1969), de generalidades do início da presença europeia (MENDONÇA, 1991) e da população indígena livre que ocupou os aldeamentos aliados dos portugueses (ALMEIDA, 2000).

As residências desta maioria populacional começaram a ser conhecidas com pesquisas interdisciplinares de Geografia e Sociologia, que se debruçaram de maneira promissora sobre os processos de habitação associados com estratégias bioextrativistas e de manejo agroflorestal no interior da Floresta Atlântica na morraria de Jacarepaguá, praticadas até poucos anos atrás. No Parque do Maciço da Pedra Branca, foram identificadas 1.170 carvoarias, distribuídas em 10.000ha pelas morrarias da Baixada, e cerca de 104 sítios residenciais (levantamento em curso, cf. OLIVEIRA; FRAGA, 2020). Essa investigação revelou práticas compartilhadas de ocupação e manejo ambiental entre os territórios litorâneos do sul carioca até o Paraná, que permitem compreender a longa duração das estratégias de subsistência e a vida cotidiana (p. ex.: FERNANDES, 1947; WILLEMS, 1952; FRANÇA, 1954; SCHMIDT, 1958; SCHEUER, 1967; MUSSOLINI, 1980; BEGOSSI; FIGUEIREDO, 1995; HANAZAKI et al., 2000; PERONI; MARTINS, 2000; PERONI; HANAZAKI, 2002; BEGOSSI, 2006; ADAMS, 2000; OLIVEIRA; FERNANDEZ, 2017).

Arqueologicamente, uma das autoras desse artigo (PEIXOTO, 2019) se debruçou sobre a ocupação de Jacarepaguá a partir da instalação dos engenhos de açúcar, analisando as suas implantações na paisagem, investigando mais detidamente a região do Camorim. As escavações arqueológicas realizadas (PEIXOTO, 2019; PEIXOTO; LIMA, 2020a, 2020b) revelaram, em área próxima ao Rio Camorim, os alicerces do que provavelmente foi a casa de purgar, uma das edificações do complexo produtivo açucareiro, e uma área adjacente para descarte de materiais, relativa às primeiras décadas de funcionamento do engenho, entre aproximadamente 1594 e 1667, onde foram resgatados, dentre outros materiais, centenas de fragmentos de cerâmicas

culinárias (Figura 3, cf. PEIXOTO, 2019).



Figura 3: Estruturas do Engenho do Camorim: A) Capela de São Gonçalo do Amarante; B) Casa de Vivenda e C) um dos alicerces do espaço produtivo identificados nas escavações. Mapa e fotos aéreas: Daivisson Santos; Fotos capela e alicerce: Sílvia Peixoto.

A escassez de fontes escritas sobre o Camorim dificulta a compreensão das agências das diferentes pessoas e coletivos. Para superar tal limitação foi necessário combinar teorias e métodos interdisciplinares com registros escritos, oralidades e a cultura material levantada no registro arqueológico, nas coleções museológicas e nas comunidades do presente (BEAUDRY, 1988; LIGHTFOOT, 1995; BATTLE-BAPTISTE, 2011; RUBERTONE, 2020). Posto que tais fontes podem se sobrepor, conflitar e até oferecer visões antagônicas sobre o passado, a análise deve considerar seus conteúdos independentemente, procurando aspectos que lhes são complementares, visando construir quadros robustos e significativos para uma história ininterrupta do lugar. Assim, é possível alcançar perspectivas sobre o passado que não são acessíveis com linhas únicas de evidência (WILKIE, 2006).

Nesse sentido, para tentar superar tais lacunas, investigamos genealogias, cruzando-as com outros dados históricos e a materialidade, incluindo a análise comparativa de três conjuntos cerâmicos, compondo assim uma metodologia para compreender os efeitos da mobilidade e de relações sociais na formação do registro arqueológico.

DE SÃO VICENTE AO CAMORIM, PASSANDO PELA GUANABARA

Antes de chegarmos no Engenho do Camorim, é necessário compreender aspectos do processo histórico que permitiram a sua existência. Veremos dois casos de comunidades que se deslocaram da Capitania de São Vicente para o Rio de Janeiro, em 1565 e a partir de 1594, em duas situações diferentes, porém motivadas por relações sociais semelhantes. São dois exemplos de como se pode fazer fontes arqueológicas conversarem com fontes históricas.

Com uma perspectiva que pretende descolonizar a narrativa da presença europeia na Guanabara, entendemos que houve o ingresso de portugueses e europeus nas comunidades Tamoio e Temiminõ, e não o contrário. Os portugueses foram inseridos nas relações intertribais como “outros”, integrando as relações indígenas de aliança ou inimizade (ALMEIDA, 2000; PASTOR, 2015). A partir de 1502, esses grupos viram vantagens na relação com os portugueses, assim permanecendo até a década de 1540, quando alguns Tamoios foram capturados e entregues aos Tupiniquim de São Vicente, como narraram Hans Staden, André Thévet e Gabriel Soares de Sousa. A resposta da constelação de comunidades Tamoio entre o Cabo Frio e Ubatuba, foi romper relações com os portugueses, mesmo que depois, eventualmente negociassem com eles. Assim, os Tamoio viram nos franceses uma oportunidade para ampliar relações, permitindo a construção do forte na ilha de Villegagnon. Em vários lugares da costa brasileira houve rupturas semelhantes, com ações indígenas que destruíram assentamentos portugueses, reduzindo a sua presença aos locais em que não havia conflito, como São Vicente.

A invasão da Guanabara só foi possível com a articulação de interesses indígenas e portugueses, tendo contado com a presença minoritária de pessoas africanas e indígenas escravizadas. O ataque de 1560, anos depois da ruptura com os Tamoio, principiou uma guerra de sete anos em duas fases (MENDONÇA, 1991, p. 80-81), inicialmente para expulsar os franceses e, em seguida, subjugar as comunidades Tamoio em uma campanha genocida que perdurou até 1573 perseguindo redutos resistentes entre a Guanabara e Cabo Frio, como antes ocorrera nas guerras para quebrar a resistência Tupinambá e Tupiniquim na Bahia e no Espírito Santo (ALMEIDA, 2000, p. 44-46; PASTOR, 2015). Testemunhas da época relatam a matança de várias comunidades Tamoio e a escravização de mulheres e homens, posteriormente deportadas e escravizadas nos engenhos do Nordeste do Brasil, como no de Mem de Sá (ESPÓLIO, 1963). A guerra, contudo, não foi a principal causa do predomínio da aliança Tupiniquim e portugueses, mas a sequência de surtos epidêmicos que impactou todos os envolvidos no conflito, afetando mais a resistência Tamoio que, após 1567, abandonou a Guanabara e outras áreas litorâneas, indo para o interior

(SOARES DE SOUSA, 1938, p. 96-97), onde estavam seus parentes e aliados, provavelmente no leste de Minas Gerais. Os desdobramentos desses eventos e as consequências da mobilidade forçada por contínuas expedições de extermínio aos bolsões de resistência contra a colonização, resultaram em poucas pessoas auto-identificadas como Tamoio, sendo difícil encontrar registros sobre elas.

O evento mudou completamente a demografia do que ficou conhecido como Rio de Janeiro, povoado pelo deslocamento de pessoas de diferentes lugares desde 1565, salvo as comunidades Temiminõ, aliadas dos portugueses. A situação equivale à perspectiva de colonialismo de Patrick Wolfe (2006, p. 388): “a eliminação é a consequência sobre aqueles que ficaram no caminho dos colonizadores, pois a territorialidade é o elemento específico e irreduzível do colonialismo, objetivo que leva à eliminação étnica, religiosa, ‘racial’ e intelectual”.

Em realidade houve duas guerras: uma narrada nas fontes europeias, enfatizando os feitos portugueses; a outra, invisibilizada, a guerra de vingança entre os Tamoio e os Temiminõ, e entre os Tamoio e os Tupiniquim, que se desenrolavam desde muito antes dos europeus chegarem (ver a vingança in FERNANDES, 1970; CUNHA; CASTRO, 1985; no caso específico do Rio de Janeiro, cf. PASTOR, 2015). Para além dos objetivos portugueses, é necessário entender o que levou ao engajamento, como no caso das pessoas Tupiniquim de São Vicente, incluindo o seu papel destacado durante sete anos e, depois, na formação e história dos assentamentos.

A partir de 1567, a narrativa europeia da construção da “colônia” teve vários protagonistas portugueses, distribuídos em grupos de alianças estratégicas e de parentesco, articulados de formas diversas para realizar seus interesses. Como mostrou João Fragoso (2001, 2007), foi a cumplicidade que reuniu “bandos” de pessoas na “teia de alianças que as famílias da fidalguia tropical criavam entre si e outros grupos sociais, tendo por objetivo a hegemonia política ou a sua manutenção”, especialmente senhores de engenho não nobres, oficiais do rei e comerciantes. Essa teia ramificava-se ao redor do Atlântico, nutrindo com butins as suas famílias e o grupo ao redor do trono português.

Os “outros grupos sociais” eram majoritariamente constituídos por indígenas aliados e parentes dos portugueses e demais europeus fora da nobreza e da burocracia, e por pessoas escravizadas (cujo tamanho é difícil estimar). Aqui esbarramos no *modus operandi* patriarcalista de produzir as fontes portuguesas, lacunar, sucinto ou apagando dados sobre as pessoas indígenas, africanas e não nobres, obrigando a uma hermenêutica específica para extrair mais informações dos relatos e burocracias da invasão, massacre e primeiras décadas do Rio de Janeiro. Além disso, há o problema semântico a ser superado, tanto para compreender o significado demográfico no texto, quanto relativizar as entidades homogêneas, como “portugueses” e “indígenas”, buscando entender particularidades individuais e coletivas (SALLUM; NOELLI, 2021). Essa abordagem faz emergir do laconismo, por exemplo, novas compreensões sobre demografia, relações sociais, produção e consumo de materialidade e uso da terra, abandonando as narrativas focadas apenas nos homens europeus, buscando superar o apagamento dos homens e mulheres indígenas e africanas. Após examinar milhares de páginas de documentos, Elysio de Oliveira

Belchior (1965), no livro *Conquistadores e povoadores do Rio de Janeiro*, encontrou centenas de homens europeus, nove mulheres indígenas e europeias, quatorze homens indígenas e nenhuma pessoa da África ou afrodescendente (o banco de dados *Trans-Atlantic Slave Trade* indica que o primeiro desembarque no Rio de Janeiro foi em 1597, mas não deu conta de africanos que desembarcaram em outras circunstâncias, geralmente um ou poucos indivíduos). Também não conseguiu fazer aparecer a maior parte da população, composta por indígenas livres das comunidades de parentes e afins dos portugueses. Felizmente, novas pesquisas vêm conseguindo identificar mais pessoas, como Júlio (2022, p. 59), que ampliou a lista para 27 mulheres (incluindo as 9 anteriores), mostrando que superar a “tímida presença das índias na historiografia tem a ver também com as formas de abordar as fontes e com a seleção de determinados aspectos da experiência histórica das mulheres indígenas”.

As análises hermenêuticas e semânticas das fontes, inspiradas em Melià (1986), permitem estimar números demográficos em fontes sem dados numéricos e compreender o significado de diversos conteúdos dos textos antigos, como o papel social e político das pessoas e das suas articulações com as comunidades indígenas para cumprir os seus objetivos. Também, permite verificar que uma pessoa “indígena” ou “europeia” pode significar alguém com a sua família, considerando um tamanho mínimo conservador de 4 indivíduos (casal e duas crianças), que pode ser ampliado conforme o caso, até uma família extensa. Como exemplo, temos o português Jorge Ferreira, que a partir de 1531 viveu 42 anos nas comunidades Tupiniquim, com as quais integrou a invasão e conquista do Rio de Janeiro. Através dele encontramos um raro documento que, cruzado com outros, permite compreender o significado demográfico de uma liderança Tupiniquim ou portuguesa de família extensa, da criação de descendência, da chegada ao poder na sociedade indígena, de articular a colaboração nas comunidades agroflorestais e, no contexto colonial, no desenvolvimento de uma *plantation*. A análise pode ser desdobrada para quantificar ou estimar o tamanho e o tipo da rede de relações, e mostrar o quanto um personagem pode revelar sobre a história de muitas outras pessoas invisibilizadas nas fontes escritas. A historiografia tradicional representa Ferreira como o protótipo do patriarcalismo historiográfico, o jovem nobre guerreiro casado com uma “mameluca”, dono de sesmaria na Capitania de Santo Amaro, proeminente na liderança Tupiniquim na defesa contra os Tamoio e líder nas guerras do Rio de Janeiro e Cabo Frio (p. ex.: FRANCO, 1954, p. 158; BELCHIOR, 1965, p. 208-210). Contudo, ao declarar seus serviços ao rei, em 1573, Ferreira (1937, p. 265) revelou o seu significado mais “realista” em termos demográficos e sociais, como “um” português “estar” entre os Tupiniquim, recordando que veio ao Rio de Janeiro

guerrear os franceses e os tamoios, nosos inimigos, sendo ele [...] capitão em São Vicente, estando esta cidade [Rio de Janeiro] em guerra, [veio] socorrer com muita gente e mantimentos, e armas com seus filhos e netos e cunhados, e parentes, e amigos e hora se veio com toda [a sua] casa, mulher e filhos e criados e família para ajudar a povoar e enobrecer esta terra.

Indígena ou europeia, a capacidade de agregação consanguínea e por afinidade dependia

do prestígio reiterado pela continuidade da “política de consideração” com a coletividade (KELLY; MATOS, 2019), em nada equivalente à posição individual na sociedade europeia. Portanto, não colaborar, não ser referência ou não ter a consideração de outrem é o mesmo que perder a humanidade, como vimos nas relações de parte dos Tupiniquim e portugueses em São Vicente (SALLUM; NOELLI, 2021a). O prestígio nada tinha a ver com a desigualdade social portuguesa, tanto que o sogro de Ferreira, João Ramalho, não era nobre, mas era considerado nas comunidades Tupiniquim, como ressaltaram diversas fontes, a exemplo de dois relatórios de um jesuíta (1553 e 1555):

el más antiguo hombre que hay en esta tierra. Tiene muchos hijos y muy aparentados en todo este sertón porque es muy conocido y venerado entre los gentiles, **y tiene hijas casadas con los principales hombres de esta Capitanía** (NÓBREGA, 1956b, p. 525)

toda su vida y de sus hijos es conforme a la de los indios, y es una *petra scandali* para nosotros, porque su vida es principal estorbo para con la gentilidad, que tenemos, por él ser muy conocido y muy aparentado con los indios. Tienen muchas mujeres él y sus hijos, andan con hermanas y tienen hijos de ellas así el padre como los hijos. Sus hijos van a guerra con los indios, y sus fiestas son de indios y así viven andando nudos como los mismos indios (NÓBREGA, 1956a, p. 498).

Ferreira foi casado com Joana Ramalho, com quem possivelmente liderou um lar poligínico, como seu sogro e cunhados. Contudo, antes disso precisou ser reconhecido publicamente pelos seus méritos pessoais para ter prestígio, família, roças e afins, pois os seus privilégios portugueses de nobreza e títulos fundiários não valiam na comunidade Tupiniquim. O desafio é compreender como Ferreira conseguiu cumprir as exigências para ser uma liderança Tupiniquim e ter a proeminência que alcançou na maturidade. Antes de alcançar tais posições, precisou adquirir status colaborando nas atividades cotidianas do sogro e dos afins dele, incluindo as expedições guerreiras e de escravização, procurando oportunidades para se converter “matador”, renovando o seu prestígio público e, como todos os Tupiniquim, teve que “adquirir novos nomes e os requisitos para estabelecer seus domicílios, pois as mulheres 'recusavam quem não matava'” (CUNHA e CASTRO, 1985). A comunidade de Ferreira estava na fronteira com os Tamoio, posição propícia para conquistar prestígio público combatendo-os anualmente, como relatam as fontes entre 1549 e 1560, fator que colocava entre os primeiros que os Tamoio queriam capturar para vingar os seus mortos. Essa circunstância mobilizou o engajamento Tupiniquim para ir guerrear em pleno território Tamoio no Rio de Janeiro, a fim também de vingar os seus mortos, representados aqui por um evento ocorrido em 1554, narrado por Hans Staden (1557, cap. 43, 1974, p. 129), sobre “um português por nome Jorge Ferreira, filho de um capitão, que o havia tido de uma mulher selvagem”, que foi morto e sacrificado pelos Tamoio. Porém, consideramos essa morte como apenas uma entre outras tantas dos parentes e afins de Jorge Ferreira, sendo um dos fatores da coesão da comunidade na resistência local e, posteriormente, na mobilização para ir ao Rio de Janeiro, sendo a vingança mais importante que o alistamento nas tropas portuguesas.

Aqui destacamos a colaboração entre gêneros, a espinha dorsal das comunidades

Tupiniquim, rompendo com o padrão explicativo tradicional que esquece e apaga as mulheres (SALLUM; NOELLI, 2021b). Joana Ramalho representa o perfil comum das mulheres Tupiniquim, que integravam ativamente as suas comunidades de práticas, realizando o manejo das roças, produzindo a segurança alimentar e diversas materialidades, incluindo as cerâmicas analisadas neste artigo. Joana não deve ser considerada como uma nobre portuguesa a ser servida, mas alguém para dar o exemplo repetindo a realização de tarefas cotidianas e ser uma referência por isso, tal como Jorge, em práticas comunitárias que duraram diferentemente entre as comunidades, para algumas até o final do século XVII, para outras até o presente.

