

Volume XX - Número 40 - JulhoDezembro/2023

Cadernos do  
*Lepaaraq*



Antropologia  
Arqueologia  
Patrimônio

Foto: Rúbia de Almeida Silva



UFPEL

ISSN 2316 8412



Cadernos do  
*Lepaaraq*



Volume XX - Número 40 - JulhoDezembro/2023

Antropologia  
Arqueologia  
Patrimônio



**UFPEL**

ISSN 2316 8412



## UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

REITORA

Isabela Fernandes Andrade

VICE-REITORA

Ursula Rosa da Silva

PRÓ-REITORA DE ENSINO

Maria de Fátima Cássio

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

Dados de Catalogação na Publicação:

Bibliotecário Alex Serrano de Almeida - CRB-10/2156

C122 Cadernos do LEPAARQ [recurso eletrônico] : Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio / Instituto de Ciências Humanas, Laboratório de Antropologia e Arqueologia. - v. 20, n. 40 (jul.- dez. 2023) - Pelotas : Núcleo de Apoio aos Periódicos, 2004-

Semestral

ISSN eletrônico 2316-8412

ISSN impresso 1806-9118

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader.

Modo de acesso:

<<https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/lepaarq>>

1. Arqueologia- periódico. 2. Antropologia - periódico. 3. Patrimônio - periódico. I. Instituto de Ciências Humanas, Laboratório de Antropologia e Arqueologia.

CDD 930.1

## EDITORIA - CADERNOS DO LEPAARQ

EDITORES RESPONSÁVEIS

Rafael Guedes Milheira

Fábio Vergara Cerqueira

### 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

## EDITORIAL

O periódico Cadernos do LEPAARQ, volume 20, número 40, referente aos meses de julho a dezembro de 2023, vem recheado de textos afro-centrados nas áreas de arqueologia, história, antropologia e arte. O presente volume é composto basicamente pelo dossiê “Afro-Latin American Archaeologies for Re-existence”, organizado pela Profa. Dra. Daniela Balanzategui (Assistant Professor, Umass Boston-USA), Prof. Dr. Edizon León (Professor, University of the Arts, Guayaquil-Ecuador) e Profa. Ibis Mery (Doctoral Student, UNICEN Olavarría-Argentina). Este dossiê busca incentivar a publicação referente à construção de novas narrativas do passado afrodescendente a partir da reexistência dos povos de origem africana e da revitalização da paisagem patrimonial afro-latino-americana, com o intuito de conectar os avanços na Arqueologia. O Dossiê, composto por 15 artigos científicos e dois ensaios visuais, dá ênfase em uma discussão multivocal que promova uma narrativa decolonial do passado por meio de pesquisas arqueológicas baseadas em práticas interdisciplinares colaborativas com populações afrodescendentes. Além do dossiê, publica-se também um artigo avulso sobre tecnologias líticas de caçadores-coletores antigos do interior do Brasil.

Neste volume também, queremos nos despedir da colaboração do Prof. Dr. Gustavo Peretti Wagner que tem atuado, até então, como editor-chefe do periódico Cadernos do LEPAARQ. Após 3 anos na função editorial, o professor deixa um legado importante, tendo auxiliado a revista a alcançar o patamar A2 no sistema Qualis CAPES, sendo um dos periódicos mais qualificados no sistema nacional, na área de Antropologia e Arqueologia. A equipe que se mantém agradece ao Professor, seguimos na luta pela qualificação dos periódicos no Brasil.

Boa leitura.

Pelotas, 12 de dezembro de 2023.

Rafael Guedes Milheira  
Fábio Vergara Cerqueira  
Editores-chefes Cadernos do LEPAARQ

## SUMÁRIO

### EDITORIAL

Fábio Vergara Cerqueira, Rafael Guedes Milheira ..... 05

### DOSSIÊ ARQUEOLOGÍAS Y ANTROPOLOGÍAS AFROLATINOAMERICANAS PARA LA RE-EXISTENCIA

#### APRESENTAÇÃO

Daniela Balanzátegui, Edizon León, Ibis Mery ..... 07

#### PANTEÓN VIEJO “JARDÍN DE LA MEMORIA DE LOS ANCESTROS MARTINA CARRILLO”. UNA APUESTA POLÍTICO-TERRITORIAL DE LA DIÁSPORA AFRICANA EN EL ECUADOR

Beatriz Juárez Rodríguez, Barbarita Lara Calderón ..... 19

#### FAZENDA COLONIAL COMO PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO QUILOMBOLA: INTERPRETAÇÕES, VIVÊNCIAS, SENTIDOS E NARRATIVAS SOBRE OS SÍTIOS MATA DE TAIPAS E PEDREIRA, NO VALE DO TAQUARI (RS)

Fabio Guaraldo Almeida, Jaqueline Gomes, Karen Pires, Vanderlei Adriano da Silva, Camila Marques, Sandra Diehl, Gabriel Drumond, Luís Henrique Letra,; Laura de Mattos, Elisa Dias Alves da Silva, Amanda Pereira Patrício Silva ..... 40

#### RESISTENCIA Y (RE)CONSTRUCCIÓN A TRAVÉS DE LA MEMORIA DE LAS MUJERES NEGRAS Y AFRODESCENDIENTES

Génesis Anangón ..... 63

#### MULHERES INDÍGENAS E AFRODESCENDENTES E A PRODUÇÃO DE CERÂMICA PAULISTA NAS FOTOGRAFIAS DE HERTA LÖELL SCHEUER, PLÁCIDO DE CAMPOS JÚNIOR & MAYY KOFFLER

Marianne Sallum, Francisco Silva Noelli, Mayy Koffler ..... 72

#### LA FUGA: MOVILIDAD Y RESISTENCIA DEL PUEBLO AFROECUATORIANO. MEMORIAS DE MAMI BETTY

Omar Olivo del Olmo ..... 88

#### À BEIRA DO RIO E À MARGEM DA HISTÓRIA: (RE)OCUPANDO ESPAÇOS ATRAVÉS DA ETNOEDUCAÇÃO PATRIMONIAL E DA REEXISTÊNCIA DE UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA NO GUAPORÉ AFRO-AMAZÔNICO

Louise Cardoso de Mello ..... 107

#### UNA ARQUEOLOGÍA NEGRA PARA LA VISIBILIZACIÓN DE LA HISTORIA AFRODESCENDIENTE EN GUAYAQUIL

Génesis Isabel Delgado Vernaza ..... 125

#### A FUNDO, NO QUINTAL: TRANSCRIÇÕES ESCONDIDAS SOB O “MORAR CATIVO” EM UMA UNIDADE DOMÉSTICA SUL-MINEIRA (DÉCADAS DE 1830-1870)

Leonardo Lopes Villaça Klink ..... 146

#### LA ZAFRA, UNA DURA HERENCIA DE LA ESCLAVITUD EN EL ECUADOR

Darwin Alcívar Minda Anangón ..... 165

#### CABOCOS, COISAS ARQUEOLÓGICAS E AMEFRICANIDADES EM SÃO BRAZ DO PIAUÍ

Géssika Sousa Macêdo, Leandro Elias Canaan Mageste, Alencar de Miranda Amaral ..... 178

#### LA RUTA DEL ESCLAVIZADO EN ECUADOR

Edizon León Castro ..... 204

#### O SÍTIO OLHOS D'ÁGUA, ALTO VALE DO ARAÇUAÍ, MG: OUTRAS EPISTEMOLOGIAS, OUTRAS NARRATIVAS POSSÍVEIS NA INTERPRETAÇÃO DA PAISAGEM AFRODIASPÓRICA

Paulo Andrade Campos, Marcelo Fagundes ..... 234

#### SISTEMAS DE ALIMENTACIÓN AFRODESCENDIENTE EN CONTEXTO DE ESCLAVITUD EN EL ANDES SEPTENTRIONALES DEL ECUADOR (SIGLO XVIII)

Ibis Mery, Daniela Balanzátegui ..... 253

#### INTERCAMBIO CULTURAL NA AMAZÔNIA COLONIAL: POSSÍVEL OU PROVÁVEL CONVIVÊNCIA ENTRE INDÍGENAS E AFRICANOS NAS SENZALAS DO ENGENHO DO MURUTUCU?

Diogo Menezes Costa ..... 277

#### LA HUELLA INVISIBILIZADA, LA PARTICIPACIÓN DE LOS AFRODESCENDIENTES EN LA CONQUISTA, EN LA FUNDACION DE CIUDADES, EN LAS GUERRAS CIVILES Y DE INDEPENDENCIA

Iván Pabón Chalá ..... 305

#### REGISTRO FOTOGRÁFICO DAS PRÁTICAS CERÂMICAS NA COMUNIDADE DAS PANELEIRAS DE GOIABEIRAS EM VITÓRIA – ES

Rúbia de Almeida Silva ..... 324

### ARTIGOS LIVRES

#### PONTAS BIFACIAIS E LESMAS MINIATURIZADAS: ESTUDO TECNOLÓGICO DE UMA INDÚSTRIA LÍTICA DE CAÇADORES-COLETORES NO LESTE DE GOIÁS

João Carlos Moreno, João Cláudio Estaiano, Maria Keiko Yamauchi, Juliana de Souza Cardozo, Uelde Ferreira de Souza, Claudio César de Souza e Silva ..... 334

ARTIGO | *PAPER*

## ARQUEOLOGÍAS Y ANTROPOLOGÍAS AFROLATINOAMERICANAS PARA LA RE-EXISTENCIA

Daniela Balanzátegui  
Edizon León  
Ibis Mery

La idea de esta publicación nace en el contexto de la IX Reunión de Teoría Arqueológica de América del Sur celebrada en Ibarra (Ecuador), en junio de 2018, en la cual toma lugar el Simposio titulado *Narrativas Decoloniales de la Arqueología de la Diáspora y Comunidades Afrolatinas*. Se contó con varios participantes representantes y contribuciones de Brasil, Ecuador y Colombia, tanto desde la arqueología, ciencias sociales afines, y líderes de organizaciones afroecuatorianas que trabajan sobre la historia y patrimonios de la diáspora afrolatina. El simposio tuvo como objetivo explorar los últimos avances en las investigaciones principalmente de la arqueología de la diáspora afrolatinoamericana, remarcando una crítica multivocal y que promueva narrativas decoloniales en colaboración con poblaciones y organizaciones afrodescendientes. Se reúne a investigadores e investigadoras que han estudiado los contextos de los sistemas esclavistas y el cimarronaje para esbozar un panorama general de las investigaciones recientes y de los principales temas trabajados, incluyendo procesos de transformaciones culturales como creolización, y etnogénesis, construcciones raciales, procesos de reconstrucción de identidades, religiosidad y cosmologías, relaciones de poder, resistencia y negociación social, prácticas cotidianas y economías domésticas. En este sentido, la publicación de este dossier incluye tres trabajos presentados originalmente en el simposio y amplía la convocatoria a investigadores de toda América Latina, ya que el énfasis en estos contextos diversificados nos permite definir las agendas de investigación regionales, así como plantear nuevos cuestionamientos acerca de la vida material, prácticas cotidianas y representaciones identitarias políticas de las poblaciones afrodescendientes.

La arqueología de la diáspora africana incluye la historia de las diferentes diásporas afrodescendientes y que no se remiten solo a los períodos coloniales (Leone, LaRoche, & Babiartz, 2005), siendo investigaciones que claramente subrayan los procesos de larga duración, mismos que inician a finales del siglo XV y que conectan globalmente a África, América y Europa. Estos fenómenos históricos se expanden a través de los legados de la esclavitud en la modernidad, los cuales son parte de los paisajes arqueológicos contemporáneos, trazados desde los archivos históricos tanto como la tradición oral. Es así como una separación entre la arqueología y la antropología de la historia afrodescendiente desconocería en su totalidad la unidad teórico-metodológica analítica que establece el estudio de la diáspora africana. Lo mismo se plantea desde la recuperación de los paisajes arqueológicos a nivel local de poblaciones afrodescendientes conectadas con su relación regional y global. Es decir, los africanos y africanas forzados en el tráfico esclavista se los llevó a separarse de sus familias y grupos originarios, pero persisten por su conexión desde la cultura de la resistencia, sobrevivencia y tradiciones ancestrales africanas que siguen vivas en sus descendientes (Singleton T. , 2010; Walsh & Garcia, 2015).

Los estudios de arqueología histórica enfocados en la diáspora africana en América Latina se desarrollan principalmente en el Caribe y Brasil relacionados a períodos durante y después de la colonia, donde la mayoría de la población africana fue forzada a trabajar como resultado del

#### **COMO CITAR ESTE TRABALHO**

BALANZÁTEGUI, Daniela; LEÓN, Edizon; MERY, Ibis. Arqueologías y Antropologías afrolatinoamericanas para la Re-existencia. *Cadernos do Lepaarq*, v. XX, n.40, p. 7-18 Jul-Dez. 2023.



comercio transatlántico esclavista (Balanzátegui, 2022; Singleton & De Souza, 2009). Las investigaciones del Caribe han aportado sobre todo al entendimiento de la vida de la población esclavizada afrodescendiente en el contexto de plantaciones (Armstrong & Hauser, 2009). A partir de los años ochenta, la arqueología histórica de Brasil se centró en la investigación de las sociedades cimarronas, especialmente relacionadas con el Quilombo dos Palmares, y posteriormente en la vida afrodescendiente en el contexto de plantaciones de monocultivo (Funari, 2003; Orser & Funari, 2001). Mientras tanto, la arqueología de América Central y Sudamérica que fueron parte del proceso colonialista español ha puesto mayor énfasis en la investigación de sociedades pre-hispánicas y el pasado indígena, dejando la arqueología de la diáspora africana como un campo de estudio muy poco explorado (Balanzátegui, 2022; Singleton & De Souza, 2009). Sin embargo, en las últimas dos décadas se ha desarrollado más estudios sobre lugares sagrados, legados de la esclavitud, arqueología colaborativa, reparación histórica y justicia social, que toman como base a los estudios de las Ecologías Negras y Feminismos Negros en el contexto de la diáspora africana (Battle-Baptiste, 2017; Flewellen, Odewale, Dunnivant, Jones, & White, 2022; Franklin, 2020; Lee N. , 2019) tanto como las demandas de las poblaciones afrodescendientes (Balanzátegui 2022). Esto responde a la relación que existe entre la arqueología de la diáspora africana y la arqueología social Latinoamérica (Navarrete, 2012) y la respuesta a la violencia epistémica de la arqueología sobre la producción del conocimiento afrolatinoamericano (Hartemann, 2022).

Para la región andina de Sudamérica, considerando los trabajos presentados en este volumen enfocados en el Ecuador, es relevante tomar como base los proyectos desarrollados por Weaver (2015; 2018) en las haciendas jesuitas de Nazca (Perú) y la tesis doctoral de Mantilla (Mantilla, 2022; Mantilla, 2007) sobre la arqueología del cimarronaje en el Palenque de San Basilio como fundamentales e icónicos en el debate de la arqueología histórica en la región y la inclusión de los estudios de los paisajes arqueológicos afrodescendientes en los Andes desde una mirada crítica que demuestran una serie de patrones referenciales para futuros estudios. En el Ecuador, los trabajos de arqueología de la diáspora africana inician en el año 2013 (Balanzátegui, 2017), bajo el proyecto de tesis de doctorado de Daniela Balanzátegui, *Archaeology of the Afro-Ecuadorians in La Concepción, Ancestral Territory of the Chota-Mira Valley, Carchi-Ecuador*, como parte de un alcance arqueológico histórico colaborativo y de base comunitaria con la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras-Capítulo Carchi y el Gobierno Autónomo Descentralizado de la parroquia de La Concepción. Dicho estudio ha tratado temas de la cotidianidad afrodescendiente, narrativas históricas y procesos de colaboración comunitaria (Balanzátegui, 2018) con un ejemplar de esta investigación como parte del presente dossier. Recientemente, en la ciudad de Guayaquil (Ecuador), se desarrolló la investigación arqueológica histórica sobre la recuperación de los fenómenos de explotación y resistencia afrodescendiente en el contexto de la historia urbana colonial, republicana y moderna a partir del análisis espacial, parte también de este dossier (Delgado, 2023). A partir del 2022, se plantea el proyecto “Sitios de Memoria en el Territorio Ancestral del Valle del Chota-La Concepción-Salinas y Guallupe: Patrimonialización y Salvaguardia”, una investigación arqueológica, antropológica, geográfica e histórica multiescalar y de base comunitaria

desarrollada como parte de un proceso de colaboración interinstitucional entre el Centro de Investigación y Estudios de África y afroamérica (CEAA-UINPIAW), el Laboratorio de Arqueología Histórica de América Latina (Universidad de Massachusetts Boston), el Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras-Capítulo Carchi y la Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi (FECONIC) (Chalá, y otros, 2023).

La diversidad actual de trabajos en Brasil y el resto de América Latina que han contribuido a la arqueología de la diáspora africana nos permite al momento posicionar a este dossier en las discusiones más actuales sobre una arqueología social y antropológica como respuesta a la división entre patrimonios materiales e inmateriales afrodiáspóricos, tanto como el aporte de las ciencias sociales para la reparación histórica afrodescendiente. Pensamos en este contexto disciplinario para plantear el título *Arqueologías y Antropologías Afrolatinoamericanas para la Re-existencia*, porque investigar la historia afrolatinoamericana es una forma de remarcar la persistencia, sobrevivencia y cimarronaje del pueblo afrodescendiente ya que se establece en la búsqueda de la liberación y más allá de la misma, lo que implica un re-existir latinoamericano. Ha sido desde la re-existencia que la población afrodescendiente ha desarrollado estrategias para continuar con sus procesos de reconstrucción existencial y que se hacen evidentes en los textos de este dossier (Juarez-Rodriguez, 2020; León Castro, 2015).

Las contribuciones que se presentan en este dossier tratan de abordar temáticas relacionadas a la vida de la población afrodescendiente, cimarrona, esclavizada y emancipada en contextos de plantaciones y ciudades coloniales, relacionadas a procesos más contemporáneos, en el centro de las discusiones sobre la herencia cultural y el patrimonio afrolatinoamericano. La arqueología que vemos en este dossier parte de una transformación de la mirada tradicional de la disciplina, la cual se desarrolla en relación a un entendimiento del entramado sociopolítico actual para entender el pasado. Le apostamos en este dossier al entendimiento de la historia afrodescendiente en América Latina y de forma más concreta al diálogo, que no es casual, entre autores latinoamericanos sobre la Negritud en Brasil y Ecuador.

Uno de los elementos fundamentales de esta conversación entre Brasil y Ecuador es el aporte realizado por intelectuales y líderes afrodescendientes, autores de Ecuador, Brasil, México y Venezuela que se reúnen en este dossier, es en este momento que vemos cómo la arqueología afro. El mismo ha sido marcado por la presencia de investigaciones y reflexiones realizadas a partir de colaboraciones y trabajos de base comunitaria, los cuales se desarrollan en un contexto de decolonialidad de la producción del conocimiento en la arqueología y la antropología. En esta línea de investigación se resalta el artículo de Beatriz Juarez y Barbarita Lara, *Jardín de la Memoria de los Ancestros Martina Carrillo. Una apuesta político-territorial de la diáspora africana en el Ecuador*, que trata sobre el levantamiento histórico del proceso de revitalización de un cementerio afroecuatoriano impulsado por organizaciones de base de mujeres afrodescendientes. El manuscrito analiza de manera crítica el proceso comunitario de producción y recuperación colectiva de la memoria local y la revitalización de la identidad afroecuatoriana de la comunidad de La Concepción, emprendido por la CONAMUNE-Carchi (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras

del Ecuador). Desde un contexto local, rural, serrano y afroecuatoriano, se explora la memoria histórica, la ritualidad y la espiritualidad del pueblo afrochoteño de la Concepción. Este artículo es el resultado de una etnografía que se realizó alrededor del Panteón Viejo y que es un proyecto comunitario de conservación de sitios de memoria y sagrados. En relación a los aportes relacionados con los enfoques de género y la recuperación de la historia de las mujeres afrodescendientes, se desarrolla el artículo de *Resistencia y (re)construcción a través de la memoria de las mujeres negras y afrodescendientes* desde la autora Génesis Anangón, quien establece una línea de investigación de los paisajes históricos a partir de un proceso de decolonialidad académica, estableciendo desde el pensamiento crítico la revitalización de la memoria social afrodescendiente. En ambos artículos se resalta la pluralidad de voces de mujeres negras, conectadas por la palabra y el accionar de la memoria y la espiritualidad. Voces que se entrelazaron en distintos tiempos y espacios, en encuentros cotidianos y académicos para dar un sentido de existencia y dignidad.

Los diferentes autores y autoras, Fabio Guaraldo Almeida, Jaqueline Gomes, Karen Pires, Vanderlei Adriano da Silva, Camila Marques, Sandra Diehl, Gabriel Drumond, Luís Henrique Letra, Laura de Mattos, Elisa Dias Alves da Silva, Amanda Pereira Patrício Silva, que desarrollan el artículo titulado *Fazenda colonial como patrimônio arqueológico quilombola: interpretações, vivências, sentidos e narrativas sobre os sítios Mata de Taipas e Pedreira, no Vale do Taquari (RS)*, explican de forma detalla el sentir de una arqueología comprometida de forma urgente y agenciosa con las poblaciones Quilombolas de los sitios de Mata de Taipas y Pedreira en el Valle de Taquiri. Estos constituyen espacios que han sido reivindicados como patrimonio cultural Quilombola, con una visión interdisciplinaria y la aplicación de metodologías interdisciplinarias en el contexto del proceso de licenciamiento ambiental de obras de desarrollo. En el texto no sólo se utiliza la antropología para recuperar la historia del paisaje material, se desarrolla el diálogo con los actores y la revitalización de las memorias históricas para resaltar los vínculos de descendencia Quilombola y que forman parte fundamental en el reconocimiento identitario colectivo.

El artículo, *Cabocos, Coisas Arqueológicas e Amefricanidades em São Braz do Piauí*, de los autores y autoras Géssika Sousa Macêdo, Leandro Elias Canaan Mageste, Alencar de Miranda Amaral, se posiciona desde una mirada única alrededor del concepto Amefricanidad para la interpretación arqueológica de contextos patrimoniales donde la oralidad nuevamente se establece como base de los procesos de investigación histórica. Estos elementos se alinean con el artículo de Paulo Camos y Marcelo Fagundes, *O Sítio Olhos D'água, Alto Vale Do Araçuaí, Mg: Outras Epistemologias, Outras Narrativas Possíveis Na Interpretação Da Paisagem afrodiáspórica*, el cual presenta un enfoque teórico - metodológico para la interpretación del paisaje, examinando las especificidades que rodean la producción de geografías afrodiáspóricas. Así, la visión que buscan obtener los investigadores es interdisciplinaria con datos etnohistóricos, arqueológicos y etnográficos, tomando una visión afrocéntrica.

Dos textos de este dossier se ubican cercanos al análisis del patrimonio afrodescendiente. El texto de Louise Cardoso de Mello titulado *À Beira Do Rio E À Margem Do Conhecimento, (Re)ocupando espaços através da etnoeducação patrimonial e da reexistência de uma comunidade*

*quilombola no Guaporé afro-amazônico*, se desarrolla en relación a la proyecto de arqueología comunitaria con los descendientes Quilombolas de Forte Príncipe de Beira. En un análisis de la segunda etapa de un programa de etnoeducación patrimonial *Por un Museo do Forte Vivo*, se retoma el tema de la re-existencia a partir de la re-ocupación de sitios de memoria Quilombola y se establece los retos en el proceso de manejo patrimonial en disputa que se define en una arqueología resistente y afrolatinoamericana multisituada. Edizon León desarrolla el artículo *La Ruta del Esclavizado para desaprender y reaprender*, sustentado en su trabajo de recopilación sistemática y posicionamiento de sitios de memoria afroecuatoriana en base a la utilización de diferentes fuentes, principalmente desde la investigación histórica, seguido por un análisis interpretativo antropológico de sitios de memoria en el debatido contexto del mapeo de la Ruta de la Esclavitud, planteado desde la UNESCO para el Ecuador. El aporte clave de este texto es la discusión analítica del mismo inventario y la propuesta metodológica que se presenta a partir del entendimiento de la historia de la esclavitud, procesos de explotación humana, a su vez resaltando la memoria histórica de base transatlántica que sigue siendo parte del bagaje social y político de la población afroecuatoriana.

En este mismo conjunto de manuscritos, resalta el artículo de Omar Olivo del Olmo, *La fuga: movilidad y resistencia del pueblo afroecuatoriano, Memorias de Mami Betty*, construido a partir de correlatos históricos, antropológicos y arqueológicos, que aborda el tema de la esclavitud, la explotación, la huida y la resistencia constante del pueblo afroecuatoriano. Como señala el autor, constituye un tejido, un entramado a partir de la reconstrucción de un testimonio trabajado desde la memoria oral de una mujer afroecuatoriana; *Mami Betty*, quien encarna varias historias que dan cuenta de procesos de lucha de su pueblo en el pasado, pero también el accionar político del presente, que sucede entre las ciudades de Esmeraldas y Guayaquil en Ecuador. Presenta otra manera de abordar la continuidad histórica de la explotación hacia la población afrodescendiente, visibilizando el agenciamiento y la resistencia en un continuum histórico, mostrando el rostro de la diáspora africana en este país.

En la misma línea histórica se ubica el artículo de Iván Pabón Chalá, *La Huella Invisibilizada, la Participación de los afrodescendientes en la Conquista, en la Fundación de Ciudades, en las Guerras Civiles y de Independencia*, que explora la participación activa y política de los afroecuatorianos en los procesos de independencia del actual Ecuador y también en algunos procesos históricos de la colonial como la fundación de ciudades y villas. Cuestiona la invisibilización intencionada de estas participaciones, tanto a nivel de la 'historia oficial', como en los sistemas educativos. Reafirma desde su posicionamiento político, que esas intervenciones fueron decisivas en la vida republicana en todos los nacientes estados-nación y que esa huella invisibilizada se ha constituido en una deuda histórica que debe ser reparada como parte del proceso de re-humanización

El artículo de Diogo Menezes Costa, *Intercambio Cultural na Amazônia Colonial: Possível ou Provável Convivência entre Indígenas e africanos nas Senzalas do Engenho do Murutucu?*, presenta un estudio a largo plazo de las transformaciones ocurridas en toda la sociedad amazóni-

ca durante el periodo colonial y postcolonial, así como las relaciones de intercambio cultural en el Ingenio de Murutucú con una historia de treientos años. La investigación exhibe el análisis de material cerámico y lítico para ser interpretados a través de transformaciones culturales que establecen expresiones materiales tanto locales como regionales y que instauran una base única de comparación multisituada. En la misma línea de debate de las economías implantadas bajo la infraestructura colonial en el contexto hacendatario azucarero y ganadero, se enmarca el artículo de Ibis Mery y Daniela Balanzátegui, *Sistemas de Alimentación afrodescendiente en Contexto de Esclavitud en el Andes Septentrionales del Ecuador (siglo XVIII)*, mismo que aborda el tema de la producción y consumo de alimentos de las poblaciones afrodescendientes en el contexto esclavista en la hacienda jesuita y post-jesuita La Concepción (Valle del Chota). El manuscrito es resultado de una investigación que está basada en el análisis zooarqueológico, de producción cerámica, intercalada con información histórica y tradición oral y que establece que el consumo y preparación de alimentos es fundamental en la comprensión de las estrategias antiesclavistas que permitieron la sobrevivencia del pueblo afroecuatoriano.

Leonardo Lopes Villaça Klink en su artículo denominado *A Fundo, No Quintal: Transcrições Escondidas Sob O “Morar Cativo” Em Uma Unidade Doméstica Sul-Mineira (Décadas De 1830-1870)*, presenta el análisis del espacios las relaciones generadas en sociedades esclavistas urbanas que se conecta con el trabajo arqueológico social realizado por Génesis Delgado, *Una arqueología negra para la visibilización de la historia afrodescendiente en Guayaquil*, uno de los mayores aportes a la arqueología ecuatoriana ya que recoge la experiencia de los pueblos afrodescendientes en el contexto urbano de uno de los puertos más importantes para la región Andina y el Pacífico. Además, establece la necesidad capitular de conectar con la realidad presente de las poblaciones afrodescendientes en Guayaquil aún afectadas por el racismo estructural. El artículo presenta un aporte teórico y metodológico claro en base a la utilización de archivos históricos referentes a las poblaciones afroguayaquileñas en el periodo colonial, desde los parámetros de comprensión de la arqueología-antropológica que nace de los legados de la Arqueología Social Latinoamericana y establece procesos históricos donde se observa las dialécticas entre violencia esclavista y resistencia a diferentes escalas.

El dossier está constituido finalmente por un total de tres ensayos fotográficos. Rúbia de Almeida Silva establece una narrativa visual sobre las prácticas de las ceramistas en las *Comunidade das Paneleiras de Goiabeiras em Vitória (ES, Brasil)*, que se establece en la misma línea de exposición fotográfica histórica de las *Mulheres afrodiaspóricas e a Produção de Cerâmica Paulista Nas Fotografias De Herta Löell Scheuer, Plácido De Campos Júnior & Mayy Koffler*, una composición de Marianne, Sallum Francisco Silva Noelli y Mayy Koffle. Mientras que para Ecuador, el fotógrafo afroecuatoriano Darwin Minda presenta una serie de imágenes inéditas sobre *La Zafra, una Dura Herencia de la Esclavitud en el Ecuador*, desde el Valle del Chota, comunidad de Tapiapamba. Este ensayo crítico permite abrir una ventana directa en relación a una actividad que demanda fuerza física y disciplina laboral, realizada todavía con el espectro de la esclavitud y la explotación humana.

Esperamos y auguramos que esta producción académica contribuya y motive a continuar desarrollando una arqueología y antropología afrolatinoamericana, emergente y necesaria para la re-existencia de los pueblos afrodescendientes.

Agradecemos a la edición realizada por los Cuadernos Lepaarq, especialmente al trabajo conjunto llevado a cabo con Rafael Guedes Milheira y el equipo que forma parte de la revista, pero especialmente a quienes presentaron sus trabajos de investigación para este dossier, aportes que van más allá de paradigmas académicos, que resuenan con la misma memoria afrolatinoamericana y nuestra re-existencia humana.

**BIBLIOGRAFÍA**

- ARMSTRONG, D., & HAUSER, M. (2009). A Sea of Diversity: Historical Archaeology in the Caribbean. In D. Gaimster, & T. Majewski, *International Handbook of Historical Archaeology* (pp. 583-612). New York: Springer.
- ARMSTRONG, D., & KELLY, K. (2000). Settlement Patterns and the Origins of african Jamaican Society: Seville Plantation, St. Ann's Bay, Jamaica. *Ethnohistory*, 369-397.
- ARMSTRONG, D., & REITZ, E. (1990). *The old village and the great house: an archaeological and historical examination of Drax Hall Plantation, St. Ann's Bay, Jamaica*. Urbana: University of Illinois Press.
- BALANZÁTEGUI, D. (2017). *Archaeology of the afro-Ecuadorians in La Concepción, Ancestral Territory of the Chota-Mira Valley (Carchi-Ecuador)*. British Columbia: Simon Fraser University.
- BALANZÁTEGUI, D. (2022). african Diaspora Archaeology in Latin America: Advances and Future Debates. In R. Bernd, & J. Antón Sánchez, *Routledge Handbook of afro-Latin American Studies*. New York: Routledge.
- BALANZÁTEGUI, D., & MERY, I. (2023). *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)*. Quito: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- BATTLE-BAPTISTE, W. (2017). *Black Feminist Archaeology*. New York: Routledge. doi:<https://doi.org/10.4324/9781315096254>
- BLAKEY, M. (2001). Bioarchaeology of the african Diaspora in the Americas: Its Origins and Scope. *Annual Review of Anthropology*, 387-422.
- BLAKEY, M., LESLIE, T., & REIDY, J. (1994). Frequency and chronological distribution of dental enamel hypoplasia in enslaved african Americans: A test of the weaning hypothesis. *American Journal of Physical Anthropology*, 371-383.
- CHALÁ, K., ANANGONÓ, G., MINDA, D., PABÓN, A., BALANZÁTEGUI, D., CHÁVEZ, A., . . . Olivo, O. (2023). Sitios de memoria afroecuatoriana en el Territorio Ancestral del Valle del Chota-La Concepción-Salinas y Guallupe: territorio, cultura y patrimonio. *Del Campo en el Mundo* .
- CRADER, D. (1984). The Zooarchaeology of the Storehouse and the Dry Well at Monticello. *American Antiquity*, 542-558.
- DELGADO, G. (2023). *Delgado, G. (2023). Espacios de la explotación y materialidad de la resistencia. Arqueología negra en Guayaquil*. Guayaquil: Escuela Superior Politécnica del Litoral.
- DELLE, J. (1999). Archaeology of the Modern State: European Colonialism. In G. Barker, *Companion Encyclopedia of Archaeology* (p. 53). New York: Routledge.
- DELLE, J. (2008). A tale of two tunnels: Memory, archaeology, and the Underground Railroad. *Journal of Social Archaeology*, 69-93.
- DELLE, J. (2009). The Governor and the Enslaved: An Archaeology of Colonial Modernity at Marshall's Pen, Jamaica. *International Journal of Historical Archaeology*, 488-512.
- FENNELL, C. (2010). Damaging Detours: Routes, Racism, and New Philadelphia. *Historical Archaeo-*

logy, 138-154.

- FENNELL, C. (2011). Literate Inversions and Cultural Metaphors in Edgefield Stoneware. *Historical Archaeology*, 156-162.
- FLEWELLEN, A. O. (2017). Locating Marginalized Historical Narratives at Kingsley Plantation. *Historical Archaeology*, 71-87.
- FLEWELLEN, A. O., ODEWALE, A., DUNNAVANT, J., JONES, A., & WHITE, W. (2022). Creating Community and Engaging Community: The Foundations of the Estate Little Princess Archaeology Project in St. Croix, United States Virgin Islands. *International Journal of Historical Archaeology*, 1, 147-176. doi: <https://doi.org/10.1007/s10761-021-00600-z>
- FRANKLIN, M. (2020). Enslaved Household Variability and Plantation Life and Labor in Colonial Virginia. *International Journal of Historical Archaeology*, 24(1), 115-155. doi:<https://doi.org/10.1007/s10761-019-00506-x>
- FUNARI, P. (2003). Conflict and the interpretation of Palmares, a Brazilian runaway polity. *Historical Archaeology*, 81-92.
- GALKE, L. (2009). Colonowhen, Colonowho, Colonowhere, Colonowhy: Exploring the Meaning behind the Use of Colonoware Ceramics in Nineteenth-Century Manassas, Virginia. *International Journal of Historical Archaeology*, 303-326.
- GARROW, P., & WHEATON, T. (1989). Colonoware ceramics: The evidence from Yaughan and Curriboo plantations. In *Studies in South Carolina Archaeology: Essays in Honor of Robert L. Stephenson*. (pp. 175-184). Anthropological Studies.
- GOODE, C. (2021). Archaeology of Enslaved Women's Resistance in the Great Dismal Swamp. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, 156-180.
- HANDLER, J., CORRUCINI, R., & MUTAW, R. (1981). Tooth mutilation in the Caribbean: Evidence from a slave burial population in Barbados. *Journal of Human Evolution*, 297-313.
- HARTEMANN, G. (2022). Unearthing Colonial Violence: Griotic Archaeology and Community-Engagement in Guiana. *International Journal of Historical Archaeology*, 26(1), 79-117.
- JUAREZ-RODRIGUEZ, B. A. (2020). *Blackness, Gender and the State: afro Women's Organizations in Contemporary Ecuador*. Diss. The University of Western Ontario.
- LA ROCHE, C. J., & BLAKEY, M. L. (1997). Seizing Intellectual Power: The Dialogue at the New York African Burial Ground. *Historical Archaeology*, 84-106.
- LANDON, D. (2005). Zooarchaeology and historical archaeology: progress and prospects. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 1-36.
- LANDON, D. (2009). An update on zooarchaeology and historical archaeology: progress and prospects. In D. Gaimster, & T. Majewski, *International Handbook of Historical Archaeology* (pp. 77-104). New York: Springer.
- LEE, N. (2019). Boarding: Black Women in Nantucket Generating Income and Building Community. *Transforming Anthropology*, 27(2), 91-104. doi:<https://doi.org/10.1111/traa.12163>
- LEE, N., & SCOTT, J. (2019). Introduction: New Directions in African Diaspora Archaeology. *Transforming Anthropology*, 85-90.
- LEONE, M., LAROCHE, C., & BABIARZ, J. (2005). The Archaeology of Black Americans in Recent Ti-



mes. *Annual Review of Anthropology*, 575-598.

- LEÓN CASTRO, E. (2015). *Acercamiento crítico al cimarronaje a partir de la teoría política, los estudios culturales, y la filosofía de la existencia*.
- MANTILLA, J. (2007). Historias locales, historias de resistencia :una aproximación a la cultura material de San Basilio de Palenque, siglos XVIII-XX. *Memorias: Revista digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*.
- MANTILLA, J. (2022). Las cicatrices del paisaje: cimarronaje colectivo y libertad en las tierras comunales de San Basilio de Palenque y La Bonga, norte de Colombia. *Millars. Espai i Història*, 55-77.
- NAVARRETE, R. (2012). ¿El fin de la arqueología social latinoamericana? Reflexiones sobre la trascendencia histórica del pensamiento marxista sobre el pasado desde la geopolítica del conocimiento latinoamericano. In H. Tantaleán, & M. Aguilar, *La arqueología social latinoamericana*. (pp. 45-66). Bogotá: Universidad de los Andes, Colombia.
- ORSER, C. (1990). Archaeological Approaches to New World Plantation Slavery. *Archaeological Method and Theory*, 111-154.
- ORSER, C., & FUNARI, P. (2001). Archaeology and Slave Resistance and Rebellion. *World Archaeology*, 61-72.
- OTTO, J. (1984). Reviewed Work: Spanish St. Augustine: The Archaeology of a Colonial Creole Community by Kathleen Deagan. *The Florida Historical Quarterly*, 91-94.
- RANKIN-HILL, L. (1997). *A Biohistory of 19th-Century afro-Americans: The Burial Remains of a Philadelphia Cemetery*. Westport: Bergin & Garvey.
- REITZ, E., & SCARRY, M. (1985). Reconstructing historic subsistence with an example from sixteenth-century Spanish Florida. *Society for Historical Archaeology*, 132-144.
- SAMFORD, P. (1996). The Archaeology of african-American Slavery and Material Culture. *The William and Mary Quarterly*, 87-114.
- SINGLETON, T. (1990). The Archaeology of the Plantation South: A Review of Approaches and Goals. *Historical Archaeology*, 70-77.
- SINGLETON, T. (1995). The Archaeology of Slavery in North America. *Annual Review of Anthropology*, 119-140.
- SINGLETON, T. (1999). *I, Too, Am America*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- SINGLETON, T. (2010). african Diaspora in Archaeology. In T. Olaniyan, & J. Sweet, *african Diaspora and the Disciplines* (pp. 119-142). Bloomington: Indiana University Press.
- SINGLETON, T., & DE SOUZA, M. A. (2009). Archaeologies of the african Diaspora: Brazil, Cuba, and the United States. In D. Gaimster, & T. Majewski, *International Handbook of Historical Archaeology* (pp. 449-469). Springer. doi:[https://doi.org/10.1007/978-0-387-72071-5\\_26](https://doi.org/10.1007/978-0-387-72071-5_26)
- WALSH, C., & GARCIA, J. (2015). Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana. *Revista Cuadernos de Literatura*, 19(38), 79-98.
- WEAVER, B. J. (2018). Rethinking the political economy of slavery: The hacienda aesthetic at the Jesuit vineyards of Nasca, Peru. *Post-Medieval Archaeology*, 52(1), 117-133. doi:<https://doi.org/10.1080/00794236.2018.1461330>

- WEAVER, B. M. (2015). «Fruit of the vine, work of human hands»: An archaeology and ethnohistory of slavery on the Jesuit wine haciendas of Nasca, Peru. Retrieved from <https://www.proquest.com/docview/1764974602/abstract/F1BE533BE43C491CPQ/1>
- WEIK, T. (2004). Archaeology of the african Diaspora in Latin America. *Historical Archaeology*, 32-49.
- WHEATON, T., FRIEDLANDER, A., & GARROW, P. (1983). *Yaughan and Curriboo Plantations. Studies in afro-American Archaeology*,. Marietta: National Park Service, Southeast Regional Office, Archeological Services Branch.

ARTIGO | *PAPER*

## **PANTEÓN VIEJO “JARDÍN DE LA MEMORIA DE LOS ANCESTROS MARTINA CARRILLO”. UNA APUESTA POLÍTICO-TERRITORIAL DE LA DIÁSPORA AFRICANA EN EL ECUADOR**

Beatriz Juárez Rodríguez<sup>a</sup>  
Barbarita Lara Calderón<sup>b</sup>

<sup>a</sup> Antropóloga. Profesora Asistente, Departamento de Sociología y Antropología, Carleton University, Ottawa, Canadá

<sup>b</sup> Docente, representante de la CONAMUNE-Carchi. Diplomado en Estudios de la Cultura de la Universidad Andina Simón Bolívar.

## RESUMEN

Este artículo analiza el proceso comunitario de producción y recuperación colectiva de la memoria local y revitalización de la identidad Afroecuatoriana de la comunidad de La Concepción emprendido por la CONAMUNE-Carchi (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador) y apoyado y sostenido por miembros organizados de dicha comunidad. Desde un contexto local, rural, serrano y Afroecuatoriano se examina cómo la memoria histórica, la ritualidad y la espiritualidad de un pueblo se articulan y juegan un rol central en los procesos de re-significación y movilización de identidades políticas afrodiaspóricas en el Ecuador y en el accionar político comunitario. Se toma como caso de estudio a El Panteón viejo “Jardín de la Memoria Martina Carrillo” y se reflexiona desde los encuentros y diálogos entre una docente, exconcejala y líder Afroecuatoriana y una antropóloga Afrovenezolana. Proponemos que CONAMUNE-Carchi resignifica el pasado esclavista desde un proceso de memorialización centrado en el accionar y narrativas de las mujeres negras, el cual busca preservar y conmemorar las luchas colectivas de las y los ancestros, desafiar el silencio y olvido impuesto desde la historia oficial dominante y contribuir al proceso afrodescendiente de re-existencia y libertad en el Ecuador.

## PALABRAS-CLAVE

CONAMUNE, Diáspora africana, memoria, mujeres negras, Ecuador.

---

## ABSTRACT

This article analyses the collective process of production and circulation of local memory and revitalization of Afro-Ecuadorian identity in the community of La Concepción advanced by CONAMUNE-Carchi (National Coordinator Committee of Black Women of Ecuador). From an Andean, local, rural, and Afro-Ecuadorian context, we examine the intersection of memory, rituality and spirituality and its role in the process of resignifying and mobilizing Afro-diasporic political identities in Ecuador. Based on the “Jardín de la Memoria Martina Carrillo” study case, we argue that CONAMUNE-Carchi resignifies the slavery past by a process of memorialization centred on the actions and narratives of Black women, which aim to remember and commemorate the collective struggles of the ancestors and challenge the silence and oblivion imposed by the dominant official history in Ecuador.

## KEYWORDS

CONAMUNE, African diaspora, memory, Black women, Ecuador.

## COMO CITAR ESTE ARTIGO

JUÁREZ RODRÍGUEZ, Beatriz y LARA CALDERON, Barbarita. Panteón viejo “Jardín de la Memoria de los Ancestros Martina Carrillo”. Una apuesta político-territorial de la diáspora africana en el Ecuador. *Cadernos do Lepaarq*, v. XX, n.40, p.19-39, Jul-Dez. 2023.

Desde las voces de nosotras las mujeres negras, en respuesta desde la localidad a la deuda de reconocimiento propuesta por el Decenio Afrodescendiente (2015 – 2024) y en gratitud a dos grandes y generosas mujeres, luchadoras a más no poder, de quienes se aprendió viviendo y compartido con ellas. A ellas, quienes forman parte de esa gran lista infinita e invisibilizada de “mujerones” que solamente al ver sus mantos transmitían sabiduría y amor. Asinita oigo sus silenciosos pasos de cimarronas, asinita les veo sentadas en la mesa de la cocina. A Rosita (1930-2003) y Eremita (1942-2003) (Lara, Septiembre, 2019).

## INTRODUCCIÓN

Así como eran ellas dulces y amorosas, Rosita, la suegra de Barbarita y Eremita, su hermana mayor, siempre pasaban por la casa de Barbarita para conversar, pero hubo un día en particular que Barbarita nunca olvidará. Era medio día. Eremita y Rosita estaban sentadas en la mesa de la cocina, una a cada lado, mientras Barbarita preparaba el típico fréjol con arroz de almuerzo y comenzaron a conversar:

Ahorita llego buscando un burro en las tolas de Guayaquil. Iba dando vueltas, dando vueltas le seguí el rastro, ha ido a parar en el Panteón viejo, con temor me metí en el monte a sacarle” dijo Rosita. “¿Panteón viejo? ¿es Panteón de verdad o solamente le dicen el nombre? Preguntó Barbarita. “Si es panteón de verdad! y hay todavía tumbas con cruces, y unas piedras escritas también hay, pero hasta cuando enterrarían, eso no se sabe. Respondió Eremita (Lara, Comunicación personal, 2019).

El pensar sobre el Panteón viejo, su significado y relevancia histórico-cultural en las comunidades afrodescendientes del Territorio Ancestral Afroecuatoriano Imbabura y Carchi<sup>1</sup>, y en particular en la comunidad de La Concepción, nace de su centralidad en el quehacer cotidiano de las mujeres negras que hacen vida en estas comunidades. “Cuando vine a vivir en La Concepción en 1997 siempre se escuchaba del Panteón viejo como parte del *sitio*, espacio de comedero de los animales, de recoger leña y caza, espacio comunitario donde iban a buscar churos y tunas” (Lara, Comunicación personal, 2019). Pero no solo era un espacio para abastecerse de alimentos, sino también un lugar sagrado al cual se entraba con respeto y recelo porque había relatos de que ahí se enterraban a los muertos, a los ancestros. Estos relatos circulaban constantemente entre los habitantes de la comunidad y han sido parte de su oralidad, de esos saberes guardados en la memoria de las y los mayores. No es hasta el 2006 cuando Barbarita Lara y Olga Maldonado, miembros de la CONAMUNE-Carchi, comenzaron a observar con otros ojos, a escuchar con oídos más atentos y a recordar con el corazón en la mano las

---

1 El Territorio Ancestral Afroecuatoriano Imbabura y Carchi es una apuesta político-territorial que adelanta CONAMUNE-Carchi. Para un análisis sobre el tema ver Juárez Rodríguez 2023.

palabras de Rosita y Eremita sobre el Panteón viejo y sus *tumbas con cruces y piedritas escritas*.

En honor a las luchadoras del día a día en las comunidades del Valle del Chota-Mira, este artículo analiza el proceso comunitario de producción y recuperación colectiva de la memoria local y revitalización de la identidad Afroecuatoriana de la comunidad de La Concepción, emprendido por CONAMUNE-Carchi (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador<sup>2</sup>) y apoyado y sostenido por miembros organizados de dicha comunidad. Desde un contexto local, rural, serrano y afroecuatoriano examinamos como la memoria histórica, la ritualidad y la espiritualidad de un pueblo se articulan y juegan un rol central en los procesos de re-formación y movilización de identidades políticas Afrodiaspóricas en el Ecuador y en el accionar político comunitario (Rappaport 1990, 1994; Fisher 2004; Price 2008).

Se toma como caso de estudio a El Panteón viejo y se reflexiona desde los encuentros y diálogos entre Barbarita, una docente, exconcejala y líder Afroecuatoriana y Beatriz, una antropóloga Afrovenezolana. Las reflexiones y citas presentadas en este artículo son el resultado de una etnografía colaborativa llevada a cabo entre mayo 2018 y mayo 2019 en el marco de la tesis doctoral de Beatriz sobre las prácticas antirracistas y antisexistas de CONAMUNE-Carchi<sup>3</sup>. Estas reflexiones nacen de nuestra convivencia diaria en la comunidad de La Concepción y de conversaciones a lo largo de nuestro compartir conjunto en las actividades diarias de Barbarita como hermana, como tía, como esposa, como líder comunitaria, como concejala, como docente, como líder de la CONAMUNE-Carchi y como amiga. El accionar político de Barbarita como líder de la CONAMUNE se extiende a todo el Territorio Ancestral Afroecuatoriano Imbabura y Carchi, el cual recorrimos juntas por un año. Barbarita es hija del Territorio ancestral, su ombligo está enterrado en Dos Acequias- Mascarilla, pero la vida la llevó -en busca de los pasos de los ancestros- a vivir desde hace más de 20 años a La Concepción, donde estableció la sede de la CONAMUNE- Carchi, llamada *Casa Oshun*. Beatriz es una antropóloga Afrovenezolana cuya historia de vida, identidad política e interés académico la llevaron a vivir y convivir en La Concepción para observar y participar de manera activa en el trabajo de la CONAMUNE-Carchi. El encuentro de dos mujeres hijas de la diáspora africana en las Américas con historias de vida diferentes pero semejantes, abrió un espacio de reflexión para *sentipensar* juntas como mujeres negras (Escobar 2014). Estas conversaciones en *conchita amorosa*<sup>4</sup> se convirtieron en procesos de intercambio de voces, conocimientos

2 La Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador, CONAMUNE, es una red creada por diversas organizaciones de base de mujeres Afroecuatorianas de diversas regiones del país. Se fundó en el año 1999, en el marco del Primer Congreso Nacional de Mujeres Negras que tuvo lugar en Ambuquí, Valle del Chota, en la provincia de Imbabura. La CONAMUNE-Carchi, tiene como visión trabajar de manera articulada 6 ejes principales de acción: tierra y territorio, producción y empleo, participación política, salud y nutrición, educación con identidad y cultura y patrimonio, con el fin de alcanzar una vida sin violencia, donde la mujer negra goce de autonomía económica y del ejercicio pleno de sus derechos (Agencia Política CONAMUNE Imbabura y Carchi, 2015).

3 Las citas presentadas son transcripciones literales de entrevistas y/o conversaciones entre las autoras. Otras citas son extractos literales de conversaciones realizadas por Barbarita entre 1997 y 2006.

4 *Conchita Amorosa* es una práctica tradicional de las comunidades del Valle del Chota-Mira, que se refiere a las conversaciones familiares en torno a la tulpá, o el fuego, en donde los niños y niñas escuchaban atentos a los mayores y aprendía la sabiduría ancestral (Salomón, Comunicación personal, 2019). Hoy en día, es una práctica cultural, política y de sanación empleada por la CONAMUNE-Carchi.

y saberes, de secretos e historias personales, de sanación de nuestras historias familiares y de nuestros cuerpos y almas. Así, en el 2018, nuestras vidas convergieron y comenzó nuestro accionar conjunto por los derechos de los Afrodescendientes.

Una multiplicidad de voces de mujeres negras, conectadas por la palabra y el accionar, por la memoria y la espiritualidad, se conjugan en este artículo. Voces que se entrelazaron en distintos tiempos y espacios, en encuentros cotidianos y académicos. De esta manera, buscamos reflexionar sobre la memoria y el accionar comunitario en torno al Panteón viejo como una propuesta político territorial Afrodescendiente de la CONAMUNE-Carchi, como una estrategia de negociación que simultáneamente abre espacios de diálogo intercultural y de resistencia ante prácticas de homogenización cultural, invisibilización e injusticia histórica. Así, reflexionamos sobre el Decenio Internacional Afrodescendiente y la reparación histórica de los descendientes de africanos afectados por el sistema colonial esclavista y el racismo en Ecuador, desde el accionar local y las maneras propias de sanación colectiva que adelanta CONAMUNE-Carchi. Estas reflexiones buscan contribuir con el proceso social de revitalización cultural y apuesta del Territorio Ancestral Imbabura y Carchi (Valle del Chota-Mira) que avanza la CONAMUNE-Carchi y la Red de Gobiernos Autónomos Descentralizados (GADs) del Valle del Chota-Mira.

## **RECUPERACIÓN COLECTIVA DE LA MEMORIA HISTÓRICA: EL PANTEÓN VIEJO DE LA CONCEPCIÓN**

Las comunidades de la parroquia La Concepción están localizadas en el Valle del Chota-Mira en las provincias de Imbabura y Carchi, en el Territorio ancestral Afroecuatoriano, en la sierra norte de Ecuador. La parroquia está constituida por 16 comunidades donde la población Afrodescendiente fue violentamente introducida en el siglo XVI por la orden religiosa jesuita para trabajar en las haciendas de caña de azúcar (Coronel Feijóo 2015). La comunidad de La Concepción es el centro político-administrativo de la parroquia y fue la hacienda más grande de las ocho que constituían el eje de haciendas productoras de caña de azúcar administradas por la orden religiosa hasta su expulsión en 1776. Luego de abolida la esclavitud en 1852, la población afrodescendiente continuó siendo explotada y subyugada bajo el sistema de contrato de deuda conocido como *concertaje* y luego perpetuado bajo el sistema de huasipungo andino<sup>5</sup>. Vale destacar que las comunidades afrodescendientes reaccionaron a estos cambios del sistema de la tenencia de la tierra participando en actos de resistencia y organización comunitaria para defender su derecho al territorio y trabajar la tierra en justas condiciones (Chaves 2010). La lucha afrodescendiente por la tierra, a pesar de ser invisibilizadas por la historia oficial, sigue hasta hoy en día y se ponen de manifiesto en la acción colectiva para recuperar y salvaguardar el Panteón viejo.

El interés e iniciativa local de recuperar el Panteón viejo y su memoria histórica nace con la

5 Huasipungo se refiere a una relación de arrendamiento de servicios que vinculaba a los trabajadores Indígenas y Afrodescendientes a una hacienda tras la abolición del concertaje. También hace referencia a pequeñas porciones de tierra marginales otorgadas a los indígenas y afrodescendientes para su cultivo de subsistencia (Becker 2008).

creación de la *Escuela de la Tradición Oral la Voz de los Ancestros* (ETOVA) como parte del proceso de Etnoeducación que lleva a cabo -desde hace más de tres décadas- el pueblo Afroecuatoriano. En el 2005, en el lanzamiento del módulo de etnoeducación “Nuestra historia”, en el teatro Gran Colombia en Ibarra, el maestro Afroesmeraldeño Juan García Salazar propuso a los docentes Afroecuatorianos que estaban presentes que plantearan un proceso de copilar y escribir la tradición oral. Para ello, les propuso constituir una escuela fundamentada en la ancestralidad y basada en un principio de respeto. Meses más tarde, el 27 de octubre del 2006, un grupo de mujeres lideresas de la parroquia La Concepción, tomando la palabra del maestro Juan García Salazar, se reunieron con él y conformaron un colectivo para investigar y compilar esos saberes de las y los mayores. Así nace La ETOVA, La Escuela de la Tradición Oral, La Voz de los Ancestros.

La ETOVA, es un espacio de reflexión sobre la memoria colectiva transmitida desde las y los ancestros. Es una escuela comunitaria “que tiene como fundamento la tradición y los mayores, esos celosos guardianes de la memoria” (Lara, Comunicación personal, 2019). La escuela se fundamenta en un proceso de aprendizaje colectivo de aprender haciendo, que deroga la hiper-especialización de la cultura cientificista occidental (Bourdieu 2007) y fomenta relaciones horizontales para crear en libertad y con respeto por el conocimiento propio, dando voz y valor y revitalizando la cultura afroecuatoriana (Pabón Chalá et al 2012). Es una escuela lúdica y autónoma, solidaria y liberadora que coloca en el centro los conocimientos y saberes de los hombres y mujeres de la diáspora africana en el Ecuador.

La escuela se constituyó con la participación de mujeres negras lideresas, jóvenes y adultas mayores de la parroquia La Concepción, tales como: María Elena Chalá, Hermencia Chalá, Carlota Chalá, Barbarita Lara, Olga Maldonado, Silvia Congo, Jacqueline Polo, Marcia Padilla, Frandila Suárez, Ofelita Lara y Candy Mosquera junto a Juan García Salazar, Mónica Márquez e Iván Pabón. Este colectivo se comprometió a trabajar la memoria oral a partir de temas centrales: gastronomía, cuentos, vocablos, vestimenta, historias de vida, mitos y leyendas y personajes históricos, entre otros, los cuales servirían -hasta hoy en día- como líneas de investigación orientadoras del trabajo colectivo comunitario.

Con este compromiso y recordando las voces de Rosita y Eremita evocadas al inicio de este artículo, Barbarita Lara y Olga Maldonado emprendieron un recorrido por el Panteón viejo. Al respecto Barbarita comenta:

Fuimos al panteón, pero era una enredadera de monte entre espinos, mosqueros, palo santo, hoja blanca, tunos, pitajayas, espadilla, sobre todo muchos espinos, porque dicen que cuando un espino cría sobre una tumba es porque la persona era trabajadora... y entre espinos no podíamos ver nada. Ya iba a oscurecer y estábamos cansadas, ya nos íbamos a ir cuando decidí pedirle a Martina<sup>6</sup>: “Martina, danos una señal, no queremos interferir para nada malo, queremos hacer una puesta en valor para que esto sea respetado y recordado” le dije, le invoqué y al terminar de decir eso ¡tropiezo con una piedra! ¡tenía una cruz marcada, casi estaba montada sobre ella! ¡Fue como una revelación! Al ver esto, pensé que debía haber más tumbas, seguramente hacia el sur porque nuestros ancestros

6 Martina Carrillo fue una mujer esclavizada en la hacienda La Concepción quien luchó por los derechos de la población esclavizada del Valle del Chota-Mira en el siglo XVIII. Para un análisis histórico de Martina Carrillo ver Chaves 2009.



tenían una lógica y la encontré, encontré la lógica, ¡su lógica! Había más tumbas hacia el sur, el norte y el este, se hacía tangible la cruz del sur<sup>7</sup>, la que los guió, desde África, por el atlántico (Lara, Comunicación personal, 2019).

A partir de este encuentro con este lugar de conexión entre el pasado y el presente, entre la espiritualidad de un pueblo y su cultura material, entre este mundo y el otro mundo, Barbarita junto a un grupo de mujeres pertenecientes a la CONAMUNE-Carchi comenzaron a andar el camino de conversar con los mayores sobre el Panteón viejo. Días después de este encuentro en el Panteón, Barbarita fue a la comunidad del Empedradillo, en la parroquia La Concepción, para conversar con el tío Germán (1923-2008). Conversación que Barbarita recuerda así:

“Ayer estuvimos en el Panteón viejo de La concepción y dando las vueltas, todavía habido tumbas, y una tapia con escrituras y cruces. Tío German, ¿usted se acuerda de alguien que le enterraron?

Claro que me acuerdo, -responde Tío German con voz firme y lúcida- cuando le sepultaron a la mamá de don Juan José Espinoza de la Loma, haiga tenido unos 7 años, soy nacido en el año de 1925, me acuerdo porque ya con uso de razón, venimos acompañando y yo junto con pancha, mi abuela, con miedo, con miedo, veníamos caminando, caminando. Ya sabe el típico miedo que se tenía a los muertos, porque en ese tiempo se enterraba envuelto el cadáver en una estera, en la misma estera que la velaban y eso le hacía tenebroso, ahí es que guaguas y grandes temblábamos del miedo. Así mismo me acuerdo que le enterraron a un hombre de la comunidad La Convalecencia, que ese tiempo le decían Burrera, de allá le trajeron, el nombre no me acuerdo le decían de apodo Trintareales (Barbarita y German, Comunicación personal, 2006).

En la memoria colectiva de la parroquia La Concepción, el último entierro que se comenta tuvo lugar en el Panteón viejo fue hace más de 80 años, a principios de los años 30 del siglo XX<sup>8</sup>. En esa época, los mayores comentan que se decidió colectivamente mover el cementerio a un lugar más cercano al llamado Campo Santo - el cual es el cementerio original de la zona- y cesaron los entierros y ritualidades funerarias en el Panteón viejo. Es a partir de este momento que comenzó un proceso de olvido-recuerdo del Panteón viejo.

A partir de estas narrativas locales sobre el Panteón viejo y varias visitas al lugar, algunos miembros de la comunidad junto a CONAMUNE-Carchi comenzaron a entender la historia no como un pasado acabado y aislado del contexto nacional, sino como un pasado que vive en y tiene consecuencias en el presente y en el futuro local y nacional (Alonso 1988). Para miembros de CONAMUNE-Carchi, el pasado es una experiencia vivida a partir de la cual dan sentido a sus prácticas cotidianas.

7 La Cruz del sur es una constelación ubicada en el hemisferio sur y permite ubicar la dirección del polo sur. Tiene muchos simbolismos en las culturas ancestrales andinas. En la cosmovisión afroecuatoriana el simbolismo de la cruz del sur se basa en la cosmogonía Congo conocida como *Yowa* (Iturrialde 2001). Para CONAMUNE-Carchi la Cruz del sur se considera una guía en la búsqueda de libertad de las y los cimarrones que escaparon del sistema esclavista.

8 Las actas de defunción a las que se pueden acceder datan de mediados de la década de 1930, las cuales se encuentran en la casa parroquial de la comunidad de La Concepción. Las actas de defunción previas a esa fecha se perdieron en un incendio en la ciudad de Ibarra (Lara, Comunicación personal, 2018).

Pensando en líneas que se bifurcan, en caminos que se cruzan, que se abre y cambian, el pasado es el inicio de esas líneas, el presente son los niños y el futuro es algo desconocido, esos caminos nos llevan a un mundo oscuro, pero la memoria nos ilumina como un faro esos caminos para llegarnos sin dificultades hacia el futuro (Lara, Comunicación personal, 2019).

Dentro de esta interpretación sobre el pasado y el uso de la memoria para iluminar o dar sentido al presente y al futuro, la memoria cobra una función de guía (espiritual y política) y provee a la comunidad una base sobre la cual construir una consciencia colectiva y sentido de pertenencia (Cardoso 1983; Alonso 1988; Trouillot 1997). Para miembros CONAMUNE-Carchi, la memoria es entendida como “flores, son rosas con sus variedades de colores bonitos que nos dejaron para que cultivemos nuestra identidad y sanemos nuestros cuerpos y nuestras almas” (Lara, Comunicación Personal, 2019). Así, el proceso de recuperación colectiva de la memoria sobre el Panteón viejo es una puesta en valor y reconocimiento a las y los ancestros quienes lucharon por el derecho a su territorio y la sobrevivencia de sus comunidades.

## EL PANTEÓN VIEJO: PROCESOS DE NEGOCIACIÓN SOBRE LA MEMORIA DE RESISTENCIA

El Panteón viejo es un cementerio de la diáspora africana, el cual se presume fue utilizado como lugar de santa sepultura de la población esclavizada en el siglo XVIII y se continuó utilizando para tales fines hasta principios del siglo XX (Balanzategui 2018). Estudios de arqueología histórica de la diáspora africana en el Ecuador llevados a cabo en el Panteón viejo, registraron 192 áreas identificadas como entierros sin marcas de identificación y diversas objetos y piedras con cruces cristinas e iconografías (Balanzategui 2018).

La apropiación crítica y colectiva del Panteón viejo como espacio histórico, sagrado, espiritual y material es un proceso político y espiritual de CONAMUNE-Carchi que busca no solo revitalizar la identidad Afro concepcioneña sino conocer e interpretar su pasado como un imperativo organizativo que les permite actuar con base a su propio entendimiento sobre el lugar y aporte de las poblaciones Afrodescendientes en el proceso histórico nacional y mundial. Este conocimiento propio, este re-interpretar el pasado *casa a dentro*, desde el “nosotros” y por el “nosotros” como pueblo afrodescendiente, está dirigido a re-significar el pasado esclavista y “sanar nuestras almas de ese daño causado, hay mucho dolor, mucho dolor y son 500 años y un montón de ancestros que nos dicen que hablemos ya que tenemos nuestra propia voz” (Lara, Comunicación personal, 2018). Este acto colectivo de reconocer nuestra propia voz, de hablar y de ser escuchados, ha llevado a la consolidación de una demanda colectiva por el reconocimiento de la existencia de este sitio sagrado afrodiaspórico localizado en la comunidad de La Concepción<sup>9</sup>.

9 Para un análisis sobre el significado de un cementerio de poblaciones que fueron objetualizadas durante el sistema esclavista y la conservación de la cultura material de las y los cimarrones en La Concepción, ver Balanzategui, 2018; Balanzategui, Morales y Lara, 2021.

## **PROCESOS DE NEGOCIACIÓN Y NARRATIVAS EN CONFLICTO SOBRE EL PANTEÓN VIEJO**

La memoria oral y las narrativas sobre el pasado local y regional funcionan para consolidar comunidades imaginadas y están impregnadas de diferentes procesos de negociación mediante la definición y modelamiento de subjetividades, de modos individuales y colectivos de representación enraizados en una experiencia histórica (Williams 1991; Alonso 1994; Ruelle y Soriano 2016). El Panteón viejo como narrativa sobre el pasado Afrodescendiente, como proyecto político local rural, es un lugar de la memoria racializada (Balibar 2007; Gilroy 2007) impregnado de interpretaciones en conflicto y disputas entre facciones de poder (Sider y Smith 1997), que se informa de la historia oficial dominante en un juego de resistencia y lucha contra al silencio y el olvido impuesto (Díaz de León et al 2015). La memoria sobre el Panteón y la vida de los ancestros ahí enterrados forma parte del proceso de re-significación constante y mutua entre la memoria histórica local y la nacional, en donde encuentros entre actores con distintas concepciones sobre el pasado y discursos hegemónicos del presente tienen lugar. Relaciones asimétricas de poder entre la comunidad y el dueño de los terrenos donde se ubica el Panteón viejo, entre la comunidad y las autoridades universitarias, entre la CONAMUNE-Carchi y los funcionarios del INPC, y entre los mismos miembros de la comunidad han marcado el devenir del Panteón viejo como espacio sagrado a salvaguardar.

### **Proceso de negociación casa adentro: dialogando con nosotros mismos**

La producción social de la memoria se nutre de construcciones diversas del pasado en las que “todos participan, aunque de forma desigual” (Popular Memory Group 1982, 3). Paul Ricoeur (2004) señala que la memoria está mediada por narraciones. Es siempre selectiva y se construye en relación con el pasado que se actualiza en el presente. En este proceso de actualización del presente a través del recuerdo del pasado, surgen narrativas diversas y contradictorias. En el ámbito comunitario circulan interpretaciones diversas sobre la historia del cementerio, su uso y su valor histórico son objeto de debate. El proceso local de salvaguardar al Panteón viejo ha impulsado la circulación de narrativas sobre la esclavitud, la vida en las haciendas y el accionar colectivo de las personas esclavizadas. En particular, la recuperación y preservación de la memoria de la lucha de las mujeres que fueron esclavizadas ha sido una estrategia fundamental de la CONAMUNE-Carchi para confrontar las narrativas hegemónicas sobre la falta de agencia de las mujeres esclavizadas en la época colonial. No obstante, para algunos miembros de la comunidad, hablar del Panteón viejo y de la hacienda implica rememorar del brutal sistema de esclavitud al que fueron sometidos sus antepasados, lo cual sienten como un recuerdo traumático que sería mejor olvidar o como algo lejano a su realidad actual.

Otro ejemplo de narrativas antagónicas y tensiones locales que han emergido en el proceso local de salvaguardar el Panteón viejo es ilustrado por el debate entre los miembros de la ETOVA y CONAMUNE-Carchi sobre si Martina Carrillo fue o no enterrada en el Panteón. No hay un consenso sobre si Martina vivió o no en la hacienda o sobre desde cuándo y hasta qué década

el Panteón viejo fue utilizado como cementerio. A pesar de los distintos significados que el Panteón viejo tiene para los miembros de la comunidad, la espiritualidad, ritualidad y respeto por los difuntos del pueblo Afrodescendiente ha permitido llevar a cabo acciones conjuntas entre los miembros de la comunidad, la organización social, las autoridades locales e investigadores (Lara et al 2017; Balanzátegui 2018) entorno al valor histórico del Panteón como espacio sagrado. En efecto, la comunidad organizada asumió en el 2015 el manejo y resguardo del Panteón como lugar para honrar a los ancestros y han venido realizando acciones en conjunto con la iglesia católica.

### ***Proceso de negociación casa afuera, diálogos con el otro***

El terreno sobre el cual se encuentra localizado el Panteón viejo, las lomas de Guayaquil, era parte del territorio Pasto-Caranqui (Lara et al 2017). En el siglo XVI, con la llegada de los jesuitas, es incorporado a los terrenos de la hacienda La Concepción. Luego de la expulsión de los jesuitas (1776), la hacienda se divide y estos terrenos pasan a formar parte de los linderos de la Hacienda Santa Ana, la cual colindaba con los terrenos de la hacienda de La Concepción (Coronel Feijóo 2015). A mediados del siglo XX en el marco de la primera Reforma Agraria, miembros de la comunidad La Concepción lucharon por sus tierras y algunos terrenos quedaron en manos de familias afrodescendientes.<sup>10</sup> Sin embargo, el terreno de las lomas de Guayaquil quedó en manos la familia Herrera, propietarios de la Hacienda Santa Ana (Lara et al 2017).

En el 2005, cuando CONAMUNE-Carchi, los miembros de la ETOVA y algunos miembros de la comunidad encontraron el *sitio*, se comenzó a profundizar en la memoria sobre el Panteón y se iniciaron procesos de negociación entre diferentes facciones. La primera negociación se sostuvo entre el actual dueño de los terrenos, el Dr. Vergara, y los miembros de la comunidad organizada. En el 2006, el Dr. Vergara cedió en comodato esos terrenos a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE) bajo el mandato de trabajar en conjunto con las comunidades de la zona y fomentar trabajos agrícolas y productivos. Los miembros de la ETOVA nunca imaginaron que ese terreno sería adjudicado, donado o vendido. Al reunirse junto al Dr. Vergara, le solicitaron formalmente que no incluyera el terreno del Panteón en los linderos del terreno a donar a la universidad, “le dijimos que nos dejara ese espacio que hay tumbas de nuestros ancestros” (Lara, Comunicación personal, 2018). Bajo la custodia de la Universidad sobre el terreno del Panteón se realizaron saqueos a las tumbas en busca de dientes de oro. A partir de esto, miembros de la ETOVA y CONAMUNE-Carchi iniciaron conversaciones con las autoridades de la Universidad para denunciar que no se estaba dando cumplimiento al mandato de trabajar en conjunto a las comunidades. Como resultado de estas conversaciones, el Dr. Vergara le revocó el permiso a la PUCE. A partir de esta experiencia, en el 2012 el presidente de la Junta Parroquial propuso que la custodia de los terrenos sobre los cuales se ubica el Panteón se le concediera la Universidad Politécnica Experimental del Carchi- UPEC. A partir de este momento, las negociaciones y las tensiones con la UPEC comenzaron ya que se han realizado trabajos agrícolas alrededor del área del Panteón, lo

---

10

JUÁREZ RODRÍGUEZ, Beatriz y LARA CALDERON, Barbarita. Panteón viejo “Jardín de la Memoria de los Ancestros Martina Carrillo”. Una apuesta político-territorial de la diáspora africana en el Ecuador.

cual ha alterado el estado de conservación del ya declarado sitio arqueológico.

A partir de los trabajos colaborativos entre CONAMUNE-Carchi, arqueólogas, antropólogas y miembros de la comunidad, se realizó una primera propuesta de *Jardín de la Memoria Martina Carrillo* (2014), donde se reconoce -desde la academia- el valor histórico, arqueológico y cultural del sitio y su relevancia a nivel local, nacional e internacional (Balanzátegui 2018). Esta validación de la historia local, desde actores legitimados en el conocimiento occidental, le dio un nuevo impulso al proceso local de revitalización identitaria y recuperación colectiva de la memoria del Panteón, y ha sido utilizado por la comunidad organizada como instrumento de negociación en los diálogos *casa afuera* que han sostenido con diversos agentes del Estado y actores políticos, entre ellos, funcionarios del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

La propuesta Jardín de la Memoria Martina Carrillo (2014) fue presentada a la UPEC, a la cual se propuso como gestor principal del proyecto por ser la autoridad rectora del área donde se encuentra este espacio sagrado. Sin embargo, se ha ido agudizando el deterioro del sitio arqueológico y el 28 de agosto del 2018 dicha propuesta fue presentada ante los funcionarios del INPC, en una reunión sostenida entre el movimiento social Afroecuatoriano de Imbabura y Carchi, representado por la Mesa de Cultura y Patrimonio (comité de gestión de patrimonialización), representantes del municipio de Mira, el equipo técnico del INPC y el equipo de investigación arqueológica. En esta reunión el movimiento Afroecuatoriano, bajo el principio de “derecho sobre lo nuestro” hizo entrega oficial de la propuesta de patrimonialización del Jardín de la Memoria Martina Carrillo y se exigió la inspección técnica al Panteón viejo, por parte de la dirección de Inventario y Conservación del INPC, con el fin de dar continuidad al proceso de salvaguarda, por parte del Estado nacional, de este patrimonio de la diáspora africana en el Ecuador. Días después, el 6 de septiembre, el equipo del INPC realizó el recorrido por el Panteón viejo, y el Museo de la Memoria “La casa de los abuelos”, donde CONAMUNE-Carchi y el equipo de investigación arqueológica explicaron la importancia de la revitalización de este espacio sagrado para el pueblo Afroecuatoriano. Un mes más tarde se recibe el expediente de informe de inspección “Sitio Arqueológico Panteón viejo “Jardín de la Memoria Martina Carrillo” (2018) en el que se evaluó el estado de conservación y se avala su consideración como sitio arqueológico a preservar y salvaguardar. Así el movimiento social Afroecuatoriano, liderizado por la CONAMUNE-Carchi, va dando pasos sólidos en la visibilización de su patrimonio cultural tangible e intangible y en el posicionamiento de su historia local dentro del discurso histórico nacional.

### **ESPIRITUALIDAD Y ANCESTRALIDAD EN EL PANTEÓN**

La espiritualidad es un ámbito aglutinador que ha utilizado la diáspora africana en las Américas para recrear sus culturas (Mintz y Price 1992). Esta memoria histórica que se ha ido produciendo en torno al Panteón viejo, se centra en el culto y honra a las y los difuntos, a las y los ancestros. Desde finales del siglo XIX, en La Concepción ha existido esta práctica espiritual fundamentada en sus creencias católico-cristianas, donde la vida del ser humano es un continuo entre

este mundo y el otro mundo (Peters 2005) y “es un mandato ancestral acompañar el paso de esta vida a la otra” (Lara, Comunicación personal, 2019).

Cuando un familiar o miembro de la familia extendida fallece, el redoble de las campanas de la iglesia lo anuncia. El silencio como símbolo de respeto impera en toda la comunidad y los habitantes se preparan para ayudar con los preparativos del velorio. El velorio es un espacio-momento sagrado, en donde las cantoras de las distintas comunidades se reúnen en torno al difunto y dirigen los cantos, conocidos como *salves*, que son gritos y lamentos que conectan a la comunidad con el divino, con los ancestros. Toda la comunidad acompaña al difunto y cantan las *salves* durante toda la noche. Al día siguiente, el cuerpo sale de casa y se realiza la misa de cuerpo presente. Al salir de la iglesia, se presenta el cuerpo ante la cruz principal, y un hombre o una mujer dirigen las tres o cuatro genuflexiones alrededor de la cruz. Sonando una pequeña campana, comienza la procesión hacia el cementerio con el difunto en hombros; durante el camino se detienen 3 o 4 veces para hacer *los gritos* o recitar el padre nuestro y pasajes de la biblia. En la entrada del cementerio se detienen, se vuelven a hacer las genuflexiones y se acompañan con oraciones. Al entrar a *la tierra del olvido*, se presenta nuevamente el cuerpo a la santa cruz y los familiares se despiden del difunto por última vez y se procede al entierro (Chalá 2009; Peña 2011).

Esta ritualidad en la que participamos durante el 2018 y 2019, en diversas comunidades de la parroquia, es una tradición ancestral que se practicaba en el Panteón viejo, el cual era uno de los pocos cementerios de la zona al que, desde las comunidades más lejanas, acudían para enterrar a sus seres queridos (Lara et al 2017). Parte del proceso de recuperación colectiva de este espacio sagrado ha sido la implementación de prácticas rituales y espirituales, en donde la oralidad y la memoria se entrelazan para recordar y conmemorar a las y los ancestros. A través de rituales sincréticos donde la misa, el canto y el rezo, el agua y el fuego, la tierra y el aire se entretujan en un círculo de espiritualidad.

### ***Conmemorando a las y los ancestros: Martina Carrillo y Simón Tadeo***

En la mañana del 19 de julio de 2018, un colectivo conformado por miembros de la CONAMUNE-Carchi y de la ETOVA, miembros de la comunidad y de la iglesia católica e investigadoras y docentes, nos reunimos en una ceremonia pública para conmemorar a las y los ancestros. En el Panteón viejo se colocaron dos lápidas producto del esfuerzo conjunto del Padre (sacerdote católico), los miembros de la comunidad de La Concepción y CONAMUNE- Carchi. Una de las lápidas conmemora a Martina Carrillo, quien representa a las lideresas y líderes Afrodescendientes del siglo XVIII. La otra simboliza a Simón Tadeo, nombre de un miembro de la comunidad que fue encontrado en las actas de defunción de la casa parroquial, quien personifica a los antepasados de La Concepción que ahí descansan. Antes de colocar las lapidas, en *minga*, se limpió el lugar y se encendió fuego para purificar el ambiente y conectarse con “el otro mundo, con lo espiritual, porque el fuego es vida y las y los ancestros son espíritus” (Lara, Comunicación personal, 2018). Se colocaron flores en círculos alrededor del fuego. Al norte del círculo se colocó la lápida de Martina Carrillo con las inscripciones “1731-1805” dando hacia el sur, con el fin de respetar la lógica de los

entierros ancestrales que seguían el sentido de la cruz del sur. Pocos metros hacia el oeste de la lápida de Martina, se colocó la de Simón Tadeo, con las inscripciones también orientadas al sur.

Todos los participantes nos colocamos en círculo alrededor de la lápida de Martina Carrillo. La Madrina y el Padrino, Doña Olivia y Don Chavo, adultos mayores quienes representan a los guardianes de la memoria colectiva, se colocaron a cada lado de tumba y el Padre detrás de la misma. La señal de la Santa Cruz y un canto litúrgico dieron inicio a la ceremonia. Luego el padre invocó al Espíritu Santo para bendecir el agua que sería derramada sobre la tumba de Martina Carrillo y Simón Tadeo para que “todos los que vengan aquí además de apreciar el aspecto histórico de sus antecesores también queden renovados en el cuerpo y el alma y a Dios le sirvan siempre”. Así, se bendijo el agua que sostenía la madrina, guardiana de la memoria, y se derramó sobre las dos tumbas mientras todos cantábamos la siguiente salve:

*Qué bonita está la tumba,  
qué bonita está la tumba  
No hay cadáver dentro de ella,  
no hay cadáver dentro de ella.  
Solamente le acompaña,  
solamente le acompaña,  
De luto las cuatro velas,  
de luto las cuatro velas.*

Se rezó el Padre Nuestro y continuaron las salves mientras la madrina, Barbarita y Olguita apagaban el fuego. Luego todos en círculo permanecemos en silencio honrando y respetando la memoria ancestral y los espíritus. La misa, el acto católico cristiano de celebración de la eucarística, es central en la espiritualidad de la comunidad. Tanto para honrar a los difuntos como a los santos, todos los eventos y festividades locales suelen comenzar con la liturgia católica la cual impregnan con sus prácticas espirituales propias, donde el agua, las flores, la tierra, el canto y el fuego están presentes como canales de conexión con lo divino y sagrado.

Con esta ceremonia de conmemoración, donde la memoria es performativa y ritualizada, no sólo se creó un espacio de reunión colectiva donde narrativas del pasado se produjeron, fortalecieron y circularon entre los miembros de la comunidad, sino que simultáneamente se reforzó la espiritualidad e identidad Afrodescendiente y sentimientos colectivos de pertenencia (Della Porta y Diani 1999), creándose así un vínculo espiritual con su pasado colectivo. Al pensar la ritualidad como un acto político (Comaroff and Comaroff 1995) podemos observar que en la conmemoración a las y los ancestros que se describió anteriormente, se desplegaron sutiles capas de negociaciones políticas entre diferentes facciones de la comunidad. Por ejemplo, en años

anteriores, líderes de la CONAMUNE-Carchi y líderes religiosos católicos habían tenido conflictos en torno a la ritualidad afrodescendiente que la CONAMUNE-Carchi revitaliza. De esta manera, durante esta conmemoración se recreó una relación mutuamente constituida entre memoria y accionar político, donde la recuperación colectiva de la memoria provee un marco de significados compartidos que sirve para fortalecer el discurso local (Farthing y Kohl 2013) que demanda reconocimiento y protección de este sitio sagrado afrodiaspórico por parte de las autoridades locales y nacionales.

El Panteón viejo es un lugar donde la memoria ancestral es revitalizada, preservada y transmitida (Balanzátegui 2018), a través de estos actos de conmemoración simbólica y material. Las lápidas como cultura material simbolizan el cuerpo ausente, materializan la presencia de las y los ancestros. La oralidad, la palabra cantada, recitada, ritualizada es canal espiritual. En esta ceremonia sincrética donde el fuego purifica, el agua bendice, y las salves consuelan el alma de los ausentes y presentes, la memoria cataliza lo espiritual y permite transformar las narrativas de esclavitud en prácticas de sanación. Esta conmemoración, el acto de colocar las lápidas, bendecirles y cantarles, resignifica la vida de las y los ancestros esclavizados, reposicionándolos como sujetos con ritualidades y cosmovisiones, en donde se busca “recuperar el espíritu bueno que nos dejaron los ancestros y continuar cultivando la resiliencia del pueblo Afroecuatoriano” (Lara, Comunicación personal, 2018).

Siguiendo los estudios sobre las políticas de la memoria, entendemos a la memoria como un proceso continuo, no acabado, dinámico y relacional entre el pasado y el presente llevado a cabo por los miembros de la comunidad, lideresas y líderes comunitarios y actores políticos en el proceso de reconstrucción de la visión propia y colectiva de su historia y de los significados culturales de su pasado (Caballero, 2014). La memoria histórica ha movilizadotanto identidades políticas en diferentes épocas como también genealogías regionales de luchas contra la opresión social (Ruelle y Soriano 2016).

En el caso del Panteón viejo, se está reconstruyendo la memoria histórica de un cementerio de la diáspora africana que tiene como nodos semánticos la lucha por la libertad y la espiritualidad de las y los ancestros esclavizados durante la época colonial, centrada en la vida de Martina Carrillo. La figura de Martina Carrillo emerge en el imaginario histórico Afroecuatoriano a través de la divulgación *casa afuera* de un documento divulgativo llamado “Martina Carrillo. Negra, Raíz de Libertad. La Concepción Carchi. Siglo XVIII” por el Padre comboniado Rafael Savoia en la década de los noventa. Actualmente, los marcos discursivos que se producen y circula entre las y los miembros de las comunidades del Valle Chota-Mira y las organizaciones sociales se centran en que Martina vivió como esclava en la Hacienda La Concepción, en la provincia del Carchi, en el siglo XVIII y formó parte de una comisión que avanzó hasta Quito para denunciar la violación de sus derechos como esclavizados, ante el presidente de la Real Audiencia. Caso que procedió y el administrador de la hacienda fue apresado, multado y sus bienes fueron confiscados (Lara et al 2017; Balanzátegui 2018). Este conocimiento ha sido validado y divulgado por líderes e intelectuales Afroecuatorianos, quienes han revisitado el expediente con el proceso de denuncia y litigio



que se encuentra en el Archivo Histórico Nacional de Quito, en el Fondo Real Audiencia, sección Esclavos. Así, Martina Carrillo y su lucha por la libertad y la dignidad ha sido circulada e interpretada por la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador (CONAMUNE), y en particular, por la CONAMUNE-Carchi.

Conmemoramos a Martina Carrillo para reconocerle a esa gran mujer que es el referente para emprender las luchas como mujeres, la lucha por los derechos humanos, colectivos y específicos de las mujeres, sabedoras de que ella en 1778 tuvo la fortaleza y capacidad de caminar por los derechos y nos da la pauta a nosotras de que bailemos y saltemos por los derechos (Lara, Comunicación personal 2018).

Así, las lideresas de la CONAMUNE-Carchi van produciendo relatos identitarios -con enfoque de género- y van marcando una genealogía de lucha por la dignidad y los derechos de las poblaciones Afrodescendientes basada en la recuperación del pasado del Panteón y su significado en el contexto esclavista de la hacienda de caña de azúcar. Al honrar y conmemorar a los ancestros como seres trabajadores y luchadores, les reconfiguran como agentes históricos con voz y dignidad y como miembros activos en el proceso de formación del Estado nación. Así las narrativas locales de lucha buscan romper con el silencio y la imagen hegemónica y estereotipada de las y los negros flojos, sin historia, sin agencia, sin conocimientos (Rahier 1998) y las transforman y re-significan en seres espirituales que guían la lucha por los derechos en el presente.

*Memoria y proceso de sanación: Al honrar a las y los ancestros vamos sanando el alma*

Desde el feminismo negro y el Afro pesimismo se ha abordado como el cuerpo negro y la negritud están marcados y configurados por el proceso violento de la esclavitud transatlántica (Spiller 1987; Hartman y Wilderson 2003). Autores señalan como esa violencia sobre el cuerpo de la y el esclavizado ha generado innumerables marcas en el cuerpo a través de generaciones (Spiller 1987). Por otro lado, Hartman (1997) argumenta que el cuerpo en dolor, ese dolor producto del cautiverio, de la esclavitud, que ha sido silenciado, tiene un potencial restaurativo del propio cuerpo. Esta reflexión sobre el cuerpo que puede sanar desde el dolor resuena con el discurso y accionar político de las mujeres de la CONAMUNE y en especial, las mujeres de la CONAMUNE-Carchi, para quienes toda propuesta local de revitalización cultural, recuperación del pasado y reivindicación social debe estar anclada en la ancestralidad y debe ser orientada a la sanación del ser (del pueblo) “negro”.

La ancestralidad es la esencia de la vida del pueblo Afrodescendiente, es la brújula que marca y orienta la ruta, es la luz permanente que nos ilumina. La ancestralidad se articula con la espiritualidad. Ambos son energías que vitalizan el ser, son escudos y blindajes para la sobrevivencia, son un todo (Lara, Comunicación personal, 2019).

Uno de los argumentos centrales del interés colectivo y comunitario en recuperar la memoria del Panteón viejo y en conmemorar a las y los ancestros,

es sanar la herida de la esclavitud. Investigamos sobre la diáspora africana, sobre el origen de nuestros apellidos, sobre la esclavitud para sanar esa herida y ese dolor causado por la dispersión violenta a la que fueron sometidos nuestros ancestros (Lara, Comunicación personal, 2018).

De esta manera, la memoria juega un papel crucial en las prácticas de sanación colectivas de los miembros organizados de la comunidad de La Concepción, al permitir una conexión espiritual con las y los ancestros. Así, al conmemorarlos a través del acto de colocar las lapidas, de bendecirlas y cantarles “vamos sanando el alma y el cuerpo de los ancestros esclavizados y de nosotros mismos” (Lara, Comunicación personal, 2018).

El Panteón viejo es un *lugar de la memoria* (Nora 1989) donde narrativas de sanación, paisaje cultural y cultura material convergen, donde luchas sociales pasadas y una comprensión crítica de las condiciones de vida actuales se entrelazan. El Panteón viejo es un espacio interpretativo de la historia de la diáspora africana en el Ecuador, a través del cual los habitantes de la comunidad asumen su pasado material, su patrimonio y lo celebran como trinchera de lucha y resistencia contra prácticas racistas que silencian e invisibilizan su pasado (Rappaport 1994). Este agenciar sobre su pasado, les ha permitido proponer y concretar políticas públicas de resguardo y manejo del patrimonio tangible e intangible del Cantón Mira, Carchi. En el 2016, se sancionó y promulgó la *Ordenanza de Gestión, Promoción y Patrocinio Cultural del Cantón Mira*, orientada a “proteger y promover la diversidad cultural, la memoria social y el patrimonio cultural” (O.M.-GADM-002-2016 2016)

Esta política pública es un logro del pueblo Afroecuatoriano que hace vida en la provincia del Carchi. Impulsada por Barbarita Lara e Iván Lara, concejales Afroecuatorianos, esta política pública intercultural no solo apunta a llenar el vacío legislativo de protección del patrimonio de la diáspora africana en el Ecuador, sino que marca un hito histórico dentro del paisaje político blanco-mestizo hegemónico del Cantón Mira. Este agenciamiento colectivo entorno a la memoria histórica del Panteón viejo como lugar sagrado, está visibilizando a la población Afrodescendiente del cantón como agentes históricos en el proceso de formación social del municipio y su quehacer político.

Las prácticas de sanación de la comunidad de La Concepción que van desde la apropiación y reinterpretación de su pasado, la propuesta y ejecución de políticas públicas interculturales y de proyectos comunitarios investigativos y productivos como el de la recuperación de los saberes ancestrales etnobotánicos, son parte de ese accionar colectivo de las comunidades Afrodescendiente de La Concepción que buscan simultáneamente navegar, entender y combatir el racismo estructural en el Ecuador.

## **CONCLUSIÓN: UNA LECTURA AL DECENIO AFRODESCENDIENTE EN EL ECUADOR EN CLAVE DE MUJER NEGRA**

Estamos por concluir el Decenio Afrodescendiente (2015-2024) y desde los estados nación se han dado pasos tímidos como la firma de decretos nacionales que ratifican el decenio; el decreto 915 para el caso de Ecuador, discursos apologéticos, para el caso de Perú (Greene 2014) o firmas de acuerdos ministeriales con poco impacto en el día a día de las poblaciones afrodescendientes. Pobreza, falta de acceso a educación de calidad y escasas de oportunidades de trabajos,

siguen marcando la vida de las y los afrodescendientes en las Américas, y específicamente, en Ecuador (Antón Sánchez 2018).

Ante la falta de interés y voluntad política nacional, a nivel cantonal, las y los afrodescendientes están formando parte activa en los procesos de toma de decisiones y elaboración e implementación de políticas públicas en torno a los objetivos de reconocimiento, justicia y desarrollo planteado en el Decenio (Antón Sánchez 2018) orientadas a ir más allá la *justicia truncada* de la que nos habla Nancy Fraser (2001), pensando las políticas públicas desde la lógica de la complementariedad entre reconocimiento y redistribución.

En este sentido, las organizaciones de mujeres Afrodescendientes en Carchi e Imbabura están dando respuestas locales concretas al Decenio Internacional Afrodescendiente en la búsqueda de la reparación histórica de los afrodescendientes, tales como: políticas públicas que van llenando el vacío legislativo en torno al patrimonio tangible e intangible de la diáspora africana y que otorgan valor histórico y cultural a su pasado, a la palabra, a sus tradiciones. A su vez, han dado vida a un museo de la memoria, *La casa de los abuelos*, como parte de un proceso de recuperación de su pasado y han liderado procesos de negociación con instituciones del Estado como el INPC. Acciones todas que se articulan con el eje de reconocimiento propuesto en el Decenio Internacional Afrodescendiente, capítulo Ecuador, el cual tiene como objetivo superar la matriz racializada de carácter colonial y neocolonial y el ejercicio pleno de derechos de los afrodescendientes (Antón Sánchez 2018).

Desde lo local, desde la vida diaria de las comunidades del Territorio ancestral Afroecuatoriano Imbabura y Carchi, las mujeres negras están pensando el decenio y reconocimiento afrodescendiente *casa adentro*, proponiendo darle una lectura en clave de mujer negra, que tiene como principio centrar y descolonizar al ser:

nosotras las mujeres negras estamos atravesadas por ese paradigma de que el “otro” nos reconozca, que el hombre nos reconozca, que el hombre nos respete y lo mismo pasa con el Decenio, se le ha dado una mirada masculina y no, debemos dejar de pensar el Decenio casa afuera y pensarlo desde nosotras las mujeres para las mujeres y asumir el Decenio solo como estrategia político-legal e impulso para continuar *nuestros proyectos casa adentro* en busca de no solo reconocimiento sino la *puesta en valor de los saberes, secretos y acciones de las mujeres negras* (Lara, Comunicación personal, 2019).

Desde la CONAMUNE-Carchi, se está trabajando en la comprensión del ser ontológico de la mujer negra, buscando sanar la herida infringida en la carne y el cuerpo esclavizado (Spiller 1987), buscando superar ese trauma y sentido de inferioridad impuesto que se ha interiorizado, que se ha *epidermalizado* (Fanon 1968:13).

El potencial político de este proceso colectivo de recuperación de la memoria histórica del Panteón viejo y de las conmemoraciones espirituales que ahí se llevando a cabo apuntan a un proceso local de re-humanización del ser racializado como negro/a, esclavizado/a, y des-humanizado/a (Fanon, 1968) mientras se resignifica como ser sociocultural, con tradiciones y pensamiento propio, con el fin de reconfigurarlo como sujeto político con sus propios proyectos y accionar. El Panteón viejo, es un escenario evocador de la memoria de las y los ancestros, de la vida y lucha de

las y los esclavizados, en donde la memoria es movilizada para ir hilando los lazos de liberación contra la cadena de opresión de género, de clase y de raza (Lao Montes 2015).

El acto colectivo de recordar el pasado del Panteón viejo, de repensarlo y reflexionar sobre su significado, sobre los familiares y ancestros que ahí yacen, se ha vuelto un imperativo de la práctica diaria de revitalización de la identidad afrodiaspórica en el Ecuador por parte de la CONAMUNE-Carchi y de la comunidad organizada. Es un proyecto político que va más allá del discurso de la reparación histórica como reformas limitadas basadas en un “esquema liberal que descansa sobre la noción de conmensurabilidad” y sobre la idea de que “la esclavitud es un fenómeno pasado que término” (Hartman y Wilderson III 2003: 196-198). Para la CONAMUNE-Carchi y los miembros de la comunidad organizada, conscientes de las huellas profundas de la esclavitud en el alma y el cuerpo del ser afrodescendiente, producir y circular sus propias narrativas sobre la esclavitud, su significado y consecuencias actuales es un mandato ancestral que resignifica la vida de las y los ancestros que fueron esclavizados. Es una práctica política consciente de lucha contra el olvido y la historia hegemónica oficial que ha borrado, ignorado y silenciado el pasado Afroecuatoriano. Como nos recuerda el Abuelo Zenon:

Las historias de nuestros pueblos, sus actos de resistencia para ser diferentes no empiezan con nosotros. Nuestras vidas actuales son herencia de la vida de los hombres y mujeres que nos antecedieron, pero también reflejos de sus actos de resistencia, por eso, nuestro deber es conocerlas y transmitir las a las nuevas generaciones para que no mueran para que no se olviden (Abuelo Zenón, en Walsh y García Salazar 2017: 21).

## REFERENCIA

- ALONSO, Ana. 1988. "The Effects of Truth: Re-presentations of the Past and The Imagining of Community in Mexico". *Journal of Historical Sociology* 1 (1): 33-57.
- ANTÓN SÁNCHEZ, John. 2018. *Afroecuatorianos y Políticas de Inclusión en la Revolución Ciudadana*. Ediciones Abya-Yala.
- BALANZATEGUI, Daniela. 2018. "Collaborative Archaeology to Revitalize an Afro-Ecuadorian Cemetery". *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*. 7 (1):42-69.
- BALANZATEGUI, Daniela, Ana María Morales y Bárbara Lara. 2021. "Cimarrona soy: aprendizajes sobre estrategias históricas de resistencia de mujeres afroecuatorianas". *Praxis Arqueológica* 2 (1):70-85.
- BALIBAR, Etienne. 2007. "The nation form: History and ideology." En *Theories of Memory. A reader*, ed Rossington, Michael and Anne Whitehead, 253-261. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- BOURDIEU, Pierre. 2007. *El Sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores S.A.
- CABALLERO, Hortencia. 2014. "Entre la etnohistoria y la antropología histórica: Reflexiones a partir de procesos indígenas pasados y presentes". *Fermentum* 70 (24): 206-214.
- CARDOSO, Ruth. 2013. "Building senses of community: Social Memory, Popular movements, and political Participation." *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology* 10 (1): 134-144.
- CHALÁ, María Elena. 2009. *Historia de vida. Don Perfilio Lara. El Animerio mayor*. Carchi: ETOVA-PRO-DECI-Ministerio de Cultura.
- CHAVES, María Eugenia. 2009. *Revoluciones esclavas en el contexto de la independencia: el caso del Ecuador*. Rio de Janeiro: LASA.
- CHAVES, María Eugenia. "Esclavizados, cimarrones y bandidos. Historias de resistencia en el Valle del Chota-Mira, en el contexto de la revolución de los marqueses quiteños: 1770-1820." En: *Indios, negros y mestizos en la independencia*. Ed. Heraclio Bonilla, 130-149. Bogotá: Editorial Plantea Colombiana.
- Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador. 2017. *Agenda Política de las Mujeres Negras Afroecuatorianos (CONAMUNE)*. 2017-2021. CARE- CONAMUNE.
- CORONEL FEIJÓO, Rosario. 2015. *El Valle Sangriento. De la coca indígena a la hacienda jesuita en el Chota, 1580-1700*. Quito: Corporación Editora Nacional. Universidad Andina Simón Bolívar.
- DELLA PORTA, Donatella y Mario Diani. 1999. *Social Movements: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers.
- DIAZ DE LEÓN, Marina, Lorente Marina y Marcela (eds). 2015. *Sites of Memory in Spain and Latin America. Trauma, Politics, and Resistance*. Lanham, MD: Lexington Books.
- ESCOBAR, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- FANON, Frantz. 1968. *Black Skin White Masks*. New York: Grove Press, Inc.
- FARTHING, Linda y Kohl Benjamin. 2013. "Mobilizing Memory: Bolivia's Enduring Social Movement". *Social Movement Studies* 12 (4): 361-367.

- FISCHER, Sybille. 2004. *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham: Duke University Press.
- FRASER, Nancy. 2003. "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation" en *Recognition? A political -Philosophical Exchange*. Nancy Fraser and Axel Honneth. (Eds.) New York: Verso.
- GREENE, Shane. 2014. "Does still Relatively Invisible Mean Less Likely to be Co-opted? Reflections on the Afro-Peruvian Case." En *Black Social Movements in Latin America. From Monocultural Mestizaje and Invisibility to Multiculturalism*, ed. Rahier, Jean Muteba, 151-168. New York: Palgrave Macmillan.
- GILROY, Paul. 2007. "There ain't no Black in the Union Jack". In *Theories of Memory. A reader*, ed Rossington, Michael and Anne Whitehead, 262-270. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- HARTMAN, Saidiya. 1997. *Scenes of Subjection. Terror, Slavery, and Self-making in Nineteenth-century America*. New York: Oxford University Press.
- HARTMAN, Saidiya & Frank Wilderson III. 2003. "The position of the Unthought". *Qui Parle* 12 (2): 183-201
- ITURRALDE, Edna. 2001. ... y su corazón escapó para convertirse en pájaro. *Relatos sobre el pueblo negro*. Quito: Alfaguara-Santillana.
- JUÁREZ RODRÍGUEZ, Beatriz. 2023. "Black women's geographies of resistance and the Afro-Ecuadorian Ancestral Territory of Imbabura and Carchi." *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*. 18 (4): 528-550.
- LAO MONTES, Agustin. 2015. "Movimientos Sociales Afrolatinoamericanos" en *América Latina en Movimiento* 501, 5-8.
- LARA, Barbarita, Daniela Balanzátegui, Olga Maldonado y Ana María Morales. 2017. *Jardín de la Memoria "Martina Carrillo", Propuesta para la Revitalización del Panteón viejo, Cementerio de la Diáspora Africana, La Concepción (Siglo XVII-XX)*. CONAMUNECarchi y Plataforma AADA, La Concepción.
- MINTZ, Sidney y Richard Price, 1992. *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press.
- NORA, Pierre. 1989. "Between Memory and History: Les Lieux the Memoire." *Representations* 26: 7-24.
- PABÓN, Ivan. (2007), *Identidad afro: procesos de construcción en las comunidades negras de la Cuenca Chota- Mira*. Quito: Editorial Abya Yala.
- PABÓN Ivan, Rojas Martinez, Axel y Juan Angola Maconde. 2012. *Rutas de la Interculturalidad. Estudios sobre educación con poblaciones Afrodescendientes en Ecuador, Bolivia y Colombia. Enfoques, experiencias y propuestas*. UNESCO-Quito.
- PEÑA, Daniela. 2011. *Las tres horas y cantos de difuntos. Ritualidad del pueblo Afro serrano del Ecuador*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- PETERS, Federica. 2005. *Sobre-vivir a la propia muerte. Salves y celebraciones entre muerte y vida de las comunidades Afroecuatorianas en la cuenca del Mira-Valle del Chota en su contexto histórico y espiritual*. Quito: Abya-Yala.

- PRICE, Richard. 2008. *Travels with Tooy: History, Memory and the African American Imagination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Popular Memory Group, 1982. *What Do We Mean By Popular Memory?* Centre for Contemporary Cultural Studies. Minneapolis: University of Minneapolis Press
- RAPPAPORT, Joanne. 1990. *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. New York: Cambridge University Press.
- RAPPAPORT, Joanne. 1994. *Cumbe Reborn. An Andean Ethnography of History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- RICOUER, Paul. 2004. *Memory, History, Forgetting*. Chicago: University of Chicago Press.
- RUETTE-ORIHUELA y Cristina Soriano. 2016. "Remembering the Slave Rebellion of Coro: Historical Memory and Politics in Venezuela." *Ethnohistory* 63 (2): 327-350.
- SAVOIA, Rafael. 1997. *Martina Carrillo. Negra, Raíz de Libertad. La Concepción Carchi. Siglo XVIII*. Quito: Conferencia Episcopal Ecuatoriana (DPA). Centro Cultural Afroecuatoriano.
- SIDER, Gerald y Gavin Smith. 1997. "Introduction". En *Between History and Histories: The Making of Silences and Commemorations*, ed. Sider, Gerald and Gavin Smith, 3-17. Toronto: University of Toronto Press.
- SPILLERS, Hortense. 1987. "Mama's baby, Papa's maybe: An American Grammar Book". *Diacritics* 17 (2): 64-81.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon.
- RAHIER, Jean Muteba. 1998. "Blackness, the Racial/Spatial Order, Migrations, and Miss Ecuador 1995-96." *American Anthropologist* 100 (2) 421-430.
- WALSH, Catherine y Juan García Salazar. 2017. *Pensar sembrando/Sembrar pensando con el Abuelo Zenón*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- WILLIAMS, Brackette. 1991. *Stains on My Name, War in My Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*. Durham: Duke University Press.

#### Documentos Oficiales

- Fonseca Karina y Mauricio Velasco. 5 de octubre de 2018. Expediente del informe técnico de inspección: Sitio Arqueológico del Panteón viejo "Jardín de la Memoria Martina Carrillo", parroquia La concepción, cantón Mira, provincia del Carchi. INPC- Dirección de inventario y conservación. Nro. INPC-2018-1222-O.
- Gobierno Autónomo Descentralizado del Cantón Mira. 23 de junio de 2016. Ordenanza de Gestión, Promoción y Patrimonio Cultural en el Cantón Mira. O.M.-GADM-002-

## **FAZENDA COLONIAL COMO PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO QUILOMBOLA: INTERPRETAÇÕES, VIVÊNCIAS, SENTIDOS E NARRATIVAS SOBRE OS SÍTIOS MATA DE TAIPAS E PEDREIRA, NO VALE DO TAQUARI (RS)**

### **COLONIAL FARM AS A QUILOMBOLA ARCHAEOLOGICAL HERITAGE: INTERPRETATIONS, EXPERIENCES, MEANINGS AND NARRATIVES ABOUT THE MATA DE TAIPAS AND PEDREIRA SITES, IN VALE DO TAQUARI (RS)**

Fabio Guaraldo Almeida<sup>a</sup>; Jaqueline Gomes<sup>b</sup>; Karen Pires<sup>c</sup>; Vanderlei Adriano da Silva<sup>d</sup>; Camila Marques<sup>e</sup>; Sandra Diehl<sup>f</sup>; Gabriel Drumond<sup>g</sup>; Luís Henrique Letra<sup>h</sup>; Laura de Mattos<sup>i</sup>; Elisa Dias Alves da Silva<sup>j</sup>; Amanda Pereira Patrício Silva<sup>k</sup>

<sup>a</sup> Doutor e Mestre em Arqueologia (MAE/USP) e Cientista Social (FFLCH/USP). Pesquisador do Laboratório de Estudos Interdisciplinares sobre Tecnologias e Territórios – LINTT do MAE/USP, e-mail: fabioguaraldoalmeida@gmail.com (na confecção do artigo atuou como coordenador do Estudo sócio-histórico-antropológico e geográfico da comunidade quilombola Unidos do Lajeado, em Lajeado/RS, como parte do Programa de Fortalecimento Institucional e Comunitário (PFIC), para atendimento ao Plano Básico Ambiental Quilombola (PBAQ), realizou levantamento de dados em campo e escritório, e participou da elaboração do texto).

<sup>b</sup> Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFMG, Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da USP. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Arqueologia e Gestão do Patrimônio Cultural da Amazônia do Instituto Mamirauá/CNPq, e-mail: jaquelinegomes06@gmail.com (atuou como etnoarqueóloga no Estudo sócio-histórico-antropológico e geográfico da comunidade quilombola Unidos do Lajeado, realizou levantamento de dados em campo e bibliográfico, e participou da elaboração do texto)

<sup>c</sup> Mestrado em Ambiente e Desenvolvimento e Doutora em Ciências, ambos pela UNIVATES. É professora da Rede Estadual de Ensino da educação Básica, em Lajeado, e-mail: k.pires@universo.univates.br (atuou como historiadora no Estudo sócio-histórico-antropológico e geográfico da comunidade quilombola Unidos do Lajeado, realizou levantamento de dados bibliográficos e participou da elaboração do texto)

<sup>d</sup> Presidente da Associação Quilombola Unidos do Lajeado; e-mail: unidosquilombo@gmail.com (atuou na logística de campo e no levantamento de dados)

<sup>e</sup> Quilombola da comunidade Unidos do Lajeado, e-mail: (atuou no levantamento de dados de campo)

<sup>f</sup> Assistente Social, e-mail: sandrinhardiehl@gmail.com (atuou na logística de campo e realizou levantamento de dados em campo)

<sup>g</sup> Diretor Socioambiental da Ângulo Social Consultoria e Projetos Socioambientais, e-mail: gabrieldrumond@angulosocial.com.br (atuou como coordenador geral do Plano Básico Ambiental Quilombola (PBAQ), pela Ângulo Social Consultoria)

<sup>h</sup> Gerente Socioambiental da Ângulo Social Consultoria e Projetos Socioambientais, e-mail: luishenrique@angulosocial.com.br (atuou como coordenador do Programa de Fortalecimento Institucional e Comunitário (PFIC), para atendimento ao Plano Básico Ambiental Quilombola (PBAQ), pela Ângulo Social)

<sup>i</sup> Analista Socioambiental da Ângulo Social Consultoria e Projetos Socioambientais, e-mail: laura@angulosocial.com.br (atuou na execução do Programa de Fortalecimento Institucional e Comunitário (PFIC), para atendimento ao Plano Básico Ambiental Quilombola (PBAQ), pela Ângulo Social)

<sup>j</sup> Coordenadora de Meio Ambiente, do Grupo CCR, e-mail: elisa.silva@grupoccr.com.br (atuou como Coordenadora Geral do Plano Básico Ambiental Quilombola (PBAQ), pelo grupo CCR)

<sup>k</sup> Analista de Meio Ambiente, do Grupo CCR, e-mail: amanda.patricio@grupoccr.com.br (atuou como Coordenadora do Plano Básico Ambiental Quilombola (PBAQ), pelo grupo CCR)



## RESUMO

Neste texto divulgamos parte dos resultados da pesquisa etnoarqueológica desenvolvida com a Comunidade Quilombola Unidos de Lajeado, no contexto do Plano Básico Ambiental de um empreendimento no Estado do Rio Grande do Sul. Temos o objetivo de apresentar dois sítios arqueológicos localizados na cidade de Lajeado, sua caracterização e interpretações indicando a relevância e significância dos contextos registrados para os estudos arqueológicos de fazendas coloniais, bem como para compreensão da história regional. Procuramos destacar como os sítios arqueológicos são ativados pela comunidade e compreendidos como lugares de referência à sua tradição ancestral. Desse modo, são reivindicados como sítios arqueológicos quilombolas fundamentais para a preservação de seu território e patrimônio cultural da população negra regional.

## PALAVRAS-CHAVE

Etnoarqueologia Quilombola; Fazendas Coloniais; Patrimônio Arqueológico.

---

## ABSTRACT

In this text we present part of the results of the ethnoarchaeological research developed with the Community United Quilombolas of Lajeado, in the context of the Basic Environmental Plan of an enterprise in the State of Rio Grande do Sul. We aim to present two archaeological sites located in the city of Lajeado. Their characterization and interpretations indicate the relevance and significance of the recorded contexts for archaeological studies of colonial farms, as well as for understanding the regional history. We seek to highlight how archaeological sites are activated by the community and understood as places of reference to their ancestral tradition. This way, they are claimed as key quilombola archaeological sites for the preservation of their territory and cultural heritage of the regional black population.

## KEYWORDS

Quilombola's Ethnoarchaeology; Colonial Farms; Archaeological Heritage.

## COMO CITAR ESTE ARTIGO

ALMEIDA *et al.* Fazenda colonial como patrimônio arqueológico quilombola: interpretações, vivências, sentidos e narrativas sobre os sítios Mata de Taipas e Pedreira, no Vale do Taquari (RS). *Cadernos do Lepaarq*, v. XX, n.40, p.40-62, Jul-Dez. 2023.

## INTRODUÇÃO

Ainda são pontuais as pesquisas de arqueologia do período colonial no Vale do Rio Taquari, no estado do Rio Grande do Sul. O conhecimento histórico já estabelecido sobre as fazendas em atividade na região durante o final do século XVIII e metade do século XIX, permanece com questões insolúveis e encobertas por uma ideologia colonial heroica e romantizada, distante da realidade ordinária e atroz que representou o colonialismo nas Américas (LOPES, 2021). Neste sentido, pesquisar os assentamentos coloniais desde uma abordagem crítica, para entender como suas estruturas foram planejadas e construídas, significa rever questões sobre as reais intenções da empreitada colonial, bem como suas consequências na transformação da paisagem com a exploração dos recursos ambientais e humanos dessa região.

Para que um desafio como este seja possível, torna-se imprescindível que a pesquisa arqueológica envolva discursos e interpretações dos agentes que engendram a manutenção de suas identidades e territorialidade, a partir das relações estabelecidas com esses lugares e seus elementos constitutivos. Esse artigo parte desse pressuposto e busca contribuir com a literatura arqueológica sobre as fazendas da região de Taquari. Desde uma abordagem etnoarqueológica desenvolvida junto com a Comunidade Quilombola Unidos de Lajeado, a pesquisa realizou, entre outras ações, o mapeamento e registro de dois sítios arqueológicos denominados Mata de Taipas e Pedreira, ambos reivindicados como patrimônio cultural quilombola.

Importante mencionar que este artigo é resultado de uma pesquisa interdisciplinar desenvolvida no âmbito de um Programa de Fortalecimento Institucional e Comunitário, para atendimento ao Plano Básico Ambiental Quilombola (PBAQ) formulado no processo de licenciamento ambiental das obras de Duplicação da BR-386/RS, entre os km 325+400 ao km 345+800, de responsabilidade da Concessionária das Rodovias Integradas do Sul S.A. (CCR ViaSul). Portanto, algumas condicionantes de cronograma foram impostas à pesquisa. Por outro lado, ela só pode ser desenvolvida, pois foi uma demanda da própria comunidade, fato que possibilitou o engajamento e colaboração entre seus membros e pesquisadores.

Desta forma, a pesquisa corresponde às novas vertentes da etnoarqueologia, como a “etnografia arqueológica”, que privilegia o engajamento crítico e reflexivo dos pesquisadores e coletivos diversos, bem como a intensa negociação das demandas do contexto local e do campo disciplinar (HAMILAKIS, 2011). Nessa vertente contemporânea, os vestígios arqueológicos são tratados em seus aspectos multitemporais, na medida que questões pertinentes ao conhecimento sobre o passado, não se sobrepõem aos complexos processos e relações que tais vestígios desencadeiam no presente etnográfico (HAMILAKIS & ANAGNOSTOPOULOS, 2009). As pesquisadoras e pesquisadores reconhecem o potencial de interação e diálogo com os múltiplos coletivos que habitam e se identificam com os sítios e coleções arqueológicas (BEZERRA, 2017; CABRAL, 2013; GOMES, COSTA, & SANTOS, 2014; GUARALDO ALMEIDA, PEDROSO & CAMPOS, 2020; LIMA, MORAES, & PARENTE, 2013).

Na tarefa de contribuir com o espaço de fala dos sujeitos envolvidos na pesquisa (MORAES,

COSTA, & JESUS, 2022), diferentes técnicas foram utilizadas para o registro da história oral, e, por meio da singularidade de seus depoimentos, contribuir com a preservação da memória coletiva (GONÇALVES & LISBOA, 2007; HARTEMANN, 2022). Como veremos, as narrativas dos membros da comunidade apresentam paralelos correspondentes a história colonial regional e seu desdobramento no atual racismo estrutural latente na sociedade local. Assim, os relatos orais daqueles que formam a comunidade hoje, devem ser tomados como histórias não documentadas de um grupo social negligenciado pela historiografia regional (MEIHY, 2005, p. 38; PIRES, 2016; 2021).

Portanto, os sítios arqueológicos serão abordados não apenas para entender sociedades do passado, mas também para ser fonte de aprofundamento da nossa compreensão sobre a relação das comunidades na atualidade, tornando os movimentos de sociabilização e compartilhamento etapas fundamentais das pesquisas e gestão destes patrimônios (CABRAL, PEREIRA, & BEZERRA, 2018). Dessa maneira essa experiência se configurou como um encontro entre sujeitos pautado pelo constante diálogo, pelo respeito mútuo e pela construção de confiabilidade entre os pesquisadores e os membros da comunidade. Em um movimento dialógico, os dados e informações foram compartilhados com a comunidade ao longo da pesquisa, criando uma dinâmica interativa de sugestões e direcionamentos, mais do que apenas validação dos resultados.

O texto está estruturado em cinco partes além da introdução e conclusão. Primeiro apresentamos os quilombolas Unidos de Lajeado, e posteriormente informações históricas sobre a região, seguida de um panorama sobre as fazendas no período colonial brasileiro na perspectiva arqueológica. Na quarta parte, os sítios arqueológicos são descritos e caracterizados, para enfim, adentrarmos nas relações da comunidade quilombola com esses lugares.

## **A COMUNIDADE UNIDOS DE LAJEADO**

A Unidos de Lajeado é constituída como um grupo de descendência de uma personagem: o Vô Teobaldo. A noção de pertencimento está na órbita da família, onde se concentra também todo o conhecimento transmitido por esse ancestral e apreendido pelos seus descendentes. Vô Teobaldo era filho de moçambicanos trazido ao Brasil como escravizados em meados do século XIX, para trabalhar nas fazendas do Vale do Taquari. Conforme contam, ele nasceu escravizado no Brasil, mas fugiu ainda criança e cresceu como livre, constituiu família com Dona Talia e cultivou terras conquistadas por eles na localidade Morro de São Roque, em Arroio do Meio. A história de formação da comunidade tem início na trajetória de três filhos do casal: Rene, Alício e Riciere, que, ao se deslocarem do Morro de São Roque, formaram núcleos familiares na periferia da cidade de Lajeado, Cruzeiro do Sul e Estrela, mas tendo os bairros Planalto e Santo André, no município de Lajeado, como principal ponto de referência, onde plantaram raízes, germinando uma comunidade quilombola.

Vô Teobaldo é descrito como uma pessoa bondosa, calma e paciente, acumulando muita experiência de vida. Trabalhou na extração de madeiras e produção de taboas, além do ofício de carpinteiro, como cortador e serrador de pedras, na construção civil, construção de taipas de

pedra, e como cultivador da terra, um exímio agricultor. Mas toda a região do vale conhecia vô Teobaldo pela sua sabedoria no uso das ervas e pelo dom da benzedura. Ele era conhecido como *curandor*. Utilizava objetos como tesouras, cartas, copos e brasas, santos de devoção, orações e preces específicas, além claro, do manejo de ervas, cipós e plantas diversas, que são elementos que marcam a maneira pela qual o ofício de curandeiro e a benzedura se efetivam. Antes de falecer em meados da década de 1980, com cerca de 113 anos, Teobaldo deixou seus conhecimentos aos filhos e netos. Atualmente, os conhecimentos sobre as ervas e o dom da benzedura é um patrimônio vivo entre os quilombolas da comunidade Unidos de Lajeado.

A benzedura indica um corpo estruturado de saber que constantemente sofre mudanças, pode estar atrelada à dádiva e caridade, mas também como um ofício e trabalho. Atualmente a Sra. Ivani é a principal responsável pela continuidade do legado do seu avô. Embora tenham nuances que os diferencie em seus ofícios, aquele de curandor de Teobaldo, atravessa os saberes sobre as ervas e a benzedura exercida por Ivani. Suas irmãs Vera e Regina, também fazem benzeduras em caso de necessidade ou precisão e são reconhecidas nos círculos familiares e de vizinhança: “*não é questão de profissão, mas as pessoas procuram*” (Vera da Silva, entrevista em 05/07/2022).

Uma característica particular dos quilombolas da Unidos de Lajeado é a diversidade religiosa, havendo católicos, evangélicos e umbandistas. Todos referem-se a prática da benzedura e da cura como um patrimônio cultural da família, interpretado e praticado segundo suas próprias experiências e crenças. Outra característica é a configuração da comunidade no espaço urbana. Os processos e as formas espaciais que permeiam a identidade quilombola dessa comunidade estão em constante relação à existência e interesses de diferentes grupos sociais e políticas urbanas. Uma realidade que implica entender dinâmicos processos de ocupações, deslocamentos, reocupações, apropriações e transformações dos espaços, onde operam violentos contextos de exclusão, segregação e expropriação territorial. As histórias orais contam que quando os descendentes do vô Teobaldo migraram para Lajeado e se assentaram nos atuais bairros Planalto e Santo André, aquela região era toda *mato* e não havia bairro. Com a construção da rodovia BR-386, o eixo de expansão da malha urbana deixa de ser a margem do rio Taquari e segue o traçado da rodovia, criando novos bairros, como os atuais bairros Igrejinha e Planalto, onde se configura parte do território quilombola.

Com a expansão da malha urbana, o mercado imobiliário promove a especulação das novas áreas de habitação, elevando os custos de vida e inibindo a permanência da população menos favorecida monetariamente. A lógica desse processo é perversa, pois prioriza o capital em detrimento das pessoas, principalmente as pessoas negras. A população mais vulnerável é forçada a se deslocar para áreas ainda mais afastadas, muitas vezes, áreas cobertas pela mata nativa, onde iniciam uma nova ocupação periférica, perpetuando sua exclusão social e ambiental. A população quilombola da comunidade Unidos de Lajeado vem sofrendo com o processo de expansão urbana em operação. Com as obras de duplicação da BR-386, o mercado imobiliário promove uma rodada de especulação das áreas dos bairros Planalto, Santo André e Igrejinha.

Onde antes eram terrenos de matas, áreas manejadas e modificadas pelos quilombolas com o cultivo de ervas para a prática de cura e uso religioso, atualmente são áreas loteadas, cercadas e com muros impedindo acesso.

## A HISTÓRIA DO LUGAR

As primeiras ocupações no município de Lajeado foram empreendidas por povos indígenas dos troncos linguísticos Jê e Tupi. A literatura especializada indica que os grupos Jê Meridionais chegaram na região do Vale do Taquari há cerca de 1.200 anos antes do presente (AP) e ocuparam, preferencialmente, terras altas acima de 500 metros de altitude (KREUTZ, 2008). O complexo padrão de mobilidade envolvia o manejo florestal, transformando profundamente a paisagem, cuja hipótese sobre a atual distribuição das florestas de araucária estaria relacionada com a história de ocupação desses povos.

A partir de 600 anos AP há evidências da migração de grupos Guarani para a região. O padrão de assentamento é marcado pela constituição de aldeias nas planícies dos rios e arroios, cuja disponibilidade dos solos férteis favorecia os cultivos, além de serem fundamentais para a pesca e a navegação. A cultura material é caracterizada pela produção cerâmica utilitária e ritual, especialmente aquela relacionada aos ritos funerários (KREUTZ & MACHADO, 2017, p. 30).

As fontes históricas indicam que processo de colonização da região teve início com a chegada do padre Francisco Jimenez, em 1635, com o objetivo de conhecer os indígenas e registrar seus modos de vida. A invasão colonial no Vale do rio Taquari foi parte dos interesses ibéricos para conquistar os territórios dos povos nativos e Portugal efetiva seu domínio do vale a partir de 1750, com a distribuição de sesmarias. As primeiras doações foram recebidas pelo Capitão Francisco Xavier de Azambuja, Pedro Lopes Soares e Antônio Brito Leme, que patrocinaram a imigração de casais açorianos (CHRISTILLINO, 2004). A consolidação do domínio português se relaciona ao movimento de transferência de proprietários e políticos que residiam em Porto Alegre para a região. Entre estes, os irmãos João e José Inácio Teixeira chegaram em Lajeado por volta de 1794, com a proposta de organizarem uma sociedade imobiliária. Para tanto, solicitaram do governo português sesmarias, onde instalaram dezenas de fazendas escravagistas produtoras de erva-mate, trigo e extração de madeira (SPOHR, 2018).

Muitas fazendas foram edificadas em regiões onde as disputas territoriais eram recorrentes, servindo como estratégia para a expansão das terras invadidas pelos colonizadores. A lógica era derrubar as matas e povoar os territórios indígenas com africanos escravizados, direcionados para a agricultura e pecuária. Os proprietários das fazendas não habitavam suas sedes. Os capatazes administravam e moravam nas casas sedes das fazendas com suas famílias e os escravizados que trabalhavam na casa. Os peões e os escravizados que trabalhavam no campo habitavam os barracões e as senzalas. Essas fazendas eram chamadas de “pertences do tráfego”, ou seja, eram meios necessários para a derrubada do mato, extração da madeira de lei, amarração das toras secas para formar as balsas sobre as quais colocavam erva-mate (SCHIERHOLT, 1992).

As madeiras eram vendidas e utilizadas como material construtivo nas moradias, benfeitórias e portos, para fabricação de ferramentas do campo, barcos e demais utensílios necessários. No primeiro momento, devido às intensas disputas com os nativos da terra, as edificações fizeram uso de materiais expedientes, como madeiras, pedras brutas, taquaras e barro. A partir da estabilização dos conflitos com a tomada dos territórios indígenas, as construções adquiriram um caráter mais definitivo e o material remetia a edificações mais duradouras, passou-se a empregar materiais mais sólidos e duráveis como tijolos, telhas de barro e pedras de arenito e basalto chanfradas (SPENNER, 2013).

No território de Lajeado e entorno estabeleceram as fazendas de São Gabriel de Estrela (atual Cruzeiro do Sul), São Bento, Conventos, Carneiros ou Lajeado e São Caetano (atual Arroio do Meio). A sociedade imobiliária dos irmãos Teixeira foi desfeita em 10 de setembro de 1824. Na época, havia 300 africanos escravizados nas fazendas da sociedade. Com o fim do empreendimento colonizador os escravizados foram abandonados e alguns aproveitaram a ocasião para fugir. No mesmo período ocorreu a Revolução Farroupilha que contribuiu para o abandono das fazendas (SCHIERHOLT, 1992).

Em 1855, Antônio Fialho de Vargas juntamente com seu irmão Manoel Fialho de Vargas Filho e João Baptista Soares da Silveira e Souza (padrinho de Manoel), adquiriram em sociedade duas fazendas localizadas na margem direita do rio Taquari, as fazendas Conventos e Carneiros (ou Lajeado). De acordo com Gregory (2019), as fazendas foram adquiridas da empresa Claussen e Companhia, de propriedade de Christiano Hermann Claussen e sua esposa, Joanna Manoela Rodrigues Claussen. A propriedade fazia divisa ao Sul com a fazenda São Bento, delimitada pelo Arroio Moinhos; pelo Norte com a Fazenda São Caetano e outras terras devolutas, tendo o arroio Forqueta como divisa; pelo Leste com o rio Taquari e pelo Oeste com terras devolutas.

No mesmo ano de 1855, a empresa Baptista Fialho & Cia fundou a Colônia dos Conventos, com 22.275.000 braças quadradas de terras, o equivalente à cerca de 10.781 hectares, localizada no território das duas fazendas. No ano de 1859, a área comprada estava toda dividida em lotes coloniais, que eram vendidos aos colonos nacionais e estrangeiros por um preço fixo na venda, à vista ou a prazo. No ano de 1862, a empresa comprou mais quatro léguas quadradas (9.323 ha) do governo provincial e aumentou o território da colônia (GREGORY, 2019).

A Figura 1 apresenta um recorte do Mapa do Município de Estrela no ano de 1887, adaptado para destacar a localização do sítio Mata de Taipas. Ele se insere nos limites da fazenda Conventos, assim como o sítio Pedreira, que está a um quilômetro ao sul.

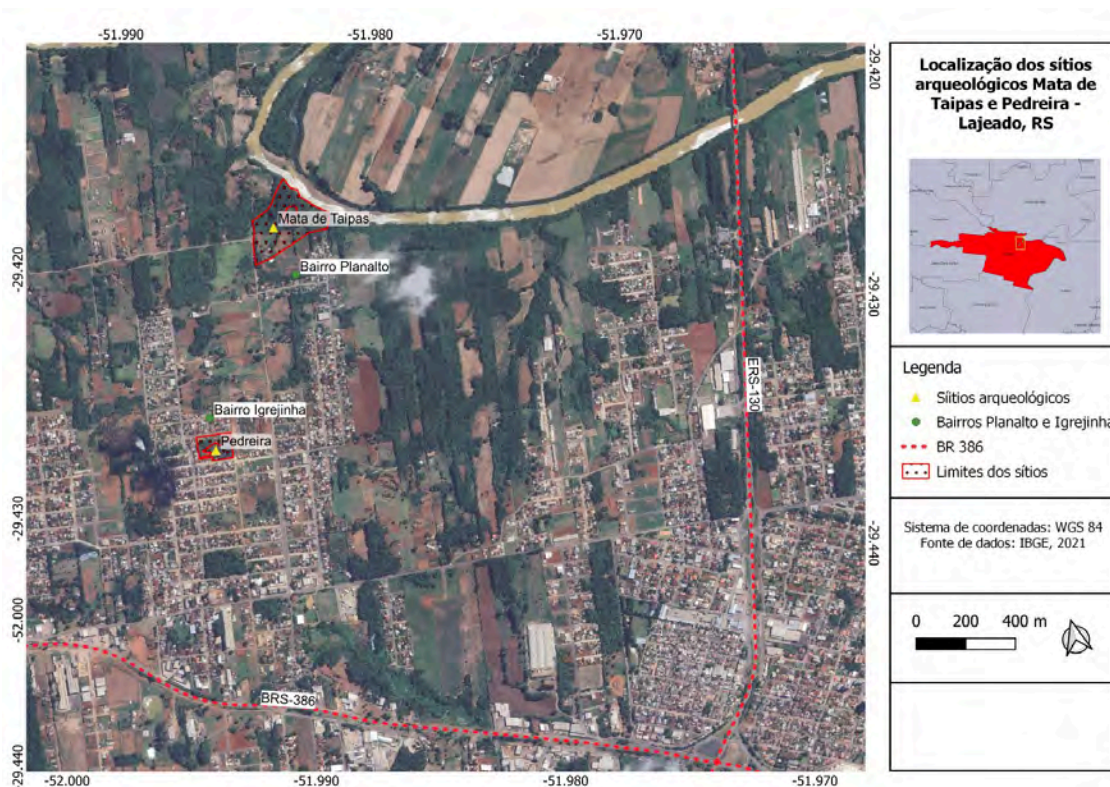


Figura 1: Mapa de 1887, com a localização aproximada do sítio Mata de Taipas

## BREVE PANORAMA SOBRE AS FAZENDAS COLONIAIS

Na literatura arqueológica sobre fazendas coloniais, os padrões arquitetônicos são pensados sobre a ótica foucaultiana das relações hierárquicas de poder (FOUCAULT, 2000). Independente da região ou produção para qual a fazenda foi arquitetada, a casa do senhor ocupa o centro das relações, podendo estar, inclusive, no centro espacial das demais estruturas existentes (SOUZA, 2016; PEIXOTO, 2019; LIMA, 2011; SYMANSKI, 2012).

As primeiras fazendas coloniais no Brasil foram os engenhos de açúcar. Nestas propriedades, o padrão de distribuição das edificações estava estruturado entre a parte mais elevada do terreno, onde era construída a casa-grande e a igreja ao lado, a fábrica (engenho) na meia encosta e a senzala na parte inferior (SYMANSKI, 2012; PEIXOTO, 2019; SOUZA, 2016). Já as fazendas de café do sudeste estavam estruturadas com a casa sede e a senzala do tipo casarão em “L” ou em “U”, com o terreiro de café no centro. (LIMA, 2011; SYMANSKI & GOMES, 2012). Em ambos os cenários, as edificações estavam estruturadas para manter o controle e reforçava a hierarquia social. A partir da varanda da casa sede, o proprietário possuía ampla visão para as demais dependências da fazenda, onde os subalternos permaneciam em uma cota topográfica inferior.

No Rio Grande do Sul, o padrão de fazenda que reinou como modelo arquitetônico durante o período colonial foi o das fazendas de pecuária, conhecidas como estâncias. Apesar da vida ser bastante modesta e o conforto escasso, a arquitetura estancieira foi idealizada como modelo de ostentação no estado (SPENNER, 2013, p. 55). Por padrão, a casa sede era a única edificação

do conjunto arquitetônico que ficava suspensa do solo. Geralmente, havia um porão na parte de baixo da casa, com altura de uma pessoa ou menor. Assim, “a casa era construída para estar “em posição de destaque, com uma fachada que se impunha sobre as demais paredes”, normalmente virada para o leste e o norte. Adjacente à casa havia o pomar e o jardim, sendo completada com uma capela (SPENNER, 2013, p. 57).

Durante sua pesquisa de doutorado, Sergio Nunes Lopes (2021) realizou escavações em quatro fazendas localizadas na margem esquerda do rio Taquari. Segundo ele, as principais estruturas das fazendas remontam ao início do século XIX, todas erguidas por africanos, seguindo alguns padrões possíveis de identificação. Os engenhos eram movidos por energia hidráulica, com canalização de pequeno arroio próximo à sede. A casa sede era feita de pedra, construída estrategicamente próxima aos rios principais. Todas as fazendas faziam uso do rio para escoamento de suas produções até Porto Alegre, principalmente as toras de madeiras cortadas e amarradas, já que a produção de tábuas de pinho era a primeira atividade produtiva dos colonos.

Ainda segundo Lopes, o segundo ramo mais importante da economia dessas fazendas coloniais era a extração de erva mate, amplamente difundida nas regiões serranas. Além dessas, a extração de pedra é descrita também como importante atividade econômica, sendo praticada nas pedreiras próximas das sedes ou nas margens dos rios. A produção agrária era apenas para subsistência, portanto, as principais atividades produtivas das fazendas estavam baseadas no extrativismo (LOPES, 2021, pp. 193-194). Como veremos, o conjunto formado pelos sítios Mata de Taipas e Pedreira, apresenta a mesma estrutura descrita por Lopes.

## OS SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS

O sítio Mata de Taipas está implantado à margem direita do Rio Forqueta, o qual, por sua vez, desagua na margem direita do rio Taquari. Se caracteriza por um complexo de estruturas arqueológicas com ruínas de uma casa com alicerce de pedra lavrada e outras estruturas associadas como arrimos e muros (taipas), poços e porto em uma área de aproximadamente 40.000 metros. Algumas dessas estruturas apresentam elevado grau de conservação, parte relacionada à ocupação em período colonial e outra em período mais recente e contemporâneo. Tudo indica que as ruínas expostas foram erguidas para servir de sede de uma fazenda abrigando africanos escravizados. Desde então, o local vem sendo conservado pelas sucessivas ocupações, com reformas, complementos, desmonte e uso do espaço como área de moradia, captação de recursos, lugar ritualístico e referencial simbólico de pertencimento e identidade.

Os caminhamentos na área identificaram fragmentos de cerâmica indígena tanto na média quanto na baixa vertente. Ao todo foram identificados três fragmentos de cerâmica corrugada e um de cerâmica pintada. A cerâmica pintada é um fragmento de borda, com engobo branco e uma faixa em pigmento vermelho sob a borda. Apesar da baixa densidade desses fragmentos no local, sua presença sinaliza ao menos duas hipóteses: i) a possibilidade de haver contextos arqueológicos de ocupação indígena enterrados no sítio. Neste caso, o lugar configura-se como



um palimpsesto de sucessivas ocupações por diferentes grupos étnicos; e ii) as cerâmicas possam ser contemporâneas às estruturas da fazenda. Fato que leva a crer que havia população indígena habitando a fazenda. Não obstante às incertezas, é importante pontuar ambas as possibilidades para mostrar a importância do sítio Mata de Taipas para melhor compreender a história da região.



Figura 2: Fragmento de cerâmica corrugada (Foto: Fábio Guaraldo); e Figura 3: Fragmento de cerâmica pintada (Foto: Jaqueline Gomes).

Para além das cerâmicas indígenas, o sítio Mata de Taipas é caracterizado por estruturas de pedras construídas através da técnica de alvenaria de pedra seca (ALBERNAZ, 1997-1998, pp. 33). Chamadas regionalmente de taipas ou muros de taipas, há um conhecimento generalizado sobre suas funções como arrimo, divisa e/ou delimitadoras de propriedades, indicador de caminhos e para o manejo pecuário. O trabalho topográfico permitiu identificar diversas taipas soterradas entre a serapilheira da mata, que não haviam sido encontradas pelos caminhamentos na área, devido à baixa visibilidade da superfície do terreno. Algumas taipas estão em ruínas e outras estruturadas. Sua largura varia entre 30 e 40 cm e a altura não pode ser considerada por estarem colapsadas. O material construtivo é constituído por blocos de arenito e basalto brutos e lavrados, cujas dimensões são variadas. A maioria é de grande porte com medidas entre 70 e 50 cm, havendo blocos de tamanhos menores, que variam entre 20 e 30 cm.



Figura 4 e 5: Taipas, denominadas como 5 e 6, respectivamente, na figura seguinte (Fotos: Fabio Guaraldo).

A taipa de maior extensão possui cerca de 100 metros e termina nas ruínas da sede da fazenda (ver Fig. 6). Denominada taipa 6 (Fig. 5), ela delimita a porção oeste da área de moradia, privando o espaço residencial da família das demais áreas da fazenda, onde os trabalhadores circulavam. Possivelmente, no espaço delimitado entre a casa e a Taipa 6, havia um espaço externa privativo dos moradores da casa. Provavelmente, abrigava um pomar de árvores frutíferas, cujos resquícios resistem ao tempo na forma de laranjeiras e tangerineiras (bergamotas) abandonadas em meio a vegetação. Além das árvores, dois poços de captação d'água foram encontrados nessa área. O primeiro está localizado no final de um caminho que tem início na porta dos fundos da casa. E o segundo está à cerca de 20 metros ao sul do primeiro. Ambos são poços cilíndricos, construídos com blocos de rocha lavrada. O poço 2 passou por uma reconstituição ou reforma na parte superior, com a adaptação de uma estrutura retangular construída com tijolos sobre o fundo cilíndrico.

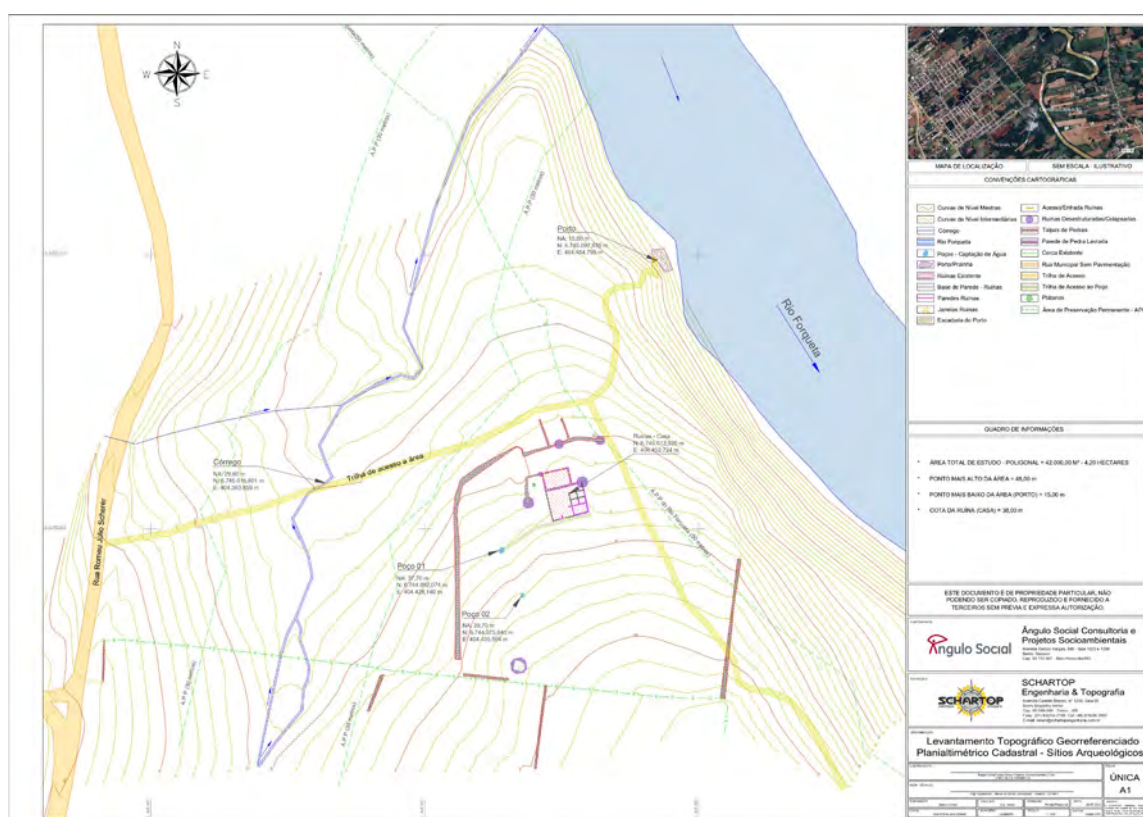


Figura 6: Planta topográfica do Sítio Mata de Taipas.

No início da Taipa 6, em frente à casa, há um conjunto de três taipas articuladas, construídas com rochas brutas na base e blocos de rochas lavradas nas partes superior. Apesar de estarem em ruínas, com alguns pontos completamente desestruturadas, sua extensão e formato são possíveis de reconstituição. A taipa maior foi construída no sentido leste/oeste, com cerca de 30 metros, e as outras duas perpendiculares no sentido norte/sul, com 10 metros e 10,5 metros de extensão e um vão entre elas de 10 metros. Elas estão implantadas em frente as ruínas da casa sede, com abertura para o lado oposto da fachada. Supostamente, podem ter sido um estábulo para recolher equinos utilizados no transporte de cargas e pessoas. Essa hipótese é reforçada por dois fragmentos de estribos de ferro encontrados no local.

Entre o suposto estábulo e a fachada da casa sede há um pátio de 10 metros de largura. A casa tem formato retangular, com fachada para norte, de face para o rio Forqueta. Na lateral oeste havia um jardim interno medindo 6 x 10 metros, bem delimitado por um muro de arrimo, com um plátano majestoso no centro. A taipa do muro de arrimo foi construída com rochas brutas e lavradas de tamanho variado entre 70 x 50 cm e menor do que 30 x 20 cm. Tudo indica que a estrutura foi preservada devido as ocupações mais recentes, que instalaram uma manilha de cimento para escoar água, evitando represamento e sobrecarga no muro de arrimo.

A construção da casa sede considerou a declividade do terreno e a arquitetura pode ser dividida em dois setores: a área norte dessa estrutura doméstica denominamos setor A, implantada na cota mais baixa, e o setor B encontra-se ao fundo, na cota mais elevada. Conforme pode ser visto na planta baixa da casa, o setor A, frontal, é um retângulo de 10 metros de frente e 6,85 m. de lado. Todas as paredes possuem entre 50 a 60 cm de largura, construídas com blocos de rochas lavradas. A fachada tem cerca de 1,60 metros de altura na parte externa e 1,40 metros na parte interna.



Figura 7: Planta baixa da casa sede

A edificação foi construída sobre uma base de 10 a 20 cm de rocha bruta e as paredes em blocos de rochas lavradas de tamanhos diversos (entre 60 cm de comprimento por 15 cm de altura até as menores medindo 20 x 10 cm). A construção impressiona pela preocupação em não deixar vazamento entre os blocos. Todos foram encaixados cuidadosamente, sem o uso de argamassa, com a técnica de junta seca ou alvenaria de pedra seca. Alguns poucos vãos foram preenchidos e blocos calçados com lascas do mesmo material construtivo. Possivelmente, a maior preocupação

era com a temperatura, uma vez que a proximidade com o rio ocasiona ventos gelados no inverno. Há poucos vestígios remanescentes do reboco feito de barro, provavelmente, preparado para adquirir maior elasticidade e ser alisado formando uma fina camada sobre a parede.

A fachada tem duas janelas (no leste e no centro) e uma porta na extremidade oeste, ao lado do muro do jardim interno. O vão da porta mede 80 cm de largura e ambas as janelas medem 50 cm. Cada uma das paredes laterais também possui janelas próximas a fachada, com abertura padronizada em 50 cm de largura. Tanto a porta como as janelas não possuem parte superior, portanto, a altura é incerta, provavelmente acompanham o teto. Supõem-se que esta parte frontal fosse um porão, pois a parte superior das paredes são retas e estão alinhadas com a cota da base da segunda parte da estrutura da casa, denominado setor B.



Figura 8: Fachada das ruínas (Foto: Jaqueline Gomes, 2022); e Figura 9: Desenho técnico da fachada (Desenho: Fábio Guaraldo e Jaqueline Gomes, 2022)

O setor B da casa é um quadrado de 11,3 metros. As paredes estão em ruínas, com muitos blocos de rochas lavradas, tijolos e outros materiais construtivos enterrados pela vegetação que cresce em meio aos escombros. A parede do fundo do setor A se estende 3,5 metros para leste, além da estrutura, formando um muro de arrimo ou alicerce sobre o qual se estende a porção nordeste da estrutura B. Na porção oposta, a parede oeste segue alinhada a parede do setor A, adjacente ao jardim interno, com vista para a área do antigo pomar. Na extremidade sul da estrutura do setor B, é possível identificar uma porta, com vão de 80 cm, cujo acesso fornece a trilha que leva ao poço d'água. Provavelmente este espaço era utilizado pelos serventes da casa, responsáveis pelo abastecimento d'água, para consumo e limpeza pessoal e dos utensílios domésticos.

Na porção sudeste do setor B, as paredes apresentam marcas de reformas, possivelmente, um momento de reocupação da área. Algumas paredes revelam a técnica construtiva com dois tipos de materiais: parte é construída com blocos lavrados e outra com tijolos de barro queimado. Foi possível identificar a técnica de amarração em cruz, na delimitação dos espaços internos da casa substituindo pilares. As paredes apresentam argamassa de barro cru e reboco feito de cimento. Na parte superior das paredes restam algumas vigas construídas de concreto com arame farpado. Sergio Lopes interpreta a presença de materiais industrializados como “perturbação antrópica a partir da inserção de materiais contemporâneos sobrepondo o material construtivo original”. Esse processo é identificado nas ruínas do sítio Mata de Taipas, onde a casa sede da antiga

fazenda permaneceu sendo ocupada e suas estruturas “adaptadas a confortos contemporâneos como a energia elétrica, por exemplo” (Lopes, 2021, pp. 90).

A partir de um exercício de reconfiguração da construção original, podemos observar no sítio Mata de Taipas o padrão arquitetônico das estâncias, planejado para exibir a soberania do proprietário, como também para impor seu controle sobre a vida social em sua propriedade. Sendo o ambiente doméstico uma estrutura de poder complexa, observa-se os quartos e sala da casa construídos na cota superior (setor B), com vistas para o jardim interno e para a área de pomar no lado oeste e o campo e o rio no lado leste. A parte de trás seria a cozinha, com acesso às fontes d'água. O espaço residencial reservado a família do senhor ou do seu capataz foi cuidadosamente planejado para limitar e controlar o acesso exterior e o contato de estranhos com membros da casa, ao mesmo tempo em que ampliou a área de convívio dos internos, incluindo a área do pomar e jardim interno.

Imbuída de componentes ideológicos que determinam a forma e a estruturação dos espaços, as edificações do sítio Mata de Taipas foram simbolicamente estruturas para impor e manter distinções sociais entre senhores e serventes escravizados. Sobre o setor A deveria haver a varanda frontal, que se estendia em cota elevada sobre as outras construções e o pátio. O pátio era o local de encontro dos serviçais no início e no final do dia, onde levavam os animais e, certamente, paravam para pitar um tabaco e contar os causos do dia de trabalho. O pátio dava acesso para o porão ou senzala, onde provavelmente dormiam os escravizados domésticos, destinados aos trabalhos da casa e a companhia das senhoras. Essas pessoas participavam ativamente da vida social dos demais trabalhadores da fazenda, por isso eram motivo de preocupação para o senhor. Ao participar da vida privada da casa do senhor, os escravizados domésticos poderiam atuar como informantes levando informações para os demais escravizados e serviçais da fazenda. Isso explica a opressão imposta pela arquitetura, cuja varanda da casa se estendia sobre a senzala, imprimindo sobre os corpos a estrutura hierárquica de poder existente na relação social. Entretanto, esta estrutura não era apenas simbólica. Com a fachada virada para norte, o proprietário vigiava e controlava toda a movimentação de quem chegava à cavalo ou quem aportava de barco no porto.

Quanto ao sítio Pedreira, trata-se de um afloramento rochoso de basalto e arenito. Localizado a menos de 1 km do sítio Mata de Taipas, na média vertente, com vista para o rio Forqueta, em meio ao bairro Planalto, sua área é delimitada por vias asfaltadas e casas. Ao todo são 15.272 metros quadrados, de uma quadra caracterizada pelo afloramento, com blocos de basalto e arenito com marcas de retiradas intencionais. Provavelmente, está associada ao período de ocupação do sítio Mata de Taipas, quando uma das atividades dos africanos e afrodescendentes trabalhadores da fazenda era o extrativismo de pedras utilizadas na construção civil.

O caminhamento realizado na área registrou diversas marcas de negativos da retirada de blocos do afloramento e nos próprios blocos retirados. Os negativos indicam inclusive o tipo de ferramenta utilizada e os gestos manuais empregados na tarefa. Possivelmente, a ferramenta utilizada era a picareta manual, com auxílio de um martelo. Um árduo trabalho realizado em situa-

ções degradantes e insalubres, que se estendia no processo de lavrar as rochas e transforma-las em blocos com medidas padronizadas utilizados nas construções. Os artesões deste ofício eram denominados quebrador e serrador de pedras, respectivamente. Praticada pelos africanos e afro-descendentes no período escravizados, seus ascendentes permaneceram empregados nesse tipo de atividades mesmo após a abolição.



Figuras 10 e 11: Blocos de rochas destacados do afloramento na Pedreira. Fotos: Fabio Guaraldo



Figuras 12 e 13: Blocos de rochas com marcas de talhagem. Fotos: Jaqueline Gomes

O trabalho dos quebradores e serradores de pedras foi fundamental para a construção civil regional até meados do século XIX. A técnica de junta seca ou alvenaria de pedra seca é utilizada até os dias de hoje, mas com outra matéria-prima. Como os africanos sabiam realizar essa técnica e eram responsáveis por transmiti-la, eles ficaram reconhecidos como detentores desse saber arquitetônico. Os ascendentes dos membros da comunidade Unidos do Lajeado praticavam esse ofício e sabiam construir taipas e casas de pedra. Por isso, atualmente, as taipas de pedras são parte da cultura material associada a população negra do Vale do Taquari. Segundo os quilombolas, todos sabem que as taipas de pedra são estruturas construídas por africanos e seus descendentes: *“Onde há uma taipa de pedra é porque ali passou um negro”* (Camila Marques, entrevista em 12/07/2022).

## O PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO QUILOMBOLA: VIVÊNCIAS, SENTIDOS E NARRATIVAS SOBRE OS SÍTIOS

As relações entre os coletivos contemporâneos e o patrimônio arqueológico vem sendo tema de ampla reflexão na comunidade especializada. Entre as perspectivas mais instigantes, estão aquelas que privilegiam os encontros entre diferentes sistemas de conhecimento, não necessariamente pelo consenso e fusão de narrativas (CABRAL, 2016, p.79). Enquanto especialistas da Arqueologia oferecem informações tais como as que acabamos de apresentar nos itens anteriores, os coletivos contemporâneos dão vida aos sítios arqueológicos conferindo aos vestígios significações sensíveis e íntimas com o passado e memória coletiva do presente. Esse é o caso da comunidade Unidos de Lajeado, já que as estruturas e ruínas do Sítio Mata de Taipas e Pedreira possuem significados singulares para os quilombolas, e o modo como se dá a operação e construção desses sentidos é atravessado pelo conhecimento tradicional em múltiplas instâncias.

A participação dos quilombolas nos permitiu identificar elementos presentes na paisagem que são inacessíveis ao trabalho técnico dos arqueólogos e arqueólogas sem um vínculo afetivo com o lugar. Aspectos do acervo pessoal e conhecimento informado por trajetórias de vida, são acionados por elementos diversos que formam a materialidade dos lugares. Plantas, objetos e estruturas, mas também eventos e memórias, sonhos e visões, orientam as relações subjetivas e sociais da comunidade com os sítios, materializando narrativas, histórias e identidades.

As taipas destacam-se como um dos suportes materiais que caracterizam os dois sítios arqueológicos para os quilombolas. Elas ativam lembranças de pessoas e lugares, como, por exemplo, do Sr. Riciere, que trabalhou como cortador de pedras, e os momentos de confraternização e celebrações familiares vivenciadas em Morro de São Roque, com a presença do Vô Teobaldo. Ainda hoje, a paisagem no Morro de São Roque é marcada pelas taipas de pedras, construídas pelo Vô Teobaldo como divisórias de áreas de manejo dos animais ou muros de arrimo. Ainda que o uso e técnica sejam difundidas na região até hoje, muito devido a disponibilidade de rochas, o saber-fazer taipas de pedra é um conhecimento reivindicado pela população negra, por serem as pessoas responsáveis, desde a colonização, por talhar as fontes de matéria-prima nos abundantes afloramentos rochosos e lavar os blocos para moldar os encaixes.

A “arte das paredes de pedra seca” é uma técnica difundida na Europa, os primeiros colonizadores europeus trouxeram esse conhecimento e direcionaram os africanos na condição de escravizados para realizarem o árduo serviço. Onde havia africanos escravizados e pedras para servirem de matéria-prima, a técnica da pedra seca foi empregada em larga escala na arquitetura colonial (SANTOS, 1951). Com o tempo, a técnica foi difundida entre os afrodescendentes, os quais permaneceram empregando o conhecimento do saber-fazer em suas próprias moradias e terras cultivadas em espaços de liberdade. Nestes termos, a existência das taipas de pedras na paisagem do Vale do Taquari deve ser considerado um registro da presença africana e afro-brasileira no local, propagado enquanto conhecimento especializado da construção civil apropriada pelos africanos e afrodescendentes da região, desde os tempos coloniais. Portanto, são reconhecidas como patrimô-

nio arquitetônico para a população negra e, particularmente, à comunidade quilombola.

É comum que os netos de Teobaldo, filhos de Renê, relatem memórias de infância sobre a convivência com as ruínas do sítio Mata de Taipas, as caminhadas pelas trilhas que levavam até as margens do Rio Forqueta, das brincadeiras e banhos de rio, e dos vários pontos de pesca que frequentavam, que são utilizados até hoje por membros da comunidade. Mas se naquele tempo, a paisagem era marcada pela mata, pelos caminhos e trilhas de terra e plantações, hoje os pequenos lotes, casas adensadas e ruas asfaltadas, fazem pressão sobre os pequenos fragmentos de mata que ainda resistem no bairro e, de certa forma, preservam os sítios arqueológicos.

Os quilombolas acostumados a frequentar esses lugares, são responsáveis pela manutenção das trilhas, objetos e estruturas. Eles se sentem próximos aos sítios, seja por conhecê-los desde muito jovens, mas também por fazerem uso dos recursos naturais encontrados na mata que preservam. Periodicamente, há incursões em busca de ervas e plantas medicinais, como a tanchagem, cipó milombo, salsaparilha, pé de vaca, entre outras. Para eles, a preservação desses lugares está relacionada a saúde e vida, a própria preservação da comunidade. Mas esse caminhar pelo sítio requer um protocolo específico. A primeira tarefa é encontrar um bom pedaço de madeira, um galho que possa fazer a vez de um cajado, que é usado para bater no chão, não como um mero apoio, mas indicando que as pessoas estão “*entrando na mata*” e pedindo licença. Na saída da mata o cajado é descartado, permanecendo no local de origem.



Figura 14: Camila Marques e Jaqueline Gomes no sítio Mata de Taipas (Foto: Fabio Guaraldo, 2022)



Há um consenso que os fragmentos e objetos arqueológicos existentes no sítio não são “revelados” para qualquer pessoa. Existe um protocolo a ser seguido para que entidades e seres que exercem domínio sobre aquele lugar revelem seus materiais. Camila Marques e Ivanir da Silva explicam: “*várias pessoas passam por aqui, a gente mesmo passa várias vezes por esse lugar e não presta atenção, não enxerga [os objetos] e depois [de pedir a permissão] eles aparecem*”. Para elas, os materiais arqueológicos são revelados pelos seres que habitam o sítio.

Diferentes pessoas guardam em suas casas fragmentos de objetos e utensílios encontrados no sítio. Nesse acervo de interesse histórico e arqueológico, os objetos em metal estão em destaque. Eles apresentam grande variabilidade que está relacionada às suas diferentes funções: construtivas (cravos, pregos, dobradiças, arames farpados); agrícolas (fragmentos de enxadas, foices, machados); equestres (freio de ferro, estribos) e domésticas (panelas, ferro de passar, etc), além de fragmentos de tesoura de tosquia, rodas e amortecedores de bicicleta. Contudo, chamam atenção dos quilombolas, aqueles que podem ser associados às ferramentas de castigo: argolas tidas como libambos e tornozeleiras, correntes de ferro forjado, que indicam antiguidade e possíveis correlações com instrumentos de punição e cerceamento. Os objetos constituem uma espécie de testemunho da violência do aparato utilizado na escravidão.

Enquanto os objetos são revelados apenas para pessoas selecionadas, o majestoso plátano se destaca aos olhos de todos. É uma árvore típica de jardins urbanos europeus, decídua, de grande porte que pode chegar até 50 metros de altura e frequente em áreas antrópicas. Embora seja difícil determinar sua idade, a comunidade foi em busca de informações botânicas no Jardim Botânico de Lajeado. De posse de fotografias conversaram com especialistas, que estimaram uma antiguidade em cerca de 200 anos<sup>1</sup>. Assim, para a comunidade, não somente as taipas indicam que mãos negras produziram aquelas estruturas, mas negros sob o regime de escravidão.

O respeito pelo lugar e seus elementos visíveis e invisíveis é um modo operante do comportamento quilombola, havendo um circuito bem demarcado de trilhas entre os diferentes elementos estruturais que compõem o sítio Mata de Taipas. Somente aquelas que levam ao porto e às estruturas que rodeiam o setor A são mais marcadas. A conformação plana da área contribui para contemplação das ruínas, além de ponto de encontro onde a comunidade se reuniu algumas vezes para sociabilizar e celebrar durante de mobilização da luta pelo reconhecimento da identidade quilombola.

Já o setor B que apresenta maior concentração de escombros e sinais de prováveis reocupações, é menos acessado, fato explicado pelas sensações que provocam. Mas a área aos fundos da estrutura doméstica, marcada pelo trilho de acesso aos poços de captação d’água, é usada em rituais de oferenda. Ao caminhar por ali, Camila Marques ressaltou o dinamismo da

---

1 Sem dúvidas, a planta pode se configurar como um vestígio mais passível de datação relativa do contexto arqueológico do sítio. Há estudos com média de idade de plátanos, considerando a relação entre diâmetro e altura desses indivíduos arbóreos na região fisiográfica Depressão Central do Rio Grande do Sul, na qual o município de Lajeado faz parte. Segundo o estudo, os plátanos amostrados com DAP’s entre 32 e 48 cm, possuem idades que variaram entre 18 e 30 anos (GATTO, 2006).

paisagem: “*aqui tudo muda de lugar*”. No seu esforço de tradução, indicava como o sítio era habitado por entidades, e assim tangencia diferentes dimensões do perceptível, sejam elas espaciais, temporais e, também, espirituais relacionadas a religiosidade de matriz africana. Naquela ocasião foi sugerida à equipe de pesquisadores e topógrafos, degustar doces e balas e distribuir outros pela mata como oferenda aos erês<sup>2</sup> que povoam o lugar. Alguns quilombolas praticantes da Umbanda, como a Camila, entendem o sítio arqueológico Mata de Taipas como lugar de reverência, sendo ela própria incumbida de realizar oferendas e fazer assentamentos no local<sup>3</sup>. Por isso, toda vez que Camila adentra ao sítio, deve seguir o protocolo e referendar as entidades lá assentadas.

No afloramento rochoso onde provavelmente era um porto da fazenda, na maré baixa uma pequena faixa de areia é exposta e permite chegar até água, onde rituais de lavar os rostos e oferendas são praticados. Trata-se de uma referência às tradições praticadas pelo Vô Teobaldo. Entre elas, os ritos que envolvem a Sexta-feira Santa, carinhosamente lembrados pelos quilombolas: as crianças deviam guardar o dia para rezas, de modo a não brincarem, subirem em árvores ou fazerem traquinagens. Logo ao amanhecer, elas deviam andar ajoelhadas até aos quartos dos pais, avós e tios, solicitarem perdão pelos pecados e pedir bençãos. Nessa data também benziam as árvores para serem mais produtivas e seguiam para o rio para lavarem o rosto.

A comunidade vivencia um processo de conversão à religião evangélica, mas esse fenômeno não anula experiências espirituais específicas e seus atravessamentos com as vertentes das religiões de matriz africana. Um dos relatos do líder Vanderlei da Silva, neto do Sr. Teobaldo, detalha como um ser, na forma de uma mulher com o rosto coberto apareceu para ele, quando trabalhava na limpeza das trilhas do sítio Mata de Taipas. A paisagem sonora se modificou, as árvores mexiam-se com o vento forte e os elementos presentes na visão permitiram que reconhecesse Oxum, orixá das águas doces. Ainda que Vanderlei seja evangélico, ele reconhece a visão e descreve a imagem como bela, não provocando nenhum medo ou agouro. Para ele, a experiência gira em torno das tradições religiosas daqueles que viveram ali no passado. A entidade lhe foi revelada devido sua relação com esses ancestrais. Portanto, para ele, a interpretação mais relevante é que o evento foi uma “benção”, mostrando acordo, aprovação e benevolência para com a comunidade em sua luta quilombola.

---

2 A palavra erê vem do iorubá, que significa “brincar”. Daí a expressão siré que significa “fazer brincadeiras”. A palavra iré em iorubá significa “boa ação ou favor”. O Erê é um ser iluminado e encantado que trabalha como um intermediário do Orixá, expressando sua vontade. Na Umbanda, eles são considerados espíritos de crianças evoluídas que não chegaram a encarnar e que estão muito próximas dos Orixás, transmitindo suas sabedorias.

3 Assentamento é o local onde são colocados alguns elementos com poderes mágicos, com a finalidade de criar um ponto de proteção, defesa, descarrego e irradiação. Pode ser destinado a uma só força ou poder, ou a várias. A entidade assentada, seja Orixá ou guia espiritual, utiliza esses elementos ativando-os segundo as necessidades do terreiro, do trabalho espiritual ou dos médiuns.



Figura 15: Vanderlei no sítio Mata de Taipas (Foto: Sandra Diehl, 2022)

A potência desse relato é que nos permite compreender como a comunidade lida com os complexos movimentos de transformação interna e como os preceitos do conhecimento tradicional e ancestral podem significar tais experiências, trazendo novos elementos para a autoafirmação da identidade coletiva. Os sítios arqueológicos estão entre esses elementos. Eles são ativados como um componente fundamental na inserção política dos quilombolas, sendo vetores de historicidade, significação e apropriação em suas demandas contemporâneas, que além dos aspectos culturais, passa pela chave da preservação do patrimônio e reivindicação de territórios para a manutenção e reprodução social.

## CONCLUSÃO

Ainda que o patrimônio arqueológico seja protegido pelo Estado e pesem sobre eles referenciais da identidade nacional ou estadual a despeito dos desejos e deliberações das comunidades locais (FERREIRA, 2013), pretendemos mostrar neste artigo, como o conjunto formado pelos dois sítios apresenta-se como espaços vivos e pulsantes para os moradores da comunidade quilombola Unidos do Lajeado. Embora não se trate de um assentamento de escravizados fugidos, as ruínas da sede da fazenda escravagista e a área de trabalho da pedreira inspiram múltiplos sentimentos à população quilombola local. Provido de memórias e marcas do tempo da esca-

vidão, os sítios são circunscritos por (re)existências e ressignificações, promovendo animação, inspiração e celebração. Acionado como lugares de referência histórica e cultural para a identidade quilombola, os sítios são marcos na paisagem de seu território e, atualmente, se configuram como patrimônio arqueológico quilombola na paisagem do Vale do Taquari.

Para Clóvis Moura, a sociedade brasileira não é marcada pela democracia racial e sim pelo conflito social que tem sua origem na situação desigual, subordinada e não harmônica que divide os grupos dentro do país pela categoria social de raça. Herança do sistema escravocrata, o tratamento desigual, tanto social como jurídico no Brasil faz com que na contemporaneidade a nação vivencie uma situação socioeconômica na qual a riqueza da diversidade cultural não signifique igualdade em oportunidades. Essa situação é latente na história e atual contexto social da comunidade Quilombola Unidos de Lajeado. As dificuldades enfrentadas para conseguir o título de seu território, aumentam a situação de vulnerabilidade vivenciada por eles perante os conflitos fundiários. A violência física e moral que eles enfrentam ao serem expulsos de suas terras ocupadas por terceiros é a mesma violência que sofre o patrimônio cultural e histórico, material e imaterial, existentes nessas terras. Afinal, o território quilombola é a unidade patrimonial que engloba todos os outros bens culturais envolvidos em sua existência. É sobre isso que chamamos atenção nesse artigo.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradecemos os membros da comunidade quilombola Unidos do Lajeado por viabilizarem e participarem dos estudos. Agradecemos também à Ângulo Social Consultoria e Pesquisa Socioambiental pelo apoio e coordenação do Projeto Básico Ambiental Quilombola (PBAq) e ao Grupo CCR pelo patrocínio e apoio do projeto. Agradecemos também a equipe do Laboratório de Arqueologia da UNIVALE, sob coordenação da Profa. Dra. Neli Teresinha Galarce Machado pela conversa e cordialidade ao receber nossa equipe de campo.

**BIBLIOGRAFIA**

- ALBERNAZ, M. P. (1997-1998). *Dicionário ilustrado de arquitetura*. São Paulo: ProEditores.
- BEZERRA, M. (2017). *Teto e afeto: sobre as pessoas, as coisas e a arqueologia na Amazônia*. Belém: GK Noronha.
- CABRAL, M. (2016). Entre Passado e Presente: Arqueologia e Coletivos Humanos na Amazônia. *Teoria & Sociedade (UFMG)*, 24, pp. p. 76-91.
- CABRAL, M. P. (2013). “E se todos fossem arqueólogos?”: experiências na Terra Indígena Wajãpi. *Anuário Antropológico*, 39, pp. 115-132.
- CABRAL, M. P., PEREIRA, D., & BEZERRA, M. (2018). Patrimônio Arqueológico da Amazônia: a pesquisa, a gestão e as pessoas. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 247-268.
- CHRISTILLINO, C. L. (2004). *Estranhos em seu próprio chão: o processo de apropriações e expropriações de terras na província de São Pedro do Rio Grande do Sul (O Vale do Taquari no período de 1840-1889)*. São Leopoldo: Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos.
- FERREIRA, L. M. (jul. de 2013). Essas coisas não lhes pertencem: Relações entre legislação arqueológica, cultura material e comunidade. *Revista de Arqueologia Pública*, 7, 87-106.
- FOUCAULT, M. (2000). *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Editora Vozes.
- GATTO, D. (2006). *Características tecnológicas do vergamento das madeiras de Luehe divaricata, Carya illinoensis e Platanus x acerifolia como subsídios para o manejo florestal*. Santa Maria: Tese de Doutorado em Engenharia Florestal. Centro de Ciência Rurais Programa de Pós-graduação em Engenharia Florestal. Universidade de Santa Maria.
- GOMES, J., COSTA, R. B., & SANTOS, B. L. (2014). Arqueologia comunitária na Reserva Amanã: história, alteridade e patrimônio arqueológico. *Amazônica – Revista de Antropologia. Dossiê: Arqueólogos Comunidades Locais na Amazônia, organizado por M. Bezerra e M. Cabral.*, 6, 385-417.
- GROGORY, J. L. (2019). *Terra, Fortuna e Família: a atuação de Antonio Fialho de Vargas no mercado de terra (segunda metade do século XIX)*. São Leopoldo/RS: Dissertação de Mestrado na UNISINOS.
- GUARALDO ALMEIDA, F., PEDROSO, M. B., & CAMPOS, S. (2020). Arqueologia, comunidade, ancestralidade e outros assuntos para pensar a identidade quilombola. *Revista do Museu Arqueologia e Etnologia da USP*, 34, 194-205.
- HAMILAKIS, Y. (2011). Archaeological Ethnography: A Multitemporal Meeting Ground for Archaeology and Anthropology. *Annual Reviews of Anthropology*, 40, 399-414.
- HAMILAKIS, Y., & ANAGNOSTOPOULOS, A. (2009). What is Archaeological Ethnography? public archaeology: archaeological ethnographies, 8(2-3), 65-87.
- HARTMANN, G. O. (2022). Escavando a Violência Colonial: Arqueologia Griótica e Engajamento Comunitário na Guiana. *Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)*, 19(37), 142-191.
- KREUTZ, M. R. (2008). O contexto ambiental e as primeiras ocupações humanas no Vale do Taquari/RS. Lajeado, RS: Dissertação de Mestrado em Ambiente e Desenvolvimento na Univates.

- KREUTZ, M. R., & MACHADO, N. T. (2017). O povoamento do Vale do Taquari, Rio Grande do Sul. Lajeado: Editora Univates.
- LIMA, H. P., MORAES, B. M., & PARENTE, M. T. (2013). “Tráfico” de material arqueológico, turismo e comunidades ribeirinhas: experiências de uma arqueologia participativa em Parintins, Amazonas. *Revista de Arqueologia Pública*, 61-77.
- LIMA, T. A. (2011). Keeping a Tight Lid: The Architecture and Landscape Design of Coffee Plantations in Nineteenth-Century Rio de Janeiro, Brazil. Em R. (. Center), *Rethinking the Plantation: Histories, Anthropologies and Archaeologies* (Vol. 34, pp. 193-215). New York: Published By: Research Foundation of State University of New York.
- LOPES, S. N. (2021). *Impactos sociais e ambientais produzidos pelo ciclo das fazendas no percurso do rio Taquari/ Rio Grande do Sul (1770-1850): Uma abordagem arqueológica*. Lajeado, RS: Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento da Universidade do Vale do Taquari - UNIVATES.
- MEIHY, J. C. (2005). Manual de Historia Oral. São Paulo, SP: Edições Loyola.
- MORAES, I. P.; COSTA, L. A.; JESUS, L. L. (2022). Arqueologia, lugar de fala e conexões afrodiáspóricas: experiências no território quilombola dos povos do Aroága-Amazônia paraense. *Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)*, 55-74.
- PEIXOTO, S. A. (2019). Jacarepaguá, a “Planície dos muitos engenhos”: uma arqueologia do sertão carioca, *Rio de Janeiro, século XVII ao XIX*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado em Arqueologia. Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- PIRES, K. D. (2016). *O trabalho escravo e suas implicações na paisagem urbana e rural de Taquari, Estrela e Santo Amaro/RS – Final do século XIX*. Lajeado: Dissertação (Mestrado em Ambiente e Desenvolvimento) - UNIVATES.
- PIRES, K. D. (2021). *Compadrio, parentesco e família: escravizados, libertos e livres na Paróquia de São José de Taquari/Rio Grande do Sul*. Lajeado: Tese (Doutorado em Ciências) - UNIVATES.
- SANTOS, P. F. (1951). *Arquitetura religiosa em Ouro Preto*. Rio de Janeiro: Kosmos.
- SCHIERHOLT, J. A. (1992). *Lajeado I*. Lajeado: Prefeitura Municipal.
- SOUZA, M. A. (2016). Behind Closed Doors: Space, Experience, and Materiality in the Inner Areas of Brazilian Slave Houses. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, 5, pp. 147-173. Fonte: [https://www.researchgate.net/publication/305795392\\_Behind\\_Closed\\_Doors\\_Space\\_Experience\\_and\\_Materiality\\_in\\_the\\_Inner\\_Areas\\_of\\_Brazilian\\_Slave\\_Houses](https://www.researchgate.net/publication/305795392_Behind_Closed_Doors_Space_Experience_and_Materiality_in_the_Inner_Areas_of_Brazilian_Slave_Houses)
- SPENNER, B. V. (2013). *Arquitetura, gado e cativo: estâncias pastoris em Rio Pardo no final do século XIX*. Santa Cruz do Sul: Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Regional, Unisc.
- SPOHR, P. I. (2018). *História das casas: um resgate histórico dos jesuítas no sul do Brasil – Paróquia Santo Inácio dos Conventos*. Lajeado: Padre Reus.
- SYMANSKI, L. C. (2012). The Place of Strategy and the Space of Tactics: structures, artifacts and power relation on sugar plantations of west Brazil. *Historical Archaeology*, 46, 124-148.
- SYMANSKI, L. C., & GOMES, F. (dez de 2012). Arqueologia da escravidão em fazendas jesuíticas: primeiras notícias da pesquisa. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 19, supl., 309-317.

ARTIGO | *PAPER*

## **RESISTENCIA Y (RE)CONSTRUCCIÓN A TRAVÉS DE LA MEMORIA DE LAS MUJERES NEGRAS Y AFRODESCENDIENTES**

### ***RESISTANCE AND (RE)CONSTRUCTION THROUGH THE MEMORY OF BLACK AND AFRO-DESCENDANT WOMEN***

Génesis Anangonó<sup>a</sup>

<sup>a</sup> Mujer negra y militante antirracista, cree en un feminismo negro, decolonial y popular. Licenciada en Periodismo y magíster en Género y Comunicación. Docente de la carrera de Comunicación Comunitaria y Nuevas Tecnologías de la Comunicación de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi (UINPIAW) e investigadora del Centro de Investigación de Estudios de África y Afroamérica (CEAA – UINPIAW).

## RESUMEN

Las mujeres negras y afrodescendientes han desempeñado un papel fundamental en la recuperación y (re)construcción de la memoria histórica de la diáspora africana. Su memoria, testimonios y relatos orales han permitido investigar y rescatar la historia de sus comunidades para contribuir así a la descolonización de la historia blancocéntrica. Sin embargo, y, pese a la importancia de sus voces las mujeres negras y afrodescendientes han sido invisibilizadas.

Esos aportes y luchas de las mujeres negras y afrodescendientes son visibles en el proceso de descolonización de disciplinas académicas y científicas en las que han aportado, a través de la aplicación de enfoques interdisciplinarios, una perspectiva crítica y una visión cultural que enriquece y fortalece los hallazgos tanto de la memoria histórica de su pueblo, así como de sitios históricos vinculados a la diáspora africana.

## PALABRAS-CLAVE

Memoria – Mujeres afrodescendientes – Género – decolonialidad.

---

## ABSTRACT

Black and Afro-descendant women have played a fundamental role in the recovery and (re)construction of the historical memory of the African diaspora. Their memory, testimonies, and oral accounts have made it possible to investigate and rescue the history of their communities and thus contribute to the decolonization of white-centered history. However, despite the importance of their voices, black and Afro-descendant women have been invisibilized.

The contributions and struggles of women are visible in the process of decolonization of academic and scientific disciplines in which they have contributed, through the application of interdisciplinary approaches, a critical perspective, and a cultural vision that enriches and strengthens the findings of both the historical memory of their people, as well as historical sites linked to the African diaspora.

## KEYWORDS

Memory – Afro-descendant women – Gender – Decoloniality.

## COMO CITAR ESTE ARTIGO

ANANGONÓ, Génesis. Resistencia y (re)construcción a través de la memoria de las mujeres negras y afrodescendientes. *Cadernos do Lepaarq*, v. XX, n.40, p.63-71, Jul-Dez. 2023.



La memoria es el pasado, pero no todo el pasado, aun así cuenta una historia viva que se perpetúa o se renueva con el paso del tiempo. A través de la memoria se contruye lo colectivo, lo individual y también una extensión de la experiencia humana que nos acerca a los llantos, dolores, conmemoraciones y sueños de los que nos precedieron. Las mujeres negras y afrodescendientes<sup>1</sup> del territorio afroecuatoriano tienen una basta y nutrida memoria que se alimenta de la extensión de la memoria ancestral que evoca el suelo, la tierra y el cielo del que venimos; y que aunque no conocimos o habitamos, es parte de la memoria colectiva en la que habitaron los ancestros.

Hay insurgencias en la memoria, hay “recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos. Hay en juego saberes, pero también hay emociones. Y hay también huecos y fracturas” (Jelin, 2001, p. 2). En la memoria está la ancestralidad siendo decodificada, mayoritariamente, a través de la voz. Estas son resistencias y epistemologías rotundamente negras, liberadoras, de(s) coloniales y antipatriarcales pensadas y sostenidas en el el *Ubuntu: soy porque somos* y que habita en la memoria de las mujeres negras y afrodescendientes.

La memoria es, en ocasiones, un triste y doloroso, pero irrenunciable patrimonio individual y colectivo que nos orilla, por una parte, a mantener vigentes las experiencias sociales y expresiones culturales de nuestros ancestros y, por otra, nos moviliza para la no repetición de actos deshumanizantes e indignos que aún siéndolo, son parte de nuestra historia y habitan en nuestra memoria.

Las mujeres negras y afrodescendientes conservan estos hechos en su memoria, es decir, su memoria es la memoria común de un pueblo que deviene en la negritud, esa memoria ha sido invisibilizada por considerarse banal, allí el porqué no está en los libros y por eso todavía esos conocimientos son considerados saberes y, por ende, no aptos para el consumo blancocéntrico, a menos que les permita recrear un modelo paternalista en el que el salvacionismo blanco es, nuevamente, el protagonista.

A la gente le gusta lo negro pero no les afrodescendientes, al capitalismo igual, prueba de ello es que pese a que la blanquitud no tiene capacidad para siquiera imaginar la experiencia negra, lo hace a través de la depredación de la cultura afrodescendiente y negra. Porque la blanquitud es necrófila: existe y resiste en el consumo de las vidas negras.

Pese a ello, el arraigo y el amor por la tierra, el territorio y la comunidad ha permitido que las mujeres negras y afrodescendientes del Valle del Chota, La Concepción y Salinas conserven la memoria colectiva y sostengan procesos comunitarios que les permiten resistir y re-existir a ellas y a las personas de su comunidad, porque contrario a la blanquitud nosotros no solo imaginamos sino que experimentamos y encarnamos la afrodescendencia.

---

1 El término “afrodescendiente” es relativamente nuevo y su surgimiento tiene relación con los movimientos sociales por los derechos civiles y la justicia racial, previo a la adopción de este término en la Conferencia de Durban en 2001, las personas africanas y sus descendientes eran nombradas como “negras”. Hoy, existe una discusión entre quienes prefieren utilizar el término “afrodescendiente” por su importancia identitaria y política, frente a quienes reivindican y resignifican la categoría “negro”. Como forma de respeto y conciliación, en este texto, se utilizan ambos términos para referir a las y los descendientes de la diáspora africana.

Como planteó el maestro Juan García Salazar: las hijas e hijos de la diáspora africana aprendimos a asumir de cuerpo entero la pertenencia al ser de origen, nos reconocemos y nombramos como hijes de África, somos obedientes a sus enseñanzas y las materializamos en nuestros espacios de existencia (García Salazar; Walsh, 2017, p. 22).

## SABERES Y CONOCIMIENTOS DE LAS MUJERES AFRODESCENDIENTES

Históricamente las mujeres negras y afrodescendientes han asumido sus identidades para construir sus luchas y re-escribir la historia que les fue negada. Esta construcción ha sido autónoma y alejada de las epistemologías que produce el norte global y son la respuesta a la necesidad de entender y explicar que, para las mujeres, también existen otras formas de vida que no encajan con la forma de “la mujer” que el feminismo hegemónico plantea: mujer heterosexual, blanco-mestiza, de clase media o alta.

En el universo de los feminismos existen propuestas hegemónicas que sostienen y perpetúan los privilegios de raza y clase de algunas mujeres, en oposición y rechazo a este único modelo, surgen otras corrientes en donde las experiencias situadas de las mujeres racializadas, empobrecidas, populares, lesbianas y trans, cobran sentido y se plantean desde esa diversidad. Es allí donde surgen propuestas epistemológicas, como por ejemplo en América Latina, en donde, como explica Ochy Curiel, “se piensan y repiensen a sí mismos en la necesidad de construir una práctica política que considere la imbricación de los sistemas de dominación como el sexismo, racismo, heterosexismo y el capitalismo” (Curiel, 2014, p. 328).

En *Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista* Curiel explica que esta producción epistemológica, en Latinoamérica, empezó en los años setenta, cuando las mujeres racializadas empezaron a cimentar sus proyectos sobre la crítica a la poscolonialidad. Sin embargo, “estas voces se conocen muy poco, pues a pesar del esfuerzo de ciertos sectores en el ámbito académico y político para tratar de abrir brechas a lo que se denomina ‘subalternidad’, la misma se hace desde posiciones también elitistas y, sobre todo, desde visiones masculinas y androcéntricas” (Curiel, 2007, p. 94), que niegan la posibilidad a los grupos subalternos de ser productores de conocimientos y recibir reconocimiento en sus procesos de construcción teórica y social, como en el caso de las mujeres negras y afrodescendientes.

Betty Ruth Lozano explica que esto ocurre porque, históricamente, los saberes de las mujeres negras y afrodescendientes han sido despreciados al considerarse “banales”, esto debido a que, supuestamente, “no [se] requieren complejos esquemas categoriales para ser interpretados y por lo tanto no merecen ser narrados” (Lozano, 2016, p. 16). Como expone Curiel, estas experiencias son vistas desde la academia e incluso desde los movimientos de mujeres y feministas como “prácticas no aptas para el ‘consumo’ académico y teórico” (Curiel, 2014, p. 331), negando los saberes y producciones de las mujeres racializadas de los sures globales, que pareciera que obligatoriamente deben recurrir a las teorías producidas por investigadoras de Estados Unidos y

Europa que narran las experiencias de vida de las mujeres racializadas, en base a conceptos que no se asemejan a las experiencias vitales de las mujeres en América Latina.

Pese a esto, las mujeres negras y afrodescendientes, construyen sus conocimientos desde la memoria, en donde habitan las prácticas de resistencia antipatriarcal y anticolonial que se gestaron en la época de la esclavización y pueden ser identificadas en el *cimarronaje de resistencia cultural*<sup>2</sup> que hoy está presente en los liderazgos comunitarios (Lozano, 2014, p. 346). La producción de este conocimiento está cimentado en la memoria y experiencia de las mujeres negras y afrodescendientes, desde allí que la pedagogía cimarrona esté basada en el *sentipensar*, como una forma de que la realidad de nuestras vidas aterrice sobre la teoría.

Esto pese a que la investigación tradicional exige “objetividad” y “distancia”, pero para quienes investigamos, teorizamos y escribimos sobre nuestras propias vidas, no es tan sencillo, porque no existe una “ruptura binaria entre intelecto y [la] emoción [como lo] plantea el pensamiento eurocéntrico. Al contrario, el conocimiento deberá ser testado por la presencia de empatía y emociones” (Jabardo, 2012, p. 35).

La epistemología negra busca producir conocimientos basados en la memoria, los conocimientos previos, experiencias y saberes de su pueblo, por ello, los procesos de resistencia ancestral, antipatriarcal y anticolonial de las mujeres negras y afrodescendientes resultan fundamentales, pues les permiten sostener su existencia y generar lazos sociales que son transmitidos a las nuevas generaciones a través de la oralidad como un ejercicio político de (re)creación de la memoria, que cobra sentido cuando genera formas de resistencia y *re-existencia* frente a la discriminación, al racismo y al sexismo especialmente en las zonas rurales (Lozano, 2016, p. 16).

Con la ampliación de la participación de movimientos afrodescendiente y la militancia de los movimientos de mujeres y feministas, las mujeres negras y afrodescendientes, han amplificado su mensaje y están cuestionando las narrativas convencionales, para (re)construirlas y reemplazarlas por las propias, que son el resultado de los aportes de destacados pensadores decoloniales que “desde sus cuestionamientos al fenómeno de la Modernidad han denunciado el eurocentrismo como pretensión hegemónica de las culturas europeas sobre el resto del mundo” (Lozano, 2016, p. 31). Estas aproximaciones no han sido ni serán suficientes, si la falta de transversalización de estas teorías sociales con el género y la racialización sigue presente, por ello, desde las corrientes que se definen como contrahegemónicas se plantea debates teóricos desde “un arsenal epistémico propio pero también acude al arsenal epistémico de la analítica modernidad/ (de)colonialidad” (Lozano, 2016, p. 31).

---

2 Libia Grueso define como *Cimarronaje de resistencia cultural* a las prácticas de resistencia realizadas por mujeres esclavizadas que a través del manejo del mundo espiritual y las hierbas orientaban y decidían en espacios de la vida doméstica e incluso sobre los esclavizadores.

## MEMORIA Y AFRODESCENDENCIA

La memoria ha mediado y continúa mediando los procesos de reconstrucción de la historia, pues permite indagar en la búsqueda de artefactos y relatos para entender, reconstruir y contextualizar sucesos y espacios que, en algunos casos, ya no existen. La memoria individual y colectiva es esencial en estos procesos, pues permite comprender el significado cultural detrás de esos hechos y objetos, así como también proporcionar una plataforma que visibilice las historias ignoradas por las narrativas dominantes.

La historia de la afrodescendencia, como plantea el antropólogo e historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot en *Silenciando el pasado* (2017), ha sido continuamente silenciada. Oscila entre la herencia positivista y la herencia constructivista, pero hoy, con los procesos de reconocimiento y reivindicación del cimarronaje en marcha, debemos hablar/escribir/ teorizar al respecto. Ya no es posible mantener silencio, porque el suceso que ocurrió en otro lugar y en otro momento es memoria y es lo que nos permite (re)construir las narrativas históricas que, en el caso de las ciencias con perspectiva afrocentrada, exponen la sofisticación de las sociedades afrodescendientes, sus aportes culturales e intelectuales que visibilizan que les hijos de la diáspora africana hemos sido agentes activos en la historia y hemos tenido un impacto significativo en las culturas del mundo que se erigen en la historia africana, que abarca miles de años de experiencia, tradición y memoria.

A lo largo de la historia, las sociedades africanas han demostrado su sofisticación y grandeza a través de sus culturas, organización social, tecnología y sistemas de gobierno. África fue el hogar de varios reinos e imperios notables. Estos imperios tenían leyes, administración y sistemas de gobierno, refinados que, a menudo, eran centros de aprendizaje y cultura. En varios reinos e imperios africanos el rol de las mujeres era destacado, prueba de ello fue el Reino de Kush en donde las mujeres fueron parte fundamental de su prosperidad.

Las y los afrodescendientes descendemos de sabias y sabios africanos que fueron arrancados de su patria, si bien las huellas de la epigenética nos recuerdan traumas que — aunque no experimentamos— heredamos, también nos dejó en la memoria la sabiduría para que nuestras poblaciones (sobre)vivan. En el caso de las mujeres negras y afrodescendientes, esa memoria también trae consigo un modo de emancipación, de acompañamiento, reparación y sanación a los dolores ancestrales como una forma de dignificación para sus descendientes, porque traza líneas cronológicas entre el pasado y el presente, permitiendo así que la ancestralidad y la memoria colectiva e individual se reescriban sobre el cuerpo y se reafirme en el territorio que se habita (Anangón, 2022, p. 18).

En el caso de la arqueología afrodescendiente se ha intentado combinar los saberes de las comunidades ancestrales con los conocimientos modernos, es así que desde una perspectiva afrocentrada hoy se usa, por ejemplo, la arqueología para estudiar los restos materiales de las sociedades africanas y afrodiaspóricas, desafiando así las narrativas que han invisibilizado las experiencias y aportes de las personas africanas y sus descendientes.

La memoria atraviesa también los procesos de resistencia encabezados por las mujeres negras y afrodescendientes, estos se mantienen hasta el día de hoy, permitiendo la construcción de luchas antipatriarcales que, como explica Betty Ruth Lozano, se construyen y sostienen sobre los conocimientos previos y heredados a través de la oralidad. En Ecuador no existen registros de luchas antipatriarcales netamente afrodescendientes, pero se puede deducir que, posiblemente, una de las primeras se remonta al siglo XVIII cuando la líder negra Martina Carrillo, nacida en la Hacienda La Concepción en la provincia del Carchi actual territorio Ancestral Valle del Chota, La Concepción y Salinas, decidió iniciar un escape junto a otras seis personas esclavizadas con destino a Quito, hoy capital del Ecuador, para exigir una audiencia con el presidente José Diguja, a quien le transmitieron su malestar por los malos tratos a los que las esclavizadas y esclavizados de la Hacienda La Concepción eran sometidos.

Martina logró una audiencia con Diguja, quien ordenó el cese del maltrato en contra de las personas esclavizadas que se encontraban en la hacienda, sin embargo, a su regreso, Martina y sus acompañantes, fueron cruelmente castigados por el capataz. Cuando Diguja, supo que el capataz no había acatado sus órdenes este fue encarcelado y obligado a pagar una multa de cien pesos a favor del Estado y de cien pesos a favor de las seis esclavizadas que denunciaron los malos tratos.

En los actos de resistencia de Martina Carrillo podemos identificar que las luchas antipatriarcales están inscritas no solo en el cuerpo, también se recrean en las formas de vida, de resistencia y re-existencia. No ocurren por solo rechazar el machismo y la misoginia como prácticas y teorías, ocurre cuando se busca dismantelar las sociedades, teorías y prácticas que reproducen violencia sobre los cuerpos femeninos y feminizados, racializados y esclavizados. Martina Carrillo lo hizo: se opuso a la reproducción del modelo capitalista y patriarcal que se grabó sobre los cuerpos de las hijas e hijos de la diáspora africana y este es uno de los primeros registros históricos que reconoce las luchas y aportes de una mujer negra para mejorar las condiciones de vida de las esclavizadas. Esa primera acción abolicionista, antipatriarcal y de liberación, fue quizás un primer paso para el proceso de sanación colectiva de las y los afrodescendientes de la zona del Valle del Chota y que hoy se refleja también la memoria tangible del territorio.

En el territorio ancestral afroecuatoriano Valle del Chota, La Concepción y Salinas hay evidencia de que se desarrollaban prácticas espirituales y de resistencia que devinieron en espacios de sanación colectiva. Según reseñan algunas crónicas las esclavizadas y esclavizados eran enterrados en fosas comunes y otras veces sus cuerpos eran abandonados a cielo abierto (Marqués de Armas, 2015). Había indignidad, incluso, en la muerte. El Jardín de Memoria Martina Carrillo<sup>3</sup> es un ejemplo del devenir cimarrón, en este lugar los ancestros podían enterrar a sus muertes “como les daba la gana, ahí hacían su ejercicio de identidad espiritual” (Balanzátegui; Morales; Lara, 2021, p. 79) y podían pensarse en libertad al momento de trascender.

Este viejo panteón lleva el nombre de la heroína afrodescendiente Martina Carrillo y recal-

3 El viejo panteón de la parroquia La Concepción, hoy llamado Jardín de la Memoria Martina Carrillo, es un espacio que constituye la memoria ancestral y material del pueblo afrochoteño.

ca, una vez más, que el aporte de las mujeres negras y afrodescendientes atraviesan cuestiones relacionadas con la etnia, el género, la clase y la ruralidad; y trascienden hasta el plano espiritual en un ejercicio que fortalece “positivamente el alma y así sanadas y limpiadas, así fortalecidas el alma, más allá del cuerpo, seguir enfrentando” (Balanzátegui; Morales; Lara, 2021, p. 80). Martina Carrillo no solo aportó con la chispa de la resistencia a la esclavización, también lo hizo ofreciendo a sus descendientes un espacio espiritual y de reconexión con los ancestres, que hoy encontramos en el Jardín de Memoria.

## CONCLUSIONES

Como explica Michael Pollak, citando a Maurice Halbwachs (1968), en la memoria colectiva convergen diferentes puntos de flexión construidos en la memoria individual y que más tarde se insertan en la memoria colectiva para construir espacios de memoria que están presentes en “el patrimonio arquitectónico y su estilo, que nos acompañan durante toda nuestra vida; los paisajes; las fechas y personajes históricos, cuya importancia nos hace recordar incesantemente; las tradiciones y costumbres; ciertas reglas de interacción” (Pollak, 1989, p. 3). En el Jardín de Memoria Martina Carrillo está presente la memoria individual y colectiva de las mujeres negras y afrodescendientes.

La memoria es un derecho y, en el caso de las y los afrodescendientes, está vinculada al comercio de personas esclavizadas, cuyas consecuencias son flagelos lacerantes que aún son visibles en las vidas de las y los afrodescendientes. La existencia y preservación del Jardín de Memoria Martina Carrillo es una forma de garantizar ese derecho, pues facilita la reconexión con aquellos que nos precedieron, y especialmente, para las mujeres que han sido las encargadas de recordar y narrar las historias de resistencia de los ancestros, construyendo así un aporte a la memoria oral, a la antropología e incluso a la arqueología que, basadas en esos relatos, han podido (re)construir en gran parte el pasado violento al que las esclavizadas y esclavizados fueron sometidos.

La memoria ha sido fundamental para la resistencia de los pueblos y para el proceso de mirarnos y reconocernos afrodescendientes, en esa misma memoria se han sostenido los aportes y las luchas antipatriarcales de las mujeres negras y afrodescendientes que también constituyen formas de resistencia y de construcción de conocimientos afrocentrados. Cuando se logre entender que cuando “las esclavas negras [que] eran violadas por su amo u obligadas a trabajar, llevaron a cabo una serie de acciones de resistencia, (...) [de] cimarronaje doméstico” (Curiel, 2014) estaban evocando la memoria, resistiendo y (re)construyendo la historia lineal, androcéntrica y blanca que se suponía era su único destino, están haciendo epistemologías desde la memoria.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANANGONÓ, Génesis. *Mujeres negras y afrodescendientes: Resistencia ancestral, oralidad y feminismos en el valle del Chota*. (Maestría en Género y Comunicación). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, 2022.
- BALANZÁTEGUI, Daniela.; MORALES, A. M.; LARA, B. “Cimarrona soy”: aprendizajes sobre estrategias históricas de resistencia de mujeres afroecuatorianas. *Praxis Arqueológica*, v. 2, n. 1, p. 70–85, 26 ago. 2021.
- CURIEL, Ochy. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, n. 26, p. 92–101, 2007.
- CURIEL, Ochy. Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. Em: ESPINOSA MIÑOSO, Y.; OCHOA MUÑOZ, K.; GÓMEZ CORREAL, D. M. (Eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca, 2014. p. 325–34.
- GARCÍA SALAZAR, J.; WALSH, C. *Pensar sembrando/sembrar pensando con el abuelo Zenón*. Quito: Abya-Yala, 2017.
- JABARDO, Mercedes. *Feminismos Negros: Una antología*. Mercedes Jabardo y Traficantes de Sueños ed. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012.
- JELIN, Elizabeth. ¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias? Em: *Los trabajos de la memoria*. España: Siglo Veintiuno editores, 2001.
- LOZANO, Betty Ruth. El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. Em: ESPINOSA MIÑOSO, Y.; OCHOA MUÑOZ, K.; GÓMEZ CORREAL, D. M. (Eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca, 2014. p. 335–352.
- LOZANO, Betty Ruth. *Tejiendo retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/ afrocolombianas*. Aportes a un feminismo negro decolonial. Tesis doctoral—Cali: Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, 2016.
- MARQUÉS DE ARMAS, Pedro. Exclusiones post mortem. Esclavitud, suicidio y derecho de sepultura. *Dirāsāt Hispānicas*, n. 2, p. 49–63, 2015.
- POLLAK, Michael. Memoria, olvido, silencio. *Revista Estudios Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3–15, 1989.

## ENSAIO VISUAL | *VISUAL ESSAY*

# MULHERES INDÍGENAS E AFRODESCENDENTES E A PRODUÇÃO DE CERÂMICA PAULISTA NAS FOTOGRAFIAS DE HERTA LÖELL SCHEUER, PLÁCIDO DE CAMPOS JÚNIOR & MAYY KOFFLER

Marianne Sallum<sup>a</sup>  
Francisco Silva Noelli<sup>b</sup>  
Mayy Koffler<sup>c</sup>

<sup>a</sup> 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 Archaeological Indigenous Laboratory, apoio financeiro BEPE-FAPESP: 2021/09619-0. Universidade de Lisboa, investigadora no Centro de Arqueologia (UNIARQ). E-mail: [marisallum@usp.br](mailto:marisallum@usp.br)

<sup>b</sup> 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 Archaeological 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](mailto:francisconoelli@edu.ulisboa.pt)

<sup>c</sup> Ceramista, Instagram/Facebook: @mayykoffler, Website: [mayyarte.wixsite.com/arte](http://mayyarte.wixsite.com/arte), E-mail: [mayykoffler@hotmail.com](mailto:mayykoffler@hotmail.com)



## **RESUMO**

Ensaio visual sobre aspectos da produção cerâmica de comunidades de mulheres de São Paulo, Brasil.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Arqueologia, cerâmica, comunidade, gênero

---

## **ABSTRACT**

Visual essay on aspects of ceramic production by women's communities in São Paulo, Brazil.

## **KEYWORDS**

Archaeology, ceramics, community, gender.

## **COMO CITAR ESTE TRABALHO**

SALLUM, Marianne; NOELLI, Francisco Silva; KOFFLER, Mayy. Mulheres afrodiáspóricas e a produção de cerâmica paulista nas fotografias de Herta Löell Scheuer, Plácido de Campos Júnior & Mayy Koffler. Cadernos do Lepaarq, v. XX, n.40, p.72-87, Jul-Dez. 2023.



Ana Pereira unindo roletes (Jairê, Iguape)  
Foto: Plácido de Campos Júnior

A maioria das fotografias obtidas em pesquisas de campo nunca é publicada e, geralmente, nem se registra por escrito os detalhes que elas mostram. Isto também é apagamento e imposição de anonimato, especialmente quando se trata de comunidades e práticas humanas. Tais imagens podem ser as únicas referências sobre temas de grande interesse no âmbito dos saberes tradicionais, especialmente quando se trata de comunidades que lutam no presente para manter ou resgatar memórias e práticas (SALLUM, 2022, 2023). Independentemente da qualidade, as fotografias devem ser divulgadas para ampliar informações nesta época em que se discute o “marco legal” do direito à terra no Brasil.

Este ensaio visual é uma amostragem de aspectos da produção cerâmica em comunidades de São Paulo e do Paraná, herdeiras de saberes afrodescendentes e indígenas (NOELLI; SALLUM, 2019, 2021, 2023; PEIXOTO et al., 2022, SALLUM; NOELLI, 2022). As fotografias P&B de Herta Löell Scheuer (1962-63) e as coloridas de Mayy Koffler (1991-95) são imagens de trabalho que ilustram as práticas cerâmicas dessas mulheres (ver p. ex.: SCHEUER, 1976). Para complementar, inserimos algumas fotos P&B de Plácido de Campos Júnior (1972), fotógrafo profissional que produziu um imenso e belo acervo visual para o MIS – Museu da Imagem e do Som do Estado de São Paulo. Todas as fotos mostram mulheres ceramistas e crianças envolvidas na produção cerâmica, assim como registram certos estágios da cadeia operatória, fornos e vasilhas. Estas imagens abrem caminhos para encontrar novas informações e fotografias, e conectar o presente ao passado.



● Preparação do barro

Bernarda Dias da Paz  
(Campinas de Fora, Ribeirão Branco)  
H. Scheuer



Preparação do barro

M. Koffler  
(Encapoeirado, Apiaí)





### Modelando o barro

Custódia Cruz (Encapoeirado,  
Apiaí)  
M. Koffler

Ana Pereira (Jairê)  
P. Campos Jr.

Joaquina Maria dos Santos  
(Serrinha do Bom Sucesso)  
H. Scheuer





### Modelando o barro

M. Koffler  
(Encapoeirado, Apiaí)

Joaquina Maria dos Santos  
(Serrinha do Bom Sucesso)  
H. Scheuer





- Forno de Barranco

Felipa de Oliveira  
(Pinheiros, Apiaí)  
H. Scheuer

Custódia Cruz  
(Encapoeirado, Apiaí)  
M. Koffler

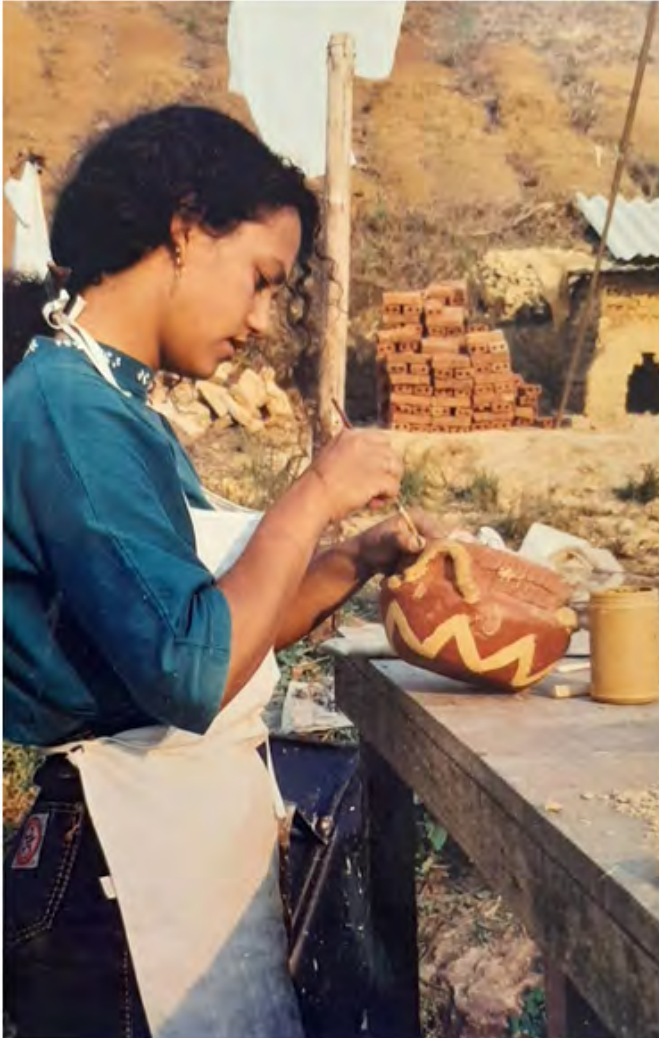




Forno de Barranco

Bernarda Dias da Paz (Campinas de Fora, Ribeirão Branco)  
H. Scheuer





Panela

M. Koffler  
(Encapoeirado, Apiaí)

H. Scheuer  
(Serrinha do Bom Sucesso, SP)





Torrador

Custódia Cruz (Encapoeirado, Apiaí)

M. Koffler ●

Perúbe, século 18 (Sallum, 2018)  
Reconstrução: Carol Guedes



Crianças e o aprendizado

P. Campos Jr. (Jairê, Iguape)

M. Koffler (Encapoeirado, Apiaí) ●



Mulheres ceramistas, por Mayy Koffler ●



Mulheres ceramistas, por Herta Scheuer ●

SALLUM, Marianne; NOELLI, Francisco Silva; KOFFLER, Mayy. Mulheres indígenas e afrodescendentes e a produção de cerâmica paulista nas fotografias de Herta Löell Scheuer, Plácido de Campos Júnior & Mayy Koffler.



Mayy Koffler colaborando na queima cerâmica na comunidade do Encapoeirado, Apiaí (1993)

Agradecimentos: À Daniela Balanzátegui pelo convite para integrar este dossiê. Às mulheres ceramistas do Vale do Ribeira e suas comunidades, por sua persistência e sabedoria. Ao MIS, pelo acesso ao acervo “Plácido de Campos Jr” e a Carmelita de Moares. À Bruna Marina Portela, Diretora do Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR, pelo acesso ao acervo “Herta Scheuer”. À Herta Löell Scheuer *in memoriam*, pelo seu pioneirismo e inspiração para novas perspectivas sobre as ceramistas do Paraná e São Paulo. À Mayy Koffler, artista plástica e ceramista de imenso talento/sabedoria, por oferecer imagens da sua colaboração pioneira com as ceramistas do Encapoeirado, distrito de Apiaí. Este ensaio foi financiado pela FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (bolsas 2019/17868-0, 2019/18664-9, 2021/09619-0), e FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia de Portugal (bolsa 2020.05745.BD).

## REFERÊNCIAS

- 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. 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.
- NOELLI, Francisco. S.; SALLUM, Marianne. Archaeologies of Colonialism and the Indigenous Presence in Brazil: the remarkable Tupí Guaraní trajectory. *Archaeological Review from Cambridge*, v. 38, n. 1, p. 113-133, 2023.
- PEIXOTO, Silvia A.; NOELLI, Francisco. S.; SALLUM, Marianne. De São Vicente a Jacarepaguá: uma genealogia de mulheres tupiniquim e a itinerância da Cerâmica Paulista. *Cadernos do Lepaarq*, v. 19, n. 37, p. 326-355, 2022.
- 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. 265-292, 2022.
- SALLUM, Marianne. Rethinking Latin American Archaeology: “Affective Alliances” and Traditional Community-Engagement. *Papers from the Institute of Archaeology*, v. 34, n. 1, p. 1-42, 2023.
- SALLUM, Marianne; NOELLI, Francisco S. “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.
- SCHEUER, Herta L. *Estudo da cerâmica popular do Estado de São Paulo*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1976.



ARTIGO | *PAPER*

**LA FUGA: MOVILIDAD Y RESISTENCIA DEL PUEBLO  
AFROECUATORIANO.  
MEMORIAS DE *MAMI BETTY***

Omar Olivo del Olmo<sup>a</sup>

<sup>a</sup> Doctor en Arqueología. Escuela Superior Politécnica del Litoral, ESPOL, Facultad de Ciencias Sociales y Humanísticas, CEAA, Campus Gustavo Galindo Km. 30.5 Vía Perimetral, P.O. Guayaquil, Box 09-01-5863, E-mail: [oolivo@espol.edu.ec](mailto:oolivo@espol.edu.ec), [xahil@hotmail.com](mailto:xahil@hotmail.com)

## RESUMEN

El presente texto, es un primer acercamiento al tejido de diversos correlatos históricos, antropológicos y arqueológicos sobre la esclavitud, la explotación, fuga y resistencia constante del pueblo Afroecuatoriano; el telar se prefigura con el testimonio de *Mami Betty* a través de una historia oral que actúa como hilo conductor del pasado y presente de su pueblo. Ella, más allá del sujeto individual, representa en su historia y acción política, la lucha colectiva del pueblo afroecuatoriano entre Esmeraldas y Guayaquil desde mediados del siglo XX. Así, se exploran las posibilidades de entender un *momento ahora* que no termina de suceder, un continuo de la violencia que el pueblo africano ha resistido desde su secuestro y llegada durante el siglo XVI al continente americano y su diáspora hasta nuestros días, una resistencia que se refleja en su vida cotidiana, movilidad, migración y lucha territorial.

## PALABRAS CLAVE

Fuga, Esclavitud, Historia oral, Memoria, Afrodescendiente.

---

## ABSTRACT

The present text is a first approach to the fabric of various historical, anthropological, and logical and archaeological studies on slavery, exploitation, escape and constant resistance of the people Afro-Ecuadorian; the loom is prefigured with the testimony of Mami Betty through an oral history that acts as a common thread of the past and present of her people. She, beyond the individual subject, represents in its history and political action, the collective struggle of the Afro-Ecuadorian people between Esmeraldas and Guayaquil since the mid-20th century. Thus, the possibilities of understand a moment now that has not finished happening, a continuum of violence that the African people has resisted since his kidnapping and arrival during the 16th century to the American continent and their diaspora to the present day, a resistance that is reflected in their daily life, mobility, migration and territorial struggle.

## KEYWORDS

Escape, Slavery, Oral history, Memory, Afro-descendant.

## COMO CITAR ESTE ARTICULO

OLMO, Omar Olivo del. La fuga: movilidad y resistencia del pueblo Afroecuatoriano. Memorias de *Mami Betty*. Cadernos do Lepaarq, v. XX, n.40, p.88-106, Jul-Dez. 2023.

## LOS PULSOS DE LIBERTAD

Como se sabe y se vive, varios elementos sustanciales del sistema colonial han trascendido sus tiempos y contextos. La esclavitud se transformó y la explotación se instaló en las estructuras más profundas de la formación social siguiente, dando como resultado un capitalismo sumamente violento. Para los pueblos africanos que fueron esclavizados y secuestrados de sus lugares de origen desde el siglo XVI, las formas de explotación y esclavitud sólo cambiaron con el tiempo, pero su finalidad se mantuvo incólume. En ese trance, se puede leer una serie de fenómenos sociales que actúan como anclajes del tiempo, por ejemplo, la necesidad de salir de la opresión a través de la fuga, movilidad o migración resultará en una constante histórica. En contextos disímiles, que parecieran no tener alguna línea en común, se presenta el fenómeno una y otra vez, y los pueblos afrodescendientes continúan bajo la lógica de una diáspora que nunca pidieron, en donde la resignación no es una opción para sobrevivir.

Aquí se retoman como eje aquellos actos que, como relámpagos históricos, fueron formando la constante lucha del pueblo afroecuatoriano por su derecho a la libertad y vida digna. Relámpagos conformados según el contexto en donde se dieron, pero siempre bajo el mismo objetivo, pues después de cinco siglos, hoy en día persiste la explotación, discriminación y un profundo racismo que se devela en casi todos los ámbitos de la vida ecuatoriana. Es un ejemplo nítido de un *momento ahora*, pues los pulsos de libertad que se dieron en aquellos siglos hoy aparecen en el mismo lugar bajo circunstancias diferentes. Es pues, como W. Benjamín (2005) lo imaginaba, significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro. Aquí, no seguimos una linealidad temporal, más bien rastramos impulsos de libertad que se tejerán por su argumento final, pues la lógica del tiempo también ha sido destruida por la misma violencia que le persiste y se reproduce; al final, primero es escapar de ella, después, transformar las circunstancias. Así que, por ahora, pido una disculpa a la *razón* historicista, pues saltaremos entre sus límites temporales.

Hoy en día es muy difícil describir la situación de un secuestro, la privación de libertad es uno de los escenarios más crudos de la vida humana. Imaginar el secuestro de millones de seres humanos es simplemente imposible, pero sucedió. Desde su captura y esclavización, el pueblo africano comenzó una diáspora de siglos que aún no termina, sin embargo, como mencionamos arriba, los pulsos de libertad serán constantes. Y no es para menos, el separarse del lugar de origen de forma repentina y forzada, supuso el primer embate violento, pero apenas era el inicio, sólo el traslado trasatlántico desde África hasta el lugar de destino era simplemente mortal. Aquellos reducidos barcos, eran literalmente féretros flotantes, en dicho traslado se perdían demasiadas vidas, lo que diezmó aún más a la población afrodescendiente y cambiaría totalmente la historia de África y del mundo en sí. De la explotación y el drama a la llegada al continente americano existen una variedad de estudios muy extensos, aunque aún no suficientes, sin embargo, tenemos en ellos un flujo de información que nos permite dimensionar el tamaño de dicho etnocidio (Tardieu, 2006; Balanzátegui, 2014; Morgan, 1997; Hall, 2005; Bryant, 2005; Lane, 2000; E. León, 2021, etc.).