Poderíamos mostrar mais sobre a vida de Joana e Jorge em colaboração com a comunidade, e na participação ativa na captura, tráfico e gestão de pessoas escravizadas, mas aqui importa colocá-los com a sua família e afins na “Cidade Velha” do Rio de Janeiro, entre março de 1565 e o segundo semestre de 1567. Conforme relata Vicente do Salvador (2010, p. 202), na *História do Brasil*, concluída em 1627, Jorge Ferreira e o “seu gentio” ficaram assentados por dois anos em um acampamento fortificado entre os morros Cara de Cão e o Pão de Açúcar, de onde saíam para atacar as comunidades Tamoio. Ali estiveram vários outros portugueses de São Vicente com relações semelhantes às de Ferreira, como Antônio de Mariz e Isabel Velho, e a sua filha Isabel de Mariz, casada com Crispim da Cunha Tenreiro (BELCHIOR, 1965, p. 154-155, 312-315; FRANCO, 1954, p. 235). Isabel, Crispim e seus afins continuaram a residir na área da Cidade Velha, em sesmaria própria, para além de 1579. Na mesma situação vieram de Bertioga os irmãos “mamelucos” André, Diogo e Domingos Braga (BELCHIOR, 1965, p. 93-95), descritos em 1554 como filhos de pai português e “uma senhora brasileira. Eram cristãos, igualmente hábeis e experientes na arte guerreira cristã, como na selvagem, dominando ambas as línguas” (STADEN, 1557, cap. XV, 1974, p. 74).

O fato é que as mulheres estavam na invasão do Rio de Janeiro, inclusive foram ameaçadas de serem aprisionadas e devoradas pelos Tamoio, quando eles e os franceses atacaram a Cidade Velha durante a sua edificação, no primeiro semestre de 1565 (CAXA, 1960, p. 258). Alguns anos depois da mudança para o Morro do Castelo, quando a maioria dos homens saiu para escravizar pessoas longe dali, elas rechaçaram um ataque de Tamoios e franceses: “As mulheres dos portugueses, vestidas como homens, e arma[da]s com suas bandeiras e tambores e capitoa, fizeram corpo e gestos que vissem os franceses aquela gente pela praia” (SOUSA, 1965, p. 7).

Antes do ataque de 1565, Anchieta (1960, p. 247, 249) descreveu os momentos iniciais do assentamento e da falta de suprimentos que afetava a força invasora, declarando que junto ao Morro Cara de Cão

tomavam por achaque, principalmente os índios, não terem que comer, e que dentro do Rio, com os combates que esperavam ter dos Tamoios, sofreriam melhor a fome e começariam a roçar e cercar o lugar o lugar onde estava assentado que se avia de fundar a povoação,... que foi o ultimo [dia] de fevereiro ou primeiro de março [de 1565], começaram a roçar em terra com grande fervor e cortar madeira para a cerca, sem querer saber dos Tamoios nem dos Franceses.

Depois de um mês, já

tinham feito muitas roças em derredor da cerca, plantado alguns legumes e inhames, e determinavam de ir a algumas roças dos Tamoios a buscar alguma mandioca para comer, e a rama dela para plantar (ANCHIETA, 1960, p. 252).

A área do assentamento era exígua e arenosa, perto de 5 hectares cobertos com mata de restinga semelhantes à da vizinha Praia Vermelha (BARTHOLOMEU et al., 2014), entre os morros escarpados de rochas metamórficas do Pão de Açúcar e do Cara de Cão. Tinha uma “lagoa de ruim água” (ANCHIETA, 1960, p. 248), indicador de local alagadiço, reduzindo a área para edificar e plantar, pois os “inhames” (cará = dioscóreas) e a mandioca não toleram solos alagadiços ou mal drenados. Tais limitações foram, provavelmente, superadas com o assentamento nas encostas do Morro Cara de Cão, em clareiras onde foram extraídas lenha e madeiras para as construções e a cerca defensiva. O plantio foi das mulheres, a quem cabia essa parte do manejo agroflorestal após a derrubada das árvores, e que também deviam executar outros aspectos da logística do assentamento e da guerra, provavelmente com algumas delas participando dos combates.

Esse coletivo deixou evidências materiais que foram encontradas na pesquisa histórica e arqueológica de Ane Elisabeth Modesti Simões na área da “Cidade Velha” e no “Morro Cara de Cão”. São registros arqueológicos datados entre o final do século XVI e meados do XVII, quando o lugar foi abandonado, parecendo “ter mergulhado num sono profundo” pela transformação do local em base militar, até ser reocupado no século XIX (SIMÕES, 2020, p. 92). Os registros ao redor do Morro Cara de Cão mostram evidências de um padrão de assentamento semelhante ao referido acima, no Parque do Maciço da Pedra Branca (OLIVEIRA; FRAGA, 2020), com as encostas dos dois lugares servindo como áreas de bioextrativismo de lenha, plantas medicinais, matérias-primas e alimentos e, quando a topografia das encostas configurava platôs, eram transformadas em clareiras para residir e manejar roças, liberando a planície para fortificação, estruturas diversas e algumas habitações, no caso da “Cidade Velha”, e para o canavial, no caso de Jacarepaguá. O manejo foi registrado em uma imagem resgatada por Simões (2020, p. 82), representando o assentamento do Rio de Janeiro após a mudança da Cidade Velha para o Morro do Castelo, na *Carte de la côte du Brésil*, desenhada em 1579 por Jacques de Vau de Claye (<https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb40623841f>). A figura 4 mostra a palavra “jardyns” (*jardins*) entre árvores em uma encosta, cuja etimologia da língua francesa dá significado ao lugar cultivado com plantas úteis, justamente no contexto onde está o Morro Cara de Cão. Outro resultado muito importante de Simões (2020, p. 95-104), que confirma a presença das mulheres Tupiniquim no local, são os 200 fragmentos roletados com “tecnologia Tupiguarani pré-colonial e de contato” com “elementos europeus” encontrados na área do assentamento (apenas 2 fragmentos torneados na amostra), cujas características serão detalhadas mais a frente. Contudo, por outras circunstâncias, as mulheres Tupiniquim estiveram ainda mais longe, nos confins da Baixada de Jacarepaguá, contribuindo na criação de um engenho cujo contexto guarda muitas semelhanças com o que se desenrolou no Cara de Cão.



Figura 4: Área central do Rio de Janeiro, com destaque para áreas de cultivo na encosta de morros, fragmento da *Carte de la côte du Brésil* (1579), por Jacques de Vau de Claye (fonte: Bibliothèque nationale de France).

O ENGENHO DO “KAMURI”

Em 1610, o jesuíta Jácome Monteiro (1949, p. 397) relatou que havia entre

a Guaratiba e o Rio de Janeiro (...) um porto causado de um rio que desce do sertão, por nome Pojuca [sic], navegável de embarcações pequenas... De frente do Pojuca se faz uma alagoa de légua e meia de comprido, e pouco mais de meia de largo, farta de pescado; é nomeado [referido aqui] por respeito de dois engenhos de açúcar e que ele dá o principal socorro e meneio.

Essa descrição da paisagem da Barra da Tijuca refere os engenhos d'Água e Camorim, situados próximos da lagoa do “kamuri”, nome Tupiniquim do peixe robalo, propriedades dos irmãos Martim e Gonçalo Correia de Sá, operando na imensa sesmaria da “Tiguga”, concedida em 1594. A posse foi certificada pelo rei português em 1597 e ocupava toda a Baixada de Jacarepaguá, entre a Barra da Tijuca e o Morro do Grumari no litoral e, no interior, alcançava o centro do arco divisor de águas dos maciços da Tijuca e da Pedra Branca, lindeira com as sesmarias dos “padres de Jesus e [d]o concelho desta cidade” (SESMARIA, 1967, p. 38; RUDGE, 1983, p. 11-12). Porém, desde antes já era propriedade dos Sá, os “maiores latifundiários do Rio de Janeiro” (BELCHIOR, 1965, p. 413) e, provavelmente, de todas as colônias lusas na costa do Brasil (BOXER, 1952, p. 140), cabendo lembrar que em 1590 a comunidade de portugueses em que viviam os Sá tinha cerca de 280 pessoas (SOARES, 1965, p. 11; CARRARA, 2014, p. 7), não computando a sua descendência com as mulheres indígenas, nem os indígenas livres, a exemplo dos Tupiniquim que vieram para o Camorim. Em março de 1622, Gonçalo pediu e recebeu a concessão das terras entre o rio Pavuna,

as faldas da serra da Pedra Branca, o rio Pirapitinguí (atual Camorim) e a Serra da Curicica, “que são dois morros divididos, um em cima do outro” (Morro Dois Irmãos) (RUDGE, 1983, p. 19).

A gênese e a história inicial do Camorim resultaram do casamento de Gonçalo com Esperança da Costa. Nascida na Capitania de São Vicente (após 1580), ela descendia de 5 gerações de mulheres Tupiniquim e “mamelucas” (LEME, 1905, p. 112-113). Na linhagem dos antepassados masculinos, apenas o pai de Esperança não era português, mas “mameluco” filho de português e mãe indígena (Tupiniquim?) ou “mameluca” de nome desconhecido (Figura 5).

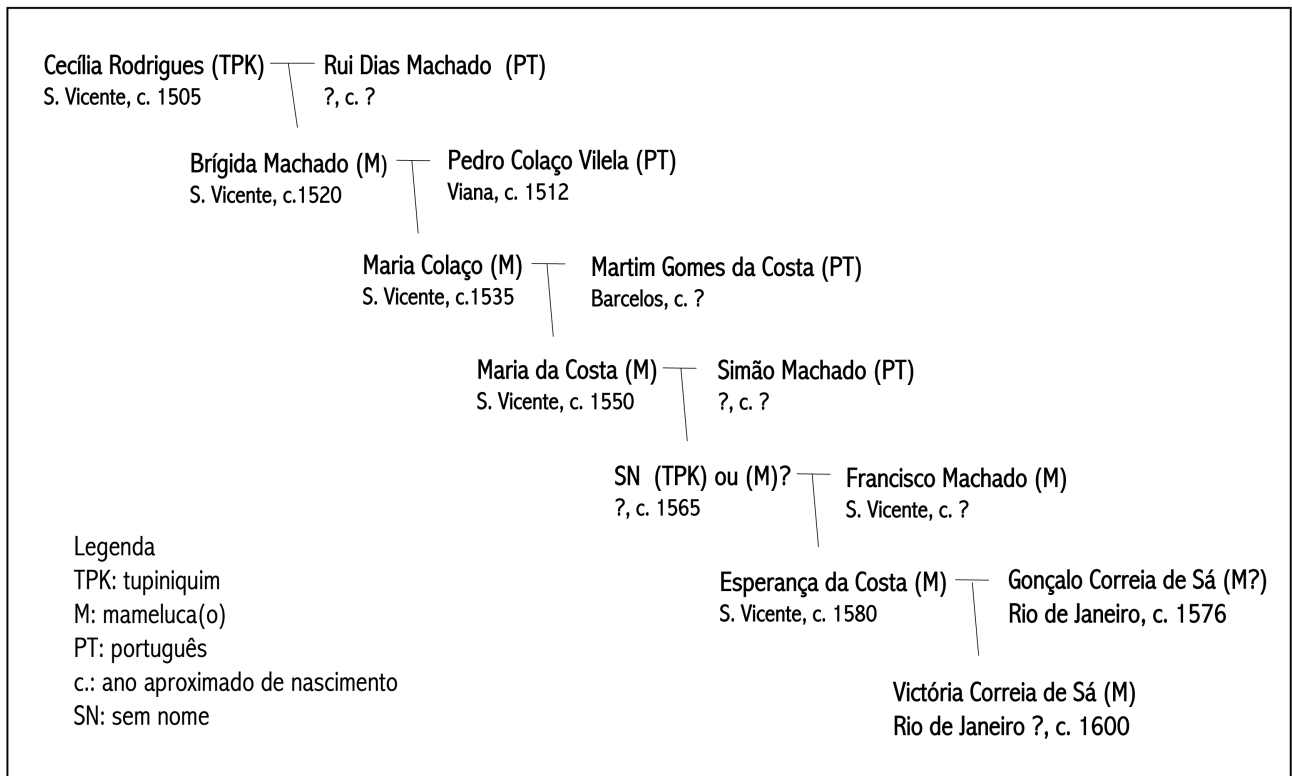


Figura 5: Linhagem das ancestrais de Esperança da Costa, em São Vicente.

A data não é conhecida, mas a união deles foi ao redor de 1594, quando Gonçalo estaria com Martim nos ataques para escravizar pessoas nos territórios Tamoio no médio vale do rio Paraíba (KNIVET, 1906). Para casar, não bastava acertar interesses entre as famílias no modo patriarcal português; Gonçalo precisou se engajar nessas operações para repetir a prática da maioria dos portugueses daquela parte do Brasil, como Jorge Ferreira e João Ramalho, construindo a sua reputação para ser incluído em uma comunidade através de parentesco e afinidades, multiplicando a capacidade de conquistar terras, extrair riquezas dos recursos naturais e da energia de pessoas livres e escravizadas para fazer o seu novo engenho funcionar. Seguindo o costume Tupiniquim, Gonçalo atuou para ser incluído na família de Esperança e entre os seus afins, e, para manter-se entre eles, exerceu uma política de consideração que reiterasse as suas práticas e ações, incluindo matar em vingança do interesse comunitário. Era a única opção para trazê-los a Jacarepaguá e formar a primeira comunidade de pessoas livres que construiu o Camorim, ocupando os postos-chave na gestão do engenho. Também foi uma estratégia de

manutenção das alianças com os bandos paulistas, formadas a partir da invasão da Guanabara e que articulavam múltiplos negócios, incluindo capturar e escravizar pessoas, investindo em expedições a partir do Rio de Janeiro e de São Vicente, das quais Martim aparece desde 1594 e, a seguir, Gonçalo, quando tinham entre 19 e 17 anos, respectivamente (FRANCO, 1954, p. 345). Essas relações seriam determinantes quando Gonçalo foi capitão-mór de São Paulo por três anos (1617-1620), sucedido pelo seu irmão Martim, que também representou a burocracia colonial na busca de metais preciosos.

A pesquisa genealógica está em andamento desde 2020 (SALLUM; NOELLI, 2021a), mas há informações suficientes para mostrar que partes da complexa rede de parentesco se deslocou de São Vicente. Por exemplo, em 1628, viviam no Camorim pessoas da linhagem materna de Esperança, como Antônio da Costa (RUDGE, 1983, p. 36); ou Ana da Costa, que aparece em 1638 no vizinho Engenho d'Água (RUDGE, 1983, p. 27), mostrando a extensão das relações entre os engenhos dos Sá. O testamento de Victória Correia de Sá (1667), mostra pessoas livres e escravizadas que viviam no Camorim, abrindo possibilidades para futuramente mapear quem viveu e deixou descendentes na propriedade entre 1594 e 1667. De outro lado, encontramos pontas da rede de relações entre Gonçalo e parentes de Esperança, elos que evidenciam articulações de interesses, negócios e colaborações entre os bandos do Rio de Janeiro e da Capitania de São Vicente. O livro das sesmarias mostra que Gonçalo, enquanto foi capitão-mór em São Vicente, teve como escrivães dois primos da linhagem paterna de Esperança: Vasco da Mota 44 vezes e Simão Machado 5 vezes, totalizando 49 assinaturas em 53 concessões e traslados (92,45% do total) (SESMARIAS, 1939). A análise preliminar dos 53 documentos de posse, mostra que 10 (18.86%) foram dados para pessoas com sobrenome “da Costa” e 2 (3.77%) para “Machado”, totalizando 12 (22.64%) das concessões na gestão de Gonçalo.

Ainda não temos dados seriados sobre a demografia de pessoas livres e escravizadas indígenas e africanas, mas encontramos duas informações pontuais no período 1594-1667. A primeira é de 1628, no documento de transferência da posse do Camorim para Victória, que relata 40 “pessoas entre de Guiné e da terra” escravizadas no engenho (RUDGE, 1983, p. 36). A mesma fonte referiu que “havia de entrar *dois negros do gentio da Guiné, um ferreiro e outro oleiro e assim mais entrarão na dita conta três moços, um carpinteiro e dois serradores do gentio da terra*”, pessoas que o documento não define se eram escravizadas ou livres (RUDGE, op. cit. loc. cit.), mas o oleiro certamente era especialista na produção de cerâmica do açúcar, treinado com técnicas portuguesas. O documento foi elaborado no casamento de Victória com Luis de Céspedes y Xéria, governador do Paraguai (1628-1633), união estratégica para futuros investimentos no patrimônio dos Sá e mais um reforço na relação com os paulistas. Céspedes foi exercer a sua governança no Paraguai, mas terminou acusado com um processo que o afastou do cargo em 1633, por enviar escravos para o seu engenho e permitir o trânsito dos “de São Paulo” em territórios que os colonos espanhóis consideravam do seu rei.

O resultado das relações parentais com São Paulo continuava firme em 1631, referidas no processo contra Luis Céspedes, relatando que ele despachou por Buenos Aires com “unos

parientes de su mujer, que havian entrado por San Pablo, cantidad de plata labrada” (URQUIZA, 1951, p. 414). Um desses parentes era Calisto da Mota, irmão de Vasco da Mota referido acima, ambos primos de Victória em primeiro grau, filhos da irmã de Esperança, Luísa Machado, com Atanásio da Mota (FRANCO, 1954, p. 261-262), citado como “Calisto de la Mota... el qual es pariente de la muger del dicho gobernador y vino al Paraguay con la dicha gobernadora” (op. cit., p. 413). Eles foram citados no processo em que Luis de Céspedes é acusado de “trato y conçierto con los Portugueses de q le pusiesen 600 yndios en su ingenio” (op. cit., p. 414). Apesar disso, ainda não encontramos provas da chegada dessas centenas de pessoas no engenho, mas ao encontrar relações parentais de Victória com os Mota, pelo lado paterno, abrimos um caminho para futuramente rastrear a mobilidade de escravizados pelos “bandeirantes” desde o Guairá até São Paulo e o Rio de Janeiro.

A CERÂMICA PAULISTA NO CAMORIM: REDES DE RELAÇÕES E PRÁTICAS DAS MULHERES

As vasilhas da Cerâmica Paulista escavadas no Camorim, nos termos da arqueologia, resultaram de uma mobilidade humana que contribuiu para um “itinerário dos objetos”, com uma “vida ativa antes, durante e depois das interações com humanos” (JOYCE; GILLESPIE, 2015). Tais interações permitem compreender melhor “como objetos podem moldar os humanos, mas também de como os humanos podem moldar os objetos” (SHERIDAN, 2018). Enfim, seria como os significados das práticas do povo Xakriabá, conforme Célia Xakriabá (2020):

A cerâmica e o artesanato de barro carregam significados que vão muito além do objeto que é produzido, trazendo consigo habilidades e gestos peculiares que moldam um pote ou uma panela. Muito mais do que produtos em si, esses objetos possuem uma imaterialidade, uma subjetividade que carrega valores simbólicos. Cada peça de barro produzida carrega parte do território, não apenas como lugar de morada do corpo, mas também no que se reapresenta como lugar sagrado de morada da alma.

Essas vasilhas, como indicou a análise da pasta (PEIXOTO, 2019, p. 309-316), foram produzidas localmente com sedimentos da área do Camorim. Não eram, a exemplo do que levantamos até agora em coleções da cerâmica paulista, cópias de modelos ideais, mas também não eram formas aleatórias (NOELLI; SALLUM, 2020b, p. 135). Assim, a amostra do Camorim apresenta, em grande medida, aspectos definidores da “Cerâmica Paulista” (Figura 6), possuindo “paradoxalmente, uma padronização marcada por elevada variabilidade morfológica e de combinações de tratamentos de superfície”, variabilidade que “resultava de inúmeras combinações de um vasto repertório” transmitido para cada nova geração de ceramistas, sendo a padronização “a própria variabilidade, a tal ponto que a diferença era a norma que tornava as morfologias tão semelhantes por tanto tempo” (NOELLI; SALLUM, 2019, p. 711).



Figura 6: Cerâmica Paulista e exemplares (fragmentos) do Engenho do Camorim: a) panela de Apiaí (Vale do Ribeira/SP), coletada por Herta Scheuer, acervo do MAE-UFPR; b) vasilha do Engenho dos Erasmos (Santos/SP), acervo MAE-USP, reconstrução de Carolina Guedes (SALLUM; GUEDES; NOELLI, 2021); c) panela de Itapeva (acervo do Museu Histórico de Itapeva, sítio HCR; Araújo 2011, reconstrução de C. Guedes); d) panela do sítio PR-TI-9 (CHMYZ et al., 2016); e) boião, Barra de Areias (acervo MAE-UFPR); f) pratos de Apiaí (Vale do Ribeira/SP) (MAGRINI, 2019).

Em linhas gerais, são vasilhas com paredes levantadas através da técnica do roletado e que apresentam lábios arredondados ou retos, bordas direta, introvertida ou extrovertida (simples, com reforço interno ou externo), asas e alças, bases planas, além de superfícies externas riscadas e/ou sabugadas (“escovadas”), corrugadas, com incisos lineares e ondulados, pintura e engobo/banho (vermelho), com impressão à taquarinha, elementos característicos da Cerâmica Paulista (NOELLI; SALLUM, 2020). A análise do tratamento de superfície foi baseada nas observações de campo de Scheuer (1967, 1976) e nos experimentos de Sallum (2011), para replicar técnicas da Cerâmica Paulista do século XVIII, no sítio Gramado (Brotas-SP). Algumas panelas têm a superfície do pescoço ou colo recobertos com uma placa de espessura mínima, suficiente para ser decorada com linhas incisivas diagonais sobre linhas incisivas horizontais (Figura 6c), como releitura do canelado presente na cerâmica comum medieval portuguesa (NOELLI; SALLUM, 2019, p. 716). A impressão à taquarinha (ferramenta com seção cilíndrica com 3 a 9mm de diâmetro, com caules dos gêneros *Guadua* e *Merostachys*), descrita por Scheuer (1976), é uma técnica decorativa aplicada quando a superfície tem umidade anterior ao “ponto de couro”, podendo resultar em muitas variações, que

dependem do diâmetro da taquarinha, da força aplicada pela ceramista, do ângulo da aplicação, tanto que o pesquisador precisa estar atento para não associar erroneamente a outras técnicas. O mesmo se poderia mencionar das impressões à concha e à cuia, que deixam as marcas do que se convencionou chamar “ungulado” no Brasil. O que se chama de escovado na arqueologia brasileira, Scheuer (1976, p. 36) documentou como técnicas produzidas por instrumento de múltiplas pontas, ou com seções de sabugo de milho com superfície queimada para ter maior rigidez, chamadas como riscado e sabugado pelas ceramistas de São Paulo. Como a superfície do sabugo é variável, com receptáculos de grãos que geram sulcos com larguras e profundidades diferentes, os tratamentos resultam em aparências distintas.

Comparativamente, as peças do Camorim e do Cara de Cão mostraram muitas semelhanças. A pasta foi obtida localmente nos dois sítios, em jazidas com características mineralógicas semelhantes, com variação nas proporções dos seus componentes. No Camorim há maior frequência de Quartzo + Óxido Ferro, seguido por Quartzo + Óxido de Ferro + Mica. No Cara de Cão, a Mica predomina, seguida de Óxido de Ferro e Quartzo poliédrico. Em ambos os locais, a técnica de manufatura é acordelada e modelada (às vezes a base é modelada, de onde parte o primeiro rolete; às vezes a vasilha inteira é modelada, especialmente quando o tamanho é pequeno). Em ambos os locais, a queima foi predominantemente em situações de pouca oxigenação, com percentuais próximos de 90% no Camorim e no Cara de Cão. Em termos morfológicos (Figura 6), a espessura dos fragmentos é tendencialmente fina, com a predominância variando entre 0,4 e 0,8cm no Camorim, e entre 0,4 e 1,0 cm no Cara de Cão. A maior frequência em ambos os locais é da borda direta vertical, seguida pela borda introvertida (Camorim) e extrovertida (Cara de Cão). No Camorim há bordas com reforço externo, enquanto no Cara de Cão há externo e interno. Em ambos os locais, o lábio arredondado predomina, com 68% no Camorim e 92% no Cara de Cão, seguido pelo lábio plano, que apresentou uma porcentagem considerável no Camorim. Foram encontradas apenas três bases no Camorim e uma no Cara de Cão, todas planas. Em ambos os contextos foram encontradas alças/asas (Figura 7): 12 no Camorim e 5 no Cara de Cão. No Camorim foram evidenciados também negativos delas nas paredes de algumas vasilhas. Alguns tratamentos de superfície também apresentaram semelhanças nos dois conjuntos, que foram comparados com exemplares de contextos paulistas e paranaenses (Figura 8).

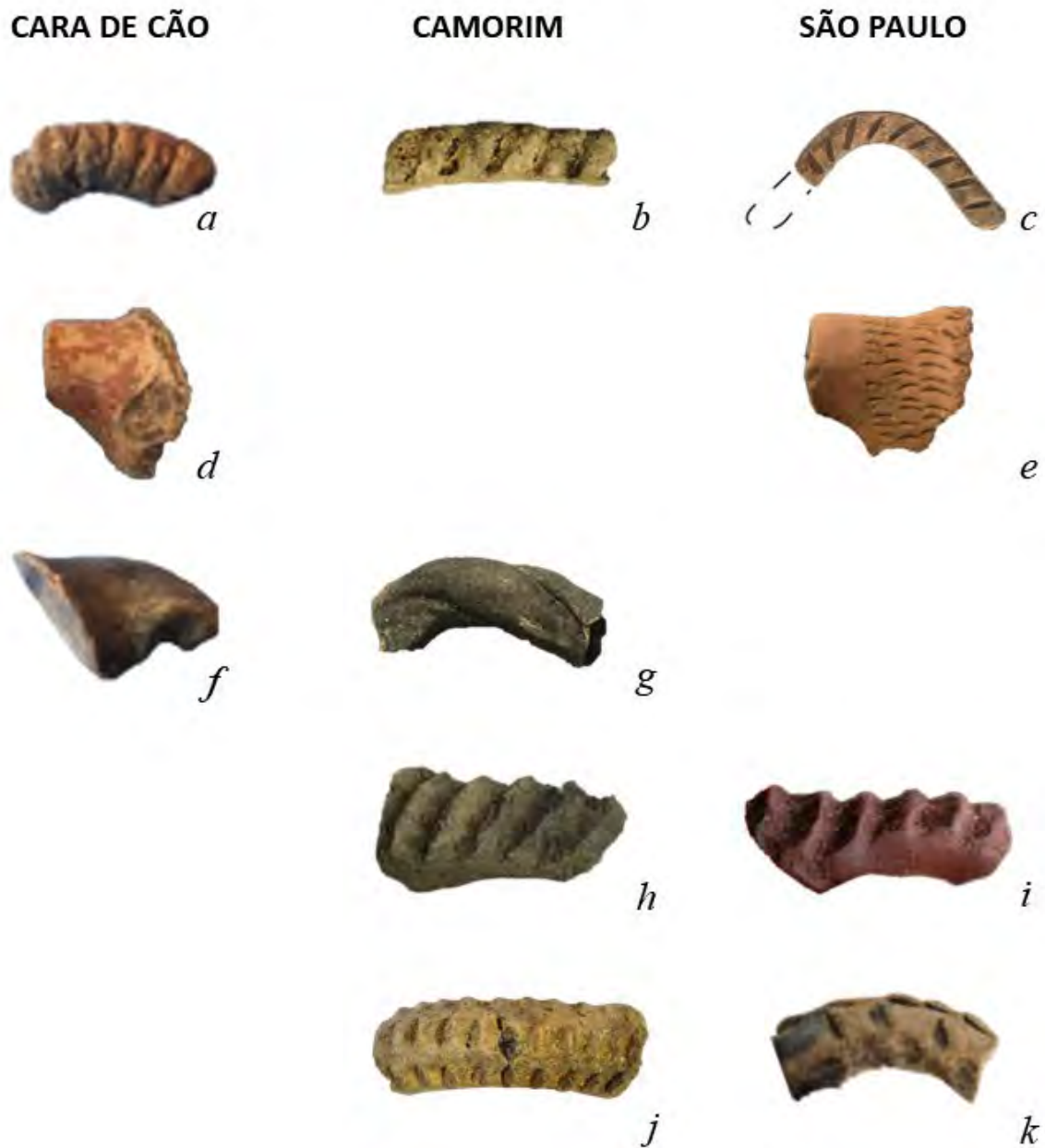


Figura 7: Alças e asas encontradas nos três contextos: a, b) marcas de cuipeva; c) marcas de cuipeva, Peruíbe (SALLUM, 2018); d) alça com pintura vermelha; e) asa com engobo vermelho e impressão à concha, Brotas (SALLUM et al., 2018); f, g) alça torcida; h, i) alça com impressão à taquarinha; j) alça com impressão à taquarinha; k) alça com impressão à taquarinha, São Vicente (acervo MAE-USP). As imagens das colunas Cara de Cão e Engenho do Camorim são, respectivamente de Simões (2020) e Peixoto (2019).

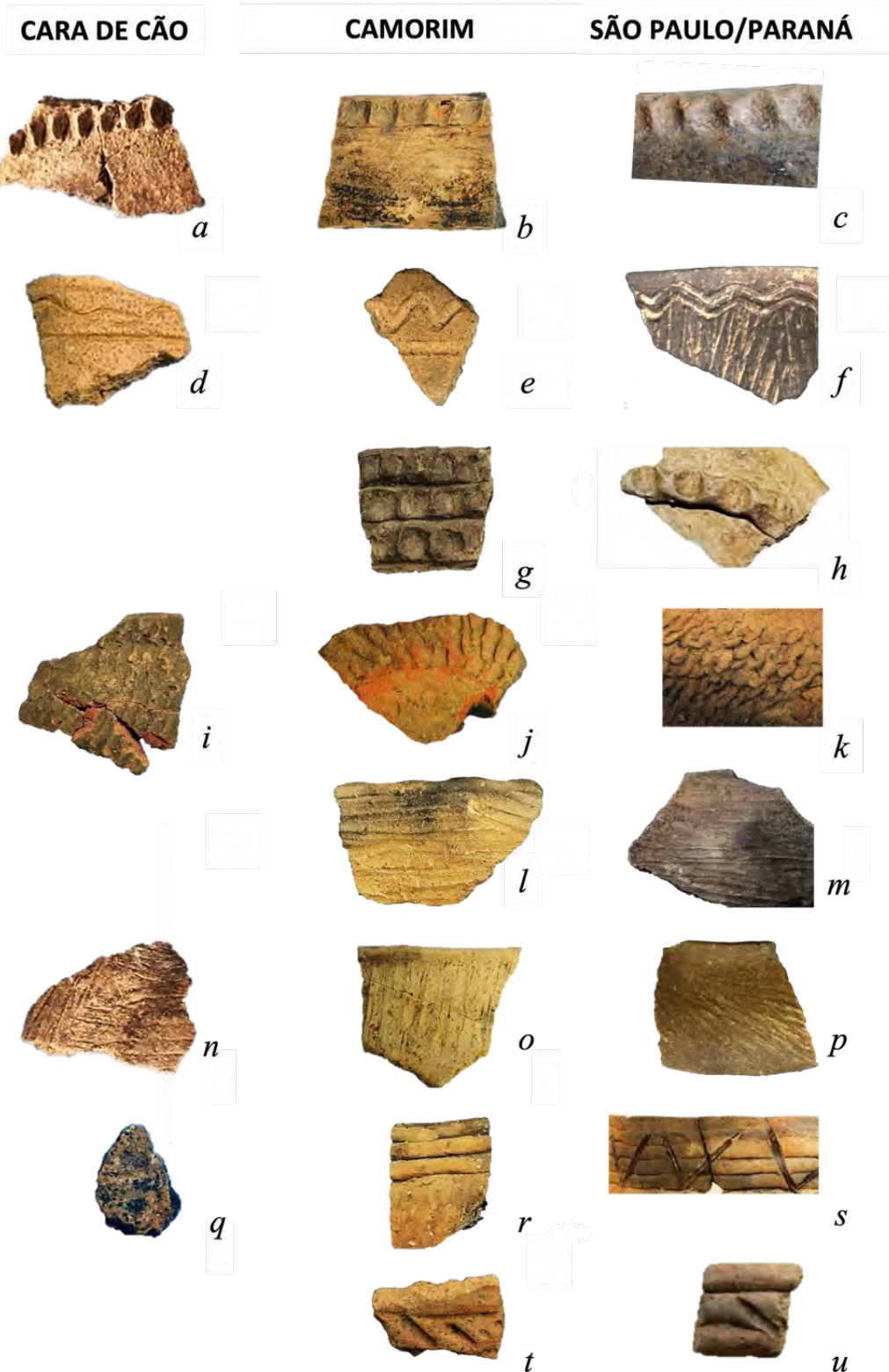


Figura 8: Tipos de tratamento de superfície existentes nos três contextos: a, b) impressão à taquarinha; c) impressão à taquarinha, Apiaí (MAGRINI, 2019); d, e) linhas incisadas onduladas, torno; f) linhas incisadas onduladas, sabugada, acordelado, sítio Morrinhos (São Paulo), acervo do Centro de Arqueologia de São Paulo (MUNSBURG, 2018); g) cordão com impressão de taquarinha; h) cordão com impressão à taquarinha, Antonina (PR); i) i, j) corrugado; k) corrugado (SP) (acervo MAE-USP); l, n, o) sabugado; m, p) sabugado, Peruíbe (SALLUM, 2018); q) rolo aparente; r) placa sobreposta na parede do colo com linhas incisadas horizontais e diagonais (Itapeva) (ARAUJO, 2011); s) torno, incisos horizontais e diagonais; t) rolo aparente, incisos diagonais, Santos (ROBHRAN-GONZÁLEZ; DE BLASIS, 2012). As imagens das colunas Cara de Cão e Engenho do Camorim são, respectivamente de Simões (2020) e Peixoto (2019).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Camorim tem sua trajetória enquanto engenho iniciada no final do século XVI, com uma história que segue no presente com uma comunidade vibrante (CÁCERES, 2014), representativa daquilo que se convencionou chamar de arqueologia da persistência, com histórias de pessoas articulando “intencionalmente certas práticas e identidades relativas à luz de novas economias, políticas e realidades sociais [] unindo efetivamente passado e presente numa dinâmica e inquebrável trajetória” (PANICH et al., 2018, p. 11-12). Atualmente abriga pessoas herdeiras de múltiplas memórias, tanto da escravidão como do trabalho livre, com histórias familiares sobre a vida e as práticas do passado que se cruzam com as suas próprias no presente, constituindo um mosaico de resistências, sobrevivências e persistências (RUBERTONE, 2020) contra o acentuado processo de gentrificação que há décadas atinge a região (PEIXOTO, 2015).