Hay que retomar varios sucesos clave para la comprensión del fenómeno de la fuga como elemento fundamental de la resistencia, entendido como un primer nivel de rebelión ante el secuestro y esclavitud. Así, los primeros pulsos de libertad del pueblo africano en Ecuador se pueden rastrear, para este caso, al norte de dicho territorio, aquí se encuentra la actual Esmeraldas, que limita al oeste con el Océano Pacífico, al norte con el Departamento de Nariño en Colombia y al oeste y sur con Carchi, Imbabura, Pichincha y Manabí. Edizon León recupera aquella historia, y nos dice que la experiencia del cimarronaje en Esmeraldas-Ecuador se inicia en el año de 1553 “como resultado del naufragio de un barco del sevillano Alonso de Illescas, que cumplía con la naciente ruta comercial que partía de Panamá, llamada también en tiempos de la colonia como Tierra Firme y que tenía como destino final el puerto del Callao en Lima, Perú” (León, 2017, p. 157). En aquella expedición iba un grupo de veintitrés esclavos africanos, todos se fugan y se internan en la húmeda selva entre los manglares, una vez allí fundan el primer poblado cimarrón, el mismo “lograría permanecer en libertad al margen de los espacios recién conquistados. Sobrevivirán, ellos y sus descendientes a los continuos ataques de los belicosos nativos y a las numerosas expediciones hispanas de conquista para devolverlos a la esclavitud, emprendidas en reiteradas ocasiones por la elite quiteña y las autoridades coloniales” (Costas, 2021, p. 16). En estos primeros impulsos de libertad se encuentra la semilla que germinará en sus descendientes. El negro Alonso Illescas, como es mencionado en las fuentes, tuvo una visión que rebasó por mucho su contexto, para realizar el acto, tenía ya toda una secuencia de lo que podía lograr, dando lugar a la *República de Zambos* (o República de Cimarrones). Para entender esto, es importante retomar el escrito de la *Verdadera descripción y Relación larga de la Provincia y Tierra de las Esmeraldas*, realizado durante el siglo XVI por Miguel Cabello Balboa, al menos en los elementos sustanciales que aquellos primeros pasos:

El año del Señor de mil quinientos y cincuenta y tres..., ...tomaron tierra en aquel lugar los marineros y saltando a ella para descansar, de una tan prolija navegación, sacaron consigo a tierra diez y siete negros y seis negras, que en el barco traían, para que les ayudasen a buscar algo que comer, porque ya no tenían con que se poder sustentar, dejando el barco sobre un cable. Mientras ellos en tierra, se levantó un viento y mareta que le hizo venir a dar en los arrecifes de aquella costa, los que, en el ya quebrado barco habían venido, pusieron su cuidado en escapar si pudiesen, algo de lo mucho que traían, y sólo pudieron salvar una rica y costosa custodia de plata que traían de España para el monasterio de Santo Domingo de la Ciudad de los Reyes, y visto no poder reedimir la ropa, procuraron dar cobro a sus vidas, y dejando enterrada la custodia, trataron de hacer su camino por tierra, y queriéndolo poner en efeto procuraron juntar los negros, los cuales y las negras se habían metido el monte adentro, sin propósito ninguno de volver a servidumbre; visto por los marineros y pasajeros que el tiempo no daba lugar a más, se pusieron en camino, en el cual de hambre y sed y cansancio murieron casi todos, y los que escaparon llegaron tan estragados y enfermos que sólo sirvieron de mensajeros y testigos de sus calamidades y miserias, porque a pocos días, murieron.

Los negros, juntos y armados lo mejor que pudieron, con las armas que del barco sacaron, se entraron a la tierra adentro, olvidando el peligro con la mucha hambre, y fueron a dar en una población, en aquella parte que llaman Pidi. Los bárbaros della espantados de ver una escuadra de tan nueva gente, huyeron con la más nueva priesa que les fue posible y desampararon sus ranchos y aun sus hijos y mujeres, y los negros se apoderaron de todo, en especial, de las comidas, que era lo que por entonces hacía más a su propósito. Visto por los indios que se detenían en sus casas, mas de lo que ellos pensaban, ni quisieron

apellidar en sus convecinos, y juntos los más que pudieron acaudillar dieron de improviso sobre los negros y ellos, peleando por la comida y la vida, hiciéronlo tan bien, que se defendieron y ofendieron a los indios, y viendo estos, que con los negros no podían ganar nada, que les tenía allá sus mujeres e hijos, y que estaban muy de asiento, trataron pases con ellos... (Cabello Balboa, 1586).

Es imposible tratar aquí toda la Relación, pero en ella, hay claves importantes para entender y descifrar el fenómeno de la fuga como parte de la rebelión y resistencia. Por supuesto, en la crítica de la fuente, es imposible dejar de lado el sesgo que impregna a la historia el soldado Cabello Balboa, aunque, gracias a eso, tenemos el testimonio más completo de aquel suceso y casi de primera mano, pues cuando escribe, sólo habían pasado treinta años después de la fuga. Sólo recuperamos aquella línea que ilumina el objetivo del acto en sí, pues aquellos hombres y mujeres que se internaron en el monte *no tenían propósito ninguno de volver a servidumbre*. Resaltando que aquellos españoles que siguieron el camino, la mayoría murió de hambre, etc., lo que nos indica también, que la mano del esclavo cargaba con el peso de todo. Y lo mismo sucederá una y otra vez, hasta llegar a la historia que presentamos a continuación, pues todo el aparato de prejuicio que la colonia construyó para justificar la esclavitud se mantendrá hasta nuestros días. Pero también se mantendrá el acto de fuga, la única opción, que por increíble que parezca, será una opción aún durante el siglo XX.

Esto nos lleva a realizar dos anotaciones al fenómeno de la *fuga o fugitividad*, pues puede interpretarse también desde la generalidad de la condición humana al acto violento del secuestro o esclavización. Pero, desde su singularidad, la diáspora africana en el continente americano tiene sus propios elementos que persistirán durante siglos; uno es el destierro, en dónde el enfrentamiento al terreno desconocido y la necesidad de construir territorialidad será el primer paso en superar, el otro es la racialización; el enfrentamiento al interminable prejuicio social que la colonia impuso al pueblo Afrodescendiente para perpetuar su explotación. Estos elementos cambiarán según sus contextos, pero persistirá el fenómeno de su origen, que se distingue por sus formas al de otros pueblos. La fuga es particular en cuanto a la cuestión afrodescendiente, conlleva toda la carga histórica de su origen, independientemente del momento y contexto en donde se realice el acto.

## **MAMI BETTY Y LA ESMERALDAS DEL SIGLO XX**

Pasados los siglos desde aquel Palenque y República de Cimarrones, el 14 de diciembre de 1953 en Esmeraldas, Ecuador nace Betty Arroyo Cevallos o, mejor dicho; *Mami Betty*, como todo mundo le llama. Es hija de Francisco Arroyo Valencia y Edilma Cevallos Hurtado, oriundos de Esmeraldas y Tumaco, Colombia, territorio compartido desde aquellas primeras fugas, y que, por si fuera poco, la historia de Mami Betty también será marcada por la necesidad asfixiante de escapar, fugarse, salir de un contexto que devino de siglos atrás y que aún no podía sacudirse, como si la historia se aferrara al pueblo afrodescendiente, como si no bastaran tantos siglos ingratos.

Vivió sus primeros 7 años en Esmeraldas, antes de que su padre se la llevara al separarse la familia. Antes de ese desafortunado evento, sus recuerdos de niñes son nítidos, su memoria trae de regreso aquellos juegos de rayuela, la escuelita, y un sin fin de cosas que se inventan en la niñez. De esos primeros años de vida, Mami Betty recuerda constantemente a su madre, y de aquí se desprenden varios aspectos importantes de la vida cotidiana afrodescendiente de Esmeraldas a mediados de siglo XX. Viene a su memoria la sociabilidad de su madre y el completo sentido comunitario:

...mi mamá era una persona muy sociable, ella organizaba actividades en el barrio, hacia la gran comida con los vecinos, las fiestas del barrio, el cumpleaños de fulano, zutano..., hacía también los velorios cuando fallecía alguien pues ahí cantaban, y cuando era un niño el que fallecía, a ella la llamaban, porque cantaba los chigualitos; los chiguaguas son unas canciones, en donde sacaban al niño de su cajita y lo ponían en una sábana y de allí lo cogían de una punta y de otra y comenzaban a cantar: chigualito chigualetero, si no me caso con dios me muero. Seguían cantando y dando vueltas hasta que se le volvía a poner en el ataúd a los niños. Y Cuando fallecían adultos, a las doce de la noche nadie tenía que estar en el lado de la puerta, porque en ese lado, a las doce se tenía que levantar también esa alma y salir, y si encontraba alguien en el camino dicen que se lo iba llevando y se moría. (Betty Arroyo 2023: entrevista 1)

Casi todos los recuerdos de Mami Betty están relacionados con la comunidad, las practicas comunitarias marcaron su camino en sí. Y hay que resaltar esta característica social, pues es uno de los elementos fundamentales para la resistencia afrodescendiente. Existen otras memorias, ya aparece el oído de volcán en las costas de Esmeraldas y vinculado a él los terremotos, ella recuerda uno en particular que terminó con medio poblado, nos dice “Recuerdo un gran terremoto, las aguas absorbieron barcos que se iban ahí, hubo muchas muertes. Muchos edificios y casas se cayeron, entonces, que hacían, hacían tendidos en calles y allí dormíamos afuera, en la noche ellos hacían vigilia y a todos los niños del barrio nos dormían allí, pero tendían la majagua y el pe-tate, para los niños era como una fiesta, pero recuerdo a los mayores que lloraban toda la noche, porque ahí murieron pescadores, gente del barrio” (Ídem). Todos se ayudaban, la solidaridad del pueblo se sentía en los momentos más difíciles. Sentido de comunidad, y no es para menos, Mami Betty sigue: “Mi mamá era la presidenta del comité barrial, tal vez eso es lo que yo tengo de ella, era la que organizaba, la que compraba, cumpleaños de esto, el santo de esto, la virgen de no sé cuánto” (Ídem), y es clara la herencia recibida, es clara la carga comunitaria. Pero además hay varios elementos que pueden integrarse a lo que podemos llamar una vida de formación social, pues su mamá, también curaba, cuestión importarte en los saberes ancestrales afrodescendientes y que se ha retomado muy poco. El conocimiento de las plantas medicinales tiene una profunda relación con la cuestión comunitaria, con sus relaciones sociales de creencia y conocimiento, con la estructura en sí de su vida cotidiana, si retomamos lo que Mami Betty nos dice sobre la ayuda mutua entre todo el pueblo, podemos observar este tejido de manera más nítida:

...había participación comunitaria, era hermandad, sobre todo, amistad; si uno estaba enfermo, enseguida se pasaban la voz a los otros y siempre para ayudar con medicina o algún medicamento. Mi mami sembraba muchas plantas, ella curaba, curaba del ojo, curaba del espanto, las diarreas, fumaba el tabaco, curaba con el puro..., le llevaban los

enfermos ahí, para los que tenían la fiebre muy fuerte hay un monte que se llama verbena que es muy amargo, tenía que cocinar estas ramitas con agüita y raspadura con panela y ya, eso les daba. La otra era para los que tenían parásitos, les daba el paico, que es montecito también curativo. O sea, ella tenía un jardín en el patio de la casa, por que nuestra casa son cuatro solares, entonces en la parte de atrás ahí era su jardín donde ella sembraba todo lo que es plantas curativas. La gente la buscaba, y ella enseguida veía qué monte les servía, si alguien tenía anemia decían; lolita tiene ahí sembrado discanser, una de hojas rojas que parece veteraba y ya, hacía el jugo con naranja y eso les mandaba a tomar y se recuperaban. Otra para los parásitos y bichos es la hoja del aire, lo molían y eso es ácido como si estuvieran comiendo ciruela, la verbena para los problemas de los bronquios. Cada planta tenía su reacción para curar y ella las sabía todas, los tenía con nombrecito... , mi mami decía que todas las plantas que dios ha creado tienen un propósito, no son cualquier cosa. (Betty Arrollo 2023: entrevista 1).

Los estudios sobre los saberes ancestrales de la población afrodescendiente en Ecuador apenas comienzan (ver Pablo Minda 2017), la dimensión de esta información es sumamente valiosa para comprender una serie de recursos y estrategias que la comunidad utilizó para su supervivencia. Todo vale en cuestiones de salud, entre risas nerviosas Mami Betty nos cuenta “los media con una cinta, cuando recién lo llevaban veía que tenían cuatro dedos de espanto, medían la cabeza, y esa medida tenía que darle en el pecho, y después de días de estarle curando le volvían a medir la cabeza nuevamente y ya estaba cerrado, ya no estaba espantado, asustado” (Ídem). El espanto podía ser de cualquier cosa, del muerto, etc. Mami Edilma también leía las cartas, veía si estaban ojeaos y sabía soplar el puro para cuando alguien recibía una mala mirada. Todo este conocimiento tenía una carga mayor no sólo en la comunidad o el barrio, también fuera del mismo Esmeraldas, Mami Betty recuerda “Íbamos a Quinindé, de allí a Buena Fe o a Santo Domingo, y allá le llamaban para que vaya a curar a los enfermos, a mi mami la conocían como la curandera del barrio. Y siempre ayudaba a los demás, fue su corazón así, de dar y dar y dar, iba al mercado y ahí compraba para fulana, zutana y luego para nosotros..., hasta donó un solar para hacer la capilla del barrio” (Ídem). Muy segura, nos cuenta que tal vez fue su abuela la que transmitió el conocimiento a su madre, la abuelita Mercedes, quien vivía en Tumaco, Colombia.

La organización fue fundamental tanto en las memorias como en la vida cotidiana de Esmeraldas, prácticamente todo estaba basado en ello, la alimentación no podía quedar fuera, el aspecto vital de la reproducción social. Mami Betty recuerda una dieta variada, desde los chicharrones de chanco, en donde se pone a secar el cuero, de ahí se hacían los tapaos, la bala o el bolón, carnes asadas o ahumadas, la chaupisa, cangrejo azul, encocaos, etc., todo combinado con una variedad de animales que aún cazaban, se obtenía comida del mar, del monte y del manglar. Y es que la complementariedad económica se daba de varias formas, pues aún se mantenían las minas de carbón de siglos atrás y su papá tampoco escapaba de aquella historia, nos cuenta: “siempre se manejó en la venta de cortar la madera, luego cortaban también el mangle para leña, para carbón, entonces ellos llevaban a la carbonería, allá lo cortaban lo hacían quemar y obtenían el carbón negro. De eso vivíamos, de eso, de la pesca, de las carnes ahumadas o saladas que se ponían a asolear como la carne serrana, y de ahí se guardaba” (Ídem). Hasta los siete años, Mami Betty no recuerda una crisis económica familiar, al menos, como ella lo dice, no se daba cuenta,

siempre había algo que comer, lo que fuera.

Poco antes de llegar al desafortunado episodio que marcaría su vida entera, Mami Betty no tarda en agregar más de sus recuerdos, algo importante, algo que también le dio sentido a su existencia en sí, allá en el corazón del *Barrio Caliente* donde vivía una constante fiesta, unidad y fraternidad:

...recuerdo que estudiaba en una escuelita y de allí era una de las mejores alumnas, allí nos enseñaban muchas partes de la cultura, de que como éramos, nuestras etnias y por qué es importante serlo, la identidad; qué significa ser el negro y por qué el negro no tiene que ser rechazado, que siempre tenemos que tener nuestra identidad, pues todos somos hijos de Dios, somos personas normales porque es nuestra cultura, desarrollarnos porque todos llevamos la sangre por dentro que es roja, eso siempre me enseñaban. ...al frente de la escuela vivía una señora, una de las promotoras de la marimba, de nuestra música autónoma de Esmeraldas, entonces allí en el barrio se hacían las actividades con mi mami que siempre hablaba y todos, y se presentaban como refugio, siempre se hablaba de la identidad, la identidad de la persona no es el color, si no es lo que tienes por dentro; una buena educación, el respeto, nos enseñaban valores, respetar a las otras personas, no sentirse menos que nadie, si no que siempre estar orgullosa de quien soy, su identidad, quién soy mi nombre es este, soy esto y ¡tá tá tá! no soy la negra, soy fulana de tal y siempre lo demostrábamos con la educación. Y jamás lo olvidé. (Betty Arrollo 2023: Entrevista 1)

Mami Betty presenta un profundo sentido de sí misma, adquirido por años de enseñanzas y vivencias que procura alimentar constantemente. Los párrafos de arriba nos introducen a las actividades más íntimas de un pueblo que siempre se ha rehusado a dejar de ser, el autorreconocimiento es la clave para enfrentar la historia que le es adversa. Hasta este momento de su niñez, Mami Betty aún no se había enfrentado al devenir histórico que el sistema colonial instaló para su pueblo, sin embargo, también la alcanzará el mismo viento que rozó las mejillas de sus ancestros. Hasta aquí, ella lo menciona con claridad “En el tiempo de mi niñez yo era la chiquitina de mi mamá, que era la líder de todo ese barrio, y de todas esas mujeres aprendimos a llevarnos bien, a relacionarnos, ayudarnos, amar, hacer cosas, allí lo disfrutamos, cuando ya me fui con mi padre a Colombia fue otra cosa, comencé a conocer la discriminación y el racismo, pero esa es mi otra historia, donde tuve que huir” (Ídem).

## **EL IMPULSO DE UNA FUGA Y LA RESISTENCIA TRANSHISTÓRICA**

En las postrimerías de sus 12 años, Mami Betty toma una decisión vital en su vida, la misma que habían tomado sus ancestros en 1553 y miles más durante la Colonia. Es la fuga, la acción inicial de una resistencia que no termina para el pueblo afroecuatoriano, también fue la única opción que ella encontró. Pero antes de eso, vivió seis años de fatalidad como ella le llama, vivió bajo un contexto que sólo es conocido en la privacidad de muchas familias y que ahora, gracias a su testimonio podemos comprender. Pero, además, con la oportunidad de develar las reminiscencias coloniales que se instalaron y aferraron a los tiempos históricos. Sin dejar nada al aire, Mami Betty insiste en contar su travesía:



Conocí la faceta de la maldad, la faceta del engaño, de la hipocresía, la perversidad de mi madrastra que entonces me disfrazó con un engaño hacia mi papá, que decía ella que me amaba que me quería que era una niña linda y que podían irse. Teníamos una tienda y ella la desvalijó todita porque todos los días papá llevaba las cosas ahí y ya no compraba para reponer..., ella empezó a enamorar, a enamorarlo y el dinero lo pasaba también allá donde ella. Recuerdo que un día mi papá y ella me llevaron y ya no me regresaron, sino que subimos a un barco en la noche, subimos a un barco, el barco de la Victoria se llamaba... ..eran barcos de madera, como una lancha grande, inmensa, pero con su motor y había las banquitas y uno se sentaba allí y era tapado, era cubierto y tenía una ventanita y ahí uno viajaba para ir allá; sólo se escuchaba el ruido de las olas, pero yo iba observando, iba observando hasta que se perdió Esmeraldas en el mar, se perdió, uno se va alejando se va alejando... Yo lloraba por mamá y papá dijo vamos a estar bien, porque fue también mi tía Cástula la hermana de mi papá, entonces ella me decía: calladita, tranquilita, tranquilita, vamos a estar bien, vamos a pasear, hasta que llegamos a Tumaco y allí, ahora si el calvario de la fatalidad. Allí llegué a convivir con las nietas de mi madrastra que eran cuatro y había dos ahijadas también que ya eran mayores.

Hasta aquí, uno sólo puede imaginarse lo que viene, pero no he podido resistir el hacer una pequeña regresión en el tiempo, a la imagen de tantas familias separas y pueblos enteros desmembrados para ser subidos a los barcos de aquellos siglos de esclavismo. Y se podrán argumentar decenas de ideas sobre el anacronismo, el contexto y el pretexto, pero la sensación que se vive al dejar el lugar de origen sin posibilidades de oponerse, seguro es muy similar. Además, que, también Mami Betty no logró escapar del trabajo diario y pesado desde los 7 y hasta los 12 años. Pero sigamos con su voz, que no tarda en traer al presente aquel momento en que llegó a Tumaco, en donde también vivían cuatro nietas que tenía su madrastra, huérfanas de madre y ahora a cargo de la abuela, y de las cuatro niñas debía hacerse amiga. Ya fuera del hogar materno, fuera de Esmeraldas, Mami Betty reitera “no dejaba de llorar en las noches, no dejaba de llorar y en mi subconsciente aún llevaba en este los encierros que ella me hacía donde estaban las gallinas, para que las gallinas me vinieran a picar. Y Como no dejaba de llorar, después decía ella que estaba asustada, que tenía espanto y que tenía que curarme con el ojo y no sé cuánto, bueno ahí..., y mi papá todo eso se creía pensaba de que todo era bueno de acuerdo con lo que ella le presentaba pues, ella le fingía de que me amaba, me quería y que lo quería también a él, la verdad es que no.” (Ídem).

La situación de Mami Betty se fue tornando cada vez más difícil, lo que pareciera una historia “común” de mal entendidos de una relación entre una hijastra y madrastra, se saldrá de los parámetros que ella había vivido hasta ese momento. Como sabemos, la historia oral abre puertas que otras disciplinas o técnicas dejan cerradas, la idea inicial fue visibilizar la vida cotidiana de una luchadora social del pueblo afroecuatoriano, pero las sorpresas han sido múltiples, hemos resistido hasta aquí el dejar fuera detalles que parecieran no relevantes, pero en el entramado de su historia, Mami Betty continuamente los recuerda, como si fueran las claves de lo que será en un futuro. Los factores de resistencia para el caso de Mami Betty se detonarán en el entorno familiar, ahí se verán los reflejos de prejuicios que el colonialismo instaló para justificar sus medios y objetivos. Ya con su nueva familia, su vida fue de constante movilidad, primero dos años en Tumaco en dónde aún podía seguir estudiando, después al Mataje en donde su vida no era más que el trabajo, y luego de regreso a Tumaco. Entre cada momento de movilidad sucedieron una serie de

eventos clave para su vida, su memoria los trae de vuelta y revive de forma resaltante.

Mami Betty nos comenta que al llegar al Mataje ya no estudiaban, sólo estaba allí ayudando, cocinando, lavando, cuidando las gallinas. Al preguntar sobre la economía familiar, hace una diferenciación importante respecto a las formas de entender a las curanderas, pues nos dice que su mami Señora (madrastra), se dedicaba también a curar, pero bajo otra connotación:

El trabajo de mi madrastra era curar, ella hacía sus curaciones, curaba de espanto, de ojo, era una bruja, porque ella hacía cosas..., recordaba una noche que pensé que estaba soñando, pero era una noche que se estaba poniendo almidón y plumas de gallina o de pavo y estaba pegándose, pegándose, pegándose, era horrible, pensé que estaba soñando, pero era una realidad, allí en la cocina. Estaba con mi papá, que decía que ella era una santa y que sabía de todo. Yo asustada, siempre escuchaba la conversación en las noches, de que tenía que ir a sacar los entierros, que en tal lugar hay la paila de no sé cuánto, iban y sacaban esas pailas en donde hacen la raspadura, como las del trapiche, en esas decía que había entierros, pero no lo entendíamos nosotros. Ahora es que me doy cuenta de que, atando cabos, que estaban en plena hechicería, brujería, que sé yo, pero había gente que le pedía que mirara su casa, y otras cosas, y por eso andábamos de un lado al otro. (Mami Betty 2023; Entrevista 2)

El vaivén entre las dos formas de entender la cuestión de curar se dirime en Mami Betty por los niveles de maldad que percibe y vive. Para ella, no era el curar alguna enfermedad como hacia su mami Edilma, es más bien un juego de hechicería entre el bien y el mal, pero más allá del uso de saberes, la realidad diaria, para ella, fue el verdadero calvario. Un recuerdo persistente, que me cuenta continuamente, es aquel cuando mami Señora la quiso ahogar en el río “con una caña que había clavada así, en el medio del río, cuando estaba seco el río la clavaron ahí y cuando ya subió me llevó a la mitad del río, tenía que abrazar la caña y me tenía que tirar al fondo y de ahí vuelta a subir; después fue que yo razonaba y decía: esta lo que hizo es que me quería ahogar. Cuando me retaba o pegaba, me decía que, si yo le decía a mi papá, ella me mataría” (Ídem). Sus palabras tienen un sentido real de la situación, como veremos adelante, la acción que describe y razona tenía un sustento fuerte:

Había mucho maltrato, yo niña a los siete años me enseñaron a cocinar, yo cocinaba, yo lavaba la ropa de mi papá. Recuerdo que la primera vez que lavé, me quedó sucio y mami Señora me pegó un..., y yo me ponía a llorar. Entonces aprendí a lavar ¿sabe cómo? con ese jabón era enjabonar, enjabonar y enjabonar toda la pieza, y en ese tiempo había un proceso; se enjabonaba la ropa y se la tendía en el monte así o en las piedras, para que el sol venga, los rayos solares caían ahí y había que estar echándole agüita., no había cepillo, sino que, con unas conchas se le raspaba e iba saliendo todo el jabón con la mugre del pantalón y luego a sacudirlos en la piedra dale y dale y dale. Aprendí a lavar así, con lágrimas...

También la comida, tenía que grabarme todo el proceso, yo decía; para hacer esto primero el refrito, para hacer las papas lo otro. Aprendí desde muy niña a grabarme las cosas para no olvidarme porque era el terror que le tenía a ella: onde salía salado, onde salía algo, ese era paliza segura. Bueno, pasaron muchas cosas así. (Betty Arrollo 2023: entrevista 2).

Como toda niña, Mami Betty intentaba escapar en su mente de aquel contexto, jugaba con las otras niñas, nadaba en el río, iban al monte a coger frutas que había por allá. Como ella lo dice, siempre buscó adaptarse a su circunstancia, “*adaptarse*” a *querer siempre hacer las cosas*

*bien para que no me castiguen. Ella siempre era la culpable de todo; se quebró el plato, yo no fui, yo no fui y entonces tú fuiste, se dañó tal cosa y bueno, de todo era yo. Pasaba el tiempo y se iban acumulando una serie de formas de violencia que la asfixiaban cada vez más:*

El maltrato. Ahora sé que es maltrato físico y psicológico verdad, había mentiras, calumnias, decía cosas que yo había hecho y no las había hecho, entonces había un odio. Papá me quería mucho y ella tenía eso como un celo, ahora lo entiendo que era así, y ella quería hacer lo posible por desaparecerme, pero siempre dios estuvo ahí protegiéndome. Entonces la artimaña de ella era de decirle a mi papá en las noches, en las madrugadas venían las quejan, y yo me ponía a llorar, y por qué lloras me decían; y ella decía: así se pasa todo el día, así es, yo ya no sé qué hacer con tu hija, es una malcriada y esto y lo otro, y solamente se pasa llorando, y venía él y me llamaba la atención; no, cómo vas a creer que vas a estar llorando, tienes que hacerle caso a tu mamita Señora y esto y lo otro. Yo sólo decía en mi interior que él no sabe, no conoce lo que pasa. Llegue a decirle a papito dios que me llevara; llévame contigo, ya no quiero, ya no quiero seguir aquí, yo necesito a mi mamá, le pedía todas las noches que mi mamita venga para acá, que venga que venga. Era maltrato tras maltrato, humillación tras humillación. Primeramente, por mi color, siempre me decía la negra, la fea, la horrible, con el pelo zambo, por que las otras niñas tenían su pelo más suelto, a ellas se les ponían los moñitos bonitos, a mi no porque no me alcanzaban, no podía coger; que voy a estar peinado ahí esa cabeza, decía. (Betty Arrollo 2023: Entrevista 2)

Ya aquí, las herencias del prejuicio colonial son más que claras, Mami Betty se enfrentaba a un racismo y explotación ahora instalado en las prácticas de su segunda familia. No podía ni tenía las posibilidades de escapar de ello, el grado más alto de asfixia fue pedirle a “papá Dios que le llevará con él”. No cabe mucho análisis aquí, es visible la consecuencia histórica de reproducción para el pueblo afrodescendiente. Pero no sería todo, la historia de Mami Betty dará un vuelco gracias a su determinación, a ese impulso que muchos de sus ancestros tuvieron al escapar, fugarse; pues ir hacia lo desconocido siempre fue mejor que morir humillado y explotado:

Cuando ya pude regresar a la escuela me refugié en el estudio, entonces las profesoras me querían muchísimo. Recuerdo que había una técnica motivadora de que, cada alumno que hacía las cosas bien, sus tareas y todo le daban una tarjetita que era de puntos, y había que llevar a la casa, y yo le llegué a decir a la profesora que ya no me diera más, ya no quiero más, usted guárdemelas, y me dice: pero qué te está pasando, y ahí me llevan con la directora, pero yo no le pude contar porque sabía que le iban a decir a ella, entonces iba ser peor el problema. Entonces eso era una lucha con ella, que por qué yo era mejor en la escuela decía.

Recuerdo que, en una encomienda, mi mami me mandó una muñeca, entonces todas nos poníamos a jugar con ella, hasta que un día no me la pasaban a mí, y yo me puse a llorar y yo decía, pero por qué si es mía, mi muñeca, y entonces va pasando mami Señora y escucha ella, y dice: ¡ah es tu muñeca!, mira lo que voy a hacer con tu muñeca y la lanza al piso, la hizo pedazos. Yo sentí que el corazón me salía, lloraba y lloraba, mató a mi muñeca, no puede ser posible, pero después de haber llorado tanto empecé a abrir los ojos y miré dos palitos de helado, de madera en el suelo, los crucé y me di cuenta de que podía crear otra muñeca, y decía; ahora esta nunca me la podrá romper. Ahora veo que ahí nació mi creatividad, todo lo que hice después.

Ella no paraba, no paraba en hacer daño, en hacer esto en hacer lo otro, yo ya iba creciendo, creciendo. Mi tía no decía nada, ni le decía a mi papá tampoco, si no que ella era en su mundo. Yo cada vez más le decía a papá Dios que quería estar con mamá, y cada vez que íbamos al Morro yo miraba al infinito, decía algún día la voy a ver. Hasta que un día íbamos pasando por el puente, cuando veo al final que venía un barco y venía acercándose, acercándose y levanté mi mano y allá otra mano que saludó, mi mamá, me había reconocido. (Mami Betty, 2023, Entrevista 2)

Este último evento fue definitorio, al atardecer, su papá le dijo que se preparara porque su mamá había llegado y tenía que ir a visitarla, pero debía llegar temprano porque al otro día tenía escuela. Ella no guarda su emoción de aquel momento: “Uy yo contentísima, aún con mi uniforme así me fui a verla a casa de mi abuelita allá en Tumaco, y allí estaba mi mami” (Ídem), su abuelita ya sabía un poco de lo que estaba pasando y le contó a su madre. Cuando al fin estuvo con ella nos dice “Me pegué como chicle con mi mami, yo lloraba y lloraba, y lloraba y lloraba..., ...le decía ¿por qué me dejaste venir?: no, yo no tengo la culpa mijita, tu sabes que tu papá te trajo, esa mujer lo envolvió y me dejó a mi abandonada y se vino para acá..., y yo le decía que me quería ir con ella, pero eran problemas”. Esa noche Mami Betty durmió con su mamá, pasaron la noche en claro contándole todo lo que pasaba, su mamá no dejaba de pedir perdón por haber permitido que se fuera. Esa noche cambio su vida, mejor dicho, su determinación por salir y sobrevivir a la historia adversa:

Al otro día mi mami se regresó a Esmeraldas, y fuimos con mi tía a despedir a mi mami y todo eso, yo con mi uniforme, mis cuadernos que cargaba ahí, subí al barco, estuve un ratito con ella, y ya cuando se tenían que ir, sin que me vieran me metí al baño, y ahí en el baño me quedé encerrada. Esa mujer fue con mi papá y la policía allá al puerto, a buscarme en el barco, buscaron y no encontraron nada, las llaves del baño no las encontraron ni nada de eso y se fueron. En todo el viaje yo no salí, ni sabía por dónde íbamos, entonces yo no salía, hasta que escuché las voces de que habíamos llegado al puerto de Esmeraldas, y allí ya escuchando movimiento de todo, sólo ahí salí: mi mami me decía; mi amor dónde estabas, por qué hiciste eso. De ahí nos fuimos a la casa, uno de los días más felices de mi vida. Entonces de aquello yo tenía como unos 12 años, ahí me regresé, tuve el valor de hacerlo porque ese era un cautiverio, eso es algo terrible, pero terrible, si el hombre o la mujer se separan no deben poner en la esclavitud a sus hijos, luego no saben con quién se están metiendo. Era más que una esclavitud, por eso quedó en mí, decía yo que nunca iba a permitir que alguien le pegue a un niño, por eso mi impulso siempre en meterme cuando hay alguna pelea. Yo recuerdo que me ponía a lavar los platos, me hacía limpiar todas las ollas, me hacía limpiar los muebles, sacar las cucarachas, todo el día era hacer cosas, todo el día, ya en la noche me ponía a hacer mis deberes de la escuela que además tenía que esconder. Me ponía a dibujar, siempre el mar y un barco. (Betty Arrollo 2023: Entrevista 2).

Ya con su mamá, vivieron un tiempo en Quinindé, allá recibió una carta de su padre en donde le decía “que por qué fui una ingrata, y que lo dejé, que era una malagradecida, y esto y lo otro. Le mandé unas cositas también y le dije que algún día iba a saber la verdad del por qué me tuve que venir.” (Ídem). Pasaron los años y mami Señora llegó a Esmeraldas con su papá, Mami Betty nos dice que ella fue y la perdonó, también había aprendido eso. Después, continuará su camino, su segunda movilización, ahora hacia Guayaquil.

## **LA SEGUNDA FUGA: MOVILIDAD Y TRANSFORMACIÓN**

Después del trance entre Tumaco y Esmeraldas, los caminos llevan a Mami Bety a moverse de nueva cuenta, y se dirige a Guayaquil, ahí continuará con una lucha que también había iniciado siglos atrás, una lucha territorial y vida digna. Lo aprendido de buena y mala forma, lo ocupará para transformar no sólo sus condiciones de vida, si no la de muchas mujeres afrodescendientes radicadas en Guayaquil. Llega a vivir con su hermana mayor, en una ciudad profundamente des-

igual y bajo un racismo imperante. Nacerán sus dos hijas y eso la impulsará aún más a luchar por una tierra propia; con Eduardo, su esposo, vivían alquilando en condiciones muy difíciles. Hasta que el impulso pudo más que la inercia histórica.

Vivíamos alquilando, en dos meses me pasé como en tres lugares. Y mi mentalidad era que yo debía tener una casa, yo no puedo estar así, no puedo, no puedo me repetía, anhelaba una casa, porque en el alquiler no puedes poner un clavo aquí, no puedes hacer lo otro, el agua, la luz, el baño había que compartirlo, entonces no, eso no es vida. Un día decidí irme a buscar un terreno en el Guasmo, le dije a mi esposo y el no quiso, entonces cogí una maleta, metí la ropa de mis hijas, una colchoneta, la ropa, sabanas, mis documentos y me vine, me vine a aventurar acá. Había un amigo, yo estaba estudiando en la nocturna, y él me dijo, allá en Guasmo hay terrenos, y al día siguiente me fui a conocer. Recuerdo que era la fiesta del 5 de agosto, entonces cuando llegamos a la casita del Guasmo en la entrada, había la gran fiesta con mucho esmeraldeño.

Al otro día, fuimos ocho mujeres a conocer el terreno, se necesitan mujeres de agallas y arranque, que se queden aquí, que sean esas guerreras. Entonces hicieron la asamblea y designaron a alguien para que mida los terrenos..., esto era una hacienda, y entonces se ganó la lucha del territorio con estos terratenientes, a través del municipio. Nos fuimos con el municipio, personas que ya estábamos cansados de pagar alquileres en diferentes lugares, y acá las tierras no son de estas personas, las tierras son del Ecuador, entonces ellos llegan ahí y dicen, esta es mi posesión y no pues. Presentamos las querellas, los certificados y el municipio nos dio unas minutas, hizo censo y de ahí las escrituras. (Betty Arrollo 2023: Entrevista 2)



**Figura 1.** Mami Betty reunida en la casa comunitaria del Guasmo para la planificación de los solares.

Este proceso no fue fácil, también bajo el sistema actual luchar por una vida digna nunca lo será, pero ella sabía perfectamente cuál era su futuro, ella y otras mujeres tenían que dormir en aquellos solares aún descampados, nos dice “hicimos una ramadita, ahí era muy unida la gente, muy unida, te pasaban un cartón, una funda, una cosa, todo” (ídem). En ese tiempo Mami Betty ya se había integrado al Plan Padrino, una institución benéfica que actúa en varios países, de ahí obtuvieron materiales para un techo y materiales para las casas. Desde aquel momento fue nombrada presidenta de la comunidad, en donde se hacía el Plan Comunitario de la Cooperativa Nuevos Horizontes:

Hicimos trabajo, mucho trabajo comunitario, hicimos la restructuración de los solares porque estaban así, todos desordenados, y luego vinieron de la universidad los técnicos, vinieron a hacer aquí la topografía, dividieron los solares y sacamos el terreno para en el centro hacer la escuela; eso es parte de un sueño también, quisimos que nuestros hijos y generaciones estudiaran ahí. Eso nos hizo formar carácter como mujeres, empezamos ya aquí a ir a los cursos, a educarnos de otra manera, en todo lo que es el desarrollo comunitario, cómo trabajar con la gente, la participación, los valores, qué es ser mujer, por qué una mujer tiene que ser empoderada, uy, nos metimos a un rollo de capacitaciones de todo, ya no tengo idea de cuantos diplomas tengo. Fue un tiempo muy hermoso, trabajando con mujeres, dando capacitación, viajando de un lado para el otro, dando cursos a otras mujeres para que también se levanten.

Logré ser libre cuando ya entré en estos procesos y solté, salté esa muralla, esa pared que había, cuando niña tuve una pared muy fuerte, en donde había como una ceguera, pensando que no valía para nada, estaba rechazada, todo el círculo de lo que pasé con mi madrastra marcó, marcó, marcó, pero después aprendí a soltar y a perdonar. Entonces comencé a valorarme como persona, a valorar a otras mujeres, por eso mi trabajo con mujeres, a levantar su autoestima, de poderse valorizar, para que ellas puedan salir también. Porque venimos de un mundo donde ha habido prácticamente la esclavitud, la humillación, el círculo vicioso que maltratan, que están vejando, que están menospreciando, pero cuando uno ya entiende cuál es su rol, se valora, entonces ya no importa lo que las otras personas digan, importa lo que uno es y hace. (Betty Arrollo 2023: Entrevista 2)



**Figura 2.** Mami Betty y la construcción de la escuela de la cooperativa Nuevos Horizontes, Guasmo.

Hasta aquí las palabras de Mami Betty, dejaremos por ahora esta historia. Falta por supuesto la aventura completa por la lucha territorial del Guasmo, que es parte de la historia de haciendas coloniales de Guayaquil, de aquellos espacios de explotación y resistencia que ahora su nieta Genesis Delgado (2023) estudia desde la arqueología; la única tesis (hasta ahora) sobre arqueología afrodescendiente en el Guayas, lo que nos habla también del abandono y alejamiento de los centros académicos respecto al tema. También falta profundizar en su participación en la lucha de mujeres (feminista) de las décadas de 1970 y 1990 hasta los inicios del siglo XXI, y un sin fin de trabajo que Mami Betty a realizado en su comunidad. Será otro texto el que nos deje hablar con ella de nueva cuenta.



Figura 3. Mami Betty en la Revista Mujeres, año 2, No 10.

## LA FUGA: MOVILIDAD Y RESISTENCIA DEL PUEBLO AFROECUATORIANO

Las fugas actúan como relámpagos históricos, parecen un impulso, un momento de arrebatado en el clímax de una asfixia mayor, pero es más que eso; el relámpago de la fuga alumbró un devenir completo, es el inicio de una rebelión que persistirá más allá de sus tiempos. Los que tienen el valor de fugarse de la esclavitud y el maltrato, tienen en su mente todo un porvenir muy diferente a su circunstancia, lo incierto es mil veces mejor a lo conocido. Nuestro objetivo inicial era comprender los factores que dan vida e impulso a una luchadora social afrodescendiente de Ecuador durante la segunda mitad del siglo XX, terminamos entendiendo que los impulsos de libertad se dan en todas las épocas.

Por supuesto, el contexto de cada fuga es diferente, pero si revisamos con cuidado los argumentos de cada una, al final, persistirán los mismos motivos: Illescas, Antón y aquellas y aquellos 23 fugitivos de Esmeraldas de 1553 tenían claro que se internaron en aquel monte desconocido “sin propósito ninguno de volver a servidumbre” y de igual manera, Mami Betty se fugó y escondió en aquel barco porque aquello “Era más que una esclavitud”. Eso es lo que rescatamos aquí, la visibilidad de la persistencia colonial, de su transformación según sus posibilidades ahora hacia al capitalismo, que en lo profundo de su reproducción sigue ahí, oculto bajo decenas de generaciones que actúan como ropajes de su presentación según los tiempos. Lo que mami Señora dice y hace a Mami Betty, no es un reflejo colonial, es el colonialismo en sí, aún vivo, ha trascendido los contextos que provoca. Pero a la vez, también persiste la luz de relámpagos que alumbran como *recuerdos en los instantes de peligro* que provocan cada fuga, mimas que alumbran caminos diferentes, cuerpos y ropajes de rebelión y lucha que alcanzarán también a otras generaciones; es el sueño de Mami Betty “Porque venimos de un mundo donde ha habido prácticamente la esclavitud, la humillación, el círculo vicioso que maltratan, que están vejando, que están menospreciando, pero cuando uno ya entiende cuál es su rol, se valora, entonces ya no importa lo que las otras personas digan, importa lo que uno es y hace” (Ídem). Hay que terminar resaltando que el *círculo vicioso*, como lo llama Mami Betty, o violencia sistémica (Zizek 2009) aún persiste, y ante esto, las fugas se dan de otras maneras, ahora las condiciones en los márgenes sociales, la pobreza, la falta de tierras, etc., para el pueblo afroecuatoriano; provocan una migración a gran escala y los vientos de la historia los alcanzan de nuevo, y estos vientos sólo se detendrán hasta lograr justicia social y un pleno resarcimiento histórico.





**Figura 4.** Mami Betty muestra su arte y creatividad; que nació durante los momentos más duros de su vida.

**BIBLIOGRAFÍA**

- ACEVES LOZANO, Jorge E. (1994). “Sobre los problemas y métodos de la historia oral”, en: La historia con micrófono. Ed. Instituto Mora, México, pp. 33-46.
- 1998 “La historia oral y de vida: del recurso técnico a la experiencia en investigación”, en: Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación. Coord. Galindo Cáceres Luis Jesús, México, Ed. Pearson Educación, Addison Wesley Longman.
- 1999 “La memoria convocada. Acerca de la entrevista en historia oral”, en: revista SECUENCIA, Nueva Época Núm. 43, enero-abril. Ed. Instituto Mora, México, pp.109-116
- BETTY, Arrollo. (2023). Entrevista No. 1. El Guasmo, Guayaquil, Ecuador.
- BETTY, Arrollo. (2023). Entrevista No. 2. El Guasmo, Guayaquil, Ecuador.
- BENJAMIN, Walter. (2005). Tesis sobre la historia y otros fragmentos, México, Editorial Contrahistorias, Trad. Bolívar Echeverría.
- 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. PhD. dissertation, Department of History, Ohio State University, Columbus
- COSTAS, A. (2021). La crónica marginal del siglo XVI: el viaje de Miguel Cabello Valboa a la tierra de las Esmeraldas. Universidad Complutense de Madrid
- CABELLO BALBOA MIGUEL. (2001). Descripción de la provincia de Esmeraldas. Edición de José Alcina Franch, Madrid.
- CHAMBERS, Douglas B. (2001). Ethnicity in the Diaspora: The Slave-Trade and the Creation of African ‘Nations’ in the Americas. *Slavery and Abolition* 22(3): 25–39.
- DELGADO, Génesis. (2023). Espacios de explotación y materialidad de la resistencia. Arqueología Negra en Guayaquil. Tesis de Licenciatura en Arqueología, ESPOL, Ecuador.
- FALOLA, Toyin. (2013). The African Diaspora Slavery, Modernity, and Globalization. University of Rochester Press, Rochester.
- HALL, Gwendolyn. (2005). Slavery and African ethnicities in the Americas: restoring the links. University of North Carolina Press.
- LEÓN, Edizon. (2017). “Lectura crítica de la historia de los cimarrones de Esmeraldas (Ecuador) durante los siglos XVI-XVIII”. *Historia y Espacio*, vol. 13 nº 48: 149-178.
- LANE, Kris E. (2000). Captivity and Redemption: Aspects of Slave Life in Early Colonial Quito and Popayán. *The Americas* 57(2): 225–246.
- MANTILLA, Caterina. (2016). Arqueología y comunidades negras de América del sur. Problemas perspectivas. *Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica*, 10(1), 15–35.
- MINDA, Pablo. (2017). Medicina Tradicional Esmeraldeña como patrimonio cultural inmaterial. Abya-Yala, Quito, Ecuador.
- MORGAN, Philip D. (1997). The Cultural Implications of the Atlantic Slave Trade: African Regional Origins, American Destinations and New World Developments. *Slavery and Abolition* 18(1): 122–145.

- ORSER, Charles E. (1994). The Archaeology of African-American Slave Religion in the Antebellum South. *Cambridge Archaeological Journal* 4(01): 33–45.
- RUEDA, Rocío. (2001). Zambaje y autonomía. Historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas siglos XVI-XVIII. Colección Marejadas, No. 1 (Quito: TEHIS, Municipalidad de Esmeraldas), 22.
- SOLOW, Barbara L. (1987). “Capitalismo y esclavitud a larguísimo plazo”. *Revista de Historia Interdisciplinaria*: 711-737.
- ZIZEK, Slavoj. (2009) *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*. Barcelona, España, Ed. Paidós.

ARTIGO | *PAPER*

**À BEIRA DO RIO E À MARGEM DA HISTÓRIA:  
(RE)OCUPANDO ESPAÇOS ATRAVÉS DA ETNOEDUCAÇÃO  
PATRIMONIAL E DA REEXISTÊNCIA DE UMA COMUNIDADE  
QUILOMBOLA NO GUAPORÉ AFRO-AMAZÔNICO**

***ON THE MARGINS OF THE RIVER AND OF HISTORY ITSELF:  
(RE)OCCUPYING SPACES THROUGH HERITAGE ETHNO-  
EDUCATION AND THE RE-EXISTENCE OF A QUILOMBOLA  
COMMUNITY IN AFRO-AMAZONIAN GUAPORÉ***

Louise Cardoso de Mello<sup>a</sup>

<sup>a</sup> Arqueóloga e doutora em História Social pela Universidade Federal Fluminense em cotutela com a Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. E-mail: [louise\\_ribeiro@hotmail.com](mailto:louise_ribeiro@hotmail.com) Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2009-5724>

## RESUMO

Este artigo apresenta a segunda fase da iniciativa de etnoeducação patrimonial *Por um Museu do Forte Vivo* desenvolvida no âmbito do projeto de arqueologia comunitária junto aos discentes quilombolas do Forte Príncipe da Beira (Costa Marques/RO) com a retomada do ensino presencial. Após receber o reconhecimento do IPHAN mediante o Prêmio Luiz de Castro Faria 2022, o projeto tem agora a oportunidade de testar algumas das lições aprendidas em tempos pós-pandêmicos. Os resultados dessa abordagem metodológica são problematizados no marco conceitual da Arqueologia da Reexistência e no contexto mais amplo dos Estudos Afro-Latino-Americanos, inserindo-se no debate acerca da multivocalidade/plurivocalidade nos processos de patrimonialização e disputa de memórias.

## PALAVRAS-CHAVE

Forte Príncipe da Beira, Museu Nacional, etnoeducação patrimonial, comunidades quilombolas, Arqueologia da Reexistência.

---

## ABSTRACT

This paper aims to present the second phase of the heritage ethno-education initiative *Por um Museu do Forte Vivo* developed as part of the community archaeology project with students from the Forte Príncipe da Beira maroon-descendant community, in southwest Amazonia, once face-to-face learning was resumed. After being recognized with IPHAN's Luiz de Castro Faria 2022 Award, the lessons learned in the first stage of the project during the pandemic have now been applied and tested in a post-covid context. The results of this methodological approach are problematized within Archaeology of Re-existence's conceptual framework and in the broader context of Afro-Latin-American Studies, addressing the debate on multivocality/plurivocality in the processes of patrimonialization and memory dispute.

## KEYWORDS

Príncipe da Beira Fortress, heritage ethno-education, maroon-descendant communities, National Museum of Brazil, Archaeology of Re-existence.

## COMO CITAR ESTE ARTIGO

MELLO, Louise Cardoso de. À beira do rio e à margem da história: (Re)ocupando espaços através da etnoeducação patrimonial e da reexistência de uma comunidade quilombola no Guaporé afro-amazônico. *Cadernos do Lepaarq*, v. XX, n.40, p.107-124, Jul-Dez. 2023.

## NUESTRA AMÉRICA AFROLATINA E NOSSA AMEFRICANIDADE

Nas duas últimas décadas, a esfera acadêmica observou o deslocamento, ou melhor, a expansão dos centros da diáspora africana para regiões da América Latina antes vistas como periféricas. Embora a Arqueologia da Diáspora Africana tenha construído um robusto repertório de pesquisas nas Américas, estudos sistemáticos que versam sobre a presença de africanos e afro-descendentes ainda são escassas em regiões do Pacífico e da Amazônia, salvo algumas exceções (COSTA 2016; MANTILLA 2016; BALANZÁTEGUI 2017; MENEZES 2020; CARDOSO DE MELLO 2023).

Cada vez mais em sintonia com os movimentos negros e indígenas, entre outros, a produção acadêmica vem construindo uma relação de reciprocidade com os principais debates e reivindicações sociais, derrubando fronteiras disciplinares, e pouco a pouco, as nacionais, sob o crescente chapéu do campo multidisciplinar dos Estudos Afro-Latino-Americanos.

Apesar da florescente produtividade e colaboração acadêmica entre continentes, sobretudo entre o Norte e o Sul globais, uma limitação resiliente do campo é o (restrito) diálogo entre a literatura especializada anglo-saxã e aquela produzida no restante da América e na Península Ibérica ou, até mesmo, entre o Brasil e a América Hispânica. Fruto dessa insuficiência dialógica é o próprio estranhamento do conceito de “América Afro-Latina” no Brasil.

Uma pesquisa sobre identidades regionais realizada em 2015 em sete países latino-americanos<sup>1</sup> (ONUKI et al. 2016) revelou que, contrariamente à tendência geral observada, somente 4% dos brasileiros se identificavam como latino-americanos. No entanto, os esforços por entender a alienação da identidade latino-americana no Brasil enfocam mais em suas causas do que em suas implicações. O Brasil “não latino-americano” se apoia em suas proporções continentais, suas particularidades históricas e nas diferenças do seu processo de independência com respeito aos demais países da região (BETHELL 2010), em vez de se concentrar nas experiências compartilhadas de exploração colonial e dominação sociorracial por suas elites no processo de construção de nações independentes.

O referido estudo também mostrou que embora os brasileiros não compartilhem a latino-americanidade de seus vizinhos, eles sim consideram o Brasil como líder latino-americano. Porém, situar o Brasil na América Latina não deveria ser uma mera questão de geopolítica. Recentemente, os conceitos de colonialidade e decolonialidade têm ganhado mais e mais ressonância no Brasil como fios condutores de uma trajetória compartilhada, um projeto inacabado, e uma atitude em torno do princípio do “bem viver”<sup>2</sup>. Isso tem permitido ao gigante lusófono se aproximar de seus vizinhos latino-americanos e se perceber como um deles, além de escutar o que suas lideranças negras e indígenas há muito reivindicam.

Em seu recente livro, *A cruel pedagogia do vírus*, Boaventura de Sousa Santos (2020, p. 15)

1 Incluindo Argentina, Brasil, Chile, Colômbia, Equador, México e Peru.

2 Em espanhol: *buen vivir*. Tradução do quéchua das noções de *sumak kawsay* ou *suma qamana* próprias da cosmologia indígena da região dos Andes que fazem referência ao sistema de valores baseados na coexistência harmoniosa e de reciprocidade entre o ser humano e a natureza, difundidos pela América Latina como alternativa ao modelo liberal desenvolvimentista e como paradigma político pós-capitalista.

explica que o Sul global não designa um espaço geográfico, mas sim “um espaço-tempo político, social e cultural” criado pela exploração capitalista, pela discriminação racial e de gênero. De forma similar, o conceito de América Afro-Latina vai além de uma referência geográfica ou populacional. Conforme teorizado por George Andrews (2007), trata-se de um paradigma para a análise das experiências da escravidão de plantation e da diáspora africana vividas e compartilhadas por populações negras no continente latino-americano, incluindo as formas de resistência, instituições e práticas coletivas desenvolvidas por africanos e seus descendentes desde o Oitocentos aos dias atuais.

Vale lembrar que, antes disso, nos anos 1980, Lélia González (1988, p. 82) já falava sobre “amefricanidade”, uma categoria que se propunha a ultrapassar as limitações geográficas ou linguísticas para uma compreensão mais ampla e conectada da experiência negra a ambos os lados do Atlântico ao incorporar “todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas)” desde uma perspectiva afrocentrada que, porém, volta o olhar para a realidade vivida no continente americano. Cabe observar ainda que ao se distanciar da busca por sobrevivências culturais, a categoria de amefricanidade evoca a pluralidade de formas de reexistência de comunidades afrodiáspóricas no continente.

É com base nesses entendimentos que nos referimos ao Guaporé afro-amazônico, não como uma dimensão meramente geográfica ou puramente sociológica, mas como um espaço-tempo resultante das experiências afrodiáspóricas no sudoeste amazônico. Experiências essas que se circunscrevem às relações de africanos, negros e seus descendentes com os povos originários e grupos dominantes brancos, bem como a processos históricos violentos e de trajetórias de resistência e conquistas sociais na região.

Situado no sudoeste da fronteira amazônica entre o Brasil e a Bolívia, o vale do Guaporé se estende pelos estados de Rondônia e norte do Mato Grosso, onde habitam tradicionalmente mais de 27 comunidades quilombolas. Dentre estas, está a comunidade remanescente de quilombo do Forte Príncipe da Beira, certificada pela Fundação Cultural Palmares desde 2005. A comunidade aguarda até hoje a delimitação do seu território em uma conflitiva relação com o Exército Brasileiro, que possui um pelotão de fronteira destacado nas imediações da fortificação. A última década esteve marcada pela judicialização do conflito e por diversas denúncias por parte da comunidade, que não só vive aquartelada, mas com canhões apontados para ela (FERREIRA 2020, p. 42-43). A Figura 1 mostra a situação do Forte Príncipe da Beira com destaque para a zona cercada do aquartelamento.

Desde 2017, o Forte Príncipe da Beira está sendo considerado para a lista indicativa a patrimônio da humanidade da UNESCO enquanto bem seriado no Conjunto de Fortificações Brasileiras, cuja candidatura se pretende oficializar até 2024 por meio de uma parceria entre o IPHAN, a FUNCEB (Fundação Cultural Exército Brasileiro) e o Governo Federal. O Forte Príncipe da Beira e a disputa de memórias em torno do seu processo de patrimonialização foram tema da tese de doutorado da autora, debruçando-se sobre o papel da fortificação no processo de territorialização de comunidades afrodiáspóricas e de formação do denominado “Guaporé afro-amazônico”

ao longo do século XIX. A pesquisa se desenvolveu por meio de um projeto de arqueologia comunitária junto aos membros interessados da Comunidade Quilombola do Forte Príncipe da Beira realizado entre 2017 e 2022, e que esteve voltado para a conservação, análise e interpretação participativa do patrimônio e material arqueológico do Forte (CARDOSO DE MELLO 2019).

Conforme destacam autores como Cristóbal Gnecco e Carolina Hernández (2008), a arqueologia pública (ou comunitária), enquanto prática reflexiva e socialmente comprometida, dispõe dos meios e métodos para amparar o processo de ressignificação de referentes materiais da história oficial no contexto de autoafirmação de grupos étnicos locais. As experiências da arqueologia comunitária nas diversas regiões das Américas têm mostrado como o modelo multivocal da metodologia participativa permite articular as diferentes escalas (local, nacional e mundial) da narrativa sobre o patrimônio (ATALAY, 2008). Nesse sentido, a abordagem transdisciplinar assumida através da arqueologia comunitária e da etnoeducação patrimonial buscou, por um lado, iluminar a plurivocalidade, e por outro, igualar a diversidade de formas de conhecimento e sua construção dialógica com a Academia, contemplando tensões epistemológicas em um contexto de assimetria de poderes (LUDWIG e BOOGARD).

É importante mencionar que a pesquisa se viu fortemente impactada não só pela pandemia de coronavírus, mas também pelo incêndio do Museu Nacional em 2018, que atingiu por completo o material arqueológico amostrado (CARDOSO DE MELLO 2020). Assim, a iniciativa de sensibilização e etnoeducação patrimonial *Por um Museu do Forte Vivo* foi concebida para acompanhar a devolução da coleção resgatada à comunidade e ao Museu do Forte em plena pandemia. Inspirada na campanha de revitalização *Museu Nacional Vive*, esse projeto buscou ainda se aprofundar no processo de ressignificação do Forte Príncipe da Beira pela comunidade quilombola local não só através de sua relação com as ruínas, mas também por meio da (re)ocupação dos espaços e de suas formas de reexistência no território.

O projeto *Por um Museu do Forte Vivo* foi um dos vencedores da 10ª edição do Prêmio Luiz de Castro Faria - um dos reconhecimentos mais importantes outorgados pelo IPHAN no campo da arqueologia no Brasil. Apresentado em coautoria com a professora da comunidade quilombola, Edilaine Fernandes, e o presidente da associação comunitária, Elvis Pessoa (*in memoriam*), o trabalho premiado trata sobre os desafios em tempos de pandemia e assinala alguns aprendizados para um futuro pós-pandêmico.

Agora, o presente artigo visa compartilhar a experiência da segunda fase dessa iniciativa de etnoeducação patrimonial desenvolvida no âmbito do projeto de arqueologia comunitária junto aos discentes quilombolas do Forte Príncipe da Beira após a retomada do ensino presencial. Os resultados dessa abordagem metodológica são problematizados no marco conceitual da Arqueologia da Reexistência e no contexto mais amplo dos Estudos Afro-Latino-Americanos, inserindo-se no debate acerca da multivocalidade/plurivocalidade nos processos de patrimonialização e disputa de memórias.





Fig. 1: Imagem do Forte Príncipe da Beira mostrando a comunidade quilombola e a zona aquartelada do 1º Pelotão Especial de Fronteira do Exército Brasileiro (Crédito: cortesia de Elvis Pessoa).

## A PLURIVOCALIDADE E A ARQUEOLOGIA DA REEXISTÊNCIA

Ao entrar no Museu do Forte, o visitante recebe um folheto do Comando de Fronteira do 6º Batalhão de Infantaria e Selva. Ao abri-lo, no seu interior, a história do Forte Príncipe da Beira é contada sob os titulares “Histórico do Batalhão” e “Histórico do Pelotão”. Ao ler em voz alta o trecho que dizia “Assim, o forte iniciado em 1776, foi batizado em homenagem a D. José de Bragança, Príncipe do Brasil, que então era ainda apenas Príncipe da Beira”, lembramos bem da reação de um dos membros da comunidade, que participou ativamente durante todo o projeto, rindo sarcasticamente enquanto dizia que “Eles” (no caso, o Exército) achavam que o Forte tinha sido iniciado em 1776.

Não cabe dúvida de que o Forte Príncipe da Beira tenha sido oficialmente inaugurado em 20 de junho de 1776, segundo o termo do lançamento da pedra fundamental que se conserva em latim numa placa no portão de entrada da fortificação. No entanto, os quilombolas do Forte consideram que a fortaleza fora iniciada um ano antes, em 1775, quando começaram as obras pela mão de obra negra escravizada, no mês de abril. O aniversário do Forte Príncipe da Beira é celebrado todo 20 de junho com um grande evento no qual participam juntamente o pelotão e a comunidade. Porém, para a comunidade o Forte é sempre um ano mais velho do que para o pelotão. Como se pode observar, no Forte Príncipe da Beira, a disputa pelo controle do poder também é uma disputa pelo controle do conhecimento.

Walter Mignolo (2003) desenvolveu o conceito de “corpo-política do conhecimento” em oposição à geopolítica (hegemônica) do conhecimento justamente para se referir às formas de

saber baseadas na experiência e vivências dos indivíduos no processo de afirmação epistêmica de populações negras e indígenas<sup>3</sup>. Alfredo Wagner de Almeida (2017, p. 51) destaca o “conflito permanente em torno da apropriação da memória histórica” como parte do processo de descolonização que atualmente se desdobra. Nesse sentido, o processo de patrimonialização está intimamente atrelado à afirmação identitária e mobilização dos povos tradicionais por seus direitos territoriais.

A decolonização das ciências humanas e dos saberes científicos é fruto de uma relação recíproca com movimentos sociais e grupos da sociedade organizada, oferecendo uma plataforma para a multivocalidade, ou seja, para que as diversas vozes de comunidades e grupos em suas distintas esferas (local, regional, nacional, institucional e global) sejam faladas e escutadas na interpretação do passado e do patrimônio cultural. Para Alfredo González Ruibal (2017, p. 22), o que uma pesquisa crítica e emancipatória deve fazer é “mediar no concerto das vozes”.

Contudo, é fundamental que a decolonização dos saberes científicos e da produção de conhecimento caminhe de mãos dadas com a decolonialidade da educação nas escolas. Como via alternativa à geopolítica do conhecimento imperante, o conceito de “pedagogia decolonial” foi proposto por Catherine Walsh (2013), em diálogo com o pensamento freiriano, enquanto práxis libertadora e insurgente de resistência à colonialidade e de reexistência.

Ao longo da última década, a pedagogia decolonial, assim como a etnoeducação, têm emergido como práticas emancipadoras e metodologias interculturais empregadas no combate ao racismo epistêmico e em prol de uma educação antirracista. Com forte inspiração freiriana e no paradigma do *buen vivir*, Adolfo Albán Achinte (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.

No Brasil, o conceito de reexistência germinou no seio dos movimentos negros no âmbito do debate sobre a importância da decolonização de epistemologias racistas por meio da educação antirracista em um contexto não só de resistência de comunidades contemporâneas, mas também de afirmação de suas formas renovadas de existir no território (SOUZA 2009; ALBÁN ACHINTE 2008). Portanto, ao ser compreendida como uma forma de resistir e (re)existir em um contexto social, político e econômico marcado pela necessidade contínua de visibilização e resignificação das práticas cotidianas (SOUZA e MUNIZ 2018) e pela colonialidade do poder, o paradigma da reexistência emerge como um marco analítico promissor e engajado para a prática arqueológica no contexto afro-latino-americano (CARDOSO DE MELLO, 2022).

Trabalhos recentes têm focado no princípio da multivocalidade na interface de pesquisas arqueológicas e o patrimônio cultural, como é o caso do volume organizado por Maria Rivolta, Mônica Montenegro e Lúcio Menezes (2014), no qual juntamente com Javier Nastri, lembram que pesquisadores “não são ventríloquos” e que a imagem do “nativo informante” não é mais que uma falácia.

---

3 Ver também: BERNARDINO 2018.

Segundo explicam os autores, “o que houve foi uma colonização das categorias nativas pelos discursos científicos que, além da violência epistemológica das histórias oficiais, lograram silenciar os discursos e processos de resistência de grupos subalternizados” (FERREIRA et al. 2014, p. 21).

Entretanto, considerando o caráter desigual e assimétrico das relações de poder entre os diversos grupos e esferas da sociedade e suas instituições, é difícil tratar da multiplicidade de vozes como um fenômeno simétrico ou igualitário. Pois nos tantos casos em que predomina apenas uma voz, não se trata de ausências, mas sim de silenciamentos. E o silenciamento, junto com o esquecimento são instrumentos de poder reputados por repercutir e perpetuar formas de dominação, opressão e subalternação por parte de instituições e “minorias majoritárias” em detrimento de amplas “minorias”. É por isso que o entendimento da multivocalidade não pode se limitar a ouvir a diversidade de vozes, mas precisa dar passo à plurivocalidade, de modo a garantir a representação das vozes da diversidade. E como veremos a seguir, a etnoeducação enquanto prática emancipadora da Arqueologia da Reexistência oferece excelentes meios para perseguir esse objetivo.

Longe de estar atrelada ao conceito de etnia, a etnoeducação se relaciona ao modo de pensar e fazer da etnografia, enquanto “procura articular a etnografia sobre os saberes locais como elemento deflagrador de processos educativos” (COSTA et al. 2019). Em outras palavras, a etnoeducação pode ser entendida como um processo metodológico transdisciplinar que visa à valorização dos saberes tradicionais e à promoção da memória coletiva, ao tempo que “lida com o passado no presente e se preocupa com a construção do futuro” (RUSSI e ALVAREZ 2016).

### **POR UM MUSEU DO FORTE VIVO: APRENDIZADOS PARA UM PRESENTE PÓS-PANDÊMICO A PARTIR DA ETNOEDUCAÇÃO**

O projeto de etnoeducação patrimonial *Por um Museu do Forte Vivo* foi desenvolvido em 2021 junto aos discentes do segundo ciclo (6º ao 9º ano) do Ensino Fundamental da Escola General Sampaio que atende à comunidade quilombola do Distrito do Forte, em Costa Marques/RO, em colaboração com a professora, Edilaine Fernandes. O projeto consistiu na elaboração inicial de quatro unidades didáticas, uma para cada ano, que foram incluídas nas apostilas bimestrais do primeiro semestre de 2021, realizado de forma remota devido à pandemia de coronavírus.

Cada unidade foi concebida para uma disciplina distinta com a intenção de abordar o tema do patrimônio de modo transversal e interdisciplinar: Artes (6º ano), Geografia (7º ano), Língua Portuguesa (8º ano) e História (9º ano). As apostilas apresentavam aos jovens quilombolas algumas das temáticas mais significativas levantadas ao longo da pesquisa, como a presença africana e indígena no Forte Príncipe da Beira e sua cultura material, fazendo-os refletir sobre o papel dos museus na conservação e representação patrimonial, bem como a candidatura das fortificações a patrimônio mundial.

Por meio de um enfoque de ensino-aprendizagem, buscou-se situar as crianças e adolescentes como agentes que aprendem e também ensinam e contribuem na construção do conheci-

mento. Para isso, foram usadas ferramentas conhecidas da educação patrimonial (mapa afetivo, redação com carta para o visitante, redação sobre o Museu do Forte e objetos biográficos), enfocando conceitos-chave relacionados ao patrimônio e sua conservação e promovendo a produção de conteúdo criativo por parte dos(as) discentes.

Além disso, cada unidade conta com um exercício voltado para os “Saberes dos mais velhos”, com o intuito de valorizar, resgatar e registrar os conhecimentos dos familiares ancestrais do núcleo de convivência do(a) discente, sempre respeitando as medidas de segurança da pandemia de coronavírus para proteger nossos idosos. Em linha com o pensamento freiriano, a elaboração das apostilas dentro do projeto buscou não só compartilhar o conhecimento produzido sobre o Forte Príncipe da Beira e a história regional pela pesquisa de doutorado, mas principalmente gerar as possibilidades para a construção e a (re)produção do conhecimento comunitário (FREIRE 2003).

A experiência foi extremamente positiva ao revelar, por um lado, como as apostilas podem ser um excelente instrumento para complementar e atualizar o material didático e os currículos escolares com os resultados de pesquisas recentes, bem como para alcançar mais membros da comunidade, mediante sua abordagem intergeracional, indo além do âmbito escolar para chegar até os pais e familiares mais velhos dos(as) jovens estudantes. Por outro lado, a partir dos conteúdos gerados e compartilhados nas apostilas, a experiência produziu valiosos insumos que ajudaram a identificar que a democratização do Museu do Forte não seria suficiente, mas sim que era necessária a criação de um “museu vivo” ou centro de memória e saberes comunitários, de modo a “ocupar” novos espaços de controle e produção do conhecimento. Em última instância, o museu comunitário<sup>4</sup> adquiriu um renovado papel como instrumento político não só de reconhecimento e fortalecimento identitário (ALMEIDA e OLIVEIRA 2017), mas também de reconstituição da memória comunitária e de luta por direitos territoriais na geopolítica do conhecimento.

Os resultados deste projeto de ensino-aprendizagem foram divulgados em um trabalho apresentado pela autora em conjunto com a professora Edilaine, no 31º Simpósio Nacional de História da Associação Nacional de História (ANPUH), em julho de 2021 (CARDOSO DE MELLO e BARROS FERNANDES 2021). Apesar das vantagens do uso das apostilas, as dificuldades intrínsecas ao ensino remoto, como a impossibilidade da socialização da aprendizagem, foram colocadas como principal desafio.

Em vista da experiência positiva do projeto *Por um Museu do Forte Vivo*, foi solicitado dar continuidade às apostilas em ocasião da comemoração do aniversário do Forte Príncipe da Beira em junho de 2022. O início do alívio da pandemia e a volta às aulas presenciais em 2022 apresentaram uma oportunidade para contornar as limitações e os desafios impostos pelo ensino remoto e o isolamento social. Contudo, as consequências da pandemia haviam deixado sua marca na comunidade. Devido à falta de professores e recursos, o segundo ciclo do Ensino Fundamental havia sido extinto na Escola General Sampaio e transferido à Costa Marques, aonde os alunos e alunas devem se deslocar diariamente em um percurso de uma hora por cada trajeto em transporte público. A escassez de discentes e docentes também havia obrigado a unir o 1º, 2º e 3º

---

4 Ver discussão sobre o conceito em CARDOSO DE MELLO 2023, p. 497-498 e ALMEIDA & OLIVEIRA 2017.

anos em uma mesma turma com a professora Edilaine Fernandes e um total de 14 alunos(as). Por último, o déficit de aprendizado da modalidade remota durante os anos de 2020 e 2021 resultou em que muitos dos alunos do primeiro ciclo do Ensino Fundamental ainda tivessem bastante dificuldade em ler e escrever, o que obrigou a adaptar os exercícios e suas finalidades.

Diante disso, a nova apostila priorizou a produção de desenhos por parte dos(as) discentes e não de textos, enfocando os mapas afetivos como ferramenta de ensino-aprendizagem e em outras experiência positivas da etnoeducação patrimonial (ROMEY 2019; RUSSI et al. 2016). Embora essa necessidade de adaptação tenha dificultado a abordagem intergeracional, a qualidade dos desenhos produzidos se beneficiou inegavelmente do maior acesso dos(as) alunos(as) ao material disponível na escola. Por outro lado, a socialização da aprendizagem pôde ser incentivada por meio de exercícios em duplas e visitas em grupo.

Sob o título *Aniversário de 247 anos o Forte Príncipe da Beira* – em linha com a contagem de anos reivindicada na comunidade quilombola, como vimos no início deste artigo –, a apostila foi elaborada com um total de seis exercícios, divididos em três práticas centradas em três conceitos-chave: museus, mapas e mapas afetivos. Em conformidade com a base nacional comum curricular e o referencial curricular do estado de Rondônia, esses conceitos foram trabalhados com os(as) alunos(as) através de três objetos de conhecimento, respectivamente: estratégia de leitura, leitura de mapas simples e patrimônio cultural, conforme detalhado na figura 1 abaixo.


<b>1º, 2º e 3º ANO DO ENSINO FUNDAMENTAL DA ESCOLA MUNICIPAL GENERAL SAMPAIO</b>	
<b><i>POR UM MUSEU DO FORTE VIVO</i></b>	
<b><i>Aniversário de 247 anos o Forte Príncipe da Beira</i></b>	
<b>OBJETOS DE CONHECIMENTO</b>	<b>HABILIDADES</b>
Estratégia de leitura	(EF12LP04): Ler e compreender, em colaboração com os colegas e com a ajuda do professor ou já com certa autonomia, em gêneros do campo da vida cotidiana, considerando a situação comunicativa e o tema/assunto do texto e relacionando sua forma de organização à sua finalidade. (EF15LP03) Localizar informações explícitas em textos.
Leitura de mapas simples	(EF01GE09) Elaborar e utilizar mapas simples para localizar elementos do local de vivência, considerando referenciais espaciais (frente e atrás, esquerda e direita, em cima e em baixo, dentro e fora) e tendo o corpo como referência.
Patrimônio cultural	(EF69AR34) Analisar e valorizar o patrimônio cultural, material e imaterial, de culturas diversas, em especial a brasileira, incluindo suas matrizes indígenas, africanas e europeias, de diferentes épocas, e favorecendo a construção de vocabulário e repertório relativos às diferentes linguagens artísticas.
<b>CONCEITOS-CHAVE</b>	– Museus – Mapas – Mapas afetivos
<b>OBJETIVOS ESPECÍFICOS</b>	(i) Refletir sobre a representação gráfica de um mesmo espaço por diferentes perspectivas ao longo do tempo (ii) Promover a interpretação do território e a expressão gráfica da territorialidade a partir das experiências locais e vivências cotidianas (iii) Difundir o conhecimento sobre o patrimônio regional e sua história local.

Fig. 2: Apostila para o 1º, 2º e 3º ano do Ensino Fundamental criada na segunda fase (pós-pandemia) da iniciativa de ensino-aprendizagem patrimonial Por um Museu do Forte Vivo.

A primeira prática, dedicada ao tema dos museus, apresenta um texto sobre o incêndio do Museu Nacional adaptado a crianças em processo de alfabetização, seguido de dois exercícios desenhados para promover o conhecimento sobre as coleções impactadas pelo incêndio (incluindo a do Forte Príncipe da Beira), e para que os discentes expressem sua opinião sobre a coleção exposta no Museu do Forte, após uma visita. Enquanto o primeiro exercício busca que o(a) aluno(a) reflita sobre o papel e a importância dos museus na conservação patrimonial – explicando ainda como cerca da metade dessa amostra havia sido resgatada após o incêndio junto a outras peças do Museu e recentemente devolvida ao Museu do Forte –, o segundo exercício foi desenhado para que o(a) aluno(a) amplie suas reflexões a partir de suas próprias experiências locais.

**Aniversário de 247 anos do Forte Príncipe da Beira**


**Prática 1: Interpretação de texto. O Forte Príncipe da Beira e o Museu Nacional**



Localizado no Rio de Janeiro, o Museu Nacional é o museu mais antigo do Brasil e também o maior do país. Em 2018, o Museu Nacional foi atingido por um grande incêndio que destruiu não só seu edifício, mas também todas as suas coleções. O Museu acabava de completar 200 anos, comemorando seu aniversário apenas dez dias antes do Forte Príncipe da Beira, no dia 6 de junho. Seu acervo incluía fósseis de humanos e dinossauros, múmias do Egito, imensas coleções de insetos e espécies de plantas e animais, assim como objetos de arte e artefatos milenares que contam a história de povos indígenas e africanos no Brasil. Um dos poucos itens que resistiram ao incêndio foi o famoso meteorito de Bendegó.




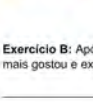
Além dessas importantes coleções, estava uma parte do material arqueológico do Forte Príncipe da Beira, com mais de 7 mil fragmentos e artefatos que estavam sendo pesquisados. Felizmente, cerca de metade desse material foi resgatada após o incêndio junto a vários outros itens (como sarcófagos e vasos cerâmicos), e foi devolvida ao Museu do Forte. Quando visite o Museu do Forte, você poderá saber mais sobre esse material resgatado das cinzas do Museu Nacional.

Os museus não guardam apenas coleções. Eles conservam o patrimônio e a memória dos povos brasileiros, e portanto, devem ser cuidados e preservados.



2

**Exercício A:** Abaixo estão alguns dos objetos e artefatos referidos no texto que fazem parte das coleções do Museu Nacional. Com um traço, ligue as imagens aos nomes correspondentes, conforme o exemplo:

**Meteorito de Bendegó**




**Sarcófago egípcio**

**Fóssil de Titanossauro**

**Cerâmica indígena**

**Coleção de insetos**

**Trono de Daomé (Africano)**

**Exercício B:** Após visitar o Museu do Forte, descreva nas linhas abaixo o que você mais gostou e explique por quê:

---



---



---



---

3


Fig. 3: Prática 1 - Interpretação de texto. O Forte Príncipe da Beira e o Museu Nacional

A segunda prática abordou a leitura de mapas a partir da comparação de mapas históricos e modernos, destacando não só seu papel na representação física do espaço, mas também de sua realidade social, ambiental, econômica, histórica e cultural. Fazendo uso da popular ferramenta do Google Maps, o primeiro exercício mostra uma vista de satélite do Forte Príncipe da Beira e seu entorno, pedindo aos discentes que indiquem três elementos ou lugares importantes que não aparecem no mapa e que, na sua opinião, deveriam estar representados. Já o segundo exercício propõe uma reflexão inversa ao mostrar um mapa histórico de finais do século XVIII, com itens numerados para que os discentes os descrevam, incidindo sobre a interpretação cartográfica a partir de suas próprias visões de mundo. O mapa histórico é acompanhado do título, ano e o arquivo em que é preservado de modo a enfatizar sua dimensão enquanto documento histórico.

**Prática 2: Interpretando o Forte Príncipe da Beira através dos mapas**

**Mapa** = Mapa é a representação de um determinado espaço que serve para a orientação e localização de lugares, elementos, pessoas e paisagens. Mais do que simplesmente um desenho ou uma imagem, os mapas são uma forma de comunicação, uma maneira que as pessoas têm de expressarem e compartilharem informações em um espaço. Existem diferentes tipos de mapa. Cada sociedade ou cultura tem uma forma distinta de ver o mundo e de representá-lo em mapas.

**Exercício C:** Você já ouviu falar ou usa o Google Maps? O mapa a seguir mostra uma vista de satélite do Forte Príncipe da Beira e do Distrito do Forte conforme representado no Google Maps. Repare nos elementos do mapa, como o rio Guaporé, a fortificação, a capela da Nossa Senhora da Conceição, as ruas e estradas...




Embora esse mapa seja bastante preciso, ele apresenta poucos detalhes, não acha? Pense em outros 3 elementos ou lugares importantes que não aparecem no mapa:

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

**Exercício D: Atividade em dupla.** Observe o mapa do Forte Príncipe da Beira abaixo. Reparou que o mapa está em espanhol? Isso é porque esse mapa foi desenhado por volta de 1792 por espanhóis que viviam do outro lado da fronteira no rio Guaporé, onde hoje é a Bolívia.



Agora, veja os elementos numerados no mapa. Será que você consegue adivinhar o que eles são? Converse com sua dupla e escreva suas respostas ao lado de cada número correspondente (Dica: não há resposta errada, quando não tiverem certeza, usem a imaginação).

1. _____	6. _____
2. _____	7. _____
3. _____	8. _____
4. _____	9. _____
5. _____	10. _____

Fig. 4: Prática 2 - Interpretando o Forte Príncipe da Beira através dos mapas

A prática final introduz o tema dos mapas afetivos de forma didática em dois exercícios, de modo que, primeiro, pede-se ao aluno ou aluna que liste dez lugares e/ou elementos importantes para ele(a) na sua comunidade ou que costuma frequentar no seu dia a dia, para logo desenhá-los em seu próprio mapa afetivo do Forte Príncipe da Beira. Os mapas afetivos emergem como uma ferramenta de ensino-aprendizagem privilegiada para trabalhar com os discentes de todos os grupos etários sobre a interpretação e representação gráfica do espaço, do território e da territorialidade a partir das experiências locais e vivências cotidianas.

**Você sabia?!**

Os mapas afetivos representam a forma como cada um de nós vemos o território onde vivemos, da nossa própria maneira, a partir da nossa percepção individual e da nossa memória como comunidade. Portanto, a cartografia afetiva reflete os nossos sentimentos em relação ao território, podendo mostrar não só os lugares que são importantes para nós, mas também os elementos da natureza e as pessoas com quem convivemos no nosso dia a dia.

**Mapas afetivos**

**Exercício E:** Pense em dez lugares ou elementos importantes na sua comunidade – eles podem incluir lugares que você frequenta ou conhece como a sua casa ou a casa de familiares, escola, igreja, seu lugar favorito para brincar, etc. – elementos da paisagem, como árvores, ruas, rios e até pessoas. Na lista abaixo, dois desses lugares já foram incluídos. Complete a lista com os lugares ou elementos que você escolheu:

1. Forte Príncipe da Beira	6. _____
2. Museu do Forte	7. _____
3. _____	8. _____
4. _____	9. _____
5. _____	10. _____

**Exercício F:** Desenhe o seu próprio mapa do Forte Príncipe da Beira, incluindo os mapas e elementos da sua lista no exercício 2. Se quiser, inclua lugares que sejam importantes para você e para a sua comunidade. Inclua no rio seu mapa. Lembre-se de usar lápis de cor e de se representar no seu desenho!




Fig. 5: Prática 3 - Mapas afetivos

A análise dos resultados revelou novos resultados e insumos que não puderam ser alcançados com as apostilas da primeira fase do projeto, usadas através da modalidade de ensino remoto. Um bom exemplo foi a socialização da aprendizagem, que se refletiu em diversas das respostas aos exercícios das práticas de cartografia e mapas afetivos. Ao defender o direito das comunidades quilombolas à educação diferenciada – ao qual a comunidade quilombola do Forte ainda não tem acesso –, Givânia da Silva (2012, p. 166) destaca a importância de socializar os conhecimentos “convencionados nos sistemas de ensino e aqueles conhecimentos que a comunidade entende serem importantes”, mas que não se aprendem nas escolas.

No exercício da prática 2 sobre os lugares que faltavam no mapa do Forte Príncipe da Beira e seu entorno reproduzido pelo Google Maps (Figura 3), houve elementos que se repetiam em várias das respostas, como por exemplo: a quadra (de esportes), o campo (de futebol), as casas, a área do quartel, a praia, a escola, e inclusive a Comunidade do Forte – o que reflete os elementos presentes no cotidiano dos alunos e alunas. Esses elementos e lugares foram citados novamente nas respostas ao exercício sobre os lugares da comunidade de importância para os(as) estudantes, na prática de mapas afetivos, aos quais se somam a Igreja, o parquinho e o forno (ruína arqueológica muito conhecida na comunidade, situada a poucos quilômetros do Forte).

Já na identificação dos elementos numerados no mapa histórico, é curioso observar como as crianças utilizam referentes de sua própria realidade para interpretar o entorno da fortificação. Por exemplo, além de elementos descritivos da paisagem como morros, o rio Guaporé, as pedras e a areia das praias, as estruturas e edifícios históricos representados no entorno do Forte no mapa de 1792 foram identificados, entre outros, com o Museu do Forte, o quartel do Exército e o forno.

Por fim, o exercício final dos mapas afetivos conseguiu refletir a individualidade de cada criança, abrindo-nos uma fascinante janela para sua forma de ver e se ver no mundo. Segundo apontam estudiosos, o desenho de uma criança até os oito ou nove anos não reflete tanto *o que* ela vê, mas sim *como* ela vê determinado elemento; de modo que, nesse estágio de desenvolvimento, os desenhos infantis representam a conceituação da realidade por parte da criança (LUQUET 1969; PIAGET e INHELDER 2007). Considerando a faixa etária dos alunos e alunas do 1º ao 3º entre 6 e 8 anos, os desenhos por eles(as) produzidos são aqui analisados com o objetivo único de acessar suas próprias formas de ver o Forte Príncipe da Beira e sua relação com a sua comunidade e seus diferentes componentes.

De modo geral, a maior parte dos mapas afetivos representa os elementos e lugares listados nos exercícios anteriores, como a Igreja, a quadra de esportes, o campo de futebol, a escola, o rio Guaporé, o quartel, o Museu do Forte, bem como o Forte Príncipe da Beira. Por um lado, embora a fortificação apareça em todos os desenhos – conforme as instruções do exercício –, o segundo elemento mais representado é a Igreja. Nesse sentido, vale destacar a importância da Igreja na comunidade não só como espaço de expressão da religiosidade,



mas sobretudo de sociabilidade por meio de rituais litúrgicos e manifestações culturais fortemente associados à identidade quilombola e afro-guaporeana, como é o caso da Festa do Divino Espírito Santo e a celebração da Padroeira Nossa Senhora da Conceição, entre outras práticas rituais.

Por outro lado, considerando que o exercício pedia aos discentes que se incluíssem no desenho, alguns o fizeram de forma explícita (desenhos 2 e 3, entre outros) e outros, de forma simbólica, ilustrando suas próprias casas (desenhos 1, 2 e 4). Vale sublinhar que alguns dos desenhos reproduzem certos elementos trabalhados nos mapas da apostila, ao representarem caminhos entre os distintos lugares na comunidade (desenhos 1, 2 e 4) ou a linha de fronteira entre o Brasil e a Bolívia e ícones de localização (desenho 3).

Outra característica que chama a atenção é a proporção do tamanho entre os distintos elementos representados nos mapas afetivos. Em alguns desenhos (2, 3 e 4), a Igreja adquire grandes proporções, superando por vezes o tamanho do próprio Forte Príncipe da Beira, o que pode refletir a importância conferida a esse lugar pela criança dentro da comunidade. Já no desenho 1, por exemplo, destacam-se em tamanho o Forte Príncipe da Beira e outra casa que parece representar o quartel, refletindo a imponente presença de ambas as estruturas para a criança dentro da comunidade. Outros desenhos fazem uso das cores para destacar elementos no mapa em comparação a outros. Os desenhos 2 e 3, por exemplo, destacam a fortificação por meio de cores mais intensas ou em oposição a outros elementos não coloridos. A Figura 6 ilustra uma seleção dos mapas afetivos produzidos pelos discentes do 1º, 2º e 3º anos, citados neste breve estudo.

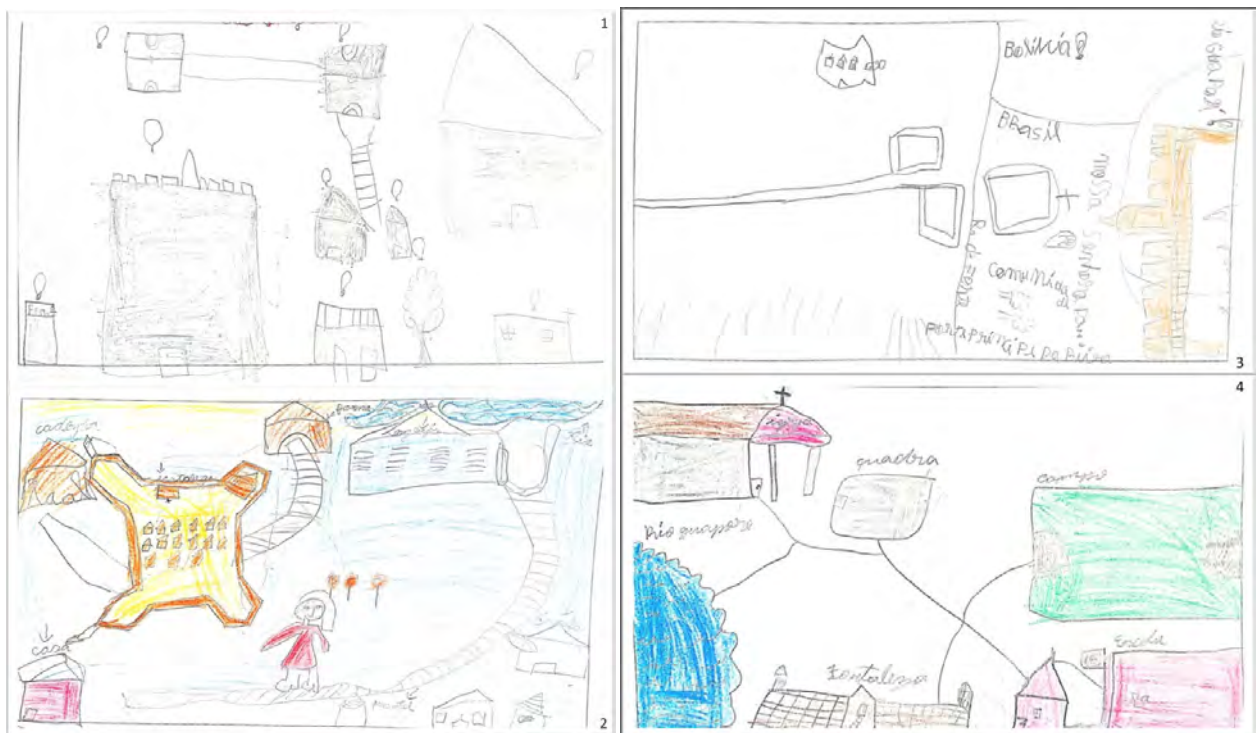


Fig. 6: Mapas afetivos da Comunidade Quilombola do Forte Príncipe da Beira produzidos por discentes do 1º, 2º e 3º anos da Escola General Sampaio

É importante lembrar que tanto a quadra de esportes, como a escola, o museu e a igreja se encontram dentro da área do quartel, de modo que o acesso a essas zonas é custodiado pelo pelotão e motivo de diversos conflitos ao longo das últimas décadas entre os militares e a comunidade. Os mapas afetivos aqui analisados revelaram que os lugares e elementos mais destacados nos distintos mapas pelos discentes foram os espaços de disputa, o que é diagnóstico da vivência cotidiana do conflito com o Exército e da importância simbólica conferida a esses espaços e à necessidade de sua (re)ocupação pela comunidade. Até a data, a comunidade continua lutando não só pela criação de um museu comunitário, mas principalmente pela construção de uma quadra de esportes e de uma escola quilombola na comunidade fora da zona aquartelada, lembrando que a educação diferenciada, além de um direito, também constitui um importante instrumento de luta (SILVA 2012).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar dos obstáculos apresentados pela pandemia de coronavírus, as apostilas didáticas se mostraram como instrumentos bastante versáteis e, portanto, potentes insumos de pesquisa. Alguns dos desafios inerentes ao ensino remoto, agravados por um contexto de limitação de recursos nas escolas municipais, puderam ser superados ou contornados na segunda fase da iniciativa de etnoeducação patrimonial *Por um Museu do Forte Vivo*, na modalidade de ensino presencial. Por fim, este breve estudo buscou mostrar como a produção de insumos para as escolas públicas nas comunidades envolvidas pode se tornar um compromisso efetivo das pesquisas científicas na área das humanidades na busca por sua gota de contribuição social, com o afã de um dia selar a brecha entre o conhecimento produzido nas universidades e o aprendido nas escolas. As apostilas criadas em parceria com a professora de Ensino Fundamental da escola local é apenas um exemplo, e uma dessas gotas.

## AGRADECIMENTOS

Este projeto esteve parcialmente financiado por diferentes órgãos de pesquisa ao longo de suas distintas fases: fase de 2017 pela Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, fase de 2018 pela FAPERJ e fase de 2020-2021 pelo Santander Investigación. Meus mais sinceros agradecimentos a todos os integrantes da associação ASQFORTE e de modo geral, à Comunidade Quilombola do Forte Príncipe da Beira, pelo acolhimento, e em especial, aos discentes da Escola General Sampaio e seus responsáveis, assim como à professora Edilaine Fernandes e à diretoria. Um reconhecimento especial a Elvis Pessoa, importante liderança quilombola e grande parceiro e amigo que nos deixou cedo demais; à família Pessoa, meu carinho e solidariedade.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- 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.
- \_\_\_\_\_. 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; OLIVEIRA, Murana Arenillas (orgs.). *Museus indígenas e quilombolas: centro de ciências e saberes*. Manaus: UEA Edições/PNCSA, 2017.
- ANDREWS, George Reid. *América Afro-Latina, 1800-2000*. Tradução: Magda Lopes. São Carlo: EdUFSCar, 2007.
- ATALAY, Sonia. Multivocality and Indigenous Archaeologies. In: HABU, Junco; FAWCETT, Claire; MATSUNAGA, John M. (Ed.). *Evaluating Multiple Narratives*. New York: Springer, 2008, p. 29-44.
- BALANZÁTEGUI, Daniela. Collaborative Archaeology to Revitalize an Afro-Ecuadorian Cemetery. *Journal of African Diaspora Archaeology & Heritage*, v. 7, n. 1, p. 42-69, 2018.
- BETHELL, Leslie. Brazil and “Latin America”. *Journal of Latin American Studies*, v. 42, n. 3, p. 457-485, 2010.
- CAMPOS, Juliano Bitencourt; RODRIGUES, Marian Helen da S. G.; FUNARI, Pedro Paulo A. (Org). *A multivocalidade da arqueologia pública no Brasil: comunidades, práticas e direito*. Criciúma: UNESCO, 2017.
- CARDOSO DE MELLO, Louise. Arqueologia da destruição: o resgate do material arqueológico do Forte Príncipe da Beira após o incêndio do Museu Nacional. *Vestígios*, v. 14, n. 2, p. 5-26, 2020. (Edição especial: Conservação em Arqueologia Histórica). Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/26089/20559>
- \_\_\_\_\_. Juntando cacos: persistência e reexistência nas práticas cerâmicas do Vale do Guaporé. *Cadernos do LEPAARQ*, v. 19, n. 37, p. 92-123, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/view/22646>
- \_\_\_\_\_. *Memória, corpo e território: o Forte Príncipe da Beira e o Guaporé afro-amazônico*. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal Fluminense em cotutela com a Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, 2023.
- \_\_\_\_\_. O Forte Príncipe da Beira como patrimônio afro-amazônico: Arqueologia comunitária e resgate patrimonial. *Anais do V Seminário de Preservação de Patrimônio Arqueológico*, Museu de Astronomia e Ciências Afins, Rio de Janeiro, 25-29 de novembro de 2019, p. 167-198.
- COSTA, Diogo Menezes. Arqueologia dos africanos escravos e livres na Amazônia. *Revista Vestígios*, v. 10, n. 1, 2016.
- COSTA, Yohane; NASCIMENTO, Daniel; e PALADINO, Mariana. A etnoeducação como perspectiva e prática para a valorização dos conhecimentos tradicionais. *Amazônia Latitude. A Revista das Humanidades Ambientais*. [online], 2019. Disponível em: [MELLO, Louise Cardoso de. À beira do rio e à margem do conhecimento: \(Re\)ocupando espaços através da etnoeducação patrimonial e da reexistência de uma comunidade quilombola no Guaporé afro-amazônico.](https://www.ama-</a></p></div><div data-bbox=)

[zonalatitude.com/2019/12/17/a-etnoeducacao-como-perspectiva-e-pratica-para-a-valorizacao-dos-conhecimentos-tradicionais/#:~:text=O%20conceito%20de%20etnoeduca-%C3%A7%C3%A3o%20implica,em%20que%20aparecem%20muitas%20vozes.](https://zonalatitude.com/2019/12/17/a-etnoeducacao-como-perspectiva-e-pratica-para-a-valorizacao-dos-conhecimentos-tradicionais/#:~:text=O%20conceito%20de%20etnoeduca-%C3%A7%C3%A3o%20implica,em%20que%20aparecem%20muitas%20vozes.) (Acesso em: 15/09/2022).

- FERREIRA, Lúcio Menezes; MONTENEGRO, Mónica; RIVOLTA, María Clara; NASTRI, Javier. Arqueología, multivocalidad y activación patrimonial en Sudamérica. “No somos ventrílocuos”. In: RIVOLTA, María Clara; MONTENEGRO, Mónica; FERREIRA, Lúcio Menezes. *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*. Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara, 2014, p. 15-34.
- FERREIRA, Rebeca Campos. Fortes quilombolas do forte: judicialização e resolução de conflitos no Quilombo do Forte Príncipe da Beira, Rondônia. *Amazônica - Revista de Antropologia*, vol. 12, n. 1, p. 21 - 47, 2020.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- GNECCO, Cristóbal e HERNÁNDEZ, Carolina. History and Its Discontents: Stone Statues, Native Histories, and Archaeologists. *Current Anthropology*, v. 49, n. 3, p. 439-466, 2008.
- GONZÁLEZ, Lélia. A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade. *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, v. 92, n. 3, p. 69-81, 1988 (Reproduzido em: *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, v. 15, n. 1, 2021).
- LUDWIG, David; BOOGARD, Birgit. Making Transdisciplinarity Work: An epistemology of inclusive development and innovation. In: LUDWIG, David; LEEUWIS, Cees; BOOGAARD, Birgit; MACNAGHTEN, Phil. *The politics of knowledge in inclusive development and innovation*. Routledge: University of Sussex, 2021, pp. 19-33.
- LUQUET, George-Henri. *O desenho infantil*. Porto: Ed. Minho, 1969.
- MANTILLA, Caterina. Arqueología y comunidades negras en América del Sur: problemas y perspectivas. *Revista Vestígios*, v. 10, n. 1, 2016
- MENEZES FERREIRA, Lucio; SAMPECK, Kathryn Elizabeth. Delineando a Arqueologia Afro-Latino-Americana. *Revista Vestígios*, v. 14, n. 1, 2020.
- MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. Ver também: BERNARDINO COSTA, Jozaze. Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros. *Revista Sociedade e Estado*, v. 33, n. 1, p. 119-137, 2018.
- ONUJI, Janina; MOURON, Fernando; URDINEZ, Francisco. Latin American Perceptions of Regional Identity and Leadership in Comparative Perspective. *Contexto internacional*, v. 38, n. 1, p. 433-465, 2016.
- PIAGET, Jean; INHELDER, Barbel. *A Psicologia da Criança*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007.
- ROMEU, Gabriela (org.) *Novas (velhas) batalhas. Educação patrimonial no contexto das fortificações de Pernambuco*. Brasília: IPHAN, 2019.
- RUSSI, Adriana; ALVAREZ, Johny. Na escola os saberes tradicionais: Etnoeducação, cultura e patrimônio. *Mouseion*, n. 23, p. 105-127, 2016.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A cruel pedagogia do vírus*. Coimbra: Almedina, 2020.

- SILVA, Givânia da. *Educação como processo de luta política: a experiência de “educação diferenciada” do território quilombola de Conceição das Crioulas*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de Brasília, 2012.
- 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.
- WALSH, Catherine. *Pedagogías Decoloniales - Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. V. 1. Quito: Abya Yala, 2013.

ARTIGO | *PAPER*

## UNA ARQUEOLOGÍA NEGRA PARA LA VISIBILIZACIÓN DE LA HISTORIA AFRODESCENDIENTE EN GUAYAQUIL

Génesis Isabel Delgado Vernaza<sup>a</sup>

<sup>a</sup> Mujer negra, maestrante de Antropología Social en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), CDMX - México. Arqueóloga por la Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL), Guayaquil - Ecuador. E-mail: [genesis-santay@hotmail.com](mailto:genesis-santay@hotmail.com).

## **RESUMEN**

Este artículo resalta el extenso recorrido de explotación y resistencia experimentada por africanos y afrodescendientes en Guayaquil, Ecuador. Adopta una perspectiva de la arqueología antropológica que desafía las narrativas oficiales de la ciudad portuaria. La investigación destaca cómo la arqueología ha dejado de lado el estudio de la población negra, contribuyendo a la repetición de las narrativas hegemónicas y perpetuando la violencia epistémica. Se centra en la memoria de los espacios ocupados a lo largo del tiempo por la población negra, utilizando un estudio espacial para comprender el contexto histórico y analizar la diversidad de sus manifestaciones. El artículo concluye con un análisis de los niveles de resistencia, tanto a nivel individual como colectivo, ampliando y fortaleciendo la memoria afro en relación con su territorio desde la perspectiva de la arqueología negra.

## **PALABRAS-CLAVE**

Guayaquil, Arqueología Negra, Explotación, Resistencia, Espacios, Esclavitud.

---

## **ABSTRACT**

This article highlights the extensive history of exploitation and resistance experienced by Africans and Afro-descendants in Guayaquil, Ecuador. It adopts a perspective of anthropological archaeology that challenges the official narratives of the port city. The research emphasizes how archaeology has overlooked the study of the Black population, contributing to the repetition of hegemonic narratives and perpetuating epistemic violence. It focuses on the memory of spaces occupied over time by the Black population, using spatial analysis to understand the historical context and analyze the diversity of their manifestations. The article concludes with an analysis of resistance levels, both at the individual and collective levels, expanding and strengthening Afro memory in relation to their territory from the perspective of Black archaeology.

## **KEYWORDS**

Guayaquil, Black Archaeology, Exploitation, Resistance, Spaces, Slavery.

## RESUMO

Este artigo destaca a extensa história de exploração e resistência vivenciada por africanos e afrodescendentes em Guayaquil, Equador. Adota uma perspectiva da arqueologia antropológica que desafia as narrativas oficiais da cidade portuária. A pesquisa destaca como a arqueologia negligenciou o estudo da população negra, contribuindo para a repetição de narrativas hegemônicas e perpetuando a violência epistêmica. Concentra-se na memória dos espaços ocupados ao longo do tempo pela população negra, utilizando um estudo espacial para compreender o contexto histórico e analisar a diversidade de suas manifestações. O artigo conclui com uma análise dos níveis de resistência, tanto em nível individual quanto coletivo, ampliando e fortalecendo a memória afro em relação ao seu território a partir da perspectiva da arqueologia negra.

## PALAVRAS-CHAVE

Arqueologia negra, Exploração, Resistência, Espaços, Escravidão.

## COMO CITAR ESTE ARTIGO

DELGADO, Génesis. Una arqueología negra para la visibilización de la historia afrodescendiente en Guayaquil. *Cadernos do Lepaarq*, v. XX, n.40, p.125-145, Jul-Dez. 2023.



## UNA INTRODUCCIÓN AL TRENZADO DE LOS CAMINOS OLVIDADOS

Guayaquil, ubicada en la costa oeste de Ecuador (ver Ilustración 1), destaca como un epicentro de importancia histórica y diversidad cultural. No obstante, un análisis más detenido de su historia revela una complejidad notable. Fundada en tiempos coloniales, la ciudad se convirtió en un núcleo de comercio y explotación, especialmente en lo que respecta al tráfico de personas esclavizadas de África y de la diáspora. La ubicación estratégica de Guayaquil como puerto en el río Guayas y su acceso al Océano Pacífico impulsaron su desarrollo económico, aunque esto acarreó un elevado costo humano.



Ilustración 1 - Mapa del Ecuador con las vías navegables dentro de la cuenca del Guayas. Fuente: Cuenca hidrográfica del Río Guayas por el INAMI, 2011 (DELGADO, 2023, p. 58).

Esta compleja historia de Guayaquil, marcada por el tráfico de esclavos africanos y la explotación colonial, se entrelaza con la trayectoria arqueológica de Ecuador. Esta última refleja una significativa contribución al estudio e identificación de la población prehispánica, destacando la importancia de sus antiguas comunidades en el desarrollo histórico. Sin embargo, en contraste, se observa una falta de atención hacia la investigación de las comunidades negras. La arqueología ecuatoriana ha descuidado el análisis detallado de su estilo de vida, la transmisión

de conocimientos culturales y espirituales, así como las estrategias de supervivencia y resistencia frente a la esclavitud y el racismo estructural. Dada la limitación significativa en el estudio de los africanos y africanas esclavizados y libres en Ecuador, es imperativo dar visibilidad a estas realidades históricas (PATIÑO & HERNÁNDEZ, 2021) y resaltar su lucha contra el sistema colonial.

En Guayaquil, la arqueología con enfoque en los africanos y afrodescendientes ha sido escasa, y aquellos que han abordado la arqueología histórica han tratado este tema de manera generalizada (SUÁREZ & CHANCAY, 2000; CHANCAY, 2007), sin mencionar las personas esclavizados, esclavizadas y libres que formaron parte de la misma historia de Guayaquil descrita en sus investigaciones. Es importante destacar que los libros que abordan la historia de la ciudad y del país a menudo están centrados exclusivamente en “las hazañas ficticias y documentadas de sujetos criollos blanco-mestizos, todos ellos héroes independentistas, presidentes y libertadores, que han defendido y construido la nación ecuatoriana” (LUNA en BALANZÁTEGUI, 2022).

En el caso de Ecuador, la arqueología dedicada a las comunidades afrodescendientes tuvo sus inicios hace tan solo una década, en paralelo a la investigación arqueológica de la diáspora africana. Esto fue posible gracias al trabajo colaborativo y basado en la comunidad liderado por Daniela Balanzategui (2017). En su investigación, ella se enfocó en el análisis de la cultura material presente en los entornos domésticos, con el propósito de reconstruir el consumo, las dinámicas sociales y explicar la influencia africana en el contexto del sistema de haciendas de la sierra norte del Ecuador. El mencionado estudio se llevó a cabo en el marco de una colaboración metodológica con el capítulo Carchi de la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras (CONAMUNE), donde la reconstrucción de la memoria histórica y la tradición oral fortaleció el patrimonio arqueológico afrodescendiente desde una perspectiva feminista. Todo esto se enmarcó en el contexto del Proyecto de Arqueología y Antropología Colaborativa “Jardín de la Memoria Martina Carrillo,” ubicado en la comunidad de La Concepción en el Valle del Chota-Mira, provincia del Carchi (BALANZÁTEGUI, 2018). En lo que respecta a las percepciones idealizadas que aún prevalecen en Ecuador, es importante destacar que se considera erróneamente que la mayor población afrodescendiente se encuentra en la costa norte y las regiones norteñas de Imbabura y Carchi. En realidad, en las provincias de Guayaquil, Quito y Esmeraldas se encuentran importantes poblaciones afrodescendientes, con más de 80.000 individuos concentrados en estas ciudades, representando aproximadamente el 11% de la población total del país (INEC, 2010). Estos afrodescendientes tienen sus orígenes principalmente en los Ríos de Guinea, Castas de Sao Tome y la Zona Bantu, como Guinea, Bañol, Mandinga, Nalú, Bran, Arará, Popo, Terranovo, Caravalí, Congo y Angola, y su dispersión se dio como parte del largo proceso colonial (TARDIEU, 2006).