Os saberes tradicionais do Camorim, e da região como um todo, resultaram inegavelmente da articulação de práticas e conhecimentos de pessoas indígenas, africanas e europeias, marcados por inúmeros correlatos documentados a partir do século XVI em diversos lugares da região Sudeste. Assim, partindo do pressuposto de que houve compartilhamento de atividades e materialidades que conectavam tempos e lugares diferentes, a nossa abordagem procurou compreender o fazer cerâmico e as relações entre pessoas trabalhadoras que formaram as diversas fases dessa comunidade ao longo dos séculos. Tais conhecimentos foram transmitidos entre as gerações, sendo a sua preservação decorrente da resiliência das pessoas, especialmente mulheres, que mantiveram inúmeras práticas para a sustentabilidade da comunidade do engenho, equilibrando a carga laboral entre a produtividade comercial, a segurança alimentar e a manutenção da materialidade.

Mas, quais papéis tinham essas mulheres no engenho? Qual era, afinal, o lugar das pessoas livres no Camorim e sua relação com as pessoas escravizadas? Quem eram os usuários dessa cerâmica e das outras materialidades produzidas localmente? Qual era a relação de Victória Correia de Sá com as escravizadas para quem ela deixou heranças no seu testamento de 1667? São questões para elucidar na continuidade da pesquisa, pois um ambiente social permeado pela escravidão comportava contradições e extremos na sociabilidade. Demos, contudo, o primeiro passo para apontar e entender quem teria sido apagado, seja no Camorim, no Cara de Cão ou em qualquer outro contexto cujas investigações procuram ultrapassar os laconismos que nos apresentam as fontes escritas disponíveis. Afinal, as fontes não falam, cabendo a quem pesquisa fazer as conexões teóricas e empíricas menos falhas para entrever as muitas práticas em meio ao colonialismo.

Agradecimentos

O artigo foi escrito no Rio de Janeiro e em Boston, no New England Archaeology Laboratory,

University of Massachusetts, coordenado por Steve Silliman, a quem agradecemos. À Carmelita de Moraes e família, e ao Museu da Imagem e do Som do Estado de São Paulo, pelo uso da fotografia de Plácido de Campos Júnior. À Carol Guedes, pela reconstrução 3D de uma vasilha digital. À Andrea Jundi pela ajuda com as fotografias e a Daivisson Santos pela confecção do mapa e imagens aéreas. Às amigxs/colegas Suzana Munsberg, Ane Elisabeth Modesti Simões, Angela Buarque, Amanda Magrini, Bruna Maria Portela e Sílvio Araújo, por darem sugestões e compartilharem informações e imagens fundamentais. Ao Laboratório de Arqueologia Histórica (LAH) do Museu Nacional/UFRJ e Reserva Técnica da Instituição, pelo acesso aos materiais do Engenho do Camorim. Ao Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná, ao Centro de Arqueologia da Cidade de São Paulo, ao Museu Histórico de Itapeva, ao Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, por cederem as imagens de vasilhas e fragmentos. Parte da pesquisa foi financiada por fundos brasileiros através da FAPESP — Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (bolsas 2019/17868—0, 2019/18664—9, 2021/09619-0), e fundos portugueses através da FCT—Fundação para a Ciência e Tecnologia (bolsa 2020.05745.BD).

REFERÊNCIAS

- ABREU, Maurício A. *Geografia Histórica do Rio de Janeiro (1502-1700)*, v. 2, Andrea Jacobsson Estúdio, Rio de Janeiro, 2010.
- ADAMS, Cristina. As roças e o manejo da mata atlântica pelos caiçaras: uma revisão. *Interciencia*, v. 25, n. 3, p. 143-150, 2000.
- ALMEIDA, Maria. C. *Os Índios Aldeados no Rio de Janeiro Colonial - Novos Súditos Cristãos do Império Português*. (Tese de Doutorado em Antropologia). Campinas: UNICAMP, 2000.
- ANCHIETA, José. Carta ao provincial de Portugal, baía 9 de julho de 1565. *Monumenta Brasiliae*, v. 4, p. 240-255, 1960.
- ARAÚJO, Carlos. *Jacarepaguá de antigamente*. Belo Horizonte: Carol Borges Editora, 1995.
- ARAÚJO, Sílvio. *Conhecer para preservar: Arqueologia e inclusão social na bacia do Paranapanema superior*. Tese (Doutorado em Arqueologia), São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 2011.
- BARTHOLOMEU, Robson Lucas; BARROS, Marcia Aguiar de; LOPES, Marcel Rocha Soares; VILELA, Claudia Gutterres; BARTH, Ortrud Monika. Evolução Paleogeográfica da Planície Costeira da Praia Vermelha, Entrada da Baía de Guanabara, Rio de Janeiro, por meio de Registros Palinológicos. *Anuário do Instituto de Geociências – UFRJ*, v. 37, n. 1, p. 92-103, 2014.
- BATTLE-BAPTISTE, Withney. *Black Feminist Archaeology*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2011.
- BEAUDRY, Mary. *Documentary Archaeology in the New World*. Cambridge: University Press, 1988.
- BEGOSSI, Alpina. Temporal stability in fishing spots: conservation and co-management in Brazilian artisanal coastal fisheries. *Ecology and Society*, v. 11, n. 1, 2006. <http://www.ecologyandsociety.org/vol11/iss1/art5/>
- BEGOSSI; Alpina. FIGUEIREDO, JL. Ethnoichthyology of southern coastal fishermen: cases from Búzios Island and Sepetiba bay (Brazil). *Bulletin of Marine Science*, v. 56, n. 2, p. 710-717, 1995.
- BELCHIOR, Elysio. O. *Conquistadores e povoadores do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira, 1965.
- BELTRÃO, Maria C. M. C.; LARAIA, Roque B. O método arqueológico e a interpretação etnológica. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, v. 52, n. 17, p. 203-217, 1969.
- BOXER, Charles. *Salvador de Sá and the struggle for Brazil and Angola, 1602-1648*. London: The Athlone Press, 1952.
- CÁCERES, Luz S. R. Transformações da Paisagem e a Memória em Camorim. *Antíteses*, v. 7, n. 14, p. 171-198, 2014.
- CARRARA, Ângelo. A população do Brasil, 1570-1700: uma revisão historiográfica. *Tempo*, 20:1-21. 2014.
- CAXA, Quirício. Carta ao Provincial em Portugal, baía 15 de julho de 1565. *Monumenta Brasiliae*, v. 4, p. 255-260, 1960.
- CHMYZ, Igor; SGNAZERLA, Eliane; CECCON, Roseli Santos; GOMES, Ângela. *Diagnóstico*

arqueológico, histórico e ambiental na área do sítio PR-TI-9: Fazenda Capão Alto, município de Castro, Estado do Paraná - Relatório final. Curitiba: s.l., 2016.

- CORRÊA, A. M. *O sertão carioca*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1936.
- CUNHA, Manuela C.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo V. Vingança e temporalidade: Os Tupinambá. *Journal de la Société des Américanistes*, v, 71, n. 1, p. 191-208, 1985.
- ESPÓLIO MEM DE SÁ. *Engenho Sergipe do Conde. Espólio de Mem de Sá (1569-1579). Documentos para a história do açúcar*. Rio de Janeiro: Serviço Especial de Documentação Histórica, v. 3, 1963.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra Tupinambá*. São Paulo: Pioneira, 1970.
- FERNANDES, João A. *De cunhã a mameluca: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2003.
- FERNANDES, José L. Contribuição à Geografia da Praia de Leste. *Arquivos do Museu Paranaense*, v. 6, p. 3-35, 1947.
- FERREIRA, Jorge. Treslado da carta de sesmarias desta legoa de terra atras declarada que nos doou Jorge Ferreira da banda do Cabo frio – 1573. *Anais da Biblioteca Nacional*, v. 57, p. 264-269, 1937.
- FRAGOSO, João. A formação da economia colonial no Rio de Janeiro e de sua primeira elite senhorial (séculos XVI e XVII). In: FRAGOSO, João (ed.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 29-71, 2001.
- FRAGOSO, João. Fidalgos e parentes de pretos: notas sobre a nobreza principal da terra do Rio de Janeiro (1600-1750). In: FRAGOSO, João; ALMEIDA, Carla M. C.; SAMPAIO, Antônio C. J. *Conquistadores e negociantes: histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos. América lusa, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. p. 33-120, 2007.
- FRANÇA, Ary. *A ilha de São Sebastião*. São Paulo: Boletim 178, USP, 1954.
- FRANCO, Francisco A. C. *Dicionário de bandeirantes e sertanistas*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.
- FRIDMAN, Fania. *Donos do Rio em Nome do Rei*. Uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro. 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/Garamond, 1999.
- GARCIA, Elisa F. Las categorías de la conquista: las mujeres nativas en el vocabulario del siglo XVI (São Vicente, Brasil). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.75613>, 2019.
- HANAZAKI, Natália; TAMASHIRO, Jorge Y., LEITÃO-Filho, Hermógenes F.; BEGOSSI, Alpina. Diversity of plant uses in two Caiçara communities from Atlantic Forest coast, Brazil. *Biodiversity and Conservation*, v. 9, p. 597-615, 2000.
- JOYCE, Rosemary. D.; GILLESPIE, Suzan. D. Making things out of objects that move. In: Joyce, R.D.; Gillespie, S.D. (Eds). *Things in motion: objects itineraries in anthropological practice*. New Mexico: School for Advanced Research Press, p. 3-21, 2015.
- JÚLIO, Suelen S. *Gentias da terra: gênero e etnia no Rio de Janeiro colonial*. (Tese de Doutorado), Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2022.

- KELLY, José A; MATOS, Marcos. Política de consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 25(2): 391-426, 2019.
- KNIVET, Anthony. The admirable adventures and strange fortunes of Master Antonie Knivet, which went with Master Thomas Candish in his second voyage to the south sea. In: PURCHAS, Samuel (ed.). *Hakluytus Posthumus or Purchas His Pilgrimes*. Glasgow: James McLehose & Sons, v. 16, p. 177-289, 1906.
- LEME, Luiz G. S. *Genealogia Paulistana*. São Paulo: Duprat, Cia, v. 6, 1905.
- LIGHTFOOT, Kent G. Culture contact studies: redefining the relationship between prehistoric and historical archaeology. *American Antiquity*, v. 60, n. 1, p. 199-217, 1995.
- MAGRINI, Amanda. *Lá no alto, o barro é encantado: A cerâmica do alto vale do Ribeira—SP*. Dissertação (Mestrado em Artes Plásticas), Universidade Estadual Paulista, São Paulo. 2019.
- MAINARDI, Camila. Tupi Guarani: Entre usos e exegeses. *Revista de Antropologia da Universidade Federal de São Carlos*, v. 9, n. 2, p. 73-86, 2017.
- MELIÀ, Bartomeu. La población Guaraní del antiguo Guairá en la historia primera (1541-1632). *El Guaraní: conquistado y reducido*. Asunción: CEADUC/CEPAG, p. 60-89, 1986.
- MENDONÇA, P. K. *O Rio de Janeiro da Pacificação*. Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca, 1991.
- MONTEIRO, Jácome. Relação da Província do Brasil, 1610. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, v. 8, p. 393-425, 1949.
- MONTEIRO, John M. Tupis, *Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre Docência em Antropologia). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2001.
- MUNSBURG, Suzana E. R. *Dos seiscentos aos oitocentos: estudo da variabilidade estilística da cerâmica durante os processos de construção e reconfiguração das identidades paulistanas*. (Dissertação de Mestrado em Arqueologia). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.
- MUSSOLINI Gioconda. *Ensaio de antropologia indígena e caiçara*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra; 1980.
- NÓBREGA, Manuel d. Carta ao P. Luís Gonçalves da Câmara, Lisboa. São Vicente, 15 de junho de 1553. *Monumenta Brasiliae*, v. 1, p. 489-503, 1956a.
- NÓBREGA, Manuel d. Carta ao P. Luís Gonçalves da Câmara, Lisboa. Sertão de São Vicente, último de agosto de 1555. *Monumenta Brasiliae*, v. 1, p. 521-527, 1956b.
- NOELLI, Francisco S.; SALLUM, Marianne. A Cerâmica Paulista: cinco séculos de persistência de práticas Tupiniquim em São Paulo e Paraná, Brasil. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 25, n. 3, p. 702-742, 2019.
- NOELLI, Francisco S.; SALLUM, Marianne. Comunidades de mulheres ceramistas e a longa trajetória de itinerância da cerâmica paulista. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 34, p. 132-153, 2020b.
- NOELLI, Francisco S.; SALLUM, Marianne. Para cozinhar... as panelas da Cerâmica Paulista.

Habitus, Revista Goiana do Instituto de Pré-História e Antropologia, v. 18, n. 2, p. 501–538, 2020a.

- NOELLI, Francisco S.; SALLUM, Marianne. Por uma história da linguagem da Cerâmica Paulista: as práticas compartilhadas pelas mulheres. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v. 13, n. 1, p. 367–396, 2021.
- OLIVEIRA, Rogério R.; FERNANDEZ, Annelise. C. F. Entre roças e florestas: passado e presente na Mata Atlântica do estado do Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de Pós-Graduação*, v. 13, n. 32, p. 777-802, 2017.
- OLIVEIRA, Rogério R.; FRAGA, Joana S. "As águas estão acabando": etno-hidrologia e arqueologia do uso de recursos hídricos por antigos moradores do Maciço da Pedra Branca (Rio de Janeiro). In: OLIVEIRA, Rogério R.; FERNANDEZ, Annelise. C. F. (org.). *Paisagens do sertão carioca: floresta e cidade*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, p. 145-162, 2020.
- PANICH, Lee; ALLEN, Rebecca; GALVAN, Andrew. The archaeology of Native American persistence at mission San José. *Journal of California and Great Basin Anthropology*, v.38, n. 1, p. 11-29, 2018.
- PASTOR, Agnes. *Tamoios contra Tupiniquins. Guerras indígenas, medo portugueses*. (Dissertação de Mestrado em História), Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2015.
- PEIXOTO, Sílvia A. Jacarepaguá, o sertão que virou urbe. In: Jaqueline de Macedo e Rubens de Andrade (orgs.). *Arqueologia de paisagens múltiplas*. Rio de Janeiro: Paisagens Híbridas/ Escola de Belas Artes-UFRJ, p. 92-104, 2015.
- PEIXOTO, Sílvia A. *Jacarepaguá, a "planície dos muitos engenhos": uma arqueologia do sertão carioca*, Rio de Janeiro, século XVII ao XIX. (Tese de Doutorado em Arqueologia). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.
- PEIXOTO, S. A.; LIMA, T. A. Engenho do Camorim: arqueologia de um espaço açucareiro no Rio de Janeiro seiscentista. *Revista de Arqueologia*, v. 33, n. 1, p. 98–125, 2020a.
- PEIXOTO, S. A.; LIMA, T. A. A planície dos muitos engenhos: uma arqueologia da paisagem do sertão açucareiro. In: OLIVEIRA, R.; FERNANDEZ, A. (orgs.) *Paisagens do sertão carioca: floresta e cidade*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2020b.
- PERONI, Nivaldo; HANAZAKI, N. 2002 Current and lost diversity of cultivated varieties, especially cassava, under swidden cultivation systems in the Brazilian Atlantic Forest. *Agriculture, Ecosystems and Environment* 2002, 92:171-183.
- PERONI, Nivaldo; MARTINS, PS. 2000. Influência da dinâmica agrícola itinerante na geração de diversidade de etnovarietades cultivadas vegetativamente. *Interciencia* 2000, 25:22-29.
- REGO, Luiz F. G. O espaço geográfico visto do espaço orbital. In: Rogério Ribeiro de Oliveira (org.). *As marcas do homem na floresta: história ambiental de um trecho urbano de mata atlântica*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio. p. 51-64, 2010.
- ROBHRAN-GONZÁLEZ, Érika; DE BLASIS, Paulo D. *Paisagens culturais da Baía de Santos*. São Paulo: Documento Antropologia e Arqueologia, 2012.
- RUBERTONE, Patricia. E. *Native Providence: Memory, community, and survivance in the Northeast*. Lincoln: University Press of Nebraska, 2020.