En la arqueología de la diáspora africana pueden distinguirse dos vertientes principales: el primero tiene que ver el análisis sobre las relaciones de poder dentro de la plantación; el segundo, es centrado en la teoría de la liberación, o elementos relacionados con el entendiendo del cimarronaje, la antiesclavitud y resistencia (DOUGLAS & MARK, 2009; SINGLETON & DE SOUZA, 2009; DELGADO, 2023). Entre los trabajos cardinales en esta dirección, se encuentran en Brasil el Quilombo Palmares y Mato Grosso (FUNARI, 1998; ORSER & FUNARI, 2001), y en Cuba, República

Dominica y Jamaica, donde hay varios sitios arqueológicos de plantaciones de caña de azúcar, algodón, café y tabaco (DEAGAN, 1987; PEGUERO, 1989; HORTON Y HORTON, 2005; ULLOA, 2015), estos casos presentan la mano de obra esclavizada explicada con la relación material (SINGLETON, 2015). Las contribuciones de estos estudios para Latinoamérica son un puente para la comunidad afrodescendiente, pues clarifican la historia económica sostenida en la esclavitud, establecer las dinámicas de la migración forzada desde África, identifican formas de resistencia y construyen memorias colectivas de luchadores por la libertad (MANTILLA, 2016).

Los procesos políticos que involucran a la comunidad negra en Guayaquil trascienden los límites de esa área, africanos, los afroecuatorianos, la afrodiáspora, los negros y a la sociedad en su conjunto. En la actualidad, se están tomando medidas para sanar las heridas del pasado colonial que aún afectan nuestra realidad. Este proceso de reconocimiento ofrece la oportunidad de preservar la cultura y las memorias de la comunidad afrodescendiente, al tiempo que cambia fundamentalmente la percepción de la sociedad hacia las personas de ascendencia africana, reconociendo sus contribuciones y resiliencia. Esto sienta las bases para una sociedad más inclusiva y justa en el futuro. Desde la perspectiva de una mujer negra (Viveros, 2009), es esencial analizar el contexto que ha perpetuado la violencia -histórica-, un tema que a menudo ha sido pasado por alto por los arqueólogos y arqueólogas en Ecuador. La investigación no se limita a generar conciencia sobre la vida de los pueblos africanos y afrodescendientes, sino que profundiza en la esencia de su existencia (GARCÍA en GARCÍA y WALSH, 2010). A través de este estudio, ella podrá descubrir la resiliencia que ha perdurado a lo largo de los distintos períodos históricos que los afrodescendientes han atravesado. Más aún, esta investigación actúa como guía hacia un camino de transformación a medida que se exploran las fisuras del sistema existente. Este esfuerzo se alinea con la visión de concebir y construir estructuras alternativas, con narrativas y relatos diferentes, en las cuales todos puedan unirse en la lucha por una vida digna.

Para otorgar una aproximación a una dimensión completa a estos trabajos, resulta esencial juntar el análisis arqueológico con otras disciplinas en su misma práctica. Una colaboración estrecha con la antropología permite sumergirse en un análisis profundo de las características, rasgos y factores que influyen en estos procesos. De esta manera, se logra una comprensión más sólida de los fenómenos de explotación y resistencia, mientras apreciamos la diversidad de contextos, tanto rurales como urbanos, en los que se desenvuelven. Además, esta perspectiva histórica brinda la oportunidad de acceder a una amplia gama de testimonios documentales y materiales del pasado. La reconstrucción de historias orales y etnohistóricas emerge como una herramienta inestimable para complementar la información, especialmente en situaciones donde las fuentes históricas son limitadas. Así, se cuenta con una colaboración activa entre la arqueología y la antropología permitiendo examinar simultáneamente una variedad de pruebas, resaltando la importancia de ampliar la investigación y profundizar en las principales referencias y criterios relacionados con las comunidades afrodescendientes.

## RESISTENCIA Y MATERIALIDAD NEGRA

En este caso concreto, estas demandas internas o casa adentro, nos permiten abordar las consecuencias de la opresión sistémica. Esto requiere revivir elementos del análisis de Díaz-Polanco sobre cómo los efectos del capital se reflejan en la diversidad y la identidad; la globalización es etnófaga, eliminando inadvertidamente la diversidad, por lo que la demanda identitaria pone en discusión las exigencias sociopolíticas en la lucha antagónica de quienes resisten (Díaz-Polanco, 2015, p. 29 - 33). De la misma manera, esta resistencia no puede ser estática, ya que “tendrá frutos si se encuentra en movimiento, pues los hay de esos movimientos sin resistencia, sin política, sin crítica. (...) Resistencias prácticas de largos años que tienen todo el derecho y el deber de iniciar su movimiento en la historia” (OLIVO, 2016, p. 261). En este contexto, la arqueología ofrece una perspicaz visión de la historia, como lo expresó Navarrete en su reflexión:

Eso es lo que me dio la arqueología, entender que el pasado se proyecta hacia nuestros días, que digan lo que digan los teóricos, no es que exista una línea de continuidad, pero hay una línea de resistencia cultural, la conquista descabezó a los intelectuales aztecas, a los intelectuales mayas, a los intelectuales pipiles pero, quedó el sacerdote menor, el que mantuvo la costumbre y que trasmitió las costumbres y eso se volvió parte de una resistencia cultural que también es parte de una resistencia económica ante la explotación y ante la injusticia que han llevado los pueblos originarios, eso aprendí con la arqueología”. (NAVARRETE en OLIVO 2016, p. 261)

Así, como parte de la metodología de estudio de los procesos de explotación y resistencia se manifiestan desde el secuestro y movimiento forzado de pueblos negros, al ser alejados en sus lugares de origen y privados de toda libertad y manifestación cultural, siendo obligados a la explotación, arrebatando todo intento de asociación, iniciando así su resistencia. Estos procesos de resistencia se dan en distintos niveles: el primero se gesta dentro del secuestro y migración forzada en un intento de sobrevivir; el segundo es aquel ejercicio de mantener sus manifestaciones originarias en condiciones infrahumanas dentro del subyugo de la explotación que no les permite ningún tipo de desarrollo; el tercero, con una apariencia dentro de la esclavitud en un suceso fortuito y/o formas ocultas en continua resistencia, al igual que, en la libertad aparente que se mantiene en larga duración bajo el dominio; por último, se piensa en fuga o salida de dicho contextos, llegando en ocasiones a la rebeliones que permiten no sólo un resistir, sino también transformarse dentro de la estructura de la represión colonial.

La resistencia de la que se habla es esencia de lucha que se encuentra en constante contestación a la violencia. SÁNCHEZ VÁZQUEZ (2003, p. 491) piensa que “la violencia se inserta en la praxis en cuanto que se hace uso de la fuerza, pues la acción violenta es justamente la que tiende a vencer o saltar un límite por la fuerza”; sin embargo, sabemos que la violencia no está ligada únicamente a lo físico. Žižek hace un ejercicio de distinción de tipos de violencia: La violencia subjetiva, que perturba el estado normal de las “cosas”, que parece surgir de la nada y con trasfondo de una violencia sistémica (sistema económico y político); la violencia objetiva, por su parte, es invisible dentro de la normalidad -en otras palabras, normalizada, manteniéndola en un nivel cero hacia lo que distingui-

mos como violencia física directa y también las diversas formas sutiles de sujeción que aplican desde la dominación y explotación, incluyendo la amenaza (ŽIŽEK, 2009, p. 10-20). Dicho esto, la violencia ha rondado y ronda en distintos escenarios que desconoce, totalmente, el sentido de humanidad.

La arqueología estudia y puede estudiar cualquier formación social que sale de la dinámica del contexto momento y pasa al arqueológico. Haciendo un breve paréntesis, Bate habla del contexto momento refiriéndose “al conjunto de artefactos, elementos y condiciones materiales en interacción dinámica integrada por la actividad humana (...) las actividades involucradas constituyen sólo un momento de la existencia de la sociedad” (BATE, 1998, p. 109), en oposición, el contexto arqueológico se establece “cuando los componentes de un contexto-momento son desvinculados de la actividad humana” (BATE, 1998, p. 110). Pensando también, en el vaivén de estos contextos, es decir, el contexto momento al contexto arqueológico y su regreso al momento, provocando una constante transformación y sucesión de éstos.

La base de este estudio radica en la consideración de la materialidad de la resistencia como su punto de partida. Desde esta perspectiva, se argumenta enfáticamente que la contextualización del espacio juega un papel crítico en la investigación. Lo que permite una comprensión más profunda de cómo el espacio se dinamiza a lo largo del tiempo y, a su vez, ha sido moldeado por las interacciones sociales. Esto se traduce en la identificación de las transformaciones experimentadas por el entorno, así como en una aprehensión más profunda de las relaciones sociales que han dejado su huella en este espacio. Así, la resistencia se aborda en dos dimensiones complementarias. En primer lugar, se observa desde la óptica de la arqueología espacial, que se presenta como una herramienta fundamental para la recuperación de indicadores, la recopilación de datos y la comprensión de las relaciones sociales que han influido en la configuración de este espacio. En este sentido, la arqueología espacial proporciona una ventana a la manifestación material de la resistencia a lo largo del tiempo. En segundo lugar, se concibe la resistencia como un indicador del patrimonio cultural. Esta perspectiva es de suma importancia, ya que integra la resistencia en la identidad cultural del lugar mismo. Así, se destaca el papel del patrimonio cultural en la valoración histórica de la lucha de la población negra por la transformación. Además, esta aproximación impulsa el reconocimiento de Guayaquil y sus habitantes negros como una comunidad cultural arraigada, cuyas historias de vida se entrelazan con la ocupación de sus espacios, la resistencia ante la larga explotación y la defensa de su memoria histórica.

En este escenario, la arqueología se sumerge de lleno en la exploración de procesos sociales, tanto pasados como presentes, brindando una perspectiva más profunda de las transformaciones históricas. Se reconoce la importancia del patrimonio cultural en la valoración de la recuperación y destacando la necesidad de visibilizar las luchas de la población negra por la transformación. Esto, en última instancia, contribuye a la consolidación de prácticas que impulsan el reconocimiento y la consideración de Guayaquil y sus habitantes negros como una comunidad cultural rica en historia y resistencia. En palabras de Olivo, esta aproximación resalta la materialidad de la resistencia como un testimonio indeleble de una historia interminable, subrayando la necesidad crítica de visibilización de esta narrativa.

Entonces la resistencia ante el exterminio se presenta en varias formas, una de ellas es la cultural, la práctica de diario, las otras pasan por el enfrentamiento directo. El momento ahora, ese instante en el que los tiempos se conjugan en un mismo lugar, son, aquí y en otros lugares de (...) [Guayaquil], testigos de una historia interminable de agresión, resistencia y movimiento (OLIVO, 2016, p. 269),

La Arqueología Negra se aborda desde tres perspectivas: generalidad, singularidad y particularidad (DELGADO, 2023, p. 47). En su generalidad, se enfoca en el estudio de las comunidades afrodescendientes desde una perspectiva colonialista, considerando la carga histórica asociada al colonialismo, la racialización de la división del trabajo y la explotación. Esto abarca las condiciones de las etnias africanas en América, marcadas por la violencia, el secuestro y la esclavización. En su singularidad, se exploran los antecedentes históricos precoloniales de estos grupos, lo que implica investigaciones africanistas para reconstruir su cultura. Finalmente, en su particularidad, se examinan los casos específicos que surgen a través de la resistencia, el reacomodo territorial y la implementación de nuevos modos de vida con transformaciones sociales. Esta aproximación a la Arqueología Negra se centra en entender la complejidad de las experiencias afrodescendientes desde una perspectiva histórica, cultural y social, y destaca la importancia de considerar tanto los aspectos generales como los detalles específicos en la investigación.

El estudio propuesto se sumerge en memoria de los espacios que, a lo largo del tiempo, han sido habitados por la población negra en Guayaquil. Su enfoque principal gira en torno a la resistencia, partiendo de la premisa fundamental de que la materialidad de la resistencia actúa como un punto de partida esencial para desentrañar el intrincado contexto histórico. Un elemento crítico de este análisis es la contextualización del espacio, lo que permite la identificación de cómo dicho espacio ha evolucionado a lo largo del tiempo y cómo ha sido modelado por las complejas relaciones sociales que se han desarrollado en su seno.

La resistencia es abordada desde dos perspectivas estrechamente relacionadas. En primer lugar, se emplea la arqueología espacial como una valiosa técnica para descubrir indicadores, recopilar datos y desentrañar las relaciones sociales que han dejado su huella en el espacio. Simultáneamente, se concibe la resistencia como un indicador esencial del patrimonio cultural, integrándola como parte inherente del propio entramado del lugar. Este enfoque motiva a la arqueología a involucrarse en el análisis de procesos sociales y transformaciones históricas, con una atención especial al patrimonio cultural como cimiento sólido para valorar la lucha de la población negra en su búsqueda de la transformación. La resistencia se manifiesta de diversas maneras, incluyendo tanto elementos culturales como las prácticas cotidianas, y forma un elemento inextricable de una historia marcada por adversidades, resistencia constante y movimientos significativos.

La investigación se despliega desde una perspectiva amplia que aborda las condiciones coloniales y de explotación que caracterizan a menudo a las comunidades afrodescendientes en América, hasta un enfoque particular que se adentra en los antecedentes históricos previos a la colonización y las transformaciones sociales derivadas de la resistencia. En su conjunto, este enfoque contribuye a una comprensión más profunda de la historia y la identidad cultural de la población negra en Guayaquil.

## RECONSTRUCCIÓN CONTEXTUAL: LOS NUDOS DE NUESTRO DEL LEGADO NEGRO

Los lazos comerciales marítimos de Guayaquil se veían fuertemente influenciados por su ubicación geográfica, ya que se encontraba en la costa del Pacífico y se erigía como un punto estratégico en el cono sur, preparado para abastecer a las naves que conectaban Panamá y Callao (GÓMEZ, 2017, p. 86). La Perla del Pacífico desempeñaba un doble papel, siendo tanto el principal puerto de la Real Audiencia de Quito como un suministrador fundamental para el territorio colonial de América del Sur (LAVIANA, 1984; CHAVES, 2006). La ciudad, marcada por tensiones entre la urbe y el campo desde la época colonial hasta el siglo XIX, reflejaba una simbiosis compleja entre el puerto y la ciudad, con la supremacía del primero y la creciente hegemonía del segundo (ROJAS, 2020, p. 24). Esta dinámica daba lugar a debates sobre los estratos sociales y la estructura social de Guayaquil (CHAVES, 2006, p. 47).

De acuerdo con Bryan, en 1570 (ilustración 2), se registraban 333 esclavos en las ciudades portuarias costeras de Guayaquil y Popayán, compuestos por 216 hombres y 117 mujeres, y para el año 1600, esta cifra ascendió a 1.000. Los esclavizados en Popayán se enfocaban principalmente en la búsqueda de oro en los ríos y arroyos de la zona, mientras que los de Guayaquil satisfacían la alta demanda de sirvientes, carpinteros, aserradores, leñadores y constructores navales (BRYAN, 2005, p. 8). En el año 1605, la población de Guayaquil se componía de 1.771 indios, 331 hispanos y 353 negros, entre los cuales los últimos conformaban el 14,5% de la población esclavizada de Guayaquil, aunque se contabilizaban 20 negros libres, de los cuales 17 eran solteros y tres estaban casados (GARAY, 2010, p. 59).



Ilustración 2 - Áreas de explotación en el Siglo XVI (DELGADO, 2023, p. 136).

En las primeras décadas del siglo XVII, se llevó a cabo una significativa división de la provincia de Guayaquil, que en ese momento tenía una población compuesta por un 14,5% de personas de ascendencia negra y un 2,5% de afrodescendientes (GARAY, 2010, p. 59). Esta división resultó en la creación de dos departamentos: el primero, denominado Santiago de Guayaquil, que albergaba pueblos indígenas; y el segundo, San Gregorio de Portoviejo, que también incluía pueblos indígenas y, posteriormente, regiones como Manabí, Santa Elena y los territorios actuales de Guayas, Los Ríos y El Oro. Para comprender mejor la magnitud de esta subdivisión, es importante destacar las diferentes distancias en leguas desde varios puntos clave: “Puná, situada a 7 leguas de Guayaquil; Punta de Santa Elena, a 40 leguas; Portoviejo ciudad, a 40 leguas; Picoasá, a 40 leguas; Manta, a 43 leguas; Jipijapa, a 30 leguas; Daule, a 14 leguas; Balzar, a 25 leguas; Baba, a 18 leguas; Ojiva, a 16 leguas; y Yaguachi, a 7 leguas” (LAVIANA, 1981, p. 79).

El desarrollo de Guayaquil se vio truncado por un devastador incendio en el año 1632. Este siniestro afectó gravemente a la plaza y al puerto de la marina real, donde se encontraban los edificios más destacados de la ciudad, resultando en su completa destrucción (VILLAVICENCIO, 1858, p. 250 - 251). Más de cien edificios valiosos se perdieron, incluyendo el Cabildo y la iglesia de San Francisco (AVILÉS & HOYOS, 2006, p. 15). Un segundo incendio, igualmente catastrófico, asoló Guayaquil, iniciándose a medianoche y extendiéndose hasta el día siguiente, dejando en ruinas el hospital de caridad y numerosas hermosas viviendas (VILLAVICENCIO, 1858, p. 251). Este incendio tuvo un impacto devastador en la historia de Guayaquil al destruir los archivos del Cabildo porteño (AVILÉS & HOYOS 2006, p. 15).

En estos sucesos, inscritos en el contexto del siglo XVII (ilustración 3), se estableció la Hermandad de Negros en 1574, una institución dedicada a Nuestra Señora del Rosario, influida por la labor de los dominicos en la ciudad de Guayaquil. La Hermandad tenía su capilla en el convento de Santo Domingo y estaba respaldada por la Cofradía del Rosario, compuesta exclusivamente por personas de ascendencia negra, tanto esclavizados como libertos (ARIAS, 2006, p. 36).

Al costado norte se anexó Santo Domingo una capilla para la Virgen del Rosario que patrocinaba una cofradía exclusivamente de negros, esclavos o libertos, que llegó a ser riquísima y poco a poco se ganó hasta el señorío y una devoción casi hasta el delirio. No había fiesta sin la Virgen Santísima Rosario (. . .) Tenía esclavos voluntarios y donados: haciendas, ganados, joyas valiosísimas, casas, hasta barcos. (CHÁVEZ, 1944, pp. 37-38)





Ilustración 3 - Áreas de explotación en el Siglo XVII (DELGADO, 2023, p. 138).

En el centro de la ciudad, en particular el hospital, es un caso destacado en la historia de la época (GARAY, 2010). En el contexto jesuita, el 11 de mayo de 1645, se aprobó la venta de dos mulatos, Nicolás y Jorge, por parte del Cabildo, quienes utilizaron el producto de esta transacción para financiar la reconstrucción del hospital, conocido originalmente como el Hospital de Santa Catalina en 1564. Documentación de archivo revela que los negros también desempeñaron un papel significativo en las operaciones del hospital, como se evidencia en otras ciudades coloniales de mediados del siglo XVII y en las décadas posteriores, donde el personal encargado de cuidar a los pacientes estaba compuesto por esclavizados pertenecientes al Cabildo (TARDIEU, 2006, pp. 169).

Aunque no podemos delinear con precisión los límites geográficos debido a la pérdida de información, se puede afirmar que El Palmar, el lugar de origen de Palenque y donde se originó la huida, fue testigo del nivel más alto de rebelión e insurrección durante ese período, es decir, el cuarto nivel de resistencia. El palenque de los cimarrones se ubicaba entre Ojivas y Bodegas Reales (Babahoyo), y Modesto Chávez ofrece una descripción detallada en una solicitud de 1695 en la que insta a Francisco de Gantes a colaborar en la operación de “desmantelar un Palenque de negros y negras, mulatos y zambos, esclavos fugitivos y delincuentes y otros facinerosos ocultos en las montañas de Palmar” (CHÁVEZ, 1944, pp. 339-340).

Así, en los siglos XVI y XVII, la ciudad experimentó una transformación constante, marcada por frecuentes incendios, epidemias y ataques que destruyeron repetidamente las estructuras de madera que, en la última década, se deterioraban rápidamente. A medida que la población crecía,

las edificaciones comenzaron a aglomerarse en el Cerro Santa Ana y en una parte de la ribera del río. Anticipando el crecimiento de la ciudad, se emitió un decreto para trasladarla al sur del cerro, fortificarla y tomar medidas preventivas contra incendios futuros. Sin embargo, esta iniciativa resultó ineficaz, ya que la ciudad continuó expandiéndose hacia la sabana, que constituía un límite natural entre el Cerro Santa Ana al norte y la extensión marítima del Estero Salado al sur (CHAVES, 2001).

Durante este período, la ciudad de Guayaquil experimentó una serie de transformaciones significativas que marcaron su evolución y su impacto en la región. Los datos registrados en documentos históricos nos permiten rastrear con detalle los cambios demográficos y urbanos de la ciudad, así como los retos y desafíos que enfrentó en distintas áreas, incluyendo la economía, la esclavitud, y la dinámica política y social. En términos de expansión territorial, durante el siglo XVII, la ciudad de Guayaquil se dividió en tres distritos, cada uno con su propio carácter y dinámica. El catastro general de la época registró un total de 151 casas en Astillero, 211 en el centro de la ciudad y 292 en Ciudad Vieja. Estos números reflejan el crecimiento poblacional y la expansión urbana que estaba experimentando Guayaquil en ese momento. Es importante notar que estos datos provienen de documentos bien conservados que han permitido a los historiadores reconstruir la historia de la ciudad con un alto grado de precisión (GÓMEZ, 2017, p. 84).

La demografía de Guayaquil en el siglo XVIII continuó su tendencia al crecimiento, con un incremento significativo en el número de habitantes. Hacia finales del siglo XVII, la ciudad ya contaba con una población de 7.962 habitantes, una cifra considerable para la época. Sin embargo, en el siglo XVIII, este número experimentó un notable aumento, llegando a 13.700 habitantes. Estos datos demográficos indican un crecimiento constante en la población de Guayaquil, lo que a su vez tuvo un impacto significativo en su desarrollo económico, social y político (GÓMEZ, 2017, p. 84).



Ilustración 4 - Áreas de explotación en el Siglo XVIII. Elaborado por Génesis Delgado.

Si nos enfocamos en la población afrodescendiente de este período, podemos observar que las personas esclavizadas desempeñaron un papel crucial en la economía de Guayaquil. En la última década del siglo XVII, se contabilizaron 4.846 esclavos en la región, y la mayoría de ellos se concentraba en Guayaquil. Específicamente, unos 2.099 de estas personas esclavizadas trabajaban en la producción de cacao y tabaco, dos productos esenciales en la economía de la época. Además, en el Corregimiento de Ibarra, 1.073 esclavizados trabajaban principalmente en la producción de azúcar y aguardiente, lo que subraya la importancia de la esclavitud en la industria de la época. Además, la presencia de un gran número de trabajadores domésticos en la Real Audiencia, con más de 3.000 empleados solo en estas dos localidades, ilustra la diversidad de roles desempeñados por los esclavizados en Guayaquil (GÓMEZ, 2017, p. 84).

El proceso de reubicación de la población de Ciudad Vieja a la nueva Ciudad Nueva fue un episodio significativo en la historia de Guayaquil. Muchos de los residentes de Ciudad Vieja se resistieron a trasladarse, argumentando que sus actividades económicas y cultivos dependían de la ubicación original de sus casas. La demolición de sus viviendas existentes y la construcción de nuevas estructuras supondría un alto costo económico y social para ellos. En lugar de abandonar Ciudad Vieja, optaron por construir sus casas en una zona de transición entre los dos sectores, conocida como el “Barrio del Bajo”. Sin embargo, esta área presentaba el desafío de inundaciones recurrentes, lo que demostraba la importancia de la geografía y el entorno en el desarrollo de la ciudad (HOYOS & AVILÉS, 2006, p. 16).

La planificación y el diseño de la nueva ciudad de Guayaquil siguieron un modelo reticular, basado en el modelo urbanístico propuesto por Felipe II en sus decretos. La Plaza Mayor, que corresponde al actual Parque del Seminario, se erigió como el epicentro de la ciudad, con calles principales que se extendían a lo largo de la ribera del río Guayas. El plan urbano establecía la existencia de 25 manzanas alrededor de la Plaza de Armas o Mayor, con cinco manzanas frente a ella desde la actual calle Vélez hasta la calle Sucre, y las cinco manzanas restantes ubicadas a lo largo del Malecón, correspondientes a la calle Escobedo (ROJAS, 2020, p. 41). Este diseño urbano se convirtió en el marco que daría forma al desarrollo futuro de la ciudad, influyendo en su crecimiento y organización.

La importancia de Guayaquil como motor económico en el país durante este período no puede subestimarse. El auge de la producción y el comercio del cacao a partir del siglo XVII desempeñó un papel fundamental en su desarrollo. Como se mencionó previamente, los orígenes de Guayaquil se encuentran en la desembocadura del río Babahoyo, donde se establecieron las plantaciones de cacao. Entre 1780 y 1790, la disponibilidad de mano de obra esclava en las zonas de extracción de oro, como Baba, Babahoyo y Machala, contribuyó al aumento de las plantaciones de cacao. En Baba, se registraron 391 negros trabajando en estas plantaciones, mientras que, en Babahoyo y Machala, hubo 23 esclavos en cada una de estas áreas (HAMERLY, 1987).

El crecimiento económico de Guayaquil no solo se reflejó en la producción de cacao, sino también en otros aspectos de la vida urbana y comercial. La ciudad experimentó cambios significativos, incluyendo su elevación a la categoría de gobernación y su inclusión en el Virreinato

de Nueva Granada. Esto destacó su importancia como centro de actividad social y económica, lo que a su vez atrajo a inmigrantes, viajeros, comerciantes y personas de diversas regiones que buscaban oportunidades en una ciudad en crecimiento. Esta transformación económica llevó a la élite de la ciudad a desarrollar una economía de exportación basada en productos locales, con un enfoque particular en el comercio exterior (CHAVES, 2001, pp. 47). Esta economía de exportación se centraba en la producción y envío de productos locales, contribuyendo así al crecimiento de Guayaquil y su influencia en el comercio internacional. La élite económica y política de Lima, que ejercía un control significativo sobre esta cadena de comercio exterior, desempeñó un papel crucial en este proceso. La élite limeña tenía un interés estratégico en el desarrollo económico de Guayaquil, ya que esto fortalecía su posición en la región.

Además de su importancia económica, Guayaquil fue testigo de una serie de acontecimientos sociales y políticos que dejaron una huella indeleble en su historia. Uno de estos eventos notables fue el brote de fiebre amarilla que asoló la ciudad en 1742. Esta epidemia tuvo un impacto devastador en la población, causando una disminución significativa en el número de habitantes y dejando cicatrices en la memoria colectiva de la ciudad. La fiebre amarilla fue un recordatorio constante de los desafíos de salud pública que enfrentaba Guayaquil en esa época.

La relación entre las dos Ciudades, Vieja y Nueva, también se caracterizó por su complejidad. Estas localidades estaban separadas por varios esteros y fosas, lo que dificultaba el acceso entre ellas. Solo existían algunos puentes pequeños e inseguros que conectaban las dos partes de la ciudad. Esta división geográfica planteaba desafíos logísticos y de comunicación para los habitantes de Guayaquil, y era un aspecto importante de la vida cotidiana en ese entonces. Otro aspecto importante en la historia de Guayaquil fue la persistente amenaza de ataques piratas que la ciudad enfrentó. La posición estratégica de Guayaquil, a orillas del río Guayas y cerca del mar, la convertía en un objetivo atractivo para los piratas y corsarios que buscaban saquear y tomar el control de la ciudad. A lo largo de los años, la ciudad tuvo que defenderse de numerosos ataques navales y terrestres, lo que influyó en su desarrollo militar y en la percepción de seguridad de sus habitantes.

Las epidemias y ataques piratas no fueron los únicos desafíos que enfrentó Guayaquil. La población también sufrió los estragos de diezmos y pestes, que afectaron tanto a la ciudad como a sus habitantes. Estos eventos adversos pusieron a prueba la capacidad de resistencia y recuperación de la comunidad. El aumento en el número de personas esclavizadas en Guayaquil fue un aspecto relevante de la vida en ese momento. Los esclavizados desempeñaron un papel esencial en la economía de la ciudad, trabajando en diversas industrias y sectores. La historia de María Chiquinquirá es un ejemplo ilustrativo de las complejidades de la esclavitud en Guayaquil. Su historia revela que la vida de esclavizados no estaba exenta de luchas y desafíos. María Chiquinquirá, heredada en condición de persona esclavizada, luchó por su libertad y la de su hija a través de demandas legales, lo que demuestra la resistencia de las personas esclavizadas ante la opresión (CHAVES, 2001, pp. 109-111).

En el caso de María Chiquinquirá, su historia también destaca la importancia de la edu-

cación en esa época. El hecho de que María del Carmen, a la edad de 11 años, supiera leer desencadenó una serie de eventos legales y conflictos con el Presbítero Cepeda (Chaves, 2001, pp. 109-111). Esto sugiere que, a pesar de las circunstancias desafiantes, la educación era valorada y perseguible por los esclavizados y sus familias. Una nota interesante en la historia de María Chiquinquirá es la posible conexión con una escuela o colegio jesuita que continuó funcionando a pesar de la expulsión de los jesuitas. Este detalle arroja luz sobre la persistencia de la educación y el conocimiento en un contexto histórico que a menudo era marcado por la opresión y la desigualdad. La capacidad de María del Carmen para leer a una edad temprana y las respuestas legales de Chiquinquirá demuestran la importancia de la educación como un vehículo para la emancipación y la resistencia en la sociedad esclavista de la época.

La historia de Guayaquil en este período estuvo marcada por una serie de eventos y desafíos que contribuyeron a su desarrollo y transformación. Desde el crecimiento demográfico y la expansión urbana hasta la importancia económica del cacao, pasando por las epidemias, los ataques piratas y las luchas de esclavizados, la ciudad de Guayaquil vivió una historia rica y compleja. La persistencia de la educación y la resistencia de individuos como María Chiquinquirá añaden una capa adicional de significado a esta historia, destacando la lucha por la libertad y la igualdad en un contexto histórico desafiante.

## **DESCIFRANDO EL TRENZADO DE LOS NIVELES Y LA MATERIALIDAD EN RESISTENCIA**

El análisis espacial de la explotación y la resistencia en Guayaquil en los siglos XVI y XVII revela una compleja interacción entre factores geográficos, económicos, sociales y políticos que moldearon la historia de la ciudad (GÓMEZ, 2017, p. 86; CHAVES, 2006, p. 47). La ubicación estratégica de Guayaquil como puerto en la costa del Pacífico desempeñó un papel crucial en las rutas marítimas que conectaban Panamá y Callao. Esto la convirtió en un centro de actividad económica que se beneficiaba de la producción de cacao, tabaco, azúcar y otros productos esenciales en la época (GARAY, 2010, p. 59). La producción de cacao, en particular, se convirtió en uno de los principales motores económicos de Guayaquil en el siglo XVII, contribuyendo significativamente a su crecimiento (HAMERLY, 1987).

Sin embargo, la economía de Guayaquil estaba intrínsecamente ligada a la explotación de recursos naturales, lo que resultaba en una alta dependencia de la mano de obra esclava (BRYAN, 2005, p. 8). La población de esclavizadas desempeñaba roles clave en la producción agrícola y en el trabajo doméstico, generando beneficios significativos para la élite económica de la ciudad (GÓMEZ, 2017, p. 84). Esta explotación económica no estaba exenta de resistencia. La población esclava luchaba por su emancipación y resistía las condiciones de esclavitud (CHAVES, 2001, p. 109). Un ejemplo destacado es la historia de María Chiquinquirá, una esclava que luchó por su libertad y la de su hija a través de demandas legales (CHAVES, 2001, pp. 109-111). Además, la geografía de la región influyó en las dinámicas de resistencia. El Palmar, donde se originó la huida de la esclavitud, se convirtió en un punto clave de resistencia y rebelión de esclavos fugitivos (CHÁ-

VEZ, 1944, pp. 339-340). Por otro lado, Guayaquil enfrentó desafíos como incendios recurrentes, epidemias y ataques piratas (VILLAVICENCIO, 1858, p. 250 - 251). Estos eventos adversos pusieron a prueba la capacidad de recuperación de la ciudad y su impacto en la seguridad y estabilidad de la región.

El análisis espacial de la explotación y la resistencia (ilustración 5) en Guayaquil durante la colonia destaca la influencia de la ubicación geográfica en la dinámica económica y social de la ciudad. La explotación de recursos naturales, como el cacao, se convirtió en un motor económico esencial, pero también generó desafíos, especialmente en la dependencia de la mano de obra esclava. La resistencia de la población esclavizada, ejemplificada por la historia de María Chiquinquirá, subraya la lucha por la emancipación. Además, la geografía de la región, incluyendo la presencia de palenques, influyó en las dinámicas de resistencia. La ciudad también enfrentó desafíos como incendios, epidemias y ataques piratas, lo que puso a prueba su capacidad de recuperación y su seguridad. Este análisis destaca la interacción compleja entre los aspectos geográficos, económicos y sociales en la historia de Guayaquil en ese período.



Ilustración 5 - Áreas de explotación y resistencia (DELGADO, 2023, p. 141).

El análisis de los lugares vinculados a los niveles de resistencia y emancipación de la población afrodescendiente en Guayaquil en los siglos XVI y XVII revela una narrativa crítica de la lucha constante contra la opresión colonial. Estos lugares no solo son geográficos, sino también representativos de la resistencia tenaz de aquellos que fueron forzados a vivir en condiciones inhumanas y enfrentaron la explotación en todas sus formas.

El primer nivel de resistencia, arraigado en el secuestro y la migración forzada, muestra la brutalidad de la trata de personas africanas desde África hasta Guayaquil. El secuestro y el despojo de su hogar de origen marcó el comienzo de un viaje traumático hacia una vida de servidumbre. La huida y formación de palenques, como El Palmar, se convirtieron en un acto de desesperación y valentía, donde las personas afrodescendientes buscaban escapar de la esclavitud y recuperar su libertad a toda costa. El segundo nivel de resistencia destaca la preservación de las manifestaciones culturales originales de la población afrodescendiente a pesar de las condiciones inhumanas. La Hermandad de Negros o Cofradía representa la resistencia cultural de aquellos que se aferraron a sus raíces africanas y mantuvieron vivas sus tradiciones a pesar de la opresión. Esto refleja la lucha por la identidad y la dignidad en medio de la explotación.

El tercer nivel de resistencia involucra situaciones fortuitas en la esclavitud y formas ocultas de resistencia que desafiaron el control colonial. La historia de María Chiquinquirá ilustra la capacidad de las personas afrodescendientes para encontrar brechas en el sistema y luchar por su emancipación. La educación, clandestina pero poderosa, permitió la adquisición de conocimientos y habilidades, allanando así el camino hacia la libertad. El cuarto nivel de resistencia, la fuga y la rebelión, representa una forma audaz de desafiar la opresión colonial. Los palenques, como los que se escondían en áreas remotas, simbolizan la determinación de las personas afrodescendientes fugitivas por romper las cadenas de la esclavitud y forjar una vida autónoma. Las rebeliones no solo buscaban la libertad individual, sino también la transformación de un sistema que perpetuaba la opresión.

Teniendo así lugares y niveles de resistencia en Guayaquil ponen de manifiesto la lucha constante de la población afrodescendiente por su supervivencia y emancipación en un contexto marcado por la crueldad colonial. Estas narrativas críticas arrojan luz sobre la complejidad de la experiencia de la esclavitud y la resiliencia de aquellos que desafiaron el sistema en busca de justicia y libertad.

## **EL TRENZADO DE NEGRITUD EN GUAYAQUIL: COMENTARIOS FINALES**

Esta investigación arqueológica y antropológica destaca la necesidad apremiante de revivir la memoria colectiva de los afrodescendientes en Guayaquil, Ecuador. Un tema que ha permanecido en las sombras de la historia, desafiando el porqué de esta omisión y subrayando la urgente necesidad de un renacimiento y reconocimiento de esta memoria compartida. En un contexto de larga duración y olvido, se cuestiona la historia de los afrodescendientes en Guayaquil, con un énfasis en la intrincada relación entre movilidad y resistencia. Aquí se trasciende la simplista di-

cotomía entre resistencia y sometimiento, y se abarca una amplia diversidad de respuestas afrodescendientes ante la colonización. La resistencia no se limita a movimientos de palenquismo o migración forzada, sino que abarca una gama más amplia de estrategias y actos de resiliencia a lo largo de la historia dentro y fuera de lo urbano.

A través de la arqueología, se identifican los vestigios materiales de la lucha del pueblo africano y afrodescendiente en lugares específicos de Guayaquil. Estos espacios no solo cuentan la historia de la resistencia y la supervivencia, sino también revelan cómo este pueblo ha dejado una huella profunda en la conformación de la ciudad. Desde zonas de resistencia y refugio hasta sitios donde se practicaban tradiciones culturales, cada lugar tiene su propia narrativa que se entrelaza con la historia más amplia de la resistencia. Estos resultados se encaminan a contribuir no solo a una comprensión más profunda de la historia de la comunidad, sino también a fortalecer la memoria colectiva de los afrodescendientes.

Desde la perspectiva de la arqueología antropológica, esta investigación se presenta como un camino largo y desafiante, pero es un paso crucial hacia el desarrollo de un enfoque interdisciplinario y holístico en los estudios de resistencia. La interdisciplinariedad es esencial, ya que ningún aspecto de la lucha y la historia afrodescendiente puede abordarse de manera aislada. La arqueología, la antropología y la historia se entrelazan y complementan, creando un marco integral para comprender y narrar la historia de esta comunidad. Aquí también se plantea la cuestión crucial de cómo enseñar la arqueología, incluyendo la arqueología negra, y cómo comunicar su importancia. La arqueología se presenta como una herramienta poderosa para comprender el pasado, pero también como un medio para abordar la identidad étnica y reconstruir el pasado que ha sido negado o arrebatado. Lo que permite recuperar y preservar la herencia cultural, sirviendo como un medio para fortalecer la identidad y reconstruir la narrativa histórica. Este enfoque resalta la importancia de incluir la arqueología en el diálogo académico y social y subraya su valor como una disciplina que puede contribuir a la construcción de una sociedad más inclusiva y justa.

En suma, los niveles de resistencia en Guayaquil ofrecen una perspectiva multifacética de la lucha afrodescendiente. Ahora, exploraremos las implicaciones de estas resistencias en la memoria colectiva. Esta exploración representa un llamado a la acción, no solo en el ámbito académico sino también en la sociedad en su conjunto. La sociedad, en su proceso de construcción histórica, se nutre de la acumulación de su pasado, y es imperativo que se incluya y reconozca la contribución de todas las comunidades que la han formado. La construcción de un Ecuador verdaderamente plurinacional requiere no solo el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, sino también la reevaluación y visibilización de las historias y experiencias de las comunidades afrodescendientes, que han sido marginadas y olvidadas en el proceso de construcción de la identidad nacional.



**BIBLIOGRAFÍA**

- ARIAS, José. *Las fiestas religiosas durante la Colonia*. 1ª edición, Editorial del Archivo Histórico del Guayas, 2006.
- AVILÉS, Efrén & HOYOS, Melvin. *Historia de Guayaquil*. 1ª edición, I. Municipalidad de Guayaquil, 2006.
- BALANZÁTEGUI Daniela. *Archaeology of the Afro-Ecuadorians in La Concepción, Ancestral Territory of the Chota-Mira Valley (Carchi-Ecuador)*. PhD Dissertation, Simon Fraser University, 2017.
- BALANZÁTEGUI, Daniela. *Narrativas del paisaje histórico afroecuatoriano en La Concepción (Carchi-Ecuador)*. Volumen XIX, número 37, Cadernos do Lepaarq, 2022.
- BATE, Felipe. *El proceso de investigación en arqueología*. Crítica, 1998.
- BRYANT, Sherwin. *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 State University, 2005.
- CHANCAY, José. *Vajillas para la élite hispana: Las mayólicas del Guayaquil Temprano (1547-1690)*. En *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología: Balance de la última década: Aportes, retos y nuevos temas*. Tomo 1, Abya-Yala, 2007.
- CHAVES, María Eugenia. *Honor y libertad. Discursos y recursos de la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a fines del período colonial)*. Departamento de Historia e Instituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo, 2001.
- CHAVES, María Eugenia. *Un puerto colonial en los mares del sur, siglo XVIII*. Procesos N° 24, 2006.
- CHÁVEZ, Modesto. *Palenque y pichilingüe*. En *Crónicas del Guayaquil Antiguo*, 2ª edición, Imprenta y Talleres Municipales, 1944.
- DEAGAN, Kathleen. *Artifacts of the Spanish colonies of Florida and the Caribbean: 1500 – 1800*. Smithsonian Institution Press, 1987.
- DELGADO, Génesis. *Espacios de la explotación y materialidad de la resistencia. Arqueología negra en Guayaquil*. Tesis, Escuela Superior Politécnica del Litoral, 2023.
- DOUGLAS, Armstrong & MARK, Hauser. *A Sea of Diversity: Historical Archaeology in the Caribbean*. En *International Handbook of Historical Archaeology*, Springer, 2009.
- FUNARI, Pedro Paulo A. *Cultura Material e Arqueologia Histórica*. Colección Ideias, Instituto de Filosofía e Ciências Humanas, UNICAMP, 1998.
- GARAY, Ezio. *La élite económica de los negros en Guayaquil de 1742 a 1765*. En *El negro en la historia del Ecuador y del sur de Colombia*, Abya-Ya- la/Centro Cultural Afroecuatoriano, 1988.
- GARAY, Ezio. *Los negros de Guayaquil (1535-1852)*. En *Para la historia de Guayaquil. Artículos y documentos*, Ministerio de Cultura del Ecuador- Archivo Histórico del Guayas- Banco Central del Ecuador, 2010.
- GARCÍA, Juan y CATHERINE Walsh. *Derechos, territorio ancestral y el pueblo afroesmeraldeño*. En: *¿Estado constitucional de derechos?: informe sobre derechos humanos Ecuador 2009*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Sede Ecuador. Programa Andino de Derechos Humanos, PADH; Abya Yala. pp 345-360, 2009.
- GÓMEZ, José. *Guayaquil un viaje de cinco siglos (Tomo II Siglos XIX al XX)*. EDICTAL S.A., 2017.
- DELGADO, Génesis. Una arqueología negra para la visibilización de la historia afrodescendiente en Guayaquil.

- HAMERLY, Michael. *Historia social y económica de la Antigua Provincia de Guayaquil 1763 - 1842*. Archivo Histórico del Guayas, 1973.
- HORTON, James & HORTON, Lois. *Slavery and the Making of America*. Oxford University Press, 2005.
- Hoyos, Melvin & Avilés, Efrén. *Historia de Guayaquil*. I. Municipalidad de Guayaquil, 2006.
- INEC. *Censo*. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 2010.
- LAVIANA, María Luisa. *La Maestranza del astillero de Guayaquil en el siglo XVIII*. En *Temas Americanistas*, 1984.
- LAVIANA, María Luisa. *Una descripción inédita de Guayaquil*. 1981.
- MANTILLA, Caterina. *Arqueología y comunidades negras de América del sur. Problemas perspectivas*. Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica, 2016.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *A tiempo y destiempo: antología de ensayos*. Fondo de Cultura Económica, 2003.
- SINGLETON, Theresa. *Slavery Behind The Wall: An Archaeology of a Cuban Coffee Plantation*. University Press of Florida, 2015.
- SINGLETON, Theresa & TORRES DE SOUZA, Marcos. *Archaeologies of the African diaspora: Brazil, Cuba, and the United States*. En *International Handbook of Historical Archaeology*, Springer, 2009.
- SUÁREZ, Marco & CHANCAY, José. *Folleto de divulgación del Proyecto Túneles del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural*. Subdirección Regional Litoral, Guayaquil - Ecuador, 2000.
- OLIVO, Omar. *Praxis de la arqueología antropológica para el estudio de sociedades del pasado y presente*. Tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2016.
- ORSER, Charles & FUNARI, Pedro. *Archaeology and slave resistance and rebellion*. En *World Archaeology*, 2001.
- PATIÑO, Diógenes & HERNÁNDEZ, Martha. *Arqueología e historia de africanos y afrodescendientes en el Cauca, Colombia*. Revista Colombiana de Antropología, 2021.
- PEGUERO, Luis. *Algunas consideraciones sobre arqueología del cimarronaje*. \*Boletín del Museo del Hombre Dominicano, 1989.
- ROJAS, Milton. *El proceso urbano de Guayaquil del espacio portuario a la metrópoli*. Universidad Católica de Santiago de Guayaquil, 2020.
- TARDIEU, Jean-Pierre. *Capítulo 5. Los negros en Guayaquil s. XVII*. En *El negro en la Real Audiencia de Quito (Ecuador): SS. XVI-XVIII*. 2006.
- ULLOA, Jorge. *Cultura material, patrimonio arqueológico y diáspora africana en la República Dominicana. Un enfoque crítico-epistemológico*. Ciencia Y Sociedad, 2015.
- VILLAVICENCIO, Manuel. *Geografía de la República del Ecuador*. Imprenta de Robert Craighead, 1858.
- VIVEROS, Mara. *La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual*. Revista Latinoamericana de Estudios de Familia 1: 63-81, 2009.
- ZIZEK, Slavoj. *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*. Ed. Paidós, 2009.

ARTIGO | *PAPER*

**A FUNDO, NO QUINTAL: TRANSCRIÇÕES ESCONDIDAS SOB O  
“MORAR CATIVO” EM UMA UNIDADE DOMÉSTICA SUL-MINEIRA  
(DÉCADAS DE 1830-1870)**

***DEEP INSIDE IN THE BACKYARD: THE HIDDEN TRANSCRIPTS  
UNDER THE “SLAVE LIVING” IN A HOUSEHOLD ON THE SOUTH  
OF MINAS GERAIS (1830S-1870S)***

Leonardo Lopes Villaça Klink<sup>a</sup>

<sup>a</sup> Doutorando e mestre em Antropologia com ênfase em Arqueologia do Mundo Moderno e Contemporâneo pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAn/UFMG). Este artigo consiste em um recorte temático da minha dissertação, a qual foi financiada parcialmente pela CAPES. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7932-5446>. E-mail: [leonardoklink@gmail.com](mailto:leonardoklink@gmail.com)

## RESUMO

Este artigo aborda as possíveis evidências de um alojamento de escravizados em uma unidade doméstica urbana, um sobrado edificado na primeira metade do século XIX na antiga Vila da Campanha da Princesa (atual município de Campanha), região Sul de Minas Gerais. Devido à dinâmica de desenvolvimento urbano e a consequente descaracterização de grande parte da arquitetura setecentista e oitocentista nesta localidade, a presença de senzalas nestes contextos citadinos não foram documentadas e estudadas, principalmente devido aos novos usos que estas edificações receberam com o passar do tempo. Aliando a investigação documental à pesquisa arqueológica ao atual estado de ruínas que o sobrado se encontra, argumento que a tipologia e presença destes alojamentos em meio ao quintal da propriedade pode ter remetido a melhores oportunidades de circulação, como de resistência ao claustro pela via de práticas mais autônomas de subsistência e de transmissão cultural.

## PALAVRAS-CHAVE

Arqueologia Urbana; Campanha/MG; Senzala; Solar dos Ferreiras.

---

## ABSTRACT

This article discusses the possible evidence of an slave's accommodation in an urban domestic unit, a mansion built in the first half of the 19th century in the former Vila de Campanha da Princesa (actual municipality of Campanha), in the Southern region of Minas Gerais. Due the dynamics of urban development and the consequent mischaracterization of much of the 18th and 19th century architecture in this location, the slave quarters in these city contexts has not been documented and studied, mainly due to the new uses that are being received over time. Combining documentary investigation with archaeological research to the current situation of ruins of the house, I argue that the typology and presence of these accommodations in the middle of the backyard of the property may have led to better opportunities of circulation for the slaves, as well as resistance to the cloister through more autonomous practices of subsistence and cultural transmission.

## KEYWORDS

Urban Archaeology; Campanha/MG; Slave quarter; Solar dos Ferreiras.

## COMO CITAR ESTE ARTIGO

KLINK, Leonardo Lopes Villaça. A fundo, no quintal: transcrições escondidas sob o “morar cativo” em uma unidade doméstica sul-mineira (décadas de 1830-1870). Cadernos do Lepaarq, v. XX, n.40, p.146-164, Jul-Dez. 2023.

## INTRODUÇÃO

Em 1831, o Tenente-Coronel Francisco de Paula Ferreira Lopes foi registrado na listagem nominativa da Vila de Campanha da Princesa chefiando um fogo (domicílio) composto de 37 sujeitos. Dentre estes sujeitos, lá estava D. Marianna Cândida (esposa de segundas núpcias), sua prole deste matrimônio e do anterior, alguns agregados e cerca de vinte e sete escravizados. Ao que pude inferir ao longo de minha trajetória na pesquisa de mestrado, este documento referiu-se a ao menos dois grupos e unidades domésticas distintas, um deles alocado em uma propriedade rural (onde Francisco minerou por algumas décadas) e outra urbana, edificação conhecida popularmente até os dias atuais como o Solar dos Ferreiras que, após um incidente decorrente de um curto-circuito em 1996, foi consumido por um incêndio até se tornar ruínas.

Dos campanhenses e imigrantes recém-chegados que desempenharam papéis nas atividades mercantis entre os séculos XVIII e XIX, volto minha atenção à primeira geração de ocupantes do solar chefiado pelo comerciante Comendador Francisco de Paula Ferreira Lopes. Francisco esteve em posse das principais patentes, honrarias, mercês e títulos nobiliárquicos pleiteados pela elite (econômica, intelectual e social) da região, como imerso em sociedades diversificadas, se mantendo envolvido em redes de sociabilidades e em contato com os principais nomes do movimento liberal do Sul de Minas Gerais e da Corte fluminense (KLINK, 2021; 2023). Além da ocupação na mineração, segundo o seu inventário *post-mortem* (1888) e o de sua esposa D. Marianna Vilhena (1868), Ferreira Lopes atuou como comerciante em sua loja de fazendas secas, foi proprietário de bens simbólicos, bens de raiz (casas, engenho, terras de águas minerais, etc.) e pôde ser considerado como o oitavo maior proprietário de escravizados da localidade no início da década de 1830<sup>1</sup>.

Enquanto proprietário de uma das residências mais frequentadas pela sociedade mercantil local e regional durante bailes e reuniões, ficou evidente notar que, segundo os inventários localizados, no anseio de exprimir uma imagem moderna e aristocrática oitocentista, membros da família procuraram usufruir de maior investimento, posse em grande escala e divulgação de bens de prestígios e distinções nos recintos mais “proeminentes”, ou seja, lugares de receber e impressionar. Em um dos inventários constava conjuntos de mobílias elaborados em madeiras nobres, aparelhos de chá/café, estátuas, relógios e jarras, itens os quais constituíram aqui como símbolos, marcadores e legitimadores do poder, da capacidade aquisitiva, de domesticidade e das adoções de novas maneiras de se teatralizar, se modular, se individualizar e agir em público, vinculando-os aos códigos e valores civilizatórios presentes na cultura europeia e Real durante a segunda metade do século XIX<sup>2</sup>.

Na intenção de “reconstruir” a compartimentação do sobrado, notando as principais metamorfoses construtivas que a casa desempenhou durante esta primeira geração de ocupantes

---

1 Inventário *post-mortem* de Marianna Candida Ferreira de Vilhena, CEMEC/SM, Campanha (MG), nº. 20, caixa 44, ano: 1868. Inventário *post-mortem* de Francisco de Paula Ferreira Lopes, CEMEC/SM, Campanha (MG), nº. 6, caixa 65, ano: 1888.

2 Inventário *post-mortem* de Marianna Candida Ferreira de Vilhena, CEMEC/SM, Campanha (MG), nº. 20, caixa 44, ano: 1868.

(c. décadas de 1830-1870), utilizei abordagens da Arqueologia Documental e da Arquitetura com o objetivo de perceber como pôde ter se dado as especializações das espacialidades (KLINK, 2023). No entanto, em contraste às esferas mais públicas destinadas a *outsiders* (visitantes e hóspedes) e, aos locais mais íntimos de permanências familiares, cômodos associados ao intenso trabalho e às maiores permanências de escravizados foram mais difíceis de serem identificados através da ordem de bens avaliados ao longo da compartimentação do solar, listados em dois dos inventários dos moradores.

Tendo em vista que cômodos mais propícios à autopromoção e à exposição da opulência familiar por bens de consumo como as salas de entrada, de jantar e os salões, foram estrategicamente posicionados mais à frente nas plantas baixas das residências das elites locais, como relata uma extensa bibliografia. Os estudos dos espaços de abrigo de escravizados em sedes de *plantations* rurais concentram a maioria dos estudos da Arqueologia Histórica no Brasil, especialmente em relação às estruturas urbanas, assim considero fundamental partir de uma Arqueologia Urbana para investigar uma unidade doméstica do oitocentos.

Tenho como objetivo central refletir sobre as estratégias utilizadas pelos proprietários na edificação, no posicionamento dos espaços destinados ao abrigo de escravizados e no desenvolvimento familiar no cativo. E como isso podeter inversamente influenciado a execução de maneiras específicas de resistências, considerando que mesmo em situações de colonialismo, “a dominação não é algo total ou final” (SILLIMAN, 2022, p. 32), mas pessoas atuaram com autonomia nas práticas de mobilidades sociais, bem como na manutenção de rituais e sociabilidades tecidas entre as paredes, as janelas e os olhares do sobrado.



Figura 1. Solar dos Ferreiras e obelisco comemorativo aos 200 anos de Campanha a partir do Largo das Dores, c. décadas de 1980-1990. Fonte: acervo particular.

## QUEM COMPÔS O GRUPO DOMÉSTICO?

Em 1831, oitocentos e sessenta e cinco fogos foram recenseados em trinta e cinco quarteirões da vila, momento que a localidade contava com aproximadamente 2110 habitantes sob a “qualidade” de brancos, 1357 “pardos”, 1201 “crioulos”, 832 “africanos/pretos” e 2 “mestiços (cabra/caboclo)”<sup>3</sup>. A respeito das “condições” destes moradores, 2108 eram livres, 1877 eram “escravos”, enquanto 1815 sujeitos apresentaram-se ou foram registrados como “sem informação”<sup>4</sup>.

Dos 865 fogos distribuídos entre 35 quarteirões no decorrer do recenseamento da Vila de Campanha da Princesa do ano de 1831, o domicílio de Ferreira Lopes situado no segundo quarteirão foi registrado enquanto um dos mais amplos em termos de quantidade de matriculados<sup>5</sup>. Entre estes trinta e sete sujeitos, estiveram inclusos sua esposa, a prole de ambos os casamentos (cinco meninas e dois meninos), vinte e quatro escravizados e, ao final, o que foram interpretados como quatro agregados. Em meio a estes possíveis funcionários do comércio de Francisco de Paula, esteve o irmão João Pedro Ferreira Lopes, referido como caixeiro<sup>6</sup>.

Dos 24 escravizados registrados (seis mulheres e dezoito homens), 14 destinavam-se ao ofício da mineração e 7 ao suposto trabalho doméstico urbano. Três décadas mais tarde, somente um casal de escravizados seria avaliado em 200\$000 réis cada no inventário de D. Marianna: o “Escravo Joaquim de idade 70 anos, de Nação” e “Maria Crioula mulher do mesmo, de idade 60 anos”<sup>7</sup>. Ambos já se apresentavam casados aos 26 e 22 anos, estando arrolados em 1831 em que foram seguidos de mais três crianças matriculadas sob a condição de “crioulas”<sup>8</sup>. O que me levou a considerá-los como seus filhos, logo que seria improvável a compra de escravizados tão novos devido a possibilidade de gerarem mais gastos e prejuízos aos proprietários do que outros em idades superiores (DIAS, 2013).

A inexistência de mais escravizados em posse do Comendador na década de 1860 pode ser justificada pela venda de uma fazenda com toda a escravaria ao genro Valério entre 1842 e 1843, situação ocorrida principalmente por ter contraído inúmeras dívidas e despesas ao início

3 Na intenção de preservar os termos e as expressões retiradas das documentações produzidas ao longo do século XIX, optei por reproduzi-las mantendo suas grafias, destacando-as com aspas e itálico no decorrer do corpo do texto.

4 Lista Nominativa da Vila de Campanha da Princesa, 1831. Disponibilizado na plataforma Poplin – Minas 1830.

5 Graf e Andrade alegam que os sujeitos considerados como “agregados” nem sempre compunham a parcela mais pobre e desfavorecida da população, eram um grupo intermediário de indivíduos livres ou libertos subordinados e sujeitos a relações de dependência com os grandes proprietários de terras, mas poderiam representar boas oportunidades em uma relação entre pai/filho, sogro/genro, patrão/funcionário, etc. (GRAF, 2000, p. 91; ANDRADE, 2014, p. 61-62).

6 Lista Nominativa da Vila de Campanha da Princesa, 1831. Disponibilizado na plataforma Poplin – Minas 1830.

7 “De Nação”: participio do verbo nascer, designações de classificação pejorativa de grupos étnicos originários do continente Africano (REIS, 1986, p. 169; KARASCH, 2000, p. 37; AGOSTINI, 2011, p. 120-121). “Crioula/crioulo”: nascidos no Brasil (REIS, 1986, p. 15; KARASCH, 2000, p. 37).

8 Lista Nominativa da Vila de Campanha da Princesa, 1831. Disponibilizado na plataforma Poplin – Minas 1830.

da década de 1840 (REZENDE, 1987, p. 171, 246; KLINK, 2023, p. 91-92)<sup>9</sup>.

A expressiva quantidade de sujeitos recenseados homogeneamente neste domicílio em 1831 não implica em considerá-los moradores da casa, mas sim como atores sociais dependentes ou sob tutela do chefe do domicílio e provedor econômico, no caso, Francisco de Paula. Escravizados especializados e agregados poderiam regularmente habitar tanto anexos, fogos próprios ou alugados nas proximidades, como longínquas chácaras ou propriedades rurais, “desde que continuassem a pagar porcentagem exigida de sua fêria diária. [...] desde que cumprissem as tarefas diárias na casa de seu senhor” (KARASCH, 2000, p. 186)<sup>10</sup>.

Neste caso, entendo como composição do grupo doméstico habitante do sobrado urbano Francisco, sua esposa D. Marianna, dois filhos, cinco filhas, alguns dos agregados e escravizados como o “*pagem*” Joaquim, a “*mucama*” Maria, as três crianças deste casal, a lavadeira Bebiana, a cozinheira Lucia, a fiadeira Ignacia e a costureira Thereza.

## AS FORMAS DA CASA

O sobrado urbano, ambiente de convivência destes sujeitos, foi construído entre o final da década de 1820 e início da década de 1830 (KLINK, 2023). Suas fachadas voltavam-se intencionalmente ao Largo das Dores e à antiga Rua Direita, uma das principais, mais movimentadas e mais caras vias para se morar em Campanha na primeira metade do oitocentos. Além da edificação ter exposto modelos de implante análogos às tradições urbanísticas e construtivas portuguesas e medieval-renascentistas em relação aos implantes nos limites de seu lote, sua arquitetura remetia sutilmente à influência neoclássica, com o posicionamento de portas e janelas sob padrões simétricos de opulência<sup>11</sup>.

Devido às inúmeras ocupações e usos que o sobrado recebeu de seu período de construção ao seu incidente em 1996, a única planta baixa encontrada apresentou o alto grau de compartimentação que a edificação sofreu até o início da década de 1990. Apoiado em uma bibliografia especializada sobre a arquitetura oitocentista, bem como a investigação documental, inventários *post-mortem*, fotografias, gravuras e meu olhar atento ao caminhar pelas ruínas do solar, pude verificar as formas que a casa assumiu ao longo do tempo e desenvolver hipóteses acerca da funcionalidade e utilização de alguns espaços, em oposição a outros, os quais abordarei um pouco mais a frente.

Cabe ressaltar que enquanto o pavimento térreo fora construído com alvenaria de pedras

---

9 Como mencionam Paiva e Klein, o caminhar do processo de desenvolvimento de atividades voltadas à mineração com características de rápidas ascensões e declínios, poderia resultar na diminuição de escravaria através de alforrias, vendas ou transferências para outras regiões em crescimento (PAIVA; KLEIN, 1992, p. 130).

10 João José Reis detectou o caráter costumeiro da presença de libertos e escravizados abrigando casebres de aluguel em Salvador que, na intenção de escapar do sufoco das lojas, providenciavam moradias alternativas, como quartos ou uma pequena porção destes espaços compartilhados com outros colegas, com pares sociais ou conhecidos já libertos (REIS, 1986, p. 219-221, 223).

11 Acerca da predominância de signos da ordem neoclássica nas fachadas, na forma e na compartimentação interna do Solar dos Ferreiras, ver principalmente Klink (2023, p. 80-85).



irregulares revestidas e assentadas por uma camada de argamassa mista entre os vãos, o pavimento nobre foi estruturado a partir de um modelo de “gaiola” autônoma em madeira, com paredes mais finas erguidas em taipa de mão (pau a pique).



Figura 2. Vista do exterior (a partir do Largo das Dores) e interior das ruínas. Fotografia: Caroline Ferreira, 2021.



Figura 3. Paredes e colunas em pedra, presença de telhas e adobe no interior das ruínas. Fotografia: Caroline Ferreira, 2021.

Ao menos dois momentos construtivos puderam ser notados. O primeiro, referiu-se à forma que o sobrado apresentou muito provavelmente entre seus primeiros momentos de edificação (décadas de 1820-1840), período que assumia a clássica tipologia em “L”.

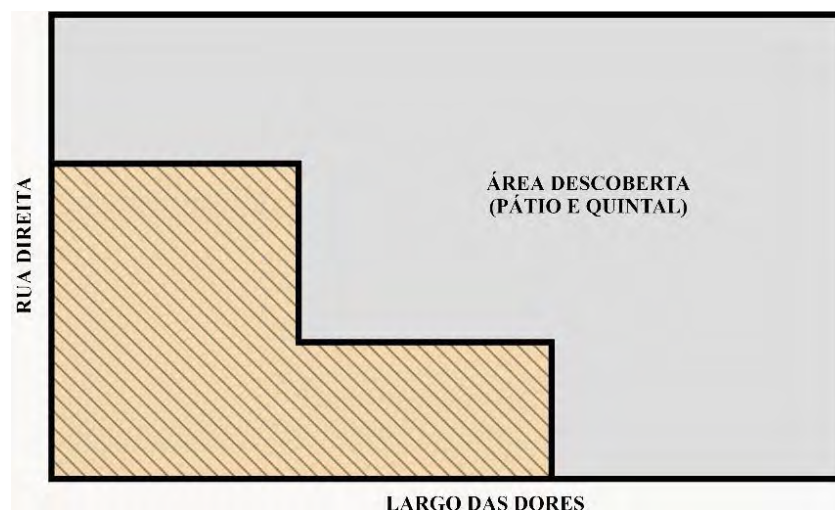


Figura 4. Concepção da volumetria em “L” que o sobrado assumiu primeiramente. Fonte: Autor, 2023.

Já o segundo momento pôde ser traçado como sendo provavelmente entre as décadas de 1850 e 1870, quando assumiu a forma em “U”, volumetria com anexo a qual manteve até o momento de seu incidente na década de 1990.

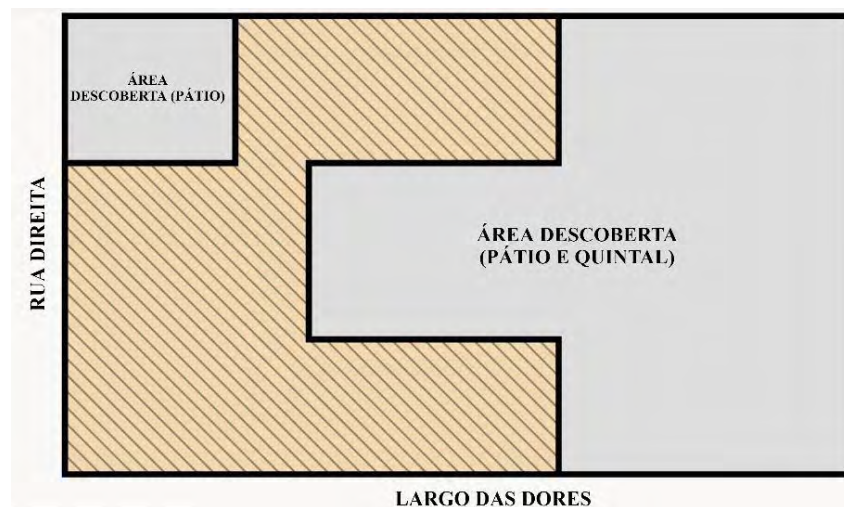


Figura 5. Concepção da volumetria em “U” que o sobrado assumiu durante a segunda metade do século XIX. Fonte: Autor, 2023.

Foi possível constatar que mesmo as ruínas constituindo-se de poucas paredes e algumas colunas em pedra (o piso de ocupação sem delimitações de paredes), os locais associados ao abrigo e alojamento de cativos foram mais desafiadores de serem identificados no estudo arqueológico, algo que se deve ao fato de serem estruturas mais perecíveis, de materiais não duradouros e, quando não são, foram conduzidas a uma pluralidade de usos como depósitos, estábulos, cocheiras, oficinas, etc. (REIS FILHO, 2000, p. 78; GOMES, 2006, p. 185; SYMANSKI; SOUZA, 2007, p. 219-220; SLENES, 2011, p. 159).

Mas afinal, nos compactos lotes e nas propriedades urbanas tão delimitadas, onde os escravizados domésticos eram abrigados e onde exerciam suas práticas cotidianamente?

## LUGAR DE ESCRAVIZADO

Autores da arquitetura brasileira e a própria produção historiográfica nacional dos séculos XX e XXI enfatizaram sobre o pouco e limitado uso do primeiro piso para tarefas do cotidiano familiar<sup>12</sup>. Conforme estes autores, nestes arredores funcionariam lojas de comerciantes com portas que se abriam às ruas e, portanto, à clientela, armazéns, oficinas, depósitos, escritórios, acomodações para hóspedes de baixos segmentos sociais, cozinhas e até acomodações para o abrigo de escravizados que estariam mais próximos das rotinas e necessidades pessoais e domésticas (REIS, 1986, 219-220; LEMOS, 1989, p. 32, 35; SCHNOOR, 1995, 56-57; ALGRANTI, 1997, p. 99, 101; REIS FILHO, 2000, p. 28, 120; FURTADO, 2003, p. 130; FREYRE, 2004; BENINCASA, 2007, p. 17, 94).

12 Entre os diversos autores menciono Lemos (1989), Reis Filho (2000), Freyre (2004) e Benincasa (2007).

KLINK, Leonardo Lopes Villaça. A fundo, no quintal: transcrições escondidas sob o “morar cativo” em uma unidade doméstica sul-mineira (décadas de 1830-1870).

Para João José Reis, as próprias lojas estabelecidas no térreo seriam como senzalas urbanas, um espaço repleto de gente, de pouca ventilação e de pouca ou nenhuma privacidade:

Os escravos dormiam sobre esteiras estendidas no chão ou, o que era raro, colocadas em cima de tábuas. Alguns possuíam um caixote de madeira apenas, onde guardavam suas pequenas posses — roupas, instrumentos de trabalho, dinheiro, amuletos. À noite os senhores trancavam seus escravos nas lojas para fazê-los obedecer ao toque de recolher e evitar fugas, mas nem sempre essa vigilância estrita era possível ou mesmo desejável (REIS, 1986, p. 220).

Na pesquisa de campo, uma estrutura em particular entre as ruínas me chamou a atenção e me levou a pensar em certas hipóteses, o espaço retangular, ausente de vestígios de janelas e alicerces indicando divisórias internas. Portanto, o suposto porão e depósito, cômodo base ao que seria acima a cozinha e as demais dependências de serviços (Figura 6)<sup>13</sup>.



Figura 6. Interior do possível porão ou depósito da residência. Fotografia: Caroline Ferreira, 2021.

Sobre os usos atribuídos a estes locais, Mary Karasch menciona que:

[...] o porão de uma casa de dois andares era ocupado por escravos, animais e coisas armazenadas. Em outras casas urbanas, os escravos viviam em “cubículos escuros” separados por divisões finas na área da cozinha. Se a casa tivesse muitos escravos, tinham de dormir nos corredores ou onde quer que achassem lugar (KARASCH, 2000, p. 185).

Além de cômodos mercantis (loja), de transição (corredor), de armazenamento (porão) e de serviços (cozinha), estes espaços não podem ser descartados como locais que poderiam ter sido realmente utilizados para a pernoite de alguns escravizados escolhidos a dedo. Segundo Cruz, acerca das fazendas Sul-mineiras:

13 Tal espaço trata-se do “anexo” construído após a década de 1850, o qual caracterizou a volumetria do sobrado de “L” para “U”.

A maioria dos relatos orais de atuais proprietários revela que o alojamento dos escravos era no porão das casas. “Aqui servia para guardar os escravos”, conta o morador. Essa versão, apesar de repetida em numerosos relatos, só parece razoável para as fazendas que possuíam um número pequeno (de 1 a 3) ou médio (de 4 a 10) de escravos. [...] Entretanto, como se constata bastante heterogeneidade entre as fazendas, não se pode descartar a hipótese de que, em grande parte delas, o porão fosse realmente o local destinado ao alojamento de escravos. Talvez, mesmo nas fazendas com muitos escravos, aqueles mais ligados à casa pudessem ficar no porão e os demais, vinculados ao trabalho no eito, ocupassem outros tipos de alojamento, como senzalas ou choças (CRUZ, 2010, p. 62-63).

Todavia, em um momento posterior às últimas pesquisas de campo, me atentei aos detalhes de uma fotografia panorâmica da Cidade de Campanha produzida possivelmente em 1874, onde avistei uma ou duas estruturas não caiadas (ausência de cal nas paredes), de feições alongadas quase que camufladas na vegetação de um quintal vizinho ao sobrado, além de sua possível incorporação à lateral dos fundos da mesma edificação (Figura 7).

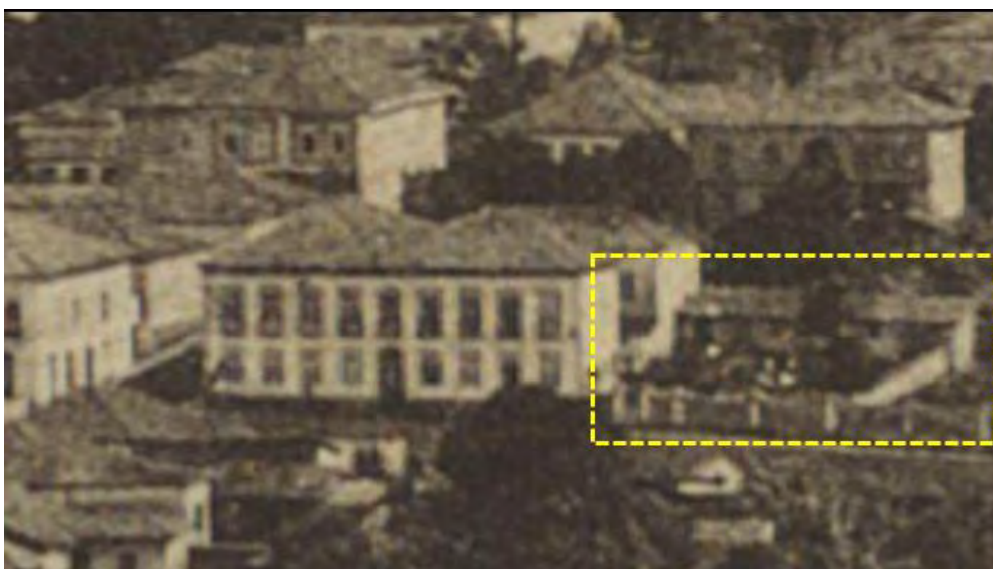


Figura 7. Pormenor da fotografia panorâmica destacando a presença de estruturas no terreno do sobrado, c. 1874.  
Fonte: Biblioteca Digital Luso-Brasileira.

Segundo depoimentos pessoais, este terreno permaneceu “vago” até meados da década de 1970, quando passou a ser ocupado por uma família na intenção de um de seus membros trabalhar como vigia do prédio que funcionava até então como Prefeitura Municipal (KLINK; CORRÊA, 2019, p. 509). A partir deste contexto, o terreno como uma extensão/quintal da residência delega a esta estrutura a possibilidade de dois usos: 1) “cozinha suja”: local alternativo e menos higiênico ao fundo dos quintais onde abatia-se, eram preparados e processados os cozimentos mais pesados e demorados, fabricava-se doces, sabão, etc. (LEMOS, 1989, p. 20; ALGRANTI, 1997, p. 102; BENINCASA, 2007, p. 106; SOUZA, 2012, p. 48; SENE; MORGADO, 2020, p. 117)<sup>14</sup>, ou, 2) Devido à sua arquitetura e aos preços médios das residências da vizinhança, seria uma variação entre a “senzala pavilhão” e a “senzala cabana”.

<sup>14</sup> Segundo Ribeiro, a fragmentada “cozinha-suja”/cozinha de fora ainda convivia com a de dentro, e em áreas rurais seria construída no mesmo período da casa, destinando-se à execução de serviços mais pesados, produção e alimentação por e para escravizados (RIBEIRO, 2019, p. 328).

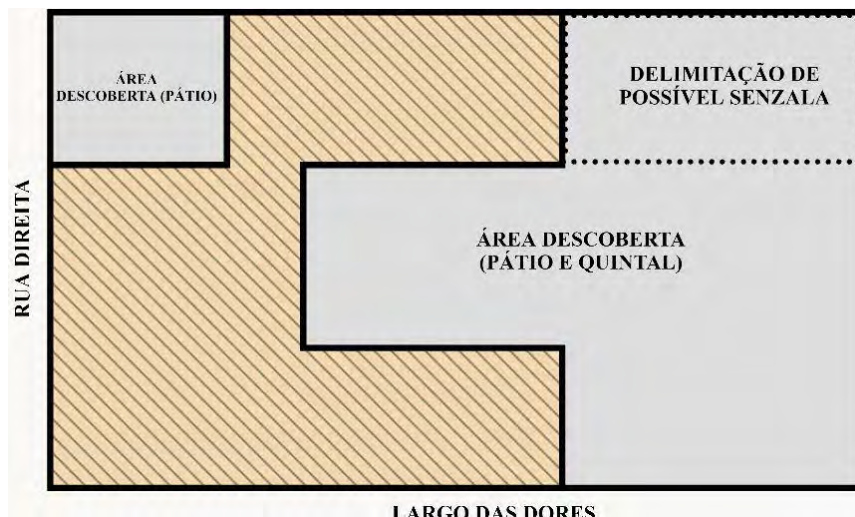


Figura 8. Concepção da volumetria em “U” com delimitação da possível senzala. Fonte: Autor, 2023.

Duas entre estas tipologias podem ser conferidas nas representações de Rugendas acerca de uma habitação de negros ao fundo do quintal de uma casa-grande e, de Víctor Frond exibindo um grupo de escravizados em frente a uma “senzala-pavilhão” (Figura 10). Compunham a categoria de “senzala-cabana” as construções de planta quadrangular ou retangular com um ou dois cômodos e confeccionadas em taipa de mão com cobertura de palha ou sapê (SYMANSKI; SOUZA, 2007, p. 219).



Figura 9. Gravuras de senzalas do tipo “cabana” em quintais. À esquerda: “Habitation de nègres”, c. 1827-1835, Rugendas. Fonte: RUGENDAS, 1835, s./p. À direita: pormenor de “Feitours corrigeant des negres”, c. 1835, Frères. Fonte: Brasiliana Iconográfica.

Já a senzala-pavilhão relatada por Robert Slenes teria entre 6 e 7 metros de profundidade, 3 e 4 metros de largura e não possuía janelas, apenas portas e aberturas gradeadas que davam “exata aparência de uma cela num presídio” (SLENES, 2011, p. 159-160, 167), sendo mais comuns na primeira metade do século XIX na região sudeste (SYMANSKI; SOUZA, 2007, p. 219). Ainda segundo este autor, a ausência de janelas deste tipo de senzala pode ser atrelada aos meios de evitar fugas, pois diferentes das portas que eram trancadas durante a noite, os proprietários teriam menos controle sobre elas (SLENES, 2011, p. 169-171).

Mas além deste motivo, argumento que a ausência de janelas em senzalas pode ter remetido justamente ao que Tim Ingold denomina de “engajamento prático”, ou seja, mesmo que os processos

de escolha de matéria-prima, a forma e os locais de construção dos cativeiros fugissem propositalmente da autonomia dos escravizados (INGOLD, 2000, p. 186; SOUZA, 2012, p. 39), em termos de matérias-primas, técnicas de construção e a presença ou ausência de determinados elementos (janelas, telhado, etc.), não diferiam muito de suas heranças arquitetônicas africanas (SLENES, 2011, p. 176; KLINK, 2023).



Figura 10. Gravura de senzala “pavilhão”. “Avant le depart pour la roca”, 1861, Victor Frond. Fonte: Brasiliana Iconográfica.

De acordo ainda com alguns autores, variações poderiam conter janelas e divisões em cubículos com uma janela e porta cada, reservados ao abrigo de escravizados casados (maiores proporções), solteiros (menores proporções) e onde poderiam manter o fogo doméstico (MARQUESE, 2005, p. 166-167; SYMANSKI; SOUZA, 2007; SOUZA, 2007, p. 84; SLENES, 2011; SOUZA, 2012, p. 39). Um terceiro arranjo seria citado por Slenes como “senzalas conjugais” ou “compartimentos conjugados” (SLENES, 2011, p. 158-166), sendo visualmente mais condizente com a estrutura no quintal do solar capturada pela fotografia no início da década de 1870, alojamentos independentes e com maior privacidade destinados aos casal formado e seus descendentes (KARASCH, 2000, p. 185).



Figura 11. Exemplo de senzala do tipo “compartimentos”. Pormenor de “Cases à negres”, por Victor Frond, 1861. Fonte: Biblioteca Digital Luso-Brasileira.

Com base na iconografia oitocentista e na ampliação da fotografia panorâmica de Campanha, estas supostas senzalas compostas de telhados baixos de meia água em palha ou telhas cerâmicas situadas no quintal da propriedade dos Ferreiras seriam construídas em taipa, contendo por volta de dois ou três compartimentos cada, com janelas ou aberturas quadradas de pequenas dimensões. Ao buscar por sinais de alicerces de estruturas e materiais construtivos nas imediações deste terreno ao lado (onde há uma residência), não foi possível identificá-los, sendo a fotografia panorâmica da Cidade de Campanha da década de 1870, o único registro de suas presenças até então.



Figura 12. Concepção dos limites da propriedade, das senzalas e do pátio interno do solar, com base na fotografia panorâmica. Produção: Caroline Ferreira, 2023.

## PRÁTICAS PARA ALÉM DAS PORTAS, JANELAS E PAREDES

As estratégias de posicionamento de cômodos de produção, serviços ou alojamento de escravizados longe dos olhares de hóspedes e visitantes poderiam ter representado, primeiramente, o desejo em delimitar e segregar as diferentes esferas da vida pública e domiciliar, mas para além disso, manter distante das pessoas de fora, os espaços de produção e serviços, reforçando a dicotomia senhorial entre fundos/sujo/ordinário e frente/limpo/fino. Estas práticas compreendiam estratégias de controle social pelos proprietários, com a intenção de garantir e exercer poder, mascarando e naturalizando a reprodução de elementos e relações envolvendo simetria/assimetria, gêneros, temporalidades, hierarquias e desigualdades sociais entre os locais (LEONE, 2021). De forma proporcional, as posições sociais individuais foram ligeiramente atreladas às posições de acessos da casa, quanto mais ao fundo, mais sujo, íntimo, privado e mais fácil de vigiar. Quanto mais à frente, mais limpo, receptível e acessível aos outros, mas ainda sim nem a todos os seus moradores.

Devido à maior privacidade à vigilância visual e auditiva, como puder notar ao aplicar ferramentas metodológicas encarregadas de ilustrar e quantificar as circulações e os graus de isolamentos, como o modelo de análise *Gamma* e os índices de Blanton (KLINK, 2023)<sup>15</sup>, foi possível supor que houve maiores chances dos cativos domésticos terem tecido o controle sobre recursos sociais, culturais e econômicos próprios (pecúlio) e, ainda terem resistido, contestado e rompido com a lógica disciplinar ao tocarem em assuntos proibidos anteriormente dentro da casa e recriarem rituais de convivências no cativo, que mesmo experienciados momentaneamente como lugares e “portos seguros”, devido às condições e qualidade de vida, dificilmente foram percebidos como lares (KARASCH, 2000, p. 188; SYMANSKI; SOUZA, 2007, p. 220-221; SLENES, 2011, p. 183-186; SOUZA, 2012, p. 47-50; MOSTERMAN, 2021, p. 80-82, 91-94).

Mesmo com suas presenças forçadas, os abusos físicos e psicológicos, separações de entes, censuras, proibição de práticas sociais cotidianas, estes espaços estariam significados pelas preces, sincretismos, sonhos e compartilhamento de memórias. Em volta de seu fogo (enquanto domicílio, estrutura de combustão e/ou metáfora utilizada por Slenes), se reuniram, interagiram e se solidarizariam em atividades de alimentação, criatividade, passatempos e de transmissões de conhecimentos. O quintal também pode ser associado aos momentos de trabalho à subsistência, de lazer e de banalidades (SLENES, 2011, p. 178; MENESES, 2015), onde, em ocasiões de certa autonomia em relação às árduas ocupações domésticas, as pessoas cativas poderiam sentar-se para fumar seus cachimbos ou rolo de “*erva pango*” – fumo relatado pelo memorialista Francisco de Paula Ferreira de Rezende como sendo comum aos escravizados africanos em Campanha durante suas vivências entre as décadas de 1830 e 1880 (REZENDE, 1987, p. 212)<sup>16</sup>.

Acerca dos escravizados casados registrados em 1831 e entre as décadas de 1860 e 1870, há o registro de Robert Slenes destacando que esta união “frequentemente implicava para o escravo ganhar mais espaço construído; mas, sobretudo, significava apoderar-se do controle desse espaço, junto com o cônjuge, para a implementação de seus próprios projetos” (SLENES, 2011, p. 167), como um maior controle sobre companhias, o preparo de comida, sobre práticas sociais e o horário de comer. A julgar pela idade avançada deste casal de cativos, há de considerar que não estiveram propensos à subnutrição, mas à longevidade, pois podem ter possuído estas capacidades de suplemento de suas dietas (KARASCH, 2000, p. 199).

---

15 Apliquei esta metodologia anteriormente na intenção de compreender como pôde ter se dado a circulação e as relações espaciais no interior do Solar, envolvendo simetria e assimetria (KLINK, 2023, p. 135-143). Esta ferramenta envolve o processo de “transformação” dos cômodos figurados em plantas baixas em nós (*nodes*) e, suas portas em acessos (*edges*), consistindo em uma espécie de gráfico que ilustra informações e características relacionadas à organização espacial, como os graus de controles de uns espaços sobre outros, de sociabilidades/privacidades e a circulação no interior dos ambientes à níveis comparativos. Já os índices de Blanton mencionados consistem em cálculos aos pesquisadores interessados em quantificar as profundidades, as acessibilidades e as circulações ao longo das estruturas arquitetônicas.

16 “[...] o cachimbo que um pouco por exceção era encontrado aqui e acolá, era o verdadeiro vício dos escravos e sobretudo dos escravos velhos; havendo ainda alguns africanos que em vez do fumo, fumavam o pango, que é uma erva que existe em nossos matos e que parece eles fumavam sem ser em cachimbo. Pelo menos um que eu vi fumar, o enrolou em uma folha a que ele deu a forma de um funil; pos-lhe fogo; e segurando ou amparando com a mão aquele cachimbo de nova espécie, ele ia tirando baforadas muito maiores talvez do que aquelas que se tiram no pito” (REZENDE, 1987, p. 212).



A localização destes possíveis “compartimentos conjugados”, com a aparente existência de pequenas janelas ou aberturas visíveis, somadas à facilidade de evasão à rua pelo amplo quintal quadrangular do terreno, reforça a ideia sobre a impossibilidade de controle constante ou a falta de interesse à repressão de fugas, remetendo a um certo “consentimento” pouco mais “humanizado”, relacionado ao trânsito de pessoas escravizadas em contextos urbanos, em posse dos membros da família Ferreira naquele momento. As inserções de aberturas nas estruturas construídas inicialmente para armazenar e conter pessoas, pode sugerir que uma parcela específica destes cativos, conquistou e obteve permissões quanto à ampliação de mobilidades e movimentos, seja para o ganho, para as aquisições de mantimentos em comércios ou demais circulações, como a retirada de água em fontes próximas para os usufrutos corporais e alimentares.

Já o distanciamento entre a possível senzala em relação ao solar, o isolamento acústico e visual por um muro entre o pátio e o quintal poderiam ter inversamente favorecido o desenvolvimento de esquemas mentais e interações, como a continuidade, troca e fortalecimento de práticas culturais, conjugais, afetivas e, sobretudo de expressões corporais e verbais de matrizes e identidades próprias, as quais seriam engatilhadas e transcendidas com os acessos táteis às matérias-primas e elementos arquitetônicos (portas, trancas, paredes em alvenaria, janelas, pisos barrocos e tetos) e seus odores, os contrastes entre o calor da luminosidade natural ou artificial e o frio da escuridão e da umidade característica destes ambientes cativos (KARASCH, 2000; SLENES, 2011; SOUZA, 2016; LIMA, 2016; LOVE, 2016; MOSTERMAN, 2021).

Por fim, associo e pontuo que tais práticas furtivas e encobertas vão de encontro ao que James Scott denominou de *hidden transcripts*: transcrições ocultas enquanto discursos criados por grupos subordinados como críticas ao poder propagado por extratos dominantes (SCOTT, 1990). Assim como o conceito de tática proposto por De Certeau (1990), enquanto práticas calculadas que dependiam da busca por oportunidades e *timing* para suas execuções utilizando de brechas que as conjunturas abriam nas estratégias do “poder dominante”, tais transcrições deveriam ser reproduzidas pelas costas (SCOTT, 1990). Todavia as transcrições se diferiam das táticas justamente pelo fato das segundas terem ocorrido em espaços estruturados pela ordem senhorial, como o sobrado, enquanto estas transcrições anti-hegemônicas eram desenvolvidas para um público específico em lugares característicos e que lhes são próprios, como o interior das senzalas e suas proximidades (DE CERTEAU, 1990; SCOTT, 1990).

Logo, práticas e ações que, como outras baseadas na oralidade e na corporalidade (canções, danças, troças e histórias), não deixaram rastros no atual estado de ruínas que a casa se encontra, mas que puderam ser parcialmente entrevistadas a partir das indagações arqueológicas à sua materialidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo buscou chamar a atenção aos locais onde as “transcrições ocultas” eram praticadas, propondo sobretudo a interpretação de uma possível senzala que não deixou vestígios arqueológicos, se não, sua presença em uma fotografia panorâmica. Devido a atual escassez de produções acadêmicas que se debrucem sobre esta temática na região, acredito que um melhor panorama da compreensão das relações entre pessoas escravizadas e as espacialidades a que foram submetidas nos lotes em que as residências estiveram assentadas, somente poderão ser aprofundadas a partir do desenvolvimento de mais análises e novas investigações sistemáticas a outras unidades domésticas urbanas de Campanha/MG.

Acredito que as janelas e portas adentro e afora conectavam, permitiam e negavam acessos, encontros e companhias não a diferentes mundos em relação às vivências dos sujeitos livres do sobrado, mas a singulares e estreitas formas de vê-lo, senti-lo, contestá-lo, percebê-lo e vivenciá-lo. Entre as pedras, o barro, as telhas, madeira e fumaças, estavam os diferentes domínios de conhecimentos coletivos e individuais, vivenciados sensorialmente a partir de cada referencial e ontologia. Entre o casarão e os espaços de maior permanência e concentração cativa, diferentes luminosidades, sensações térmicas, táteis, olfativas e gustativas provenientes de específicas formas de acessos a distintos recursos (alimentos, conforto, formas de iluminar, dormir, comer e vestir, etc.) singularizariam posturas, atitudes e leituras incompletas e ambíguas da espacialidade destas espacialidades (SOUZA, 2012, 2016; RAHMEIER, 2014, p. 99; TILLEY, 2014, p. 34).

Os domínios foram construídos e proporcionados não somente pela criatividade e agência de cada pessoa e coletivo vivendo sob os mesmos ou diferentes tetos, mas oportunizados justamente pelas distâncias e barreiras físicas e simbólicas que segregavam. E mesmo que projetadas na intenção de afastar, conter ou esconder, as paredes do sobrado e da senzala propiciariam plurais maneiras de agir e, ainda desconhecidas maneiras próprias de ser.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINI, Camilla. Mundo Atlântico e Clandestinidade: Dinâmica material e simbólica em uma fazenda litorânea no sudeste, século XIX. Tese (Doutorado em História), Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2011.
- ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e vida doméstica. In: NOVAIS, Fernando A.; SOUZA, Laura de Mello e. (Orgs.). História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa. – São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 83-154.
- ANDRADE, Marcos Ferreira de. Elites regionais e a formação do estado imperial brasileiro: Minas Gerais – Campanha da Princesa (1799-1850). – 2. Ed., – Belo Horizonte, MG : Fino Traço, 2014.
- BENINCASA, Vladimir. Fazendas Paulistas: Arquitetura Rural no Ciclo do Café. Tese (doutorado em Arquitetura e Urbanismo), São Carlos, Universidade de São Paulo, 2007.
- DE CERTEAU, Michel. A invenção do cotidiano. Editora Vozes Ltda., 1990.
- DELLE, James A. An Archaeology of Social Space: Analyzing Coffee Plantations in Jamaica's Blue Mountains. New York, Plenum Press, 1998.
- DIAS, Maria Odila. Escravas: resistir e sobreviver. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria. (Orgs.). Nova História das Mulheres no Brasil. – 1. Ed., 1ª reimpressão. – São Paulo : Contexto, 2013.
- FREYRE, Gilberto. Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano. – 15ª. Ed. Rev. – São Paulo : Global, 2004.
- FURTADO, Júnia Ferreira. Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito. – São Paulo : Companhia das Letras, 2003.
- GOMES, Geraldo. Engenho e Arquitetura. – Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2006.
- GRAF, Márcia Elisa de Campos. Nos bastidores da escravidão: convivência e conflito no Brasil colonial. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. (Org.). Brasil: colonização e escravidão. – Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2000, p. 90-104.
- KARASCH, Mary C. A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850). – São Paulo : Companhia das Letras, 2000.
- KLINK, Leonardo V.; CORRÊA, Dora Shellard. Entre paisagem e memórias: as ruínas de um sítio arqueológico mineiro e os indivíduos que o reafirmam. In: CAMPOS, Guadalupe do Nascimento; GRANATO, Marcos. (Orgs.). Anais do 5º Seminário Preservação de Patrimônio Arqueológico. – Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins, 2019, p. 504-512.
- KLINK, Leonardo L. V. Hábitos de consumo, socialização e cultura material em Campanha-MG (1830-1870): análise das tessituras de poder e variação de bens a partir de uma unidade doméstica. – Campanha: UEMG-Unidade Campanha. Monografia (Licenciatura em História), 2021.
- KLINK, Leonardo L. V. O que a Arquitetura Mascara? uma arqueologia da compartimentação, da vigilância e dos aspectos de concessão e restrição à circulação no Solar dos Ferreiras, Campanha/MG (século XIX). Dissertação (Mestrado em Antropologia), Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, 2023.

- LEMOS, Carlos A. C. História da Casa Brasileira. – São Paulo: Editora Contexto, 1989.
- LEONE, Mark P. Interpretando la ideologia en la Arqueología Histórica: usando las reglas de la perspectiva em el jardín de William Paca en Annapolis, Maryland. In: Vestígios – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica, Volume 15, Número 2, Julho-Dezembro de 2021, p. 06-24.
- LOVE, Serena. A sense of architecture in the past: Exploring the sensory experience of architecture in archaeology. In: BILLE, Mikkel; SORENSEN, Tim Flohr. Elements of Architecture: assembling archaeology, atmosphere and the performance of buildings spaces. Routledge, 2016, p. 213-230.
- MARQUESE, Rafael de Bivar. Moradia escrava na era do tráfico ilegal: senzalas rurais no Brasil e em Cuba, c. 1830-1860. In: Anais do Museu Paulista. São Paulo. N. Sér. V. 13, n. 2, jul.-dez. 2005, p. 165-188.
- MENESES, José Newton Coelho. Pátio cercado por árvores de espinho e outras frutas, sem ordem e sem simetria: o quintal em vilas e arraiais de Minas Gerais (séculos XVIII e XIX). In: Anais do Museu Paulista, v. 23, n. 2, Jul.-Dec. 2015, p. 69-92.
- MOSTERMAN, Andrea C. Spaces of enslavement: a history of slavery and resistance in Dutch New York. Cornell University Press, 2021.
- REIS FILHO, Nestor Goulart. Quadro da Arquitetura no Brasil. São Paulo, Editora Perspectiva, 2000.
- REIS, João José. Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos Malês (1835). – São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.
- REZENDE, Francisco de Paula Ferreira de. Minhas Recordações. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1987.
- RIBEIRO, Isaac Cassemiro. Morada de Casas: cultura material, domesticidade e mudanças sociais (Minas Gerais, Sabará – século XVIII). Tese (Doutorado em História) – Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.
- SCHNOOR, Eduardo. Das casas de morada à casa de vivenda. In: CASTRO, Hebe Maria Mattos de; SCHNOOR, Eduardo. (Orgs.). Resgate: uma janela para o oitocentos. Rio de Janeiro : Topbooks, 1995, p. 31-62.
- SCOTT, James C. Domination and the arts of resistance: hidden transcripts. Yale University, 1990.
- SENE, Glauca Malerba; MORGADO, Andrea Jundi. Como comeram: das panelas à mesa. In: LIMA, Tania Andrade. (Org.). Arqueologia Urbana: estudo de uma vizinhança no Rio de Janeiro oitocentista. – Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2020, p. 103-136.
- SILLIMAN, Stephen W. Colonialismo na Arqueologia Histórica: uma revisão de problemas e perspectivas. In: Cadernos do LEPAARQ, v. XIX, Jan-Jun 2022, p. 26-54.
- SLENES, Robert W. Na senzala, uma flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil sudeste, século XIX. – 2ª ed. Corrig. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.
- SOUZA, Marcos André Torres de. Ao pé do fogo: a paisagem social no interior de uma senzala oitocentista. In: MACEDO, Jackeline de; ANDRADE, Rubens de; TERRA, Carlos. (Org.). Arqueologia da Paisagem: novos valores, dilemas e instrumentais. 1ed. Rio de Janeiro: Rio Book's, 2012, p. 34-59.

SYMANSKI, Luís Cláudio P.; SOUZA, Marcos Andrés Torres de. O registro arqueológico dos grupos escravos: questões de visibilidade e preservação. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, v. 33, 2007, p. 215-243.

TILLEY, Christopher. Do corpo ao lugar à paisagem uma perspectiva fenomenológica. In: Vestígios – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica, Volume 8, Número 1, Janeiro-Junho de 2014, p. 24-62.

## ENSAIO VISUAL | *VISUAL ESSAY*

# LA ZAFRA, UNA DURA HERENCIA DE LA ESCLAVITUD EN EL ECUADOR

Darwin Alcívar Minda Anangono<sup>a</sup>

<sup>a</sup> Afroecuatoriano, gestor cultural, apasionado de la fotografía y la producción audiovisual, diseñador y publicista independiente. Investigador del Centro de Estudios de África y Afroamérica (CEAA) de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi), Quito-Ecuador. Centro de Estudios de Africa y Afroamerica, Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi), Quito-Ecuador.

## RESUMEN

Los conceptos de afroecuatorianos, zafra y esclavitud están estrechamente vinculados y poseen una profunda influencia histórica en la sociedad ecuatoriana, de manera particular en la vida de los afrodescendientes en el país. Este ensayo fotográfico en blanco y negro tiene un total de doce fotografías capturadas en el año 2018 en la comunidad de Tapiapamba perteneciente al cantón Úrcuqui de la provincia de Imbabura muestra la realidad del cultivo de la caña de azúcar en el Ecuador actividad que se la conoce como la zafra, esta acción agrícola se la viene desempeñando desde la conquista, inicialmente este cultivo era únicamente para los trapiches de las grandes haciendas que existían en la zona, hoy en la actualidad la producción está destinada a la venta al Ingenio Azucarero del Norte - Compañía de Economía Mixta (IANCEM), que después de un proceso de tecnificación lo transforma en azúcar blanca y azúcar morena. Producción que es comercializada en los grandes mercados de las ciudades más importantes del país. En esta actividad intervienen familias enteras, adultos mayores, mujeres, jóvenes, niños que de una u otra manera se involucran en el cultivo.

La técnica es una fotografía acromática en la cual no hay color, la cual consiste en el manejo de la escala del color blanco pasando por la escala de grises hasta llegar al negro, como expresión genuina de luces, sombras y todas las matices y particularidades de los sujetos y objetos a retratar. En la parte técnica se utilizó una cámara reflex Nikon D7200 con un lente, 70-200 y un 18-105.

**PALABRAS-CLAVE:** Zafra, caña, esclavitud, Ecuador.

---

## ABSTRACT

The concepts of Afro-Ecuadorians, zafra and slavery are closely linked and have a profound historical influence on Ecuadorian society, particularly in the life of Afro-descendants in the country. This black and white photographic essay has a total of twelve photographs captured in 2018 in the community of Tapiapamba belonging to the Úrcuqui canton of the province of Imbabura, showing the reality of sugarcane cultivation in Ecuador, an activity that is known as Like the harvest, this agricultural action has been carried out since the conquest, initially this crop was only for the mills of the large estates that existed in the area, today the production is destined for sale to the Ingenio Azucarero del Norte - Mixed Economy Company (IANCEM), which after a process of modernization transforms it into white sugar and brown sugar. Production that is marketed in the large markets of the most important cities in the country. In this inter-activity Entire families come, older adults, women, young people, children who in one way or another get involved in the cultivation. The technique is an achromatic photography in which there is no color, which consists of the management of the white color scale passing through the gray scale until reaching black, as a genuine expression of lights, shadows and all the nuances and particularities of the subjects and objects to be portrayed. In the technical part, a Nikon D7200 reflex camera was used with a 70-200 and an 18-105 lens.

**KEYWORDS:** Zafra, cane, slavery, Ecuador.

## COMO CITAR ESTE ARTIGO

MINDA ANANGONÓ, Darwin Alcívar. La Zafra, una dura herencia de la esclavitud en el Ecuador. *Cadernos do Lepaarq*, v. XX, n.40, p.165-177, Jul-Dez. 2023.

La zafra es el período de cosecha de la caña de azúcar, una actividad agrícola que encierra la dura herencia de la esclavitud en muchas regiones del mundo. Durante épocas coloniales y postcoloniales, la zafra estuvo estrechamente vinculada con el sistema de sometimiento impuesto por los colonizadores europeos sobre las poblaciones afrodescendientes. La necesidad de mano de obra gratuita y abundante en las plantaciones de caña de azúcar llevó a la explotación y opresión de millones de africanos y afrodescendientes que fueron sometidos a condiciones inhumanas de trabajo.

Las cadenas, tanto como instrumento físico de control como poderosa metáfora, simbolizan la pérdida de libertad y la crueldad que sufrieron aquellos que fueron esclavizados en esta industria. Esta conexión histórica entre la zafra y la esclavitud ha dejado una profunda huella en las estructuras sociales y culturales de las comunidades afectadas. La memoria de la esclavitud y la zafra sigue siendo relevante en la actualidad, ya que plantea importantes desafíos en términos de justicia social, igualdad y reconocimiento de los derechos humanos.

Comprender esta dura herencia es esencial para reflexionar sobre el impacto duradero de la esclavitud en nuestras sociedades y abogar por un futuro más inclusivo y equitativo que reconozca y repare las injusticias del pasado. Exploraremos la historia y las implicaciones antropológicas de la zafra como un legado cargado de significado en la lucha por la justicia racial y social.

Los afroecuatorianos son personas de ascendencia africana que residen en el Ecuador. Su llegada al país está ligada a la esclavitud, pues en la época colonial los africanos fueron llevados como esclavizados para trabajar en las plantaciones de caña de azúcar y otras actividades económicas. Claramente lo señala Schwart “El trabajo en los campos de caña fue hecho siempre por esclavos” (Schwartz, 2000), inicialmente los africanos fueron ocupados en este tipo de plantaciones para realizar actividades de corte de caña para los trapiches cañeros.

La esclavitud fue un sistema de opresión que sometió a millones de africanos en las Américas coloniales. Los afroecuatorianos sufrieron este cruel sistema siendo forzados a laborar en condiciones inhumanas en la recolección del azúcar de caña. En esta actividad, los esclavizados realizaban un duro esfuerzo físico trabajando muchas horas en circunstancias sumamente difíciles. Hoy, los afroecuatorianos siguen enfrentando problemas de discriminación, desigualdad y exclusión social. La batalla por sus derechos, por el reconocimiento cultural y promover la igualdad son fundamentales en la creación de una sociedad más justa y equitativa. La historia de la esclavitud y la zafra es esencial para entender el pasado y sus legado en el pueblo afroecuatoriano, a su vez es crucial para afrontar los problemas actuales y buscar un futuro más digno para todos los ciudadanos del Ecuador.

Los vestigios de la esclavitud y la zafra pueden encontrarse en antiguos asentamientos y plantaciones donde se realizaba esta actividad, principalmente en los trapiches. Los restos pueden estar relacionado con utensillos del hogar, herramientas de trabajo, construcciones relacionadas, todos estos posibles hallazgos pueden permitir entender como se presentaban



y se daban las circunstancias de vida y las actividades de los afroecuatorianos en el pasado. Con este análisis se entiende cómo la esclavitud y la discriminación racial han influido en las estructuras sociales y las desigualdades que aún existen en la sociedad ecuatoriana.

A pesar de los avances en la lucha por los derechos civiles, los afroecuatorianos y afroecuatorianas siguen enfrentando desafíos en cuanto al acceso a oportunidades educativas, laborales y servicios básicos. La superación de estas barreras sociales es esencial para alcanzar una sociedad más justa e inclusiva.

## **LA COSECHA DE LA CAÑA DE AZÚCAR**

La actividad cañera comienza en América con la conquista, es una cosecha que se cultiva en climas calidos y secos, la cosecha se la realiza a cabo a mano, la cual es un proceso arduo y demandante. Los trabajadores solían enfrentar largas jornadas laborales en condiciones muy difíciles.

A lo largo de la historia, la cosecha ha sido objeto de análisis por las malas condiciones laborales y la explotación de los trabajadores, especialmente durante la esclavitud y después de su abolición. Los movimientos sociales y las luchas laborales han logrado mejoras en las condiciones de los trabajadores, pero aún existen desafíos en ciertas áreas.

Hoy en día, la zafra es vital para la economía de países productores de azúcar, como Brasil, Colombia y Ecuador.

En cuanto al proceso, al principio, se hacía a mano con una macheta, según Valerio.

El trabajador cortaba las cañas en la base, lo más cerca del suelo posible. Luego con el mismo instrumento, “pelaba” el tallo quitándole todas las hojas, lo que incluía el corte de las puntas (...), lanzando luego la caña cortada sobre el terreno para la formación de cordones.

En el Ecuador, en la provincia de Imbabura específicamente se sigue practicando esta forma tradicional de cultivo de la caña de azúcar a mano, ya que existen plantaciones que se ubican en zonas geográficas poco accesibles para realizar una cosecha con la utilización de maquinaria.



Don Luis Cazar realiza una inspección de la plantación de la caña de azúcar para proceder a la quema de esta, actividad que se la realiza antes de la cosecha. (comunidad de Tapiapamba, cantón Urcuqui, provincia de Imbabura -2018-Técnica Acromática)

La quema de caña de azúcar es una práctica muy polémica, implica prender fuego a los campos antes de la recolección. Aunque puede incrementar la productividad y disminuir gastos, sus consecuencias ambientales y sociales resultan inquietantes. Los fuegos desprenden partículas pequeñas que contaminan el medio ambiente afectando directamente a la salud de las personas.