- RUDGE, Raul Telles. *As Sesmarias de Jacarepaguá*. São Paulo: Livraria Kosmos Editora, 1983.
- SALLUM, Marianne. *Estudo do gesto em material cerâmico do Sítio Gramado - município de Brotas, São Paulo*. (Dissertação de Mestrado em Arqueologia). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011.
- SALLUM, Marianne. *Colonialismo e ocupação tupiniquim no litoral sul de São Paulo: uma história de persistência e prática cerâmica*. (Tese de Doutorado em Arqueologia), São Paulo: Universidade de São Paulo, 2018.
- SALLUM, Marianne. Por uma "aliança afetiva" entre a Arqueologia e os Saberes Tradicionais: Contribuições para o entendimento da sociedade moderna no Brasil. *Cadernos do Lepaarq*, v. 19, n. 37, p. 273-300, 2022.
- SALLUM, Marianne; APPOLONI, Carlos; BUTRÓN, Agustín; CECCANTINI, Gregório; AFONSO, Marisa. Estudos de pigmento, pasta e vestígios químicos de cerâmica associados aos povos Tupí do Sítio Gramado (Brotas, São Paulo - Brasil). *Cadernos do Lepaarq*, v. 15, n. 30, p. 191-218, 2018.
- SALLUM, Marianne; NOELLI, Francisco S. An Archaeology of Colonialism and the Persistence of Women Potters' Practices in Brazil: From Tupiniquim to Paulistaware. *International Journal of Historical Archaeology*, v. 24, n. 3, p. 546-570, 2020.
- SALLUM, Marianne; NOELLI, Francisco S. 'A pleasurable job'... Communities of women ceramicists and the long path of Paulistaware in São Paulo. *Journal of Anthropological Archaeology*, v. 61, n. 1, p. 1-12, 2021.
- SALLUM; Marianne; GUEDES, Carolina; NOELLI, Francisco S. *Relatório parcial do material arqueológico do sítio Engenho São Jorge dos Erasmos no MAE-USP*. São Paulo, 2021
- SALVADOR, Vicente. *História do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2010.
- SCHEUER, Herta. Estudo de um núcleo de cerâmica popular. *Arquivos do Museu Paranaense*, v. 1, 1967.
- SCHEUER, H. *Estudo da cerâmica popular do Estado de São Paulo*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1976.
- SCHMIDT, Carlos B. *A lavoura caiçara*. Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola, 1958.
- SESMARIA. Carta de Sesmaria das terras e águas de Martim de Sá e Gonçalo Correia de Sá que estão onde se chama a Tiguga. Tombos das Cartas das Sesmarias do Rio de Janeiro, 1594 — 1595/1602-1605. *Publicações do Arquivo Nacional*, v. 60, p. 38-42, 1967.
- SESMARIAS. *Sesmarias*. *Arquivo do Estado de São Paulo*, v. 2 (bis), 1939.
- SIMÕES, Ane E. M. *História esquecida do Rio de Janeiro: as gentes e a paisagem no processo de ocupação da cidade velha e do morro Cara de Cão*. (Dissertação de Mestrado em Arqueologia), Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2020.
- SHERIDAN, Kelton. *A century of ceramics: a study of household practices on the eastern Pequot reservation*. (Dissertação de Mestrado em Arqueologia), Boston: University of Massachusetts, 2018.
- SILLIMAN, Stephen W. Colonialism in Historical Archaeology. IN: ORSER, Charles E; ZARANKIN, Andres; FUNARI, Pedro Paulo; LAWRENCE, Susan; SYMONDS, James (eds.). *Handbook of*

Global Historical Archaeology. London: Routledge, 2020, p. 41–60.

SILLIMAN, Stephen W. Colonialismo na Arqueologia Histórica. *Cadernos do Lepaarq*, v. 19, n. 37, 2022.

STADEN, H. *Warhaftige Historia...* Marburg: Andres Kolben, 1557.

STADEN, H. *Duas viagens ao Brasil*. Belo Horizonte\São Paulo: Itatiaia\ EDUSP, 1974.

SOARES, Francisco. *Coisas notáveis do Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro. 1965.

SOARES DE SOUSA, Gabriel. *Tratado descritivo do Brasil*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1938

URQUIZA, Francisco de. Três memoriais: 1) capítulos provados na sumária feita contra o governador Luis de Céspedes y Xéria; 2) pontos do processo que já existiam antes de se enviar juiz ao Paraguai; 3) informações e autos, feitos pelo governador Luis de Céspedes y Xéria contra os religiosos da companhia. 1631. In: CORTESÃO, Jaime. (Org). *Manuscritos da Coleção de Angelis. Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, p. 409-424.

VIANNA, Hélio. *Baixada de Jacarepaguá: Sertão e Zona Sul*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes: Departamento Geral de Patrimônio Cultural, 1992.

WILLEMS, Emilio. *Búzios Island*. Seattle: University of Washington Press; 1952.

WILKIE, Laurie. Documentary Archaeology. In: D. Hicks; M.C. Beaudry (Eds.), *The Cambridge Companion to Historical Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 13-33, 2006.

WOLFE, Patrick. Settler colonialism and the elimination of the Native. *Journal of Genocide Research*, v. 8, n. 4, p. 387–40, 2006.

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

Recebido em: 02/04/2022

Aprovado em: 02/06/2022

Publicado em: 30/06/2022

TRADUÇÃO | TRANSLATION

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

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

Marianne Sallum^b
Francisco Silva Noelli^c

Tradução:
João Carlos Moreno de Sousa

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

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

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

RESUMO

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

PALAVRAS-CHAVE

Descolonização, Tupi, Gênero, Manejo Ambiental, Cerâmica.

ABSTRACT

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

KEYWORDS

Decolonization, Tupi, Gender, Environmental Management, Ceramics.

COMO CITAR ESTE ARTIGO

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

INTRODUÇÃO

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

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

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

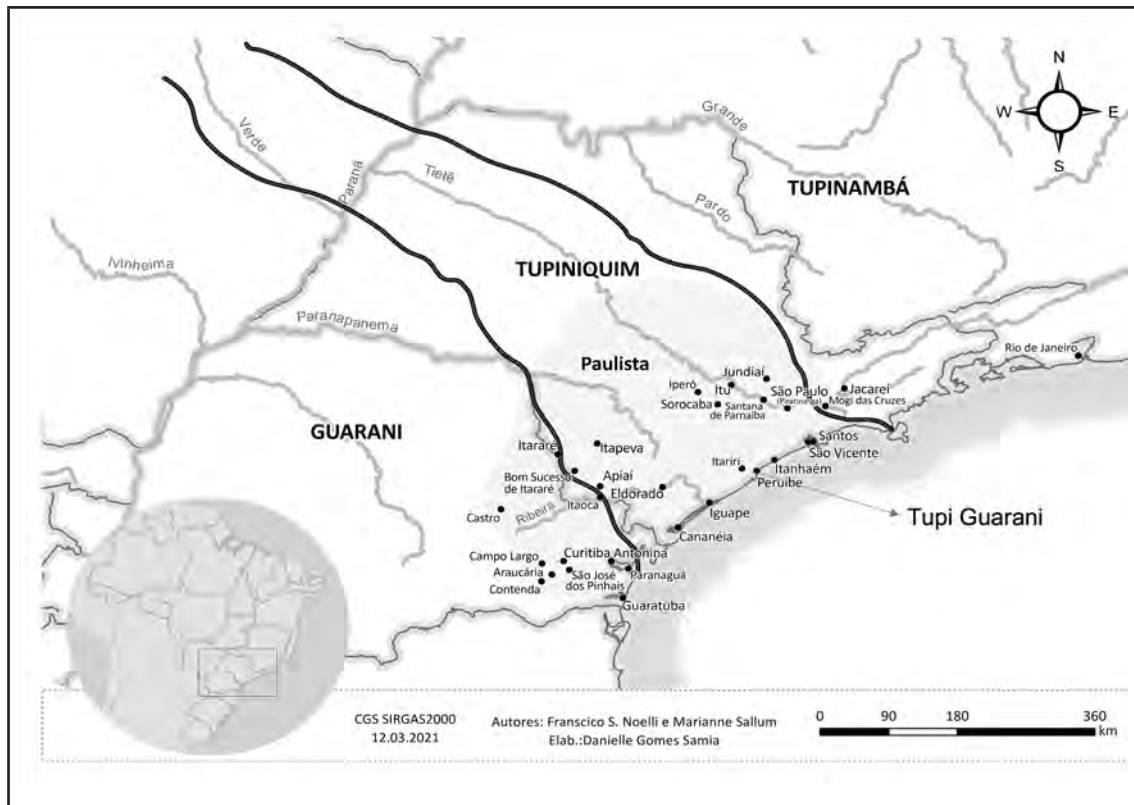


Figura 1. Lugares de comunidades de práticas agroflorestais (século 16 ao presente). Crédito: Elaborado pelos autorxs.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PRÁTICAS DE MANEJO AGROFLORESTAL

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

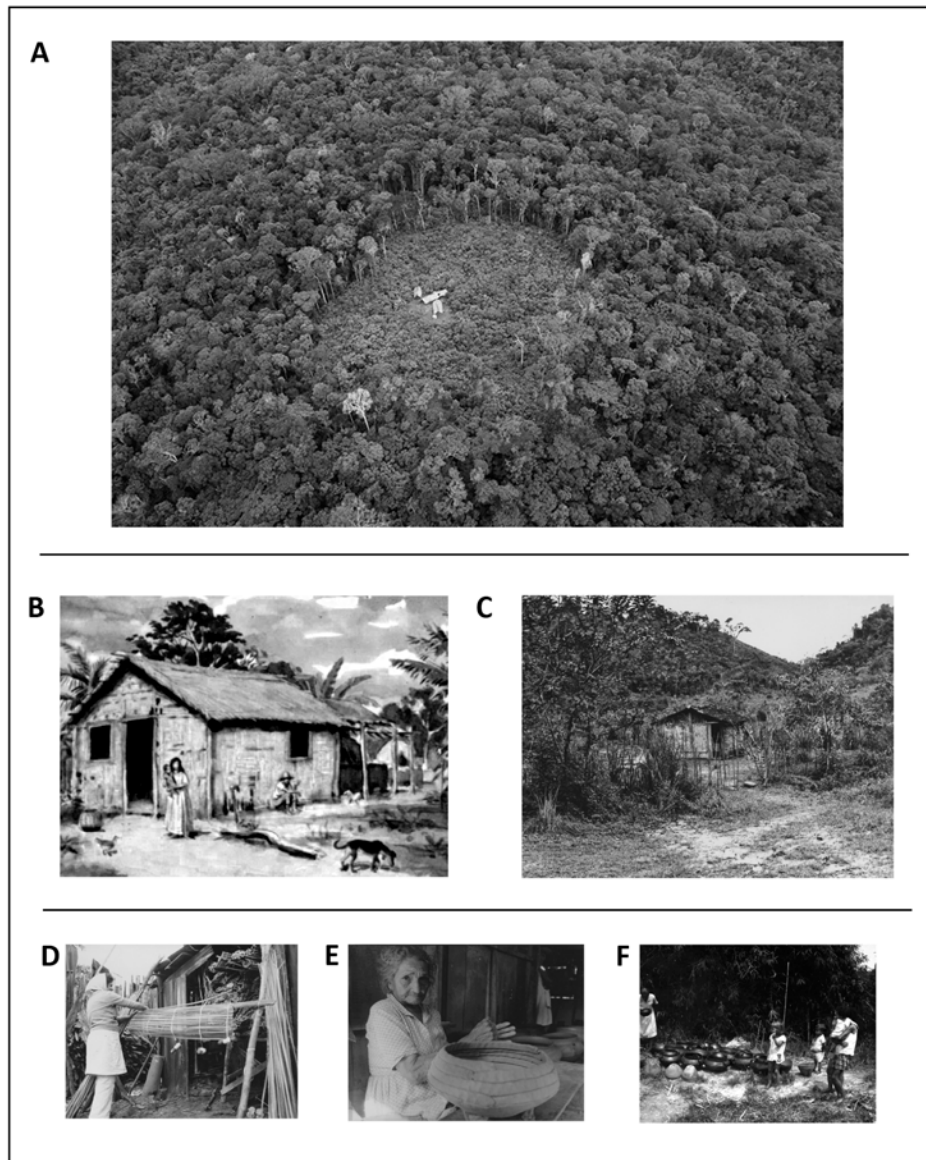


Figura 2. Assentamentos amazônico (A) e paulistas (B-F) biodegradáveis em clareiras na floresta e estruturas residenciais. A: Maloca amazônica Zo'é com um campo de pousio como um modelo de comunidade agroflorestral (foto de Fiona Watson, cortesia Survival-International Brasil, s/d. B: Casa com forno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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

UMA PAUTA DESCONHECIDA PELA ARQUEOLOGIA: ATITUDE CRÍTICA DAS MULHERES

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

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

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

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

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

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

A RELAÇÃO ENTRE AS COMUNIDADES AGROFLORESTAIS E NÚCLEOS COLONIAIS PORTUGUESES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A CERÂMICA PAULISTA E A ARTICULAÇÃO DE PRÁTICAS

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

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

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

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

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

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

A LINGUAGEM DA CERÂMICA PAULISTA

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



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

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

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

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

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

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

COMPARANDO DIFERENTES CONTEXTOS DE PRODUÇÃO CERAMISTA

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

PALAVRAS FINAIS E NOVAS PERSPECTIVAS

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

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

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

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

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

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

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

Tabela 2

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

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

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



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

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

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

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



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

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

AGRADECIMENTOS

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

REFERÊNCIAS

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

Urbana-Champaign, 1984.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2009.

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

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

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

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

10/05/2021.

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

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

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

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

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

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

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

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

Recebido em: 12/05/2022

Aprovado em: 13/05/2022

Publicado em: 30/06/2022

ENTREVISTA | INTERVIEW

O PROJETO MBANZA KONGO: CIDADE A DESENTERRAR PARA PRESERVAR, POR MARIA DA CONCEIÇÃO LOPES^a

Bruno Pastre Máximo^b
Marília Oliveira Calazans^c
Ramon Sarrò^d

a Professora Auxiliar, com Agregação, na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, nasceu a 14 de Fevereiro de 1961, em Coimbra, Portugal. Licenciada em História, variante de Arqueologia. Doutorou-se pela Universidade de Coimbra, no ano de 2000, defendendo a dissertação “A cidade Romana de Beja. Percursos e debates acerca de Pax Iulia”. De 2011 a 2016 trabalhou como consultora científica nos trabalhos de pesquisa arqueológica na cidade de Mbanza Kongo - Angola, sendo coordenadora da equipe portuguesa e uma das principais responsáveis pela construção do dossiê que inscreveu a cidade de Mbanza Kongo como Patrimônio da Humanidade pela UNESCO em 2017.

b Arqueólogo – Museu Amazônico/Universidade Federal do Amazonas. Doutorando em Arqueologia – PPGAn/UFMG. : pastrebruno@gmail.com

c Historiadora – Centro de Arqueologia e Antropologia Forense/ Universidade Federal de São Paulo. Doutoranda em Arqueologia pelo MAE/USP. mocalazans@unifesp.br

d Professor de Antropologia da religião. Universidade de Oxford. ramon.sarro@anthro.ox.ac.uk

RESUMO

Este texto é uma entrevista com a pesquisadora Maria da Conceição Lopes (Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra) sobre o seu envolvimento no projeto “Mbanza Kongo: lugar a desenterrar para preservar” do governo de Angola e da UNESCO. Sua participação consistiu na coordenação de prospecções e escavações arqueológicas no centro histórico de Mbanza Kongo, resultando em diversos artigos, e na fundamentação empírica que culminou na nomeação da cidade como patrimônio cultural da humanidade. Conceição Lopes discute como ocorreu seu envolvimento e o processo de trabalhar em uma cidade histórica tão relevante para as dinâmicas históricas do colonialismo entre os séculos XVI e XIX.

PALAVRAS-CHAVE

Colonialismo, Mbanza Kongo, Angola, Arqueologia da África, Patrimônio da Humanidade.

ABSTRACT

This text is an interview with researcher Maria da Conceição Lopes (Faculty of Letters of the University of Coimbra) about her involvement in the project “Mbanza Kongo: a place to dig up to preserve” of the government of Angola and UNESCO. Her participation consisted in coordinating archaeological prospecting and excavations in the historic center of Mbanza Kongo, resulting in several articles, and in the empirical foundation that culminated in the nomination of the city as a cultural heritage of humanity. Conceição Lopes discuss the process of working in a historic city so relevant to the historical dynamics of colonialism between the 16th and 19th centuries took place.

KEYWORDS

Colonialism, Mbanza Kongo, Angola, African Archaeology, World Heritage.

COMO CITAR

MÁXIMO, Bruno Pastre; CALAZANS, Marília Oliveira; SARRÒ, Ramon . O projeto Mbanza Kongo: Cidade a Desenterrar para Preservar, por Maria da Conceição Lopes. Cadernos do Lepaarq, v. XIX, n.37, p. 390-403, Jan-Jun. 2022.

Como começou seu envolvimento com o projeto Mbanza Kongo: Cidade a Desenterrar para Preservar?

Começou com o convite do *Centre du Patrimoine Mondial-Unité Afrique*, para integrar a equipa internacional de peritos que deveria dar contribuição técnica para a elaboração do dossier de candidatura do Centro Histórico de Mbanza Kongo à Lista do Património Mundial.

Como foi a preparação por parte da equipa portuguesa para os trabalhos?

Na primeira fase, em 2010, fui a única portuguesa. A equipa, que deveria reportar ao potencial do património de Mbanza Kongo para sustentar um dossier de candidatura incluiu o arquiteto Cyro Lyra, do Brasil, e o arqueólogo Edward Matenga, da África do Sul acompanhados por uma equipa organizada a partir do Ministério da Cultura de Angola, na altura tutelado pela Ministra Rosa Silva.

Tendo como base as propostas e as recomendações do relatório elaborado pela equipa de peritos apresentado ao Comité do Património Mundial, o governo de Angola deu início ao processo de organização e realização das actividades necessárias à elaboração do dossier.

A segunda fase compreendeu a constituição de uma equipa internacional de arqueologia. O INPC estabeleceu um protocolo com a Universidade de Coimbra e eu assumi a liderança da equipa Portuguesa. Essa equipa foi integrada por jovens bastante qualificados, com competências complementares e disponibilidade para ficar algum tempo em África. A equipa manteve-se sempre a mesma o que facilitou o conhecimento e a relação com os investigadores e o com o povo de Mbanza Kongo.