Las mujeres representan un alto porcentaje de las personas involucradas en la actividad de la zafra, esenciales para el sostenimiento familiar. (comunidad de Tapiapamba, cantón Urcuqui, provincia de Imbabura -2018-Técnica Acromática)



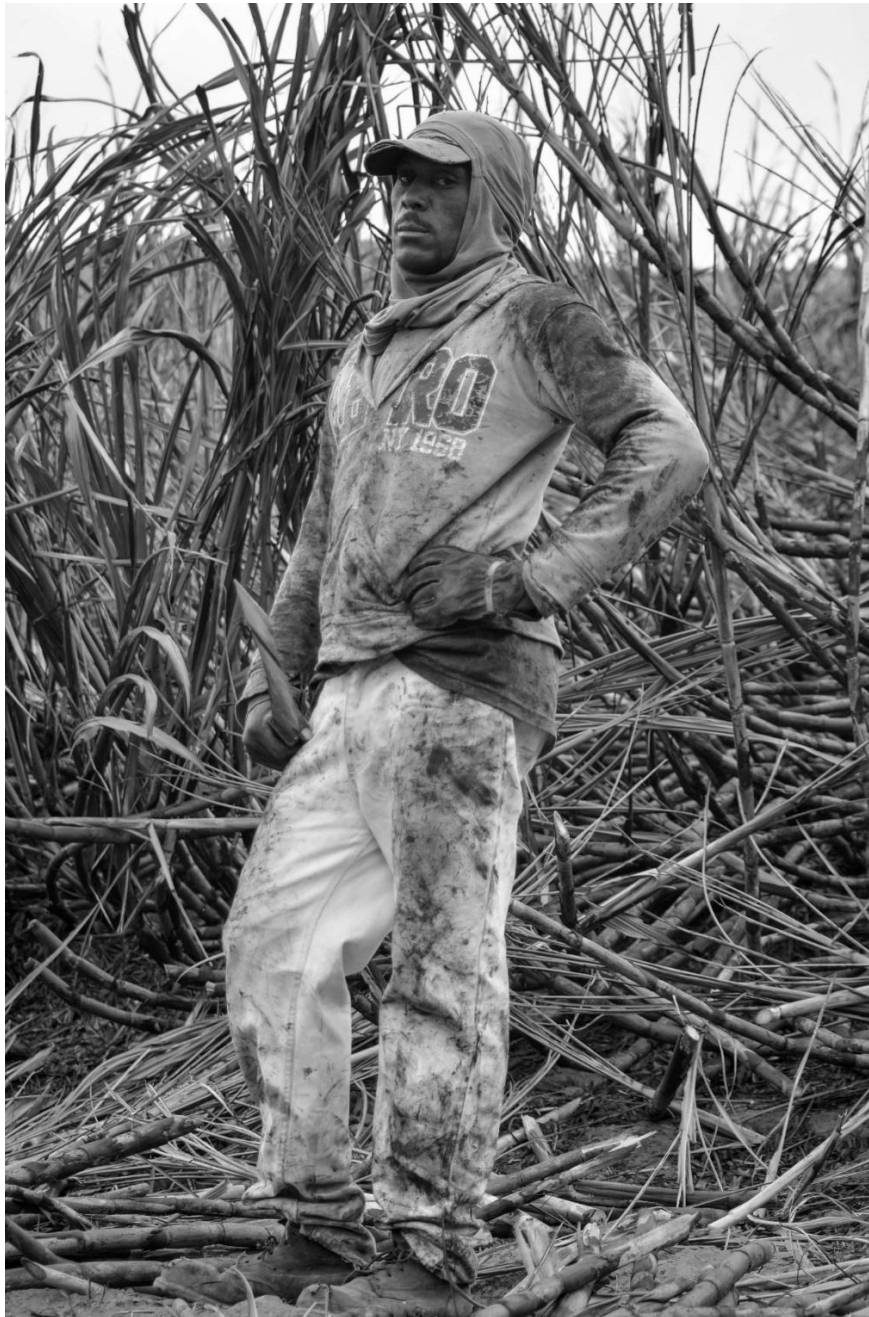
Desde muy temprano las mujeres agarran su machete y se dirigen al cultivo de la caña de azúcar. (comunidad de Tapiapamba, cantón Urququí, provincia de Imbabura -2018-Técnica Acromática)

La participación de mujeres afrodescendientes en la cosecha de caña de azúcar ha sido significativa, pero ha enfrentado desigualdades de género, a lo largo de la historia han lidiado con varios obstáculos. A pesar de la dureza del trabajo, esta labor ha ofrecido salarios suficientes para la supervivencia y lo importante es que es una actividad que se la ejecuta cerca a sus hogares, facilitando el cuidado de sus hijos y brindándoles independencia económica. No obstante, también enfrentan discriminación laboral y riesgos de accidentes en su desempeño.



La edad no es un inconveniente para realizar esta actividad, adulto mayor afroecuatoriano en la zafra. (comunidad de Tapiapamba, cantón Urququí, provincia de Imbabura -2018-Técnica Acromática)

La participación de los adultos mayores en la cosecha de la caña de azúcar es una realidad en muchos países, en muchos casos no tienen otras fuentes de ingresos, otros no tienen acceso a una educación o capacitación que les permita encontrar trabajo en otros sectores. Por lo tanto, el trabajo en la cosecha de la caña de azúcar es muy duro y peligroso. Los adultos mayores están expuestos a altas temperaturas, largas jornadas laborales y riesgos de accidentes.



La juventud, siempre es un factor humano fundamental para la economía familiar. (comunidad de Tapiapamba, cantón Urququí, provincia de Imbabura -2018-Técnica Acromática)

La zafra es una actividad agrícola que requiere de mucha mano de obra, y los jóvenes son una parte importante de la fuerza laboral, muchos trabajan en la zafra porque necesitan producir económicamente para ayudar a la economía familiar, es una actividad laboral en la cual están expuestos al sol, al calor y al polvo, también están expuestos a riesgos de accidentes, como cortes, quemaduras y gol-

pes. La participación de los jóvenes ayuda a garantizar que la caña de azúcar se coseche a tiempo y que se produzca azúcar de alta calidad, son importantes para preservar la cultura de la zafra. Ellos transmiten las tradiciones y los conocimientos de la cosecha de caña de azúcar a las nuevas generaciones.



Jóvenes cargando caña a un camión transportador. (comunidad de Tapiapamba, cantón Urququí, provincia de Imbabura -2018-Técnica Acromática)



Hombres realizando la actividad de cargada a mano de la caña de azúcar. (comunidad de Tapiapamba, cantón Urququí, provincia de Imbabura -2018-Técnica Acromática)

La carga de la caña consiste en recolectar la caña de azúcar y cargarla al hombro para luego mediante una escalera subirla a los camiones los cuales transportan la materia prima a la fábrica de azúcar. Es una acción física exigente que requiere de mucha fuerza y resistencia, esta función generalmente la ejecutan hombres jóvenes, aunque en algunos casos también se utilizan máquinas. Los trabajadores suelen ser de las zonas rurales.

La carga de la caña de azúcar puede verse como una forma de expresión cultural. Los trabajadores suelen utilizar canciones y bailes tradicionales de la región para amenizar el trabajo y para crear un sentido de comunidad, situación que ayuda a olvidarse del trabajo duro y fomenta la unidad, también puede verse como una forma de transmisión de conocimientos. Los trabajadores más experimentados suelen enseñar a los más jóvenes cómo cosechar la caña de azúcar y cómo cargarla de forma segura sin que se produzcan lesiones.



Cargada de la caña de azúcar en un camion que es el encargado de trasladar la materia prima al ingenio azucarero (comunidad de Tapiapamba, cantón Urququí, provincia de Imbabura -2018-Técnica Acromática)



Jóvenes realizan la actividad de cargad y picado de la caña. (comunidad de Tapiapamba, cantón Urququi, provincia de Imbabura -2018-Técnica Acromática)



Hombre afroecuatoriano en su jornada de descanso y momento de alimentación. (comunidad de Tapiapamba, cantón Urququi, provincia de Imbabura -2018-Técnica Acromática)

Durante su jornada laboral, los trabajadores toman un descanso de media hora para almorzar, consumiendo alimentos calóricos y carbohidratos como arroz y frijoles, además de beber agua o limonada. Este momento les permite relajarse, socializar y recargar energías para con-

tinuar con el trabajo. Tras el almuerzo, continúan con la cosecha hasta el atardecer. A pesar de ser una actividad dura, la cosecha de caña de azúcar es fundamental para los afroecuatorianos, ya que les brinda un salario para mantener a sus familias y preservar su cultura y tradiciones. La comida y el descanso son escenarios donde la identidad cultural se manifiesta, fortaleciendo los lazos comunitarios y perpetuando sus costumbres ancestrales.



Los niños se entretienen y juegan mientras los padres trabajan en la zafra. (comunidad de Tapiapamba, cantón Urcuquí, provincia de Imbabura -2018-Técnica Acromática)

La presencia de niños en la actividad de la cosecha de caña de azúcar es un tema complejo y preocupante. A lo largo de la historia, en diversas regiones donde se cultiva la caña de azúcar, ha sido común que los niños participen en esta labor, ya sea en condiciones familiares o contratados como mano de obra barata. Esta práctica se ha relacionado con cuestiones sociales, económicas y culturales arraigadas en las comunidades agrícolas.

Culturalmente, la presencia de niños en la cosecha de caña de azúcar puede estar influenciada por tradiciones y estructuras familiares que involucran el trabajo conjunto en actividades agrícolas desde temprana edad. En algunos casos, se considera una forma de transmitir habilidades y conocimientos de generación en generación. Sin embargo, también puede estar motivada por la pobreza y la necesidad económica, llevando a las familias a emplear a sus hijos para aumentar los ingresos familiares.





Cadenas de un camión de carga de la caña de azúcar (comunidad de Tapiapamba, cantón Urququí, provincia de Imbabura -2018-Técnica Acromática)

Las cadenas, tanto como instrumento físico de opresión como metáfora de sometimiento y deshumanización, simbolizan la pérdida de libertad y crueldad sufrida por millones de africanos y afrodescendientes en esta industria. Desde una perspectiva antropológica, es crucial comprender cómo la zafra y la esclavitud dejaron una profunda huella en las estructuras sociales y culturales de las comunidades afectadas. Hoy, la memoria histórica de la esclavitud y la zafra sigue siendo relevante para abordar temas de justicia social, igualdad y reconocimiento de los derechos humanos. Comprender estas conexiones antropológicas nos lleva a reflexionar sobre la importancia de luchar contra la discriminación racial y promover sociedades inclusivas y equitativas que reconozcan el pasado y trabajen hacia un futuro más justo para todos.

**BIBLIOGRAFÍA**

- VALEIRO, A., & BIAGGI, C. (01 de Enero de 2019). Revisión crítica de la evolución tecnológica de la cosecha de la caña de azúcar en la Argentina. *RIA. Revista de Investigaciones Agropecuarias*, 45(1), págs. 31-43. Obtenido de <https://www.redalyc.org/exportarcita.oa?id=86458941002>
- SCHWARTZ, S. B. (2000). El trabajo y la vida de los esclavos en las plantaciones azucareras. *Centro de Investigaciones Historicas*, 12(13).

## **CABOCOS, COISAS ARQUEOLÓGICAS E AMEFRICANIDADES EM SÃO BRAZ DO PIAUÍ**

## ***CABOCOS, ARCHAEOLOGICAL THINGS AND AMEFRICANIDADES IN SÃO BRAZ DO PIAUÍ***

Géssika Sousa Macêdo<sup>a</sup>  
Leandro Elias Canaan Mageste<sup>b</sup>  
Alencar de Miranda Amaral<sup>c</sup>

<sup>a</sup> Mestra em Arqueologia pelo PPARQUE/UNIVASF. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Pernambuco-PPGARQ. Bolsista CAPES. E-mail: [macedo.arqueo@gmail.com](mailto:macedo.arqueo@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-5242-4347>.

<sup>b</sup> Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Colegiado de Arqueologia e Preservação Patrimonial da Universidade Federal do Vale do São Francisco. E-mail: [leandromageste@gmail.com](mailto:leandromageste@gmail.com). ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-7483-6404>.

<sup>c</sup> Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Colegiado de Arqueologia e Preservação Patrimonial da Universidade Federal do Vale do São Francisco. Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: [alencar.amaral@univasf.edu.br](mailto:alencar.amaral@univasf.edu.br). ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2689-1847>.

## RESUMO

Neste artigo, buscamos analisar os contextos históricos, etno-históricos e arqueológicos de São Braz do Piauí, reconhecendo o protagonismo afropindorâmico perceptível nas tentativas de resistências e indícios de sobrevivência e ação em meio ao contexto de violência da colonização, bem como nas estratégias de acordos e conflitos com a estrutura que se tornou dominante nas terras brasileiras. Por meio de uma arqueologia do presente, destacamos memórias dos *cabocos* que emergem no rastro das coisas arqueológicas e ressoam nas narrativas, no cotidiano, nas cantigas religiosas que confluem elementos indígenas e africanos, aspectos que indicamos como expressões de amefricanidade. Nesse contexto, a arqueologia é entendida como ferramenta para produção de conhecimentos decoloniais acerca da trajetória de resistência e existência de povos indígenas e africanos na constituição dos sertões do Piauí.

## PALAVRAS-CHAVE

Coisas arqueológicas, amefricanidade, São Braz do Piauí.

---

## ABSTRACT

In this article, we seek to analyze the historical, ethnohistorical and archaeological contexts of São Braz do Piauí, recognizing the “afropindorâmico” protagonism perceptible in the attempts of resistance and signs of survival and action in the context of violence of colonization, as well as in the strategies of agreements and conflicts with the structure that became dominant in Brazilian lands. Through an archeology of the present, we highlight memories of the *cabocos* emerge in the wake of archaeological things and resonate in narratives, in daily life, in religious songs that confluence indigenous and African elements, aspects that we indicate as expressions of “amefricanidade”. In this context, archeology is understood as a tool for the production of decolonial knowledge about the trajectory of resistance and existence of indigenous and African peoples in the constitution of the hinterlands of Piauí.

## KEYWORDS

Archaeological things, amefricanidade, São Braz do Piauí.

## COMO CITAR ESTE ARTIGO

MACÊDO, Géssika Sousa; MAGESTE, Leandro Elias Canaan; AMARAL, Alencar de Miranda. Cabocos, coisas arqueológicas e amefricanidades em São Braz do Piauí. *Cadernos do Lepaarq*, v. XX, n.40, p.178-203, Jul-Dez. 2023.

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é apresentar uma discussão teórica, alinhada com o potencial interpretativo do conceito de *amefricanidade*, para pensar nas coisas<sup>1</sup> arqueológicas sob a perspectiva decolonial. Para a constituição deste percurso, caminharemos da seguinte maneira: inicialmente, esboçaremos um pano de fundo teórico, em consonância com a apropriação da categoria de *amefricanidade*, desenvolvida por Lélia González (1988). Trata-se de esforço por delinear uma alternativa viável para a construção de uma arqueologia atenta para os efeitos da colonialidade e seus reflexos na instituição de conceitos como o de patrimônio e patrimônio arqueológico. Posteriormente, apresentaremos nossas experiências na aplicação desses referenciais, nas análises sobre o contexto histórico da região de São Braz do Piauí e na identificação de alguns sentidos construídos para os sítios arqueológicos e seus materiais. Por um lado, é possível evidenciar uma história oficial de apagamentos e invisibilizações no tocante a presença indígena e negra; por outro lado, são sinalizadas expressões de *amefricanidade* que se apresentam nas interfaces entre coisas, pessoas e saberes.

As reflexões aqui reunidas emergem de informações construídas colaborativamente a respeito do patrimônio arqueológico da comunidade de São Braz do Piauí, localizada no sudeste e sudoeste do Piauí (Figura 1). São frutos de uma trajetória de pesquisa desenvolvida pela primeira autora, moradora da comunidade, desde 2017 no âmbito dos cursos de graduação e mestrado em arqueologia pela Universidade Federal do Vale do São Francisco, em parceria com os docentes referenciados como segundo e terceiro autores e discentes integrantes do Laboratório de Preservação Patrimonial-LAPA/UNIVASF. A comunidade, o pilar principal desta pesquisa, participou de forma ativa, tecendo suas interpretações e expressando saberes sobre as coisas dos povos antigos, que brotam do chão.

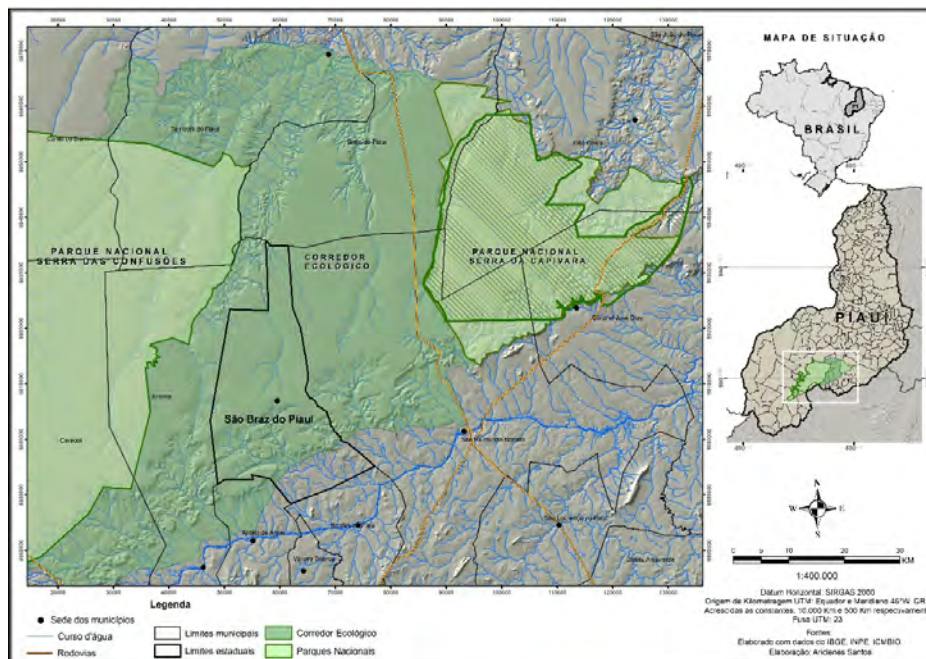


Figura 1: Mapa de localização de São Braz do Piauí. Fonte: Acervo LAPA (2023).

1 Conforme Tim Ingold (2012, p. 27), “o mundo em que habitamos é composto não por objetos, mas por coisas”, que se distinguem pela multiplicidade de relações que instituem em suas trajetórias. Nesse sentido, a “coisas” interagem com processos de formação do mundo, estabelecendo vínculos com uma infinidade de seres, incluindo os não-humanos.

Para fins contextuais, a sede do município é um extenso sítio arqueológico denominado como São Braz, localizado no Corredor Ecológico, entre os Parques Nacionais Serra da Capivara e Serra das Confusões. Tais sobreposições constitui uma realidade onde as pessoas estão acostumadas a esbarrar em “coroas de pedras” e encontrar urnas funerárias, machadinhas polidas, fragmentos de cerâmica nas ruas públicas, nos seus quintais (Figura 2 e 3) e ainda, registros de fogueiras e pinturas rupestres nas roças das Serras da Lagoa de Cima e do Sucumbido. A região se destaca nesse contexto como um lugar propício para articulação de camadas de significados que misturam passados diversos.

Diante dessa conjuntura, o diálogo com as (os) moradoras (es) de São Braz do Piauí ocorreu nas aproximações que realizamos com perspectivas de da Etnografia arqueológica<sup>2</sup>, que permitiu organizar diferentes experiências, conversas, envolvimento, exposições, ações educativas, entrevistas abertas e semiestruturadas, para citar alguns exemplos. Nesses trânsitos, delinearam-se oportunidades para investigar a “vida” das coisas, pensando nos efeitos sociais que causam no presente, circulando em espaços em que os objetos são constituídos enquanto patrimônios, como “coisas de antigamente”, ou mesmo relacionados com outros domínios da vida (HAMILAKIS, 2011; GONZÁLEZ-RUIBAL, 2009; SILVA, 2017). Em parte, compartilhamos da provocação de Tim Ingold (2012), com o seu convite para seguir as coisas e estar aberto para os fluxos imprevisíveis que emergem desse processo.



Figura 2: Paisagens do Sítio São Braz. A) Praça José Gregório; B e C) Rua Dionísio Pereira da Silva D) Estratigrafia.  
Fonte: Acervo LAPA (2020).

2 A pesquisa etnográfica foi articulada com procedimentos da pesquisa-ação e museologia social, que vêm sendo discutidas em outras oportunidades (MACÊDO; MAGESTE, 2020; MACÊDO, 2021).



Figura 3: Coisas arqueológicas. A) Urna funerária, Acervo Museu do Homem Americano; B) Pote d'água nos quintais; C e D) Coroas de pedras nas vias públicas. Fonte: Acervo LAPA (2020).

Em vista disso, seguir as coisas arqueológicas no presente foi um dos caminhos de chegada nas narrativas sobre cabocos e nos questionamentos sobre a constituição regional deste termo, quase sempre presentes nas conversas que envolviam os sítios, seus materiais e práticas arqueológicas. Outro caminho foram as vivências da primeira autora, especialmente nas participações dos eventos culturais da comunidade Novo Bom Jesus<sup>3</sup>, que impulsionaram os esforços para mapear a presença dos cabocos também nas cantigas de manifestações culturais cristãs, como a Lapinha e pontos de religiões de matriz africana da região. Portanto, é a partir da confluência desses elementos articulados no presente, que propomos uma discussão teórica considerando a amefricanidade como elemento de análise contextual.

### PROVOCAÇÕES CONCEITUAIS: DA COLONIALIDADE À AMEFRICANIDADE

Nesta reflexão, discutir sobre o conceito de amefricanidade, significa propor uma construção discursiva crítica à monocultura do conhecimento científico, denunciando a Modernidade em suas associações com o colonialismo e colonialidade. Nos aproximamos, portanto, das construções teóricas das críticas pós-coloniais e decoloniais elaboradas a partir da década de 1940. Na conjuntura, existe o reconhecimento de que a Modernidade só foi produzida dentro das condições instauradas pela dominação e violência que caracterizaram o processo de Colonização das Américas. Sendo assim, a colonialidade se reproduz e atua de forma interseccional entre as categorias de raça, classe, sexualidade e gênero (LUGONES, 2008; AKOTIRENE, 2018).

3 Povoado de São Braz do Piauí.

Tais premissas permitem também problematizar nossos entendimentos sobre patrimônio, considerando seus vínculos com a colonialidade e possibilidades de superação dessa realidade. Como produto da Modernidade, a ideia de patrimônio assenta-se em conhecimentos pautados em um padrão europeu, organizados na invenção de nações. Nesse viés, os patrimônios propiciam a materialização no mundo empírico da ideia de nação, permitindo que determinados projetos políticos de passado, presente e futuro sejam sedimentados no âmbito daquilo que denominamos de memória nacional. Esses discursos autorizados pelo poder estatal foram embasados por estudos arqueológicos, no tocante a questões relacionadas com origens, identidades e cronologias culturais, demonstrando a cumplicidade entre ciência e projeto de poder fundamentado na matriz colonial (FONSECA, 2005; DIAZ-ANDREU, 2007).

No caso do Brasil, por exemplo, observa-se que desde 1838, com a fundação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB, busca-se instaurar uma narrativa oficial elogiosa as contribuições dos “civilizadores brancos” e reducionista em relação aos indígenas e africanos e afrodescendentes escravizados no país. Deste modo, quando não completamente ignoradas essas populações não brancas apenas recebiam atenção pelo caráter “exótico” de seus costumes, o que em certa medida garantiu e relegou um caráter “folclórico” ao patrimônio cultural associado a indígenas e negros. Além disso, outorgava-se que, em certa medida, este patrimônio estava fadado a desaparecer frente ao avanço civilizatório e a miscigenação, sendo portanto uma das missões dos centros acadêmicos e museais documentar e preservar os resquícios destas culturas, muitas vezes exemplificados por artefatos arqueológicos que ajudavam a reforçar a ideia do distanciamento temporal e cultural daqueles contextos com a realidade da sociedade brasileira (BARRETO, 1999; GONÇALVES, 2009; HARTEMANN; MORAES, 2022).

Em síntese, os discursos hegemônicos inventados para as coisas arqueológicas, foram responsáveis por torná-las patrimônios representativos para identidades homogeneizadas na articulação de projetos nacionais, sob os vieses da Modernidade e exaltação da branquitude. Na conjuntura, podemos identificar violências epistêmicas, decorrentes da imposição de formas universais de saberes e controle das formas de representação social, que são perpetuadas por meio de discursos, símbolos, metáforas, hinos patrióticos ou religiosos e outros (TIRADO, 2009). Assim, torna-se necessário a construção de um contra-discurso, em um movimento de desobediência epistêmica e/ou criação de outras linguagens de expressão de diferentes conhecimentos (KILOMBA, 2019; SARLENO, 2012).

Seguindo essa linha, enfatizamos na oportunidade, as contribuições teóricas, políticas e sociais que as perspectivas decoloniais podem promover nos estudos dos contextos patrimoniais e nas práticas arqueológicas. É salutar apontar que as construções críticas ao colonialismo, afrocentradas, decoloniais e contra-coloniais, tem crescido no âmbito da academia e ampliado as possibilidades analíticas a partir das coisas arqueológicas. Alguns exemplos relevantes nesse sentido são os estudos de Thaise Rocha (2017), Gabby Hartemann e Irislane de Moares (2022), entre outras (os/es). Em parte, são perspectivas que distorcem as noções ocidentais de passado e história congelados no tempo que, conforme Alejandro Haber (2016, p.14), são entendidos como



“uma flecha apontada para o futuro”, desconsiderando assim as suas multiplicidades. Uma alternativa demonstrada pelas autoras citadas é uma arqueologia pensada no presente de maneira crítica na formulação dos seus objetivos, sobretudo, utilizando-a como uma ferramenta para empoderar as comunidades marginalizadas locais na arena global (GNECCO, 2012).

Essas percepções permitem identificar práticas cotidianas em que os objetos estão inseridos e que nem sempre estão situados no escopo de práticas autorizadas, mas que revelam uma intensa utilização e produção de significados para as evidências arqueológicas no presente, sejam eles de colecionamento, apropriação do patrimônio ou na conexão com o mundo espiritual (BEZERRA, 2017). Trata-se de cenário propício para o entendimento de patrimônio arqueológico enquanto uma categoria de pensamento, em consonância com as colocações de José Reginaldo Gonçalves (2009). Ao identificar a construção de patrimônios como práticas culturais historicamente situadas, o autor chama a atenção para as possibilidades de ressignificações e traduções de um termo de natureza eurocêntrica e institucionalizada, que pode ser subvertido para abarcar práticas e relações que grupos e indivíduos estabelecem com as coisas materiais e a memória. Reconhecemos, dessa forma, que tais conexões são variáveis e que no escopo de uma expressão como patrimônio arqueológico, localiza-se um conjunto de referências que podem ser construídas e entendidas de diferentes maneiras. Assim, se em parte significativa de nossa história as ideias de registro e patrimônio arqueológico foram instrumentalizadas para romper conexões entre passado e presente, como nos alerta Gnecco (2012), nos enquadramentos de perspectivas críticas, abrem-se oportunidades de apreensão de experiências até então invisibilizadas e potencialmente insurgentes.

Por este viés, podemos sedimentar atravessamentos entre processos de construção de patrimônios com às articulações do feminismo negro e do pensamento quilombola contra-colonial. Especialmente aquelas abordagens que buscaram historicamente construir uma leitura político-social do Brasil, considerando a interseccionalidade e as confluências entre diferentes trajetórias que se cruzam e compartilham de uma mesma condição de colonialidade (SANTOS, 2015). Para tanto, uma inspiração possível é a obra de Lélia Gonzalez (1988), com a categoria de “amefricanidade”, em que a autora subverte o termo América Latina, prestando atenção no caráter específico da nossa língua, o *pretuguês*<sup>4</sup>, e a chama de *América Ladina*. As contribuições da autora localizam as mulheres negras e indígenas na colonialidade e são direcionadas para a produção de conhecimento cultural desde dentro das culturas negras e indígenas para contrapor o pensamento europeu (CARDOSO, 2014). O movimento de importar suas colocações para pesquisas arqueológicas está pautado no seu valor metodológico que, segundo Gonzalez (1988):

(...) a meu ver, está no fato de permitir as possibilidades de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Por tanto, América, enquanto sistema etnográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanas/amefricanos designa toda uma descendência: *não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à América muito antes de Colombo* (GONZALEZ, 1988, p. 77, grifo nosso).

4 O “pretuguês” é o resultado da amefricanização do português falado no Brasil (GONZALEZ, 1988).

No mesmo sentido de Lélia Gonzalez, Antônio Bispo dos Santos (2015) prefere chamar de *afro-pindorama* como um exercício de contra-colonização da linguagem e do pensamento e que fortalece os argumentos para ressaltar as contribuições de africanos e indígenas em contextos brasileiros, bem como as tentativas de domesticação colonialistas que persistem no presente. Nesse universo, as contribuições desse artigo se pautam em entender como essas articulações de resistência se configuram nos sertões do Piauí e como podem se conectar em contextos mais amplos.

Considerando o contexto de São Braz do Piauí, essas discussões teóricas são importantes para refletir sobre as disparidades de um patrimônio construído em esfera pública e sobre seus efeitos em dimensões privadas e localizadas, abarcando a historicidade do Sítio São Braz, e suas repercussões na vida das pessoas que moram nesse lugar. Visando, assim, a construção de uma arqueologia mais próxima dos sentidos e dos afetos (MAGESTE e AMARAL, 2022).

## **DESVELANDO AS MEMÓRIAS SILENCIADAS DOS/NOS SERTÕES**

A resistência e criatividade são elementos essenciais na percepção crítica dos Sertões, pois, conforme Lélia Gonzalez (1988), para resistir, é preciso reinventar certas “verdades” ditas por quem sempre esteve no poder, ou seja, desobedecer às epistemologias dominantes (MIGNOLO, 2008). Um movimento necessário, tanto para elaboração de contra-discursos frente aos estigmas historicamente fundamentados por interesses políticos e colonialistas, quanto na implementação do ponto de vista interseccional em espaços de fronteira, como são os Sertões (ANZALDUA, 2005). A visão da historiografia clássica sobre os Sertões é consolidada no século XX, propagando a imagem de um território marcado pela precarização da vida, uma ideia explícita das estratégias de dominação nesse contexto, envolvendo apagamento e desumanização (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2009).

No tocante às regiões Sudeste e Sudoeste do Piauí, longe de ser terra de ninguém, os registros documentais referentes ao momento da colonização mencionam a presença de indígenas Acoroá, Jaicó, Gueguê, Timbira, Aroá e Tapacuí, que habitavam a área na época da colonização, bem como os Pimenteiras, grupo referenciado em constantes conflitos com os colonos (OLIVEIRA, 2007).

Conhecido como os “Sertões de Dentro” ou “Sertões das rodela”, esse território passou a ser colônia européia por volta dos séculos XVII e XVIII, dentro do projeto de busca por novas terras para o empreendimento da pecuária, uma alternativa à produção açucareira das regiões costeiras. A proposta cumpriu também ao intuito de assegurar o controle destas terras, que serviam de entreposto de fuga para grupos indígenas, africanos e afrodescendentes, escravizados em outras regiões (OLIVEIRA; ASSIS, 2009). Esse período foi marcado por expedições militares e religiosas – especialmente da Companhia de Jesus – e, posteriormente, pela constituição de aldeamentos e igrejas administradas por padres, os quais se valeram de mão de obra escrava de indígenas, para, posteriormente, receberem aflusos de negros africanos escravizados. O culminar foi a cons-

tituição da Capitania de São José do Piauí. Conforme Brandão (2015, p. 111), no panorama que se estende entre os primeiros séculos da colonização piauiense, a estrutura social do território “comportava dois grandes grupos: um formado por pessoas livres e outro por escravos”. O grupo de indivíduos livres englobavam fazendeiros, vaqueiros, posseiros, agregados e sitiantes e, entre as pessoas escravizadas estavam os povos indígenas, negros e mestiços. Durante esse período, destaca-se as relações de cumplicidade entre indígenas e negros, indicando a constituição de quilombos na região (BRANDÃO, 2015).

Ainda no século XVIII, pontua-se a expulsão dos padres jesuítas da colônia pela Coroa Portuguesa, evento que antecedeu a ampliação dos currais e fazendas e resultou na intensificação das lutas contra os povos indígenas nos finais do século, se estendendo até meados dos séculos XIX. A luta contra os povos nativos é documentada como embates contra um único povo: os Pimenteiras. São indígenas associados aos povos Karib ou Caraíba nas primeiras citações de 1685. De acordo com Aires de Casal (1976) e Curt Nimuendaju (1981), o grupo teria abandonado suas aldeias em Pernambuco, fugindo das bandeiras que atuavam por lá (OLIVEIRA, 2007). De modo geral, as fazendas relacionadas com os ataques dos Pimenteiras consistiam em unidades escravistas que articulavam indígenas, africanos e afrodescendentes<sup>5</sup>. Nesse contexto, destaca-se as indicações de possíveis assentamentos de grupos Pimenteiras enquanto estavam em conflitos com os colonizadores.

Inaugura-se, dessa forma, mais uma conotação para o sertão, denominado como “Sertão das Pimenteiras”, em referência a região Sudeste e Sudoeste do estado, onde se localiza o município de São Braz do Piauí. Em tais classificações, observamos as tentativas de homogeneizar e controlar os grupos indígenas que estavam contra os colonizadores, incluindo o poder de nomeá-los, a despeito de suas autodesignações e atribuí-los às condições de “domesticação”, uma expressão da colonialidade do ser e do saber (MIGNOLO, 2008; SANTOS, 2015). Assim, os Sertões das Pimenteiras é constituído com base na consolidação do extermínio do grupo Pimenteiras nos discursos produzidos a partir das instituições oficiais do Estado, tais como o judiciário, educação ou ciência (ASSIS, 2016).

Para o século XIX, a região participa do estabelecimento de uma nova construção geográfico-social do território. Os municípios da região se desenvolveram a partir das heranças das sesmarias e das fazendas de gado que se tornaram patrimônio familiar, passando entre gerações. Para São Braz do Piauí, as narrativas indicam a existência de um povo conhecido como Tapuia que vivia em um lugar chamado Lagoa do Capim, povoado que deu origem ao município. Relata-se a atuação do Padre Olegário de Lima, o primeiro colonizador que chegou no lugar conhecido como Lagoa do Capim, primeiro nome de São Braz do Piauí, com a missão de catequizar os indígenas do local. O Padre ficou conhecido como “pai branco” e teria contribuído para a formação

---

5 Atualmente, estas instalações correspondem a municípios limítrofes de São Braz do Piauí, como Bonfim do Piauí e Várzea Branca (NEGREIROS, 2012). Entre essas, destaca-se a Fazenda São Victor, considerada a maior unidade escravista da região entre os séculos XVIII e XIX, de acordo com Bruno Vitor Vieira (2017). Atualmente, compõem o Território Quilombola de Lagoas, composto por mais de 5000 famílias que reivindicam as relações de ancestralidade com os escravizados da Fazenda São Vítor e lutam pela regularização fundiária de seu território.

de moradias na região (LANDIM, 2009). Durante esse período são poucas as referências históricas para as terras de São Braz do Piauí para além das menções ao povoado. A região passa a figurar novamente nas narrativas disponíveis somente no século XX. Destaca-se as referências à Fazenda Tranqueira (Figura 5) localizada nas proximidades da Lagoa da Tranqueira, apontada como uma das primeiras instalações agropecuárias da área, a qual possui indícios de relações de trabalho e exploração marcado pela violência e dominação até meados do século XX. É importante ressaltar que esta é uma informação escassa dentro do contexto de formação de São Braz do Piauí.

Nessa conjuntura, cabe destacar as relações de sociabilidade desenvolvidas em contextos escravagistas como estratégia de sobrevivência na região de São Raimundo Nonato, especialmente de casamentos e compadrios entre escravos, livres, pobres e libertos, percebidos como a construção de redes de proteção e solidariedade (SILVA, 2019). Nesse sentido, é importante destacar que as articulações e uniões estabelecidas em meio a processos de despojamento e violências, como, por exemplo, as uniões entre indígenas e brancos, se tornaram uma prática comum no período colonial, registrada desde os séculos XVIII (VIANA, 2018) e expressa em depoimentos como “minha vó foi pega a dente de cachorro” ou “pega no laço” – base comum nas histórias de origem de famílias da região Sudeste e Sudoeste do estado do Piauí, como em outras regiões do Brasil.

No que concerne aos dados apontados pelo censo de 1872, cerca de 3,6% da população de São Raimundo Nonato era formada por “caboclos”. Viana (2018, p. 37), assinala que esta “terminologia utilizada para referir descendentes indígenas, porém pouco se pode afirmar sobre essas pessoas”. Os “caboclos” podem ser entendidos também a partir de uma ótica assimilacionista e de miscigenação entre os indígenas e negros, de camuflagem da amefricanidade. De acordo com João Pacheco de Oliveira (1997, p.61), para os censos de 1872 e 1890, em um primeiro momento os “caboclos” são sempre caracterizados como os indígenas “livres”. Após a Abolição da escravidão, o termo passa a caracterizar tanto indígenas como negros livres. Percebe-se, portanto, que o termo “caboclo” pode ter sido utilizado em diferentes momentos para designar tanto a “mistura” entre indígenas e brancos, indígenas e negros, indígenas livres (OLIVEIRA, 1997; VIANA, 2018).

Outro ponto para observar que uma parcela significativa das pessoas que foram registradas enquanto “caboclas” no censo de 1872 eram mulheres, constando de 69,19% dos registros. Sabe-se que geralmente, mulheres e crianças “caboclas” estavam inseridas nos espaços familiares das fazendas, trabalhando como escravas e realizando trabalhos de lavoura e de casa, ainda que não fossem chamadas oficialmente dessa maneira naquele contexto (VIANA, 2018). Frente a este contexto, não é preciso ir muito longe para indicar um contraponto para o projeto de embranquecimento nacional que intencionalmente propaga o desaparecimento de indígenas e negros com o avanço civilizatório e com a miscigenação.

Em síntese, constata-se que a ausência de atuação e presença indígena e negra na historiografia e nos meios de divulgação de informações – como IBGE e páginas da prefeitura – oficiais dos municípios da região revela uma assimetria com os dados arqueológicos e as narrativas e memórias das (es) moradoras (es) locais. Assim como a criação de um discurso autorizado sobre um

patrimônio indígena milenar, estático e puro, acaba por distanciar a realidade das populações que residem no local das trajetórias de populações indígenas e afrodescendentes da região. São percepções como essas que alimentam discursos de extermínio e apagamentos, impregnados em elementos que passam a configurar nas escolas e nos estereótipos dos lugares que são eleitos como “símbolos do estado, como o Parque Nacional Serra da Capivara, o Parque Nacional Serra das Confusões e o Museu do Homem Americano” (ASSIS, 2016, p. 54).

A leitura da amefricanidade é uma referência que amplia as nossas lentes para a diversidade das gentes que constituem os sertões, uma alternativa às assimetrias e pontas soltas entre a historiografia, os dados arqueológicos levantados pela arqueologia regional e as narrativas sobre as coisas dos povos antigos, indicando a diversidade e potência de passados ancestrais e suas influências no nosso presente.

### **NO CAMINHO DAS COISAS ARQUEOLÓGICAS EM SÃO BRAZ DO PIAUÍ: ARQUEOLOGIAS, MEMÓRIAS E AMEFRICANIDADES**

Como advertido por Mariana Cabral (2014) para subvertermos as visões normatizadoras sobre o patrimônio e fomentarmos múltiplas arqueologias, é salutar abraçarmos outras formas de conhecimento pautadas na experiência e transmitidas por meio da oralidade, visto que elas nos desvelam as maneiras diversas de relação entre coisas arqueológicas, memórias e afetos. Buscando seguir essa premissa em nossas atividades, especificamente nas comunidades Lagoa de Cima, Centro e Novo Bom Jesus (Figura 4), pudemos perceber que, em São Braz do Piauí, falar das coisas arqueológicas, como as urnas funerárias insistentemente encontradas nos quintais das (es) moradoras (es), não invoca somente a “cerâmica indígena” perseguida pelos arqueólogos, mas ativa sistemas de conhecimento que se relacionam com as memórias afetivas das (es) colaboradoras (es). Isto porque as coisas também se configuram como dispositivos de ativação das memórias individuais e coletivas, no sentido do que Miller (2013) vai chamar de “coisa memorial”.

Em síntese, as entrevistas ocorreram em diferentes campanhas de pesquisa no âmbito dos projetos do LAPA/UNIVASF, entre os anos de 2017, 2019 e 2020. As conversas aconteceram de diferentes maneiras, desde atividades de Educação Patrimonial, exposições, eventos culturais e trabalhos colaborativos junto à equipe do LAPA. Inclui-se também as próprias vivências da primeira autora, que é moradora de São Braz do Piauí. No primeiro momento, as abordagens envolveram pessoas que já tiveram experiência com achados e escavações de materiais arqueológicos em suas residências. Posteriormente, outros fluxos de colaboradores foram surgindo na conjuntura das ações executadas. Uma descrição mais completa dos procedimentos e das pessoas que participaram das pesquisas podem ser consultadas em Macêdo (2021).



Figura 4: Localização das comunidades Lagoa de Cima, Centro, Novo Bom Jesus  
Fonte: Google Earth, Acervo LAPA (2021).

Por exemplo, Seu Louro<sup>6</sup> (na memória), de 77 anos, relata que: “Meu bisavô e meu pai diziam que cavavam o chão e achavam as coisas de índios. Tem até uns letreiros ali pro lado da Serra [Serra da Lagoa de Cima]”. Para algumas pessoas, os achados de coisas arqueológicas, especialmente as urnas funerárias, só fortaleceram a percepção de que São Braz do Piauí encontra-se em cima de um “cemitério de índio”, levando-as a se questionarem se essa intrusão no espaço dos mortos não seria responsável por trazer algum tipo de azar para a cidade (MACÊDO; MAGESTE, 2020).

Segundo outra colaboradora, Dona Ademáides Costa, 64 anos<sup>7</sup>, muitos acreditam que “a cidade não vai pra frente porque foi um cemitério de índio”. Apesar de indicar os achados como um problema para realizar construções no local, a senhora relata não saber explicar o porquê dessa crença. Essa mesma narrativa foi reproduzida pelo senhor José Batista da Costa, 53 anos, também conhecido como Zé Paraíba, e Maria Lenice Lima Costa, 58 anos. Ao contar sobre a história do povoado, eles citam a Fazenda Tranqueira e a Usina de produção de cachaça criada em 1988 (Figura 5), onde muitos (as) moradores (as) trabalhavam. Ao lembrar esses acontecimentos, seu Zé lembra com certo pesar que a usina só funcionou durante cinco anos. Logo em seguida, ele justifica a falência da usina como consequência do “cemitério de índio” que existe no centro da cidade, ressaltando que “ali nenhum comércio vai pra frente por causa dos índios”.

6 Lourivaldo da Silva. Entrevista realizada em 03/04/2019. As idades das colaboradoras e dos colaboradores foram atualizadas desde as datas das entrevistas e oficinas até a data de publicação deste artigo.

7 Entrevista realizada em 05/01/2017.



Figura 5: A) Estrutura da Fazenda Tranqueira; B) Estrutura da antiga Usina de Cachaça, ao lado da Fazenda Tranqueira. Fonte: Acervo LAPA (2020).

A gênese dos cemitérios indígenas assombrados, conforme Jeb Card (2018), está fundamentada no colonialismo, sendo consequência das violências e tentativas de extermínio dos povos indígenas, acompanhada pela construção colonial de visões que relacionam esses grupos a espíritos, demônios, fantasmas e maldições. Desse modo, a presença indígena é apropriada para fortalecer discursos de opressão, onde as vítimas são os colonizadores e seus descendentes. No caso de São Braz do Piauí, o cemitério indígena assombra o desenvolvimento do lugar, os indígenas acabam por representar um passado que se opõe a uma ideia de “modernidade”. Contudo, como Card (2018) nos alerta, histórias de cemitérios indígenas que assombram o presente podem ser vistas também pela chave da resistência. Para o autor, essa situação reafirma a agência desses povos, que persistem gerando efeitos concretos no presente, sendo vistos como ameaça, cuja presença não nos deixa esquecer das rupturas geradas com o colonialismo.

Outra coisa que chama a atenção nas narrativas produzidas pelas (es) moradoras (es) de São Braz do Piauí são as sobreposições entre os termos “índios” e cabocos. Na maioria das narrativas os termos são usados como sinônimos, aparecendo, às vezes, na mesma sentença. Contudo, observa-se que caboco geralmente é usado com mais frequência para se referir às experiências familiares, enquanto os “índios” estão situados fora das vivências cotidianas. Não se trata de significados excludentes, mas de possibilidades de interpretação que se misturam na mesma conversa, conforme ficará evidente nos depoimentos que se seguem.

Essas sobreposições podem ser percebidas em uma única frase, como indicado por Seu Raimundo Damaceno: “Os índios eram invisíveis, ninguém via eles. Os cabocos, chamados. Eles associavam. Quando andavam nas matas diziam assim: Cuidado com os cabocos que eles vão te pegar”. Ao que parece, o medo dos cabocos é criado no mesmo sentido dos cemitérios indígenas assombrados, onde os nativos se tornam um perigo para os fazendeiros e trabalhadores que se instalaram na região – o que se pode perceber também nas referências sobre o grupo Pimenteira, como indicou Assis (2016).

Esses fluxos relacionados a indígenas e cabocos também podem ser observados nas narrativas de Seu Zé Hilário (na memória)<sup>8</sup>, que durante as entrevistas fez questão de mencionar a descendência indígena de seu avô Higino José de Souza, muito conhecido como Mestre Higino ou Zé Higino, o primeiro professor de São Braz do Piauí. Uma das histórias que seu avô costumava contar envolve a fuga de um indígena, que, segundo ele:

(...) tinha medo de gente, e aí foi obrigado botar dois cachorros pra correr atrás pra ver se pegava aí ... os cachorros era do mato mesmo colocaram ele pra subir num pau, aí 'acuvavam'. Aí quando o dono chegou que era meu avô e talvez fosse um irmão, disse sobe um e outro fica que se ele pular a gente pega ele aqui, aí o cabinha com medo se empenurava de todo jeito, pulava de todo jeito, aí ele pediu a ele que não fizesse aquilo não que ele ia se machucar e machucar os outros. Aí ele se acomodou, aí ele foi lá, ele virou as costas, amuntou em cima e desceu com ele (José Hilário de Sousa, 81 anos).

Para além da criação da visão do nativo como “inimigo”, a fala de Zé Hilário também é uma expressão da resistência desses povos, que corriam para as matas para tentar sobreviver. E apesar das pressões coloniais, os cabocos e indígenas que resistiam e por isso eram tratados como “bravos”, difíceis de “amansar”. De certo modo, este contexto também se relaciona a outras narrativas, apontada por Dona Dora<sup>9</sup>, de que “na região tem uma mulher que é índia com a pele clara e cabelos lisos que foi pegada no dente de cachorro”. Assim, na região a expressão “minha avó foi pega a dente de cachorro” é comumente utilizada para designar os casamentos entre homens “brancos” e mulheres indígenas e além de expressar a violência dessas relações, essa frase aparece como um mito de fundação das famílias descendentes de indígenas.

Outras informações sobre presença e ação dos cabocos foram compartilhadas por Dona Dora, em seus relatos sobre as noites em que ela e a família dormiam na roça num local conhecido como Baixão da Pernadema:

Quando todo mundo entrava para dentro dos barracos, os cabocos vinham e batiam os pés no chão num passo só. A gente só ouvia as batidas nas cabaças que ficavam do lado de fora. No outro dia, quando a gente ia ver, só tinha umas pegadas no chão... andavam todos em cima das pegadas um dos outros, batiam tambor e falavam uma língua que a gente não entendia. Quando era dia, a gente só via o rastro, como se fosse de um só (Doralice dos Santos Silva, 75 anos).

Cabe ressaltar que essa fala indica a agência, corpórea ou não, desses cabocos em um passado recente, sugerindo a presença de pessoas indígenas na região de São Braz do Piauí a aproximadamente 50 anos atrás. Para um quadro em que os discursos oficiais empregavam o extermínio total dos indígenas desde o século XIX e os trabalhos arqueológicos que vão enfatizar ocupações muito recuadas no tempo, essas são contra-narrativas que apontam para populações vivas que estavam em constante comunicação com as famílias residentes na região.

Outra demonstração dessa parca profundidade temporal do “passado indígena” na região emerge das vivências de Dona Elvira dos Santos Oliveira, 72 anos<sup>10</sup>, que quando perguntada se

8 Entrevista realizada em 04/04/2019

9 Doralice dos Santos Silva, 72 anos. Entrevista realizada em 03/04/2019.

10 Entrevista realizada dia 05/03/2020.



já havia ouvido falar de “índios” ou cabocos, respondeu com convicção: “Ouvia e via também. Eles viviam do mato. Chegavam assim na porta de casa e perguntavam: ‘Aqui tem grajau?’ ‘Aí, a gente dizia que não tinha e eles ficavam’”. Segundo Dona Elvira, grajau é um termo para designar cachorro e que eles teriam medo dos cachorros porque muitos foram “pegos” com o auxílio de cães bravos ou caçadores. Na sua narrativa, a figura do indígena aparece, dessa vez, de forma física, relatando que, quando os (as) moradores (as) diziam que não tinha cachorro, os indígenas se mantinham por perto. Dona Elvira afirmou que os viu quando era criança e que eles foram “desaparecendo aos poucos”.

Essas relações e a interferência dos “cabocos” no dia a dia das pessoas de São Braz do Piauí também podem ser percebidas nas vivências de Dona Vanja<sup>11</sup> e seu esposo Zé Hilário que nos falou sobre um dia de trabalho que prestou para o seu Emílio de Farias Costa, ex-prefeito de São Braz do Piauí, nas terras da Serra do Sucumbido:

É que o Emílio tava arrancando mandioca e carregava numa picape. Foi uma molecada arrancar mandioca [na Serra do Sucumbido] e eu tava sendo o forneiro [no centro da cidade], quando foi logo que eu tava botando massa no forno chegou a picapinha. O patrão que era o Emílio disse: ‘Mas rapaz vocês já vieram?’ [eles responderam]. ‘Viemos, que tem uns caboco lá que não deixa nós arranca a mandioca não’. Aí [Emílio] disse ‘e agora?’. Eu disse, Emílio caça uma pessoa aí pra trabalhar no forno que eu vou lá arrancar a mandioca mas eles, ele disse ‘tu vai Zé?’. Eu falei, vou! E aí fui. Chegou lá nós botamos a picapinha assim... começamos arrancar lá... aí eu falei, aí ó cadê o que estava assombrando vocês? Cêis são gente... aí caiu um maracujá bem no meu pé e eu num vi, cacei, cacei e num vi, aí eu pedi eles pra jogar outra coisa mode eu pegar pra ver se era pedra mesmo... aí veio duas mão cheia de terra jogaram assim por cima e aí eu fui lá ver e era pedra mesmo, eu disse vocês tão vendo como é os caboco? Aí um dos rapaz que foi arrancar mandioca falou: ‘aí é porque são fi dumas égua?... ah, meu amigo, se ele num entra debaixo do carro ele tinha morrido, levantaram foi pra pegar mesmo fizeram todo o barulho assim na cerca da roça. Agora eu fiquei bem quietinho que eles não iam mexer comigo mesmo... (José Hilário de Sousa, 81 anos).

Segundo Dona Vanja essa proximidade e boa relação que os cabocos mantiveram (mantém) com seu esposo é porque: “Eles [cabocos] sabem que ele era da mesma raça deles”. Assim, a comunicação parece acontecer com aqueles que possuem uma familiaridade, que no caso do Seu Zé Hilário, vem desde seu avô. Segundo ele, os caboclos “não se apresentam para você sentir que eles tá ‘pegado’ em você não. Mas eu não vi não, eu vi foi as pedras. Era bem em cima da cerca, aí eu mandei eles irem embora que ali só tinha gente besta”. Na interpretação dele, “não se apresentar” é uma forma de encantamento, assim como “andar num passo só”, relatado também por Dona Dora. De acordo com o Seu Zé Hilário, “o encantamento é o seguinte, se fossem dez, todos dez pisavam num rastro só, só ficava um rastro. Aí eles tinham o sistema deles falarem lá uns com os outros, mas a gente que era mais afastado não entendia”. Seu Zé Hilário destaca que foi graças ao convívio que teve com seu avô que era “índio”, que ele conseguia reconhecer os sinais dos seus semelhantes que resistiam na região.

A capacidade dos cabocos de se encantarem, ou encantarem o meio em que viviam também é recorrente em narrativas de outros (as) moradores (as) de São Braz do Piauí. Rogério de

11 Entrevista realizada em 04/04/2019

Sousa Santos, 45 anos<sup>12</sup>, por exemplo, compartilhou conosco uma das histórias que seu avô indígena Leocádio contava sobre a “lagoa encantada”. Segundo ele, a lagoa fica na Serra do Sucumbido e é “escondida pelos índios, quando algum animal vai beber água essa lagoa desaparece e são poucos que conseguem localizá-la”. Os encantamentos das lagoas aparecem também no entorno da Lagoa São Braz (Figura 6), próxima ao centro do município. Nos relatos de Senhor Carlos Ferreira dos Santos e Dona Marcineide dos Santos Ferreira, na época em que os indígenas moravam ali, a lagoa tinha um encantamento que fazia com que a água fosse fria e doce, mas, com a chegada dos colonizadores, eles fugiram para a Serra do Sucumbido e o encantamento acabou tornando a água quente e salgada<sup>13</sup>.



Figura 6: Lagoa São Braz, Centro. Fonte: Acervo LAPA (2020).

Podemos perceber que a eficácia dos encantamentos perpetrados pelos cabocos ainda é reconhecida e sentida por alguns moradores (as) de São Braz do Piauí, do mesmo modo que uma parcela desse conhecimento simbólico produzido sobre os cabocos da região ainda mantém na memória de algumas pessoas, especialmente na forma de cantos.

12 Entrevista realizada dia 03/04/2019.

13 É importante destacar que narrativas sobre as lagoas encantadas são comuns para a região. Conforme Negreiros (2012), às narrativas orais do povoado Barreiros, no município de Guaribas-PI, caracterizam essas formações como a Lagoa Dourada ou Lagoa Encantada dos Pimenteiras, sendo registradas em mapas coloniais dos séculos XIX e século XX, quando os Pimenteiras foram alvos dos colonizadores e fazendeiros. Essa lagoa era habitada por cabocos e, assim como indica Rogério, o lugar só aparecia para quem eles desejassem. Essas narrativas marcam a persistência da memória dos cabocos e seus encantamentos no presente, interferindo no cotidiano.

Dona Vanja por exemplo, nos relatou que o avô de seu marido, conhecido como Zé Higino, contava muitas histórias e também cantava as cantigas de “índio”:

Não é? ele cantava, eu já tinha casado com o Zé, aí eu ainda conheci ele, ele gostava de cantar, aí ele cantou umas duas e eu aprendi, nunca esqueci. Porque quando eu casei com ele (Zé Hilário), eu fiquei conhecendo ele [Higino José, avô de Zé Hilário e lembrado como indígena], ele morava assim lá... lá no pé de serra e eu ia lá mais ele (Evangalista de Souza, 86 anos).

Em outra ocasião, Dona Vanja já havia entoado uma destas cantigas para Jordânia Sousa e Pablo Santos, arqueólogos e colaboradores do LAPA (SOUSA, 2019; SANTOS, 2019). Inicialmente, Dona Vanja ficou com vergonha de cantar na nossa frente, talvez pela quantidade de pessoas assistindo, incluindo outros membros de sua família. Todavia, Jordânia, que nos acompanhava na ocasião, começou a cantar o primeiro verso e Dona Vanja prosseguiu:

“Quem são vocês?  
Mandaram me chamar  
Eu não vou lá  
Vou pra Belém  
Menina adora  
Quem são vocês?  
Caboco da aldeia!  
Pra onde vão?  
Vamos pra Belém!  
Fazer o quê?  
Jesus nosso bem!  
Mandou me chamar  
Eu não vou lá”.

Além de Dona Vanja, outras pessoas também mencionaram as “cantigas” enquanto conversávamos sobre as coisas arqueológicas e seus trânsitos entre cabocos e indígenas, como foi o caso de Dona Dedite Ferreira dos Santos, 90 anos, cuja entrevista foi acompanhada por sua filha Ida dos Santos Dias, 58 anos<sup>14</sup>. Dona Dedite conta que os cabocos moravam no local onde foi construída a sua casa, e que há uma urna enterrada no pé de figueira que fica na frente de sua residência (Figura 7).

(...) a rua era toda fechada, era ‘ematada’ e índio tinha. A morada mesmo dos índio era bem aí, tinha pote de índio bem aí nessa terra. Ainda cavaram aí. Aí era lugar dos índio, aqui agora é cidade mas no meu tempo quando eu era menina e casei está rua toda, toda era ‘ematada’, as ruas era tudo cheia de pé de canafista, de pau do mato, aqui era muito, hoje que virou tudo cidade, tudo mais esquisito que no outro tempo (Dedite Ferreira dos Santos, 90 anos).

14 Entrevista realizada no dia 04/03/2020.



Figura 7: Figueira em frente a casa de Dona Dedite. Fonte: Acervo LAPA (2020).

Apesar do avanço do espaço urbano sobre a morada dos indígenas, isso não significa que eles tenham permanentemente abandonado aquele lugar, e segundo Dona Dedite, sua presença ainda é sentida em diversas ocasiões. Como na vez em que um moço parou seu carro debaixo de uma figueira para pernoitar. Na manhã seguinte, contou para Dona Dedite que ouviu uns assobios que o assombraram. Ela sorriu e disse: “Eram eles!”. Dona Dedite afirma que também costumava escutar os assobios com frequência, mas já tem alguns anos que ela não escuta mais. Ao ser perguntada se ela chegava a ver algo, assim como Seu Zé Hilário, ela afirma que “Não, a gente não vê, eles fazem aquele ‘ribuliço’ como quem a gente tá vendo, mas a gente num vê, mas aí é moradia deles...Eu tenho uma cantiga deles que quando canta, oxe eles vêm baixar em cima”. Quando a primeira autora do artigo perguntou sobre essas cantigas, repentinamente Ida, a filha de Dona Dedite, interferiu dizendo para que ela não cantasse, pois, a cantiga “é muito pesada”. Assim, Dona Dedite respeitou o pedido da filha e disse:

É muito pesada a gente cantar as músicas deles. Porque tinha um velho que ele era índio, que ele é deste povo do Higino [João Higino], que ele chamava Zé Higino. Ele era índio e eu tinha uma colega que nós ia dormir lá, que morava lá do outro lado e aí ele botava nós pra cantar pra ele ver... ele ia cantar aquelas cantigas aí com tempo ele parava porque se ele cantasse os índio baixava em cima. Aqui é um lugar mesmo dos índios (Dedite Ferreira dos Santos, 87 anos).

A narrativa de Dona Dedite entrelaça passado e presente de uma forma não dicotômica. Ela fala sobre os indígenas do passado, cujas coisas e ações ainda podem ser vistas e sentidas no presente, mas mais do que isso, ela aponta a possibilidade deles ainda hoje estarem ali, no mesmo lugar, já que, segundo ela, “é só cantar, que eles vêm”.

Também é importante registrar que no cenário sociocultural de São Braz do Piauí esta presença indígena também se manifesta de forma não dicotômica com o universo simbólico cristão. Especificamente nos referimos a “Lapinha”, celebração vinculada ao nascimento de Jesus Cristo do qual diferentes personagens participam (pastoras, ciganas, cabocos, etc). Na encenação, os cabocos aparecem no final, após as apresentações das outras participantes: mestra, contra-mestra, borboletas, pastoras e cigana. Os cabocos entram em cena no final da apresentação, gritando, correndo e agitando o público, dramatizando a queima das palhas da manjedoura que “acolheu” Jesus Cristo em seu nascimento. No registro fotográfico de uma apresentação da Lapinha na comunidade Novo Bom Jesus, em dezembro de 2022 (Figuras 8 e 9) podemos observar como os cabocos são representados, eles tem o corpo pintado de preto, os olhos de vermelho e portam objetos que lembram adereços comumente associados aos indígenas, como cocar, penas e arco e flecha.



Figura 8: Apresentação da Lapinha. Fonte: Acervo pessoal da primeira autora (2022).



Figura 9: Momento de participação dos Cabocos. Fonte: Acervo pessoal da primeira autora (2022).

Além disso, ao entrarmos em contato com a senhora Maria Lenice, que participa das celebrações da Lapinha, e questionarmos especificamente sobre a existência de cantigas relacionada aos cabocos ela cantou uma letra muito semelhante a cantiga que Dona Vanja apreendeu com Seu José Higino:

“Hoje é noite de alegria  
 Vamos ver o messias  
 Hoje é noite alegria  
 Vamos ver o messias  
 Quem são vocês?  
 Caboco da aldeia  
 Pra onde vão?  
 Para Belém  
 Fazer o que?  
 Mandaram me chamar  
 Mas eu não vou lá  
 Eu vou pra Belém  
 Menino adora  
 Eu vou pra Belém  
 Menino adora”.

Ainda sobre as “cantigas de índios e caboclos” para a região de São Raimundo Nonato, encontramos no trabalho de Santos (2019) os relatos de Dona Vani sobre as cantigas que ouviu de sua vizinha, Dona Antônia. Conforme Dona Vani, Dona Antônia aprendeu a canção com os indígenas. Nos trechos registrados por Santos, Dona Vani canta:

“Eu sou um índio da corte do Juremar, eu nunca enganei ninguém e nem pretendo enganar. Na minha aldeia tem sete caboclo, todos os sete estão açoitar. Eu já vou me embora, meu pai me chamou, lá na minha aldeia, já bateu Rigogô [...] Minha mãe oxã me acabou de criar, mais ele era o ex caçador, eu sou filho da índia, da cobra coral [...]” (SANTOS, 2019, p. 52).

A canção mencionada por Dona Vani possui trechos muito parecidos com pontos de religiões amefricanas<sup>15</sup>, como é o caso da Jurema e da Umbanda. Ao nos depararmos com esse material, fomos levados a refletir que as narrativas sobre cabocos e indígenas, configuram-se enquanto espaços de expressões de amefricanidades, no sentido proposto por Lélia Gonzalez (1988). Conforme discutido, a amefricanidade sinaliza os contextos específicos produzidos pela diáspora negra e pelas tentativas de extermínio das populações indígenas da América, enfatizando suas resistências, acordos e associações. O conceito busca, assim, superar as formas de invisibilização de povos negros e indígenas nas narrativas históricas, demarcando suas existências no contexto específico do colonialismo, colonialidade e enfrentamento do racismo.

15 “Meu pai Oxossi nasceu na Jurema / A minha mãe Oxum acabou de criar / Mas ele hoje é rei caçador / Ele é filho da índia da cobra coral / E quando a Jurema abrir / Vou perguntar quem é / Se é Oxossi, Pena Branca ou o caboclo Canindé”. Disponível em: <<https://pdfcoffee.com/pontos-cantados-de-jurema-cablocos-mestres-e-mestras-pdf-free.html>>. Acessado 05/07/2023.

Portanto, acreditamos que em São Braz do Piauí, ao mesmo tempo em que as narrativas sobre os cabocos sinalizam para ativação de memórias relacionadas com indígenas e a ocupação da região, elas também apontam para a participação de povos negros escravizados e seus descendentes. Aprofundar as análises sobre essas sobreposições é algo importante e necessário, principalmente para o contexto do município, onde a presença negra ainda é pouco discutida, para além das poucas narrativas que emergem envolvendo a escravidão.

Para encerrar essa discussão, devemos lembrar que as narrativas sobre indígenas e cabocos costuraram-se quando estávamos seguindo o fluxo das coisas arqueológicas (INGOLD, 2012). As narrativas dos colaboradores se desenvolvem a partir de conversas sobre os achados de urnas funerárias, machadinhas e vivências com arqueólogos, portanto, foram as coisas arqueológicas que nos direcionaram para caminhos da memória e da experiência, possibilitando o trânsito por diferentes histórias.

## REFLEXÕES FINAIS

Tal como exemplificado ao longo do texto, podemos observar que em São Braz do Piauí, os efeitos da produção de significados para as evidências arqueológicas no presente revelam não só práticas de colecionamentos e/ou apropriação dos patrimônios, mas também conexões com o mundo oculto ou espiritual, com as histórias de indígenas e cabocos brabos, com a chegada e atuação dos pesquisadores na região, costurando-se com histórias íntimas e experiências afetivas, entre outros fluxos.

Cabe ressaltar que as memórias e narrativas escolhidas para compor estes escritos são fragmentárias e refletem histórias de famílias que se auto-identificam como ancestrais indígenas de São Braz do Piauí, como demonstrado pelas narrativas do Senhor Hilário e Dona Evangelista. Laço que é fortalecido pela memória de atuação do senhor José Higino, avô de Seu Hilário, enquanto indígena e primeiro professor do município. Ainda que as (os) outras moradoras (es) não ressaltem diretamente uma ancestralidade indígena, estas atuam como indicadores de memórias sobrepostas de um passado corriqueiramente negado. Como exposto, podemos mapear permanências e continuidades no contexto etnohistórico de vivências dos arredores da Fazenda Tranqueira, local que simboliza a articulação entre os diferentes agentes étnicos e culturais afro-ameríndios e colonizadores. No entanto, apesar dos claros indícios de presença indígena e negra no passado recente, até o momento, não existem movimentos de reivindicação de terras por parte de grupos indígenas e/ou quilombolas para a região de São Braz do Piauí.

Nesse movimento, somos levados a encarar a figura do colonizador e do colonizado que se articulam em nossa subjetividade. Reflexos de uma narrativa oficial que estabeleceu um sentido de patrimônio arqueológico e difundiu visões de indígenas antigos e anônimos, tão distantes no tempo que corriqueiramente são chamados em publicações científicas e nas escolas de “homens pré-históricos”. Essas visões são produzidas com mais intensidade principalmente a partir da década de 1970, com a institucionalização da Arqueologia na região, e de certa forma coadunaram-

-se com a narrativa do extermínio e contribuíram para a invisibilização das trajetórias e memórias indígenas nos discursos oficiais.

Todavia, essas narrativas são desafiadas pelas vivências do presente a todo momento. Como buscamos apresentar, para uma parcela das (os) moradoras (es) de São Braz do Piauí coisas e “causos” dos indígenas não estão delegadas a um “passado remoto”, elas não emergem apenas nos quintais e nas roças na forma daquilo que os arqueólogos chamam de urnas funerárias e material lítico, mas se integram à própria trajetória familiar ou pessoal de alguns indivíduos. Aqueles indígenas supostamente exterminados nos séculos anteriores estavam ali até algumas décadas atrás, ainda que submetidos às violências da colonialidade, perpetuando a sua descendência de acordo com as narrativas de seus netos e bisnetos, com os quais conversamos em São Braz do Piauí. Além disso, mesmo em contextos nos quais os laços de consanguinidade não são reivindicados, a existência e agência destes cabocos não é negada: a qualquer momento eles podem se fazer notar embaixo de um pé de figueira ou quando convocados através de cânticos.

As diferentes atribuições que o termo caboco assume nas narrativas e discursos (oficiais ou não) aqui analisados são evidências do quão complexas as coisas arqueológicas e suas associações podem ser quando encaradas como uma expressão de amefricanidade. Nesse sentido, perceber as intercessões entre os contextos históricos e as memórias talvez sejam o caminho para evitarmos visões de identidade essencializadas. Em outras palavras, a ênfase em um passado pré-histórico ou indígena dado como auto-evidente pode funcionar como uma espécie de venda, que nos atrapalha a enxergar a presença negra que se projeta nas entrelinhas dessas narrativas. Como problematizado por Gnecco (2012), por mais que o significado do termo “memória indígena” pareça auto-evidente, ele precisa ser sempre questionado, uma vez que a adjetivação diz pouco sobre o conhecimento que é produzido a partir dela.

Ademais, as reflexões de Lélia (1988) e Antônio Bispo (2015) têm nos inspirado a questionar a Arqueologia, principalmente aquelas abordagens pautadas em perspectivas essencialistas, que projetam identidades monolíticas para os materiais arqueológicos, invisibilizando outras temporalidades e possibilidades de associação. Portanto, perceber a diversidade de narrativas que encontramos no caminho das coisas arqueológicas em São Braz do Piauí foi importante para reconhecermos a multiplicidade de passados-presentes na comunidade, indo contra a criação de uma história única e homogênea. Ao mesmo tempo podemos constatar as possibilidades de produção de saberes que emergem enquanto memórias fragmentadas no presente, no escopo de uma arqueologia multitemporal que nos instigue a abandonar as visões de um passado indígena purificado para pensar em Amefricanidades.



**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2009. 376 p.
- ANZALDÚA, Gloria. “La conciencia de la mestiza: rumbo a una nova consciencia”. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, set./dez. 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2005000300015>>. Acessado em: 07/07/2023.
- ASSIS, Rafael da Silva. Índios do Território Serra da Capivara: História, Memória e Ensino. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de História). Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, 2016.
- AKOTIRENE, Carla. *O que é Interseccionalidade?*. Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2018.
- BARRETO, Cristiana. A construção de um passado pré-colonial: uma breve história da Arqueologia no Brasil. *Revista USP*, v. 44, p. 32-51, 1999. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/30093>>. Acessado em: 07/07/2023.
- BEZERRA, Márcia. *Teto e afeto: sobre as pessoas, as coisas e a Arqueologia na Amazônia*. Belém: GKNoronha, 2017.
- BRANDÃO, Tânia Maria Pires. *O escravo na formação social do Piauí: perspectiva histórica do século XVIII*. Teresina: Editora da UFPI, 2015.
- CABRAL, Mariana Petry. “E Se Todos Fossem arqueólogos?”: experiências na Terra Indígena Wajãpi. *Anuário Antropológico*, v. 39, n. 2, p. 115-32, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6821>>. Acessado em: 07/07/2023.
- CARD, Jeb J. *Spooky Archaeology: myth and the Science of the Past*. University of New Mexico Press, 2018.
- CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. *Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, p. 965-986, 2014.
- CASAL, Manuel Aires. *Corografia Brasileira ou relação histórico-geográfica do Reino do Brasil*. Belo Horizonte: EDUSP, 1976.
- DIAZ-ANDREU, Margarita. Nacionalismo y Arqueología: el contexto político de nuestra disciplina. *Revista Do Museu De Arqueologia E Etnologia*, n. 11, p. 3-20, 2001. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/109402>>. Acessado: 07/07/2023.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Minc-Iphan, 2005.
- GONÇALVES, Reginaldo. O Patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.) *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, p. 21-29.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, v. 92, n. 93, p. 69-82, 1988.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. De la etnoarqueología a la arqueología del presente. In: SALAZAR,

Juan; DOMINGO, Ines; ASKARRÁGA, José; BONET, Helena. (coord.). *Mundos tribales: una visión etnoarqueológica*. Valencia: Museo de Prehistoria, 2009. p. 16-27. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/258317075\\_Mundos\\_Tribales\\_Una\\_vision\\_etnoarqueologica\\_Valencia\\_Museu\\_de\\_Prehistoria](https://www.researchgate.net/publication/258317075_Mundos_Tribales_Una_vision_etnoarqueologica_Valencia_Museu_de_Prehistoria)>. Acessado em: 07/07/2023.

GNECCO, Cristobál. “Escavando” arqueologias alternativas. *Revista de Arqueologia*, v. 25, n. 2, p. 8-22, 2012. Disponível em: <<https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/352>>. Acessado em: 07/07/2023.

HABER, Alejandro. *Al otro lado del vestigio: políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada*. Popayán: Sello Editorial, Universidad del Cauca, 2016. 265 p.

HAMILAKIS, Yannis. Etnografia Arqueológica: um ponto de encontro multitemporal para Arqueologia e Antropologia. *Annual Review Anthropology*, v. 40, p. 399-414, 2011. Disponível em: <<https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev-anthro-081309-145732>>. Acessado em: 07/07/2023.

HARTEMANN, Gabby.; MORAES, Irislane. P. de. 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, 2022. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/12196>>. Acessado em: 07/07/2023.

INGOLD, Tim. *Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

LANDIM, Alberto Aparecido de Aquino Paes. *O processo de emancipação política de São Braz do Piauí*. Monografia (Licenciatura em História). Universidade Estadual do Piauí, São Raimundo Nonato, 2009.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*. Bogotá, n. 9, p. 73-101, 2008. Disponível em: <<https://www.revistatabularasa.org/numero09/>>. Acessado em: 07/07/2023.

MACÊDO, Géssika Sousa. Retalhos afetivos de Tecidos coletivos: Vivências de arqueologias decoloniais em São Braz do Piauí. Dissertação (Mestrado em Arqueologia), Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, Piauí, 2021.

MACÊDO, Géssika Sousa; MAGESTE, Leandro Elias Canaan. Aqui, onde cavar acha pote?: patrimônio arqueológico nos quintais dos moradores de São Braz do Piauí – PI e seus usos e significados no presente. *Revista Fumdhamentos*, v. XVII, n. 2, p. 129-156, 2020. Disponível em: <[http://fumdham.org.br/cpt\\_revistas/fumdhamentos-xvii-2020-n2/](http://fumdham.org.br/cpt_revistas/fumdhamentos-xvii-2020-n2/)>. Acessado em: 07/07/2023.

MAGESTE, Leandro Elias Canaan; AMARAL, Alencar de Miranda. As arqueologias afetivas na produção discente da Universidade Federal do Vale do São Francisco: desdobramentos históricos e interfaces teóricas na construção da Arqueologia no Sudeste e Sudoeste do Piauí. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.* v. 17, n. 2. 2022. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/FnyCNmj8yhJgzJL9fhH5bhM/?lang=pt>>. Acessado em: 07/07/2023.

MILLER, Daniel. *Trecos, Troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MIGNOLO, Walter . Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade

em política. *Cadernos de Letras da UFF*, n. 34, p. 287-324, 2008.

NEGREIROS, Romulo Macêdo Barreto. *As trilhas da morte no sertão das pimenteiras – PI (1769-1815): caracterização e reconhecimento arqueológico de um território*. Dissertação. (Mestrado em Arqueologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

NIMUENDAJU, Curt. *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú*. Rio de Janeiro: Fundação IBGE/ Fundação Nacional Pró-Memória, 1981.

OLIVEIRA, João Pacheco de Oliveira. Pardos, Mestiços ou Caboclos: os Índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 6, p. 61-84, 1997.

OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. *O Povoamento Colonial do Sudeste do Piauí: Índigenas e Colonizadores, Conflitos e Resistência*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros; ASSIS, Nívia Paula Dias. Padres e Fazendeiros no Piauí Colonial - Século XVIII. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 25., 2009, Fortaleza. *Anais [...]*, Fortaleza: ANPUH, 2009, Disponível em: <<http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/anpuhnacional/S.25/ANPUH.S25.1030.pdf>>. Acessado em: 07/07/2023.

ROCHA, Thaísa Sá Freire. *“Aquilo que é tirado da terra, às vezes pode matar”*: as relações estabelecidas entre arqueologia e a comunidade de Carangola, Minas Gerais. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2017.

SARLENO, Virginia. Pensar la arqueología desde el sur. *Complutum*, v. 23, n. 2, p. 191-203, 2012. Disponível em: <<http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/13006>>. Acessado em: 07/07/2023.

SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, Quilombos. Modos e Significados*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Pablo Patrick Jovino. *Memórias e narrativas sobre as populações indígenas em São Raimundo Nonato-PI e Microrregião: Uma descrição sobre as produções históricas antecedentes, abordagens precursoras e relatos orais*. Monografia (Bacharelado em Arqueologia e Preservação Patrimonial). Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, 2019.

SILVA, Déborah Gonsalves. Laços Familiares e de Compadrio Escravo numa Freguesia Piauiense (São Raimundo Nonato, Século XIX). *Sociedade Brasileira de Estudo Oitocentos*, v. 3, 2019.

SILVA, Lucas Antonio. (Re) Visitando pessoas e as coisas: a etnoarqueologia enquanto uma Arqueologia do Presente. *Revista de Arqueologia*, v. 30, n. 1, p. 175-185, 2017.

SOUSA, Jordânia. *Os Lugares de Memória de São Braz do Piauí: Lembranças e narrativas sobre a história e o patrimônio local*. (Monografia) Colegiado de Graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial. Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, PI, 2019.

TIRADO, Genara Pulido. Violencia epistémica y descolonización del conocimiento. *Sociocriticism*, v. 24, n. 1-2, p. 173-201, 2009. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/360890>>. Acessado em: 07/07/2023.

- VIANA, Nyanne Magna Ribeiro. *Traquejos e Labutas: trabalhadores escravizados no sertão do Piauí. (São Raimundo Nonato, segunda metade século XIX)*. Dissertação. (Mestrado em História). Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2018.
- VIEIRA, Bruno Vítor de Farias. *Era no tempo do coronel... “Eu não concordo muito com isso não!”: Arqueologia Pública e interpretações colaborativas sobre a Fazenda São Victor, Piauí*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Universidade Federal de Sergipe, Laranjeiras, 2017.

ARTIGO | *PAPER*

## LA RUTA DEL ESCLAVIZADO PARA DESAPRENDER Y RE- APRENDER LO PROPIO

Edizon León Castro<sup>a</sup>

<sup>a</sup> Director y profesor de la Universidad Intercultural de Pueblos y nacionalidades Amawtay Wasy. Ecuador

## RESUMEN

El artículo aborda el tema de la Ruta del Esclavizado, (esclavizadas) desde una perspectiva crítica y situada, centrándose en la experiencia de lo Afroandino de la Diáspora y, en particular, lo afroecuatoriano. Se reconoce que la Ruta del Esclavizado es un tema amplio, profundo y complejo, con diferentes dimensiones para ser analizado y sobre todo problematizado. El enfoque se centra en el inventario cultural, histórico, patrimonial y socio-político de la afroecuatorianidad. Esto implica examinar cómo la historia de la trata de personas esclavizadas ha afectado y moldeado la identidad y la cultura de las comunidades afrodescendientes en Ecuador, y cómo esta herencia histórica continúa teniendo implicaciones en la sociedad contemporánea. La perspectiva crítica y situada busca destacar las experiencias únicas y las luchas de las comunidades afroecuatorianas en su búsqueda de reconocimiento, justicia y equidad en el presente. Hablar (construir) de la Ruta del esclavizado es parte de una deuda de reparación y justicia social.

## PALABRAS-CLAVE

Ruta del esclavizado, trata de esclavos, colonialidad, memoria

---

## ABSTRACT

The article addresses the issue of the Route of the Enslaved from a critical and situated perspective, focusing on the experience of the Afro-Andean Diaspora, in particular, the Afro-Ecuadorian diaspora. It is recognized that the Route of the Enslaved is a broad, deep, and complex issue, with different dimensions to be analyzed and above all problematized. The focus is on the cultural, historical, patrimonial and socio-political inventory of Afro-Ecuadorianness. This involves examining how the history of the slave trade has affected and shaped the identity and culture of Afro-descendant communities in Ecuador. It also centers how this historical heritage continues to have implications in contemporary Ecuadorian society. The critical and situated perspective seeks to highlight the unique experiences and struggles of Afro-Ecuadorian communities in their search for recognition, justice, and equity in the present. Talking (building) about the Route of the enslaved is part of a debt of reparation and social justice.

## KEYWORDS

Route of the enslaved, slave trade, coloniality, memory.

## COMO CITAR ESTE ARTIGO

CASTRO, Edizon León. La ruta del esclavizado para desaprender y re-aprender lo propio. *Cadernos do Lepaarq*, v. XX, n.40, p.204-233, Jul-Dez. 2023.

## INTRODUCCIÓN

La “Ruta del Esclavo”<sup>1</sup>, es un momento histórico de trascendencia global que dio lugar a una nueva configuración geopolítica a finales del siglo XV y que permitió a los países (reinos en su primer momento) solventar el desarrollo de su modernidad temprana a costa de la explotación humana y de los recursos naturales. Aquí ya se plantea una primera ruptura, en el sentido de no asumir este momento como “algo superado” o congelado en la historia desde una perspectiva teleológica. Esta ruta fue la que tuvieron que hacer de manera forzada para formar parte de la red de comercio transatlántico de personas esclavizadas africanas, que tuvo lugar desde el siglo XVI hasta el siglo XIX. Este sistema involucró el secuestro, transporte y venta de millones de personas africanas, quienes fueron sometidas a una condición de inhumanidad por parte de los conquistadores y además fueron despojadas de sus tierras originarias, las mismas que fueron expropiadas y convertidas en colonias europeas en América. .

El comercio de la esclavización fue una empresa altamente lucrativa para las potencias europeas, impulsada por la creciente demanda de mano de obra en las plantaciones de azúcar, algodón y otros cultivos. Las personas de origen africano capturadas iniciarían un largo camino de dolor, sufrimiento y también de resistencia a pesar de haber sido sometidas a condiciones inhumanas durante el viaje en barco, conocido como la “travesía del Atlántico negro” o “trata de esclavos”, donde millones de personas murieron debido a las enfermedades, maltrato, tristeza, malnutrición, hacinamiento y el suicidio.

Aquí se vuelve importante hacer una reflexión con respecto a esas suficiencias íntimas que nos plantea Santiago Arboleda (2016), como esos cúmulos de experiencia y valores siempre emancipatorios y libertarios; reservorios de construcciones mentales operativas que estuvieron acompañados de actitudes de resiliencia, y todo esto, para romper esos estereotipos de justificar sus fortalezas a partir de la constitución de sus cuerpos. Arboleda define estas suficiencias como:

(...) cúmulos de experiencias y valores siempre emancipatorios; reservorio de construcciones mentales operativa, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su historia...

(...) En cierto sentido se puede plantear que las suficiencias son el insumo, el recurso indispensable para avanzar en actitud de resistencia; estando vinculadas a experiencias y elaboraciones espirituales y religiosas...Un sentido esencial en la cual el sentido de humanidad es impostergable (p.27).

Paul Gilroy, en su obra *El Atlántico Negro* (2012), aborda la idea de una cultura compartida y entrelazada que surgió como resultado del comercio de esclavizados. Sostiene que el Atlántico no solo fue un lugar de horror y opresión, sino también una vía de intercambio y sobre todo de supervivencia cultural compleja, lo que algunos planteamos este proceso como re-existencia, en esa posibilidad de ir más allá de la resistencia y construir formas subversivas y creativas para no

<sup>1</sup> El nombre del proyecto de la UNESCO es la “Ruta del Esclavo”, sin embargo, dado que la palabra esclavo denotaría una condición ‘natural’ de su estado, cambio a la significación de esclavizado para marcar que las personas africanas no eran esclavas sino que fueron esclavizadas, de esta manera, quedaría “La Ruta del esclavizado”.

perecer en este proceso violento y de necropolítica. A través de la diáspora africana, las personas esclavizadas llevaron consigo sus tradiciones, idiomas, religiones y formas de resistencia para re-existir, y en el proceso, contribuyeron a la creación de una cultura afrodescendiente en las Américas. Todo este proceso ha sido denominado por el maestro Juan García Salazar como siembras culturales.

Estos procesos sirvieron para sostener la existencia a través de sus filosofías y cultura, y hacen parte de *patrimonio existencial* de las Diásporas afrodescendientes. Durante estos procesos, se tuvieron que hacer negociaciones culturales, siempre en contextos de poder y por ello, hacen parte del repertorio de estrategias de resistencias, a partir de la cual, se generaron una serie de expresiones artísticas, religiosas y políticas que continuaron evolucionando a lo largo del tiempo hasta los actuales momentos. La música, el arte, la literatura y las prácticas rituales y religiosas afrodescendientes son ejemplos de cómo esta interacción dejó una huella profunda en las sociedades de América y el Caribe en lo que respecta a la región.

Además, Gilroy argumenta que esta conexión transatlántica no solo se limita a la historia del pasado, sino que continúa siendo relevante en la actualidad debido al impacto que tuvo la esclavitud colonial. Las comunidades afrodescendientes de todo el mundo mantienen lazos culturales y sociales que trascienden las fronteras nacionales, y el legado vergonzoso del comercio de esclavizados sigue impactando negativamente, pero igualmente las poblaciones africanas y afrodescendientes continúan en la lucha contra el racismo y la desigualdad en la sociedad contemporánea.

Lo que se presenta a continuación es parte de un trabajo realizado en el marco del proyecto histórico y cultural “La Ruta del Escavo” iniciado por la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura), con el objetivo de revisar de manera crítica la historia del comercio de personas esclavizadas africanas en las Américas y en otras regiones del mundo. Este proyecto fue lanzado oficialmente en 1994 y se ha desarrollado en colaboración con diversos países y organizaciones para promover la reflexión, el conocimiento y la concienciación sobre este doloroso y significativo capítulo de la historia humana.

El propósito principal de la “Ruta del Esclavo”, es generar memoria sobre el sufrimiento y la opresión sufridos por millones de personas africanas, que fueron secuestrados de sus hogares, transportados en condiciones inhumanas y forzados a trabajar como esclavizados en las colonias europeas del Nuevo Mundo. A través de una serie de iniciativas educativas, culturales y turísticas, el proyecto busca preservar la memoria histórica y reconocer el legado de resistencia y supervivencia de las comunidades afrodescendientes en las Américas y otros lugares. El programa se basa en tres ejes fundamentales:

1. Investigación y conocimiento: “La Ruta del Esclavo” promueve la investigación y la recopilación de datos históricos precisos sobre la trata de esclavizados y la diáspora africana. Esto incluye el estudio de los lugares de desembarque de esclavizados, los puertos involucrados en el comercio y los testimonios de los descendientes de africanos que fueron esclavizados.

2. Educación y conciencia: La UNESCO fomenta la inclusión de la historia del comercio de



esclavizados en los planes de estudio escolares y universitarios para que las nuevas generaciones puedan comprender y analizar críticamente este genocidio y pasado traumático. Asimismo, se llevan a cabo actividades educativas y campañas para sensibilizar a la sociedad sobre la importancia de combatir el racismo y la discriminación en todas sus formas.

3. Patrimonio cultural y turismo: El proyecto también tiene como objetivo preservar y proteger los lugares históricos relacionados con la esclavitud y promover el turismo cultural sostenible. Los sitios emblemáticos vinculados al comercio de esclavizados, como fortificaciones, puertos y rutas de transporte se conviertan en destinos turísticos que permiten a los visitantes comprender mejor la historia y el impacto de la esclavitud en la conformación de la identidad de las naciones y comunidades afrodescendientes.

Dentro de este marco, se reflexiona de manera crítica en la selección de este acervo cultural y patrimonial, desde la mirada y el agenciamiento político de las poblaciones afrodescendientes. Esto significa, que va más allá de la materialidad de los “objetos” culturales, relevando los procesos y condiciones históricas en que fueron creados. Es por ello, importante realizar una contextualización histórica donde se inscribe estos patrimonios culturales.

## **1. APROXIMACIÓN HISTÓRICA DEL PUEBLO AFROECUATORIANO**

En el Ecuador, la manumisión de la esclavitud fue decretada en el año de 1851 durante la presidencia del General José María Urbina, en la cual se remarcaba que el estado debía indemnizar a los “dueños” de los esclavizados, y dado que éste no contaba con los suficientes recursos en sus arcas, esta manumisión se extendió para hacerse efectiva en su totalidad.

El pueblo afroecuatoriano tiene una historia diferente al resto de pueblos y grupos culturales del país. Por un lado, está una memoria de dolor y sufrimiento a través de la experiencia de haber sido arrancados violentamente de África, para ser traídos en calidad de personas esclavizadas y, por otro lado, una memoria de lucha, resistencia y sobre todo de aportes a la construcción histórica de este país.

En Ecuador se referencia dos lugares ancestrales que dan cuenta de la presencia de afrodescendientes desde los tiempos de colonia; éstos son el territorio ancestral del *Valle del Chota-Mira* y la Provincia de Esmeraldas –de manera especial el norte de esta provincia-. Esto de ninguna manera implica que no hayan existido otros asentamientos coloniales con presencia de personas de origen africano que fueron esclavizados, de hecho la ciudad de Guayaquil ha sido una ciudad importante en cuanto a la presencia urbana de afrodescendientes, sin embargo, ha sido menos estudiada e invisibilizada su presencia histórica en los estudios de la diáspora en Ecuador, sin que esto signifique no existen trabajos importantes que dan cuenta de su presencia desde tiempos de la colonia.

Hasta el siglo XVII no se extendían aún sobre todo en el Valle del Chota -que comprende dos provincias Imbabura y Carchi-, los cultivos de la caña de azúcar que fueron introducidos en América por el fray Tomás de Berlanga desde las islas Canarias en la región interandina, por lo que

el comercio de personas esclavizadas se fue incrementando en la medida que se iba consolidando el complejo cañero. Inicialmente la mano de obra en las incipientes haciendas cañeras de la Real Audiencia de Quito, se abastecía con mano de obra indígena, y luego debido al incremento de la demanda se empezó hacer uso de mano de obra de Panamá y de Cartagena de Indias principalmente -cabe recordar que esta última ciudad era en América uno de los principales mercados de compra-venta de personas esclavizadas-.<sup>2</sup>

Para finales del siglo XVIII en los corregimientos de Quito, Ibarra, Latacunga, Ambato, Riobamba, Guaranda, Loja, Otavalo y Macas, el número de los esclavizados llegaba a 2.604 personas, con 1.235 hombres y 1.369 mujeres. Para el año de 1783 de acuerdo al censo, las personas de origen africano libres o esclavizadas, alcanzaron la cifra de 17%, lo cual representaba más de un 5 % de las 336. 271 del total de habitantes.<sup>3</sup>

### **1.1 Territorio Ancestral Afrodescendiente de las provincias de Imbabura y Carchi**

También conocido como *El Valle Sangriento o Valle del Coangue*, y que en tiempos coloniales estaba constituido por Señoríos y Cacicazgos indígenas de la sierra norte del país es uno de los principales asentamientos de población de origen africano.

La desestructuración del sistema económico y social indígena como efecto de la conquista se materializó con la fundación de la Villa de San Miguel de Ibarra en 1606.<sup>4</sup> Como sucedió en la mayoría de casos para la construcción de la ciudad se requirió la fuerza de trabajo indígena mayoritariamente proveniente de estos Cacicazgos, al igual que para sostener la producción agrícola, y explotación de recursos naturales. Estos trabajos forzados acompañados de una pésima dieta alimentaria, el excesivo e inhumano trabajo en las mitas y la vulnerabilidad a las nuevas enfermedades traídas por los conquistadores, fueron algunas de las causas para que la población indígena decreciera de manera vertiginosa.

En las tierras del Valle del Chota los primeros estancieros españoles continuaron con la producción de la coca, hasta que ésta fue prohibida por los representantes de la Iglesia Católica, también intentaron los cultivos de la oliva y vid, sin obtener buenos resultados financieros. Luego del fracaso de estos proyectos productivos, los sacerdotes Jesuitas empezaron a adquirir las tierras de los estancieros españoles, para consolidar una cantidad significativa de tierras e iniciaron la producción de caña de azúcar con el fin de montar la industria de los ingenios azucareros.

Iniciado el sistema de producción de la caña de azúcar con la concentración de la tierra a partir de donaciones y la compra a través de remates efectuados por el Cabildo y la Real Audien-

---

2 El estudio de Jean-Pierre Tardieu, *El negro en la Real Audiencia de Quito* (Ecuador), realizado en base a 300 escrituras de compra-venta que van de 1582 a 1660, permite conocer sobre las primeras compras de esclavizados bozales.

3 Jean-Pierre Tardieu, *El negro en la Real Audiencia de Quito* (Ecuador), capítulo 4, *Los negros en Quito s. XVI-XVII*, IFEA.

4 Es importante señalar que, en un primer momento de la conquista española, se continuó con este sistema cuya producción se centraba en el cultivo de la coca, pues entendieron muy bien que mantener ese sistema de organización les permitía sostener y recaudar los tributos sin dificultad.

cia, durante un período que duró entre 1610 y 1680, la preocupación se trasladó hacia la consecución de la fuerza de trabajo. La producción de la caña de azúcar, que hasta este momento se abastecía con mano de obra de indígenas, forasteros, vagabundos y voluntarios, lo que generó descontento y una enérgica resistencia por parte de los indígenas, y que en algunos casos terminó en rebeliones y huidas hacia las montañas. Ante esta difícil situación se empezó a perfilar la posibilidad de importar esclavizados de procedencia africana.

Es en el período entre 1680 y 1760, esta escasez de mano de obra se resuelve haciendo inversiones en la importación de cuadrillas de familias de esclavizados, que se utilizará preferentemente en las faenas agrícolas de la naciente hacienda cañera.

Podemos afirmar que desde el año 1700 en adelante se producen la mayoría de compra de esclavizados por parte de la Compañía de Jesús, para abastecer de mano de obra a sus haciendas. De ahí, por ejemplo, el registro del contrato de compraventa de 36 piezas de esclavizados negros realizada entre el Tesorero-Administrador de la “Cía. de Guinea” de Lisboa, con despacho en Cartagena y el padre Juan Ruiz, procurador de la Compañía de Jesús en la ciudad de Quito.<sup>5</sup>

La masiva importación de esclavizados no sólo estuvo destinada a los trabajos agrícolas en las haciendas, sirvió también para obtener una mayor liquidez por parte de los Jesuitas; esto se logró con la reventa de esclavizados en los mercados de la región generando grandes ganancias, creando para ello redes a través de mercaderes de las compañías negreras de Europa, para importar directamente esclavizados de origen africano.

En la actual jurisdicción de la parroquia Concepción -parroquia del cantón Mira, provincia del Carchi-, en la cuenca del río del mismo nombre, a una altitud de 1.475 msnm) se ubicó, durante los siglos XVII y XVIII, una de las principales haciendas jesuitas y en su tiempo constituía la más grande. A continuación podemos mirar un cuadro de acuerdo a los censos de la época de cómo estaba distribuida la población esclavizada en este Valle del Chota, como se le conoció originalmente.

Número de esclavizados -Haciendas en el Valle del Chota-Mira, siglo XVIII

Haciendas	No. de esclavizados
Tumbabiro	126
Carpuela	93
Santiago	123
Chalguayacu	87
Chamanal	152
Concepción	380
Caldera	95
Cuajara	268
TOTAL	1.324

Fuente: Rosario Coronel, El Valle sangriento, *De los Indígenas de la Coca y el Algodón a la Hacienda Cañera Jesuita: 1580-1700*, Quito, Flacso, Abya Yala, 1991

5 ANE, Esclavizados caja 1, exp. 13, Quito, 28 de septiembre de 1700, folios: 3

Cuando se produce la expulsión de los jesuitas en el año de 1767, estas tierras incluidas las y los esclavizados pasaron a ser propiedad de la Oficina de Temporalidades, continuando con el sistema de esclavitud hasta el año de 1851 en que se decreta la manumisión de esclavizados como ya se explicó al inicio de esta sección.

Durante este período se dieron revueltas y rebeliones de las personas esclavizadas que, liderados por hombres y mujeres de origen africano mostraron su valentía poniendo en riesgo incluso su vida; como fue el caso de Martina Carrillo, Ambrosio Mondongo, Pedro Lucumí, y otros, que no aceptaron la condición de esclavizados y lucharon por su libertad. La sublevación de esclavizados del Valle del Chota-Mira para el año 1789 fue muy importante y ventajosamente hemos ubicado la documentación histórica.<sup>6</sup>

Abolida la esclavitud las personas de origen africano de este territorio ancestral fueron víctimas de nuevas formas de servidumbre, como lo fue el huasipungo o concertaje. El concertaje se caracterizó por un sistema de relaciones laborales agrarias de explotación, servidumbre y feudalismo, se desarrolló principalmente durante la época de la República Conservadora en Ecuador, que abarcó aproximadamente desde mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. Durante este tiempo, Ecuador experimentó una economía basada principalmente en la producción agrícola, con haciendas y plantaciones de productos como el cacao, café, azúcar y banano. Para entender mejor este período, es fundamental conocer su contexto y sus principales características. Los propietarios emplearon a sus antiguos esclavizados por salarios de miseria, por lo que, y bajo un sistema de préstamos sus deudas impagables se transmitían de generación a generación. En 1964 se aplicó la primera y única Ley de Reforma Agraria y Colonización, entregando pequeñas parcelas de tierra que ya venían ocupando los trabajadores de hacienda como parte del sistema mismo. Vendrá entonces un proceso de conformación de comunidades por fuera de las haciendas que hasta la presente están constituidos por afroecuatorianos asentados en esos territorios.

**El complejo hacienda-trapiche.** Como anotamos las personas esclavizadas fueron ubicados en varias zonas, especialmente en los territorios de cultivo de caña de azúcar en donde se instalaron trapiches. Las principales haciendas productoras de caña se ubicaron al norte de las Provincias de Pichincha, Imbabura y Carchi, exactamente en los pisos ecológicos favorables para este tipo de cultivo.

En las fichas que se elaboró para esta cartografía se registra la ubicación de población esclavizada, fundamentándonos en documentos históricos que informan sobre las haciendas cañeras donde se encontraban los esclavizados realizando sus faenas agrícolas y de servidumbre y que hoy constituyen parroquias que hacen parte del pueblo afroecuatoriano. Gracias a la documentación que se encuentra en el Archivo Nacional del Ecuador, exactamente en los fondos denominados “Estancos”, “Haciendas” y “Esclavizados”, tenemos información de aproximadamente 50 haciendas de esclavizados destinados al trabajo agrícola y en trapiches.

---

6 ANE, Esclavizados, caja 12, exp. 7, Quito 30 de julio de 1788-1789, folios: 16 y, ANE, Esclavizados, caja 12, exp. 5, Quito 16 de diciembre de 1788, folios: 27

## 1.2 Contextualización histórica del asentamiento ancestral de Esmeraldas

El asentamiento ancestral a partir del proceso de la diáspora africana ligada a la esclavitud en América, se remonta a la época colonial del año de 1553, en la Gobernación de Esmeraldas. En este año se registra el naufragio frente a las costas de Esmeraldas, de un barco que transportaba esclavizados, en la ruta comercial muy frecuente en los tiempos de la trata esclavista de Panamá a Callao (puerto de Lima-Perú).

El único documento que da cuenta de este relato es la crónica del clérigo Miguel Cabello Balboa, quien manifiesta que en este barco se transportaban “diecisiete negros y seis negras”, los mismos que aprovecharon el naufragio para fugarse e internarse en la profundidad de la vegetación, y de esa manera escapar de su condición de esclavitud.

Para aquellos tiempos en esta región se asentaban poblaciones indígenas denominados Niguas, Yumbos, Campaces, Cayapas, Lachas y Malabas, con los cuales se establecerán tensiones y alianzas, construyendo desde ese entonces relaciones interculturales, hasta conformar lo que los historiadores llamarían “República de zambos”, y que para la población afrodescendiente constituyó una República de Cimarrones, resaltando no su condición étnica, sino su estatus de liberad.<sup>7</sup> Lo significativo de este hecho histórico fue que marcaron el inicio de la construcción de un territorio libre.

El cimarronaje en este territorio representó un obstáculo para el proyecto colonial de abrir un camino que partía desde Quito hacia las costas de Esmeraldas –el famoso camino de Malbucho-, además del interés por el oro, las esmeraldas y por la calidad y finura de sus maderas, por ello, el gobierno colonial español realizó varias expediciones militares y religiosas para someter a esta población, dado que se encontraban “alzados en armas” y sublevados –sin rendir obediencia a las autoridades coloniales-<sup>8</sup>. Sin embargo, todos estos intentos de reducir a los sublevados fracasaron por la gran inventiva y estrategias militares empleadas por los cimarrones que se establecieron en los palenques, que eran fortalezas estratégicamente ubicadas y resguardadas.

Los fugitivos de ese naufragio liderados por Alonso Illescas, puso resistencia a cualquier intento de sujetarlos, esta situación obligó a las autoridades coloniales a celebrar acuerdos mediante el cual fueron “legitimados” y se les reconoció su condición de libres y la posesión de sus territorios.

La importancia de este primer grupo fue de gran influencia política sobre otros que se asentaron en dicha región, especialmente cuando Alonso de Illescas –el líder cimarrón-, conduciría a su gente hacia los caminos de la libertad, asunto que siempre constituyó un problema para las autoridades de la Real Audiencia de Quito para su proyecto colonial.

Finalmente decidieron nombrar al líder cimarrón Alonso de Illescas Gobernador de la Provincia de las Esmeraldas, convirtiéndose así en la primera autoridad de origen africano en ser

---

7 Esta denominación viene desde la literatura colonial, y sirvió para graficar los matrimonios interétnicos entre los cimarrones de origen africano y los indígenas que habitaban esa zona. Esto responde a una estructura racial.

8 Léase León, 2021

designado con un alto cargo ya en la misma época de la colonia. Este líder junto a la familia de Francisco Arobe, otro cimarrón, lograron consolidar un proceso y un territorio donde se vivía en libertad en medio del sistema esclavista.

Estas dos breves narrativas históricas nos permiten una contextualización histórica del inventario (fichas) de contenido y ayuda a comprender de mejor manera la ausencia de itinerarios, rutas marcadas como en otros países en torno al tema de la esclavitud colonial.

**Las reales minas en Esmeraldas.** En la actual Provincia de Esmeraldas, al norte, específicamente en la cuenca del río Santiago, se estableció desde el s. XVIII al XIX la explotación de la minería aurífera y se instauró un régimen esclavista en las minas de la región, denominadas: Playa de Oro, San José de Cachaví y Wimbí, Se conoce que estos esclavizados del distrito minero, a cambio su libertad, se involucraron con los grupos insurgentes en la guerra por la Independencia, donde muchos murieron en los enfrentamientos.

Cabe anotar que, posteriormente y una vez ubicada la mano de obra en las minas, se produjo la rebelión de esclavizados en la mina Playa de Oro durante el año 1826, levantamiento que se registra a partir del “recurso presentado por los capitanes de cuadrilla de los esclavizados de las minas de Playa de Oro, San José y Guimbí, por el abandono moral y material en que viven y por las extorsiones que padecen por parte de los representantes de unos desconocidos amos”<sup>9</sup>

### 1.3 Religiosidad

La primera noticia de sincretismo aparece en la ciudad de Quito y merece especial atención como lugar sagrado producto de la evangelización, se refiere al papel desempeñado por las **cofradías de negros y mulatos**, que como anota Tardieu, fue válvula de escape de las tensiones de la esclavitud. De ahí, la devoción en la iglesia de los dominicos de una capilla dedicada a Nuestra Señora del Rosario venerada por una de estas cofradías y la referencia de que los mulatos solicitaron del cabildo eclesiástico en 30 de julio de 1589 la concesión de una capilla en la catedral para la fundación de la cofradía de Nuestra Señora de la Alta Gracia, comprometiéndose en dar cada año 500 pesos de limosna.<sup>10</sup>

La revisión bibliográfica nos permite conocer la espiritualidad, ritualidad y religiosidad del pueblo afroecuatoriano que viven en la Cuenca del Mira y de los pueblos que viven en Esmeraldas. Sobre esta última Provincia los estudios de los últimos años, acerca de sus manifestaciones culturales, llevaron a un acuerdo Binacional Ecuador –Colombia, y su música y cantos se inscribieron en la Lista Representativa de la Unesco como patrimonio inmaterial.

9 ANE, Esclavizados, caja 23, exp. 3, Quito 10 de abril de 1826, folios: 10 y, ANE, Esclavizados, caja 23, exp. 6, La Tola 25 de noviembre de 1826, folios: 17

10 (Colección de Documentos sobre el obispado de Quito, t. II, 1583-1394, Quito: Publicaciones del Archivo Municipal, 1947, pág. 409

## Palenques

Nos referimos a posibles Palenques a partir de la documentación histórica existente:

### a) Zapotal.

La referencia histórica registra para 1787 la petición del alcalde provincial de Guayaquil para que el gobierno le provea de los auxilios necesarios para una expedición a las montañas de Zapotal, para prender a reos y esclavizados prófugos que se han refugiado en aquel lugar.<sup>11</sup> Actualmente es parroquia rural de la provincia de Los Ríos-Ecuador, jurisdicción del cantón Ventanas, con una población que bordea los 16.442 habitantes y una extensión de 246,95 km<sup>2</sup>, fue creada el 12 de octubre de 1852.

### b) Esmeraldas: las Montañas de Malbucho y río Tululbí

En el siglo XVI, tres rutas comunicaban a la Real Audiencia de Quito con el exterior. La ruta del norte pasaba por Mira, Popayán, San Sebastián de la Plata, y llegaba por el río Magdalena a Cartagena de Indias. El Correo de Lima pasaba por Loja, Yaguarzongo y Piura. La ruta de Guayaquil pasaba por Guaranda, Chimbo y el alto de San Antonio.<sup>12</sup>

Las rutas internas durante el siglo XVII fueron dos sistemas viales: el primero comprendía la ruta desde la Villa de San Miguel de Ibarra al puerto del río Santiago o al río Mira, denominado camino de Malbucho, y el segundo, que partía de la ciudad de Quito hasta el río Esmeraldas o a la Bahía de Caracas.

Estas obras viales tuvieron el aporte de la mano de obra libre y esclavizada, de ahí por ejemplo que se registre un informe del subteniente Manuel Espinosa de su comisión a las montañas de Malbucho, en donde procedió a capturar a once esclavizados prófugos.<sup>13</sup> Como vemos los esclavizados desertaban a zonas de difícil acceso en las montañas de Malbucho y en el río Tululbí.<sup>14</sup>

La cita a continuación describe claramente la situación

“[. . .] el deseo de los negros de las minas es el de profugar para las montañas de Malbucho a reunirse con los muchos cimarrones que se hallan en dicho sitio, esclavizados de diversos amos y hay el número que pasan de cincuenta piezas a los que se ha agregado en estos pocos días cinco piezas de la hacienda Cuajara y otros varios de las haciendas del Chan, Puchimbuela y Tumbabiro. Las demás cuadrillas de estas haciendas piensan en lo mismo, todos se hallan en movimiento buscando ocasión para verificarlo... todos estos cimarrones los seducen y llaman generalmente a los demás para engrosar su cuerpo y hacerse temer.<sup>15</sup>

11 ANE, Serie gobierno caja 40, exp. 8, Quito 10 de septiembre de 1787, folios: 18

12 Pilar Ponce Leiva, *Certezas ante la incertidumbre. Elite y Cabildo de Quito en el siglo XVII, op. cit*, cap. VI “Tierra, telar y trajín”.

13 ANE, Serie Esclavizados, caja 21, exp. 7, Ibarra 30 de junio de 1815, folios: 7

14 Real Orden dirigida al presidente de Quito sobre la venta de los esclavizados negros comprados para el camino de Santiago, Aranjuez, 1805-III-21 (ANWPQ, t. 431, f. 34). En: Rocío Rueda Procesos, Revista ecuatoriana de Historia, no. 16, 2001, CEN, Esclavizados y negros libres en Esmeraldas, s. XVIII-XIX.

15 Oficio de Pedro Muñoz al Presidente Montes sobre los negros de Playa de Oro, La Tola.

Lamentablemente las investigaciones realizadas no ofrecen mayor información a este respecto, por lo que no podemos señalar exactamente el espacio geográfico donde se ubicó este Palenque. Es probable que estuviera activo únicamente hasta el decreto de manumisión emitido por el presidente José María Urbina en el año de 1852, que amparó a los esclavizados a declararse libres. A mediados del siglo XIX los esclavizados ya libres se asentaron en las partes bajas o medias del río Santiago y sus afluentes e iniciaron procesos de adquisición de las tierras, hasta que en 1895 se conformaron en la llamada “Comuna Río Santiago”.

## 2. INVENTARIO PARA LA RUTA DEL ESCLAVIZADO: ALGUNAS PRECISIONES

Debemos partir que el ocultamiento de las historias y memorias de los pueblos que fueron víctimas de la conquista y de la esclavitud, parte fundamental de la violencia colonial. Fue así como en la constitución de los estados-nación hicieron de la historia oficial un instrumento de poder y de dominación anclado a la herencia colonial. La subalternización de éstos pueblos se fundamentó en la categoría de raza, lo que ha llamado la colonialidad del poder, del ser y del saber, que es el establecimiento de una estructura jerárquica basada en el color de la piel y ésta como sinónimo de raza, en donde el paradigma fue el color blanco-europeo ubicado en la cúspide de la pirámide y a partir del “degrade del color blanco” inicia la escala de inferiorización hasta asentarse en la base lo “indio” y lo “negro” representado en los pueblos originarios. “La raza es el instrumento de dominación social con mayor éxito inventado en los últimos 500 años” (Quijano, 2011, p.1), sobre esta idea de raza, Quijano plantea que se construyó en un sistema capitalista eurocentrista, que forjó la distribución mundial del trabajo y el intercambio.

Lo interesante por decirlo, fue que esta estructuración de jerarquías basadas en lo racial, no dio fin con los procesos de independencia y con ello la conformación de los estados-nación, sino que se reinventó para que su permanencia siga vigente, es por ello, que ahora se plantean racismos estructurales que tienen justamente su origen en dicha racialización colonial. Donde no solo fueron inferiorizados como sujetos, sino también, sus producciones y creaciones epistémicas, de conocimientos culturales.

Es por ello, que rehacer, develar, visibilizar estas historias otras, lugares, documentos, itinerarios dentro de lo que significó la esclavización en América, es sin duda una respuesta contestataria a esa violencia, al tiempo que una acción decolonial. Hay que asumir como una acción de reparación y sobre todo de reconciliación y sanación casa adentro y casa afuera.

Al mismo tiempo permite una mayor comprensión desde el presente de lo que significó esa desastrosa experiencia de la esclavitud, esto es, encontrar respuestas a prácticas institucionalizadas y estructurales de exclusión, marginación y como consecuencia sus problemáticas actuales que están atravesadas por el racismo como resultado de ese legado colonial.

Al pueblo afrodescendiente se le ha negado esa posibilidad de hacer parte real de la sociedad nacional, tanto del Estado como también de la historia mestiza dominante. De ahí que el agenciamiento por reconstruir estas historias y memoria resulta una necesidad y una demanda urgente que permita

---

1814-v-22 (ANHIPO, t. 508, f. 30). En: Rocío Rueda Procesos, Revista ecuatoriana de Historia, no. 16, 2001, CEN, Esclavizados y negros libres en Esmeraldas, s. XVIII-XIX



procesos de reconstrucción de las subjetividades e identidades afrodiaspóricas.

Nos enfrentamos a un tema de gran sensibilidad, por ello es necesario hacer conciencia que en la actualidad contamos con más herramientas teóricas para una lectura crítica de este proceso de esclavitud. Nos referimos pues, a la historia de esclavitud que se mantuvo durante siglos y de la cual se fueron reconfigurando patrones de dominación estructural.

A pesar de las violencias físicas, síquicas, afectivas que produjeron fracturas y dispersiones, a que estuvieron sometidas estas sociedades, lograron crear nuevas sociedades a partir de la solidaridad y el sentido de comunidad -de pertenencia decía del maestro Juan García-, generada en medio de la esclavitud. Lograron mantener formas familiares de asentamiento, uso y conservación de los recursos naturales, maneras y sentidos de interpretar y habitar el mundo, acompañado todo esto de una resistencia permanente y constante a la subordinación, lo que les permitió recrear muchas estrategias basadas en el camuflaje o lo que muchos estudiosos llaman sincretismo, hibridación, transculturación, que no eran más que ocultar sus propias manifestaciones culturales en las del grupo dominante.

En este proceso fue necesario combinar variadas formas, los principios filosóficos, las artes, los conocimientos y saberes, destrezas traídas desde África y que se fusionaron con otros nuevos elementos inventados o derivados de los nativos amerindios o de los mismos esclavizadores europeos. A partir de esto los africanos y sus descendientes fueron produciendo una rica cultura en medio del dolor y sufrimiento de lo que fue la esclavitud. Luego de abolida la esclavitud de igual forma fueron sometidas estas poblaciones a una precariedad económica y un avanzado sistema de discriminación.

Cuando hablamos de la esclavitud, debemos ser claros que existen dos sistemas de esclavitud, la primera que está ligada a la relación de trabajo desde la explotación forzada de las personas para producir mercancías, y la otra esfera de la esclavitud dada en el orden de la discriminación social y racial, que aún perdura en nuestros días a través de prácticas y discursos racistas.

Por tanto, en el contexto de la Diáspora, la esclavitud no es un hecho del pasado, sino un hecho presente, en la medida en que este presente está condicionado y constituido por la tremenda gravitación de ese “pasado” convencional (Carrera Damás; 1996, 35). Lo que quiero decir, es que la esclavitud no termina con la abolición legal, sino que tiene un continuum en la permanencia de una estructura socioeconómica y política racista.

A pesar que en la Constitución de Ecuador en su artículo 1, se define al estado como “intercultural y plurinacional”, esto es aún sólo un enunciado, el peso que tiene la historia oficial en el sistema nacional de educación es muy desigual en comparación con los contenidos de las historias de los pueblos y nacionalidades.

Es necesario buscar otras perspectivas históricas e ir dejando de mirar a los pueblos afrodescendientes solo desde la esclavitud, sino como un pueblo que ha contribuido en todos los procesos que se han dado en el país. Esta realidad muestra que ese pasado sigue estando en el presente, y que aún hay mucho camino por andar para la construcción de un verdadero estado intercultural y plurinacional basado en relaciones de igual sin la pérdida de la diferencia cultural.

Este esfuerzo de inventariar los sitios, instituciones, itinerarios y documentos que estén ligados al proyecto de la Ruta del Esclavizado de la UNESCO, no debe hacerse desde victimización, porque esto

anula todo el agenciamiento político de resistencias y luchas por sostener la humanidad de los afrodescendientes, al igual que las contribuciones y aportes durante todo ese proceso de deshumanización que han venido aportando.

Este posicionamiento genera una identidad y una dignidad, que desestructura toda esa ideología de superioridad sostenida desde la categoría de raza y ligada al color de piel. Así se reivindica nuestro derecho a nuestra historia y memoria, pero no solo esa memoria de dolor sino también esa historia y memoria de la diáspora de reencuentro con nuestro pasado desde la memoria colectiva de los pueblos sostenida y transmitida desde la palabra de los y las mayores.

Otro de los aportes que genera este tipo de investigaciones, es mirar cómo se han ido construyendo espacios y relaciones interculturales, tomando préstamos de otras culturas, en contexto de opresión, modificando sus culturas originarias. Las múltiples transformaciones a las que ha dado lugar, así como las interacciones culturales fruto de encuentros forzosos que son las explicaciones de las formas y sentido actuales de las culturas afrodescendientes, entonces se entiende a la cultura como algo dinámico que está en movimiento, pero al mismo tiempo que está determinada por relaciones de poder

### 3. UBICACIÓN DE FUENTES DOCUMENTALES

A continuación, se va ubicar una muestra de lo que fue la investigación-registro que permite graficar el resultado y al final como anexo se colocará el resto de información para quien desee revisar el registro total de este proceso.

#### **Documentos históricos ubicados referentes a esclavizados**

Archivo	Fondo/serie	Código- año	Síntesis
Archivo Nacional del Ecuador Quito-Ecuador	Catálogo mapas, planos y croquis (1606-1972)	ANH.MP.02.09.21.Min. Gob.0249 Esmeraldas, 1880	Plano que se adjunta al oficio del Gobernador de Esmeraldas al Ministro del Interior sobre conflicto de tierras entre moradores de San Lorenzo y una Compañía Inglesa.
		ANH.MP.02.09.21.Min. Gob.0250 Esmeraldas, 1880	Plano Parroquia de Limones
	Serie Esclavizados	Varios lugares geográficos del Ecuador 1604 – 1853	Serie contiene 24 cajas de documentación histórica sobre esclavizados.
	Serie Haciendas	1604 – 1943	Constan documentos de haciendas que utilizaban mano de obra esclavizada en el período colonial
	Gobierno	1579 – 1945	Constan disposiciones referentes a esclavizados
	Cedularios	(1538 – 1820	Constan disposiciones referentes a esclavizados
	Alcabalas	Caja 3, Expediente 8 Quito, 1750	Don Agustín de Merizalde y Chacón arrendador del Real derecho de Alcabala y Unión de Armas, solicita que Don Juan García Gavela le pague 331 pesos y cuatro reales de alcabala, por el remate de una hacienda, casa y esclavizados.

Elaboración: Edizon León

**Haciendas-Trapiches con mano de obra esclavizada**

Nombre Hacienda	Lugar
	<i>Provincia Pichincha</i>
Hacienda Conrrogal	Perucho
Hacienda Alobuela	Chavezpamba
Trapiche de Guayllabamba	Guayllabamba
Hacienda Changalá de Ascásubi	Cantón Cayambe, parroquia Ascásubi
Hacienda Caldera (Ref. 1794)	Cayambe, parroquia Ascásubi
	<i>Provincia Imbabura</i>
Hacienda La Concepción 1778 en que se reporta un reclamo de los esclavizados por malos tratos; 1785 se da un remate de esclavizados. 1787 se lleva algunos esclavizados a trabajar en las minas del Patía en Popayán 1798 rebelión de los esclavizados de la hacienda 1832 se ofrece el último reporte relativo a esclavizados en la hacienda Concepción Hacienda San Juan	Mira
Hacienda Santa Ana	Ibarra
Hacienda Pinguchuela, San Andrés de la Puente, San Juan Bautista, San Joseph, Hacienda Tababuela de los padres Agustinos (Ref. 1799).	Urcuquí
Hacienda Pinguchuela (Ref. 1789 alzamiento de Ambrosio Mondongo en las haciendas de San José y de Puchimbuela –dato Gómez Jurado).	Urcuquí
San Juan de Quitumba	Atuntaqui-Otavalo
Ingenio Santiago de Buena Vista	Otavalo
Santiago Cahuasquí Hacienda San Joseph de Puchimbuela (Ref. 1790 fuga de cinco esclavizados. Ref. esclavizados también 1800)	Puchimbuela
Trapiche de Tumbabiro	Imbabura
Hacienda Quajara (Ref. 1783) Ref. 1789 amotinamiento de los esclavizados de la hacienda San Josef, quienes se refugiaron en la hacienda Quajara. Documentos hasta 1809	Ibarra
Hacienda Carpuela (Ref. 1790) Hacienda Chamanal, Hacienda Pusir, Hacienda Santiago, hacienda Conrraquí , Hacienda Santa Ana	Ibarra

Fuente: Archivo Nacional del Ecuador. Elaboración: Edizon León

#### 4. INSTITUCIONES CON REPOSITARIOS Y ESTUDIOS SOBRE AFRODESCENDIENTES

Dentro de este listado se encuentran las instituciones que contienen diferente tipo de información ligada a la población afroecuatoriana. Ya sea desde la labor académica-investigativa como son universidades y extensiones de éstas. Archivos Históricos y Centros de Investigación. Instituciones Nacionales. También se ha considerado centros culturales no gubernamentales y gubernamentales.

<i>Institución</i>	<i>Tipo de información</i>
Instituto Nacional de Patrimonio Cultural	Estudios sobre manifestaciones culturales del pueblo afroecuatoriano. Inventario de manifestaciones culturales. Fondo fotográfico patrimonial: fotografías
Ministerio de Cultura y Patrimonio	Fondo histórico fotográfico. Fondo Audiovisual
Universidad Andina Simón Bolívar (Sede Ecuador)	Repositorio de artículos, ensayos Tesis y estudios sobre pueblos afroandinos
Fondo Documental Afro-Andino de la Universidad Andina Simón Bolívar	La colección de audio, con más de 3.000 horas de grabación y 1.333 archivos. La colección fotográfica, con aproximadamente 10.000 fotografías, dividida en dos categorías: De 1970 a 2002. De 2002 hasta el presente. La colección audiovisual. La colección escrita, digital e impresa

Elaboración: Edizon León

#### 5. LUGARES DE MEMORIA

Para los pueblos afrodescendientes la historia oficial fue de ocultamiento y de negación de los aportes a la construcción de este país, los saberes y conocimientos de nuestros pueblos. Para nosotros *la memoria recuerda lo que la historia oficial olvida*. Entonces nos damos cuenta que los sitios de la memoria cobran importancia para recordarle a la historia oficial sobre nuestra historia y aportes a este continente y al mundo, al tiempo que enuncia nuestras demandas y reparaciones.

“Entre 1983 y 1993 el historiador francés Pierre Nora acuñó el concepto de “lugares de memoria” y profundizó la distinción entre historia y memoria. Comparada con la historia, que siempre ha estado en la mano de aquellos que detentan el poder, la memoria aparece como la historia de aquellos que no tienen derecho a la historia...”<sup>16</sup>. Es por ello, que la memoria es política y contestaria, y ese es el trabajo de resignificar los sitios que atraviesan la existencia del pueblo afrodescendiente.

La otra dimensión de la memoria es que constituye y aporta a la construcción de la identidad, no podemos hablar de identidad sin memoria, y ésta se recrea y resignifica permanentemente, de ahí la necesidad de exigir la construcción de políticas de la memoria para fortalecer

16 UNESCO. *Sitios de memoria del esclavizado. En Argentina, Uruguay y Paraguay. Argentina. 2009.*

la pertenencia e identidades, al tiempo que es un requisito para su preservación, valoración y revitalización. No podemos empezar estos procesos si no hay una apropiación y valoración de los sitios, de la memoria.

A continuación, proponemos una lista de sitios o lugares que dan un sentido de la memoria desde la religiosidad y la historia, por ejemplo, las haciendas y los trapiches (muchos ya solo vestigios), pero que su memoria está latente sobre todo en los mayores. Si bien es una memoria de dolor y sufrimiento, también es de fortaleza y tenacidad, donde gracias a un sentido de colectividad, la llamada familia ampliada, fue posible sobrevivir a ese proceso de deshumanización. Posteriormente (se podría decir también paralelamente) se fueron desarrollando estrategias y mecanismos de autoreparación, esto es, formas a través de la música y la danza para sanar sus cuerpos y almas.

Esto es necesario resaltar sobre todo en las nuevas generaciones, para no quedar solo en esa memoria desde la tragedia, sino esos valores del pueblo afrodescendiente para sobrevivir a toda esa violencia, y además salir adelante. De seguro, esto aún sigue constituyendo un trabajo pendiente, pero creo que este inventario contribuye a los trabajos que se vienen desarrollando desde distintos espacios a favor de esta perspectiva.

**Sitios de la memoria**

<b>Tipo</b>	<b>Descripción</b>	<b>Ubicación</b>
Panteones/cementerios	Todos ellos hacen parte del patrimonio cultural y de la memoria social del pueblo afroecuatoriano, independientemente si tienen o no la declaratoria oficial. Son cementerio o mejor aún panteones antiguos y esto porque se han creado nuevos cementerios en algunas comunidades.	
Complejo Concepción		
Cementerio de la Concepción/Jardín de la Memoria Martina Carrillo	Este sitio fue descubierto como un panteón donde fueron enterrados los antepasados que trabajaron en las haciendas en calidad de esclavizados y de peones de las haciendas. Cuenta con un estudio arqueológico, el mismo que sirvió para una investigación doctoral.	Territorio ancestral Chota-Mira-Salinas-Guallupe
El Panteón de El Rosal	Su importancia dentro de la memoria de los afrochoteños, radica en que ahí está enterrada una parte de la memoria	Territorio ancestral Chota-Mira-Salinas-Guallupe
El Panteón de Mira	Su importancia dentro de la memoria de los afrochoteños, radica en que ahí está enterrada una parte de la memoria	Territorio ancestral Chota-Mira-Salinas-Guallupe
Complejo Chota		
El Panteón de Chota	Su importancia dentro de la memoria de los afrochoteños, radica en que ahí está enterrada una parte de la memoria	Territorio ancestral Chota-Mira-Salinas-Guallupe

Elaboración: Edizon León

## 6. ITINERARIOS CULTURALES Y DE LA MEMORIA

A partir de este trabajo se ha ido constatando que en Ecuador el pueblo afroecuatoriano no tiene en el presente itinerarios que den cuenta de sitios de memoria y que se hayan institucionalizado en las comunidades. Sin embargo, y eso constituye un reto, en pensar que desde los sitios/lugares de la memoria, se pueden ir construyendo estos itinerarios. Por ejemplo, en el caso del Valle del Chota se pueden trabajar rutas en torno a los cementerios, las hacienda y trapiches, como ruta de la religiosidad o espiritualidad para el caso de los cementerios/panteones, para el caso de las haciendas y trapiches rutas de la memoria del concertaje.

Sin embargo, hay uno en el norte de Esmeraldas donde se ha ido institucionalizando y es un sitio de gran importancia simbólica e histórica, pues se asume que es el lugar donde naufragó el barco con los primero hombres y mujeres que poblaron la provincia de Esmeraldas en calidad de cimarrones que es la Romería del Retorno al Palenque en Potete-Esmeraldas.

<b>Nombre</b>	<b>Descripción</b>	<b>Lugar</b>
Romería de Retorno al Palenque	Esta romería es relativamente nueva, empezó en el 2013, por iniciativa de dirigentes residentes en Quito y Esmeraldas. Con el acompañamiento de la Defensoría del Pueblo. En este lugar se presume que fue el lugar donde encalló el barco que transportaba a esclavizados y que luego de convirtieron en cimarrones. Esta romería empieza entre las 4-5 am, en un pequeño poblado que se llama Bolívar, un poco más al sur de Mompiche. A las 6 se cruza el río con antorchas y alabados a lo humano, y sus contenidos hacen alusión a la llegada de los primeros cimarrones a esta zona. Luego se inicia la caminata hacia Portete con música y cánticos. Dura alrededor de 2 a 3 horas hasta llegar a Portete. Aquí se realiza una conmemoración de celebración de la llegada de los cimarrones.	Empieza en Bolívar al sur de Esmeraldas y llega hasta Portete-Esmeraldas
Procesión de San Marín	Cada año se celebran la procesión en barcas adornadas sobre los ríos de Esmeraldas en honor del Santo Negro, San Martín de Porres, en la población costera de Canchimalero, en el norte de la provincia de Esmeraldas. Allí se llega por vía fluvial saliendo desde la población de La Tola o Borbón. Se navega en lanchas por las caletas de los ríos Cayapas y Santiago, por espacio de una hora. Los visitantes pueden disfrutar del viaje observando los manglares y la variedad de aves que hay en la zona. La celebración a San Martín se realiza desde 1967, cuando una de sus fieles se salvó de morir ahogada tras zozobrar la canoa en la que viajaba, justo en la bocana de Limones, frente a Canchimalero.	Inicia en varias comunidades de ríos y se concentran en el puerto de Limones y desde ahí salen en una sola procesión hacia Canchimalero-Esmeraldas
Procesión del Animero	Esta es una procesión que realiza el animero con las almas que la saca del cementerio de Juncal y las lleva a recorrer por las calles de Juncal.	Juncal- Imbabura

Nota: Las posibilidades bibliográficas y documentales nos permitirán en un segundo momento el llenado de las diferentes fichas con sus correspondientes anexos.

## 7. ORGANIZACIONES AFROECUATORIANAS

Las organizaciones y dinámicas sociales afroecuatorianas también son lugares de la memoria histórica y política y por ello, he incorporado dentro de la Ruta del esclavizado. Obviamente no se encuentran todas, pues son más de 2000 organizaciones tanto de primer, segundo y tercer grado. Sin embargo, se ha hecho una selección de las más significativas y que tienen una trascendencia política importante, algunas porque han sido construidas desde memoria territoriales de los antepasados, como es el caso de la Comarca Afroecuatoriana. Hay organizaciones que están mencionadas con un carácter histórico, es decir, que se crearon en momentos importantes y que ahora ya no están.

### A manera de conclusiones

A pesar de no existir una ruta institucionalizada que de cuenta con certeza de las movilizaciones humanas de los esclavizados por las diferentes rutas en que fueron introducidos al país y distribuidos por las distintas regiones del país, hay hitos y referentes históricos que dan cuenta de las presencias en los territorios ancestrales afroecuatorianos. Por tanto, es un trabajo que de lejos está completo, aunque sí marca un camino para continuar explorando posibilidades geográficas y de interpretación para la construcción de la cultura e identidad afroecuatoriana dentro del contexto de la diáspora africana.

Este proyecto nos proporciona una valiosa oportunidad para profundizar en el conocimiento y la comprensión de uno de los capítulos más sombríos de la historia de la humanidad. La trata de esclavos africanos y el comercio transatlántico dejaron un legado duradero que sigue afectando a las sociedades contemporáneas

Esto nos debe permitir una incidencia en la educación y la memoria histórica en tanto la Ruta del Esclavizado de la UNESCO destaca la importancia de la educación y la memoria histórica para evitar que los errores del pasado se repitan en el futuro. Al conocer la historia completa, podemos aprender lecciones cruciales sobre la importancia de la justicia, la igualdad y el respeto a los derechos humanos, y también, se pone de relieve la persistencia de la discriminación racial y la desigualdad en la sociedad actual.

Será de gran importancia continuar trabajando en conjunto tanto con los organismos internacionales como la UNESCO, como con instituciones del estado y organizaciones de la sociedad civil, para continuar recuperando y sistematizando información que permita reconstruir la memoria de nuestros pueblos y sobre todo construir memoria para procesos de sanación.

Este trabajo sobre la Ruta del Esclavizado de la UNESCO nos lleva a reflexionar sobre aspectos fundamentales de la condición humana: la importancia de la justicia social, la preservación de la diversidad cultural y el valor de la memoria histórica. Es un llamado a la acción para construir un mundo más inclusivo y compasivo, basado en el respeto mutuo y la igualdad.

Finalmente, esta ruta nos obliga a enfrentar con dignidad una parte dolorosa y vergonzosa de la sociedad colonial-modernidad- capitalista de nuestro pasado colectivo y a rendir homenaje a los millones de africanos de nuestros antepasados que fueron víctimas de esta atrocidad.

## ANEXOS

Archivo	Fondo/serie	Código- año	Síntesis
Archivo Nacional del Ecuador Quito-Ecuador	Catálogo mapas, planos y croquis (1606-1972)	ANH.MP.02.09.21.Min. Gob.0249 Esmeraldas, 1880	Plano que se adjunta al oficio del Gobernador de Esmeraldas a Ministro del Interior sobre conflicto de tierras entre moradores de San Lorenzo y una Compañía Inglesa.
		ANH.MP.02.09.21.Min. Gob.0250 Esmeraldas, 1880	Plano Parroquia de Limones
	Serie Esclavizados	Varios lugares geográficos del Ecuador 1604 – 1853	Serie contiene 24 cajas de documentación histórica sobre esclavizados.
	Serie Haciendas	1604 – 1943	Constan documentos de haciendas que utilizaban mano de obra esclavizada en el período colonial
	Gobierno	1579 – 1945	Constan disposiciones referentes a esclavizados
	Cedularios	(1538 – 1820	Constan disposiciones referentes a esclavizados
	Alcabalas	Caja 3, Expediente 8 Quito, 1750	Don Agustín de Merizalde y Chacón arrendador del Real derecho de Alcabala y Unión de Armas, solicita que Don Juan García Gavela le pague 331 pesos y cuatro reales de alcabala, por el remate de una hacienda, casa y esclavizados.
	Carnicerías y pulperías	Caja 4, Expediente 15, Quito, 1787,	Recurso de Joaquín Rivadeneira, para que no se le obligue al abasto de carne en la villa de Ibarra, por no tener ganado suficiente y porque el que tiene solo alcanza para mantener a sus esclavizados, que son más de un ciento.
	Cedularios	Caja 17, Volumen de Cédulas y Despachos Reales, oficios y otras comunicaciones, Volumen: 2, Aranjuez, 1800-1814.	Sobre “comercio de negros”.
	Civiles	Caja 3, Expediente 5, Quito, 14 de octubre de 1690	Demanda presentada por algunos indios de la ciudad de Loja contra don Antonio Sánchez de Orellana, para solicitar la demolición del trapiche de su propiedad, por la denuncia de mantenerlo con indios. El demandado indica que lo mantiene con esclavizados suyos.
	Civiles	Caja 38, Expediente 4, Quito, 1794	Autos de Gonzalo Caamaño, en que interpone recurso de apelación de una sentencia en la causa civil que ha seguido con Tomás Cañales, por un esclavizado, en Guayaquil
	Criminales	1688-1834	85 Documentos sobre esclavizados asesinados y otros sobre acusaciones contra esclavizados
	Diezmos	Caja 10, Expediente,15 Quito, 1807	Pedimento del diezmero de la parroquia de Ibarra para que se obligue a los campesinos y esclavizados a pagar el diezmo.
	Estancos	Caja 7, Expediente 19, Guayaquil, 1778	Proceso legal contra un esclavizado por contrabando de tabaco.
	Estancos	Caja 14, Expediente: 15, Ibarra, 1785	Orden recibida para la compra de tabaco de Malbucho, para el consumo de los esclavizados del lugar.



	Estancos	Caja 18, Expediente 1, Ibarra, 1793	Órdenes para que los hacendados de Ibarra y Otavalo compren el tabaco de Malbucho para sus esclavizados, porque al descuidar esta costumbre, perjudican a las rentas reales.
	Gobierno	Caja 7, Expediente 6, San Juan del Tena, 1681	Información para determinar responsabilidades sobre un robo a Teniente de Quijos, quien se encontraba en Archidona. Se inculpa del delito a los esclavizados de la mina del capitán Manuel de Salazar, quienes fueron despedidos del lugar.
	Gobierno	Caja 22, Expediente 5, Quito, 1764	Litigio por el salario de alquiler de tres esclavizados
	Gobierno	Caja 40, Expediente 8, Quito, 1787	<i>Petición del alcalde provincial de Guayaquil para que el gobierno le provea de los auxilios necesarios para una expedición a las montañas de Zapotal, para prender a reos y esclavizados prófugos que se han refugiado en aquel lugar.</i>
	Haciendas	Caja 65, Expediente 1, 1771	Corregidor de Ibarra para resarcirse de los gastos a iniciado el remate de los aperos, esclavizados de sus haciendas en Otavalo.
	Haciendas	Caja 113, Expediente 4, Quito, 1808	Mención a las haciendas llamadas Caldera y Chungalá de Ascásubi donde existen problemas por los esclavizados y por las molindas de caña
	Haciendas	Caja 113, Expediente: 6, Pasto, 1808	Referencia hacienda Capulí y venta de sus esclavizados a un licitador
	Haciendas	Caja 118, Expediente 7, Esmeraldas, 1815	<i>Informe del Teniente de Gobernador de Esmeraldas al Presidente de la Real Audiencia, sobre el frustrado remate de la hacienda de Molino. El Teniente informa también de la gestión hecha ante los esclavizados de la mina de Playa de Oro y de la de Guinvi para que contribuyan con una pensión anual para atender los gastos de las tropas reales.</i>
	Milicias	Caja 28, volumen 1,	Sobre esclavizados propensos al movimiento revolucionario: Consta en la sumaria del Marques de Villa Orellana
	Fondo Especial	Caja 193, volumen 470, documento 4, año 1812,	Representación de los negros esclavizados Antonio Ávila, Rafael Bermúdez, Antonio Benavides y otros pidiendo que se declare su libertad. (referente a participación en proceso de Independencia)
	Indígenas	Caja 22, Expediente 3, Quito, 1695	Queja de los caciques de Pelileo del obraje de San Ildefonso, se menciona que originalmente trabajaban en el obraje esclavizados.
	Minas	Caja 2, Expediente 9, Quito, 1750	Autos de Manuel Cayetano Mendoza, de nacionalidad portuguesa para que se le autorice vivir en Quito junto con sus esclavizados laborantes de minas; se le licencia para buscar oro.
	Minas	Caja 2, Expediente 12, Quito, 1756	Solicitud de Lorenzo Nates minas de oro situadas en las orillas del río Napo, a fin de que se provean de indios para el transporte de bastimentos para el mantenimiento de los esclavizados
	Minas	Caja 2, Expediente 15, Quito, 1766	Se hace mención a esclavizados en minas en el cerro Condorasto-Azuay.

	Minas	Caja 4, Expediente 22, Zaruma, 1796	Comunicación del Cabildo de Zaruma informando el descubrimiento de nuevas minas y solicitan de 500 o 600 esclavizados negros para iniciar su explotación.
	Minas	Caja 5, Expediente: 6, Quito, 1809	Reclamación de don Casimiro Cortez, minero de Barbacoas, dice compró haciendas La Rinconada y Michuquez Tulcán, a fin de contar con carne para alimentar a los 400 esclavizados de sus minas.
	Minas	Caja 5, Expediente 15, Napo, 1820	Información presentada por los esclavizados de la mina de Yusupi, sobre fuga de 2 que se presentaron ante el Presidente de la Audiencia con un escrito de denuncia de los malos tratos de su amo.
	Minas	Caja 5, Expediente 17, La Tola, 1826	Reclamación de los mineros de Playa de Oro por contribuciones, <i>indican que han tenido que soportar la rebelión de los esclavizados.</i>
	Obrajes	Caja 8, Expediente 3, Quito, 1670	Hace mención a que en obraje de San Ildefonso trabajan 130 esclavizados y numerosos indios.
	Oficios	Caja 53, Expediente 6, Quito, 1767	Hace referencia a levantamiento de los esclavizados de la hacienda Puchimbuela.
Archivo del Instituto Otavaleño de Antropología (IOA) Otavalo-Ecuador	Notarías 1ra y 2da	Siglos XIX y XX	Querellas y causas por maltrato de esclavizados
Archivo Nacional de Historia, Sección del Azuay. Cuenca-Ecuador)	Fondo Particular	Período colonial	Contiene alguna documentación de compra-venta de esclavizados
Archivo Histórico del Guayas	Varios fondos	Período colonial e inicios de la República	Documentación histórica referente a esclavizados vinculados a las haciendas, asuntos sobre maltratos; mano de obra de esclavizados en producción de cacao.
Archivo Histórico Religioso de la Congregación de Mercedarios / Quito-Ecuador	Rendición de Cautivos	Periodo colonial	Documentos sobre recoger limosna para liberar esclavizados
Archivo Histórico de la Asamblea Nacional	Fondo Debates	Periodo Republicano	Debate abolición de la esclavitud. Constituciones

Nota: Los documentos en negrilla son muy significativos. Elaboración: Edison León

### **Haciendas-Trapiches con mano de obra esclavizada**

Nombre Hacienda	Lugar
	<i>Provincia Pichincha</i>
Hacienda Conrragal	Perucho
Hacienda Alobuela	Chavezpamba
Trapiche de Guayllabamba	Guayllabamba
Hacienda Changalá de Ascásubi	Cantón Cayambe, parroquia Ascásubi
Hacienda Caldera (Ref. 1794)	Cayambe, parroquia Ascásubi

	<i>Provincia Imbabura</i>
Hacienda La Concepción 1778 en que se reporta un reclamo de los esclavizados por malos tratos; 1785 se da un remate de esclavizados. 1787 se lleva algunos esclavizados a trabajar en las minas del Patía en Popayán 1798 rebelión de los esclavizados de la hacienda 1832 se ofrece el último reporte relativo a esclavizados en la hacienda Concepción Hacienda San Juan	Mira
Hacienda Santa Ana	Ibarra
Hacienda Pinguchuela, San Andrés de la Puente, San Juan Bautista, San Joseph, Hacienda Tababuela de los padres Agustinos (Ref. 1799).	Urcuquí
Hacienda Pinguchuela (Ref. 1789 alzamiento de Ambrosio Mondongo en las haciendas de San José y de Puchimbuela –dato Gómez Jurado).	Urcuquí
San Juan de Quitumba	Atuntaqui-Otavaló
Ingenio Santiago de Buena Vista	Otavaló
Santiago Cahuasquí Hacienda San Joseph de Puchimbuela (Ref. 1790 fuga de cinco esclavizados. Ref. esclavizados también 1800)	Puchimbuela
Trapiche de Tumbabiro	Imbabura
Hacienda Quajara (Ref. 1783) Ref. 1789 amotinamiento de los esclavizados de la hacienda San Josef, quienes se refugiaron en la hacienda Quajara. Documentos hasta 1809	Ibarra
Hacienda Carpuela (Ref. 1790) Hacienda Chamanal, Hacienda Pusir, Hacienda Santiago, hacienda Conrraquí, Hacienda Santa Ana	Ibarra

Fuente: Archivo Nacional del Ecuador. Elaboración: Edizon León

### Instituciones con repositorios y estudios sobre afrodescendientes

<i>Institución</i>	<i>Tipo de información</i>
Instituto Nacional de Patrimonio Cultural	Estudios sobre manifestaciones culturales del pueblo afroecuatoriano. Inventario de manifestaciones culturales. Fondo fotográfico patrimonial: fotografías
Ministerio de Cultura y Patrimonio	Fondo histórico fotográfico. Fondo Audiovisual
Universidad Andina Simón Bolívar (Sede Ecuador)	Repositorio de artículos, ensayos Tesis y estudios sobre pueblos afroandinos
Fondo Documental Afro-Andino de la Universidad Andina Simón Bolívar	Material oral en casetes de audio y digitales. Archivo Fotográfico: fotos en blanco y negro (35mm), y slide
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales	Tesis de maestría sobre pueblos afroecuatorianos. Boletín Observatorio sobre discriminación racial y exclusión étnica
Universidad Politécnica Salesiana-Quito	Tesis y estudios sobre las realidades del pueblo afroecuatoriano
Vicariato Apostólico de Esmeraldas	Documentos históricos varios
Observatorio de los Derechos de la Niñez y Adolescencia- Universidad Católica de Esmeraldas	Documentos e informes varios relacionados con el pueblo afroecuatoriano
Programa de Desarrollo Afro del Municipio de Quito	Documentos varios
Universidad Católica de Quito	Tesis y estudios sobre las realidades del pueblo afroecuatoriano, y bibliografía
Biblioteca Aurelio Espinoza Polit	Archivos y documentos varios

Archivo del Instituto Otavaleño de Antropología (IOA) Otavalo-Ecuador	Querellas y causas por maltrato de esclavizados. Siglos XIX y XX
Archivo Histórico de la Asamblea Nacional	Carta de la abolición y Debate abolición de la esclavitud. Constituciones
Archivo Histórico del Guayas	Documentación histórica referente a esclavizados vinculados a las haciendas, asuntos sobre maltratos; mano de obra de esclavizados en producción de cacao.
Archivo Histórico Religioso de la Congregación de Mercedarios / Quito-Ecuador	Documentos sobre esclavizados y haciendas
Oficina Regional de UNICEF para América Latina y el Caribe	Documentos e informes varios relacionados con el pueblo afroecuatoriano
INEC-SISSE (Sistema de Información Social)	Información estadística poblacional, vivienda, inversión social pública por etnia, y otro
Casa Ochún Carapungo-Quito	Es un centro cultural que promueve la investigación y gestión de la cultura afroecuatoriana. Está ubicado en un territorio con una alta población afroecuatoriana. Es también una escuela no formal de música y danza afroecuatoriana.
Fundación Afroecuatoriana Azúcar	La Fundación de Desarrollo Social Afroecuatoriana AZUCAR, es una entidad Cultural Etno Educativa que promueve el desarrollo integral del ser humano proporcionándole espacios de formación y recreación de alta calidad, que permite crecer intelectual y espiritualmente a sus integrantes. La estrategia para lograrlo es la cultura, como elemento indispensable y vital para fortalecer la comunicación y el bienestar ciudadano; mantener y enseñar a la sociedad en general, y a nuestros niños y jóvenes negros en particular nuestras costumbres y el valor que tienen; para que nunca se pierdan las enseñanzas de nuestros ancestros. Nació un 16 de octubre de 1993 como organización de hecho, y se constituye legalmente con Acuerdo Ministerial 1285 – MBS – Sept./22/2000.
Escuela de saberes de la bomba. Carapungo-Quito	Esta es una escuela de saberes no formal que tiene un formato de enseñanza integral. Es decir, aquí se enseña historia del pueblo afroecuatoriana de manera especial del territorio ancestral del Chota-Mira, Salinas y Guallupe. Se enseña la música y danza de la Bomba, que es el ritmo más característico de este territorio. Es parte del proyecto de patrimonialización de la Bomba que está en proceso en el Instituto de Patrimonio Cultural- INPC.
Centro Intercultural Comunitario de El Juncal	Es un Centro Cultural, asentado en la población del mismo nombre, en el límite fronterizo entre las provincias de Carchi e Imbabura, en pleno Valle del Chota que abarca a 38 comunidades. Es un espacio que trabaja la revitalización de la cultura afroecuatoriana. La música, la danza y la fotográfica son parte de la temática del lugar. La infraestructura cultural, que atiende de lunes a viernes de 14:00 a 19:00, nació hace 4 años, a través de un convenio entre el Ministerio de Cultura y Patrimonio con el Municipio de Ibarra y el Gobierno Parroquial de Ambuquí. En el centro, el visitante puede conocer los orígenes de cómo llegó la población negra originaria de África al continente americano, unos paneles didácticos donados por la Embajada de Estados Unidos distribuidos en el lugar, recopilan como fue ese proceso histórico de la esclavitud.

<p>Centro Intercultural Comunitario de San Lorenzo-Esmeraldas</p>	<p>Es un Centro Cultural, ubicado en San Lorenzo al norte de la provincia de Esmeraldas y obedece a la visión de revitalización social, cultural de la cultura afroecuatoriana, con una proyección económica e intereses de integración nacional a través de la interculturalidad. Los centros interculturales comunitarios se constituyen en los instrumentos de la política cultural pública fundamentada en cuatro ejes: descolonización, derechos culturales, industrias culturales e identidad ecuatoriana contemporánea. La obra se realizó de manera directa por parte del Gobierno Nacional y la colaboración del Gobierno Autónomo Descentralizado de San Lorenzo. Preservar la cultura como parte de la esencia de la vida de los pueblos.</p>
<p>Centro Intercultural Comunitario de Borbón-Esmeraldas</p>	<p>Es un Centro Cultural, ubicado en San Lorenzo al norte de la provincia de Esmeraldas y obedece a la visión de revitalización social, cultural de la cultura afroecuatoriana, con una proyección económica e intereses de integración nacional a través de la interculturalidad. Los centros interculturales comunitarios se constituyen en los instrumentos de la política cultural pública fundamentada en cuatro ejes: descolonización, derechos culturales, industrias culturales e identidad ecuatoriana contemporánea. La obra se realizó de manera directa por parte del Gobierno Nacional y la colaboración del Gobierno Autónomo Descentralizado de San Lorenzo. Preservar la cultura como parte de la esencia de la vida de los pueblos.</p>

Elaboración: Edizon León

## LUGARES DE MEMORIA

### *Sitios de la memoria*

<b>Tipo</b>	<b>Descripción</b>	<b>Ubicación</b>
<p>Panteones/cementerios</p>	<p>Todos ellos hacen parte del patrimonio cultural y de la memoria social del pueblo afroecuatoriano, independientemente si tienen o no la declaratoria oficial. Son cementerio o mejor aún panteones antiguos y esto porque se han creado nuevos cementerios en algunas comunidades.</p>	
<p>Complejo Concepción</p>		
<p>Cementerio de la Concepción/Jardín de la Memoria Martina Carrillo</p>	<p>Este sitio fue descubierto como el un panteón donde fueron enterrados los antepasados que trabajaron en las haciendas en calidad de esclavizados y de peones de las haciendas. Cuenta con un estudio arqueológico, el mismo que sirvió para una investigación doctoral.</p>	<p>Territorio ancestral Chota-Mira-Salinas-Guallupe</p>
<p>El Panteón de El Rosal</p>	<p>Su importancia dentro de la memoria de los afrochoteños, radica en que ahí está enterrada una parte de la memoria</p>	<p>Territorio ancestral Chota-Mira-Salinas-Guallupe</p>
<p>El Panteón de Mira</p>	<p>Su importancia dentro de la memoria de los afrochoteños, radica en que ahí está enterrada una parte de la memoria</p>	<p>Territorio ancestral Chota-Mira-Salinas-Guallupe</p>
<p>Complejo Chota</p>		
<p>El Panteón de Chota</p>	<p>Su importancia dentro de la memoria de los afrochoteños, radica en que ahí está enterrada una parte de la memoria</p>	<p>Territorio ancestral Chota-Mira-Salinas-Guallupe</p>
<p>El Panteón de Juncal</p>	<p>Su importancia dentro de la memoria de los afrochoteños, radica en que ahí está enterrada una parte de la memoria</p>	<p>Territorio ancestral Chota-Mira-Salinas-Guallupe</p>
<p>El Panteón de Piquiucho</p>	<p>Su importancia dentro de la memoria de los afrochoteños, radica en que ahí está enterrada una parte de la memoria</p>	<p>Territorio ancestral Chota-Mira-Salinas-Guallupe</p>

Complejo Salinas		
El Panteón de Cuajara	Su importancia dentro de la memoria de los afrochoteños, radica en que ahí está enterrada una parte de la memoria	Territorio ancestral Chota-Mira-Salinas-Guallupe
El Panteón de Guallupe	Su importancia dentro de la memoria de los afrochoteños, radica en que ahí está enterrada una parte de la memoria	Territorio ancestral Chota-Mira-Salinas-Guallupe
El Panteón de San Juan de Lachas	Su importancia dentro de la memoria de los afrochoteños, radica en que ahí está enterrada una parte de la memoria	Territorio ancestral Chota-Mira-Salinas-Guallupe
Panteón de Salinas	Su importancia dentro de la memoria de los afrochoteños, radica en que ahí está enterrada una parte de la memoria	Territorio ancestral Chota-Mira-Salinas-Guallupe
Esmeraldas		
Cementerio de Playa de Oro	Este cementerio fue creado cuando la Comuna del Río Santiago compró con oro buena parte de este territorio para rehacer sus vidas luego de la abolición de la esclavitud. De ahí su importancia de tener a sus muertos en su territorio.	Norte de Esmeraldas
Casas de Hacienda		
Casa de Hacienda Santa Ana	Esta casa fue de gran importancia porque era la casa de hacienda donde cientos de trabajadores afrochoteños trabajaron en calidad de peones en los tiempos de Concertajes, luego de abolida la esclavitud. El estado de la casa es bueno	Territorio ancestral Chota-Mira-Salinas-Guallupe
Casa de Hacienda La Loma	Esta casa fue de gran importancia porque era la casa de hacienda donde cientos de trabajadores afrochoteños trabajaron ahí en calidad de peones en los tiempos de Concertajes, luego de abolida la esclavitud. El estado de la casa es bueno	Territorio ancestral Chota-Mira-Salinas-Guallupe
Trapiches época del Concertaje	La historia colonial de los trapiches y la producción azucarera estuvo relacionada a la esclavitud y ésta a la Compañía de Jesús	
Complejo Concepción		
La Concepción	Este trapiche viene de la época de la hacienda cañera conformada por los Jesuitas a partir del año de 1860, fue parte de un conjunto del ingenio de azúcar colonial. Ubicado en el valle del Mira, encontramos que en lo que actualmente es la parroquia de La Concepción, el trapiche está en ruinas, lo único que queda es una paila antigua, en la que se ponía la miel de panela. Por un lado, la gente recuerda el trabajo en el trapiche como uno bastante amargo que está relacionado con la época de huasipungo, que ellos relacionan con la esclavitud. Por otro lado, nos cuentan que los jóvenes ya no saben o no les interesa conocer cómo fue el pasado de la gente que trabajó allí. También queda como vestigio la acequia con el canal que servía de bocatoma por donde entraba el agua para el trapiche.	Concepción
La Loma	El trapiche de esta población le pertenece a dueños privados. La arquitectura ha sido intervenida con muros de cemento. De igual manera se puede ver donde funcionaba la hidráulica, la rueda, restos del trapiche- la trituradora como tal y una parte del canal. El molino de agua y la trituradora de la molienda siguen ahí, aunque no han sido utilizados en más de treinta años. Según los adultos mayores, esta es una historia que poco a poco se ha ido perdiendo, seguramente por el desinterés de los jóvenes, que además continúan migrando a la ciudad en busca de trabajo.	La Loma-Territorio ancestral de Mira

Santa Ana	La hacienda de Santa Ana tiene un trapiche en funcionamiento. Sin embargo, la gente de la comunidad no trabaja en la molienda. Algunas mujeres de Santa Ana y de La Concepción trabajan cocinando para alimentar a los trabajadores del trapiche. También se encuentra gente de ambas comunidades en las labores del campo, especialmente en la zafra. Esta hacienda se mantiene como una propiedad privada, en donde el acceso no es siempre permitido. En la construcción del trapiche se puede distinguir como este ha sido intervenido con el tiempo. De igual manera los testimonios cuentan que los materiales han sido remplazados. Por ejemplo, los canales donde iba la miel, antes habrían sido de madera y ahora son tubos de plástico; las pailas habrían sido de cobre. Este trapiche sigue funcionando con el sistema hidráulico, aunque la rueda también ha sido remplazada. La piedra trabajada en los muros, y piedras más grandes encontradas alrededor del trapiche podrían evidenciar la antigüedad de este	Santa Ana. Territorio ancestral de Mira
Cuenca de Chota		
Caldera	Ubicado en la comunidad de Caldera, en donde está la casa de hacienda fue comprada por dueños privados, provenientes de Pimampiro. Todavía queda un muro de lo que fue la estructura de la molienda y en donde se puede notar el espacio en el que estuvo ubicado el trapiche. Hay desinterés y falta de conocimiento de lo que sucedió alguna vez en estos muros (silencios). Es notorio el abandono que han sufrido de parte de los políticos a cargo de la comunidad. Sólo quedan vestigios del trapiche, es decir ya no existe una estructura completa o con rasgos identificables. Son visibles apenas muros, en estos se pueden ver diferentes facetas de construcción al ver diferentes materiales como piedra trabajada y ladrillo	Caldera-Territorio ancestral de Chota
Carpuela	En esta comunidad sobrevive un antiguo pedazo de muro en donde debió estar ubicado el molino. Justo al lado de este, se ha encementado el piso, formándose una especie de cancha abandonada. Además queda un canal, pero desconocemos la antigüedad del mismo.	Carpuela-Territorio ancestral de Chota
Chalguayacu	En el caso del trapiche de Chalguayacu, los restos del trapiche son menos evidentes. Aunque todavía se guarda una paila antigua. Por otro lado, los terrenos en donde estaba el trapiche están cultivados y le pertenecen a un dueño privado. Por su parte, los adultos mayores nos comentan que para ellos sería de gran interés que los jóvenes de hoy conozcan lo que fue el trabajo en el trapiche y lo sacrificadas que fueron sus vidas años atrás. Sin embargo, siguen constituyendo lugares de memoria aún en ausencia de una materialidad	
Iglesia de la Concepción	Declarada como patrimonio Nacional, fue intervenida por el Ministerio de Cultura y Patrimonio en el año de 2012. Constituye un lugar muy importante de la memoria de este territorio. Como parte de la iglesia está la cruz de piedra en las afueras de la iglesia	
La Casa de la Historia/ Refugio de los ancestros en Concepción	Este es un espacio que fue creado para recrear la historia. Es un pequeño museo de sitio y constituye la casa de la memoria de este lugar	Territorio ancestral Mira

Museo de Sal	Este es parte de un complejo cultural y turístico que es manejado por la comunidad de Salinas. También hace parte un centro gastronómico, una sala etnográfica, y una plaza artesanal. En este complejo da cuenta de la memoria de las labores que tenía esta comunidad en las minas de sal de esta localidad	Territorio ancestral de Salinas
--------------	---	---------------------------------

Elaboración: Edizon León

## ORGANIZACIONES AFROECUATORIANAS

Las organizaciones y dinámicas sociales afroecuatorianas también son lugares de la memoria histórica y política y por ello, he incorporado dentro de la Ruta del esclavizado. Obviamente no se encuentran todas, pues son más de 2000 organizaciones tanto de primer, segundo y tercer grado. Sin embargo, se ha hecho una selección de las más significativas y que tienen una trascendencia política importante, algunas porque han sido construidas desde memoria territoriales delos antepasado, como es el caso de la Comarca Afroecuatoriana. Hay organizaciones que están mencionadas con un carácter histórico, es decir, que se crearon en momentos importantes y que ahora ya no están.

<b>ORGANIZACIONES ACTUALES</b>
Agrupación afroecuatoriana Mujeres Progresistas de Guayaquil
Conservatorio Municipal de Música y Danza de Esmeraldas
Organizaciones Afro a nivel nacional –COCOPAE-
Consejo de coordinación política afro del Ecuador
Coordinadora Nacional de Mujeres Negras
Confederación Nacional Afroecuatoriana (CAN)
Confederación Nacional de Sociedad Civil Afro,
Comarca Afro ecuatoriana del Norte de Esmeraldas
Centro Cultural Afroecuatoriano
Corporación del Desarrollo Afroecuatoriano (CODAE)
CANE - Confederación Afro ecuatoriana del Norte de Esmeraldas).
Asociación de Mujeres Afroecuatorianas de Quinindé
Observatorio sobre Discriminación Racial y Exclusión Étnica y Cultural (2011) Creado por FLACSO-Ecuador
FECONIC (Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi)
Comunidad San Martín y Las Martinas, integrado por un grupo de 5 mujeres afro ecuatorianas. Utilizan el nombre de Comunidad San Martín para trabajar temas religiosos en el barrio de Quito, y el de Martinas para trabajar temas políticos y de género. Trabajan en conjunto desde 2005
Confederación Afroecuatoriana del Norte de Esmeraldas (CANE), instancia de tercer grado, compuesta por 9 palenques (federaciones territoriales) de Río Verde, Eloy Alfaro y San Lorenzo, para la reivindicación del derecho al territorio ancestral con el reconocimiento legal de la Comarca <sup>17</sup> Territorial Afro ecuatoriana, la cual se concretaría en la medida en que el Estado reglamente la ley de circunscripción Territorial indígena y afroecuatoriano, de que habla la Constitución Política de 1998 y del 2008.

17 **Comarca:** modelo de organización territorial, política, étnica comunitaria, formada por los palenques locales y otras organizaciones del Pueblo Afro ecuatoriano, para lograr el desarrollo humano, teniendo como base la tenencia de la tierra, la organización administrativa, el manejo ancestral de Territorios y el uso sostenible de los recursos naturales. Esta posesión ancestral está definida en la Provincia de Esmeraldas. Los pueblos del Valle Chota-Mira todavía no tienen una propuesta concreta de la formación de una comarca, están conceptualizándola desde las particularidades de la ancestralidad regional, como también, desde el derecho colectivo de circunscripciones territoriales.



Unidad de Desarrollo del Pueblo Afroecuatoriano en Quito
En 1952 se creó legalmente el Cabildo de la comuna Río Santiago-Cayapas, con la finalidad de que sus 56 comunidades custodiaran los bosques, sus recursos y vida animal. <sup>18</sup>
<b>ORGANIZACIONES DÉCADAS 80 Y 90</b>
Centro de los Estudios Afroecuatorianos, creado en Quito, entre 1978 y 1980. Liderado por Juan García empezó a disolverse a mediados de los años 90
Centro Cultural Afroecuatoriano de los padres combonianos y la Pastoral Afro (1981) (disuelto)
Movimiento Afro ecuatoriano Conciencia-MAE, en Quito, para combatir la discriminación y el racismo, 1983. (disuelto)
Organización de la Familia Negra en el Valle del Chota con propósitos de producir investigaciones antropológicas desde los afros ecuatorianos. (1983).
Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de las Provincias de Carchi e Imbabura (FECONIC), 1997, que agrupa alrededor de 38 comunidades y 15 organizaciones de la zona.
Unión de Organizaciones Negras del Norte de Esmeraldas (UONNE), nace como un proceso enraizado en los derechos territoriales, agrupa a 21 organizaciones de base, asume un nuevo esquema organizador de reconstrucción identitaria, convirtiéndose en un “palenque regional” (Chávez y García 2004).
Asociación de Negros de Pichincha (ASONEP).
Asociación Afro 29 de Junio
Federación de Organizaciones de Grupos Negros de Pichincha (FOGNEP)
Confederación Nacional Afroecuatoriana (CNA) (no se fortaleció)
Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador (CONAMUNE) con cobertura nacional y con filiales en Pichincha, Esmeraldas, Guayas, Imbabura, Carchi, Orellana, Pastaza y El Oro, para luchar por sus derechos y reivindicaciones en las distintas áreas de la producción, la cultura y las tradiciones. (199) –Nació del Primer Congreso de Mujeres Negras realizado en el Valle del Chota en 1999.
Colectivo de Mujeres Afroecuatorianas del Alto y Bajo Borbón, con 20 comunidades de este sector, con personería jurídica del Ex CONAMU, y luego se crea la Asamblea Cantonal de Mujeres Diversas Derechos y Equidad, como una gran red de mujeres afro ecuatorianas, Chachis, Éperas y mestizas, de las 15 parroquias del Cantón, aprobada con Ordenanza Municipal como espacio de participación ciudadana de la sociedad civil y reconocida por el Ex CONAMU

Fuentes:

- Medios de Comunicación
  - Escuela Ciudadana para la Democracia Derechos Colectivos, EL MOVIMIENTO AFRO ECUATORIANO SUS LUCHAS Y PRINCIPIOS, Documento elaborado por CEDEAL para el Programa de Formación en Derechos Colectivos a promotores/as y líderes/as de organizaciones afro ecuatorianas del cantón Eloy Alfaro, provincia de Esmeraldas. Centro Ecuatoriano de Desarrollo y Estudios Alternativos, Quito, 2011.
- Elaboración: Edizon León

18 **La comuna de Río Santiago** fue la primera comunidad negra libre de América y en 1922 fue la primera comunidad latinoamericana con territorio propio, comprado. Las tierras de la Comuna Río Santiago Cayapas fueron compradas con dinero de los pobladores y pobladoras de 56 comunidades que la integraron, son 61 mil 800 hectáreas, registradas con la finalidad de custodiar los bosques y demás especies animales de las agresiones de los depredadores privados y estatales, y donde sus hijos puedan crear y recrear su cultura. La idea de preservar este territorio nació en 1885, año en que se integran como miembros las 56 comunidades del sector.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARBOLEDA, S. (2016). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Cali-Colombia. Editorial Poemia.
- GILROY, P. (2012). *O Atlántico Negro*. Río de Janeiro. Universidad Cándido Méndez-UCAM. Editora 34.
- LEÓN, E. (2021). *Filosofía de las existencias desde el cimarronaje. Desaprenderes desde los márgenes*. Quito. UASB/ Abya Yala.
- PONCE, P. (1998), *Certezas ante la incertidumbre. Elite y Cabildo de Quito en el siglo XVII, op. cit, cap. VI "Tierra, telar y trajín"*. Quito, Abya Yala.
- QUIJANO, A. (2011). Que tal raza ¡. Publicado en: Revista América Latina en Movimiento, No. 320. <http://alainet.org/active/929&lang=es> en 22 de agosto de 2011. Recuperado de <https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/quijano-anibal-que-tal-raza.pdf>
- UNESCO. (2019).. *Sitios de memoria del esclavizado. En Argentina, Uruguay y Paraguay. Argentina*.
- RUEDA, R. (2001)., Esclavizados y negros libres en Esmeraldas, s. XVIII-XIX. En revista Procesos, Revista ecuatoriana de Historia, no. 16, 2001.
- WALSH, C. y LEON, E. (2006). Afro-Andean thought an diasporic ancestry". In: *Shifting the geography reason: gender, science and religion*. Marina Banchetti-Robino y Clevis Headley (edt.). pp. 211-224 Newcatle. Cambridge Scholar Press.

## FUENTES

ARCHIVO NACIONAL DE HISTORIA. ECUADOR

ARCHIVO MUNICIPAL DEL OBISPADO DE QUITO

ARTIGO | *PAPER*

## **O SÍTIO OLHOS D'ÁGUA, ALTO VALE DO ARAÇUAÍ, MG: OUTRAS EPISTEMOLOGIAS, OUTRAS NARRATIVAS POSSÍVEIS NA INTERPRETAÇÃO DA PAISAGEM AFRODIASPÓRICA**

Paulo Andrade Campos<sup>a</sup>  
Marcelo Fagundes<sup>b</sup>

<sup>a</sup> Mestrando em Humanidades - Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM) - <https://orcid.org/0009-0003-1262-5278> - E-mail: [campos.paulo@ufvjm.edu.br](mailto:campos.paulo@ufvjm.edu.br)

<sup>b</sup> Docente Associado do Curso de Geografia da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM) Coordenador do LAEP/CEGEO/ICT - Docente PPGCH/FIH/UFVJM - Pesquisador do LINTT/MAE/USP - <https://orcid.org/0000-0002-7268-9375> - E-mail: [marcelo.fagundes@ufvjm.edu.br](mailto:marcelo.fagundes@ufvjm.edu.br)

## RESUMO

Este artigo tem como objetivo refletir sobre possíveis abordagens teórico-metodológicas da paisagem do sítio arqueológico Olhos D'Água, implantado no Alto Vale do Araçuaí; examinando as especificidades acerca da produção e utilização de um lugar dentro de um contexto afro-diaspórico. O sítio apresentou uma cultura material predominantemente cerâmica, associada à produção de pessoas afro-brasileiras, provavelmente durante os séculos XVIII e XIX. Nosso problema de pesquisa teve como foco o entendimento do lugar do sítio e sua potencialidade como uma área de manutenção e dispersão de distintas práticas culturais, observadas tanto na materialidade quanto nos marcos sociogeográficos. Dessa forma, buscou-se potencializar as narrativas referentes ao contexto histórico, utilizando uma bibliografia majoritariamente afro-centrada, sendo os conceitos-chave utilizados: quilombo, paisagem e memória oral.

## PALAVRAS-CHAVE

Quilombo, Paisagem, Memória, Cerâmica, Alto Vale do Araçuaí.

---

## ABSTRACT

This paper aims to reflect on possible theoretical and methodological approaches to the landscape of the archaeological site Olhos D'Água, located in the upper valley of the Araçuaí River; examining the specificities about the production and use of a place within an Afro-diasporic context. The archaeological site presented a predominantly ceramic material culture associated with the production of Afro-Brazilian people, probably during the 18th and 19th centuries. Our research problem focused on understanding the place of the site and its potential as an area of maintenance and dispersion of different cultural practices, observed both in materiality and in geographical landmarks. In this way, we sought to enhance the narratives referring to the historical context, using a mostly Afro-centered bibliography, with the key concepts used: quilombo, landscape and oral memory.

## KEYWORDS

Quilombo, Landscape, Memory, Ceramic, Upper Valley of Araçuaí River.

## COMO CITAR ESTE ARTIGO

CAMPOS, Paulo Andrade; FAGUNDES, Marcelo. O sítio Olhos D'Água, Alto Vale do Araçuaí, MG: outras epistemologias, outras narrativas possíveis na interpretação da paisagem afro-diaspórica. Cadernos do Lepaarq, v. XX, n.40, p.234-252, Jul-Dez. 2023.

## O SÍTIO OLHOS D'ÁGUA: OUTRAS EPISTEMOLOGIAS, OUTRAS NARRATIVAS POSSÍVEIS NA INTERPRETAÇÃO DA PAISAGEM AFRODIASPÓRICA – SENADOR MODESTINO GONÇALVES (OU FELÍCIO DOS SANTOS), MINAS GERAIS

### INTRODUÇÃO

Este artigo tem como objetivo refletir sobre possíveis abordagens teórico-metodológicas da paisagem, examinando as especificidades acerca da produção e utilização de um lugar dentro de um contexto afro-diaspórico. Para tal, realizamos a análise do sítio Olhos D'Água, implantado no Alto Vale do Araçuaí, município de Senador Modestino Gonçalves, MG<sup>1</sup>, com uma materialidade composta de fragmentos cerâmicos, majoritariamente, relacionadas à população de escravizados (as), alforriados (as) e/ou descendentes, possivelmente entre os séculos XVIII e XIX (Fig.1).

O sítio arqueológico localiza-se em terras antes pertencentes à Fazenda Tamboril, propriedade que contava com grande prestígio e influência social, política e econômica regionalmente, sobretudo no município vizinho de Felício dos Santos. Muito embora essa localidade tenha aproximadamente dois séculos de existência documentada (a partir de inventários e disputas judiciais), durante o levantamento bibliográfico foi possível observar que ainda são incipientes as pesquisas que retratem seu período da escravização.

A narrativa hegemônica (eurocentrada, patriarcal e branca) sobre a formação dos povoados (incluindo as cidades atuais de Senador Modestino Gonçalves e Felício dos Santos), descreve toda a região como um espaço de grandes fazendas e produção de alimentos, relegando a notas de rodapé, quando muito, a atuação das pessoas escravizadas no desenvolvimento das práticas econômicas locais.

Lino (2017) aponta que apesar da forte presença da população negra durante o desenvolvimento da sociedade brasileira, ocorreu a construção de um tipo de racismo “(...) que se afirma via sua própria negação e que está cristalizado na estrutura da nossa sociedade. Sua característica principal é a aparente invisibilidade” (LINO, 2017, p.51).

Nossa abordagem ao sítio aconteceu entre os anos de 2022 e 2023 no âmbito do Programa de Mestrado em Ciências Humanas (PPGCH/UFVJM). Tendo em vista que o sítio apresentou uma materialidade relacionada ao período colonial brasileiro, provavelmente anterior a abolição e, principalmente, utilizando tecnologia cerâmica associada às comunidades negras, para esta análise é utilizada uma bibliografia interdisciplinar e afro-centrada produzida, em especial, por intelectuais brasileiros/as.

A escolha por uma bibliografia que fuja dos cânones eurocêtricos e/ou hegemônicos, está de acordo com uma abordagem pós-colonial (ou decolonial) do contexto arqueológico, que tem sido aplicada nas pesquisas a partir da segunda metade do século XX. Tal movimento busca a “(...)

---

1 Os atuais moradores dizem, e acreditam, que a propriedade está em terras da cidade de Felício dos Santos, MG, talvez em função da proximidade dessa sede municipal e, principalmente, o acesso. No entanto, o sítio Olhos D'Água e, por conseguinte, a propriedade, ambos estão em terras de Senador Modestino Gonçalves. Preferimos utilizar a referência política, no entanto, temos ciência dessa dualidade e, principalmente, como os atuais residentes, e toda a comunidade, denominam essa região, tendo toda suas relações (pessoais, sociais e culturais) com Felício dos Santos.

elaboração de novos conceitos para entender a cultura material e a formação do registro arqueológico em situações coloniais” (CARVALHO, 2018, p.75).

Uma abordagem decolonial preza pela reflexão e incorporação de outras ontologias, de outras formas de compreender e interagir com o mundo à sua volta. Gomes (2018) apresenta como uma alternativa para superar “desajustes cosmológicos na prática arqueológica”, os entrelaçamentos de conhecimentos, onde o saber local e os dados arqueológicos seriam articulados, buscando a criação de novas interpretações para o passado (GOMES, 2018, p. 62).

A aplicação de arqueologias pós-coloniais apresentou como um de seus resultados o surgimento de narrativas multivocais, capazes de contestar uma naturalização das relações sociais imposta pelo pensamento científico ocidental (LANDER, 2005; CARVALHO, 2018). Logo, o modelo civilizatório globalizado e universal, no qual a sociedade europeia seria o ápice da experiência humana, mostra-se ineficaz para explicar a diversidade e complexidade das interações entre os distintos grupos humanos (LANDER, 2005).

Na área em foco desta pesquisa, pôde ser observado um apagamento, uma ausência de narrativas que dessem conta de descrever e de lembrar a sua própria história, sua multiplicidade, bem como seus distintos atores sociais. Desse modo, a identificação de um espaço com materialidade da população negra assume grande importância narrativa, visto que, a partir do estudo do sítio Olhos D'Água, é possível compreender outras vivências desenvolvidas pelas pessoas escravizadas, alforriadas e seus descendentes.

Essas vivências passam pela produção da paisagem a partir da escolha de um lugar em que fosse possível desenvolver práticas sociais específicas, mostrando mecanismos de resistência e reprodução da cultura negra a partir de atividades que envolveram a produção de alimentos, compartilhamento de um arcabouço cultural – observado na decoração cerâmica – e, possivelmente, das atividades religiosas. Dessa forma, neste artigo, buscaremos desenvolver uma análise paisagística do sítio Olhos D'água, que abarque a produção dos lugares a partir de distintas atividades sociais, utilizando como referência o conceito de quilombo proposto pela historiadora Beatriz Nascimento (2021) e relatos da memória oral, coletadas no município de Felício dos Santos, que apontam para o uso de espaços rurais nos festejos da população escravizada.

É importante destacar que a análise dos fragmentos cerâmicos serve nesse primeiro momento apenas como um indicador temporal de ocupação do sítio. A abordagem específica da cultura material, a partir de aspectos simbólicos e tecno-decorativos, será realizada em outra oportunidade.

Portanto, nesta publicação, buscaremos discutir aspectos teóricos referente à construção da paisagem pela população negra regional, no período entre os séculos XVIII e XIX. Entendemos que os conceitos aqui utilizados poderão tanto auxiliar na construção de narrativas multivocais quanto ser aplicados em outros contextos afro-diaspóricos.

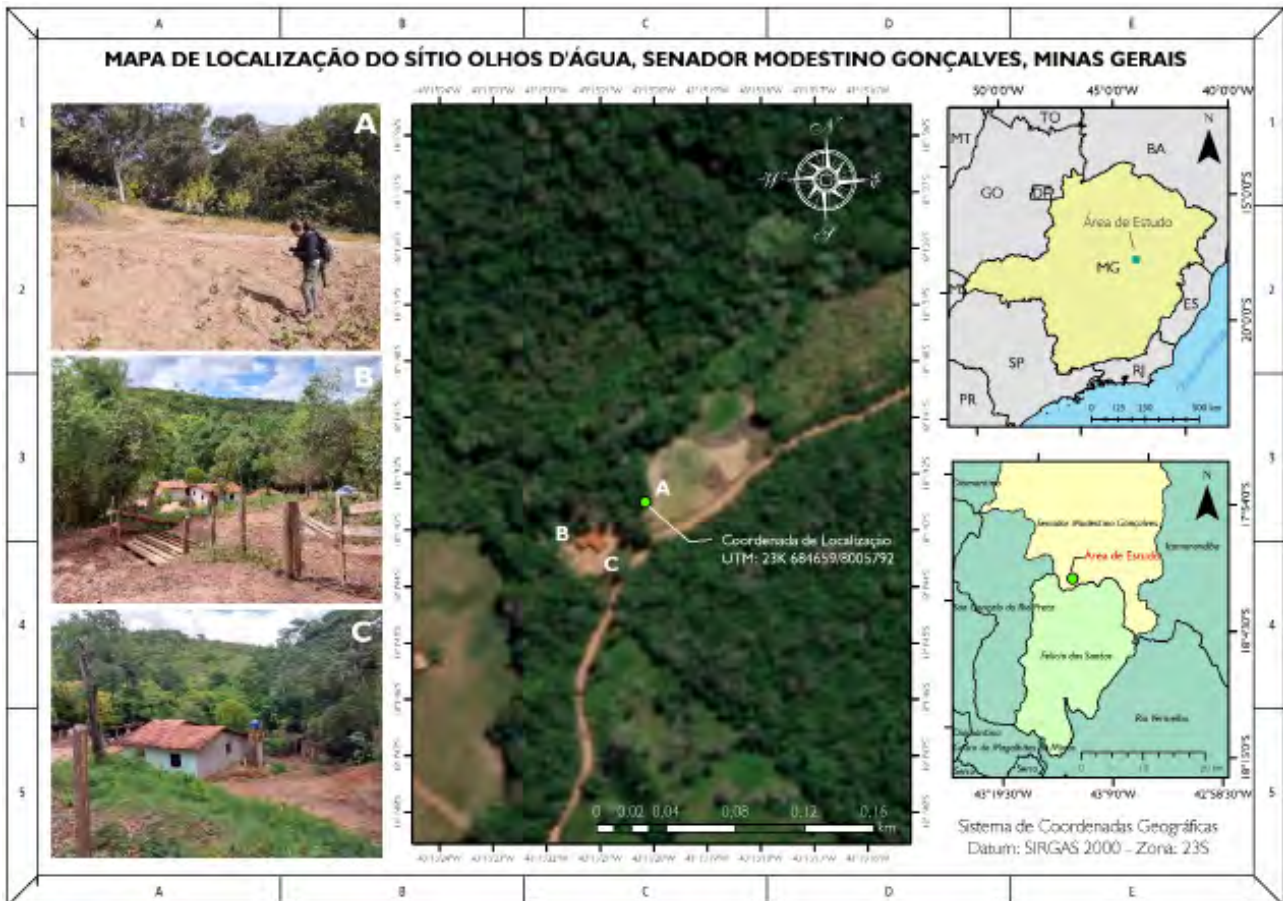


Figura 1. Localização do sítio arqueológico Olhos d'água, Fonte: IBGE, Confecção: França, 2023. (A) Área da dispersão cerâmica; (B) Entrada da propriedade; (C) Residência dos atuais moradores. Fonte: Campos, 2023.

## SÍTIO OLHOS D'ÁGUA – CONTEXTO DA PESQUISA

No ano de 2021 foi identificado um sítio arqueológico com uma cultura material predominantemente cerâmica, denominado de Olhos D'Água. O sítio está localizado na antiga área da Fazenda Tamboril, distante aproximadamente 3 km da sede da fazenda, apresentando fragmentos cerâmicos datados, provavelmente, entre os séculos XVIII e XIX, de fabricação afro-brasileira, dispersos por uma área de aproximadamente 100 m<sup>2</sup> (Figs. 2 e 3)<sup>2</sup>.

2 Tal inferência foi possível devido ao material de referência da Reserva Técnica (LAEP/UFVJM), principalmente do quintal da Casa da Chica, Praça do Mercado e Largo Dom João, todos em Diamantina, MG



Figura 2. Fragmentos de borda coletados no sítio Olhos D'água. Fonte: Fagundes, 2023.



Figura 3. Fragmentos de cerâmica com decoração incisa, coletados no sítio Olhos D'água. Fonte: Fagundes, 2023.

O sítio está implementado na baixa vertente, em uma região com feição de fundo de vale. Atualmente a área do sítio encontra-se dentro de uma pequena propriedade com estruturas típi-



cas do campesinato e relacionadas à produção de alimentos, tal como forno de cupim e moenda (GUIMARÃES *et al.*, 2003). O material arqueológico foi identificado próximo da entrada da residência, além de uma área destinada a plantação (milho e feijão), locais onde o sedimento havia sido arado com equipamento de tração animal (Figs. 4 e 5).



Figura 4. Localização do sítio. (A) Entrada da propriedade; (B) Área destinada para plantação; (C) Estruturas atuais de campesinato; (D) Ocupação contemporânea. Fonte: Campos, 2023.



Figura 5. Atividades de campo. (A) Área de lavoura com presença de material arqueológico; (B) Análise dos marcos paisagísticos pela equipe; (C) caminhamento no curso d'água local; (D) Implementação do sítio na paisagem; (E) Atividade não interventiva na área do sítio; (F) Cerâmica identificada in loco. Fonte: Campos, 2023.

Nas proximidades passa um curso d'água local que, além de ser um importante recurso de água potável, trata-se de uma possível fonte para extração de argila. Na margem oposta, existe a gruta do Ipê, sendo o local caracterizado como uma fenda na encosta do morro com altitude média de 10 m ao longo de aproximadamente 50 m de comprimento. O relevo no entorno do sítio apresenta ondulação suave e em alguns pontos vestígios de mata secundária.

Felício do Santos (cidade de referência) surgiu e se desenvolveu como um centro regional de comércio, no qual sua economia era focada na distribuição de produtos alimentícios para o Arraial do Tijuco, atual Diamantina (MACEDO, 2017). No final do século XVIII, novas rotas comerciais foram criadas tendo a localidade como ponto central entre Rio Vermelho, Coluna e Serro. Esse novo mercado era marcado pela ação dos tropeiros que comercializavam os produtos entre os diferentes povoados (BISPO, 2020).

Carvalho e Canuto (2002) apontam que o primeiro documento sobre a região data de 1858. O conteúdo da documentação relata uma disputa de terra entre dois moradores perto do ribeirão de Sant'Ana, localizado na época no distrito de Rio Vermelho (CARVALHO; CANUTO, 2002).

Em meados do século XIX, Joaquim Veloso realizou a compra de diversas propriedades regionais, entre elas a fazenda Tamboril, que se tornaria a sede da unidade produtiva, responsável por nomear a região. Neste período de crescimento comercial, toda a região também se tornou um ponto de recepção de pessoas escravizadas para o trabalho forçado na agricultura e pecuária. Carvalho e Canuto (2002) afirmam, em um breve relato, que as fazendas do Tamboril e do Sobrado foram os principais destinos da mão de obra de pessoas escravizadas.

Visto a importância econômica (e sociopolítica) da fazenda do Tamboril durante o século XIX, fomos ao arquivo público de Diamantina, localizado na biblioteca Antônio Torres, com o intuito de identificar documentos que nos auxiliassem na compreensão sobre a população escravizada da região. Após levantamento bibliográfico, conseguimos identificar um inventário ocorrido entre os anos de 1868 e 1875 referente ao espólio de Francisca Cândida de Jesus, onde consta a venda da Fazenda Tamboril para Joaquim Veloso. No inventário encontram-se relatados painéis de cobre, bacias, espelhos de parede, moinho, gangorra e casa de vivenda, também são descritos animais de carga e, por fim, quatorze pessoas escravizadas.

Ciente das lacunas existentes nas descrições realizadas pelos avaliadores, bem como dos termos pejorativos e generalizantes utilizados de forma recorrente para se referir às pessoas negras, acreditamos que uma leitura criteriosa do inventário pode fornecer informações importantes sobre a população de escravizados de alto vale do Araçuaí que, em certa medida, sobre as pessoas ou grupo de pessoas responsáveis, direta ou indiretamente, pela ocupação do sítio Olhos D'Água.

Referente ao estudo de inventários *post mortem* como fonte de informações, Cunha (2022) afirma que são abundantes nos arquivos e fóruns das cidades brasileiras, mas são pouco utilizados para estudos da população. A autora define os inventários como "(...) documentos regulados pelo direito de sucessão, nos quais são enumerados os herdeiros e relacionados os bens da pessoa falecida, a fim de se apurarem os encargos e proceder-se à avaliação e partilha da herança" (CUNHA, 2022, p.76).

Cunha (2022) ainda afirma que a análise dos fenômenos não está diretamente ligada ao tipo de documento disponível, sendo necessário adaptar-se a situações distintas. Com isso, a pesquisadora aponta para uma leitura dos dados dos inventários *post mortem* como uma fonte de extrair informações diversas sobre a população escravizada tais como: gênero, origem, idade, entre outros. A partir do exposto acima, realizamos uma sistematização dos dados referente a população escravizada da Fazenda do Tamboril, registrando: o nome, a origem, idade, cor e valor (Quadro 1).

**Quadro 1** - Relação de pessoas escravizadas da fazenda Tamboril.

Fonte: Biblioteca Antônio Dias, Diamantina-MG. Espólio de Dona Francisca Cândida de Jesus: 1868-1875, p.113, 2022.

NOME/GÊNERO	ORIGEM	IDADE	COR	VALOR (RÉIS)
Braz (masculino)	Africano	31	Preto	1 conto
Duarte (masculino)	--	30	Cabra	1 conto
Joaquim (masculino)	Brasileiro	9	Crioulo	--
Manoel (masculino)	--	14	Crioulo	800 mil
Calisto (masculino)	Brasileiro	12	--	800 mil
Belisario (masculino)	Brasileiro	10	Cabra	400 mil
Felipe (masculino)	Brasileiro	11	--	600 mil
Pedro (masculino)	--	--	--	--
Cleonice (feminino)	--	2	--	400 mil
Maria (feminino)	Africana	55	--	120 mil
Rita (feminino)	--	40	Crioula	500 mil
Eufrasina (feminino)	--	38	--	500 mil
Amélia (feminino)	Brasileira	10	Parda	800 mil
Honorato (masculino)	--	28	Cabra	Fugido

Observando o Quadro 1, temos que a população de escravizados/as da fazenda Tamboril era formada por 64% de pessoas do gênero masculino e 36% de pessoas do gênero feminino. A maior quantidade da mão de força masculina poderia estar associada às atividades econômicas realizadas na fazenda, como as agrícolas.

Quanto à origem da população escravizada na fazenda do Tamboril foram identificadas duas pessoas (14%) de origem “africana”, embora não tenha sido descrita alguma região de referência. É importante destacar que o tráfico transatlântico de escravizados foi extinto, pelo menos oficialmente, no início da década de 1850, dessa maneira, era de se esperar que a maior parte das pessoas escravizadas em Felício do Santos estivessem relacionadas ao tráfico interno ou ao nascimento.

A hipótese acima, da manutenção da população escravizada a partir do nascimento, demonstra fortes indícios de ter ocorrido em todo Alto Vale do Araçuaí. Analisando os dados referentes à idade, temos que metade dos/as escravizados/as possuíam menos de 14 anos. Com isso, seria interessante refletir como essas crianças participavam, aprendiam e reproduziam aspectos da cultura negra, da religiosidade, bem como o papel da cultura material inserida nesse processo de aprendizado.

Finalizando a análise do inventário, temos que das 14 pessoas escravizadas que viviam na fazenda Tamboril, Honorato foi descrito como um escravo fugido. Na documentação do inventário, Honorato, com idade de 28 anos, é caracterizado como um “criminoso”, sendo sua localização desconhecida nos últimos 5 anos, ou seja, no período entre 1863 e 1868. Sem demais informações, o caso do escravizado Honorato ilustra uma das formas de resistência contra o sistema escravista: as fugas.

Guimarães (1988) descreve a fuga como um ato de resistência que parte das pessoas escravizadas retirando do senhor o domínio sobre sua existência. Guimarães (1988) afirma que as fugas foram recorrentes durante todo o século XVIII, na sua pesquisa também são apresentadas diversas cartas e documentos que reforçam a preocupação do sistema escravista com as perdas causadas aos “proprietários” e à “Coroa”, bem como a necessidade de se combater esse tipo de resistência.

É significativo observar que, durante o período abordado nesta pesquisa, a escravização no Brasil já ocorria há aproximadamente três séculos, mas naquele momento a presença de escravizados africanos era proporcionalmente muito menor do que os escravizados brasileiros. Esse longo período do sistema escravista resultou numa complexidade e multiplicidade de interações, resistências, reproduções e inovações da população negra no território brasileiro.

Também é importante pontuar como a relação com as pessoas libertas, alforriadas e seus descendentes, em contato com a população negra ainda escravizada, moldou a ocupação da paisagem no Alto Vale do Araçuaí. Qual seria a contribuição dessas pessoas nas festas, na produção dos artefatos, na religiosidade, enfim na manutenção de um arcabouço cultural afro-diaspórico?

Por fim, é preciso destacar que a materialidade do sítio arqueológico Olhos D'Água apresenta características tecno-decorativas condizentes ao período histórico identificado durante o levantamento dos dados primários históricos realizado neste trabalho, podendo ter sido confeccionada algumas décadas antes ou depois do período documentado no inventário. No entanto, visto que o sítio foi ocupado pelos ascendentes ou descendentes da população negra da fazenda Tamboril e do entorno, achamos pertinentes os dados aqui discutidos, buscando quantificar, nomear e compreender parte da experiência da população escravizada de modo que essas pessoas não sejam invisibilizadas a partir de categorias genéricas, tal como “escravos”.

## **O CONCEITO DE PAISAGEM E SUA RELAÇÃO COM A ARQUEOLOGIA**

Antes de analisar a implementação do sítio Olhos D'Água na paisagem, bem como suas características particulares, se faz necessário uma breve síntese sobre a utilização do conceito ao longo das últimas décadas. Nosso recorte levou em consideração alguns textos-chave para o desenvolvimento da categoria analítica paisagem, além de autores/as que se aproximam da nossa proposta de análise.

O Carl Sauer foi um dos pioneiros dos estudos da Geografia Cultural com a publicação do texto “A morfologia da paisagem”, de 1925 (CORRÊA, 2014). Sauer considerou a paisagem como um “(...) produto humano variável e dinâmica, que se marca no tempo e é marcada por ele” (FA-

GUNDES *et al.*, 2021, p.77), sendo então denominada de paisagem cultural.

Silva (2021) afirma que a virada cultural, ocorrida na década de 1970, permitiu o surgimento de novas teorias críticas sobre a paisagem. A partir da contestação ao modelo positivista e amparado pelas teorias pós-modernas, pós-coloniais e pós-estruturalistas, a virada cultural interligou a Antropologia, Psicologia, Linguística, Filosofia, entre outros saberes, na elaboração de novas abordagens epistemológicas (SILVA, 2021).

Como resultado, foram elaboradas novas perspectivas referentes aos problemas de pesquisa da primeira metade do século XX, sobretudo os que tinham como objeto de estudo a paisagem. Silva (2021) destaca como um dos principais pontos advindos desse processo foi o entendimento de que a natureza é uma construção cultural. Dessa forma, a paisagem estaria repleta de simbolismos e subjetividades, sendo abordada de maneira metafórica como um texto.

Um dos principais representantes dessa vertente ideológica foi Denis Cosgrove, que publicou o texto “*Social Formation and Symbolic Landscape*”, no ano de 1994. Entre suas influências temos o conceito de cultura instaurado pela Antropologia Interpretativa de Clifford Geertz, entendida como uma teia de significados elaborados pelos grupos humanos necessitando de um contexto para sua devida interpretação (GEERTZ, 1989).

A paisagem seria composta por múltiplas camadas de significação, estabelecidas pela interação dos grupos humanos com a materialidade, gerando distintos campos simbólicos. Com isso, os signos utilizados pelas pessoas para experienciar e transformar o mundo fariam parte de uma gramática, permitindo a leitura no presente pelos atores que produzem e compartilham os códigos, bem como novas interpretações futuras surgidas nas tentativas de decodificação (FAGUNDES, 2021).

Sendo assim, a paisagem assume um sentido político, tornando-se um meio capaz de expressar ideias, sentimentos, valores e narrativas (COSGROVE, 1993). A complexidade da paisagem-texto encontra ressonância com o pós-estruturalismo, sobretudo ao considerar as múltiplas influências e significados que as palavras, ou no caso os significantes, possuem. Logo, os textos sofreriam influências uns dos outros, não sendo meras representações, ou ligações diretas entre significante e significado. A paisagem seria um hipertexto que deveria levar em consideração os valores do intérprete e sua construção intertextual (SILVA, 2021).

O conceito de paisagem adquire novas possibilidades interpretativas entre o final do século XX e início do século XXI, a partir de um movimento conhecido como virada ontológica. Graber (2019) discute os preceitos da virada ontológica e da mudança proposta entre epistemologia, que envolveria teorias do conhecimento, no caso representado pela ciência moderna, e a ontologia, que consideraria as formas de saber das pessoas, nesse caso assumindo papéis de protagonismo na construção das narrativas.

Dentre os autores desse movimento teórico, Ingold (1993) promove uma crítica ao modelo dualista que tratava natureza e cultura como pares. Considerando um emaranhado de engajamentos entre seres, sinais do passado e o mundo, Ingold distingue a paisagem dos conceitos de “terra” ou “natureza”, entendidas até então como uma realidade exterior aos demais seres que a

permeiam, homogêneas, em contraposição a cultura, que envolveria as representações e demais significações dadas pelas pessoas, propondo uma caracterização da paisagem na qual esta seria pensada a partir dos diferentes pontos de vista daqueles que habitam e produzem o mundo.

Portanto, a paisagem não seria algo estático, mas estaria em constante transformação provocada por distintos agentes humanos e não humanos, tal como a chuva, o calor e o frio (FAGUNDES; ARCURI, 2023). Dessa forma, temos que a vida social dos grupos humanos não seria isolada, mas sim entrelaçada de sentidos que só podem ser entendidos a partir de suas inter-relações. Ou seja, a paisagem é parte da humanidade, surgindo a partir da “(...) atividade reflexiva e relacional que surge da relação corporal que identifica texturas, superfícies, caminhos, umidade, cheiros, sons, ritmos, formas e cores” (FAGUNDES *et al.*, 2021, p.79).

No raciocínio de Tilley e Cameron-Daum (2017), as paisagens produziram os corpos, bem como os corpos seriam produzidos pela paisagem. Essa relação seria constituída a partir dos processos de incorporação ocorridos durante a mediação das pessoas e do seu ambiente, fazendo parte de sua identidade, de sua maneira de compreender o mundo (TILLEY; CAMERON-DAUM, 2017).

Bender e Winer (2001) abordam temáticas, dentro as quais, a paisagem, lugares, patrimônio e identidade. Para tanto, utilizam de linguagens interdisciplinares, tais como: poemas, romances, dados arqueológicos, antropológicos, entre outros. Assim, relacionam a paisagem a partir dos interesses individuais, sociais e políticos, tornando o conceito algo maleável que pode ser contestado, formado e reorganizado a partir de distintas circunstâncias (BENDER; WINER, 2001).

As autoras introduzem questões contemporâneas no estudo da paisagem, por exemplo, as migrações, abordando as conexões existentes entre distintas paisagens como a fábrica e o campo, bem como as múltiplas relações, em alguns casos conflituosas, que corpos diferentes estabelecem com esses lugares, com o mundo material existente a sua volta (BENDER; WINER, 2001).

Logo, de acordo com quem você é (seu gênero, status, etnia, entre outros), associado ao contexto histórico-político, denominada de *biographical moment*, o entendimento e engajamento com a paisagem ocorrerá de maneiras distintas (BENDER; WIMER, 2001). Outro ponto abordado é a relação da memória com a paisagem, visto que as pessoas selecionam histórias, lembranças e narrativas a partir de sua relação ancestral com os lugares e de suas perspectivas futuras (BENDER; WINER, 2001).

Inicialmente, para entendermos a relação entre arqueologia e paisagem, bem como sua utilização dentro do nosso contexto de análise, é preciso realizar uma breve caracterização. Logo, temos que a arqueologia pode ser compreendida como uma ciência que estuda os artefatos e outros aspectos da cultura material “buscando compreender as diferentes formas de organização social, de organização política, de espiritualidade, de sentidos de lugar, de arte, de hábitos alimentares e demais aspectos da vida cotidiana” (Atalay 2006: 280, tradução dos autores).

Dessa forma, uma das “preocupações” da pesquisa arqueológica envolve a relação entre os grupos humanos e o seu entorno. A partir de distintas modificações, significados e interações entre as pessoas e o meio-ambiente é possível apreender aspectos que envolvem a construção de

identidades individuais e coletivas de diferentes grupos.

Sendo assim, a paisagem, fabricada a partir de alterações físicas e metafísicas dos espaços e lugares pelas pessoas, surge como um aparato teórico dentro da análise arqueológica, com o potencial interpretativo de auxiliar na compreensão de distintas relações de pertencimento, memória, materialidades e saberes. Esse emaranhado de relações varia a partir dos distintos corpos e de sua experiência no mundo, envolvendo assim aspectos sociais, históricos e políticos a partir dos recortes de gênero, raça e classe (INGOLD 2010, LATOUR 2004; BENDER & WINER, 2001).

Logo, a paisagem constitui e é constituída pelos seres humanos, sendo parte importante de suas identidades. Por fim, nessa gama de significados, as características geoambientais e os vestígios arqueológicos se tornam parte da rede de interrelações entre os seres vivos e o ambiente.

### UMA PAISAGEM QUILOMBOLA: LUGARES E SEUS SIGNIFICADOS

Pensando nas potencialidades existentes no sítio arqueológico Olhos D'Água, destacamos dois pontos citados anteriormente sobre a relação entre a paisagem e os grupos humanos. O primeiro ponto surge na abordagem de Tilley (2006), na qual as paisagens produziram os corpos e em sentido inverso os corpos produziram paisagem, fazendo desse modo, parte de sua identidade. Em seguida temos a abordagem de Bender e Winer (2001), na qual a memória seria um importante instrumento na construção de relações entre lugares e pessoas, considerando aí as ocupações futuras, pautadas em histórias, lembranças e reconhecimento de outras características ancestrais.

Dessa forma, consideramos a possibilidade de que o sítio arqueológico Olhos D'Água possa ter passado por um processo semelhante ao descrito acima. Com isso, a ocupação do sítio arqueológico por pessoas negras, foi um processo de produção da paisagem e dos corpos que ocuparam aquele lugar, sendo a escolha do espaço destinada para atividades diversas, tais como: refúgio, reunião, atividades religiosas, atividades festivas, entre outros orientada a partir de narrativas ancestrais que puderam assimilar aquela configuração socioespacial a outras espacialidades.

Visto a materialidade afro-diaspórica do sítio Olhos D'Água, propomos a seguir uma reflexão de sua espacialidade a partir de uma outra categoria de organização social: a de quilombo. Embora as teorias de Nascimento (2021), não tenham sido pensadas a partir de um contexto arqueológico, consideramos que sua caracterização de sistemas sociais alternativos possa ser de grande valia para esse tipo de abordagem.

Beatriz Nascimento (2021) indica que o termo *kilombo* teria surgido em Angola, sendo utilizado de uma forma polissêmica. Um dos usos da palavra *kilombo* serviria para designar os indivíduos iniciados pelos guerreiros *Imbangalas*. Outro significado estaria relacionado à casa sagrada onde acontecia o ritual de iniciação, sendo que "(...) mais tarde, no século XIX, as caravanas de comércio em Angola recebiam a mesma denominação" (NASCIMENTO, 2021, p.132).

O sistema colonial português, após a destruição de Palmares, em 1740 define quilombo como “(...) toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham rancho levantados nem se achem pilões neles” (NASCIMENTO, 2021, p.133). Nos anos seguintes, os quilombos foram reiteradamente relacionados aos momentos históricos de repressão oficial executadas pelos governos vigentes contra esses espaços de resistência, bem como a outros conceitos preconceituosos, como um lugar de “negro fujão” (NASCIMENTO, 2021).

Entre suas conclusões, Nascimento (2021) afirma que os quilombos seriam uma reação ideológica, político-militar e social que, de maneira vitoriosa, desafiaram o regime colonial oficial durante o período escravista. É a partir desse posicionamento que propomos uma análise arqueológica da paisagem onde está implantado o sítio Olhos D'Água.

Portanto, com base em uma nova abordagem metodológica dos quilombos brasileiros, Nascimento (2021) afirma que esses locais não podem ser reduzidos à fuga, visto que são apenas uma das etapas de luta e resistência da população negra contra as repressões da sociedade colonial. Menezes (2022) analisa as possibilidades arqueológicas e geoespaciais dos quilombos brasileiros, com destaque para o antigo quilombo do Ambrósio. Menezes (2022) pontua que as características climáticas e de relevo dos assentamentos quilombolas no cerrado brasileiro, são semelhantes às formações dos acampamentos na área de savana na Angola, bem como em áreas montanhosas na região noroeste daquele país.

Fazendo um resumo de vários trabalhos arqueológicos em áreas de quilombo, Pedro Menezes (2022) afirma que os quilombos brasileiros focaram suas ocupações nas regiões montanhosas. Outra característica destacada pelo autor para o contexto brasileiro, é a alta mobilidade dos grupos quilombolas que, de modo geral, não se assentavam no mesmo território por períodos prolongados. Carvalho (2018) relata um trecho importante sobre a paisagem do quilombo de Ambrósio, mas que pode ser estendida a outros sítios similares:

A equipe de pesquisadores da UNB, que voltou ao quilombo em 2010 fez referência ao Parecer do IPHAN de 1998 e destacou a escolha estratégica por parte dos quilombolas ao escolher um local que privilegiasse a defesa da comunidade que ocupava a “parte mais baixa de uma depressão, próximo ao curso D'Água perene e ao Morro da Espia (CARVALHO, 2018, p.40)

Inicialmente, temos que a paisagem do sítio arqueológico Olhos D'Água é similar a descrição geral realizada para os quilombos brasileiros, sendo um espaço localizado na parte baixa de uma região de relevo montanhosos, próximo de uma depressão, no caso, a grota do Ipê, que poderia ser utilizada para defesa ou esconderijo das pessoas, além da proximidade com curso d'água local. Seguindo a premissa da alta mobilidade, a presença de vestígios arqueológicos em superfície em uma área bem delimitada, 100 m<sup>2</sup>, e em baixa quantidade, pode corresponder a uma ocupação pontual daquele espaço. Essa identificação de aspectos geoambientais, que correspondem a áreas de quilombos identificados anteriormente, associados à materialidade afro-brasileira, pode indicar uma escolha e construção do espaço pautada no compartilhamento de um arcabouço cultural pela diáspora africana no Brasil. Dessa forma, a dispersão, ocupação e



manutenção dos quilombos no território brasileiro, pode ter atendido a aspectos que envolviam valores identitários e saberes ancestrais, resultando na recorrência de assentamentos em compartimentos paisagísticos semelhantes, bem como na reprodução de uma cultura material nesses espaços.

## PAISAGEM E MEMÓRIA

A ocupação do sítio Olhos D'Água a partir da categoria quilombo, relacionando dados interdisciplinares, como realizado acima, não esgota as possibilidades interpretativas daquele lugar. Uma outra narrativa, contrapondo a história hegemônica que prioriza os grandes fazendeiros (homens e brancos), surge nesse contexto em específico, a partir da memória oral, coletada na comunidade no trabalho de Macedo (2017).

Alonso (2016) aponta que a manifestação da memória é uma atividade não passiva que envolve a representação que cada indivíduo faz de sua própria experiência. Sendo assim, a memória estaria relacionada à filiação de um passado, envolvendo em suma a construção de uma identidade. Alonso (2016) destaca que a memória individual é um ponto da memória coletiva, atravessada por simultaneidades mais ou menos coesas, dessa forma, lembrar seria um ato conjunto.

Macedo (2017) registra diversas entrevistas com os moradores de distritos próximos ao sítio Olho D'Água, buscando identificar a relação entre as pessoas e os bens patrimoniais. Entre os relatos orais coletados, temos a descrição da Festa de Nossa Senhora do Rosário, onde ocorre a participação do grupo de Marujada. Nas entrevistas é possível observar a relação dos “escravos” da região e do “povo da África”, como os fundadores dessa festividade. Desse modo, a Marujada preservaria a lembrança dos antepassados, assim como das pessoas escravizadas que habitaram a região. Das entrevistas realizadas por Macedo (2017), destacaremos uma fala.

Alvorada é um negócio...POR QUE A MARUJADA FOI FEITA PELOS ESCRAVOS... Né? Naquele tempo de escravo eles sofriam... SOFRIAM DEMAIS... Os escravos, os negros que trabalhavam nas fazendas...Né? Mas eles tinham uma promessa da liberdade, dos escravos não trabalharem para ninguém mais...Né? **E das fazendas eles reuniam, iam para o mato, a turma...Há mais de duzentos anos...Eles iam e por lá matava os animais, matava veado, matava tatu e aquelas coisas todas... E fazia festas lá na roça, no meio dos matos e preparava aquelas fardas...** sabendo que ia ter aquele dia... Né? Quando chegou o dia da liberdade que eles foram nas aldeias deles... Formaram lá e preparavam e saíram, todo mundo de pandeiros, toca de caixa e cantavam... TINHA PESSOAS...OS PATRÃO... CHEGOU DE CHORAR A ALTA DOS ESCRAVOS QUE FORAM MUITO JUDIADOS e eles (patrões) ficaram dentro de casa... SÓ OS DOIS... Porque agora não tinham mais ninguém para julgar eles (escravos) e ELES PAGODIARAM NAQUELA FARRA OS TRÊS (3) DIAS, que eram as festas... Né? Contavam aquelas histórias muito bonitas... Primeiro festejo foi chamado de Chico Rei e Mãe Maria...Né? Foi que fez aquela festa no mato, onde rompeu a liberdade... Né? E daí pra frente começou a ser pública em alguns lugares...Aqui mesmo, ninguém conhecia essas coisas... Conheciam quem ia pra Rio Manso (MACEDO, 2017, p.102, grifo do autor).

A partir do trecho grifado acima, temos que a população de escravizados se reuniam “no mato” para a realização de festas. Essa atividade, assim como os quilombos, também pode ser

vista como uma forma de resistência às imposições do sistema, visto que nestes espaços “reservados” seria possível, durante um período, desenvolver, reproduzir e preservar distintos aspectos culturais e religiosos da população negra.

Voltando para o sítio Olhos D’Água, sua localização está distante cerca de 3 km da sede da Fazenda Tamboril, além disso o material arqueológico manteve, até o momento, características tecno-decorativas relacionadas a uma produção afro-brasileira, durante o período escravista na região. Com isso, o relato proveniente da memória oral abre a possibilidade de utilização do espaço do sítio como uma área de resistência ligada a momentos de festividade e de perpetuação da cultura negra, diferindo dos demais lugares regionais, associados aos momentos de tortura e sofrimento da população escravizada.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse artigo buscou apresentar possibilidades interpretativas de um sítio arqueológico afro-diaspórico, a partir de dois vieses distintos e complementares. Primeiramente, utilizamos a categoria quilombo, como proposto por Nascimento (2021), para compreender os diferentes lugares e momentos de resistência da população escravizada, entendendo que as áreas de quilombo teriam como característica a resistência ao sistema colonial por meio de atividades cotidianas afro-centradas.

O segundo viés levou em consideração elementos da memória oral coletados entre a população local, visto que a comunidade ainda reproduz em seu discurso atividades de resistência desenvolvidas pela população escravizada, tal como os festejos. No contexto em específico, a distância da fazenda Tamboril, pode ter sido um fator em comum para as duas possibilidades levantadas até aqui, embora com consequências distintas.

Dessa forma, se o lugar que hoje chamamos de sítio arqueológico Olhos D’Água, foi utilizado como um quilombo temporário, a presença da fazenda e do aparato colonizador pode ter sido um fator catalisador que incentivou a alta mobilidade do grupo resultando numa ocupação de curta duração, deixando poucos vestígios materiais para trás. Na segunda possibilidade, parte da população escravizada da região, incluindo aí os moradores do Tamboril, poderiam ter escolhido aquele espaço, localizado a uma distância “segura” da sede da fazenda, para se reunirem e executarem, durante um período, suas práticas religiosas, festivas, culturais e sociais diversas e ancestrais.

A dispersão espacial dos fragmentos cerâmicos em uma área pequena pode ser um indicativo do uso pontual do espaço do sítio. A cerâmica também aponta para uma preocupação dos membros do grupo na produção manufaturada dos vasilhames e execução de decorações, o que naquele contexto pode indicar uma intenção de representar e transmitir saberes a partir dos traços incisos e da pintura realizada nos vasilhames.

Fourshey et al. (2019) apontam para a utilização de elementos mnemônicos, na cerâmica, na escultura e na arquitetura, entre os grupos linguísticos falantes do Bantu, na África Central,

com o objetivo de “(...) dar vida às suas lições e para ajudar a plateia a aprender e a reter não apenas o conhecimento cultural e histórico, mas também os pensamentos mais profundos que eles buscavam transmitir” (FOURSHEY et al., 2019, p.178). Com isso, é possível compreender a decoração nos fragmentos cerâmicos identificados no sítio Olhos D’água como mais um item constitutivo daquela paisagem afro diaspórica, sendo um agente importante na manutenção e dispersão dos símbolos e significados compartilhados pela comunidade negra, sendo, nesse caso, mais um indicativo da importância do sítio arqueológico na sociabilidade e na resistência da população negra do Alto Araçuaí.

Por fim, chegamos à seguinte reflexão. Não foi possível concluir qual o tipo de ocupação realizada no sítio arqueológico Olhos D’Água. No entanto, seja como um lugar de quilombo ou como uma área de festividade, aparentemente sua ocupação se deu de forma curta e pontual.

A inconclusão apontada aqui não deve se sobrepor a importância do sítio arqueológico, visto que independente de seu destino, surge uma constatação: sua utilização como local de resistência da população negra ao modelo opressor colonial escravista operado pela Coroa portuguesa. Seja a partir das fugas e agrupamento de pessoas escravizadas, ou a partir do encontro da população negra para a realização de festejos, nesse lugar foram desenvolvidas, reproduzidas e compartilhadas vivências que desafiavam a ordem social vigente.

Desde a escolha de seu local, por meio dos marcos paisagísticos tais como, curso d’água e da grotta do Ipê, bem como da utilização de uma cerâmica decorada, o sítio Olhos D’Água, tudo indica uma interação de saberes, resistência e vivências das pessoas do Alto Araçuaí. Além do mais, o sítio arqueológico se mostra como o primeiro lugar na região que materializa um outro significado sobre o período da escravidão: o da resistência.