Como foi feita a escolha do equipe portuguesa no projeto?

A equipa portuguesa foi constituída por mim, professora da Universidade de Coimbra e por quatro jovens estudantes de Arqueologia desta Universidade. João Barreira (que por graça dizíamos haver que pesquisar a descendência do jesuíta Baltazar Barreira, que estudou em Coimbra e partiu para Angola em 1579, com o encargo de ser o novo superior dos jesuítas em Angola, e esteve no Kongo em 1581) e Daniel Pinto, estudante da Licenciatura em Arqueologia foram os membros permanentes desta equipa: André Tomé, Licenciado em Arqueologia e membro da equipa que a Universidade de Coimbra constituiu na Síria, esteve durante uma campanha e Ricardo Cabral, também membro desta equipa da Síria deslocou-se a Mbanza Kongo para fazer levantamentos com drone.

A escolha recaiu sobre bons alunos, com experiência de trabalho de campo e com disponibilidade para partir para uma região onde, apesar das boas condições logísticas, não deixavam de apresentar dificuldades, nomeadamente as relacionadas com as doenças tropicais.

Como foram os trabalhos de arquivo e pesquisa em Portugal? Você acompanhou?

Os trabalhos de arquivo tomaram (e tomam ainda) muito tempo. Os arquivos estão dispersos e, por exemplo, os documentos que estão na Academia de Belas Artes, não se encontram

facilmente disponíveis, nem organizados. O Bruno sabe bem a dificuldade em aceder a alguns desses arquivos, praticamente todos os existentes em Lisboa.

Eu acompanhei o trabalho de arquivos e, eu mesma, fiz muito trabalho de arquivo nos arquivos nacionais. Um arquivo fundamental são as pessoas que moraram em Mbanza Kongo, então denominado S. Salvador do Congo, mas não é fácil chegar até elas; às vezes é mesmo impossível. Pela idade ou por não as conhecermos. O Bruno Pastre, que fez um périplo por Portugal em busca dessas gentes, uma ou outra vez também conosco, experimentou essa grande dificuldade. Aliás, a partir de 2014, Bruno Pastre Máximo (2017) tornou-se um parceiro muito importante nos arquivos. Ele frequentou e consultou milhares de documentos nos arquivos portugueses e, sempre que julgava importantes para o nosso trabalho, fazia questão de partilhar. Nos seus inquéritos de terreno recolheu também informação importante, que sempre nos transmitiu.

Na Arqueologia a utilização dos documentos escritos pode ser de importância capital. No caso concreto, o cruzamento dos dados arqueológicos com as fontes escritas, devidamente aliviadas da carga ideológica de que muitas vezes estão carregadas, juntamente com a cartografia e com os dados da história oral foi determinante para redescobrir a cidade pré-colonial de que nada se conhecia. O cruzamento dos arquivos da terra com os arquivos escritos e com os arquivos desenhados constituiu, assim, a base da interpretação das observações do terreno.

Como foi decidido os locais para intervenção arqueológica? A comunidade participou desta consulta?

A decisão sobre os locais foi feita em função de uma avaliação de dados que nos permitiram supor a existência de testemunhos que remetessem para a cidade e sociedade pré-colonial e colonial antiga e, evidentemente, dos dados observados à superfície, tais como as ruínas do Kulumbimbi.

As escavações que o arquiteto Fernando Batalha (2008) fez em Mbanza Kongo e os vestígios que identificou serviram, também, como importante indicador, mesmo se na altura não tivéssemos a documentação que nos permitisse reportar com exatidão ao solo os vestígios exumados: muralha, casas, etc.

Diretamente, a população não participou, mas foram feitos alguns questionamentos sobre as memórias que tinham da cidade. Alguma parte da população vive ali recentemente (observe-se a evolução do tecido urbano desde 1961 e veja-se que toda a zona histórica que era quase um vazio nessa altura); veja-se que a cidade está hoje densamente habitada, pouco se pode observar e muitas das informações repetem de modo vago e impreciso uma história da cidade. Estas informações, foram, todavia, muito importantes para localizar as fontes que existem à volta da cidade e que contam uma história que nos permitiu definir o limite do Bem, por exemplo.

Durante as nossas pesquisas com pessoas da comunidade, constatamos um temor na comunidade com relação aos interesses do governo angolano com o projeto. Você chegou a ter contato com críticas sobre o projeto enquanto esteve em Angola?

Sim, algumas críticas e, claro, também, muitos apoios. A contradição faz parte destes processos. Eu diria que esta contradição foi boa para o projeto de Arqueologia; obrigou-nos a redobrar a vigilância do nosso trabalho, a ser muito cautelosos nas interpretações, a ser muito ponderados no modo como tomávamos públicos os resultados e, sobretudo, a não descurar os sentimentos de quem vive aquele património.

No local designado Lumbu, onde segundo alguma tradição se localizava a corte limitámo-nos a escavar e a reportar as observações. A equipa portuguesa sempre teve muito cuidado com interpretações a partir daqueles achados e, sobretudo, a fazer interpretações a partir de dados recolhidos em uma escavação parcial. Os achados são muito bons, mas não definem nenhuma categoria de espaço na cidade, embora, evidentemente, suportem a existência do *lumbu* como espaço de prestígio. Jamais, o que foi escavado autoriza alguém a assumir-se como seu representante e, por consequência, o que foi escavado foi o que foi possível, nas condições em que foi possível fazê-lo e com os prazos da UNESCO a pressionarem. Nas recomendações de 2010 foi proposto “Criar um programa visando a participação e o empenho da população no projecto; Criar programas de inclusão, nomeadamente voltados para os jovens, prevendo acções de formação no quadro da participação destes no projecto. nas pesquisas a serem realizadas, notadamente nas arqueológicas”. Não foi possível cumprir na totalidade o proposto, mas se o tivesse sido talvez as críticas se dissipassem e o envolvimento da população fosse mais efectivo.

Durante a análise do material arqueológico, houve algum tipo de interesse político com relação a determinado período histórico ou contexto de ocupação em detrimento de outros?

Evidentemente. A importância de conhecer a cidade pré-colonial era, objectivamente, um desígnio científico e de política cultural. Era importante esse conhecimento para construir a história da cidade para além daquela contada pelos documentos escritos.

Nós, enquanto arqueólogos conscientes, não escolhemos os períodos; nós lemos na terra tudo o que ela contém e não aquilo que pretendemos encontrar. O que lá está é o nosso conteúdo e não saíamos dali. Do ponto de vista da escavação, nunca fomos pressionados nem pelos responsáveis ministeriais, nem pelas instâncias do património a buscar um período ou outro; nem mesmo a interpretar determinado achado de acordo com algum interesse. Interpretações que não compartilhamos existiram, mas não vieram do poder político, nem dos responsáveis pelo património.

Você concorda com o título de patrimônio da humanidade para Mbanza Kongo? Por quê?

Sim, concordo. Acho muito pertinente e historicamente fundamental. Enquanto referência de uma cultura que ganhou expressão em todo o mundo, em grande medida por essa desgraça que a humanidade abraçou, que foi a escravatura, eu acho que Mbanza Kongo, a capital do reino do Kongo, é mais que muitos outros lugares merecedores de ser um lugar da lista do património da Humanidade. E este património que é um património da história da humanidade merece ser apresentado ao mundo. Depois, a África está muito pouco representada na Lista do Património

Mundial; lugares como este representam toda a África, porque o reino do Kongo atravessa vários países e representam o mundo, pela dispersão de seus habitantes e os patrimónios que levaram com eles.

Uma das razões para inscrever um sítio na lista do Património Mundial é contribuir para a sua preservação. É verdade que ainda não temos muito escavado, mas o que existe deve ser preservado e o que ainda está debaixo do chão deve ser preservado também. Se esta inscrição servir para isso, para preservar esse património, está cumprido um dos desígnios fundamentais que estiveram na origem deste dossier.

Depois, há o mundo para onde Mbanza Kongo *foi transferida* em pedaços, o outro lado do Atlântico, onde muito do que se perdeu em Mbanza Kongo pode hoje ser aprendido lá. Por várias razões, mas esta universalidade geográfica que comporta um estrato de intemporalidade empresta a Mbanza Kongo e seu reino uma evidente condição para ser inscrita na Lista do Património Mundial.

Então, nos critérios da UNESCO acha-se cabimento para esta a inscrição, que é justa e importante para o mundo actual tão cheio de transviações.

Foi considerada a possibilidade de métodos menos invasivos, haja vista que se trata de um terreno sagrado?

Desde o início que a utilização de meios menos expositivos foi considerada. Logo no parecer que dei em 2010, quando fui chamada pela UNESCO para participar na decisão sobre o Valor Universal Excepcional de Mbanza Kongo e, por consequência, para dar parecer sobre a decisão de levar adiante o dossiê, eu indiquei, no capítulo das recomendações “Embora se possam ter dúvidas quanto aos resultados, a utilização da tecnologia LIDAR (da sigla inglesa *Light Detection And Ranging*) que é uma tecnologia óptica de detecção remota que mede propriedades da luz reflectida de modo a obter a distância e/ou outra informação a respeito um determinado objecto distante, dever-se-ia experimentar, nomeadamente nas regiões mais periféricas da cidade onde parece poder encontrar-se (na mata) o primeiro cemitério dos reis” foi, ainda, indicado que “A prospecção geofísica deveria ser, de imediato feita nos local do Kulumbimbi e no local do palácio dos reis, dito “terreno do Partido”, de modo a poder definir-se a importância e carácter dos vestígios”.

De facto, a prospecção geofísica foi feita em alguns locais e ela determinou a estratégia de escavação, tanto nas áreas de maior contacto com a sensibilidade sagrada, como nos locais que não sendo assim previamente indicados poderiam vir a revelar ter uma carga simbólica para as populações, carga essa que nos era alheia e que a nossa intervenção poderia ferir.

Assim, na área do Kulumbimbi, onde, além das tumbas dos reis desde o terceiro quartel do século XIX, se reconheceram outras através da prospecção geofísica, a intervenção foi apenas diagnóstica, tendo num único caso ultrapassado as intervenções mexidas por obras do período colonial. Trata-se, neste caso, da escavação de uma das tumbas do interior da capela mor da igreja. As restantes, por terem sido “esventradas” por canos, abertura de valas, etc., tiveram um trata-

mento de particular abordagem e apenas se escavaram as muito destruídas por esses trabalhos.

No caso da necrópole do Bairro Álvaro Buta, a escavação neste local (a mais delicada) foi decidida a partir de uma emergência provocada pela abertura de fundações para a construção de uma casa. Nessas fundações apareceram sepulturas, sobreposições de sepulturas, de facto. As primeiras, as mais profundas, portanto, estavam depositadas em cova, as do nível superior, igualmente em cova, eram marcadas com blocos de laterite. Escavaram-se apenas aquelas que foram colocadas à mostra pelos trabalhos de construção da casa. Nem se prolongou a escavação para o espaço que, certamente, corresponde à Igreja que originou o cemitério e da qual nada sabemos. Nem mesmo qual era o orago dessa Igreja.

Por isso, os lugares sagrados foram considerados, mesmo quando nós não sabíamos medir a dimensão do sagrado para as populações locais. Era sagrado para alguém e bastava. Lugares sagrados foram, portanto, respeitados e as intervenções foram muito respeitosas e respeitadoras do sentir das populações. Se me perguntarem se foram consultadas todas as religiões, isso não posso assegurar, mas pugnámos para que fossem. Estes processos são sempre difíceis. A primeira vez que escavei um cemitério, quando jovem, foi-me dito que iria para o inferno e todos os dias tinha a comunidade rezando pelas almas dos fiéis defuntos enterrados e declarando a minha condenação ao inferno. Adaptei-me e adaptei a escavação ao sentir da população. Fizemos o trabalho dando a máxima dignidade aos mortos e, quem sabe, por isso, talvez eu nem chegue a ir para o inferno! Mas escavar sítios sagrados não é fácil; independentemente da religião. Em necrópoles há sempre uma alma por ali perto, que é preciso não perturbar nem manchar. E, por isso, tentámos escavar observando todos os procedimentos culturais, religiosos e outros, qualquer que fosse a natureza do sentir. E muito ficou por escavar; e tanto que valia a pena. Talvez pensando um projecto que de modo mais inclusivo traga as populações junto de nós (e não apenas as autoridades ancestrais que nos acompanharam sempre e foram consultadas e chamadas a pronunciar-se e de quem esperamos a autorização), possa tornar o processo mais orgânico e simétrico.

As evidências produzidas justificaram a intervenção?

Sim, justificam. Escavámos apenas esqueletos modernos, que nos deram informações importantíssimas para melhor conhecer a sociedade. Quem antes falava em fumigação no Reino do Kongo? Hoje sabemos como identificar esses vestígios de mumificação, sabemos que esta era uma prática transversal a toda a sociedade, como funcionava no quadro da liturgia cristã e africana e isso é um dado importante para compreender a singularidade da cultura da morte no reino do Kongo. Mas precisávamos escavar mais. Esta temática, por exemplo é bastante importante mas, num trabalho de arqueologia funerária as dificuldades são mais acutilantes, desde logo pelo trabalho com mortos e a vinculação destes a entidades que não podem ser “acordadas”, para falar de modo simples,

Você recomendaria ampliar a área escavada em pesquisas futuras?

Sim, claro! Do ponto de vista arqueológico falta ainda fazer muito. E nesses arquivos que

a terra guarda há aquilo que as fontes escritas desprezaram por preconceito. E nós precisamos dessa história. A África precisa dessa história feita a partir dos arquivos da terra, onde todos se encontram representados e não apenas alguns, onde estão registados todos os tempos e não apenas aqueles após a década de oitenta do século XV. Falta ainda muito trabalho de arqueologia para escrever a História de Mbanza Kongo. Mesmo se a história com base em documentos ou na tradição oral tenha largas páginas escritas. Eu referiria, entre muitos, John Thornton (1983;2001;2009); e Patrício Batsikama (2010;2011;2016) como dois dos autores que usam o material histórico (Thornton conhece milhares de documentos) e relatos orais na sua escrita da História do reino do Kongo.

O que poderia ter sido feito e não foi?

Talvez promover um maior envolvimento com a população e as escolas. Percebo a pressão e a necessidade de cumprir prazos. Mas esta questão, que sempre foi escrita em nossos informes, merece ser acolhida em futuros trabalhos. Um programa de Arqueologia cidadã, arqueologia social inclusiva é fundamental, até porque aquilo que nos ensina a população é conteúdo indispensável para as nossas interpretações.

Poder-se-ia ter dado continuidade às escavações.

Considerando a grande quantidade de trabalhos historiográficos que existem sobre o Reino do Kongo e sobre Mbanza Kongo, quais foram as maiores contribuições para o debate colocado pelas pesquisas arqueológicas?

A historiografia sobre Mbanza Kongo possui uma muito vasta e diversa documentação, entre a qual se destacam os relatos descrições de missionários das ordens mendicantes, jesuítas e capuchinos outra documentação avulsa, entre a qual a documentação de viajantes e a documentação diplomática trocada entre os reis de Portugal e os reis do Kongo. Boa parte desta documentação foi recolhida por A. Brásio e publicada em *Monumenta Missionária Africana* (12 vol. 1958-1981).

Por ser uma documentação contínua no tempo, descontadas as visões sectárias e aliviada do preconceito, consente, ainda que de modo indirecto, uma visão genérica e aproximada do processo evolutivo da história e da morfologia da cidade na longa duração.

Todavia, a historiografia, de certo, por ser muito dependente dos documentos e mais interessada noutras matérias, de um modo geral, pouco tem contribuído para o debate sobre a temática da morfologia urbana, nem mesmo quando por via da arqueologia, nos anos sessenta, foram disponibilizados novos e desconhecidos dados, nomeadamente a existência de uma muralha em pedra e edifícios religiosos. O facto de não ter sido dada a localização desses edifícios, pouco trouxe de apoio à arqueologia.

Com maior ou menor conforto, esta documentação repete a caracterização do reino do Kongo e da sua capital, encontrada em Pigafetta (1989 [1591]). E não pouco frequente encontra-

mo-la ilustrada com a gravura de Dapper (Fig. 1), onde se destaca um palácio, que nem mesmo as mais eloquentes fontes permitem supor ter existido.



Figura 1 - "The Banza or Residence of the King of Kongo called S. Salvador." - DAPPER, Olfert. *Description de L'Afrique*. Amsterdam: W. Waesberge, Boom et Van Someren, 1686. Pp. 343-344

Ter indicação do que terá existido, sem, contudo, dar localizações com referências reconhecidas no presente; descrever o que era construído, sem ser rigoroso na descrição; informar sobre modos de vida e locais de existência, mesmo não indicando o lugar, são informações importantes trazidas pelos documentos historiográficos. Porque a Arqueologia não escolhe tempos, nem circunstâncias, nem seleciona vestígios, mas, ao invés, recolhe todos os vestígios que na terra estão registados, desde o grande edifício ao fragmento singelo de uso na cozinha, a fim de apreender as mutações do espaço urbano, onde as necessidades de reconstruir e construir de novo, ampliar, reciclar ou readaptar os espaços, dão, muitas vezes, origem a processos complexos de experiência de vida e consolidação de tramas morfológicas, apresenta-se como mais capacitada para verificar os quotidianos da cidade e das gentes sem o peso de procurar ou aliviar qualquer preconceito impregnado nos documentos; os documentos dos arquivos da terra são eles mesmos e não o resultado da descrição por outros, o que surge é o que foi e por isso é tão importante procurá-los para compreender, para interpretar, para lhes dar sonoridade

Verificar e compreender a materialidade do perfil de excepção que a cidade de Mbanza Kongo foi assumindo no seu processo de construção implica um programa de trabalhos de escavação autónomo que não prescinde da leitura de documentos, mas, que se realiza em outro processo metodológico de análise e interpretação.

Todavia, é um trabalho arqueológico que deve ser disciplinarmente colaborativo, não apenas com a História, mas também com a Antropologia, a sociologia o direito na sua vertente de interpretação das tradições, a geografia, etc.

O que pensa desta emergência de estudos Kongo? Parece que o Kongo tem agora o papel que nos anos 80 e 90 tinha os povos Yorubá. Por que este *revival* kongoista?

A pergunta implicaria um trabalho de comparação que, por razões de formato deste questionamento, aqui se não farão. Em primeiro lugar devemos questionar-nos se se pode falar de revivalismo dos estudos sobre o Kongo. Se nos ativermos unicamente a Angola, creio que sim, mesmo se o reino cristão de África sempre originou muita literatura; exactamente porque era importante, do ponto de vista ideológico, afirmar esse carácter religioso e “civilizacional” distintivo, e se nos ativermos nos trabalhos com orientação diferente produzidos, por exemplo, nas academias brasileiras, verificamos que estudos sobre estes reinos são tradicionais e continuados. Ainda assim, a questão é muito pertinente e merece um debate, para o qual, em meu entender, se devem convocar os elementos culturais, formais e simbólicos, que surgem como protagonistas da identidade de cada um dos grupos culturais representados pelas categorias Kongo e Yoruba.

Penso que, tratando-se de estudos que emergem num período pós-colonial, se enquadram num conjunto de outros trabalhos que, um pouco por toda África, vêm afirmando a cultura africana, tão depreciada durante os processos de colonização. Nesse sentido, podem encontrar-se similitudes com o processo de afirmação de Yorubá. Porém, penso que os estudos sobre o Kongo apresentam características distintas daqueles outros, desde logo pelo facto de o Kongo apresentar, desde cedo e sempre, uma unidade política que se não reconhece no povo Yorubá e, certamente, por ser o reino cristão de África. Essa marca religiosa trespassa boa parte dos trabalhos que tratam o reino do Kongo, garantindo, inclusive, um quase apagamento das fontes de manifestações religiosas anteriores ou de outras que se construíram posteriormente à chegada dos europeus.

Para além destes temas, estes estudos trazem para o debate questões novas, como aquelas, no quadro da história contemporânea e da luta pela independência, do envolvimento e participação da capital do reino do Kongo nesse processo, mas, também, aquelas que são ocasionadas pela Arqueoantropologia, portanto, agregadora de temas, às vezes inesperados, sem título nem objetivos definidos à priori. Acresce que estas investigações comportam pesquisa no quadro Arqueologia histórica, o que deixa em aberto problemáticas que franqueiam os propósitos ideológicos que se podem reconhecer em muitos dos estudos sobre a cultura Yorubá. A problemática é complexa, e compreende-se que se possa equacionar se o questionamento, os conteúdos e a metodologia são suficientes para alterar os propósitos. Penso, todavia, que o estudo comparativo do material produzido nos permite afirmar que no quadro das semelhanças há muitas diferenças que podem observar.

Os trabalhos contaram com colaborações entre as diferentes equipas que estudam o Kongo?

(belgas, americanos, portugueses, britânicos, brasileiros, angolanos, congolezes) ou tensões?

Não creio que a funcionar em rede, e de modo permanente, haja colaboração entre equipas que estudam o Kongo. E faz falta. Cada vez que alguns de nós se reúnem verificamos que frutifica o conhecimento. Creio, porém, que é tudo uma questão de organização. Que estamos todos disponíveis para trabalhar em conjunto, mas que ainda não nos organizámos para isso. Pela nossa parte, ainda que pontualmente, trabalhamos com os belgas do projecto Kongo King, com os americanos J. Thornton (2009) e Linda Heywood (2014), com os historiadores angolanos João Lourenço, Alexandra Aparício, Rosa Cruz e Silva, historiadores responsáveis e especialistas nos arquivos e a actual ministra da Cultura, a prestigiada e uma das mais veteranas arqueólogas de Angola, M.^a da Piedade de Jesus. Em Portugal entre historiadores, arqueólogos e antropólogos vamo-nos organizando e encontrando cada vez mais vezes e perspectivando trabalho conjunto.

A criação de uma rede multidisciplinar é, seguramente um caminho muito fecundo na qual os investigadores brasileiros são fundamentais, dado o largo trabalho que têm publicado nesta problemática.

Sabemos que havia também arqueólogos camaroneses. Como foi trabalhar com eles?

Trabalhar com arqueólogos camaroneses foi uma experiência muito interessante. Desde logo porque, fundamentalmente, sendo especialistas de pré-história pouco familiarizados com as metodologias que se colocam à Arqueologia em contexto urbano e com objectos históricos e construídos, se disponibilizavam ao debate que foi determinante no quadro da investigação. É pena que não tenha tido consequências para além deste trabalho em Angola.

Há alguma diferença notável entre a epistemologia da arqueologia europeia e a africana, ou entre as estratégias de investigação?

Sim há. No espaço da Arqueologia Africana há que distinguir o Egipto e a África do Norte, regiões onde a Arqueologia é prática corrente desde cedo. Na geografia, abaixo do Saara, a investigação arqueológica historicamente foi profundamente influenciada pelas teses evolucionistas, que desde o século XIX dominavam o pensamento político e científico moderno, ancoradas no paradigma dos mitos, do progresso e da civilização, ao serviço de usos com motivações essencialmente colonialistas. As potências coloniais não tiveram, todavia, o mesmo interesse nas questões da Arqueologia e os temas estratégicos para a investigação dos arqueólogos africanos não assumem distinção relevante daqueles que determinam as mais recentes investigações de equipas europeias em África.

Este é um tema que merece um debate sério e que exige uma reavaliação, pois a situação actual apresenta-se muito diversa e as equipas mistas, com arqueólogos de proveniência distinta, parecem tender à selecção de temas particulares deixando outros a descoberto e, particularmente nas cidades, isso pode ser dramático para a constituição do conhecimento. Mas há projectos internacionais em curso que estão a mudar este paradigma.

Apesar de já ter passado alguns anos da conclusão dos trabalhos, há ainda poucos trabalhos publicados sobre as escavações e os resultados. Vocês têm expectativa de publicar em algum livro ou revista mais informações?

Sim, eu estou a preparar um trabalho de fundo sobre as intervenções. O facto destas terem sido parciais e de os materiais estarem em Mbanza Kongo (e é necessário voltar a observá-los) tem tardado este trabalho que, todavia, tem que ser feito. A necessidade de reunir a equipa internacional em torno das publicações tem atrasado o processo de publicação. Ainda assim, alguns artigos têm sido publicados. Alguns, pelo carácter científico e laboratorial têm tido grande impacto, como aqueles sobre as missangas, publicados pela equipa, com o Laboratório Hercules da Universidade de Évora e a que associámos Bernard Clist do projeto Kongo King.

À guisa de conclusões, qual a sua mensagem para os arqueólogos que buscam trabalhar em Mbanza Kongo?

Trabalhar em Mbanza Kongo implica conhecer o reino. Implica um trabalho intenso de leitura da documentação historiográfica; de compreensão dos processos de evolução das sociedades Africanas; de observação e entendimento do presente e dos processos de submissão colonial e das estratégias e modos de subversão das políticas e práticas coloniais, ao longo do tempo; de imersão na sociedade actual e nas suas vivências e interesses quotidianos.

Abordar a arqueologia com as limitações de quem sabe que boa parte dos vestígios com que os arqueólogos “escrevem” as dinâmicas de evolução das sociedades se perderam, por serem feitos de materiais perecíveis, por estarem sujeitos a grandes alterações de topografia devido às chuvas e por terem sido mobilizados dos seus contextos para os museus europeus.

Trabalhar em Mbanza Kongo implica lidar com doenças, próprias da região, viver com comunidades que nem sempre falam ou compreendem português, interagir com comunidades com uma estrutura social própria e um conjunto de regras sociais e práticas de convivência e sobrevivência que é necessário conhecer e, sobretudo, respeitar.

Equipas fortes e sábias, respeitadoras e inclusivas, multidisciplinares e alargadas, articuladas com as escolas locais os jovens as crianças produzindo conhecimento e formação. Arqueologia Social Inclusiva e arqueogeografia são o mote para a arqueologia do futuro em África e em Mbanza Kongo. Tanto que eu, mesmo não sendo tão jovem, gostava de lá voltar a trabalhar. Ao coração do reino do Kongo num programa multidisciplinar de Arqueogeografia

SITES

Projeto KongoKing:

<http://kongoking.net/project.html>

Site da UNESCO sobre Mbanza Kongo:

<https://whc.unesco.org/en/list/1511/>

Site com diferentes narrativas da comunidade sobre o património arqueológico:

www.mbanzakongo.com

ARTIGOS PUBLICADOS PELA EQUIPE DE MBANZA KONGO

- BARREIRA, João. *Rede de caminhos no Reino do Kongo*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia e Território), Departamento de História, Estudos Europeus, Arqueologia e Artes da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2018.
- BARREIRA, João. A Banza ou Residência do Rei do Congo chamada S. Salvador. *Kairós*, n. 2, p. 70-74, 2019.
- COSTA, Mafalda et al. Multi-analytical approach to the study of the European glass beads found in the tombs of Kulumbimbi (Mbanza Kongo, Angola). *Microchemical Journal*, v. 149, p. 103990, 2019.
- COSTA, Mafalda, et al. “Determining the provenance of the European glass beads of Lumbu (Mbanza Kongo, Angola).” *Microchemical Journal* 154, 2020.
- LOPES, M. CONCEIÇÃO. Arquitectura e Arqueologia de Contacto na Valorização de Mbanza Kongo, a capital do Reino do Congo. *Preservar o Património Português Além-Mar Portugueses e a Salvaguarda do Património Edificado Português no Mundo*, p. 227-246, 2016.
- COSTA, Mafalda et al. 17th to 19th century European glass beads from Mbanza Kongo (Angola): composition and technology. In: *Society of Africanist Archaeologists (SAfA) 23rd Biennial meeting*. 2016.

REFERÊNCIAS

- BATALHA, Fernando. *Povoações históricas de Angola*. Lisboa: Livros Horizonte, 2008.
- BATSÍKAMA, P. As Origens do reino do Kôngo segundo a Tradição Oral. *Sankofa (São Paulo)*, 3(5), 7-41. 2010.
- BATSÍKAMA, Patrício; CAMPELO, Álvaro. A Catedral de São Salvador de Angola: história e memória de um lugar mítico. *SÆculum-Rev. História*, v. 25, p. 161-179, 2011.
- BATSÍKAMA, Patrício. O poder político entre os Mbundu. *Sankofa (São Paulo)*, v. 9, n. 16, p. 96-134, 2016.
- BRÁSIO, António. *Monumenta Missionaria Africana. Volume 1-12. África Ocidental (1471-1531)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar/Academia Portuguesa de História, 1952-1981. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/Library/MonumentaMissionariaAfricana.aspx>
- HEYWOOD, Linda. M. Mbanza Kongo/São Salvador: culture and the transformation of an African City, 1491 to 1670s. In: AKYEAMPONG, E. et al. *Africa's development in historical perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p.366-392.
- THORNTON, John Kelly. *The Kingdom of Kongo: civil war and transition, 1641-1718*. University of Wisconsin Press, 1983.
- THORNTON, John. The origins and early history of the Kingdom of Kongo, c. 1350-1550. *The international journal of African historical studies*, v. 34, n. 1, p. 89-120, 2001.
- THORNTON, John. Mbanza Kongo. In: APPIAH, A., & GATES, H. L. *Africana: the encyclopedia of the African and African American experience*. New York: Basic Civitas Books, 2009. p.776.

- MÁXIMO, Bruno Pastre. *Um lugar entre dois mundos: paisagens de Mbanza Kongo*. 312f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia), Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- PIGAFETTA, Filippo; LOPES, Duarte. *Relação do Reino do Congo e das Terras Circunvizinhas, Comentário e Transcrição em português actual de António Luís Alves Ferronha*. Lisboa: Publicações Alfa, 1989.

Recebido em: 08/03/2022
Aprovado em: 26/04/2022
Publicado em: 30/06/2022

RESENHA | *REVIEW* 

***SOUZA, MARCOS ANDRÉ TORRES E COSTA, DIOGO MENEZES
(EDS.). HISTORICAL ARCHAEOLOGY AND ENVIRONMENT.
SPRINGER, 2018. 270PGS.***

Sarah de Barros Viana Hissa

Organizado pelos autores Marcos André Torres de Souza e Diogo Menezes Costa, o livro *Historical Archaeology and Environment* (em tradução livre, *Arqueologia Histórica e Meio Ambiente*) foi publicado pela Editora Springer no ano de 2018 e marca uma contribuição original e importante nas discussões sobre os impactos humanos no planeta, a partir da ótica da arqueologia histórica.

O volume é um desdobramento do Simpósio Temático homônimo conduzido pelos autores da obra e apresentado no *XVIII Congresso da SAB – Arqueologia para Quem?* em 2015, na cidade de Goiânia, Goiás. Desde essa reunião, a qual felizmente tive a oportunidade de assistir, ficou evidente a necessidade de se conferir relevo ao tema, com a arqueologia histórica trazendo suas próprias pautas e/ou perspectivas para a compreensão dos desdobramentos do impacto humano sobre o meio ambiente no passado recente. A partir dos bons resultados do simpósio e com adições de novos autores de outros países, o trabalho tomou então uma abrangência internacional, dando origem à essa publicação.

O primeiro convite à reflexão é oferecido pelos organizadores da obra no capítulo introdutório. O texto examina a dicotomia construída entre arqueologia histórica e pré-histórica, bem como a dualidade entre natureza e cultura, no que tange a compreensão corrente da disciplina acerca das relações da modernidade com o ambiente. Entre alguns caminhos observados pelos autores para oferecer interpretações mais holísticas incluíram a hipótese de Gaia, as práticas sustentáveis, a ideia de antropoceno, pensamentos pós-humanistas, a Teoria Ator-Rede e as perspectivas que sustentam uma simetria entre humanos, outros seres e materiais como valores igualmente legítimos de pesquisa.

O corpo do livro está dividido em três partes, totalizando onze capítulos adicionais à introdução. A primeira parte, com dois textos, trata de grandes estruturas ou modelos de pensamento sobre o tema. Assim, no segundo capítulo do volume, Matt Edgeworth (Universidade de Leicester, Inglaterra) expande o conceito de *arqueoesfera* (*archaeosphere*) inicialmente cunhado para referir-se aos detritos humanos deixados na superfície da Lua e no espaço, para fazer referência também às inúmeras estratigrafias antrópicas na Terra, reunidas em um todo de escala global. A arqueoesfera é então compreendida como parte ativa e dinâmica nos processos e relações com as demais camadas dos vários subsistemas terrestres: atmosfera, hidrosfera, geosfera e biosfera. Sua atuação e efeitos ecológicos globais ultrapassam o domínio humano e extrapolam a sua mera concepção como apenas registro arqueológico, para colocar-se como transformadora e em transformação. O capítulo seguinte, de autoria de Stephen A. Mrozowski (Universidade de Massachusetts Boston, EUA), discute a viabilidade e a sustentabilidade da produção global e em massa de *commodities*, considerando os últimos séculos, enquanto fator atuante no processo de mudanças climáticas.

COMO CITAR

HISSA, Sara. RESENHA: Souza, Marcos André Torres e Costa, Diogo Menezes (Eds.). *Historical Archaeology and Environment*. Springer, 2018. 270pgs. *Cadernos do Lepaarq*, v. XIX, n.37, p. 404-407, Jan-Jun. 2022.

A segunda parte agrupa sete estudos de caso versando sobre arqueologia histórica ambiental em várias regiões do globo. O capítulo que abre essa seção é de Diogo M. Costa (Universidade Federal do Pará), tematizando algumas transformações ambientais na Amazônia brasileira promovidas nos últimos 500 anos pelo avanço da colonização, da exploração de recursos e de assentamentos urbanos. O trabalho também discute como esse processo transformou e transforma as relações entre povos indígenas e coletivos ribeirinhos com seus lugares e paisagens. De forma similar, Patricia Fournier Garcia (Instituto Nacional de Antropologia e História, México) analisa atividades históricas de extração mineral na região central do México e seus impactos degradantes no ambiente. Mais especificamente, trata os efeitos do mercúrio e outras substâncias tóxicas nos solos e lençóis freáticos, utilizados em processos de refino de prata, traçando uma discussão que alcança a maneira pela qual as normativas governamentais atuais tratam o tema. Discute também como os Otomí do vale do Mezquital se tornaram produtores de carvão vegetal. Já Tim Murray (Universidade La Trobe, Austrália) estuda os efeitos da ovinocultura associada à produção de lã de ovelha enquanto *commodity*, em uma região na porção leste da Austrália durante o século XIX e início do XX.