Com isso, tem-se um importante marco que demonstra um espaço de resistência e perpetuação dos saberes ancestrais, com uma cultura material majoritariamente afro-brasileira, logo o sítio se torna de extrema importância para uma compreensão mais ampla sobre a população Negra da região e suas distintas formas de resistência às imposições ao sistema colonial.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- ATALAY, Sonya. 2006. Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice. *American Indian Quarterly*, Vol. 30, No. 3/4, Special Issue: Decolonizing. Archaeology (Summer - Autumn, 2006), pp. 280-310
- BENTO, Maria Aparecida Silva. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. 2002. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- BENDER, Barbara.; WINER, Margot. *Contested Landscapes: Movement, Exile and Place*. Oxford: Berg, 2001.
- BISPO JÚNIOR, Heitor. *Lugares e Gentes: as relações entre pessoas, paisagens e Arqueologia em Senador Modestino Gonçalves, Alto Vale do Araçuaí, Minas Gerais – (2010-2019)*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas). Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, Minas Gerais, 2020.
- CARVALHO, Nivaldo de Jesus; CANUTO, Geraldo da Consolação. *Senador Modestino Gonçalves: histórias, lendas e costumes*. Rio de Janeiro: s/ed, 2002.
- CARVALHO, Patrícia Marinho de. *Visibilidade do negro: arqueologia do abandono na comunidade quilombola do Boqueirão – Vila Bela/MT*. Tese (Doutorado em Arqueologia). Universidade de São Paulo, São Paulo. 2018.
- CORRÊA, Roberto Lobato. Carl Sauer e Denis Cosgrove: a Paisagem e o Passado. *Espaço Aberto*, PPGG - UFRJ, v. 4, n.1, p. 37-46, 2014.
- COSGROVE, Denis. *Social formation and symbolic landscape*. London: Croom Helm, 1993.
- CUNHA, Maísa Faleiros. A escravidão em números: estudo da demografia escrava entre 1851-1872. In: SECRETO; Maria Verónica; FREIRE, Jonis. *História, Como Se Faz? Exercícios de metodologia da história sobre escravidão e liberdade*. Ebook. Belo Horizonte: Fino Traço, 2022, p.73-98.
- FAGUNDES, Marcelo. Uma geografia arqueológica em Serra Negra: construções, conexões, histórias e causos Laepianos. In: FAGUNDES, Marcelo. *Paisagem e Arqueologias em Serra Negra, Espinhaço Meridional, Minas Gerais*. Curitiba, PR: Editora CRV, 2021, p. 31-72, 2021.
- FAGUNDES, Marcelo; ARCURI, Marcia. Paisagem cíclica, lugares de retorno: um estudo de resiliência cultural em Cerro Ventarrón, Lambayeque, Peru. *Revista de Arqueologia*, v. 36, p. 225-244, 2023.
- FAGUNDES, Marcelo, GRECO, Wellington, ARCURI, Márcia, BANDEIRA, Arkley. Paisagem e suas interfaces em pesquisas sobre arte rupestre – um estudo de caso em Serra Negra, Alto Vale do Araçuaí, Minas Gerais, Brasil. *Revista de Arqueologia*, v.34, p. 74-103, 2021.
- FOURSHEY, Catherine Cymone; GONZALES, Rhonda M.; SAIDI, Christine. *África Bantu: de 3500 ac até o presente*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- GEERTZ, Clifford. *O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de Homem*. In: A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GOMES, Jaqueline. Uma perspectiva ontológica para uma análise etnoarqueológica das paisagens do lago Amanã, baixo Japurá, Amazonas. *Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v. 12, n.2, p.59-81, 2018.

- GRAEBER, David. Alteridade radical é só outra forma de dizer “realidade”. Resposta de David Graeber a Viveiros de Castro. *Práxis Comunal*, v.2, n.1, p.278-323, 2019.
- GUIMARÃES, Carlos Magno. *Uma Negação Da Ordem Escravista: Quilombos Em Minas Gerais No Século XVIII*. Ícone, 1988.
- GUIMARÃES, Carlos Magno; REIS, Flávia Maria da Mata; PEREIRA, Anderson Barbosa Alves. Mineração colonial: Arqueologia e História. *Anais da Jornada Setecentista*, 5, Curitiba, p.1-23, nov. 2003.
- INGOLD, Tim. *The temporality of the landscape*. *World Archaeology*, v.02, p.152-174, 1993.
- LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005, p.8-23.
- LINO, Nilma. *O movimento negro educador: Saberes construídos na luta por emancipação*. Petrópolis, RJ: vozes, 2017.
- MACEDO, Thaisa Dayanne Almeida. “*Vou te proteger*”: a Educação Patrimonial como estratégia para proteção e valorização do patrimônio arqueológico do município de Senador Modestino Gonçalves, MG. Dissertação (Mestrado em humanidade), Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina. 2017.
- MENEZES, Pedro Augusto Soares de. *Ambrósio, um quilombo brasileiro: preceitos de Beatriz Nascimento para uma arqueologia da herança política africana*. Tese de conclusão de curso (graduação em antropologia), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2022.
- NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos*. São Paulo: Editora Schwarcz - Companhia das Letras, 2021.
- SEAWRIGHT, Leandro Alonso. Memória, História Oral e Patrimônio Imaterial Afro-brasileiro - Teoria, *Práxis. Odeere (UESB)*, v. 1, p. 4-31, 2016.
- SILVA, Leonardo Luiz Silveira da. A paisagem entre Textos e Intertextos. *Revista Tamoios*, ano 17, n. 1, p. 129-147, 2021.
- TILLEY, Christopher. Introduction: Identity, Place, Landscape and Heritage. *Journal of Material Culture*, v. 11(1/2), p. 7-32. 2006.

ARTIGO | *PAPER*

## SISTEMAS DE ALIMENTACIÓN AFRODESCENDIENTE EN CONTEXTO DE ESCLAVITUD EN EL ANDES SEPTENTRIONALES DEL ECUADOR (SIGLO XVIII)

Ibis Mery<sup>a</sup>

Daniela Balanzátegui<sup>b</sup>

<sup>a</sup> Estudiante de Doctorado Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (Argentina)

<sup>b</sup> Assistant Professor, Department of Anthropology and Principal Investigator of the Latin American Historical Archaeology Lab, University of Massachusetts Boston (USA)

## **RESUMEN**

Enmarcado en los recientes estudios de arqueología histórica de la Diáspora Africana en la región Andina de Sudamérica, la presente investigación basada en el análisis zooarqueológico y con referencia al estudio de objetos cerámicos utilitarios realiza un acercamiento a la alimentación y cocina afrodescendiente en el contexto de esclavitud durante el siglo XVIII en los Andes Septentrionales del Ecuador. En el presente artículo se discute el sostenimiento de las economías esclavistas y su entramado histórico con las economías domésticas para la comprensión de la alimentación afroecuatoriana como práctica integral en la conformación identitaria afrodescendiente en tanto desarrollada en base a procesos de adaptación, contestación y colaboración. Los resultados del análisis zooarqueológico demuestran el consumo principalmente de especies introducidas, mayoritariamente de bóvidos, y la complementariedad del consumo de especies endémicas. Mientras el análisis cerámico recrea los utensilios de preparación y consumo de estos alimentos y otros que han sido parte de la tradición culinaria afroecuatoriana del Valle del Chota. El consumo y preparación de alimentos es además fundamental en la comprensión de las estrategias antiesclavistas que permitieron la sobrevivencia del pueblo afroecuatoriano en el Territorio Ancestral del Valle del Chota (provincias de Imbabura y Carchi).

## **PALABRAS CLAVE**

alimentación afrodescendiente, zooarqueología, análisis cerámico, Valle del Chota.

---

## **RESUMO**

No âmbito dos estudos recentes da arqueologia histórica da Diáspora Africana na região andina da América do Sul, esta pesquisa está baseada na análise zooarqueológica e tem como referência o estudo de objectos utilitários de cerâmica para abordar a alimentação e a cozinha afro-descendente no contexto da escravidão, no século 18 nos Andes do norte do Equador. Este artigo discute a manutenção das economias da escravidão e das economias domésticas para a compreensão dos costumes alimentares afro-equatorianos como uma prática integral na conformação da identidade afro-descendente, desenvolvida em processos de adaptação, contestação e colaboração. Os resultados da análise zooarqueológica mostram o consumo principalmente de espécies introduzidas, sobretudo bovídeos e o consumo complementar de espécies endémicas. Entretanto, a análise cerâmica recria os utensílios utilizados na preparação e consumo destes alimentos e de outros que fizeram parte das tradições culinárias afro-equatorianas no Valle del Chota. Além disso, o consumo e a preparação de alimentos também são fundamentais para compreender as estratégias anti-escravatura que permitiram a sobrevivência do povo afro-equatoriano no Território Ancestral do Valle del Chota (províncias de Imbabura e Carchi).

## **PALAVRAS-CHAVE**

Alimentação afrodescendente, zooarqueologia, cerâmica, Valle del Chota.

**ABSTRACT**

Framed in the recent studies of historical archaeology of the African Diaspora in the Andean region of South America, this research is based on zooarchaeological analysis and with reference to the study of utilitarian ceramic objects approaches African descendant foodways and culinary practices in the context of slavery, during the 18th century in the Northern Andes of Ecuador. This article discusses the maintenance of economies of enslavement and domestic economies for the understanding of Afro-Ecuadorian foodways as an integral practice in the conformation of African descendant identities as developed on processes of adaptation, contestation and collaboration. The results of the zooarchaeological analysis show the consumption of mainly introduced species, mainly bovids, and the complementarity consumption of endemic species. Meanwhile the ceramic analysis recreates the utensils used in the preparation and consumption of these foods and others that have been part of the Afro-Ecuadorian culinary traditions in the Valle del Chota. Furthermore, food consumption and preparation are also fundamental in understanding the antislavery strategies that allowed the survival of the Afro-Ecuadorian people in the Ancestral Territory of Valle del Chota (Imbabura and Carchi provinces).

**KEYWORDS**

African descendent foodways, zooarchaeology, ceramic analysis, Valle del Chota.

**COMO CITAR ESTE ARTIGO**

MERY, Ibis; BALANZÁTEGUI, Daniela. Sistemas de Alimentación Afrodescendiente en Contexto de Esclavitud en el Andes Septentrionales del Ecuador (siglo XVIII). *Cadernos do Lepaarq*, v. XX, n.40, p.253-276, Jul-Dez. 2023.



## INTRODUCCIÓN

Los estudios zooarqueológicos relacionados a los pueblos afrodiáspóricos en el contexto de plantaciones en las Américas han enfatizado en el entendimiento de los patrones alimenticios dentro del sistema esclavista, inicialmente centrados en la dependencia alimenticia de las poblaciones esclavizadas como fuerza laboral no remunerada y que sustentan actividades de transacción y producción en las economías colonialistas (Sportman, Cipolla, & Landon, 2007; Crader, 1990; Lev-Tov, 2004). La suplementación de raciones alimenticias se relaciona con el sostenimiento de los sistemas de explotación esclavista de plantaciones de producción de monocultivos y ganaderas que establecieron un modo de subsistencia que beneficiaba directamente a las clases hacendatarias y que llevaron a las poblaciones afrodescendientes a los límites de la sobrevivencia (Pavão-Zuckerman, Oliver, Copperstone, Reeves, & Harte, 2021). En este mismo sentido, con la intención de descentralizar la discursiva del aprovisionamiento alimenticio de explotación, se introduce el análisis de las diferentes formas de resistencia antiesclavista que se desarrollaron en las Américas bajo sistemas de cimarronaje y palenquerismo (Weik, 2012). Por lo tanto, se establece cómo a través de la comida, desde un sentido amplio de lo que significa, sirvió como un “*medio cultural que posiciona a la población esclavizada en la sociedad colonial*” (Franklin, 2001, pág. 88), y aún más allá del concepto cultural de alimentación afrodescendiente, este artículo intenta aproximarse a la complejidad del entramado social que esta población desarrolla en tanto aprovechamiento de las condiciones impuestas y el medio ambiente andino, parte de procesos de adaptación, resistencia, colaboración comunitaria y creatividad que se responden desde la cotidianidad doméstica (Balanzátegui, Lara, & Morales, 2021; Kelly & Wallman, 2015). Por lo tanto, con el objetivo de entender la complejidad de los sistemas de alimentación afrodescendiente planteamos en este texto una revisión de datos zooarqueológicos (Lara & Balanzátegui, n.d.) y resultados del análisis morfológico de vasijas coloniales (Balanzátegui, 2017), provenientes de la excavación de un basural del siglo XVIII de la hacienda jesuita y postjesuita de La Concepción ubicada en el Territorio Ancestral Afrodescendiente del Valle del Chota (provincias de Imbabura y Carchi) (ver figura 1).

Los *códigos negreros* en las colonias hispanas se reducen como un conjunto de políticas a nivel de organización de las colonias relacionadas con los derechos de la población esclavizada que se definen principalmente en términos de las obligaciones de los esclavistas para proveerles condiciones que les permita cumplir con su función laboral. En los códigos también se observa que la alimentación de la población afrodescendiente es un tema contestado desde diferentes sectores (González, 2005; Sarmiento, 2009; Lucena, 1955). En estos estatutos se establecen reglas sobre la alimentación, vivienda y vestuario de la población esclavizada. Como un ejemplo referencial en la, “...ordenanza dominica del 6 de octubre de 1528... dice que el mantenimiento de los negros debe incluir: casabe, maíz, ajíes y carne en abundancia [AGI, fdo. Santo Domingo, leg. 1034]” (Sarmiento, 2009, pág. 130). La recurrencia de estos preceptos como elementos fundamentales para el funcionamiento de las economías coloniales determinan la soberanía imperial sobre los

esclavizados y esclavizadas haciendo de sus cuerpos texto y repositorio (Johnson, 2001). La violencia interseccional que recae en los actos de explotación del cuerpo afrodescendiente durante la época colonial establece el lenguaje materialista con referencia a la ingesta proteínica en relación a la producción laboral que se manifiestan de forma explícita en *los libros de cuentas* de las haciendas andinas jesuitas y postjesuitas del Valle del Chota para el caso de la Real Audiencia de Quito (Ecuador colonial). En dichos códigos se encuentran como lo manifiesta Sarmiento (en referencia a Moreno Fragnals, 1983, pág. 38 (2009), la implementación de medidas para determinar la “*cantidad diaria de combustible o fuente de energía para [que la población esclavizada pueda] cumplir con su trabajo y asegurar su existencia útil durante el tiempo calculado de depreciación*” (Sarmiento, 2009, pág. 137). Además, las normativas de alimentación establecidas para la población afrodescendiente eran modificadas y adaptadas a los intereses particulares de la clase hacendaria. En el contexto del Caribe, Sarmiento (2009) explica que, la alimentación para los esclavizados y esclavizadas estaba regulada a dos comidas por día, que fluctuaba durante momentos de crisis y otras aumentaba a tres raciones durante épocas de bonanza (excluyendo el desayuno).

Es necesario mencionar que, en el espacio normativo colonial y su práctica en la cotidianidad de las plantaciones, se manifiestan discontinuidades entre las políticas y recursos que se emplean para la explotación laboral de la población esclavizada y hasta cierto punto la colonialidad de su corporalidad misma, ya que en la legislación se posibilita acciones antiesclavistas a diferentes escalas por la búsqueda de una vida digna con libertad económica, social, política y espiritual como se ha definido al cimarronaje afroecuatoriano (Lara & Balanzátegui, n.d.). Es así que los documentos históricos relacionados con la población afrodescendiente cimarrona del siglo XVIII en procesos de demandas a los hacendados por malos tratos, denuncias de levantamientos organizados y compra de libertad demuestran procesos activos y agenciosos de reclamación sobre violaciones a los derechos a los recursos básicos para la sobrevivencia en esclavitud (Bryant, 2014; Lara & Balanzátegui, n.d.). Se denuncia como los administradores de las haciendas, especialmente postjesuitas no cumplen con las raciones acordadas y otros compromisos establecidos y sobre los cuales la población afrodescendiente vivía durante la época jesuita. En base al extenso estudio de Bryant (2014), se establece que ante tales denuncias las autoridades responden con referencia a los derechos mínimos de los esclavizados.

Con este preámbulo, el analizar la cultura material y restos fáunicos asociados a basurales coloniales y republicanos en el contexto de las haciendas andinas, permite inferir sobre la subsistencia a largo plazo en los sistemas alimenticios de la Diáspora Africana y que por su carácter cotidiano establecen relaciones de inequidad socioeconómica. Partimos del concepto de patrones alimenticios como actividades sociales que incluyen espacios de preparación, servicio e ingesta de ciertos alimentos, y que están directamente asociados a la construcción identitaria (Herrera & Gotz, 2013). Weismantel (1988) y Fischler (1988), han definido a la comida en tanto su rol en la conformación de la identidad individual y grupal, considerando que el acto de comer implica un principio de incorporación, porque dentro de esta acción enviamos alimentos a través de la fron-

tera entre el mundo y el yo, entre el exterior y el interior de nuestro cuerpo y “*nos convertimos en lo que comemos*”. Caplan (1997, pág. 3) también sugiere que la comida está ligada a relaciones de poder que establecen procesos de inclusión y exclusión, a lo cual añadimos de forma crítica que la comida al ser racionada para la población esclavizada fue y sigue siendo un espacio de relaciones de poder que están vinculadas a expresiones directas de violencia racial.

Vale mencionar que las referencias sobre las recetas preparadas por la población afrodescendiente en el Valle del Chota para el siglo XVIII, todavía es un tema por ampliar desde la investigación etnográfica e histórica, sin embargo, sabemos de su persistencia en la cocina Afroandina a partir de la recuperación de la tradición oral, lo cual nos permite puntualizar en las siguientes secciones la interpretación de los datos obtenidos.

## **ESCLAVITUD Y GEOPOLÍTICAS RACIALES EN LOS ANDES SEPTENTRIONALES**

La investigación histórico arqueológica sobre la Diáspora Africana en la zona andina del Valle de Chota relacionada a los siglos XVII al XIX y empieza en el año 2013 con base en el estudio de la vida de la población cimarrona en el contexto hacendatario esclavista con el fin de revitalizar el patrimonio afrodescendiente en base a la recuperación de las historias que han sido marginalizadas e invisibilidades en la narrativa histórica nacional (Balanzátegui, 2017). Las investigaciones realizadas han sido de carácter arqueológico, histórico y antropológico y permiten un alcance multiescalar diacrónico de la historia afroecuatoriana, para lo cual se recurre a las fuentes de tradición oral como base de conformación de las comunidades africanas en las Américas (Balanzátegui, Lara, & Morales, 2021; Lao-Montes, 2007). Los proyectos arqueológicos de base comunitaria se desarrollan en colaboración con la organización de base, Coordinadora Nacional de Mujeres Negras Capítulo Carchi, a partir de su representante; la maestra Barbarita Lara, y con el apoyo de los Gobiernos Autónomos Descentralizados del cantón Mira y parroquia La Concepción (Provincia del Carchi).

De forma más específica y lo que le remite al presente artículo, hablamos del área que corresponde a la Hacienda de La Concepción (siglo XVIII), durante la transición del período jesuita al postjesuita. Entre el año 2013 y 2014, se realiza la investigación arqueológica de este espacio ancestral, donde la población afroecuatoriana ha vivido desde su introducción forzada en el siglo XVI (Pabón, 2020). La hacienda se encontraba ubicada en lo que hoy es la parroquia de La Concepción, en el Territorio Ancestral Afroecuatoriano del Valle del Chota (ver figura 1). La zona de estudio se caracteriza por una topografía irregular con pendientes fuertes propias de las estribaciones de la cordillera de los Andes, además de valles secos y húmedos al interior del callejón interandiniano. En esta parroquia se identifican dos ecosistemas denominados matorral seco montano que abarca la mayor superficie de la parroquia con el 27,5 %, y en menor proporción el bosque montano bajo de los Andes occidentales con apenas el 0,11% de la superficie, este sistema microvertical de pisos ecológicos (Cañadas, 1983), va desde la elevación más baja de 1813 m.s.n.m. hasta 3084 m.s.n.m. La red hidrográfica de la parroquia La Concepción está compuesta por ríos y quebradas

relacionadas con el eje fluvial del río Mira y que se une con el río Chota al entrar en la provincia de Imbabura (Villegas, Díaz, Villegas, & Chalá, 2015).



**Figura 1.** Mapa de ubicación de la Hacienda La Concepción en el área en verde, definida como Territorio Ancestral Afroecuatoriano del Valle del Chota Mira (Provincias de Imbabura y Carchi), elaboración Deysi Hidalgo.

Históricamente, la población afroecuatoriana llega de forma forzada bajo el proceso colonial hispanoamericano a la Real Audiencia de Quito desde el temprano siglo XVI, principalmente ubicados en las ciudades de Quito y Guayaquil, en los siguientes siglos (del XVII al XIX) su trabajo se localiza en las plantaciones de monocultivos y las minas (Cushner, 2011; Tardieu, 2006). La población africana que llega a las ciudades andinas del Ecuador como Quito e Ibarra, son parte de comunidades políétnicas provenientes de la costa de Guinea, África occidental y África centro occidental, que no ha sido profundamente estudiado (Bryant, 2014; Tardieu, 2006) bajo el sistema de comercio triangular entre Europa, África y América (Mintz, 1985).

De forma específica los descendientes africanos llegan al Valle del Chota por primera vez en 1575, introducidos por el cacique indígena Tulcanaza (Pabón, 2020). El tráfico esclavista de la

época para esta zona se estableció en la ruta relacionada con Cartagena de Indias Popayán (Colombia)- Quito; población proveniente principalmente de la “*región Congo Angola*” (Pabón, 2020, pág. 161). Con la llegada de los jesuitas, la orden monopoliza las estancias de menor tamaño en la zona y se va configurando el conjunto hacendatario jesuita de los Andes Septentrionales del Ecuador (Coronel, 1991). Los jesuitas instauran un sistema productivo de modo esclavista (Borisov, Zhamin, Makarova, & otros, 2009) en el Valle del Chota, basado principalmente en la producción de la caña de azúcar y la ganadería donde los trabajadores y trabajadoras afrodescendientes cumplen un rol esencial en la explotación ambiental de las tierras nativas andinas, que se basa en una manutención y crianza de ganado pecuario que ha demostrado un sistema de pastoreo intensivo en grandes extensiones de terreno ubicados en espacios de crianza, denominados *hatos*, y con implicaciones complejas de erosión del suelo (Steinfeld, y otros, 2009).

Las haciendas coloniales del Valle del Chota, para la época de los jesuitas concuerdan con la lógica de espacios pre industriales especializadas en la producción de materia prima y que mantiene una red interna para la obtención de los productos derivados del ganado pecuario y agrícola (Borisov, Zhamin, Makarova, & otros, 2009). Así, la hacienda jesuita de La Concepción, una de las ocho haciendas jesuitas en el Valle del Chota, se especializa en la producción de la caña de azúcar (*Saccharum officinarum*) y sus derivados y de forma minoritaria en la producción de algodón (*Gossypium herbaceum*) y cacaos (*Erythroxylum coca*) (De Ron, 1696. En: Balanzátegui, 2017, pág. 5). Entre los siglos XVII y XVIII en el contexto de las haciendas jesuitas del Valle del Chota, se introduce de forma forzada mayor cantidad de población afrodescendiente. En 1780 la población esclavizada total en el Valle llega a 2.615 individuos, de los cuales 380 se encuentra en la hacienda más extensa de La Concepción (Coronel, 1991). El colonialismo transformó la producción azucarera y el sistema esclavista, en instituciones mutuamente dependientes en las Américas entre los siglos XVI y XIX (Mintz, 1985). Desde una mirada del mundo colonial la producción de azúcar permitió la acumulación de capital en los centros globales durante el siglo XVIII y el aumento del consumo de azúcar en Europa también promueve la clasificación racial de los productos resultantes del trabajo no remunerado de la población afrodescendiente bajo el sistema esclavista (Mintz, 1985). Las ganancias del comercio esclavista dependían de la disponibilidad de bienes comerciales en Europa, la tasa a la que dichos bienes se intercambiaban por población esclavizada en África; el precio de individuos esclavizados en las Américas; los costos de transporte y capital. (Solow, 2001). Desde esta perspectiva, la trata de esclavos era un hilo en toda la red interdependiente del comercio internacional. Además, se utiliza la lógica del desarrollo de enfermedades como la malaria y la fiebre amarilla en áreas relacionadas con el cultivo de azúcar y el ganado vacuno como justificación del proceso de esclavización (Echeverría & Uribe, 1995; McNeill, 2010). Para 1767 las investigaciones históricas de la zona del Valle del Chota (Cushner, 2011; Coronel, 1991) reiteran la relación entre la presencia de población afrodescendiente trabajando en las actividades de cultivo de caña de azúcar y crianza de ganado vacuno ocupando grandes extensiones de tierra. Los libros de haciendas jesuitas y postjesuitas en el Valle del Chota, confirman las grandes extensiones de tierra destinadas para sostener significativamente al ganado (Coronel, 1991).

## ANÁLISIS ZOOARQUEOLÓGICO Y CERÁMICO EN UN BASURAL DEL SIGLO XVIII EN LA HACIENDA LA CONCEPCIÓN

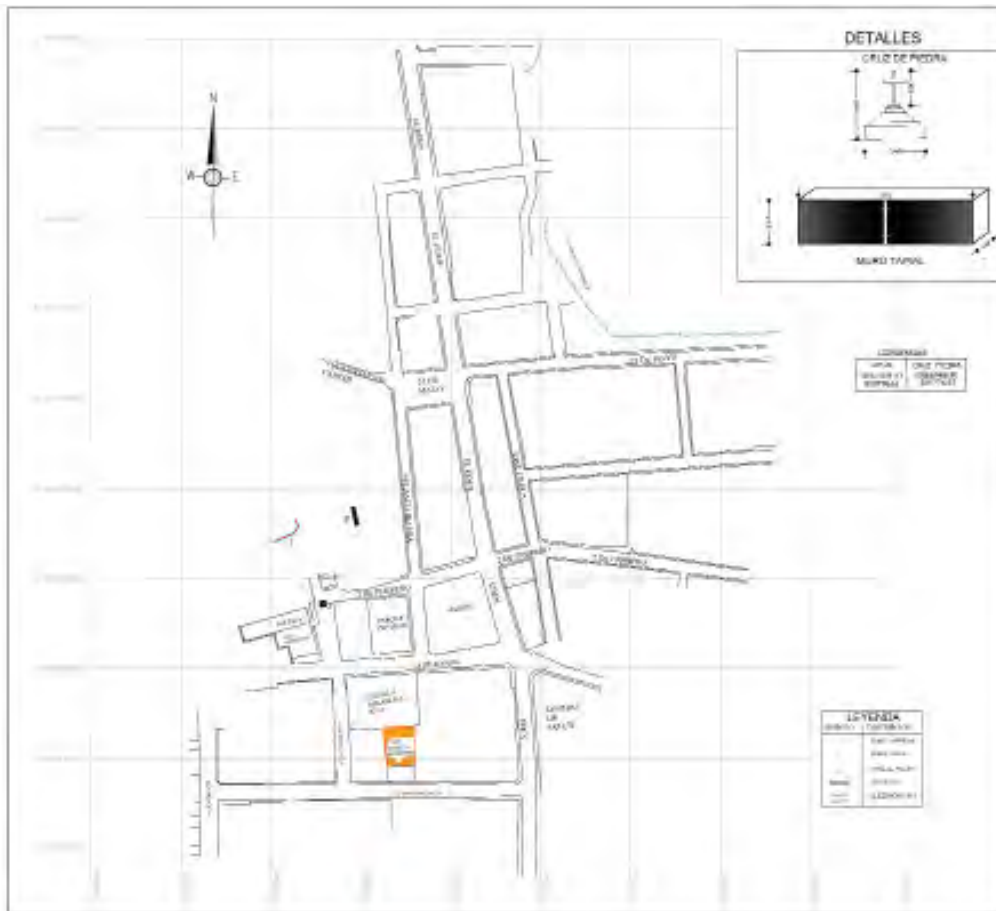
La investigación que se realiza en la hacienda La Concepción entre los años 2013 y 2018, incluyó diferentes prospecciones y excavaciones de espacios correspondientes al funcionamiento de la hacienda y la ubicación de un basural del siglo XVIII relacionado a la población afrodescendiente que trabajaba en la hacienda al momento de la expulsión de los jesuitas. Esta área doméstica aparece en el inventario de la hacienda jesuita identificada como *ranchería*, similar a los barracones de las haciendas cubanas (Singleton, 2001), y corresponden al área de una habitación de la población esclavizada, es decir un espacio amurallado con alrededor de 47 habitaciones (Balanzátegui, Mery, & Jamieson, n.d.). El área de las casas de la población afrodescendiente, aún se denominan rancherías o ranchos en comunidades como La Loma aleña a La Concepción, espacio que se ubica también detrás del trapiche y contiguo a la casa de hacienda (ver figura 2).



**Figura 2.** Ranchos de la población afrodescendiente, comunidad de La Loma, Territorio Ancestral Afroecuatoriano del Valle del Chota (Provincia del Carchi). Fotografía: Daniela Balanzátegui, 2022.

El basural excavado se encuentra ubicado al sur este de los restos de la casa mayor de lo que fue la hacienda desde la época de los jesuitas hasta finales de los años ochenta, cuyo único vestigio es un muro de tapial y los remanentes del muro del trapiche. Mientras que, de la época jesuita queda la capilla reconstruida y una cruz al frente de la edificación. (figura 3). Se realiza una excavación del área del basural a partir de cinco unidades de excavación y se recupera ma-

teriales de construcción como tejas, clavos y piedras trabajadas, además de líticas menores y otros objetos en metal u vidrio, sin embargo, la mayor parte de la cultura material excavada está constituida por cerámica y restos fáunicos. La asociación entre las formas cerámicas y los restos animales, permitió aproximarnos a los patrones de aprovisionamiento, preparación y consumo de alimentos afrodescendiente. Como se ha mencionado, la interpretación de la cultura material y los restos fáunicos se contrasta con la investigación histórica de fuentes primarias y la recuperación de la tradición oral de la población afroecuatoriana en la parroquia de La Concepción, Valle del Chota.

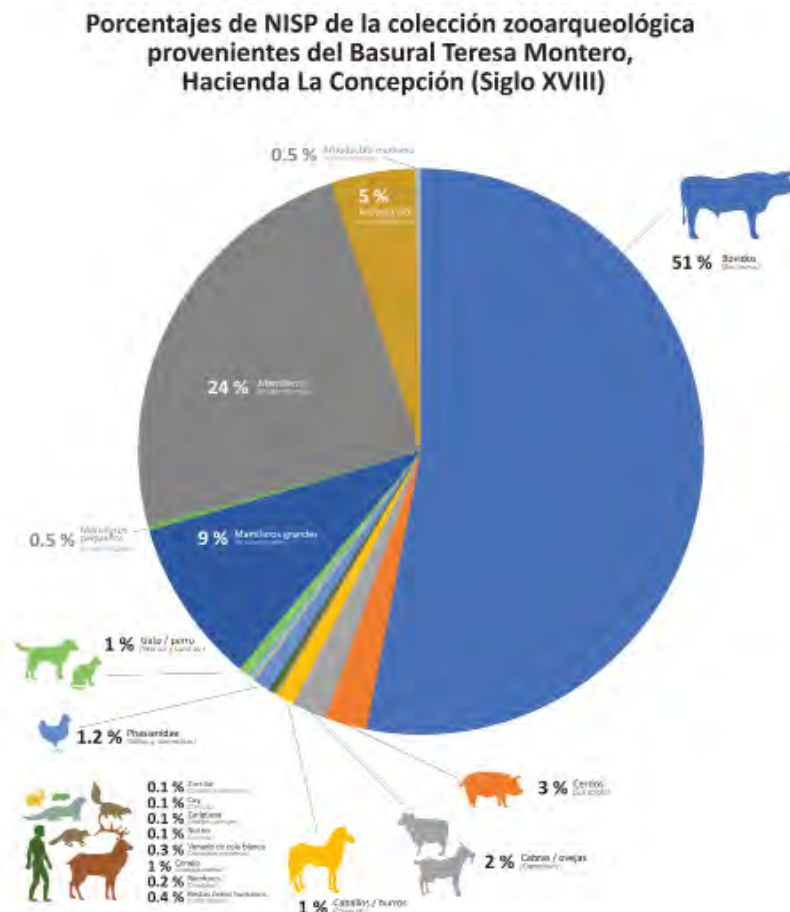


**Figura 3.** Levantamiento topográfico del área excavada, ubicada en el centro del poblado de la parroquia La Concepción. Elaborado por Alejandro García, 2022.

A partir del análisis zoológico, además de expandir información sobre el proceso de deposición arqueológico (Lyman, 1994), se puede obtener identificaciones taxonómicas, tanto como datos sobre las relaciones entre los humanos, “*su entorno, sus animales y la carne y otros productos obtenidos del animal*” (Heinrich, 2012, pág. 11). La caracterización de los restos fáunicos se completó a partir de la colección osteológica comparativa que pertenece al “Museo Gustavo Orcés”, departamento de Paleontología (Escuela Politécnica Nacional, Quito-Ecuador), sistematizada y organizada con una amplia gama de taxa o taxones de origen doméstico y silvestre provenientes del territorio ecuatoriano. La totalidad de los restos excavados y clasificados, fueron analizados y comparados con el fin de obtener el nivel taxonómico y anatómico más bajo posible.

Se calculó índices de frecuencia NISP (Número de Especies Identificadas) y MNI (Mínimo Número de Individuos) (Reitz & Wing, 2008).

Los especímenes identificados en base a NISP (n=6977) muestran la presencia mayoritaria de bóvidos (*Bos taurus*) con 51 % de total de la muestra, siendo el ganado vacuno lo más común, mientras la otra mitad de la muestra está conformada por mamíferos coloniales como cerdos (*Sus scrofa*), caprinos (cabras u ovejas), caballos o burros (*Equus sp.*) y carnívoros como gato y perro (*Felis sp.* y *Canis sp.*) y en menor proporción fauna silvestre como, zorrillo (*Conepatus simiastarus*) cuy (*Cavia sp.*), zarigüeya (*Didelphis pernigra*), nutria (*Lutra sp.*), venado de cola blanca (*Odocoileus virginianus*), conejo (*Silvilagus andinus*) y roedores (Cricetidae). Se identifica aves pequeñas posiblemente de la zona y Phasianidae (*Gallus g. domesticus*). En el análisis de restos óseos también se observó la presencia falanges de restos óseos humanos (*Homo sapiens*). Un 39% restante de conjuntos óseos no se pudo identificar hasta un nivel taxonómico bajo y se clasifica en categorías como mamífero en general, mamífero grande, mamífero pequeño, artiodáctilo y artiodáctilo mediano (ver figura 4). Los datos obtenidos hasta el momento, permiten inferir que entre los agentes tafonómicos la actividad humana es la principal responsable de la formación de concentraciones de materiales faunísticos en basural y la muestra analizada está compuesta por elementos de una taxa dominante: las vacas (*Bos taurus*) (Balanzátegui, Mery, & Jamieson, n.d.).



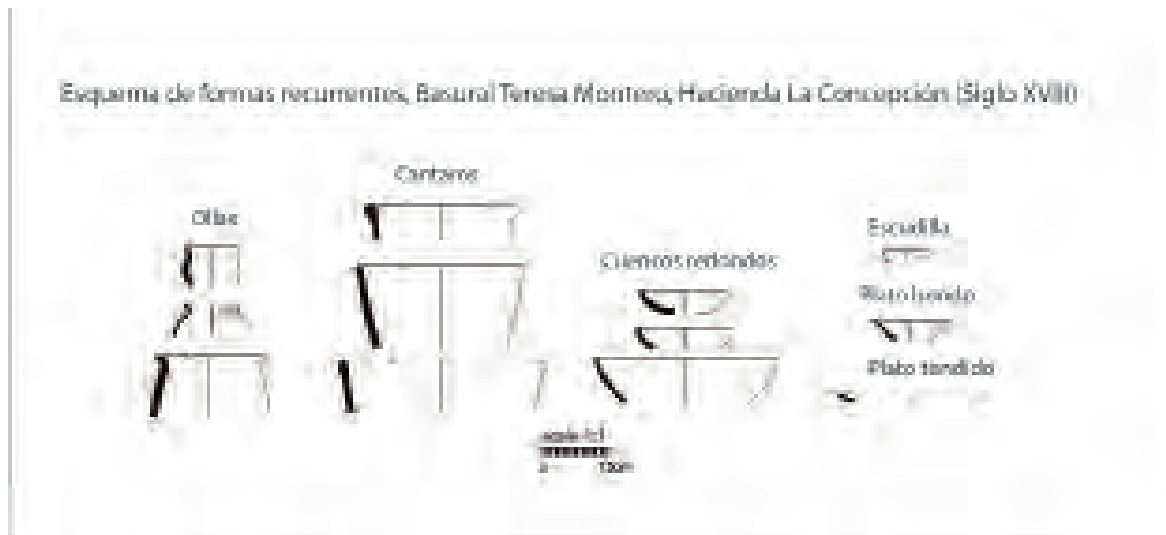
**Figura 4.** Porcentajes de NISP de la colección zoológico-provenientes del Basural Teresa Montero, Hacienda La Concepción (Siglo XVIII), elaborado por Daniel Quinteros.



Por otro lado, como se ha mencionado en el contexto del basurero ubicado en el sitio Teresa Montero no solo se identificó huesos fáunicos sino se asocia a una significativa cantidad de cerámica y elementos esporádicos como lítica, vidrio o metal. Como parte de la tesis de doctorado de Balanzátegui (2017), se realiza el análisis cerámico de la colección excavada del basural Teresa Montero y se registran un total de 322 MNV (mínimo número de vasijas), de los cuales 309 son vasijas que se separan para el análisis de cultura material relacionada con la preparación y servicio de alimentos. La colección cerámica obtenida en base a su tratamiento superficial y forma de manufactura se clasifica en dos grupos, vidriada o mayólicas (3.2%) y no vidriada (96.8%). A partir de la clasificación morfológica de los elementos cerámicos diagnósticos (Shepard, 1980; Sinopoli, 1991), se forma dos conjuntos: el primero asociado a formas relacionadas con el almacenamiento y preparación de alimentos (e.g. cántaros y ollas), y un segundo conjunto con la función de servicio de alimentos como cuencos, platos hondos, platos tendidos, escudillas y compoteras (Balanzátegui, 2017). Excepto por los cántaros y ollas de gran tamaño que corresponde a cerámica rústica sin vidriado, elaboradas principalmente en torno, las diferentes formas de vasijas se presentan con los dos tipos de acabado de superficie vidriado o sin vidriado (Balanzátegui, 2017). Las clases formales más representativas del basural constituyen las ollas y cántaros, mismos asociados a la función de almacenamiento y preparación de alimentos, seguido de ollas globulares de menor tamaño, cuencos y otras formas más relacionadas con servicio de alimentos (ver tabla 1, figura 5). Sin embargo, en todas las formas aparecen vasijas con carbón en la parte exterior lo que demuestra una utilización directa sobre el fogón o su presencia cercana al mismo (e.g. Balanzátegui, 2012). En su mayoría las vasijas de gran tamaño han sido elaboradas en torno y corresponden con la cerámica utilitaria identificada a lo largo de los Andes del Ecuador por otros autores (Balanzátegui, 2012; Balanzátegui, 2017; Jamieson R. , 1996; Jamieson R. , 2001), además corresponde con el testimonio de adultos mayores del Valle del Chota, quienes confirman ser adquiridas de ceramistas indígenas y mestizos de pueblos cercanos (Balanzátegui, 2017).

**Tabla 1.** MNV de formas identificadas en la colección cerámica del basural Teresa Montero, La Concepción, en base a Balanzátegui (2017)

Formas identificadas	MNV	%
Ollas o cántaros de gran tamaño	131	42.4%
Cántaros de varios tamaños	39	12.6%
Cuencos redondos	53	17.2%
Olla globular	46	14.9%
Cuencos simples	23	7.4%
Platos Hondos	4	1.3%
Platos tendidos	6	1.9%
Escudillas	6	1.9%
Compotera	1	0.3%
<b>TOTAL</b>	<b>309</b>	



**Figura 5.** Ejemplos de formas identificadas en la colección cerámica, Basural Teresa Montero, Hacienda La Concepción (Siglo XVIII).

## PATRONES ALIMENTICIOS Y ECONOMÍAS DOMÉSTICAS

### Aprovisionamiento de alimentos

Tanto el inventario de la hacienda de La Concepción durante la expulsión de los jesuitas y el análisis de restos fáunicos confirma que el ganado vacuno, caprino y porcino están asociados al sistema hacendatario colonial. El consumo de ganado vacuno, estaría relacionado no sólo con la obtención de carne, sino la producción de recursos secundario como leche, quesos, cueros, cebo, etc. En libros de cuentas de las haciendas postjesuitas del siglo XVIII y XIX del Valle del Chota, se identifica la clasificación del ganado en base a sus derivados, lo cual confirma los recursos que se podían obtener del mismo (Cushner, 2011). La presencia mayoritaria de ganado vacuno en el basural y lo que confirma el análisis tafonómico (huellas antrópicas), implica la incorporación de estos alimentos proteínicos habituales en la dieta de la población afrodescendiente que corresponde con los patrones de alimentación proveída por los administradores de las haciendas en concordancia con las regulaciones coloniales antes señaladas (Lucena, 1955; Sarmiento, 2009). De acuerdo con la investigación documental de las haciendas jesuitas y postjesuita del Valle del Chota, las raciones destinadas a la población esclavizada estuvieron mejor establecidas cuando las haciendas eran parte de la orden religiosa (Balanzátegui, Mery, & Jamieson, n.d.). En base a las regulaciones estatales en las colonias hispanas, se establece que, para inicios del siglo XIX en la Real Audiencia de Quito, cada familia recibiría ocho libras de carne roja por semana (Lucena 1994. En Balanzátegui, Mery, & Jaimison, n.d.) Las raciones de maíz, sal, *cachasa*, y miel, también son asignados localmente relacionadas con producción de las haciendas azucareras en el Valle del Chota<sup>1</sup>. Bajo el sistema de aprovisionamiento de carne y otros alimentos, en la mayoría de los casos la provisión acordada, no era suficiente para sustentar a la población

1 AAEP-Inventario Colegio Máximo de Quito, 1767

esclavizada, activamente apelando por una mejora en su acceso a los recursos de la hacienda (Bryant, 2014; Lara & Balanzátegui, n.d.; Pabón, 2020). Recordemos que la población afrodescendiente en las haciendas jesuitas y postjesuita del siglo XVIII del Valle, cumplía bajo una dinámica disciplinaria intensa el cultivo y producción de la caña de azúcar, como en el caso de otros ejemplos de plantaciones azucareras (Mintz, 1985; Sheridan, 1974; Schwartz, 1986), además de otras funciones en la producción de ganado, actividades de servicio, entre otras, por lo tanto se empleaba acciones de subsistencia complementaria, que incluían la caza de animales endémicos (conejos, zarigüeyas, zorrillos, aves silvestres, etc.), cultivo de plantas y crianza de animales menores en las *chakras* (áreas de cultivo generalmente parte del área doméstica), y utilización extensiva de animales adultos. Desde la arqueología feminista negra, la producción realizada a la par por la comunidad afrodescendiente, es considerada parte de las economías domésticas que han persistido a través del tiempo como estrategias de sobrevivencia y ha permitido el dominio del paisaje aún en el contexto de las plantaciones (Battle Baptiste, 2011; Flewelling, 2017). En este sentido, las mujeres afrodescendientes, afectadas por la opresión interseccional, han mantenido un rol marcado por el peso de varias actividades productivas y la reproducción relacionada directamente con el desarrollo del capitalismo temprano (Battle Baptiste, 2011; Davis, 2011; Frederic, 1975; Morales, 2019).

La caza de animales en relación con la recolección de alimentos está presente en la memoria de las comunidades del Valle del Chota como una de las actividades tradicionales afroecuatorianas. Las mujeres afrodescendientes aún realizan el recorrido para la recolección de churo terrestre (*Naoesiotus quitensis*) y la caza de animales menores, que demuestra un tipo de subsistencia que complementa al aprovisionamiento hacendatario y que a su vez ha generado espacios donde era posible mantener mayor control territorial aliado a estrategias de escape cimarrón (Lara & Balanzátegui, n.d.). A partir de la memoria afroecuatoriana se ha registrado la caza de venado, conejo, raposa y otros animales que formaban parte de la dieta en el Valle del Chota (Lara & Balanzátegui, n.d.). El registro arqueológico confirma la presencia de mamíferos medianos y pequeños como el conejo (*Silvilagus andinus*) la zarigüeya (*Didelphis pernigra*), el zorrillo (*Conepatus simiastarus*) y nutria (*Lutra* sp.). Los conejos fueron en su mayoría una fuente predilecta de consumo, por la evidencia de alteraciones por marcas de dientes y otras fracturas (húmero, fémur o tibia) por peeling, es decir, por palanca en los huesos largos (Sanchis, Morales, & Pérez, 2011).

Por otro lado, la caza del venado, es una tradición de los Andes Ecuatorianos que se ha registrado arqueológicamente desde la época del Holoceno temprano (Lynch & Pollock, 1981; Temme, 1982; Soria & Constantine, 2023) y que en la época de colonial se transforma en un tipo de alimento de prestigio consumido por los españoles y criollos con raíces de Europa medieval, valorada como caza mayor reservada para la élite y nobles (Pino, 196). Los únicos elementos de cérvido corresponden a una epífisis de fémur y una de tibia de un individuo juvenil. De acuerdo con el testimonio de Roberto Congo (comunicación personal, 2015), habitante de la parroquia de la Concepción y colaborador del proyecto de investigación arqueológica del basural Teresa

Montero, se refirió sobre una continuación en la caza de venado destinada para los “patrones (dueños) de las haciendas” hasta la actualidad, y que ha implicado una forma de negociación del estatus individual y familiar de los trabajadores y trabajadoras campesinos.

En el contexto de las haciendas jesuitas y postjesuitas, las condiciones proporcionadas por los hacendados incluyendo el cultivo de la *chakra* para cultivar alimentos adicionales a su dieta siendo negociaciones con el administrador y dueños (Coronel, 1991; Cushner, 2011). En las *chakras* y dentro de los ranchos, se criaba animales domesticados de consumo discreto que aparecen en el registro arqueológico incluyen porcinos, cuyes, aves pequeñas<sup>2</sup> y gallinas y responden a una tradición comparable a contextos de casas indígenas en diferentes partes de los Andes del Ecuador (Balanzátegui, 2012). Además, en estos espacios se puede inferir la presencia de animales de compañía con la presencia del felino y canino, cuyos restos no mostraron alteraciones antrópicas.

Una vez los jesuitas son expulsados de las Américas en 1767, las haciendas del Valle del Chota pasan a la institución colonial de las Temporalidades, lo cual significa la división de las haciendas y con ello se producen afectaciones directas a las comunidades esclavizadas, quienes responden con revueltas, denuncias y otras formas de resistencia antiesclavista (Bouisson, 1997). En este período de transición, se registra cómo las poblaciones afrodescendientes denuncian a los administradores por incursionar y reducir el área de sus tierras de cultivo además del incumplimiento en el aprovisionamiento de comida y vestido (Bryant, 2014; Balanzátegui, Lara, & Morales, 2021; Pabón, 2020). En estos documentos también se evidencia que las *chakras* eran trabajadas durante los domingos y se cultivaba plátanos (*Musa* sp.), que eran utilizados tanto para el consumo familiar como para el intercambio y venta en la región. La producción de alimentos no era solo un elemento que complementaba la subsistencia de la población esclavizada, les permitía obtener ingresos que luego podían ser ocupados para la compra de su libertad. En este sentido se ubica el caso de la cimarrona Sipriana Cribán, habitante de la hacienda La Caldera en el Valle del Chota (siglo XVIII), quien, en el registro de sus actividades económicas, consta la preparación de alimentos como tortillas de maíz<sup>3</sup>.

Como parte de la utilización de los animales de forma extensiva, en las colonias hispanas los porcinos y caprinos, además de la obtención proteínica, también sirvieron para la obtención de recurso secundario (Cushner, 2011; Sarmiento, 2009), mientras que otros animales como los équidos (posibles caballos o burros), fueron utilizados en primera instancia para llevar carga o como medio de transporte pero al momento de su muerte fueron consumidos; confirmado por la presencia de individuos viejos (dientes desgastados) en la colección fáunica del sitio Teresa Montero y que presentan marca de corte (Balanzátegui, Mery, & Jamieson, n.d.).

---

2 Las Paseriformes aves endémicas de la zona, como sucede en muchos sitios arqueológicos fueron objeto de consumo esporádico ya que, pudieron aprovechar la producción de huevos, carne y sus plumas (Cruz, 2011), ya que no eran aves de crianza como sucede con la familia Phasianidae, es decir, gallinas domésticas (Sarmiento, 2009). Esta última especie se representa en casi todos los niveles y los restos óseos tienen alteración antrópica (fractura intencional, hervido y posiblemente marcas de dientes) (Balanzátegui, Mery, & Jamieson, n.d.)

3 ANE, Fondo Esclavos, Caja 4, Expediente 4, Año 1794

## **Preparación y consumo de alimentos**

Las comidas domésticas que ocurrían en el contexto de las rancherías, replican lo que Twiss (2007, pág. 52) describe como espacios de socialización, compartidos por los miembros de la familia, en este caso familias extendidas y comunidad afrodescendiente, donde comúnmente en horas establecidas se consumen alimentos. En el espacio/tiempo de la comida, las relaciones de poder pueden cambiar con mayor libertad y se establece momentos de creatividad e improvisación. La cocina es el espacio donde se genera relaciones comunitarias profundas en base al diálogo y la planificación relacionadas a las actividades como la preparación y consumo de alimentos que se ha definido en el contexto de la denominada “*cochita amorosa*”, atribuida a la práctica tanto política como cultural de conversas alrededor de la *tulpa* (Balanzátegui, Lara, & Morales, 2021) En este contexto, la investigación de colecciones arqueológicas de vasijas de arcilla para el estudio de prácticas de consumo de alimentos relacionado a poblaciones indígenas y mestizas, han sido investigadas en las colonias hispanas, con énfasis en la definición de identidades étnicas (Rodríguez Alegría, 2005a; Rodríguez Alegría, 2015b) Sin embargo, las vasijas también son elementos sociales de reproducción, ya que, su uso transmite mensajes que superan la simplificación de dicotomías entre lo doméstico (pasivo) y público (activo), este conjunto de cultura material es percibido y manipulado no sólo en su relación utilitaria, sino también simbólica (Balanzátegui, 2012; Browser, 2000; Silliman, 2001). Por lo tanto, pensamos en las vasijas como repositorios de significados al ser utilizados en el contexto de la “*cochita amorosa*” y en relación con actos constantes de resistencia y contestación que incluyen preparar alimentos provisionados con características limitadas y la incorporación de alimentos vegetales y animales que son propios de los Andes Septentrionales.

Como se ha mencionado las vasijas más recurrentes constituyen los cántaros y ollas de gran tamaño, relacionadas a las actividades de almacenamiento de alimentos sólidos y líquidos. En la actualidad los cántaros y ollas de gran tamaño, aún están presentes en las casas de la población afrodescendiente del Valle del Chota, especialmente los cántaros denominados “pondos”, pocos de ellos en uso actual para el almacenamiento del agua. Conectado con las tradiciones indígenas de los Andes del Ecuador, cántaros similares han sido utilizados para el acopio de líquidos incluyendo *chicha* (bebida de maíz fermentada) (Balanzátegui, 2012). Los pondos están relacionados con el almacenamiento del *champú* similar a la *chicha*, pero elaborada de otra especie de maíz denominado “mote” (*Zea mays amiláceo*), *chicha* de arroz y *guarapo* (bebida alcohólica elaborada a través del fermento de la caña de azúcar). Tanto para el caso indígena como afrodescendiente en áreas rurales y urbanas, las vasijas de barro fueron reemplazadas en el siglo XX por ollas de metal y la producción masiva de plástico y porcelana china de bajo costo, como parte de los utensilios para la preparación y servicio de estos alimentos (Castillo, 2003). El reemplazo de las vasijas de cocina, que responde a la incorporación de materiales industrializados, se entrelaza con la idea de modernización donde la cultura material ejerce un rol importante. Los utensilios de preparación de alimentos reflejan estatus y modernización y de ahí la presentación de las ollas de

metal en las paredes de la cocina afrodescendiente, que confirma como este espacio es utilizado para la transmisión de mensajes y significados.

Del grupo de vajilla para el servicio y consumo de alimentos se destaca la incorporación de formas en su mayoría vidriadas de influencia colonial hispano andina, incluyendo platos hondos, escudillas y cuencos (Balanzátegui, 2017; Jamieson R. , 2001; Jamieson, Hancock, Beckwith, & Pidruczny, 2013). De acuerdo a la investigación de Jamieson, Hancock, Beckwith and Pidruczny (2013, pág. 211) en base al análisis de activación neutra de mayólicas y otras cerámicas coloniales e Incas provenientes de los Andes Centrales del Ecuador, en el siglo XVIII, Quito, Riobamba y Cuenca evidencian cerámicas mayólicas (vidriadas). Siendo características de Quito, las policromas, verdes, azul sobre crema y cafés. Mientras tanto, para Riobamba y Cuenca se identifican mayólicas principalmente verdes y cafés. Los autores (Jamieson, Hancock, Beckwith, & Pidruczny, 2013, pág. 211) establecen la presencia de cerámica policroma y verde definen patrones de “estandarización de la vajilla hispano andina”. De lo cual se puede inferir, que la población afrodescendiente introducía en su vajilla objetos que eran proporcionados o negociados con la clase hacendaria, considerando principalmente su valor económico como lo demuestra su presencia en los inventarios de las haciendas jesuitas.<sup>4</sup>

Mientras tanto, los cuencos sin vidriado y de elaboración a mano son considerados elementos que representan la producción de parte de la población afrodescendiente de vasijas que fueron utilizadas para el consumo de alimentos, incluyendo guisos, sopas y otros sólidos, poco registrado en la memoria actual. El registro arqueológico de un basural comparable del siglo XVIII en la ciudad colonial de Sicalpa en los Andes del Ecuador, relacionado a población indígena mestiza demuestra que la cantidad de cuencos es menor a la encontrada en la colección Teresa Montero, que puede responder al tipo de preparación de comida centrada en guisos y sopas (Balanzátegui, 2012). Se recuerda que estos alimentos fueron servidos en cuencos de barro o elaborados del “pilche” (proveniente de las cucurbitáceas de la zona) (Lara, comunicación personal 2015). La utilización de cuencos redondos para el consumo de guisos y sopas también es una práctica común para las poblaciones afrodescendientes esclavizadas en las plantaciones del Caribe durante la misma época (Weik, 2012). En la tradición oral se recuerda su uso para distribuir el champú, chicha, y otros líquidos, incluyendo coladas dulces, tanto como raciones individuales de sopa, seguido de un plato principal de guiso de carne, frejol y guandul u otro tipo de grano de la zona.

En la preparación culinaria dominan las carnes de res, pollo y chancho, y que se confirma como una tradición que ha sido registrada arqueológicamente. La proteína se prepara en guisos, sopas y frita, que se sirven o cocinan con otros alimentos como frejol, yuca, camote, varios tipos de plátano, ají y otros<sup>5</sup> (Moya, 2010). En la preparación de guisos y sopas, las abuelas afrodescendientes del Valle del Chota, han recuperado la tradición del “*hueso sazón*”<sup>6</sup>, es decir la utiliza-

4 (AAEP-Inventario Colegio Máximo de Quito, 1767).

5 La interpretación de los alimentos preparados en el siglo XVIII aún es un tema de complementar con el estudio arqueobotánico para la corroboración de las tradiciones culinarias que aún son parte de las comunidades del Valle del Chota.

6 El Tuétano o médula ósea que se encuentra en el interior de los huesos largos usualmente, contiene minerales, vitaminas y ácidos grasos (<https://www.worldgastronomy.org/post/tu%C3%A9tano-la-esencia-del-vacuno>)

ción de un hueso largo de la vaca que era compartido entre las mujeres de diferentes familias para “dar sabor a los platos”. En el conocimiento de las propiedades del hueso sazónador, se menciona que ayudaba a recuperarse a las mujeres durante el período de gestación y personas convalecientes (Adulto mayor de la Parroquia La Concepción, comunicación personal 2014). Existen elementos que no se encuentran en el registro arqueológico como las menudencias, la sangre y otros órganos de los animales que se consumen actualmente y posiblemente fueron dietas originadas durante la colonia y otras heredadas de la zona ibérica (Linares, 2019; De France, 1996). A partir de la recuperación de la tradición oral y prácticas aún activas en la región y en otras comunidades afrolatinoamericanas (Moya, 2010), se ha podido inferir que las comidas actuales como mollejas asadas, la preparación del hígado en guiso o frito, sopas con tripas y menudencias de los animales responden como lo hemos planteado a la utilización extensiva y extenuante de los animales, estrategias de sobrevivencia a la esclavitud, tratando de “...organizar un universo coherente a través de un conjunto de relaciones reales e imaginarias que los humanos han establecido entre sí y con el mundo material, y que resultan necesarias para la producción y la transformación social” (Herrera & Gotz, 2013, pág. 72).

## CONCLUSIÓN

Las políticas implementadas para la conquista y colonización del Nuevo Mundo establecieron cambios sustantivos en la forma de alimentación y repoblación de fauna y flora europea que trasgredió los sistemas de alimentación, forma de abastecimiento y la economía de las poblaciones nativas y ante lo cual la población de la Diáspora Africana se adapta y responde con sus recursos de sobrevivencia (Lasso, 2012; Mery, 2016; Mery, 2017; De France, 1996). Estos cambios se evidenciaron cuando la población colonizada y esclavizada asume la crianza y cuidado del ganado vacuno, caballo, mular, lanar, porcino y de aves de corral (Cushner, 2011; De France, 2012). Es decir, la lógica de trabajo alrededor de las haciendas azucareras establece una dinámica específica que conecta “*más allá de un código biológico, los individuos aprenden a aceptar o rechazar, gustar o no gustar, preferir o evitar, de acuerdo con gustos que les han sido transmitidos como parte de una cocina cultural*” (Herrera & Gotz, 2013, pág. 71) creando una identidad colectiva afrodescendiente a pesar de los factores sociales y económicos alrededor de la dinámica de explotación humana en el sistema esclavista (Franklin, 2001). Por lo tanto, los cambios y adaptaciones a largo plazo en los sistemas alimenticios de la población de origen africano en las colonias hispanas fueron procesos que se llevaban a cabo a diferentes escalas que integraban aprovisionamiento limitado y con características específicas a cada región, condicionado por la organización activa y contestaria de la población afrodescendiente, como se lo ha demostrado en el caso de las comunidades del Valle del Chota del siglo XVIII. Las afectaciones que ejerce el no poder mantener la soberanía alimentaria bajo el sistema esclavista ha sido extensamente estudiado en relación al desarrollo de enfermedades crónicas generacionales (Sharma, y otros, 2009; Bramble, Cornelius, Simpson, & Gaynell, 2009). Las estrategias antiesclavistas de adaptación al medio ambiente an-

dino en tanto incorporación de productos animales y plantas demuestran las dificultades que padecía la población afrodescendiente, aún con el cumplimiento del aprovisionamiento de alimentos definido en la legislación esclavista en relación a otras áreas como el Caribe y la Florida (De France, 1996). La adaptabilidad alimenticia como lo hemos demostrado en este estudio, es un proceso cultural que no está relacionado únicamente con la introducción de nuevos alimentos, incluye elementos de resignificación y apropiación de cultura material, en este caso vasijas, que nos permiten observar desde el espacio doméstico en confinamiento la importancia del acto de compartir alrededor del fogón para revivir y generar otros sabores, otras recetas y otros mundos fuera de la observancia de los patrones y que son fundamento del cimarronaje afrodiaspórico (Lara & Balanzátegui, n.d.).



**BIBLIOGRAFÍA**

- BALANZÁTEGUI, D. (2012). *Colonial Indigenous and Mestizo Foodways: Ceramic Analysis and Ethnoarchaeology in the Highlands of Ecuador*. MA. dissertation, Arts & Social. Burnaby: Simon Fraser University.
- BALANZÁTEGUI, D. (2017). *Archaeology of the Afro-Ecuadorians in La Concepción, Ancestral Territory of the Chota-Mira Valley (Carchi-Ecuador)*, Tesis Doctoral. Burnaby: Simon Fraser University.
- BALANZÁTEGUI, D., LARA, B., & MORALES, A. (2021). “Cimarrona Soy”, Estrategias Históricas de Resistencia Desde Mujeres Afroecuatoriana. (F. d. Arqueología, Ed.) *Praxis*, 1(2), 70-85.
- BALANZÁTEGUI, D., MERY, I., & JAMIESON, R. (n.d.). The food supply of the enslaved at an 18th century jesuit hacienda in the Ecuadorian Andes (Manuscrito para artículo). *International Journal of Historical Archaeology*, n.d.
- BATTLE BAPTISTE, W. (2011). *Black Feminist Archaeology*. Walnut Creek, CA: Left Coast.
- BORISOV, F., ZHAMIN, V., MAKAROVA, M., & otros. (2009). *Diccionario de economía política. Tratados y manuales grijalbo*. Guatemala: Grijalbo. Retrieved from chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/http://mijangos.byethost5.com/biblioteca/001diccionario.pdf?i=1
- BOUISSON, E. (1997). Esclavos de la Tierra: los Campesinos Negros del Chota-Mira, siglos XVII-XX. *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*, 1(11), 45-67.
- BRAMBLE, J., CORNELIUS, L., SIMPSON, & GAYNELL. (2009). Eating as a Cultural Expression of Caring among Afro-Caribbean and African American Women: Understanding the Cultural Dimensions of Obesity. *Journal of Health Care for the Poor and Underserved*, 20, 53-68.
- BROWSER, B. (2000). From Pottery to Politics: An Ethnoarchaeological Study of Political Factionalism, Ethnicity and Domestic Pottery Style in the Ecuadorian Amazo. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 7(3), 219-248.
- BRYANT, S. (2014). *Rivers of Gold, Lives of Bondage: Governing through Slavery in Colonial Quito*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- CAÑADAS, L. (1983). *Mapa Bioclimático Ecológico del Ecuador*. Quito: Banco Central del Ecuador:.
- CAPLAN, P. (1997). *Food, Health and Identity*. London: Routledge.
- CASTILLO, V. (2003). *2003 Ceramicists at the Convención del 45 Neighbourhood: Contemporary Ecuadorian Artisans and their material culture*. M.A. thesis. Burnaby: Simon Fraser University.
- CORONEL, R. (1991). *El valle sangriento de los Indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita: 1586-1700*. Quito: FLACSO-Ecuador; Abya-Yala.
- CRADER, D. (1990). Slave Diet at Monticello. *American Antiquity*, 55(4), 690-717.
- CRUZ, I. (2011). Tafonomía de Huesos de Aves. Estado de la cuestión y perspectivas desde el Sur del Neotrópico. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*(13), 147-174.
- CUSHNER, N. (2011). *Hacienda y Obraje: los jesuitas y el inicio del capitalismo agrario en Quito colonial, 1600-1767/tr. Estudio Introductorio y notas de Gonzalo Ortiz Crespo*. Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio.
- DAVIS, A. (2011). *Women, Race and Class*. New York: Vintage books.

- DE FRANCE, S. (1996). Iberian Foodways in the Moquegua and Torata Valleys of Southern Peru. *Historical Archaeology*, 30(3), 20-48. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/25616475>
- DE FRANCE, S. (2012). Dieta y uso de animales en el Potosí colonial. *Chungura, Revista de Antropología Chilena*, 44(1), 9-24.
- ECHEVERRÍA, J., & URIBE, J. B. (1995). Prospecciones en el Valle del Chota-Mira (Carchi Imbabura). In J. Echeverría, & M. V. Uribe, *Área Septentrional Andina Norte: Arqueología y Etnohistoria* (Vol. III, pp. 45-148). Quito: Colección Pendoneros.
- FISCHLER, C. (1988). Food, Self and Identity. *Social Science Information. Sur les Sciences Sociales*, 27(2), 275-292.
- FLEWELLEN, A. O. (2017). Locating Marginalized Historical Narratives at Kingsley Plantation. *Historical Archaeology*, 51(1), 71-87.
- FRANKLIN, M. (2001). The Archaeological dimensions of soul food: Interpretative Race, culture, and Afro-Virginian Identity. In C. E. Jr., *Race and the Archaeology of Identity* (pp. 88-107). Salt Lake City: The University of Utah Press.
- FREDERIC, S. (1975). *Wages against housework*. Bristol: Falling Wall Press.
- GONZÁLEZ, G. (2005). Legislación negra (El Afrocaribe colonial). *Revista del CESLA*(7), 109-124.
- HEINRICH, A. (2012). Some Comments On the Archaeology of Slave Diets and the Importance of Taphonomy to Historical Faunal Analyses. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, 1, 9-40.
- HERRERA, D., & GOTZ, C. (2013). La alimentación de los antiguos mayas de la Península de Yucatán: Consideraciones sobre la identidad y la Cuisine en la época prehispánica. *Elsevier*, 69-98.
- JAMIESON, R. (1996). *The Domestic Architecture and Material Culture of Colonial Cuenca, Ecuador, AD 1600-1800. Thesis Doctorado*. Calgary: University of Calgary.
- JAMIESON, R. (2001). Majolica in the early colonial Andes: the role of Panamanian wares. *Latin American Antiquity*, 12(1), 45-58.
- JAMIESON, R., HANCOCK, R., BECKWITH, L., & PIDRUCZNY, A. (2013). Neutron Activation Analysis of Inca and Colonial Ceramics from Central Highland Ecuador: NAA of Inca and colonial ceramics from Central Highland Ecuador. *Archaeometry*, 55(2), 198-213. doi:<https://doi.org/10.1111/j.1475-4754.2012.00683.x>
- JOHNSON, W. (2001). *Soul by soul: life inside the antebellum slave market*. Cambridge: Harvard University Press.
- KELLY, & WALLMAN, D. (2015). Foodways of Enslaved Laborers on French West Indian Plantations (18th-19th century). *Afrique*. doi: <https://doi.org/10.4000/afriques.1608>
- LAO-MONTES, A. (2007). Decolonial Moves: Trans-locating African Diaspora Spaces. *Cultural Studies*, 21(2-3), 309-338.
- LARA, B., & BALANZÁTEGUI, D. (n.d.). El derecho de mi plena libertad: Politics of Memory of Afro-Ecuadorian Maroon El derecho de mi plena libertad: Politics of memory of Afro ecuadorian maroon Women in the Chota Valley. In P. A. Addo, D. Fox, & C. Ellis, *The spirit of marronage: expressions of afrikan indigenous sovereignty* (p. n.d.). Delaware: Vernon press.

- LASSO, R. (2012). *Los Centauros de América*. Quito: Tramaediciones .
- LEV-TOV, J. (2004). Implications of risk theory for understanding nineteenth century slave diets in the southern United States. In S. J. O'Day, W. V. Neer, & A. Ervynck, *Behaviour Behind Bones: The Zooarchaeology of Ritual, Religion, Status and Identity* (pp. 304-317). Reino Unido: Oxbow Books.
- LINARES, P. (2019). *Concumo de Menudencias y Víceras en la ciudad de México Virreinal. Tesis Licenciatura*. Toluca: universidad Autónoma del Estado de México.
- LUCENA, M. (1955). El Segundo Código Negro español, la religión, la humanidad y la tranquilidad y quietud públicas. La crítica realizada en 1788 al Código Carolino. *Estudios de Historia social y económica de América*, 12, 117-31.
- LYMAN, L. (1994). *Vertebrate Taphonomy*. Nueva York: Cambridge University Press.
- LYNCH, T., & POLLOCK, S. (1981). La Arqueología de la Cueva Negra de Chobshi. *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, 92-119.
- MCNEILL, J. (2010). *Mosquito Empires. Ecology and war in the greater Caribbean, 1620-1914*. Georgetown University: Cambridge University Press.
- MERY, I. (2016). Análisis de los restos faúnicos de la Plaza de San Francisco. In M. Vargas, E. Bravo, E. Vargas, D. Proaño, R. Chacón, & D. Ayala, *Proyecto Rescate Arqueológico de La Estación del Metro de San Francisco, Provincia de Pichincha, Ecuador (Informe Inédito)* (pp. 147-162). Quito: Empresa Pública Metropolitana-Metro de Quito.
- MERY, I. (2017). Análisis Zooarqueológico ( Excavaciones desde 1995 al 2012). Hacienda San Agustín de Callo SAC (Informe Inédito). In D. Brown, & B. Camino, *Investigaciones Arqueológicas en la Hacienda San Agustín de Callo SAC, Provincia de Cotopaxi. Research Fellow: Universidad of Texas at Austin* (pp. 1-36). Quito: INPC.
- MINTZ, S. (1985). *Sweetness and Power: The place of Sugar in the Modern History*. USA: Penguin books.
- MORALES, A. (2019). El impacto de la herencia patriarcal de la hacienda en la vida de las mujeres afroecuatorianas en la sierra norte ecuatoriana. *revista Andina de Estudios Politécnicos*, 9(2), 80-93.
- 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 Maestría*. Buenos Aires: FLASCO-Argentina.
- MOYA, A. (2010). *Atlas Alimentario de los pueblos Indígenas y Afrodescendientes III. Sierra*. Quito: Flacso Andes.
- PABÓN, A. (2020). *La educación en la Real Audiencia de Quito: restricciones a los negros durante el siglo XVII. Tesis de Maestría*. España: Universidad de Oviedo.
- PAVÃO-ZUCKERMAN, B., OLIVER, S., COPPERSTONE, C., REEVES, M., & HARTE, M. (2021). African American Culinary History and the Genesis of American Cuisine: Foodways and Slavery at Montpelier. *Journal of African Diaspora Archaeology & Heritage*, 9(2), 114-147. doi:10.1080/21619441.2021.1909403
- PINO, J. L. (196). caza y Cazadores en la Castilla bajo medieval. *Meridies Estudios de Historia y Patrimonio de la Edad Media*(3), 89-118.

- REITZ, E., & WING, E. (2008). *Zooarchaeology*. New York: Cambridge University Press.
- RODRÍGUEZ ALEGRÍA, E. (2005a). Eating like an Indian. Negotiating Social Relations in the Spanish Colonies. *Current Anthropology*, 4(46), 551-573.
- RODRÍGUEZ ALEGRÍA, E. (2015b). Consumption and varied ideologies of Domination in Colonial Mexico City. In S. Kepecs, & A. Rani, *The Postclassic to Spanish-Era Transition in Mesoamerica. Archaeology Perspectives* (pp. 35-48). Albuquerque: University of New Mexico Press.
- SANCHIS, A., MORALES, J., & PÉREZ, M. (2011). Creación de un referente experimental para el estudio de las alteraciones causadas por dientes humanos sobre los huesos de conejo. In A. Morgado, J. Baena, & D. García, *La investigación experimental aplicada a la arqueología. Actas del Segundo Congreso Internacional de Arqueología experimental* (pp. 343-349). Málaga: Ronda.
- SARMIENTO, I. (2009). Del funche al ajiaco. la dieta que los amos imponen a los esclavos africanos en Cuba y la asimilación que estos hacen de la cocina criolla. *Anales del Museo de América*, 16, 127-154.
- SCHWARTZ, S. (1986). *Sugar plantations in the formation of Brazilian society: Bahia, 1550-1835* (Vol. 52). Cambridge: Cambridge University Press.
- SHARMA, S., YACAVONE, M., CAO, X., SAMUDA, P., CADE, J., & CRUICKSHANK, K. (2009). Nutritional composition of commonly consumed composite dishes for Afro-Caribbeans (mainly Jamaicans) in the United Kingdom. *International Journal of Food Sciences and Nutrition*, 60(S7), 140-150.
- SHEPARD, A. (1980). *Ceramics for the Archaeologist*. Washintong, D.C.: Carnigie Institute.
- SHERIDAN, R. (1974). *Sugar and Slavery: An economic history of the British West Indies, 1623-1775*. University of West Indies Press.
- SILLIMAN, S. (2001). Agency, practical politics and the archaeology of culture contact. *Journal of Social Archaeology*, 1(2), 190-209.
- SINGLETON, T. (2001). Slavery and spatial dialectics on a Cuban Plantation. *World Achaeology*, 33(1), 99-114.
- SINOPOLI, C. (1991). *Approaches to Archaeological Ceramics*. New York: Plenun Press.
- SOLOW, B. (2001). The transatlantic slave trade: a new census. *The William and mary Quarterly*, 9-16.
- SORIA, D., & CONSTANTINE, A. (2023). *Los Cazadores recolectores del Holeceno temprano. excavaciones arqueológicas en el sur oriente del DMQ. En los sitios cerro Ilaló, Barriotieta y en las fuentes de obsidiana Quiscatola y Mullumica, DMQ. Provincia de Pichincha. Informe Inédito*. Quito: Instituto Metropolitano Patrimonio-DMQ.
- SPORTMAN, S., CIPOLLA, C., & LANDON, D. (2007). Zooarchaeological Evidence for Animal Husbandry and Foodways at Sylvester Manor. *Northeast Historical Archaeology*, 127-142. Retrieved from <http://digitalcommons.buffalostate.edu/neha/vol36/iss1/11>
- STEINFELD, H., GERBER, P., WASSENAAR, T., CASTEL, V., ROSALES, M., & DE HAAN, C. (2009). *La Larga Sombra del Ganado. Problemas ambientales y opciones*. Roma: FAO.
- TARDIEU, J. (2006). *El Negro En La Real Audiencia De Quito: Siglos XVI-XVIII . The Black in the Royal*

*Kingdom of Quito: 16th–18th Centuries.* Quito: Abya-Yala.

TEMME, M. (1982). Exacavciones en el sitio precerámico de Cubilán, Ecuador. (B. C. Ecuador, Ed.) *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, 2, 135-165.

TWISS, K. (2007). *The Archaeology of Food and Identity.* Carbondal: Southern Illinois University.

VILLEGAS, W., DÍAZ, B., VILLEGAS, C., & CHALÁ, A. (2015). *Plan de Desarrollo y ordenamiento Territorial de la Parroquia rural La Concepción.* La Concepción: GAD parroquial La Concepción. Retrieved from <https://www.gadconcepcion.gob.ec/>

WEIK, T. (2012). *The archaeology of antislavery resistance.* Florida: University Press of Florida.

WEISMANTEL, M. (1988). *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes.* Filadelfia: University of Pennsylvania.

ARTIGO | *PAPER*

## **INTERCAMBIO CULTURAL NA AMAZÔNIA COLONIAL: POSSÍVEL OU PROVÁVEL CONVIVÊNCIA ENTRE INDÍGENAS E AFRICANOS NAS SENZALAS DO ENGENHO DO MURUTUCU?**

Diogo Menezes Costa<sup>a</sup>

<sup>a</sup> Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-graduação em Antropologia e Programa de Pós-graduação em Ciências do Patrimônio Cultural, email: [dmcosta@ufpa.br](mailto:dmcosta@ufpa.br) orcid: 0000-0003-4220-8232

## RESUMO

A exploração do açúcar na Amazônia remonta às primeiras ocupações europeias na região desde o século XVIII, especialmente no entorno de Belém. O sítio arqueológico Engenho do Murutucu é um exemplo desse contexto histórico, com mais de 300 anos de ocupação. Onde foram realizadas escavações arqueológicas em locais de moradia e trabalho relacionados a grupos escravizados, incluindo uma senzala identificada no sítio. O texto analisa diferenças tecnológicas entre cerâmicas encontradas em áreas distintas do sítio, que poderiam indicar a presença de dois grupos escravizados. Também, são apresentados artefatos como cachimbos que teriam decorações associadas a grupos étnicos africanos específicos. Enquanto, os artefatos em vidro são associados ao domínio técnico e aproveitamento máximo da matéria-prima pelos grupos subalternizados. Por fim é ressaltada a importância do estudo das interações e fronteiras étnicas entre indígenas e africanos nas senzalas da Amazônia colonial. E porque as análises dos vestígios arqueológicos são indicadas como fundamentais para desvelar essas dinâmicas históricas.

## PALAVRAS-CHAVE

Arqueologia, Senzala, Materialidade, Amazônia, Escravidão.

---

## ABSTRACT

The exploration of sugar production in the Amazon dates to the early European settlements in the region in the 18th century, particularly in the vicinity of Belém. The archaeological site of Engenho do Murutucu is an example of this historical context, with over 300 years of occupation. Archaeological excavations were conducted at residential and work sites associated with enslaved groups, including the identification of a slave quarters (“senzala”) within the site. The text analyzes technological differences among ceramics found in different areas of the site, which could suggest the presence of two distinct enslaved groups. Additionally, it presents artifacts such as pipes decorated in styles associated with specific African ethnic groups. Meanwhile, glass artifacts are linked to technical expertise and the maximum utilization of raw materials by marginalized groups. Lastly, the text emphasizes the importance of studying ethnic interactions and boundaries between indigenous and African populations within the colonial Amazonian slave quarters. It also underscores why the analysis of archaeological remains is considered crucial in unveiling these historical dynamics.

## KEYWORDS

Archaeology, Slave quarters, Materiality, Amazon, Slavery.

## **RÉSUMÉ**

L'exploitation de la production de sucre en Amazonie remonte aux premières implantations européennes dans la région au XVIIIe siècle, en particulier aux alentours de Belém. Le site archéologique d'Engenho do Murutucu en est un exemple, avec plus de 300 ans d'occupation. Des fouilles archéologiques ont été menées sur des sites résidentiels et de travail associés à des groupes d'esclaves, notamment l'identification d'une « senzala » (quartier des esclaves) sur le site. Le texte analyse les différences technologiques entre les céramiques découvertes dans différentes parties du site, ce qui pourrait suggérer la présence de deux groupes d'esclaves distincts. De plus, il présente des artefacts tels que des pipes décorées dans des styles associés à des groupes ethniques africains spécifiques. En revanche, les artefacts en verre sont liés à l'expertise technique et à l'utilisation maximale des matières premières par des groupes marginalisés. Enfin, le texte souligne l'importance de l'étude des interactions ethniques et des frontières entre les populations autochtones et africaines au sein des quartiers d'esclaves amazoniens coloniaux. Il met également en avant pourquoi l'analyse des vestiges archéologiques est considérée comme cruciale pour dévoiler ces dynamiques historiques.

## **MOTS CLÉS**

Archéologie, Case d'esclaves, Matérialité, Amazonie, Esclavage.

## **COMO CITAR ESTE ARTIGO**

COSTA, Diogo Menezes. Intercambio Cultural na Amazônia Colonial: Possível ou Provável Convivência entre Indígenas e Africanos nas Senzalas do Engenho do Murutucu? Cadernos do Lepaarq, v. XX, n.40, p.277-304, Jul-Dez. 2023.



## INTRODUÇÃO

A história da ocupação e exploração da Amazônia durante o período colonial está intrinsicamente ligada ao trabalho compulsório de populações indígenas e, posteriormente, também africanas trazidas como escravizadas. Nesse contexto, as senzalas se estabeleceram como espaços que abrigavam esses dois grupos étnicos distintos, submetidos às mesmas condições de escravidão. A escravização de indígenas na Amazônia começou já com as primeiras expedições e se intensificou durante todo o período colonial. No entanto, a presença de africanos cativos na região só se tornou significativa a partir do final do século XVII e início do XVIII<sup>1</sup>. Essa mudança se deveu principalmente à ação direta dos padres jesuítas, que passaram a incentivar e custear a compra de escravizados africanos para trabalhar nos engenhos e fazendas da Companhia de Jesus na Amazônia.

O objetivo era diminuir a dependência da mão de obra indígena, drasticamente reduzida pelas doenças e conquistas. Os jesuítas acreditavam que os africanos, considerados mais resistentes, poderiam substituir os indígenas sem que o sistema produtivo entrasse em colapso. Assim, os missionários foram os principais responsáveis por trazer os primeiros contingentes significativos de homens e mulheres sequestrados da África para a região amazônica. Estratégia que teve impactos profundos, já que modificou a composição étnica das senzalas e impulsionou as interações culturais entre esses dois grupos cativos. Portanto, a introdução dos africanos na Amazônia colonial esteve diretamente relacionada aos interesses econômicos e políticos da Companhia de Jesus. A arqueologia ajuda a elucidar as consequências materiais dessa estratégia jesuítica para a história e a cultura da região.

A convivência e as interações entre indígenas e africanos nesses locais específicos são temas ainda pouco explorados pela historiografia tradicional da região. No entanto, trata-se de uma questão fundamental para compreender as dinâmicas sociais, a formação de identidades e as estratégias de resistência desenvolvidas por esses povos durante o período colonial na Amazônia. As pesquisas arqueológicas têm um grande potencial para revelar novos conhecimentos sobre essas relações interétnicas nas senzalas, por meio da análise dos vestígios materiais associados aos grupos cativos. A cultura material, incluindo itens como utensílios, adornos, preparações alimentares, entre outros, pode fornecer pistas valiosas sobre trocas culturais, influências mútuas, estratégias de sobrevivência e formas de resistência.

---

1 As rotas do tráfico de escravos que ligaram o continente africano ao Brasil foram principalmente as da Guiné, Mina, Angola e Moçambique<sup>1</sup>. Na Amazônia, a entrada de escravos negros remonta ao século XVII, mas foi a Companhia de Comércio e Navegação do Grão Pará e Maranhão que iniciou a introdução maciça deles, pela liberação do trabalho indígena, com a extinção das missões religiosas<sup>2</sup>. Os escravos entraram quase que exclusivamente pelo porto de Belém, salvo os fugitivos das fazendas e plantações do Maranhão<sup>2</sup>. Eles eram oriundos principalmente de duas regiões da África: Guiné Portuguesa e Angola<sup>2</sup>. Esses escravos se espalharam por toda a Amazônia, em sua fuga para as zonas despovoadas, formando numerosos quilombos, ou se mesclaram com as populações indígenas<sup>2</sup>.

(1) Rotas da escravidão - Só História. <https://www.sohistoria.com.br/ef2/culturaafro/p5.php>.

(2) A escravidão na Amazônia - Francisco Gomes da Silva. <https://franciscogomesdasilva.com.br/a-escravidao-na-amazonia/>.

(3) Rotas da escravidão - Geledés. <https://www.geledes.org.br/rotas-da-escravidao/>.

(4) Tráfico Negreiro: origem, prática e fim do comércio - Toda Matéria. <https://www.todamateria.com.br/trafico-negreiro/>. Origem: conversa com o Bing, 16/09/2023.

O presente trabalho busca contribuir para o preenchimento dessa lacuna historiográfica, ao propor uma discussão sobre as possíveis interações entre indígenas e africanos cativos em senzalas de engenhos na região amazônica. Através da articulação entre evidências arqueológicas e registros documentais, pretende-se lançar luz sobre essa complexa teia de contatos interétnicos e suas consequências socioculturais. Os sítios arqueológicos de engenhos coloniais, como o Engenho do Murutucu analisado aqui, são locais privilegiados para investigar essas problemáticas. Acredita-se que as senzalas desses engenhos abrigavam tanto indígenas quanto africanos, submetidos às mesmas duras condições de trabalho compulsório, o que potencializava as interações no cotidiano, possivelmente e provavelmente através da cultura material.

Um exemplo são os cachimbos decorados exumados no Engenho do Murutucu, que podem representar a perpetuação de símbolos e concepções de mundo africanos dentro da realidade opressora das senzalas. Da mesma forma, a manutenção de técnicas cerâmicas indígenas também denotaria a preservação de elementos identitários deste grupo. Outra estratégia de resistência foi o desenvolvimento de formas de invisibilização e isolamento, como o uso de fogueiras e fumaça no interior das senzalas para repelir olhares exteriores. Portanto, o presente artigo busca elucidar que tipo de trocas culturais poderiam ocorrer nesses espaços de convivência interétnica forçada, bem como discutir possíveis marcadores materiais dessas influências recíprocas. Pretende-se, assim, ampliar a compreensão sobre um capítulo essencial e ainda pouco conhecido da história colonial amazônica.

## **ARQUEOLOGIA DAS SENZALAS NA AMAZÔNIA COLONIAL**

A exploração do açúcar na região amazônica remonta as primeiras ocupações europeias na área, que no século XVIII vão ganhar mais importância principalmente no entorno de Belém. O sítio arqueológico Engenho do Murutucu é um ótimo exemplo disso, como conjunto de remanescentes materiais que propicia um estudo de longo prazo das transformações ocorridas em toda a sociedade amazônica durante período colonial e pós. Com mais de trezentos anos de ocupação, o engenho foi palco de vivência dos mais diferentes grupos sociais, étnicos, de gênero e geração, como: padres, senhores e senhoras de engenho, indígenas e africanos escravizados, personalidades históricas, militares e grupos revoltosos cabanos. O projeto iniciado em 2013 visou estabelecer no local um programa de investigação acadêmica em arqueologia histórica, onde através da pesquisa dos remanescentes materiais, fosse possível o estudo dos espaços e vestígios de vivência dos diferentes grupos que compunham o cotidiano do engenho, entre eles os escravizados. Para isso, foram realizadas pesquisas arqueológicas históricas nos locais de moradia e trabalho relacionados a estes diferentes grupos, assim como o estudo dos remanescentes da cultura material relacionados direta ou indiretamente as suas ações em uma senzala identificada no sítio.

As senzalas constituíam uma parte essencial dos engenhos e fazendas na Amazônia colonial, funcionando como espaços de confinamento e vigilância da mão de obra cativa. Eram compostas por pequenas habitações precárias, normalmente superlotadas e insalubres. Nas grandes

propriedades, as senzalas costumavam ser separadas da casa do senhor, demonstrando a segregação social imposta pelo sistema escravista. Em alguns casos, havia inclusive senzalas distintas para indígenas e africanos, reforçando a divisão étnica. A organização interna das senzalas variava, podendo ter fileiras de casas geminadas, disposição ao redor de um pátio central, de forma espalhada pela propriedade, ou como no Murutucu o formato de “pavilhão”. Independente do arranjo espacial, tratava-se sempre de moradias muito simples feitas de materiais precários como barro, madeira e palha.

Nas senzalas conviviam homens e mulheres, crianças, idosos e pessoas de diferentes origens étnicas. As condições de vida eram bastante penosas devido à falta de higiene, alimentação deficiente, punições físicas constantes e trabalho extenuante. Mesmo diante de tantas privações e maus tratos, as senzalas também eram locais onde os cativos construíam relações, desenvolviam práticas culturais, compartilhavam conhecimentos e criavam estratégias de sobrevivência e resistência. A convivência interétnica nesses espaços possibilitava intercâmbios e influências mútuas entre indígenas e africanos. Portanto, as senzalas representavam ambiente de opressão e violência, mas também de sobrevivência, interações sociais e possíveis trocas culturais entre os grupos cativos na Amazônia colonial. Seu estudo é essencial para desvendar esse capítulo da história regional.



Figura 1 - Sobreposição da fotografia histórica impressa em uma transparência para a fotografia da área correspondente e atual no sítio (Foto: Iberê Martins, 2014)

A imagem mostrada na (figura 1) é uma fotografia antiga do engenho do Murutucu sobreposta a terreno atual, feita por Felipe Augusto Fidanza, um fotógrafo italiano que esteve em Belém em torno de 1870. A fotografia faz parte do acervo da Biblioteca Nacional do Brasil e foi digitalizada pela Brasileira Fotográfica Digital, um projeto que reúne imagens históricas do país. O foco da imagem é a senzala do Engenho do Murutucu que possuía aproximadamente 8m x 27m sendo o prédio a esquerda, em comparação com a capela ao seu lado de 7m x 14m e a casa grande com 17m x 30m ambas no centro da montagem, e o engenho de cana-de-açúcar com 40m x 60m, o prédio mais à direita.

Na imagem histórica, é possível ver as seguintes estruturas e elementos. O edifício principal do engenho, que era onde ficavam os equipamentos para moer a cana, cozinhar o caldo e cristalizar o açúcar. O edifício tem um telhado de duas águas e várias janelas. A chaminé do engenho, que era usada para liberar a fumaça da queima da lenha ou do bagaço da cana, que eram os combustíveis usados para aquecer os tachos e as fornalhas. A chaminé tem uma forma cilíndrica e é mais alta que o edifício principal. A casa-grande do engenho, que era a residência do senhor de engenho e sua família. A casa-grande tem um estilo colonial, com um alpendre na frente e um telhado de quatro águas. A casa-grande está localizada à direita do engenho, e um pouco afastada.

A senzala do engenho, que era o alojamento dos escravos que trabalhavam no cultivo e no processamento da cana. A senzala tem um aspecto precário, com um telhado de palha e paredes de taipa. A senzala está localizada à esquerda do engenho, mais próxima. O terreno do engenho, que era onde se plantava a cana-de-açúcar e se armazenava a lenha ou o bagaço. O terreno tem uma vegetação baixa e seca, com alguns coqueiros e palmeiras. O terreno está cercado por uma cerca de madeira. O céu do engenho, que mostra o clima da região, e tem algumas nuvens brancas e cinzentas, indicando um dia nublado ou chuvoso. O céu contrasta com o tom escuro da fotografia. Além das estruturas, também é possível ver alguns animais, objetos e pessoas na imagem.

Um cavalo branco, que está amarrado a uma estaca no terreno do engenho. O cavalo pode ter sido usado para transportar a cana ou as pessoas pelo engenho. Uma carroça de madeira, que está estacionada ao lado do edifício principal do engenho. A carroça pode ter sido usada para levar o açúcar ou a aguardente para o mercado ou para outros lugares. Um barril de madeira, que está apoiado na parede do edifício principal do engenho. O barril poderia conter água ou aguardente produzida pelo engenho. Um grupo de pessoas, que estão em frente ao edifício principal do engenho. As pessoas podem ser o senhor de engenho, sua família, seus empregados ou seus visitantes. As pessoas estão vestidas com roupas típicas da época, como chapéus, casacos e vestidos.

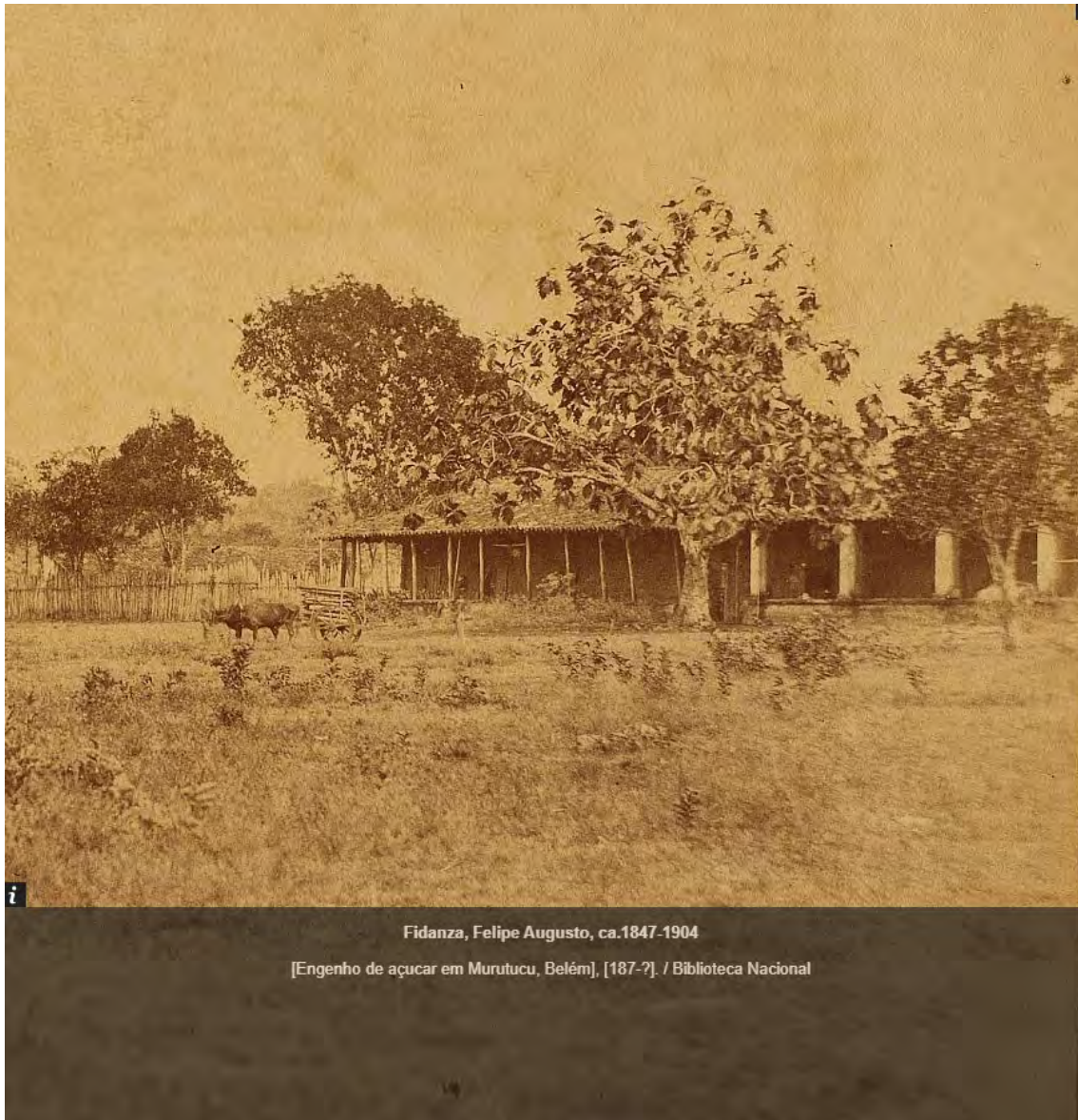


Figura 2 - Detalhe da mesma fotografia antiga, agora mostrando em realce um prédio que poderia ter sido a senzala do engenho e onde foram feitas as escavações em 2014, (BN, 2023).

A senzala do Engenho do Murutucu muito provavelmente consistia em uma edificação retangular de paredes de taipa de pilão e telhado de telhas cerâmicas. Ela ficava localizada a leste da casa grande e da capela, conforme indicam os vestígios arqueológicos e a sobreposição de imagem histórica no local. O interior da senzala era dividido em pequenos cômodos, provavelmente dois corredores laterais com quartos geminados ao centro, seguindo o padrão arquitetônico das senzalas amazônicas coloniais. O piso era de tijolos cerâmicos assentados sobre um contrapiso de pedras, conforme evidenciado nas escavações.

Dentro dos minúsculos cubículos viviam famílias de indígenas e africanos escravizados pelo engenho. Os cativos conviviam em condições insalubres, superlotados, dormindo em redes ou esteiras no chão de terra batida. Para se proteger do calor, faziam fogueiras no terreiro em frente à senzala. Próximo da entrada devia haver um oratório com imagens católicas. Os indíge-

nas e africanos, apesar de convertidos, mantinham crenças e ritos próprios, como os representados em cachimbos e cerâmicas com símbolos de suas culturas. As refeições eram preparadas em panelas de barro e consumidas em pratos e canecas de cerâmica ou vítreas, compradas ou doadas pela senhoria.

Durante o dia, os cativos trabalhavam na lavoura ou no funcionamento do engenho. À noite, retornavam à senzala, onde teciam cestos, trançavam cordas e confeccionavam seus próprios utensílios, como parafernália de cerâmica e vidro lascado. Aos domingos e dias santos, tinha permitida a venda desses objetos feitos pelos escravizados. Portanto, apesar das péssimas condições, a senzala era um espaço de sociabilidades, onde indígenas e africanos criavam formas de resistência, preservando suas culturas ou reinventando novas identidades híbridas afro-indígenas, essenciais para a sobrevivência física e cultural naquele ambiente de cativeiro e opressão.

Dentro da estrutura identificada como possível senzala (figura 2) foram abertas sete quadrículas de escavação (Quadras 11 a 18). O procedimento consistiu na decapagem manual controlada a cada 10cm de profundidade. Já a partir de 5cm de profundidade começaram a ser evidenciados vestígios arqueológicos, com aumento expressivo entre 10 e 30cm. Foram recuperados fragmentos de louça, vidro, metal, lítico, cerâmica utilitária e construtiva. Entre 30 e 40cm foi identificado um piso de tijolos cerâmicos assentados sobre contrapiso pétreo. A análise das paredes das trincheiras escavadas permitiu identificar três camadas estratigráficas distintas. A primeira, mais superficial, com pouco material. A segunda, entre 10 e 30cm, onde se concentrava o grosso do pacote arqueológico. E a terceira, abaixo do piso, praticamente estéril.

Fora da estrutura, na área aberta a leste, foram abertas mais três quadrículas (21 a 24). Os 10cm iniciais apresentaram poucos vestígios. Entre 20 e 30cm de profundidade houve aumento de fragmentos de louça, vidro, metal e material construtivo. Após 30cm ocorreu concentração de lítico, cerâmica e uma estrutura de combustão com base aos 55cm. Na área da lixeira, as seis quadrículas abertas (Quadras 31 a 36) revelaram ausência de material nos 15cm superficiais. Entre 20 e 30cm ocorreu grande concentração de fragmentos de telha, louça, vidro e metal. Entre 25 e 30 cm foi evidenciada estrutura de deposição com material construtivo e pedras. O sedimento retirado foi peneirado, com os materiais classificados, catalogados e encaminhados para análise em laboratório. Ao final, as áreas foram novamente aterradas para preservação. Portanto, as escavações permitiram recuperar e contextualizar importante e diversificado acervo arqueológico do sítio.

O trabalho de análise dos vestígios arqueológicos recuperados na senzala escavada do Engenho do Murutucu desenvolveu-se no Laboratório de Arqueologia Denise Pahl Schaan – LADS da UFPA. Estes estudos foram realizados segundo metodologia própria para cada categoria material, mas seguindo os preceitos gerais de limpeza, numeração e reconstituição dos objetos, e depois a categorização e estudo dos artefatos.

Da campanha de julho de 2014, que recuperou material do interior e exterior da senzala e de uma lixeira do sítio, foram analisados 993 fragmentos de louças. Quanto à Faiança Simples em todas as áreas investigadas podemos identificar que a ocorrência mais antiga foi na área da

lixreira com a data média de 1608, seguida de 1610 para a área do interior da senzala e 1618 para a área do exterior da senzala, resultando em uma data média de 1612. Aqui devemos destacar também que os estilos e motivos decorativos das louças em Faiança Simples, ou seja, o Branco e Azul e em Espiral, foram os mesmo em todas as áreas exumadas.

Por outro lado, as louças em Faiança Fina apresentaram uma data média de 1842 para a área do interior da senzala, seguida por 1843 para a área do exterior e de 1850 para a área da lixeira, o que determina uma data média geral para a louça em Faiança Fina de 1845. Outro elemento de inflexão é a ocorrência das louças decoradas em Faiança Fina com motivo Floral por todas as áreas, assim como a especificidade de ocorrência do motivo Chinoiseire somente na área do exterior da senzala e do motivo Faixa e Friso somente na área da lixeira. Isso parece indicar dois períodos distintos de formação da amostra, um relacionado ao início do século XVII e outro a meados do século XIX.

Foram também analisados 1031 fragmentos de vidro, que apresentaram uma grande concentração de fragmentos de corpos de garrafas cilíndricas verde oliva, provavelmente para o consumo de bebidas alcoólicas fermentadas como o vinho. Estas garrafas foram em sua maioria confeccionadas em molde, com a técnica torneada e finalizadas com o auxílio de um casulo para confecção do lábio pelo ferro de mariscar. Os tipos de fechamento das garrafas de vinho foram em sua maioria a rolha, apresentando algumas gravações no corpo e na base da peça e marcas de desgaste ou uso. Quanto à datação da amostra, foi atribuída à área do exterior a senzala a data média de 1769, na área da lixeira a data média de 1777 e na área do interior da senzala a data média de 1790. Desta forma, podemos estabelecer a data média geral de 1778 para a amostra em vidro exumada.

Foram ainda analisados 155 objetos de metal, sendo que todos os objetos foram categorizados segundo o tipo e a confecção, depois separados em categorias funcionais de construção, trabalho, casa, vestimenta e ornamentos, transporte, numismática, armaria, classificados em fragmentos e identificadas suas marcas e coberturas. Estes dados não são aqui apresentados em detalhes, mas sim as reflexões e proposições sobre o tema. Quanto à datação da amostra, podemos observar que na área do interior da senzala a data média dos artefatos em metal foi 1776, na área externa a senzala foi de 1711 e na área da lixeira de 1752, resultando em uma data média final de 1746, para os objetos de metal provenientes do Engenho do Murutucu.

A cerâmica construtiva também foi separada em duas categorias os tijolos e as telhas. Os tijolos apresentaram pouca quantidade de remontagens sendo localizada a sua totalidade na área do interior da senzala, entre os níveis 02 e 03. Já as telhas apresentaram uma quantidade maior de remontagens, sendo na área do interior da senzala entre os níveis 02 e 03, na área do exterior da senzala entre os níveis 02, 03 e 04, e na área da lixeira somente no nível 03. Estas remontagens possivelmente indicam o grau de preservação do sítio, sendo que, quanto maior o número de remontagens provavelmente menor é o número de perturbações, que no caso da senzala foram nos níveis inferiores em todas as áreas pesquisadas. O material lítico primeiro passou por uma triagem que identificou 96 objetos com possíveis marcas de lascamento. Estes objetos foram

analisados de forma mais detalhada, mas seus dados também não constam neste trabalho.

Portanto e em síntese, nas louças estudadas podemos observar uma maior quantidade de garrafas em grés e peças únicas para consumo de alimentos sólidos, e que apresentam o período de maior intensidade no uso em torno de 1612 a 1845, com um pico no uso em torno de 1728. Já os artefatos em vidro apresentam em sua maioria garrafas de vinho, com pico de uso em 1778. Enquanto os metais recuperados apresentaram em sua maioria cravos de ferro com o pico de uso em torno de 1746. Juntando estas três datas médias para os artefatos históricos exumados do interior e exterior da senzala e da lixeira, podemos então definir a data de 1750 como o período de maior intensidade de descarte de material para esta parte do sítio arqueológico histórico Engenho do Murutucu.

Todavia, é interessante notar que a data de 1750 para o período de maior ocupação desta parte do sítio coincide exatamente com o período de maior entrada de africanos na Amazônia, segundo a documentação histórica. E que a grande presença de garrafas de aguardente em grés e de artigos desconjuntados em faiança simples e faiança fina podem corresponder a este universo do trabalho escravo. Por outro lado, a grande presença de garrafas de vinho em vidro pode também ser explicada pela reutilização do vasilhame como contentor de bebida alcoólica de cana, uma vez que a tafia<sup>2</sup> e mais tarde a cachaça, era a bebida preferida em transações comerciais com os grupos nativos na América e África. Assim como a grande presença de cravos em ferro, que apesar de sua presença óbvia como artefato de fixação em construções, também pode estar associado à fabricação de ferramentas em vidro por estes grupos, como indicam algumas experimentações.

Ainda conforme evidenciado em campo, o pacote arqueológico da área 01 ou interior da senzala (quadras 11 a 18) se concentrava entre 10 e 30cm de profundidade, com aumento expressivo de vestígios entre 20 e 30cm. Foi possível distinguir três camadas estratigráficas, sendo a intermediária a mais rica em materiais. Esses dados corroboram com a análise do material, que apresentou uma datação de uso intensivo da área 01 ou interior da senzala entre os séculos XVII e XVIII, com pico em torno de 1750, conforme sugerem as datações médias obtidas para louças (1610 a 1841), metais (1776) e vidros (1790). A predominância de pratos, xícaras e garrafas entre as louças, assim como de cravos entre os metais, condiz com a função doméstica e de moradia atribuída ao espaço, parte de uma senzala. Os cachimbos recuperados remetem à presença indígena e africana. A grande quantidade de cerâmica utilitária, concentrada principalmente entre 20 e 30cm, também é coerente com as atividades cotidianas realizadas na senzala. Os tijolos e contrapiso evidenciados configuram elementos construtivos da edificação. Portanto, os materiais recuperados em campo associados aos resultados laboratoriais sugerem que a área 01 seja parte de uma unidade habitacional precária, provavelmente uma senzala, intensamente ocupada no século XVIII por indígenas e possivelmente africanos escravizados no Engenho do Murutucu.

Já conforme evidenciado em campo, as quadrículas 21 a 24 da área 02 ou seja a parte

---

2 Tafia é um destilado também feito do caldo da cana, mas que pode chegar a gradações altíssimas de álcool, como em torno de 70%, muito consumido nas Guianas e Antilhas.



externa da senzala, localizada a leste da estrutura, apresentaram poucos vestígios nos 10cm superficiais, com aumento entre 20 e 30cm de profundidade. A análise das louças apontou uma datação de uso entre os séculos XVII e XIX, com pico por volta de 1730. Já os metais sugerem uma ocupação em torno de 1711 e os vidros de 1769. A predominância de garrafas e malgas entre as louças sugere que esta era uma área de consumo de bebidas e alimentos pastosos, mais do que sólidos. A estrutura de combustão identificada também pode estar relacionada ao preparo de alimentos e bebidas. Após 30cm houve concentração de material lítico e cerâmico, além da estrutura de combustão, cuja base foi alcançada aos 55cm. Isso pode indicar uma área de descarte, associada às atividades domésticas realizadas na senzala adjacente. Portanto, os vestígios da área 02 parecem remeter a espaços externos de apoio à ocupação da senzala, possivelmente relacionados ao preparo e consumo de alimentos pelos grupos cativos do engenho durante o auge do sítio no século XVIII.

Desta forma, partindo do contexto arqueológico destes achados acima, podemos inferir a sua utilização por grupos escravizados. Contudo, o inverso ainda está em construção, uma vez que não é claro como podemos através da cultura material “massificada” estabelecer uma identidade étnica. Entretanto, no Engenho do Murutucu, foram encontrados também alguns vestígios materiais que podem ser sim associados com a identidade de populações escravizadas. Retirados de contextos de deposição e associados com a presença de indígenas e africanos escravizados, como fragmentos de cerâmica doméstica, vidros lascados e cachimbos de cerâmica, que podem guardar através da sua materialidade a memória destes povos. Portanto, o que vamos apresentar aqui, são meros ensaios iniciais ainda do potencial investigativo destes vestígios arqueológicos.