Voltando ao Brasil, Rafael de Abreu e Souza (Museu de Etnologia e Arqueologia da Universidade de São Paulo) apresenta a maneira pela qual ocorreu a urbanização de São Paulo entre os séculos XIX e XX, dominando ou escondendo traços do que se entendia como “natureza” através da constrição e controle das drenagens naturais que cortam a cidade, resultando no desaparecimento de uma categoria de ofício, os pescadores, bem como contribuindo com a atual crise hídrica da região. Já Marcos André Torres de Souza (Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro) e Júlio Cezar Rubin de Rubin (Pontifícia Universidade Católica de Goiás) trabalham com o contexto histórico do Brasil central, a partir da teoria de ator-rede e incluindo componentes não-humanos. Enfocando ocupações setecentistas na região associadas a atividades minerárias, a cultivos e a quilombos, os autores observaram que quanto mais as dimensões sociais se sobrepõem aos aspectos naturais, paradoxalmente, mais eles se entrelaçam ao mundo natural. No capítulo seguinte, a discussão elaborada por Marcos Leitão de Almeida (Universidade Northwestern, EUA) conjuga fontes da linguística histórica, linguística cognitiva e etnografia comparativa, para dissertar sobre como pessoas no Congo se engajaram com uma árvore nativa da África Central, a “mulemba” ou “figueira-africana” (*Ficus thonningii Bl*), e como perceberam seus meios circundantes para além da dicotomia *cultura x natureza*. Fechando essa segunda parte do volume, Alicia Caporaso (Bureau of Ocean Energy Management, EUA), Daniel J. Warren (P&C Scientific, EUA) e Stephen R. Gittings (P&C Scientific, EUA) apresentam resultados de um projeto interdisciplinar de pesquisa arqueológica subaquática desenvolvido no Golfo do México. A pesquisa identificou mais de 100 naufrágios submersos a grandes profundidades, incluindo desde embarcações de madeira até navios de casco de aço da Segunda Guerra Mundial. A equipe multidisciplinar possibilitou inferências sobre os processos de formação desses sítios e as comunidades biológicas que os circundam, entre outros temas.

A terceira parte traz duas discussões da arqueologia histórica em torno do conceito de

antropoceno: uma abalizada em estudo de caso situado na Austrália e a outra, na Antártica. Susan Lawrence e Peter Davies (ambos associados à Universidade La Trobe, Austrália) consideram o antropoceno a partir de uma profunda cronologia que remonta ao povoamento do território australiano há c. 65.000 anos A.P. ao presente. Enfatizando, porém, os últimos 200 anos, tratam informações arqueológicas e dados ambientais provenientes das ciências duras, em especial das ciências biológicas e da terra, para descrever tanto as mudanças antropogênicas quanto as adaptações humanas ao meio ambiente então alterado. Por sua vez, rematando exemplos de todos os continentes oferecidos ao longo da obra, Andrés Zarankin (Universidade Federal de Minas Gerais) e Melisa A. Salerno (Instituto Multidisciplinar de História e Ciências Humanas, CONICET, Argentina) discutem o antropoceno na Antártica, analisando especialmente o contexto histórico da caça a focas no arquipélago Shetlands do Sul. Aportando-se em reflexões sobre definições de mundo material, experiências corporificadas e redes de vivência, incluem na discussão também todos os elementos ambientais (de animais a elementos inanimados) como seres ou materiais informativos sobre o passado. O corpo e os sentidos também no presente figuram como importantes veículos para a compreensão do ambiente, embora mediado por inúmeros equipamentos e minimizando impactos negativos na região.

Vale ressaltar que muitos dos trabalhos oferecidos nessa obra ressaltam o caráter interescalar e transnacional dos processos ambientais em progresso. Ainda, essas arqueologias desafiam a dicotomia Ocidental moderna entre natureza e cultura. Assim, cada capítulo é uma contribuição local para uma discussão que é imperiosa e global, tendo em vista o atual estado de esgotamento das relações extrativistas e exploratórias que travamos com nosso meio, bem como as insuficiências do pensamento cartesiano e dicotômico próprio da modernidade ocidental e da ciência tradicional. Nesse sentido, embora não tenha sido uma obra que nominalmente se utiliza do termo decolonialidade (ou descolonialidade) nas discussões que a compõem, o tema é extremamente relevante também na pauta decolonial.

Por fim, como disse Ariano Suassuna em entrevista já muito citada, enquanto o otimista é um tolo ingênuo e o pessimista é um chato amargo, o bom é *ser realista esperançoso*. Penso que essa última é a posição e o tom do livro; a arqueologia histórica tem muito a contribuir com a discussão em tela e há caminhos possíveis e frutíferos para ousar transpor insuficiências na nossa forma moderna de pensar o passado, o presente, o meio ambiente e nossa inerência a ele.

Recebido em: 27/02/2022
Aprovado em: 26/04/2022
Publicado em: 30/06/2022

RESENHA | REVIEW 

PANICH, LEE M.; GONZALEZ, SARA L. (EDS.). THE ROUTLEDGE HANDBOOK OF THE ARCHAEOLOGY OF INDIGENOUS-COLONIAL INTERACTION IN THE AMERICAS. LONDON AND NEW YORK: ROUTLEDGE TAYLOR & FRANCIS GROUP, 2021. 578p.

Sílvia Alves Peixoto^a

^a Doutora em Arqueologia pelo Museu Nacional/UFRJ.

Trata-se de um compêndio do que há de mais atual e inovador nas pesquisas arqueológicas que se debruçam sobre as histórias indígenas em contextos de colonialismo vivenciado em diferentes partes do território americano nos últimos cinco séculos. O livro reúne pesquisadores de diferentes procedências, bagagens e vivências, vários deles indígenas, os quais oferecem em suas discussões e estudos de caso perspectivas desafiadoras e instigantes para se refletir sobre os caminhos que a Arqueologia do Colonialismo trilhou até aqui e quais são os cenários futuros, e desejáveis, para a área.

Em um trabalho primoroso de edição, os organizadores conseguiram formatar um livro que, a despeito da quantidade de capítulos, autores e temas, tem uma surpreendente uniformidade na forma de apresentação dos dados, o que é muito bem-vindo para o formato a que se propõe, de um *handbook* (manual). Com 33 capítulos, a publicação é estruturada em 4 partes, com textos que se tangenciam em função de suas temáticas ou abordagens. Guardadas as devidas especificidades e salvo exceções à regra, os capítulos apresentam, em sua maioria, uma estrutura muito similar: uma introdução, em que são apresentados os conceitos e temas que serão abordados no texto, e como ele está organizado; seguido de um aprofundamento dos conceitos e temas pertinentes; um panorama das pesquisas já realizadas sobre, e por fim um ou mais estudos de caso que exemplificam a aplicação do que foi anteriormente discutido, normalmente dentro do tema de pesquisa do(s) próprio(s) autor(es).

A Parte I explora os aspectos mais teóricos e metodológicos concernentes à temática dos encontros coloniais e das relações entre indígenas e diferentes grupos culturais no período pós-contato, com textos apresentando estudos de caso que demonstram como os arqueólogos desenvolveram ao longo das últimas décadas quadros conceituais e metodológicos mais atuais e adequados para lidar com o assunto, que pretendem escapar definitivamente de paradigmas há muito ultrapassados, como o de aculturação e a separação pré-história/história.

Alguns dos capítulos apresentam, discutem e advogam novas metodologias que vêm sendo aplicadas em diferentes contextos arqueológicos nas Américas e que têm transformado em grande medida as interpretações acerca de aspectos centrais e amplamente debatidos do colonialismo, como as consequências da introdução de novas doenças a partir do contato e o papel que tiveram no processo de declínio populacional dos grupos indígenas; relações com o ambiente e com as mudanças climáticas ocorridas em diferentes períodos; o manejo de novas espécies animais no continente americano, entre outros.

Através de abordagens e metodologias inovadoras em áreas como bioarqueologia, análise de padrões mortuários e genética; padrões de assentamentos e análises espaciais; análises ambientais, por exemplo, os arqueólogos têm documentado diferenças consideráveis (em termos de escala e magnitude) entre contextos e grupos indígenas no que se refere às respostas e estratégias diante dos processos de colonialismo.

COMO CITAR

PEIXOTO, Sílvia Alves. RESENHA: PANICH, Lee M.; GONZALEZ, Sara L. (eds.). The Routledge Handbook of the Archaeology of Indigenous-Colonial Interaction in the Americas. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2021. 578p. Cadernos do Lepaarq, v. XIX, n.37, p. 408-412, Jan-Jun. 2022.

Algumas das viradas conceituais mais interessantes discutem que as rupturas e transformações acarretadas nos grupos nativos pelo colonialismo não estão necessariamente, ou integralmente, relacionadas a fatores externos, climáticos ou epidemiológicos, mas muito mais às condições sociais, políticas e econômicas impostas pelos processos relacionados ao colonialismo, como desnutrição, pobreza, violência, trabalho e taxas excessivas, deslocamentos forçados, entre outros, os quais foram ainda mais determinantes para a suscetibilidade desses grupos.

Alguns dos textos discutem (na Parte I e em praticamente toda a IV), de maneira mais crítica e contundente, o papel da Arqueologia e da comunidade científica nas pesquisas feitas sobre contextos coloniais que envolvam grupos indígenas (e outros subalternos) e os legados de séculos de práticas colonialistas impostas a eles. Num processo denominado de “duplo colonialismo”, é ressaltado, em um tom fortemente político, que a Academia participa, de maneira central, da manutenção e da própria construção da ordem colonial moderna, através de práticas arqueológicas assimétricas, e em muitos casos paternalistas, que envolvem estratégias de objetificação, distanciamento e alteridade no controle e estudo do patrimônio indígena, e acabam por reforçar e legitimar processos de colonialismo passados e a própria lógica colonial.

A Parte II engloba textos que abordam alguns temas e conceitos-chave para a Arqueologia do Colonialismo, apresentando estudos de caso que vão da América do Norte à Bolívia. Muitos dos capítulos se tangenciam na ênfase que dão aos processos de agência dos grupos nativos, a partir de uma perspectiva diacrônica, abordando os modos como se engajaram, responderam e resistiram, na longa-duração, aos regimes e práticas coloniais (políticas, econômicas e religiosas); às condições de trabalho impostas, ou escolheram manter suas tradições tecnológicas, mesmo em face da multiplicidade de opções pós-contato.

São abordados os caminhos escolhidos pelos indígenas para lidar com os colonizadores em seus territórios, seja em processos de resistência, velada ou aberta; confrontos armados; migrações e/ou estratégias de interação e negociação, os quais variaram enormemente no tempo e no espaço em face dos diferentes tipos de regime político-econômico-religioso implementados.

Aspectos religiosos são discutidos a partir da análise da materialidade envolvida nos processos missionários de conversão impostos por diferentes ordens, católicas e protestantes, e as muitas maneiras pelas quais as culturas nativas se apropriaram, negociaram e resistiram a essas práticas. É enfatizado que esses processos, para além dos aspectos espirituais, muitas vezes apresentaram negociações e relações, raramente unilaterais, inseridas em outras esferas do cotidiano, e que, a despeito das assimetrias inerentes às relações coloniais, os processos de conversão nem sempre envolveram necessariamente profundas quebras ou mudanças de tradição por parte, apenas, dos indígenas.

Concepção similar é desenvolvida na discussão sobre agência e inovação relacionadas às escolhas dos grupos nativos e a manutenção de tradições tecnológicas. Indo de encontro aos modelos eurocêntricos e unidirecionais de “mudança”, baseados na suposição de que o contato acarretou em drásticas mudanças tecnológicas para essas sociedades, que teriam rapidamente abandonado suas tradições em favor de ferramentas e objetos europeus considerados

supostamente superiores, é abordado como elas mantiveram, na longa-duração, suas próprias tradições tecnológicas ao escolher, conscientemente, incorporar ou não tecnologias ou materiais exógenos em suas práticas diárias.

Os emaranhamentos (*entanglements*) dos encontros coloniais são também abordados ao se advogar por um diálogo entre as arqueologias indígena e da Diáspora Africana e a importância de se analisar as conexões entre essas populações nos contextos coloniais e os produtos resultantes (materiais, biológicos e sociais). Para tanto, é enfatizada a necessidade de se ultrapassar as abordagens que se fixam em categorizações simplistas que privilegiam os contextos originais de confecção e uso, em favor de uma perspectiva diacrônica que reconheça que os espaços e os objetos são multifacetados e mudam constantemente em suas composições, funções e usuários. Assim, evita-se negligenciar ou superestimar os papéis de africanos e indígenas e a formular interpretações mais equilibradas e que levem em consideração todas as partes envolvidas, aí incluídos também os colonizadores europeus responsáveis por os colocar em convivência.

A Parte III, que contém a maior quantidade de capítulos, apresenta estudos de caso que incluem contextos que perpassam boa parte do território americano, desde a Patagônia argentina, passando por São Paulo, Peru, Caribe, Honduras, Guatemala, México, Canadá e diferentes regiões dos Estados Unidos. A agência dos grupos nativos segue sendo um tema central, com muitos dos capítulos discutindo as estratégias que eles desenvolveram para se adaptar, resistir ou sobreviver em face de distintas situações e em diferentes momentos do processo de colonialismo nas Américas. Aspectos relativos a mobilidade, redes de aliança e influência, reciprocidade, entre outros, são abordados em contextos de experimentação, inovação, interações sociais e principalmente levando em consideração a transformação de todos os atores envolvidos, em maior ou menor grau.

Nessa perspectiva, são investigados os usos coloniais e as transformações que acarretaram as redes de troca e interação locais e regionais existentes entre diferentes grupos nativos previamente à invasão europeia, e como essa expertise forneceu conhecimento aos europeus sobre o ambiente e os recursos locais. Aspectos como poder, autonomia, flexibilidade, mobilidade estratégica, persistência, influência e redes de interação e aliança, são também abordados no âmbito das relações estabelecidas entre diferentes grupos nativos do território norte-americano e entre eles e os colonizadores. Nesse cenário, é destacado, tal qual ocorre em muitos contextos, que a realidade pré-contato desses grupos já era profundamente marcada por interações, negociações, e muitas vezes tensões e disputas por territórios, recursos e poder.

A partir dos conceitos de persistência e resistência, é advogado que a mudança cultural é na maior parte das vezes multidirecional, com as sociedades “dominantes” sendo, muitas vezes, tão modificadas quanto as nativas, um desafio à concepção de que, em contextos coloniais, especialmente os imperiais, a incorporação da cultura material dominante pelas comunidades locais seja resultado, necessariamente, de processos de imposição.

É discutido também o papel da materialidade na construção e comunicação de identidades sociais, tanto através dos aspectos ligados à corporalidade, através das vestimentas e outros

objetos relacionados ao corpo; ou na emergência de novas identidades culturais coletivas, surgidas a partir do contato entre grupos indígenas e europeus. Nesse âmbito, alguns contextos desafiam até mesmo conceitos atuais e amplamente utilizados, como o de hibridismo, em favor de abordagens que partam das *ontologias* e *epistemologias* das próprias comunidades que estão sendo investigadas.

Esses dois conceitos são, inclusive, pano de fundo para alguns dos capítulos da Parte III, que discutem aspectos relacionados à memória e à gestão do patrimônio indígena; e em toda a parte Parte IV do livro, que explora os caminhos pelos quais a Arqueologia pode trabalhar junto às comunidades indígenas num processo, necessário e urgente, de decolonização e indigenização da disciplina.

Nessa parte final do livro, são apresentadas perspectivas que visam subverter práticas acadêmicas marcadamente patriarcais, eurocêntricas e colonialistas, ao darem voz às narrativas, valores, lógicas e modos de viver que foram, e muitas vezes seguem sendo, suprimidos ou marginalizados. Com muitos dos capítulos sendo assinados por pesquisadores indígenas, alguns deles trabalhando com suas próprias comunidades, advoga-se, através de casos concretos, como as pesquisas baseadas na colaboração direta com as comunidades podem contribuir para o incremento da soberania e da autodeterminação desses grupos na gestão de seus patrimônios culturais.

Nesse âmbito, são tratados temas como a arqueologia de reservas indígenas nos Estados Unidos; a importância da história oral e do registro escrito como ferramenta pedagógica capaz de resgatar e revitalizar as práticas alimentares tradicionais de comunidades indígenas contemporâneas; os limites e as controvérsias inseridas nas práticas de repatriação do patrimônio indígena; as atividades museológicas e o próprio papel dos museus e seus pesquisadores na capacitação de agentes locais, na inserção das comunidades e suas lideranças a frente das interpretações das coleções, no estabelecimento de protocolos para as pesquisas de campo e na própria concepção e organização das exposições.

Com uma amplitude impressionante, cobrindo aspectos geográficos, temáticos e cronológicos, o livro é um mergulho profundo nos quatro cantos onde o colonialismo fincou raízes. Pela abrangência e diversidade de abordagens e contextos, tem enorme êxito em aclarar a multiplicidade de cenários, situações, arranjos, estratégias e respostas elaboradas pelos grupos indígenas em face dos diferentes processos engendrados pela empresa colonialista nas Américas. Pouco mais de 500 páginas contribuem, como nunca, para catapultar definitivamente as abordagens e os conceitos monolíticos e reducionistas, atestando que, definitivamente, não se trata de um, mas de múltiplos processos de colonialismo, os quais a Arqueologia, quando consciente e responsabilmente praticada, pode ajudar a iluminar, e minimamente reparar.

Recebido em: 10/03/2022

Aprovado em: 26/04/2022

Publicado em: 30/06/2022