## **RELAÇÕES INTERÉTNICAS NA CULTURA MATERIAL?**

Após o início de uma arqueologia científica, a questão da etnicidade nos vestígios arqueológicos passou a ser debatida dentro da corrente histórico-culturalista, que trazia pressupostos como a relação direta entre cultura material e grupos étnicos específicos. Começando com os trabalhos de Gustav Kossina no final do século XIX, o qual perseguia a relação histórica direta entre um determinado registro material e um grupo vivo específico, chegando a definir áreas culturais, onde a continuidade cultural significava continuidade étnica. Seguindo Kossina, Gordon Childe sem o viés tão nacionalista ou racista, estabelece que cada cultura pode ser caracterizada por um conjunto específico de vestígios no registro arqueológico, vindo a configurar o que mais tarde vai ser nomeado de “cultura arqueológica”. Em meados do século XX, novas posturas sobre a etnicidade na arqueologia começam a surgir, baseada em um positivismo científico com ênfase em relações socioeconômicas e a teoria dos sistemas.

Com isso a abordagem histórico-culturalista deixa de ter primazia. Um dos exemplos desta mudança paradigmática é o debate entre Bordes e Binford sobre os diferentes estilos na indústria lítica Musteriense, onde o primeiro acredita que os estilos são referentes a populações distintas, enquanto para o segundo o estilo é da mesma população, mas com funções específicas.

Entretanto, posturas mais avançadas no entendimento do comportamento humano já eram tidas no próprio berço do processualismo, como quando David Clarke define a cultura como algo “politécnico” (LUCY, 2005).

O estudo da etnicidade ainda segue um longo caminho na arqueologia, sendo a sua maior definição o conceito de fronteira, que pode estar ou não culturalmente materializada. Entretanto, a diferenciação étnica pode também ter uma origem política ou econômica, sendo até mesmo uma ação individual e variável. Na arqueologia histórica, o estudo da etnicidade vem sendo realizado a partir de três vertentes: como estudos de assimilação, como estudos de contribuição, e como estudos de identificação. O que todos estes estudos têm em comum, é a tentativa de combinar uma determinada assinatura arqueológica a um determinado grupo étnico. Como marcadores identitários são então elencados elementos físicos, como restos alimentares, cerâmicas e arquiteturas; porém estes vestígios materiais também distinguem status, religiões e ideologias, e sua definição enquanto marcador identitário, seja étnico ou racial, sem a corroboração de outras fontes, é uma tarefa muito difícil (MCGUIRE, 1982).

Por outro lado, devemos ter cuidado também ao conectar diretamente um determinado grupo historicamente descrito, com certos vestígios arqueológicos, em qualquer época ou lugar. Pois, a primeira falácia encontrada na simples e pura transposição dos elementos identitários de um determinado grupo registrado em fontes documentais, para uma realidade física dos vestígios arqueológicos, é a equivalência de fontes. Desta forma, não podemos cair em redundâncias que enxergam na fonte escrita a identidade étnica como uma manifestação própria do grupo, como quase sua própria mentalidade transcrita; ou de outra forma, tratar a cultura material somente como sua mera ilustração, ou como um simples marcador espacial, temporal e funcional. Perpetuando este pensamento, encontra-se uma ditadura da permanência homogênea para a etnicidade materializada, onde qualquer elemento contrário, ou é intrusivo ou é uma corruptela, tentando normatizar o que é fluido e espontâneo. Da mesma forma, também devemos questionar a validade das próprias fontes históricas, uma vez que não só a sua produção está intimamente vinculada com quem produziu e para quem foi produzido, mas também, por quem a está interpretando, seja contemporâneo ou não. Desta forma, não é possível encontrar a mesma espécie de representação de identidade étnica em um registro arqueológico, como fazemos nas fontes históricas, ou vice-versa, pois a subjetividade perpassa tanto o texto escrito quanto o vestígio arqueológico, desde a sua construção até o seu estudo (JONES, 2005).

Portanto, devemos entender que a identidade étnica é uma autodefinição de um grupo, e que ocorre frente a outros grupos, através de diferentes relações culturais que variam conforme o contexto. Desta forma, a cultura material pode ser constantemente transformada, e [re]apropriada como marcador étnico para cada função, e em um determinado espaço e/ou tempo. No entanto, conforme Jones (2005) ao empregarmos o conceito de *habitus*, assim como definido por Bourdieu (2011), na interpretação das manifestações materiais da identidade, podemos observar estas disposições que se formam e são formadas no conjunto das práticas e experiências culturais, devido à dinâmica contextual da etnicidade. Deste modo, ainda conforme a autora, a etni-

cidade pode estar representada nos vestígios arqueológicos através de uma complexa rede de fronteiras materiais constituídas por diferenças e semelhanças no fazer cotidiano do grupo. Contudo, é interessante notar que as fontes arqueológicas podem também confirmar, complementar ou contradizer as fontes documentais históricas. Em contrapartida, a realidade material é a única capaz de demonstrar a práxis etnográfica, que antes ficava presa somente ao discurso literário.

A identificação de um determinado grupo a partir da cultura material não é uma tarefa simples, seja com ou sem a fonte escrita. Para estes estudos, a identificação cultural tem que ser trabalhada em conjunto com as suas fronteiras étnicas, mas pouca atenção tem se dado também à questão da raça na arqueologia. Para Orser (2005) a raça como condição imposta a um grupo por outro vem sendo estudada desde a década de 1980, porém sua abordagem tem sido feita sempre de forma estática, para um fenômeno que é dinâmico<sup>3</sup>. Outro fator que compele com esta interpretação parcial dos pesquisadores é a realidade plural da cultura material, pois muitos dos marcadores identitários encontrados em sítios arqueológicos estão inseridos em uma totalidade que é também social, econômica e política. Com isso, vários estudos arqueológicos que visam localizar um marcador racial ou étnico na cultura material, também acabam esbarrando em outros marcadores identitários, como classe e status. Porém, o estudo da raça é importante como desmistificador de uma realidade cultural que é socialmente construída, por vetores de dominação e segregação. Desta forma, a relevância do estudo sobre a raça na arqueologia, pode vir a ser uma contribuição para outros campos do conhecimento e para a sociedade. Portanto, o estudo de etnicidade e raça na arqueologia histórica não é só uma manifestação para contrapor um discurso nacionalista e homogeneizador, mas sim tentar entender a identidade dentro da coletividade.

Por muito tempo na arqueologia acreditou-se que uma determinada cultura material era relegada somente a um grupo étnico. Entretanto, após o referencial trabalho de Barth (1969), em sua coleção de artigos sobre as fronteiras étnicas, a interpretação de que diferentes grupos sociais podem partilhar um mesmo registro arqueológico hoje é consenso. Desta forma, se as fronteiras étnicas são um aspecto relacional entre grupos e tem que ser constantemente mantidas, a melhor forma de perpetuar uma identidade ao longo do tempo e espaço é simbolicamente caracterizar a cultura material em práticas diárias, como por exemplo vestimenta, utensílios, moradia e outros. De toda a forma, o estudo da etnicidade na cultura material não pode se limitar ao seu fim propriamente dito, ou seja, sem levar em conta todo o processo produtivo e funcional do objeto, o qual em seu ciclo de vida pode receber diferentes significações a cada etapa de sua criação, uso, transformação ou descarte. Porém, primordialmente para a análise e interpretação de vestígios arqueológicos como marcadores identitários, uma discussão ainda permanece: seriam estes registros étnicos na cultura material uma consequência ou construção das escolhas feitas pelo próprio grupo? Em síntese são ambos, pois como elemento ativo da cultura, a materialidade também faz parte do reconhecimento e expressão da etnicidade. No registro arqueológico a prá-

---

3 Cabe esclarecer que o emprego do termo “raça” por Orser e outros autores citados se dá pela perspectiva da teoria social crítica da raça, não remetendo ao conceito biológico de raças humanas, atualmente superado. Ou seja, compreendem a raça como construção social relacionada a processos de dominação e segregação historicamente situados.

tica da etnicidade resulta em um conjunto de transições continuamente repetidas de realizações de diferença étnica em contextos particulares, e que só podem ser mais bem observadas com estudos de longo prazo.

Devemos ter em mente que trabalhar com marcadores identitários na Amazônia, é trabalhar com uma quase infinidade de informativos sobre a manutenção ou quebra de fronteiras étnicas, seja no tempo ou no espaço. Desta forma, a realidade que se apresenta no Engenho do Murutucu é também uma realidade multiétnica, onde diferentes grupos interagem e se relacionam conflitando, combinando ou criando diversas expressões socioculturais ao longo do tempo. Entretanto, não queremos ajudar a estabelecer uma regra de mestiçagem ou mesmo criolização para a interpretação dos vestígios arqueológicos, mas apontar para os casos particulares que podem levar a uma singularidade de expressões, tanto locais como regionais. Como exemplo disso, temos a discussão sobre a chamada cerâmica neo-brasileira (DEMINICIS, 2017), que se apresenta hoje como palco desta disputa; onde assim como pode representar um discurso hegemônico e totalizante, também pode ser utilizada para evidenciar uma pluralidade de manifestações locais e regionais.

Por outro lado, o deixarmos levar pelo potencial normativo de “afrofatos” (ALLEN, 2016) também tem que ser aventado, principalmente quando esta apropriação e produção de discursos partem de exemplos materiais para construções identitárias. Pois, esta fricção étnica pode resultar em marcadores materialmente registrados, mas que possuem somente uma parcialidade sem outras fontes informativas que corroborem na sua identificação como expressões arqueológicas de africanidade e africanismos. Contudo, pensar que o passado está somente cristalizado em documentos históricos oficiais, sejam eles escritos, iconográficos e em certa medida orais, é desconhecer a variabilidade presente entre diversas fontes, e até mesmo entre o próprio pesquisador e suas fontes. Neste caso, a Arqueologia, como uma ferramenta de investigação que permite desvelar vozes esquecidas, ignoradas ou silenciadas na construção da História, faz da cultura material, um elemento ativo em pesquisas sobre conjunturas e estruturas, que no caso do Engenho do Murutucu estão sedimentadas em uma sucessão de eventos ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX.

Como exemplo, os próprios vestígios arqueológicos exumados no sítio revelam tanto marcadores etno-social de grupos, como indícios de comportamentos individuais. Desta forma, os dados empíricos da pesquisa, mesmo que neste momento ainda são inicialmente interpretados, corroborem com a tese do sítio como palco para um estudo de longa duração sobre o tema. Em contrapartida a história documentada de pessoas subalternizadas é parcial, uma vez que tal construção é feita por e para quem os escravizava. O que leva a intencionalidade deste texto de apresentar alguns elementos da cultura material como marcadores étnicos, para além de uma possibilidade como uma plausibilidade. Portanto, no caso do Engenho do Murutucu, assim como em outros espaços na Amazônia, vários aspectos podem ser explorados como limiões de fronteiras, em perspectivas tanto sincrônicas, diacrônicas, ou até anacrônicas. Um destes termos delimitados contemporaneamente tem sido o “afroindígena” (PACHECO, 2012), que se manifesta não só materialmente, mas na forma de muitas expressões do indivíduo caboclo e amazônida. Desta

forma, mais do que estabelecer se as identidades indígenas, africanas ou “afroindígenas” estão em constante permanência ou transformação, também devemos nos ater às diversas fronteiras étnicas que os seus marcadores materiais podem ter ultrapassado, tanto nas senzalas quanto nos quilombos, no período colonial e pós.

A interpretação dos vestígios arqueológicos históricos do sítio foi conduzida através da comparação dos dados coletados em campo com os dados em laboratório. O resultado depois foi novamente confrontado com as informações documentais e com os dados das pesquisas anteriores, obtendo assim uma síntese da pesquisa e indicadores para novas investigações. Porém, perpassando este círculo hermenêutico, a questão que sempre fica para a arqueologia é, se uma determinada cultura material pode ou não ser a manifestação de identidade de certo grupo étnico. Diferente de outros estudos do comportamento humano, a arqueologia lida com os vestígios de ações e reações humanas ao longo do tempo e distribuídos no espaço, o que proporciona uma ampla visão de mudanças e continuidades em diversas sociedades. No caso do registro material da etnicidade, este se diferencia de outras fontes por conter atividades identitárias na sua produção, no entanto sem a população viva este registro sempre vai ser incompleto ou situacional. Assim, apesar das duras condições de cativo, a convivência forçada de indígenas e africanos dentro do espaço restrito das senzalas, ensejava contatos interétnicos que deixaram suas marcas na cultura material estudada pela arqueologia, e aqui estão provavelmente e possivelmente algumas delas:

### **A Cerâmica Indígena e Africana na Amazônia**

Um exemplo são as diferenças tecnológicas identificadas na cerâmica do sítio Engenho do Murutucu, que sugerem a presença de dois grupos cativos com tradições distintas. Enquanto uma parcela da amostra apresenta características típicas indígenas, como a manufatura roletada, outra já denota influência africana com a adoção do torno pós-colonial. A análise cerâmica do sítio revelou a presença de dois conjuntos distintos dentro da amostra estudada. Parte significativa dos fragmentos apresenta os atributos típicos das olarias indígenas da região, como a modelagem manual por roletamento e a decoração plástica por acanalados. Esse grupo relaciona-se às populações nativas cativas que já estavam nos engenhos amazônicos desde os primórdios da colonização. Contudo, outra parte expressiva da coleção cerâmica já denota nítida influência de tradições africanas e pós-coloniais. A adoção do torno rápido e o emprego de engobes como decoração remetem às técnicas que começaram a ser introduzidas com a chegada dos primeiros grupos de origem banto para o Brasil colonial. Essa distinção tecnológica entre indígenas e africanos escravizados é espacialmente demarcada na área da senzala, além de corresponder cronologicamente ao auge do sítio no século XVIII, quando se intensificou a importação de cativos africanos para a Amazônia. Portanto, a cerâmica sugere que no Engenho do Murutucu conviviam dois grupos com trajetórias e repertórios culturais distintos, mas forçados a compartilhar o espaço da senzala e estabelecer inter-relações. Desta forma, a arqueologia revela materialmente esse encontro interétnico antes imperceptível na região amazônica.

A cerâmica de uso diário que pode ser definida também como doméstica ou utilitária recolhida no local, foi estudada em separado como tema de uma dissertação de mestrado (MARTINS, 2015). Ao analisar mais de 3.000 fragmentos o pesquisador constatou a ocorrência de duas tendências na produção cerâmica: uma mantendo a tecnologia roletada, muito utilizada pelas populações indígenas, e outra apresentando o demarcador tecnológico da inserção do torno na sua confecção. Esta distinção ocorre de forma demarcada dentro do sítio, ou seja, sendo espacialmente identificada dentro da área da senzala; e estratigraficamente correspondendo ao período de maior deposição de material no sítio, ou seja, o ano de 1750. É claro que esta mudança tecnológica na cerâmica, por si só, não poderia induzir a existência de dois grupos escravizados distintos, ou de um mesmo grupo passando por dois momentos diferentes. Por outro lado, elementos como os tipos de antiplástico também corroboram com esta hipótese, uma vez que as áreas dentro do sítio se diferenciam quanto ao emprego/manutenção de antiplástico mineral, vegetal ou ambos. Da mesma forma, outro elemento diferenciador é o tipo de queima, que em determinado local e momento é encontrada em maior quantidade na forma oxidante, frente ao tipo redutor. Por fim, o último demarcador tecnológico de diferenciação entre estes artefatos cerâmicos é a decoração, onde em um grupo de vestígios é encontrada mais técnicas com pintura e tratamento plástico, frente ao outro onde somente ocorre o engobo.

Estudos mais aprofundados não foram realizados ainda para saber se a cerâmica encontrada é uma produção local/regional ou não, apesar de indícios no material construtivo sugerirem que pode ser de origem externa. Desta forma, o que é possível inferir no momento é que houve uma mudança no consumo cerâmico presente no sítio de acordo com diferentes técnicas empregadas ao longo do tempo. E esta mudança é tanto localizada na área presumida como sendo a senzala do sítio, quanto corresponde ao período de maior descarte no mesmo, confluindo historicamente com chegada de africanos escravizados na região. Uma possível explicação para este acontecimento é que a presença da cerâmica histórica no sítio tenha acontecido em dois momentos, um primeiro relacionado à maioria indígena, e que, portanto, um conjunto destes vestígios cerâmicos estudados corresponderia; e outro com a referida entrada de grupos africanos e uma mudança correspondente na tecnologia cerâmica. Porém, esta mudança tecnológica não quer dizer propriamente substituição, pois diversas técnicas conviveram no sítio, algumas com maior predominância em determinado momento temporal e delimitação local do que outras.

Outro elemento que necessita de uma melhor discussão é as peculiaridades da cerâmica histórica na Amazônia. Pois, esta apresenta em algumas regiões uma tendência que precisa de maior investigação, ou seja, uma distinção decorativa que poderia ser relacionada a determinados grupos de africanos, como acontece em outras regiões no Brasil e nas Américas. Sobre os padrões decorativos tomados como um indicador de etnicidade na cerâmica arqueológica histórica reporta-se ao trabalho de vários pesquisadores brasileiros que desde a década de 1990 observaram em suas coleções a possível correlação entre incisões e escarificações (SOUZA; AGOSTINI, 2012). Como exemplo, podemos ilustrar este fenômeno através de um fragmento cerâmico de uma provável panela de barro encontrada na área da Casa Grande do sítio, e que possui três

traços verticais próximos à borda e intercalados em sequências pela peça. Por sua vez, traços similares são encontrados também como marcas de escarificações principalmente no rosto de certos grupos hoje na África saariana ocidental. No Brasil colonial estes traços vêm sendo associados com grupos escravizados chamados Minas ou Nagôs, e interpretados hoje como um provável símbolo de união, distinção ou manutenção étnica<sup>4</sup>.

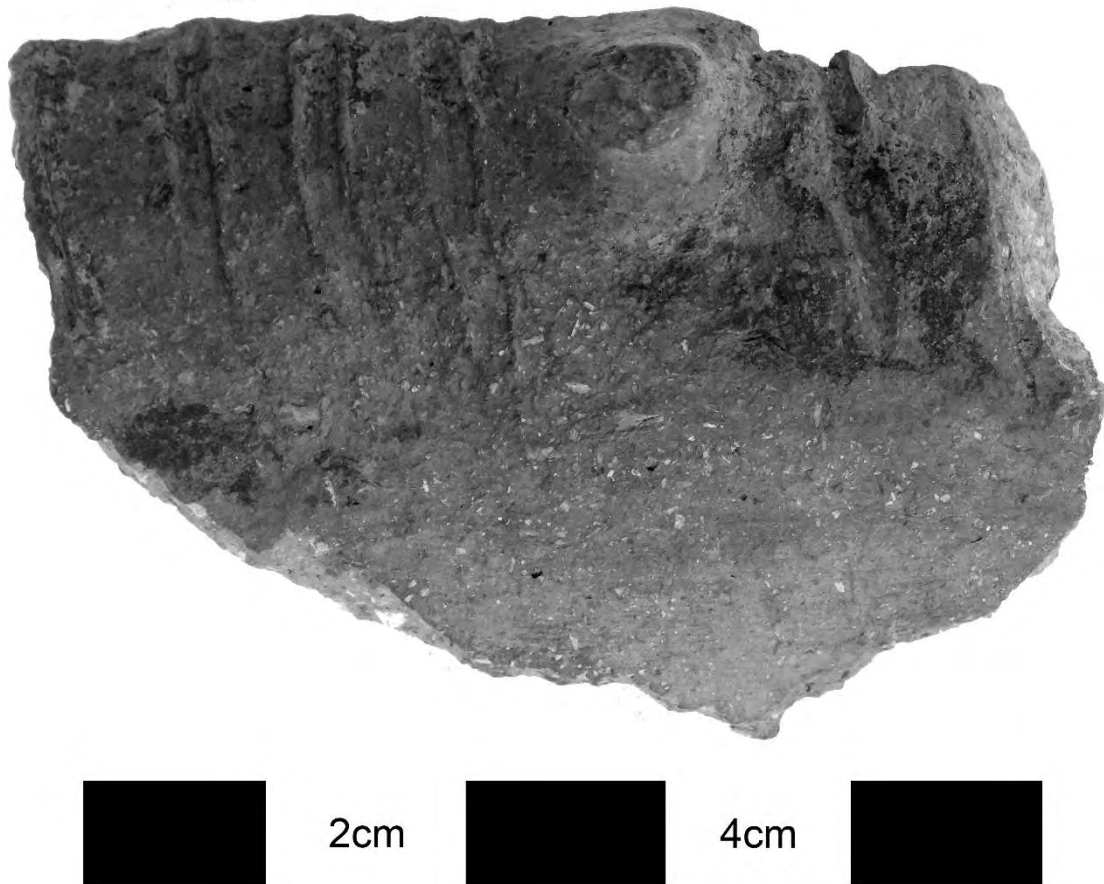


Figura 3 - Fragmento de cerâmica doméstica com incisões verticais

### Os Vidros Lascados em Senzalas Brasileiras

A análise dos objetos em vidro lascado revela o impressionante aproveitamento dessa matéria-prima pelos cativos, transformando um material inicialmente adverso em utensílios úteis para suas necessidades cotidianas. Os instrumentos em vidro lascado igualmente representariam o engenho individual em tomar um material imposto e transformá-lo conforme as próprias necessidades. A predominância de garrafas quebradas como base para produção dos instrumentos

4 Essa associação tem sido proposta por pesquisadores que estudam as influências das populações de origem iorubá na cultura material afro-brasileira. Eles correlacionam esses padrões gráficos em cerâmicas do período colonial com as marcas de cicatrizes rituais feitas por grupos como os iorubás, especificamente os nagôs, ketu e ijexá. Interpretam tais motivos cerâmicos como uma forma de expressão visual da identidade étnica desses povos. Portanto, trata-se de uma hipótese interpretativa derivada do trabalho de pesquisadores dedicados ao estudo das populações de origem africana no Brasil, especialmente na área de arqueologia e antropologia (Symanski, 2012; Joseph, 2016).

demonstra como os escravizados faziam uso criativo dos descartes e fragmentos disponíveis no ambiente da senzala. Por meio da percussão controlada, transformavam esse vidro em pontas, lascas e lâminas, habilmente trabalhadas para servirem como ferramentas de corte, raspagem e perfuração. Essa engenhosidade individual para contornar as limitações e carências do cativeiro representa uma forma de resistência. Ao reinventar o vidro das garrafas que foram trazidas da Europa, os cativos garantiam maior autonomia em atividades corriqueiras como o preparo de alimentos, corte de cabelo e fabricação de outros objetos. Portanto, o estudo desses instrumentos improvisados permite vislumbrar as táticas de sobrevivência cotidiana e a agência dos povos subalternizados mesmo sob as imposições do sistema escravagista. A arqueologia revela essas histórias anônimas de adaptação e resistência por meio da cultura material.

Outro trabalho de mestrado que também versou sobre o tema da escravidão foi uma dissertação sobre lascamento em vidros (DOS SANTOS JÚNIOR, 2017). Em seu trabalho sobre outra cultura material diretamente associada à presença de grupos escravizados e em diversos contextos mundiais, os artefatos em vidro lascado encontrados na área de senzala do sítio, também apresentaram características bem particulares. Com o estudo minucioso de trinta artefatos produzidos a partir de fragmentos de vidro, foram feitas análises tecnofuncionais e experimentações para comprovar a sua procedência antrópica. Estas ações humanas foram identificadas tanto na seleção dos tipos e das partes das garrafas a serem lascadas, quanto nas técnicas empregadas na sua confecção e nas marcas deixadas pela sua utilização. Como resultado foi constatado que a maioria dos instrumentos confeccionados poderiam servir para mais de uma função, o que explica tanto um domínio técnico muito apurado na sua produção, como um aproveitamento máximo da matéria-prima.

Desta forma, a relação do contexto em que os achados foram feitos, ou seja, a área da senzala do engenho, e a documentação histórica que marca a presença de grupos escravizados no sítio é uma constante. Para isso, quando feita uma comparação sistemática entre os artefatos arqueológicos recuperados nas escavações e uma coleção experimental feita pelo pesquisador, foi possível constatar em análises macro e microscopias as marcas de fabricação e utilização como: pontos de impacto, desgastes na borda, estrias e polimentos nas ferramentas em vidro. Portanto, inferir que tais produtos da ação humana sejam confeccionados em situação de vivências na senzala é também plausível, assim como atribuir estes artefatos aos indivíduos subalternizados no período histórico. No caso do Engenho do Murutucu, os instrumentos produzidos em vidro também poderiam até ter outras funcionalidades do que somente a de raspar e cortar, pois o caráter simbólico do vidro é igualmente uma característica de seleção e utilização possível.





Figura 4 e 5 - Fragmentos de vidro lascados

## As Pederneiras e os Cachimbos do Engenho

Outras duas categorias de materiais também provenientes da área da senzala do sítio foram objeto de análise de mais duas dissertações. Uma não concluída versando sobre as pederneiras encontradas no sítio e que classifica esta categoria material em dois tipos, um utilizado para o disparo de armas de fogo e outro como ignição para acendimento de fogueiras. Porém, o que é mais particular a estes dois tipos de uso para as pederneiras achadas no contexto da senzala do sítio, são as marcas de reutilização dos segundos tipos no primeiro. Ou seja, mesmo que os grupos escravizados tivessem algum acesso às armas de fogo, seja para caça ou defesa do sítio, a reutilização das pederneiras como isqueiros no interior das senzalas é sua função mais certa. Pois, vários relatos de viajantes fazem também alusão à presença de fogos e fogueiras no interior e na frente das senzalas, seja para iluminação, preparação de alimentos, socialização ou até mesmo usando a fumaça como estratégia de invisibilidade do seu interior<sup>5</sup>.

Os vestígios arqueológicos e alguns relatos históricos indicam que uma das formas de resistência e busca de autonomia desenvolvidas tanto por indígenas quanto por africanos cativos foi o uso de fogueiras e da fumaça dentro e ao redor das senzalas. A presença de pederneiras reutilizadas e de grande quantidade de cachimbos entre os artefatos escavados, assim como a fogueira estruturada encontrada no exterior da senzala; denota que práticas como o controle do fogo e a queima de ervas ou tabaco era corriqueira entre os cativos. Manter fogueiras acesas dificultava a visibilidade externa do que ocorria no interior da senzala, gerando um isolamento e uma intimidade preservada do olhar do senhor e feitor.

Além disso, a fumaça tinha um papel de purificação e afastamento de energias negativas para diversos povos indígenas e africanos. Portanto, ela poderia ser estrategicamente utilizada pelos cativos como uma forma de proteção espiritual e reforço de identidade étnica. O fogo também servia para preparo de alimentos, outro importante aspecto da autonomia limitada que conseguiam conquistar. Dessa forma, na ausência de condições para fugas ou rebeliões abertas, os escravizados transformavam elementos corriqueiros e disponíveis como o fogo e a fumaça em símbolos de resistência cultural e insubordinação sutil ao sistema opressor. A pesquisa arqueológica consegue identificar e elucidar essas táticas cotidianas de oposição e sobrevivência desenvolvidas dentro do cativeiro nas senzalas.

Todavia, provavelmente o maior emprego das pederneiras seria como isqueiros para o acendimento de cachimbos. Vários destes fragmentos foram encontrados no sítio, e arqueologicamente os vestígios de cachimbo cerâmicos são associados com a presença histórica de grupos indígenas e africanos escravizados. Uma análise arqueobotânica do conteúdo proveniente do interior dos cachimbos foi realizada, no entanto, os resultados alcançados revelaram mais informações sobre os dados ambientais da região. Por outro lado, uma dissertação sobre os traços

---

5 Por exemplo, no artigo de Gomes e Symanski, fogueiras oitocentistas de contextos arqueológicos e referentes a populações afro-diasporicas em Minas Gerais, São Paulo, Goiás e Mato Grosso; são caracterizadas conforme símbolos de memórias, elementos da cultura afro-diasporica e espaços de resistência e afirmação (Gomes & Symanski, 2022).

tecnológicos de produção desta coleção (DE ARAÚJO COSTA, 2018), apresentou uma distinção entre algumas peças em específico, e que podemos explorar mais em detalhe.

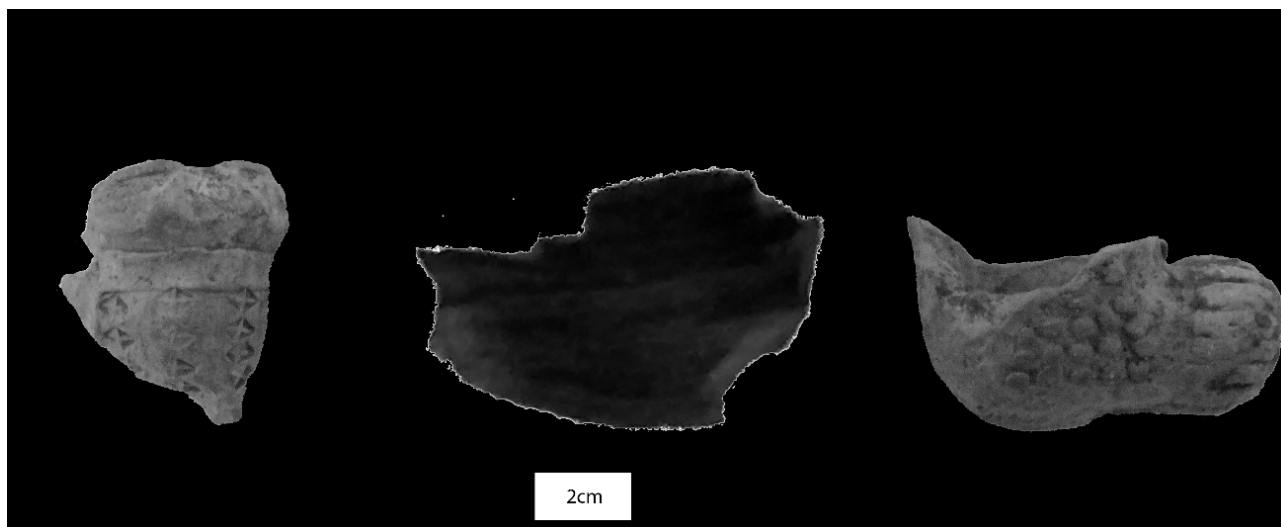


Figura 6 - Fragmentos de cachimbo cerâmico

Por exemplo, na esquerda do conjunto a peça apresenta decoração recorrente de uma cruz encerrada em um círculo e que pode ser interpretada como um símbolo africano. Este símbolo é chamado de Cosmograma Bacongo (FENNEL, 2003) e possui uma presença histórica no centro-oeste africano, junto às populações do Congo e Angola. O cosmograma refere-se a uma cosmovisão de mundo dividido em quatro partes, e uma sequência de movimentos entre nascimento e morte, masculino e feminino, corpo e espírito. Na direita do conjunto, o outro fragmento de cachimbo apresenta uma decoração em forma de pontos similar a certos tipos de escarificações também presentes em populações africanas, como os Nuer. Por fim, no centro do conjunto temos um cachimbo que possui uma forma totalmente inusitada, que se assemelha a um barco, e podendo ser até mesmo a representação de um navio negreiro (Costa, 2023 no prelo). Além da cerâmica, a ocorrência de cachimbos e outros artefatos com decorações simbólicas específicas também indica o compartilhamento de referências culturais e étnicas entre os cativos. É o caso dos cachimbos com motivos atribuídos a grupos do Congo e Angola, como o cosmograma bacongo, que teriam sido introduzidos pelos africanos.

O cosmograma bacongo consiste em um símbolo visual importante em sociedades do grupo étnico bacongo, localizado na região do antigo Reino do Congo, atual República Democrática do Congo e Angola. Ele representa uma cosmovisão baseada na divisão do mundo em quatro momentos ou espaços inter-relacionados: nascer, viver, morrer e o mundo espiritual. Cada parte possui cores, orientações, elementos naturais e valores morais específicos. Este símbolo era traçado no chão em rituais de passagem, pintado em tecidos e objetos rituais, e incorporado à arte e decoração baconga. Com a diáspora do tráfico de escravizados, seus traços foram transportados para as Américas.

No Brasil, o cosmograma aparece em alguns artefatos do período colonial, como cachim-

bos, cerâmicas e cestarias produzidos por populações de origem bacongá. Ele representava uma forma de preservar códigos civilizatórios e visões de mundo próprias, dentro da situação de opressão. Sua presença nos vestígios arqueológicos do Engenho Murutucu sinaliza a introdução de cosmologias bantós pelos africanos cativos, demonstrando processos de reelaboração identitária por meio da cultura material nas senzalas amazônicas. O estudo desses símbolos contribui para entender as experiências e resistências dos grupos subalternizados.

## **IDENTIDADES E RESISTÊNCIAS ÉTNICAS NA FRONTEIRA AFROLATINOAMERICANA**

A convivência interétnica no contexto da escravidão inevitavelmente gerava transformações, adaptações e reelaborações nas identidades originais dos povos cativos. Ao mesmo tempo, eles buscavam preservar seus referenciais culturais como forma de resistência. Do ponto de vista linguístico, também era comum a incorporação de termos africanos e indígenas no vocabulário utilizado nas senzalas, denotando trocas verbais no convívio cotidiano. Da mesma forma, é provável que ritmos, danças, crenças e práticas espirituais tenham sido compartilhadas nesses espaços. Essas influências mútuas não anulavam as identidades étnicas, mas certamente as transformavam dentro da realidade da escravidão. Ao mesmo tempo, indígenas e africanos também desenvolveram estratégias coletivas de resistência, utilizando elementos de suas culturas originais ou reinventadas na diáspora. Portanto, as senzalas na Amazônia colonial abrigavam uma rica e complexa rede de intercâmbios culturais entre povos subjugados, que pode ser elucidada pela arqueologia e por registros históricos, revelando interações nem sempre percebidas na narrativa tradicional.

As senzalas amazônicas não podem ser reduzidas a um espaço de segregação e isolamento entre povos distintos. Na verdade, abrigavam uma intensa e multifacetada rede de intercâmbios culturais entre indígenas e africanos na situação de cativo. A arqueologia vem revelando essas interinfluências e compartilhamentos nem sempre perceptíveis nos registros históricos tradicionais. Por meio dos vestígios materiais, vislumbramos trocas linguísticas, simbólicas, alimentares, tecnológicas, espirituais. As fronteiras étnicas não impediam esse rico processo de mescla e reinvenção cultural. Para além da opressão inquestionável, a vida na senzala envolveu complexas negociações de sentidos de grupo, expressas na preservação de traços originais e na criação de novas referências híbridas. Essas interações cotidianas foram essenciais para a sobrevivência física e cultural dos cativos. Portanto, é fundamental conceber as senzalas amazônicas não apenas como loci de segregação, mas como espaços que abrigaram uma surpreendente diversidade de contatos interétnicos. Desvendar essas experiências a partir de múltiplas fontes é crucial para uma compreensão mais próxima da realidade vivida pelos povos subalternizados.

É possível que, na ausência de referências originais, tenham se formado novas identidades híbridas e coletivas entre os cativos, como mecanismo de sobrevivência psíquica e cultural. Nesse sentido, a noção contemporânea de “afroindígena” poderia designar esse processo de mescla experienciado dentro do cativo nas senzalas. O termo afroindígena tem sido utilizado

contemporaneamente para designar os processos históricos de intensa aproximação e mescla entre matrizes culturais africanas e indígenas na formação do Brasil. No contexto específico das senzalas amazônicas, essa noção pode ser bastante adequada. A convivência forçada entre indígenas e africanos certamente gerou influências mútuas e compartilhamentos que são difíceis de precisar, dada a escassez de registros diretos. No entanto, é plausível supor que diante da violência da escravidão, esses povos subalternizados tenham construído pontes interétnicas e novas identidades híbridas como mecanismo de sobrevivência física e cultural.

Ou seja, na ausência de seus referenciais tradicionais, provavelmente formaram-se nas senzalas amazônicas identidades afroindígenas sincréticas, que mesclavam traços das diferentes matrizes para garantir coesão social e enfrentar a desumanidade do cativo. A arqueologia pode ajudar a elucidar os vestígios materiais desse processo histórico de construção identitária. Portanto, o conceito contemporâneo de afroindígena parece bastante pertinente para designar as dinâmicas interétnicas que ocorreram no interior das senzalas durante o período colonial na Amazônia. A cultura material sugere esse rico processo de mescla e intercâmbio em condições adversas.

Portanto, apesar das imposições e violências do sistema escravagista, indígenas e africanos encontraram maneiras de reelaborar e preservar suas identidades étnicas por meio da cultura material, assim como criar formas de coesão social, essenciais para dar sentido e viabilizar a resistência naquelas circunstâncias desumanas. A despeito das violências e privações impostas pelo jugo da escravidão, os povos indígenas e africanos cativos encontraram modos de afirmar e reinventar suas identidades étnicas específicas através da cultura material dentro das senzalas. Os vestígios arqueológicos revelam o esforço em preservar técnicas e símbolos tradicionais como forma de resistência. Ao mesmo tempo, a necessidade de coesão para sobreviver levava à criação de novas referências híbridas, amalgamando traços de diversas matrizes numa identidade afroindígena sincrética.

Essas identidades étnicas ressignificadas e as novas identidades coletivas forjadas na adversidade foram essenciais para que os cativos enfrentassem as agruras do cativo e se reconhecessem como grupo oprimido, mas agente. A cultura material foi o meio tanto de manutenção de vínculos com o passado quanto de adaptação criativa à situação limite do presente escravocrata. Portanto, mesmo sob condições desumanas, a agência desses povos oprimidos conseguiu transformar a senzala num espaço ao mesmo tempo de preservação e reinvenção identitária, viabilizando formas sutis, mas profundas de resistência cotidiana, individual e coletiva, à violência do regime vigente. Essas histórias de luta e perseverança seguem vivas nos vestígios materiais.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O fenômeno da convivência interétnica nas senzalas ainda precisa ser muito mais investigado para elucidar as sutilezas e complexidades das relações estabelecidas entre indígenas e africanos nesses contextos de aprisionamento e exploração. No entanto, este trabalho buscou lançar algumas luzes iniciais sobre como esses contatos podem ser percebidos no registro arqueológico.

co de sítios coloniais amazônicos. A diversidade de soluções técnicas na produção cerâmica, o compartilhamento de símbolos em artefatos específicos e as possíveis estratégias de resistência sugerem a ocorrência de trocas culturais que ainda desafiam o conhecimento convencional. Além das cerâmicas com diferentes tradições técnicas, outros artefatos recuperados nas escavações também evidenciam a presença e o encontro de universos culturais distintos na senzala.

Os cachimbos decorados constituem um exemplo disso. Alguns apresentam motivos atribuídos a povos bantos da África Central, como o cosmograma bacongo - um símbolo cosmogônico importante para congoleses e angolanos. Sua ocorrência deve-se claramente à introdução por africanos cativos, que mantiveram essas referências de seus locais de origem. Novamente denotando como esses códigos visuais atravessaram o Atlântico e foram compartilhados na realidade das senzalas. Portanto, a decoração singular presente em certos artefatos do sítio arqueológico do Engenho do Murutucu permite vislumbrar o compartilhamento de imagens, ideias e visões de mundo entre os diferentes povos cativos. A convivência interétnica na senzala ensejou um intercâmbio de referências culturais que pode ser materialmente apreendido pela arqueologia.

É importante ressaltar que essas interinfluências não apagavam as identidades étnicas originais, mas certamente as transformavam e adaptavam à nova realidade escravista. Provavelmente coexistiam referenciais mantidos como forma de resistência e outros reinventados como mecanismo de sobrevivência física e cultural. As interações e trocas culturais nas senzalas entre indígenas e africanos geravam adaptações, porém não anulavam por completo suas identidades étnicas originais. Evidências sugerem que conviviam referenciais tradicionais mantidos como resistência e marcadores renovados como estratégia de sobrevivência. Por exemplo, as técnicas cerâmicas indígenas e africanas preservadas parecem ter sido formas de perpetuar vínculos com o passado pré-colonial. Já as possíveis manifestações sincréticas, como os cachimbos decorados com símbolos de diversas matrizes, apontam para criações híbridas nascidas da necessidade de coesão social.

Ou seja, diante da escravidão, esses povos reinventavam suas identidades, mesclando elementos antigos e novos, étnicos e interétnicos. Mantinham traços originais como reflexo de resistência, mas também desenvolviam novos sentidos de pertencimento amplos o suficiente para unir a todos na luta pela sobrevivência. A cultura material revela essa complexa dinâmica identitária nas senzalas, entre a preservação de marcadores tradicionais e a construção de novas referências híbridas, frutos do intercâmbio interétnico em condições adversas. A arqueologia permite acessar essas sutis negociações de sentido de grupo para enfrentar a dominação escravista. A articulação entre a cultura material estudada pela arqueologia e as evidências históricas é o caminho mais profícuo para avançar na compreensão desse passado. Apenas a complementaridade de diversas fontes permite reconstituir de forma mais rica e próxima da realidade vivida as experiências dos povos subalternizados.

Para uma compreensão ampla e próxima da experiência dos povos subalternizados durante a escravidão na Amazônia colonial, é fundamental articular as evidências provenientes da cultura material aos registros históricos disponíveis. Cada tipo de fonte apresenta potencialida-

des e limitações. A documentação histórica tradicionalmente privilegiou as vozes e visões dos grupos dominantes. Já a arqueologia revela práticas e vivências frequentemente opacas nesses documentos oficiais. A crítica e o cruzamento interdisciplinar de múltiplas fontes permitem uma aproximação mais rica e complexa da realidade. Por exemplo, os indícios arqueológicos de resistência cotidiana nas senzalas complementam e complexificam a narrativa histórica sobre os modos de vida dos escravizados.

Da mesma forma, os registros históricos sobre as estratégias jesuíticas e carmelitas de introdução de africanos nesta região podem corroborar os achados que sugerem a presença de duas matrizes étnicas distintas nos sítios. Cada abordagem fornece dados que, combinados, viabilizam reconstituições mais próximas do passado. Portanto, é no cruzamento dos sinais materiais das práticas individuais e coletivas com as tendências e eventos registrados nos documentos, que poderemos continuar avançando na compreensão da trajetória dos povos subjugados na Amazônia colonial e da formação social da própria região. Espera-se que este artigo estimule novas pesquisas interdisciplinares sobre um tema pouco explorado e de grande relevância para a história da formação sociocultural da própria Amazônia. Trata-se de resgatar vozes e dinâmicas frequentemente esquecidas quando se discute o período colonial brasileiro e a memória dos grupos que o viveram.

Este artigo buscou lançar um olhar inicial sobre uma temática ainda muito inexplorada, mas fundamental para a compreensão da história e da formação sociocultural da Amazônia: a convivência interétnica nas senzalas durante o período colonial. Espera-se que esse debate estimule o desenvolvimento de mais pesquisas interdisciplinares, reunindo aportes da arqueologia, da história, da antropologia e demais ciências humanas e sociais. Trata-se de um campo profícuo para avançar uma visão mais complexa desse passado, resgatando experiências coletivas e individuais frequentemente esquecidas. São ainda incipientes os estudos sobre os modos de vida, estratégias de sobrevivência e formas de resistência cotidiana desenvolvidas pelos povos indígenas e africanos submetidos ao jugo da escravidão nos engenhos e fazendas da região. Há um rico potencial de investigação a ser desbravado. Estimular essas pesquisas contribuirá para reconstituir a memória e a trajetória daqueles que realmente construíram a Amazônia colonial com seu trabalho e suas culturas. Será uma forma de superar visões homogeneizadoras, valorizando a diversidade étnica e as interações que marcaram esse período formativo para a sociedade cabocla e ribeirinha atual.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço o financiamento público recebido do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, o apoio institucional da Universidade Federal do Pará – UFPA, a participação ativa do Grupo de Pesquisa em Arqueologia Histórica Amazônica – GAHIA, e aos avaliadores da revista pelas recomendações recebidas.

**REFERENCIAS**

- ALLEN, S. Afrofatos (Afrofacts). *Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v. 10, p. 93–105, 1 jan. 2016.
- BARTH, F. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. [s.l.] Little, Brown, 1969.
- BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico*. 2ª edição ed. [s.l.] Edições 70, 2011.
- COSTA, D. M. *The Golden Pipe: An Archaeology of Historical Ceramic Cachimbos in the Brazilian Amazon*. Em: Sarah Hissa (Ed.) *Archaeologies of Smoking, Pipes and Transatlantic Connections*, Springer, 2023 (no prelo).
- DE ARAÚJO COSTA, L. D. *Arqueologia e etnicidade: o estudo de cachimbos de barro na Amazônia Colonial (séc. XVIII e XIX)*. Dissertação de Mestrado em Arqueologia—Belém: UFPA, 2018.
- DEMNICIS, R. B. *A Escrita da História do Brasil através dos vasilhames cerâmicos das populações subalternas: O papel atual da Arqueologia*. *Revista de Arqueologia*, v. 30, n. 1, p. 73–88, 3 jul. 2017.
- DOS SANTOS JÚNIOR, E. *Objetos sobre vidro lascado em contexto de Senzala na Amazônia Oriental Brasileira: uma proposta metodológica de macro e microanálise*. Dissertação de Mestrado—Belém: Universidade Federal do Pará, 2017.
- FENNELL, C. C. *Group Identity, Individual Creativity, and Symbolic Generation in a BaKongo Diaspora*. *International Journal of Historical Archaeology*, v. 7, n. 1, p. 1–31, 2003.
- GOMES, L. E; SYMANSKI, L. *Fogueiras Afro-Diaspóricas no Sudeste e Centro-Oeste do Brasil: Cotidiano, Ancestralidade e Ritual*. *Vestgios – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, V. 16, N. 01, p.121-149, 2022.
- JONES, S. *Categorias Históricas e a Práxis da Identidade: A interpretação da etnicidade na Arqueologia Histórica*. Em: P. P. FUNARI; C. E. ORSER; S. N. O. SCHIAVETTO (Eds.). *Identidades, discurso e poder: Estudos da arqueologia contemporânea*. São Paulo: Annablume, 2005.
- JOSEPH, J. W. *Marcas do passado, sinais do futuro: o dikenga da arqueologia histórica*. *Historical Archaeology*, v. 50, n. 1, p. 5-23, 2016.
- LUCY, S. *Ethnic and cultural identities*. Em: *Archaeology of Identity*. [s.l.] Routledge, 2005.
- MARTINS, I. F. DE O. *Arqueologia e Etnicidade na Amazônia Oriental: O caso do engenho Murutucu em Belém do Pará*. Dissertação de Mestrado—Belém: Universidade Federal do Pará, 2015.
- MCGUIRE, R. H. *The study of ethnicity in historical archaeology*. *Journal of Anthropological Archaeology*, v. 1, n. 2, p. 159–178, 1 jun. 1982.
- ORSER, C. E. *O desafio da raça para a Arqueologia Histórica*. Em: P. P. FUNARI; C. E. ORSER; S. N. O. SCHIAVETTO (Eds.). *Identidades, discurso e poder: Estudos da arqueologia contemporânea*. São Paulo: Annablume, 2005.
- PACHECO, A. S. *COSMOLOGIAS AFROINDÍGENAS NA AMAZÔNIA MARAJOARA*. *Projeto História : Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, v. 44, 2012.
- SOUZA, M.; AGOSTINI, C. *Body Marks, Pots, and Pipes: Some Correlations between African Scari-fications and Pottery Decoration in Eighteenth-and Nineteenth-Century Brazil*. *Historical*



archaeology, v. 46, 1 set. 2012.

SYMANSKI, Luís Cláudio P. The Place of Strategy and the Spaces of Tactics: Structures, Artifacts, and Power Relations on Sugar Plantations of West Brazil. *Historical Archaeology*, 46(3):124-148, 2012.

ARTIGO | *PAPER*

## LA HUELLA INVISIBILIZADA, LA PARTICIPACIÓN DE LOS AFRODESCENDIENTES EN LA CONQUISTA, EN LA FUNDACION DE CIUDADES, EN LAS GUERRAS CIVILES Y DE INDEPENDENCIA

Iván Pabón Chalá<sup>a</sup>

<sup>a</sup> Docente en la Facultad de Educación Ciencia y Tecnología (FECYT) de la Universidad Técnica del Norte, Ibarra, Ecuador. E-mail: [paboni2005@yahoo.es](mailto:paboni2005@yahoo.es)

## RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo evidenciar la participación de los afrodescendientes en la conquista, en la fundación de algunas villas y ciudades, en las guerras civiles y en la independencia del actual Ecuador. Hechos que las generaciones presentes los desconocen porque en la escuela no se enseña a los niños debido a que no han sido incorporados en la historia oficial de nuestro país. Su participación es una huella innegable y la vez invisibilizada, es una deuda que todavía mantienen no solo los historiadores y gobiernos de Ecuador sino de Latinoamérica. Los hallazgos muestran que los afrodescendientes llegaron, indiscutiblemente, con los conquistadores y que su participación en los acontecimientos indicados fue decisiva.

## PALABRAS-CLAVE

afrodescendientes, participación, conquista, independencia, guerras civiles, fundación de villas y ciudades.

---

## ABSTRACT

The objective of this article is to demonstrate the participation of Afro-descendants in the conquest, in the founding of some towns and cities, in the civil wars and in the independence of current Ecuador. Facts that the present generations are unaware due in the school is not taught to children because they have not been incorporated into the official history of our country. Their participation is an undeniable and at the same time invisible footprint, it is a debt that is still maintained not only by the historians and governments of Ecuador but also of Latin America. The findings show that Afro-descendants arrived, indisputably, with the conquerors and that their participation in the events was decisive.

## KEYWORDS

Afro-descendants, participation, conquest, independence, civil wars, founding of towns and cities.

## COMO CITAR ESTE ARTICULO

PABÓN, Iván. La huella invisibilizada, la participación de los afrodescendientes en la conquista, en la fundación de ciudades, en las guerras civiles y de independencia. *Cadernos do Lepaarq*, v. XX, n.40, p.305-323, Jul-Dez. 2023.

## INTRODUCCIÓN

Los conquistadores para llevar a efecto su empresa trajeron cientos de peninsulares para la conquista y sometimiento de los pueblos aborígenes de América; en esta empresa también participaron los ancestros africanos, hombres y mujeres que por supuesto, su valor, su fuerza y resistencia física fue un gran aporte para consolidar los triunfos no solamente en la conquista sino también en las guerras civiles e independencia. Estos aportes han sido minimizados, ocultados e ignorados por los historiadores coloniales; es a partir del siglo XIX que se empieza a estudiar de manera crítica la historia escrita por cronistas del siglo XVI, XVII y XVIII. Entre estos críticos aparecen algunos apasionados por el tema de la negritud como José Antonio Saco (1879) y los piadosos religiosos: Federico González Suarez (1890), Juan De Velasco (1841) entre otros del siglo XIX, pero es el siglo XX que se profundiza el tema de la afrodescendencia.

La participación de los afrodescendientes en la conquista, en la fundación de ciudades, en las guerras civiles y en la independencia del actual Ecuador, es un hecho que se constituye en una huella innegable y, paradójicamente, también invisibilizada. Los cronistas e historiadores resaltan y engalanan a los que estuvieron al mando de los ejércitos, tanto de los patriotas o libertarios como realistas, pero no hacen referencia a los que realmente estuvieron en la línea de combate.

Este artículo propone visibilizar la participación de los afrodescendientes en los tres hechos referidos. La idea de escribir nace de mirar que en el mes de julio de 2023 se conmemoraron dos hechos importantes en dos ciudades de Ecuador: Bicentenario de la Batalla de Ibarra (17 de julio 1823) y 489 años de la fundación de Guayaquil (25 de julio 534), acontecimientos que se celebraron por todo lo alto resaltando y glorificando a los personajes que estuvieron al mando de los ejércitos triunfadores en el caso de la Batalla de Ibarra y a los protagonistas principales en el caso de la fundación de Guayaquil. Consideramos justo rendir un homenaje a estas nobles ciudades, pero también es propicio y pertinente visibilizar a los “otros”, a los elementos faltantes como lo dice Bing Nevares (2020), a los grupos étnicos que no aparecen en los relatos, narraciones ni en los partes de las guerras de independencia, entre ellos a los afrodescendientes que sin ellos, como lo reconoce Enrique Ayala Mora (2004) en *Ecuador Patria de todos* “el Ecuador es inconcebible”, yo diría no solo en Ecuador sino en toda América.

Javier Gomezjurado Zevallos (2016), en las consideraciones finales a su trabajo sobre *Combatientes negros en la independencia de la región de Quito* comenta también que: “Es indudable que la participación negra en los combates, junto a los rebeldes y patriotas, fue decisiva para la consecución de la victoria definitiva sobre los peninsulares y para la libertad de las tierras americanas” (p. 23). Gomezjurado hace referencia a la participación en las guerras de independencia, pero esta dinámica fue también en la conquista y en las guerras civiles las cuales se esbozan a continuación.

## **PARTICIPACIÓN DE LOS AFRODESCENDIENTES EN LA CONQUISTA**

Las personas africanas llegarían al Reino de Quito<sup>1</sup>, conocido así antes de la conquista de los españoles, en 1534 junto con los conquistadores. José Antonio Saco (1879), asevera que el conquistador Pedro de Alvarado quien se desempeñaba como Gobernador de Guatemala en 1534, al conocer de la captura de Atahualpa y del botín de oro que obtuvo Gonzalo Pizarro, consiguió licencia del Carlos I (Rey de España 1516-1556) bajo el motivo de explorar nuevas tierras para engrandecer el poder del rey pero en el fondo, sintió envidia de Pizarro y siendo un hombre ambicioso y aventurero, no dudó en gestionar licencia del Monarca español para “explorar nuevas tierras”; además, fue informado que en Quito había mucho más oro que el obtenido por Pizarro en Perú. Una vez que obtuvo la licencia, organizó su viaje para ir a Quito: “armó una expedición de españoles, indios, y doscientos negros que acompañaban a sus amos. Salió de Nicaragua el 18 de enero de 1534” (Saco, 1879, p.165).

El dato que nos ofrece Saco, se lo puede leer por lo menos desde tres aristas: primera que los afrodescendientes no llegaron al actual Ecuador en 1553 como oficialmente se ha registrado y reconocido a partir de la obra de Cabello Balboa quien relata con abundante detalle la llegada de 17 negros y 6 negras a las costas de Esmeraldas, sino en 1534; segunda y quizá la más importante es que llegaron con los conquistadores, esto implica que fueron una fracción clave en el proceso de conquista y tercera, 200 es un número bastante significativo, estos serían los que someterían a los indígenas nativos para gloria de los conquistadores españoles.

En la conquista de Quito, González Suárez (1890) reconoce la participación de los negros en la última batalla de la resistencia indígena acontecida en las llanuras del Tiocajas, cercanas al volcán Cotopaxi entre el ejército de Rumiñahui y el de Sebastián de Benalcázar en julio de 1534; afirma que un negro fue muerto por los indios. Lo detalla en la cita a continuación, en la que una vez más se confirma la llegada de los africanos con los conquistadores: “... los negros llegaron al territorio ecuatoriano con los mismos conquistadores, algunos de los cuales vinieron trayendo sus esclavos. Un negro fue muerto por los indios en la famosa batalla de Tiocajas entre Benalcázar y Rumiñahui”, agrega que el desafortunado era un esclavizado del capitán Hernán Sánchez Morillo, y valía trescientos pesos de oro en la moneda de aquel tiempo (González Suárez, 1890, p.379).

## **PARTICIPACIÓN DE LOS AFRODESCENDIENTES EN LAS GUERRAS CIVILES**

Las guerras civiles en el Ecuador, al igual que en la mayoría de los países hispanoamericanos, se dieron ya sea por ambición de poder o prepotencia y se llevaron a cabo tanto en la conquista como en la república; pero en este artículo se hace referencia al período de conquista.

Uno de los casos que nos lleva a evidenciar la participación de los africanos y afrodescendientes en las guerras civiles, es el siguiente: en el proceso de conquista y ampliación territorial

---

1        Luego de la conquista se llamó Real Audiencia de Quito, después de la independencia Departamento del Sur, de 1822 a 1830 que pertenecía a la Gran Colombia y desde 1830 República del Ecuador.

los conquistadores cometieron algunas atrocidades en contra de los indios de América, que luego de conquistarlos los sometían a esclavitud perpetua, y ante las denuncias, clamores y clemencias de fray Bartolomé de las Casas, el rey Carlos V envió como Virrey del Perú a Blasco Núñez Vela con un paquete de 40 ordenanzas tituladas *Nuevas Leyes de Indias y de Ordenanzas Reales*, emitidas en Barcelona el 20 de noviembre de 1542. Con estas nuevas disposiciones de protección a los indios y amplios poderes a su favor, Núñez llegó a “la ciudad de *Nombre de Dios*, llamada después Portobelo, el 10 de enero de 1544” (Velasco, 1841, p. 189). Estas ordenanzas y recomendaciones emanadas directamente de la Corona española, Núñez estaba ansioso por cumplirlas.

Sin ser parte de su jurisdicción aquella ciudad, Núñez, comenzó a ejecutar su poder, en palabras de Juan de Velasco (1841), confiscó el oro de los que pasaban del Perú a España, a pretexto que era el precio de los esclavizados vendidos. De paso por Panamá, “dio libertad a muchos esclavos peruanos, marcados con el hierro de sus Señores, y los hizo regresar a sus países. Desde allí comenzó a tener diferencias con los Oidores”<sup>2</sup> (p. 189). Por cumplir al pie de la letra las ordenanzas reales, fue estrictamente rígido, inflexible, terco e imprudente; ganándose el odio de los principales y de la gente más importante de las ciudades por donde pasaba: A su arribo a Tumbes el 4 de marzo, al publicar las “ordenanzas, y poniendo en libertad a los indios, levantó un grande incendio. Hizo lo mismo pasando a San Miguel de Piura, donde su modo y su aspereza, causaron mayor despecho que las mismas leyes. Levantó mayores alborotos en Trujillo” (Velasco, 1841, p. 189). Ingresó a Lima como el más odiado y aborrecido entre los hombres, entrando en discordia con los oidores.

Por todos los desatinos del Virrey, muchos instaron y escribieron a Gonzalo Pizarro de todas partes a Charcas donde se encontraba; viéndole a este como su única alternativa para librarse del nuevo e imprudente Virrey. Pizarro reusó varias veces, sin embargo, debido a tanta insistencia aceptó representarlos en contra de Núñez; para ello, el cabildo del Cuzco lo nombró su procurador, lo mismo hicieron los cabildos de Guamanga, Charcas y otros lugares. Con todo este apoyo, de forma perentoria, Pizarro armó un ejército de 400 hombres.

Conociendo estas noticias, el Virrey, también empezó a organizar su ejército y el principal refuerzo que esperaba era de la parte norte de Perú, de las provincias del Reino de Quito; pero estaba equivocado porque el capitán Gonzalo Díaz de Pineda, parcialísimo de Pizarro, era el teniente Gobernador de Quito. No obstante, Pineda cumplió la orden y conformó un ejército de 500

2 Juan de Velasco afirma en esta cita que el virrey Núñez “dio libertad a muchos esclavos peruanos [...] y los hizo regresar a sus países”. Si eran peruanos, debería decir que les hizo regresar a su país y no a sus países porque se entendería que los “eslavos” que los hizo regresar eran de diferentes países. Esta falta de precisión permite acudir a Francisca Barrera (2012), quien en su artículo titulado: “La idea de Historia en la *Historia del Reino de Quito de la América Meridional* del jesuita Juan de Velasco”, plantea que la obra del jesuita ecuatoriano es “un conjunto de noticias, tradiciones, costumbres e historias representativas del grupo criollo que formaron parte del devenir cultural” (p. 300). Para sustentar esto, hace un análisis bastante profundo en torno a tres aspectos: los paratextos, la relación entre la Historia Natural, la Historia Antigua y la Historia Moderna, y la tercera se centra en la Historia Natural, define su estructura interna, y la correlación entre sus divisiones; termina analizando el método de investigación que utilizó Juan de Velasco. Así, Barrera posiciona su idea de que la narración de Velasco en su obra *Historia Natural* contribuyó a la construcción de una identidad criolla en el Reino de Quito. En esta situación, la utilización de la obra del abate Juan de Velasco (1841) en este trabajo viene a ser como un elemento de comprensión de la narrativa histórica oficial de finales del XVIII.

hombres con los cuales el Virrey ya contaba con una fuerza de 1.000 adeptos; le nombró como general a su hermano Núñez de Vela (p.191). Pero el ejército empezó a desintegrarse, muchos, debido a su afinidad, se pasaron al ejército de Pizarro.

Núñez se vio debilitado y atrincherado en vista que ni siquiera contaba con el apoyo de los oidores; se refugió en Trujillo, pero no fue bien recibido por lo que tuvo que regresar a Lima y con la poca gente que tenía hizo cerrar todas las calles, entradas y salidas para evitar el ingreso de Pizarro, pero no le sirvió de mucho porque fue tomado prisionero el 18 de septiembre de 1544; duró en el poder siete meses. No faltaron personas que pidieran su muerte, sin embargo, considerando las suplicas del Virrey que pedía se lo enviase a España, Pizarro accedió y por no haber embarcaciones disponibles en ese momento fue introducido en una pequeña isla desértica cercana a Lima hasta que llegara algún barco. Después de muchos días de espera, pudo embarcarse en un pequeño navío; no obstante, por acciones inteligentes del Virrey, el oidor Cepeda se reveló contra Pizarro acusándolo de usurpador y traidor al Rey.

Se fortaleció Núñez y con el apoyo de Cepeda y con otros más preparó un ejército para doblegar a Pizarro; más este también reagrupó a su gente; con el cañón en la mira de los catorce oidores, logró ser nombrado Gobernador del Perú. Con este nuevo título y bajo juramento que fue posesionado por los oidores, Pizarro cumplió sus funciones a satisfacción de todos.

Mientras Pizarro gobernaba el Perú con mucho sosiego, Núñez fue consolidando su ejército y la guerra civil entre los huestes del Virrey y de Pizarro era inevitable, a pesar de las sugerencias de retornar a España que le hacían al Virrey, este hizo caso omiso y la batalla final se dio en Ñaquito en “la mañana del 18 de enero de 1546” (Velasco, 1841, p. 199), en la cual Pizarro fue el vencedor:

Declarada por Pizarro la victoria, huyeron los vencidos, y quedó mortalmente herido el Virrey con una lanzada que le dio un soldado Porres; mas sin ser conocido de ninguno, porque había disfrazado su armadura con un ropaje de indiano, pidió confesión y acudiendo el clérigo confesor de Pizarro, le preguntó ¿quién era? Haz tu oficio, le dijo el Virrey, que nada te importa el saber quién soy. Conócele finalmente un soldado, y avisándolo a Puelles, y Puelles al Dr. Carvajal, mandó este un negro esclavo á que le cortase la cabeza. (Velasco, 1841, p. 199)

Este hecho, muestra que en el ejército de Pizarro había negros esclavizados y al parecer eran hombres de gran valor y de confianza de los capitanes que, seguramente, les protegían y obedecían sus órdenes al pie de la letra. No cabe duda entonces, que los africanos y sus descendientes participaron activamente en las guerras civiles, contribuyendo en la mayoría de los casos a inclinar la balanza a favor de los vencedores, esto debido a que también participaron en los ejércitos de los vencidos, como se verá más adelante.

Concluida esta guerra, Pizarro se desempeñó con buen orden como gobernador de Quito y luego se posesionó de los reinos del Perú, para lo cual dejó a Pedro de Puelles en el cargo en Quito para pasar él a la capital de Lima.

Ya en esta ciudad, todos sus allegados más cercanos y lugartenientes le habían sugerido convertirse en monarca absoluto de estas tierras, rompiendo toda subordinación con España.

Francisco de Carvajal, quien siempre le había infundido esos pensamientos, en un largo escrito, le exhortó desde Charcas a que lo pusiera en práctica, sin perder más tiempo. A pesar de todas estas sugerencias, y debido a ciertas críticas de algunos políticos, Pizarro optó tomar un término medio con la intención de obtener el poder de una forma tenue, sin faltar a la obediencia al soberano. Resolvió mandar nuevos procuradores a la Corte de la Corona española, pidiendo le confirmen como gobernador y suspicazmente pensó que, si en el caso de su petición fuese denegada por el rey, tendría suficiente tiempo y argumentos para tomar la propuesta que le sugerían sus más allegados. Sin embargo, estaba equivocado porque al mismo tiempo que él pensaba cómo mantener su autoridad, la Corona fue informada de la prisión del Virrey y envió al licenciado Pedro La Gasca.

De acuerdo con Velasco (1841), La Gasca salió de España el 26 de mayo de 1546 y llegó a la ciudad Nombre de Dios el 27 de julio del mismo año. La información sobre este personaje que le llegó a Pizarro fue que era un religioso de triste figura con pocos años de servicio y que: “decía ir de Presidente de la real Audiencia de Lima, con los poderes del Rey para revocar las ordenanzas reales, que tanto habían alborotado el Perú por la imprudencia de Blasco Núñez” (p. 201).

La Gasca apenas arribó a Panamá y una vez enterado de los últimos hechos de Pizarro y el poderoso ejército que este tenía, empezó a trabajar en secreto: escribió a los cabildos de Quito, Nicaragua, México y al de isla de Santo Domingo pidiendo gente, caballos y armas. Adelantó a su fiel colaborador Pedro Fernández al Perú, con cartas para los cabildos notificándoles de su llegada y de la revocatoria, por orden real, de las leyes; también llevaba una carta credencial del Rey para Pizarro y otra personal mucho más larga en la que le exhortaba con muchas razones a deponer las armas y el gobierno y se pusiese en manos del rey; a cambio le otorgaba el perdón de los excesos cometidos y licencia para hacer nuevas conquistas.

Conforme con el relato de Juan de Velasco (1841, p. 204), Pizarro hizo llamar al oidor Cepeda, quien ni siquiera se percató de que las cartas eran verdaderas, sino que argumentó que eran astucias fingidas de La Gasca para engañarlo, por lo que Pizarro llamó a todos los principales para que las reconocieran y dieran su opinión libremente y les juró, sobre una imagen de la virgen de “Nuestra Señora” hacer y cumplir lo que ellos sugirieran. Convencidos que era una arguya, todos estaban pensando en qué lugar convenía asesinarle para que no entre a Lima. Después de algunas deliberaciones, finalmente decidieron escribirle una carta sugiriéndole retornara a España porque era lo mejor para todos. La escribió largamente el Oidor Cepeda y la firmó primero y luego 60 de los principales del Perú. También escribieron al Rey pidiéndole la confirmación del gobierno y ofreciéndole “el donativo de un gran tesoro para ayuda de las guerras contra los Luteranos”. A La Gasca le ofrecieron 50 mil pesos de oro o más si él lo pedía para que volviera contento a España.

La Gasca reveló sus poderes ilimitados otorgados por el rey y su empresa, usando su astucia e inteligencia, al primero que convenció fue al mismo Oidor Cepeda quien puso el ejército a su disposición y así empezó a armar una gran fuerza para enfrentar a Pizarro. Fue el inicio para que todos los lugartenientes de Pizarro se revelaran contra él, debilitando su poderío. Por lo que se sintió acorralado y decidió huir a Chile:



Salió de Lima en setiembre de 1547 con solo 500 hombres, y cuando llegó a Arequipa se le habían huido ya 20 de los principales. Hizo allí su consejo sobre dónde y por dónde habían de dirigir la marcha. Convinieron todos en que debían ir a Chile, para descubrir y conquistar por aquella parte países donde no hubiesen entrado jamás españoles, y vivir en ellos con entera independencia. (Velasco, 1841, p. 206)

Una vez ya en Chile, Pizarro consiguió aumentar su tropa reuniendo algunos vagos y fugitivos. Diego Centeno, que comandaba un pelotón de más de 1200 hombres, informado de la ubicación de Pizarro, dejó “el Desaguadero cortando su famoso puente y marchó con su ejército a Pucará, distante 15 millas de Guarina, donde acampaba Pizarro el 21 de octubre de 1547” (p. 207). Aunque muy enfermo, distribuyó los cargos y ordenó todo el campo de batalla. Pizarro no se acobardó al ver aquel ejército porque, si bien tenía la mitad de gente, se le había unido ya su maestro de campo, Francisco de Carvajal; además no tenía donde huir sin deshonor. Llegaron los dos ejércitos a un punto peligroso y decisivo y la destreza de Carvajal pudo más que el número del ejército de Centeno, logrando salir victorioso Pizarro.

Al mismo tiempo que Pizarro obtuvo la victoria de Centeno, el 21 de octubre de 1547, estaban prontos a llegar, por convocaría de La Gasca y en defensa del Rey, los Gobernadores y Lugartenientes de todo el Reino de Quito. Diego de Mora los esperaba en Cajamarca junto con otros varios oficiales. A los hombres que venían de Quito, en el trayecto del camino se sumaron de Mantta, Puertoviejo, Guayaquil, Valladolid, Loyola, Loja, Alausí, Riobamba, Chimbo, Latacunga, Quito, Pasto, Cali y Popayán. Con todo este ejército reunido, la batalla final se dio en Jaquijahuana, el lunes 9 de abril de abril de 1548:

... se vio al alba distribuido y puesto en orden todo el ejército de La Gasca. Obsérvalo Francisco de Carvajal, y dijo que solo el demonio o Pedro de Valdivia podía haberlo puesto en aquel orden. Ignoraba él que Valdivia hubiese salido de Chile y se hallase con La Gasca, e hizo por eso mismo su más cumplido elogio; porque fue quien realmente puso el ejército en aquella admirable armonía.

Mandó Pizarro al Oidor Cepeda que pusiese también en orden de batalla el suyo. Cepeda que no veía la hora de pasarse a La Gasca, y solo buscaba ocasión oportuna, logró esta. Alejóse un poco con el pretexto de buscar mejor sitio, y partiendo de carrera con unos negros suyos, se pasó al ejército contrario. Estando ya cerca de él, cayó con el caballo en un charco de agua, donde se habría ahogado si no lo hubiesen sacado prontamente sus negros. (Velasco de, 1841, pp. 210-211)

Se sabe la fecha de la batalla porque al ser decapitado Gonzalo Pizarro, según relata Juan de Velasco (1841, pág. 212) Su cabeza fue llevada y puesta en la plaza principal de la ciudad de Lima, sobre una pilastra de mármol, resguardada en contorno con fuerte reja de hierro, y con este epitafio: “Esta es la cabeza del traidor Gonzalo Pizarro, que dio la batalla campal en el valle de Jaquijahuana contra el real estandarte de su Señor, el día lunes 9 de abril de 1548”.

La cita en referencia de Juan de Velasco (1841, pp.210-211), específicamente de las últimas líneas, permite mostrar, una vez más, la participación de los negros en las batallas o guerras civiles; en este caso, tal como se advirtió anteriormente, en el ejército vencido, aunque, de acuerdo con lo que se puede leer, luego se pasaron al vencedor.

## **PARTICIPACIÓN DE LOS AFRICANOS AFRODESCENDIENTES EN LA FUNDACIÓN DE VILLAS Y CIUDADES**

En cuanto a la fundación de algunas villas o ciudades coloniales, se ha podido obtener información de por lo menos tres en las cuales se registra la presencia de los afrodescendientes en sus fundaciones: Quito, Guayaquil y Loja.

De Quito sabemos que en el acta de fundación de esta ciudad constan Pedro Salinas y Antón de color negro. Efectivamente, en el Libro de *Actas de Cabildo de la Villa San Francisco de Quito 1534*, se encuentra una lista en la cual constan 204 fundadores de esta ciudad entre ellos: “anton de color negro” y “pedro salinas de color negro”. Además de la lista verificada en el libro de actas, en la iglesia La Catedral de la ciudad de Quito, ubicada en la Plaza Grande, diagonal a la Presidencia de la República se hallan empotradas en la pared siete placas con los nombres de los 204 fundadores de esta ciudad, en una de ellas se inscriben también los dos negros mencionados. La pregunta que emerge es: ¿Cómo es posible que los dos descendientes de africanos referidos consten en una lista donde se inscriben también los más ilustres de una ciudad, como sacerdotes y autoridades, si los negros durante los tres siglos (del XVI al XIX) que duró la esclavitud eran considerados como piezas u objetos? Es una pregunta que realmente invita a reflexionar. ¿Qué bondades poseían estos negros, será que se destacaron en alguna conquista, acaso eran ladinos, eran libertos, es decir no tenían amo?, muchas preguntas más se pueden derivar de este hecho las cuales resulta difícil responder dada la situación de sujeción y la época en la cual los negros eran, como ya se mencionó, cosificados y que como tal, eran comercializados como cualquier mercancía. Una posible respuesta, por lo menos de Pedro Salinas, nos ofrece Piedad y Alfredo Costales (1995) en *Viracochas y Peruleros*: “Salinas, pedro, negro. Debió haber sido hombre libre por contar con apelativo propio; tuvo vecindad en San Francisco de Quito no sabemos más, sino que vino con Alvarado” (Costales, 1959, p.145). Considero que es la respuesta más acertada a las interrogantes planteadas; con toda seguridad, Pedro y Antón fueron hombres libres, caso contrario, ni siquiera hubiesen estado presentes en la fundación de la Villa de San Francisco de Quito.

Por lo expuesto en la cita precedente y lo explicado por Saco, se podría inferir que tanto Pedro Salinas como Antón llegaron con Alvarado y que luego de cumplir con la misión, decidieron no acompañar más a Alvarado y quedases en Quito como vecinos de esta ciudad y libres de esclavitud, cosa que es realmente sorprendente. Se puede agregar también que, el hecho de haber sido parte del grupo de conquistadores ayudó a que sean inscritos en la lista como vecinos fundadores de esta villa. Jean Pierre Tardieu (2006), al manifestar que algunos de los negros libres y muchos esclavizados que llegaron con los conquistadores, empezaron a mezclarse con las indias, “en gran parte debido a la falta de mujeres de su propia raza”, da por hecho la presencia de negros libres en Quito, además, es lógico entender que entre los doscientos que llegaron con Alvarado todos eran hombres debido a la época machista, lo que explica también que tanto los negros libres como los esclavizados se mezclaran con las indígenas del lugar (Tardieu, 2006, p 198). Pero ¿qué implicaba en aquella época ser considerado “vecino”? Se reflexiona en las líneas a continuación.

Chaves y Payne (2018) acuñan que el concepto de “vecino” apareció por primera vez en Castilla, en el siglo XI, durante la llamada reconquista. Sostienen que originalmente se aplicó únicamente en los territorios de la península ibérica que estaban bajo control musulmán; para el siglo XIV la vecindad se había convertido en un contrato que implicaba ciertas obligaciones comunales como: “la residencia en la comunidad, la participación en las milicias, el pago de impuestos y otras contribuciones públicas. A cambio, los vecinos recibían veneficios tales como el uso de las tierras comunales; la capacidad de votar” (pp. 28-29). Además, en algunas comunidades, también podían ser electos para cargos municipales; también tenían derecho la participación en reuniones públicas o cabildos abiertos y, en algunos casos, a privilegios comerciales. En este sentido, la calidad de vecinos les garantizaba una distinción social y cultural a nivel local. Las autoras agregan que: “en el siglo XVI la vecindad o vecinazgo como vía de integración plena a una comunidad local se había generalizado a todo el territorio castellano y acabaría por trasplantarse a Hispanoamérica como resultado del proceso de invasión y colonización” (p. 29). Esto nos permite valorar que, tanto Pedro Salinas como Anton, al ser considerados como vecinos de Quito, tenían estos privilegios y por supuesto las obligaciones señaladas; además, seguramente fueron personas consideradas y destacadas que se ganaron el respeto en aquella sociedad en una época tan temprana.

Sobre esta línea, Francisco Núñez (2007), en su artículo: El concepto de vecino/ciudadano en el Perú (1750-1850), asocia la palabra vecino con ciudadano (ciudadano/vecino) y los vincula con “ciudadanos” o “derechos”. Así, manifiesta que “el uso tradicional de la dupla está referido a privilegios/derechos y cargas/deberes en la comunidad local, sin vínculo de nacimiento, sino de ocupación” (p. 3). Agrega que, durante el Virreinato del Perú, se trataba de una visión igualitaria de comunidad inserta en una sociedad jerárquica corporativa, en la cual un vecino es igual que otro vecino. En esta época, sostiene Núñez (2007), el reconocimiento de vecino/ciudadano se consolidaba sobre las bases del buen comportamiento; es decir, se consideraba un buen vecino/ciudadano aquel que contribuía con el desarrollo de su localidad y por supuesto, el buen comportamiento suponía, no alterar el orden público, al contrario, contribuir a mantenerlo.

En Guayaquil, fundada en 1534 (primera fundación) Ezio Garay (2010), afirma que los negros: “también fundaron, pacificaron y forjaron nuestra ciudad; de quienes injustamente se perdió su rastro y no se conserva ningún registro, salvo las menciones de ellos en las citas generalizadas de los cronistas de la conquista”. Se advierte entonces que los negros llegaron a esta ciudad desde su primera fundación, esto es 1534. Garay agrega que, a finales del siglo XVI e inicios del XVII Guayaquil ya contaba con un número importante de vecinos; para el año 1605 la población total de la Gobernación de Guayaquil era de 4.072 habitantes y de ellos 353 eran negros, correspondiente al 14,5%, entre los cuales habían 20 libres, 17 solteros y tres casados.

Es importante mencionar que Guayaquil fue y es hasta hoy una importante ciudad puerto ecuatoriana, en la que tempranamente se comercializaba con personas africanas, muchas de ellas libres y/o esclavizadas se dedicaban al comercio, y varios oficios; uno de ellos era la construcción naval que de acuerdo con Tardieu (2006), no solo se dedicaban a las actividades de astillaría, sino que, además, a cortar madera en los bosques ubicados en las peligrosas montañas y

a todo lo referente a la carpintería de ribera. Las mujeres también formaban parte de los navíos, eran utilizadas como cocineras, oficio en el cual preparaban los alimentos para toda la tripulación: piloto, maestre pasajeros y congéneres. Chávez (1994) destaca otras actividades: “minero, buzo, marinero, agricultor, sirviente doméstico, peón de fuerza, matarife, descuajador de bosques, hasta civilizarse en los oficios viles y manuales, seguir a regatón y corchete, ennoblecerse de carpintero de ribera, naviero, calafate, pescador, escudero y así llegar hasta liberto”. En esta variedad de actividades resalta que “Ellos constituyeron nuestros fuertes, combatieron con los piratas, apagaron nuestros incendios, cargaron a nuestros apestados, barrieron y pavimentaron las calles [...] fueron soldados” (p.181). Agrega que en las guerras fueron la base para que sus capataces o capitanes alcancen el “título de tenientes de morenos, o de pardos y este era el primer peldaño hacia la ciudadanía” (p. 186). Se muestra su presencia, no únicamente de hombres sino también de mujeres, en la fundación de esta ciudad, así como su arrojo y valentía para defenderla.

En cuanto a la Fundación de Loja, Pio Jaramillo Alvarado (2002), asevera que Loja fue fundada en 1548 por el capitán Alonso de Mercadillo, pero no hace referencia a que si hubo o no participación de los negros; sin embargo, se sabe que en el ejército de Pizarro hubo la participación de los negros, se evidencia cuando Pizarro doblegó al Virrey Blasco Núñez en la batalla de Ñaquito, en enero de 1546, en la que “Carvajal ordenó a un negro esclavo le cortara la cabeza al virrey; y luego de esta victoria, Pizarro mandó parte de sus hombres con el capitán Alfonso de Mercadillo, para que fundase en la provincia de la Zarza la ciudad de Loja” (Velasco de, 1841, p. 200). Es muy probable entonces que en ese grupo de hombres que Pizarro ordenó le acompañasen a Mercadillo, hayan ido algunos negros.

## **PARTICIPACIÓN DE LOS AFRICANOS Y AFRODESCENDIENTES EN LAS GUERRAS DE INDEPENDENCIA**

En las guerras de independencia, muchas personas descendientes de africanos murieron por la libertad no solo de ellas y de su familia, sino de todo el país naciente; me atrevería a decir que no solo de nuestro actual Ecuador y de los países andinos sino de toda Latinoamérica. Frank Tannenbaum (1968), sostiene que “Los esclavos del Brasil que se incorporaron en el ejército para combatir en la guerra del Paraguay fueron liberados por decreto del 6 de noviembre de 1866 y de este modo conquistaron la libertad unos veinte mil negros” (p. 60). Agrega que, en Argentina, más de la mitad del ejército de San Martín que cruzó los Andes, estaba compuesta por negros libertos. En Perú, según Arrelucea y Casamalón (2015), también se enrolaron en el ejército liberal de Ramón Castilla que derrotó a José Rufino Echenique en 1854; esto fue fundamental para que semanas después, el 3 de diciembre del año señalado, Castilla decreta la libertad de los esclavizados. La participación de la población de origen africano en las guerras de independencia tanto de Brasil, Argentina y Perú, son solo una muestra de su contribución a la liberación de la Corona española en toda Latinoamérica.

En cuanto a Ecuador, a pesar de que los cronistas de la independencia no mencionan su

participación, se ha podido encontrar información y documentos que evidencian su contribución en el ejército de Simón Bolívar. La carta de Fermín Padilla encontrada en el Archivo Nacional de Ecuador en Quito, por ejemplo, es solo una pequeña muestra que prueba la participación de este grupo étnico en la Batalla de Pichincha del 24 de mayo de 1822, además, es bastante conocido que el ejército “Bolivariano”, estuvo compuesto mayoritariamente por personas de ascendencia africana, debido al ofrecimiento de obtener la preciada libertad de resultar victoriosos.

En alusión a la mencionada carta, Fermín Padilla fue un esclavizado que participó en los ejércitos libertarios, el 19 de junio de 1822 escribió una carta al general Simón Bolívar solicitando ser libre de esclavitud. Argumenta haber participado con el general Sucre en el sangriento combate de Pichincha peleando con valor y entusiasmo hasta lograr el glorioso triunfo que inmortalizó la felicidad no solo de los soldados sino de toda la patria.

En este sentido, es necesario recalcar que en el ejército de Bolívar varios afrodescendientes esclavizados formaron parte y murieron también por la independencia y libertad de la región. Javier Gomezjurado (2016), evidencia que algunos de los oficiales y comandantes de los ejércitos patriotas tenían descendencia africana, entre ellos los generales: Juan Otamendi Anangón, Fernando Ayarza, José Florentino Jiménez y Bartolomé Salom quien comandó el batallón Yaguachi en la batalla de Ibarra, entre otros. Inclusive, Gomezjurado manifiesta que, el mismo libertador Simón Bolívar, por parte de su bisabuela paterna Josefa Marín y Narváez, podría tener descendencia africana.

Conozcamos por lo menos a dos de los generales que lucharon en los ejércitos libertarios claramente identificados como afrodescendientes: el general Juan Otamendi Anangón y el general Fernando Ayarza.

### **Juan Otamendi Anangón**

Nació en Caracas en 1798, hijo del clérigo español Antonio Otamendi, de la orden de los mercedarios, y de la negra esclavizada suya Teresa Anangón, que era todo en una sola persona para el presbítero: cocinera, lavandera, planchadora, ama de llaves y más. En la escribanía se la ha registrado como “Teresa Anangón, de la casa de Otamendi” (Donoso, 2006, p. 15).

Tuvo una niñez llena de necesidades, no sabía quién era su padre hasta cuando murió el presbítero Antonio Otamendi en 1816 y dejó una carta para Juan en la que le confesaba que era su padre; es a partir de entonces que adopta el apellido de Otamendi. Gracias a los buenos oficios de Matías Almeida Quezada, que de alguna manera se convirtió en su protector, a los diez y seis años trabajó en la única imprenta de Caracas que para entonces ya sabía las primeras letras. A los 19 años se enlista en el ejército de Bolívar, para lo cual abandonó la casa del presbítero porque consideró que no sería bien visto que siendo su padre un defensor del rey él luchara en un ejército contrario a los españoles. Su primera batalla como soldado del ejército libertador fue en Puerto Cabello, actual Venezuela, bajo las órdenes de Rafael Urdaneta (Donoso, 2006, pág. 44).

A decir de los esposos Costales, cuando Otamendi viene al Ecuador, en 1827, ostentaba el grado de capitán. Se ha enriquecido de la magnanimidad de Sucre y de la visión de Bolívar en

los combates porque a los dos sirvió con absoluta fidelidad, entereza y valor, aún a costa de su propia vida y satisfacción personal. “En el Ecuador, se ha vuelto sombra de Flores cuando la madures y experiencia toman parte fundamental de sus acciones y actitudes” (Costales, 1992, p. 69). Llegando a ser respetado por su valor, convicción y capacidad estratégica para dirigir los grupos y batallones bajo su mando.

Su Hoja de Servicios registra los siguientes ascensos:

Tabla 1 - *Ascensos de Juan Otamendi*

Año	Grado
1816	Sargento Primero
1822	Subteniente
1824	Teniente
1827	Capitán
1829	Segundo comandante
1830	Primer comandante
1831	Coronel
1834	General de Brigada

Fuente: Costales, 1992, p. 70.

En la hoja de servicios también se menciona que participó en los siguientes cuerpos o batallones: Dragones de Cumaná, a mando del coronel Francisco Montes; Batallón Valeroso a órdenes del coronel Agustín Armanco; Batallón “Restaurador” a órdenes del comandante Carbonell; Batallón Orinoco, a órdenes del teniente coronel Carlos Nantes; Batallón Apure, a órdenes del coronel Francisco Torres; Segundo Batallón auxiliar del Perú, a órdenes del comandante Monsum; Batallón Caracas, a órdenes del coronel Endara; Batallón Granaderos de la guardia, a órdenes del coronel Portocarrero; en el Estado Mayor General del Ecuador, como edecán del General Flores; en el regimiento de lanceros del Ecuador, como su primer jefe. En las batallas del Perú, participó en los ejércitos comandados tanto por Sucre como por Bolívar y Flores (Costales, 1992, p. 71).

Entre sus acciones distinguidas se destacan: a más de su valerosa y heroica participación en los batallones mencionados, la persecución y destrucción de los batallones Vargas y Flores (El primero en octubre de 1831 en Quito y el segundo en agosto de 1832 en Latacunga), Paso del Salado, combate de la Matanza donde recibió una bala en el lado izquierdo de su pecho. En la batalla de Guayaquil, cuando esta fue tomada por la escuadra peruana, recibió un metrallazo en la muñeca izquierda. Por sus destacados combates, recibió condecoraciones como: Estrella de los Libertadores de Venezuela, medalla del Sitio de Callao, busto de su excelencia el Libertador y medalla de Tarqui (p. 72).

Por su distinción en las batallas de Junín, Ayacucho y el sitio del Callao, recibe la nominación de Segundo comandante, grado con el que pelea en la Batalla de Tarqui, en 1829, y al lado de Flores, en la Batalla de Caras. “Cuando su paisano y amigo, el General Juan José Flores, es nominado jefe del Departamento del Sur y luego presidente de la nueva República del Ecuador, recibe el nombre de Primer comandante y como tal sirve de edecán” (Costales, 1992, p. 73). Por las

acciones de valor y pericia demostradas durante la persecución y destrucción de los Batallones Vargas y Flores (que se alzaron contra el Gobierno) el 20 de enero de 1831 asciende al grado inmediato superior de coronel y el 9 de septiembre, cuatro semanas antes de la batalla de Miñarica, es ascendido a General de Brigada, grado que ostentó hasta el día de su muerte en 1845. Al igual que Flores, tuvo la nacionalidad ecuatoriana por “servicios distinguidos en la independencia” y por haberse casado con una ecuatoriana. Son las historias sobre la participación de los afrodescendientes en las guerras de independencia que han salido a la luz en el siglo XX.

Otamendi, al formar parte de los ejércitos libertadores o patriotas, también se constituye en un libertador. Luchó por la libertad de los cinco países andinos: Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú y Bolivia; su *Hoja de servicios* así lo confirma. “En el Ecuador se destacan las batallas de: Tarqui, Guayaquil, el Estero Salado, Buijo, Imbabura, Cuenca, Manabí, Miñarica, Latacunga, Babahoyo, y aún en los pueblos más significantes” (Costales, 1992, p.75).

### **Fernando Ayarza**

De acuerdo con el relato de Efrén Avilés Pino<sup>3</sup>, Fernando Ayarza nacería en Portovelo, Panamá por el año de 1800, mulato que llegó a Guayaquil en 1821 como subteniente al mando del batallón “Alto Magdalena” enviado por Simón Bolívar para respaldar a los Guayaquileños quienes habían proclamado su independencia con la Revolución del 9 de octubre de 1820.

Combatió en casi todas las batallas por la independencia hasta culminar dos años después en Pichincha, el 24 de mayo de 1822, como oficial del batallón Paya bajo las órdenes del general José María Córdova. En lo posterior, continuó luchando en las filas patriotas, en las que ganó ascensos y honores, hasta finalizar la campaña independentista en la histórica batalla de Ayacucho. Siguió a Sucre en la independencia de Bolivia, en la batalla final del 9 de abril de 1825 y luego regresó, en octubre del mismo año, a Guayaquil.

Pocos años después, al instaurarse la República del Ecuador en 1830, la adoptó como su verdadera patria y se puso bajo las órdenes del general Juan José Flores. El 19 de enero de 1835, luchó junto a Flores en la sangrienta batalla de Miñarica para imponer en el gobierno al Dr. Vicente Rocafuerte, luego de la cual fue ascendido al grado de coronel.

Durante quince años sirvió lealmente bajo las órdenes del general Flores. Pero los conspiradores del gobierno lo querían tenerlo en su grupo como parte de un plan para acabar con la presidencia de Flores. No obstante, en opinión de Pedro Aguilar (1886):

El comportamiento de este coronel, primer Jefe de Artillería en esta plaza, fue más decente y delicado de lo que se supone. Cuando sus amigos trataban de persuadirle a que tomara parte en el movimiento revolucionario, les contestaba: “mientras yo tenga fuerzas bajo mis órdenes, no “ deben Uds. contar conmigo, pues yo no soy capaz de “traicionar al Gobierno.” Tan decidida negativa determinó a los conspiradores a valerse de un ardid que les produjo el éxito deseado. (Aguilar, 1886, p. 6)

3 Efrén Avilés Pino miembro de la Academia Nacional de Historia del Ecuador (designado en 2003) y autor de varias obras relacionadas con su área. La cita en referencia ha sido tomada de Enciclopedia del Ecuador, del link: [www.encyclopediadelecuador.com](http://www.encyclopediadelecuador.com)

Uno de los conspiradores, continua Aguilar, amigo de Ayarza, y que aparentaba ser leal al gobierno de Flores, se acercó al comandante General del Distrito de Guayaquil, general T. C. Wrigth, y haciéndole ver que el conservar al coronel Ayarza en el mando de la Artillería era precipitar la revolución y que la mejor prueba de esto era el empeño de Ayarza en que Jado guarde prisión en el cuartel de su mando. Convencido de esta artimaña, al día siguiente el general Wrigth destituyó a Ayarza de su cargo y nombró en su lugar el teniente coronel Miguel Barceló. Los conspiradores consiguieron su objetivo Ayarza se unió al partido de la revolución del modo más decidido y con la lealtad que le era característica (p. 7). De esta manera tomó parte de la Revolución del 6 de marzo de 1845 de Guayaquil en contra del gobierno del general Juan José Flores. Ya en este bando, en mayo Ayarza participó activamente en los enfrentamientos en la Elvira contra Flores y Otamendi. En 1846 fue general en jefe de las fuerzas que resguardaban la frontera con Colombia. En 1847 fue comandante de la plaza de Quito.

En 1859 fue nombrado Segundo jefe del Ejército Nacional, y tuvo una nueva oportunidad de demostrar su amor al país y especialmente a Guayaquil. Un año más tarde fue acusado de conspirar contra el gobierno provisorio que integraron García Moreno, Pacífico Chiriboga y Jerónimo Carrión; el 21 de abril fue arrestado en su casa, puesto grilletes y conducido al cuartel. De allí le sacaron al día siguiente al patio donde estaba García Moreno, quien lo interrogó con palabras no dignas para un personaje leal y respetado; como Ayarza se declaró inocente, el citado jefe Supremo ordenó quitarle la camisa y propiciarle quinientos azotes. Antes que iniciase el castigo, el veterano quiso suicidarse, luego ordenó que le dispararan cuatro balazos, pero todo fue vano.

El oficial Parra le aconsejó que acepte que estaba comprometido en la conjuración con el Dr. Marco Espinel y que será libre. La respuesta fue: “Jamás he mentido, ni aún contra mí mismo, menos podré calumniar a personas inocentes”. Gracias a la intervención de Roberto Ascázubi, no se le propinó los quinientos latigazos, se interpuso cuando apenas le habían propiciado los cinco primeros. Por lo que fue enviado nuevamente a su celda. Pero lo volvieron a castigar y cuando le habían propinado treinta y cinco azotes más, apareció el triunviro Manuel Gómez de la Torre que arrojó su capa sobre la espalda de Ayarza y obtuvo que se suspendiera tan bárbara escena.

García Quevedo, interpuso sus oficios para la suspensión definitiva de la pena, lo sacaron a la calle. Desde ese día Ayarza no fue el mismo, pareciera que el ultraje y la humillación recibida lo hubieran herido de muerte. Cuatro meses después, el 21 de agosto, a la una de la tarde, mientras paseaba detrás de la muralla de San Francisco en unión de sus hijas Gertrudis y Marías se desplomó al suelo como herido por un rayo. Cuando lo recogieron estaba muerto.

Así terminó su vida un oficial de los ejércitos libertarios que, sin haber nacido en el Ecuador, dio tanto por su independencia y el orden social. A pesar de los denigrantes azotes ordenados por García Moreno, murió siendo leal, asimismo, dejando un legado de honor a la patria que le cobijó y a los afrodescendientes. Su nombre y sus batallas son hechos que se deben incorporar en la historia del Ecuador.



¿Cómo estaba integrado el ejército de Bolívar? Indiscutiblemente por campesinos, indígenas y afrodescendientes que constituían el grueso del ejército. En cuanto a los afrodescendientes, sabemos que Bolívar, antes de obtener los triunfos, tuvo muchos fracasos y hubo un momento que se sintió derrotado. Casi ya sin saber qué hacer, viajó a Haití a conseguir ayuda del Rey Petión. Alexander Petión no solo le apoyó con hombres y armamento sino también con estrategias militares claves para los triunfos a cambio de que liberara a los negros de la esclavitud. Efectivamente, cumpliendo este compromiso, de acuerdo con Gomezjurado, Bolívar expidió su primera proclama de liberación de los esclavizados en junio de 1816, esto fue un impulso muy fuerte para que los descendientes de africanos participen masivamente en los combates; aunque por razones sociopolíticas, Bolívar no cumplió en su totalidad su compromiso con Petión.

En referencia a la Batalla de Ibarra librada el 17 de julio de 1823, en *Documentos referentes a la Batalla de Ibarra*, Gangotena y Jijón (1923), menciona que antes de marchar a esta contienda militar, Bolívar organizó su ejército el 12 de julio en Guayllabamba en tres secciones: Guías de la Guardia y Batallón Yaguachi al mando del general Salom; Granaderos a Caballo y compañías del Batallón Vargas bajo las órdenes del general Barreto y la tercera, la artillería y el Batallón Quito al mando del general Maza. El ejército estaba conformado por 1.500 hombres; con toda seguridad, cientos de afrodescendientes integraron ese ejército, pero en los informes del triunfo ni siquiera se menciona su participación. Ellos son los elementos faltantes por lo que hoy los afroecuatorianos decimos que la historia de nuestra patria es incompleta.

Un aspecto importante a reconocer es que, los descendientes de africanos, desde su llegada ya fueron identificados como entes resistentes, con una gran fortaleza física, acostumbrados a soportar hambre y necesidades e inclusive climas hostiles y enfermedades introducidas por los españoles; características que, sumado a su arrojo, fueron una falange muy importante en el campo de batalla.

## CONCLUSIONES

En el desarrollo de este trabajo, se puede advertir que los africanos y afrodescendientes participaron en todas las batallas y guerras, sean en la conquista, guerras civiles, e independencia, con la participación también de las mujeres. En las fundaciones de las villas y ciudades, aunque su presencia no se ha registrada, excepto en el acta de fundación de Quito, por el mismo hecho de acompañar a capitanes y lugartenientes, su presencia es innegable.

Los casos de los generales Juan Otamendi Anangón y Fernando Ayarza, son solo dos de varios, que comprueban con argumento que hubo oficiales afrodescendientes al mando de grandes ejércitos. Sin embargo, en el sistema educativo nacional no nos han contado porque la historia se centra en glorificar a los héroes y líderes blanco-mestizos.

Debido al estado de sujeción que se encontraban los afrodescendientes, eran manejados de acuerdo a la ideología e interés de su dueño. A esto se debe que haya participado en los dos bandos, es decir, en los ejércitos libertarios o patriotas y en los ejércitos realistas, a favor del rey.

La inscripción de Pedro Salinas y Antón “de color negro” en la lista de fundadores de Quito es un hecho indudable, pero a la vez impresionante. Se puede deducir que definitivamente eran libres y el ser considerado como vecinos de Quito tenían privilegios y obligaciones.

Finalmente, lo que en este trabajo se ha expuesto son gestas que en la escuela no nos han contado y que tampoco la están contando a los niños y niñas de la presente generación. De tal manera, este artículo es un llamado de atención a las autoridades educativas del Ecuador y por qué no de Latinoamérica a que incluyan estos hechos en la historia oficial de los respectivos países.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUILAR, P. (1886) *El Ecuador de 1825 a 1875, sus hombres, sus instituciones y sus leyes*. Imprenta nacional.
- Ayala Mora, E. (2004) *Ecuador Patria de todos. Manual de cívica*. Corporación Editora Nacional.
- ARRELUCEA M. Y CASAMALÓN J. (2015) *La presencia afrodescendiente en el Perú. Siglos XVI-XX*, Servicios Gráficos JMD S. R. L., Lima.
- BOZA A. Del “vecino” colonial al “ciudadano” de la república: Costa Rica, 1810-1830. En Chaves y Payne, Comp. *Reflexiones en tono al Bicentenario de las Independencias Centroamericanas: independencias y formación de los estados nacionales, 1821-1860*. Primera edición, Alajuela, Costa Rica: Museo Histórico Cultural Juan Santamaría, 2018, pp. 21-46.
- CABELLO BALBOA, M. (1945) Verdadera descripción y relación de la provincia y tierra de las Esmeraldas, contenida desde el Cabo llamado de Pasao hasta la Bahía de Buenaventura que es en la costa del Mar del Sur, en el reino del Perú. En Jijón y Caamaño J. (Ed.) Quito: *Obras Miguel Cabello Balboa* (Volumen I, pp. 1-55). Editorial Ecuatoriana.
- CHÁVEZ M. (1944) *Crónicas del Guayaquil antiguo*, Guayaquil, Talleres Municipales.
- DONOSO, J. (2006) *Entre Bolívar y Otamendi*. Corporación Editora Manuel Andes.
- GANGOTENA, C. (1923) *Documentos referentes a la Batalla de Ibarra*. Talleres Tipográficos Nacionales.
- GARAY ARELLANO, E. (2010) Los negros en Guayaquil (1535-1852). En Archivo Histórico del Guayas, Guayaquil: *Para la Historia de Guayaquil*, (pp. 55-94) Talleres Gráficos del Archivo Histórico del Guayas.
- GOMEZJURADO ZEVALLOS J. (2016) *Combatientes negros en la independencia de la región de Quito*. Academia Nacional de Historia del Ecuador.
- GONZÁLEZ SUÁREZ, F. (1890) *Historia General de la República del Ecuador (Tomo I)*. Editorial del Cardo.
- NEVARES, B. (2020) *Así nos contaron la historia de Esmeraldas*. Academia Nacional de Historia del Ecuador.
- NÚÑEZ F. El concepto de vecino/ciudadano en el Perú (1750-1850) *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, Nro. 17, pp. 235-253, mayo. 2007.
- PEÑAHERRERA DE COSTALES, P. Y COSTALES SAMANIEGO, A. (1980) *Otamendi: El centauro de évano*. Xerox del Ecuador.
- PEÑAHERRERA DE COSTALES, P. Y COSTALES SAMANIEGO, A. (1995) *Viracochas y Peruleros*. Xerox del Ecuador.
- SACO, J. A. (1979) *Historia de la esclavitud de la raza africana en el nuevo mundo y en especial en los países Américo-Hispanos* (Tomo I). Imprenta de Jaime Jepús.
- TANNENBAUM, F. (1968) *El negro en las Américas. Esclavizado y ciudadano*. Paidós.
- TARDIEU, J. P. (2006) *El negro en la Real Audiencia de Quito. Siglos XVI – XVIII*. Ediciones Abya-Yala.

VELASCO DE, J. (1841) *Historia del Reino de Quito en América Meridional* (Tomo III). Imprenta de Gobierno.

### **FUENTES PRIMARIAS**

Archivo Metropolitano de Historia de Quito (AMHQ), *Actas de Cabildo de la Villa de San Francisco de Quito*, 1534, página 51.

Archivo Nacional de Ecuador (ANE), Quito, Fondo Especial, Serie Presidencia de Quito, Caja 241, Volumen 599 (Antiguo Volumen 5) folio 106, año 1822. (Carta de Fermín Padilla)

ENSAIO VISUAL | *VISUAL ESSAY*

**REGISTRO FOTOGRÁFICO DAS PRÁTICAS CERÂMICAS NA  
COMUNIDADE DAS PANELEIRAS DE GOIABEIRAS EM VITÓRIA – ES**

***PHOTOGRAPHIC RECORD OF THE CERAMIC PRACTICES IN THE  
PANELEIRAS COMMUNITY IN GOIABEIRAS, VITÓRIA – ES***

Rúbia de Almeida Silva<sup>a</sup>

<sup>a</sup> Universidade Federal de Pelotas. Mestra em Antropologia com Área de Concentração em Arqueologia. E-mail: [rubiadealmeida@gmail.com](mailto:rubiadealmeida@gmail.com)

## RESUMO

O presente ensaio visual é resultado da minha pesquisa de dissertação de mestrado intitulada “A persistência de práticas cerâmicas do período pré-colonial ao presente: a Cadeia Operatória das panelas de barro de Goiabeiras em Vitória – ES” (SILVA, 2023). Os registros fotográficos apresentados foram feitos nos locais utilizados pelas Paneleiras para confecção dos vasilhames cerâmicos de Goiabeiras. Há uma longa trajetória de práticas cerâmicas na região que remete às interações indígenas, africanas e europeias por cinco séculos. São relações que deixaram suas marcas nos processos de apropriação e transformação que definiram a Cerâmica de Goiabeiras.

## PALAVRAS-CHAVE

paneleiras de goiabeiras, arqueologia da persistência, saber-fazer, etnoarqueologia.

---

## ABSTRACT

This visual essay is the result of my master's thesis research entitled 'The Persistence of Ceramic Practices from the Pre-Colonial Period to the Present: The Operative Chain of the Clay Pots of Goiabeiras in Vitória - ES' (SILVA, 2023). The photographic records presented were made in the locations used by the Paneleiras for the manufacture of the ceramic vessels of Goiabeiras. There is a long trajectory of ceramic practices in the region that refers to indigenous, African, and European interactions over five centuries. These are relationships that have left their marks on the processes of appropriation and transformation that defined Goiabeiras Ceramics.

## KEYWORDS

Goiabeiras pottery, archaeology of persistency, know-how, ethnoarchaeology.

## COMO CITAR ESTE ARTIGO

SILVA, Rúbia de Almeida. Registro fotográfico das práticas cerâmicas na comunidade das paneleiras de Goiabeiras em Vitória – ES. Cadernos do Lepaarq, v. XX, n.40, p.324-333, Jul-Dez. 2023.



Valdinéia da Victoria Lucidato açoitando tampas

O presente ensaio visual é resultado da minha pesquisa de dissertação de mestrado intitulada “A persistência de práticas cerâmicas do período pré-colonial ao presente: a Cadeia Operatória das panelas de barro de Goiabeiras em Vitória – ES” (SILVA, 2023). Os registros fotográficos apresentados foram feitos nos locais utilizados pelas Paneleiras para confecção dos vasilhames cerâmicos de Goiabeiras. Há uma longa trajetória de práticas cerâmicas na região que remete às interações indígenas, africanas e europeias por cinco séculos. São relações que deixaram suas marcas nos processos de apropriação e transformação que definiram a Cerâmica de Goiabeiras.

Embora existam outras comunidades ceramistas no Espírito Santo, o modo de fazer e a ancestralidade das práticas cerâmicas no bairro de Goiabeiras em Vitória, fez com que no ano de 2002 este ofício inaugurasse o Livro de Registro dos Saberes pelo Instituto Nacional do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

A pesquisa identificou transformações na produção das panelas de barro de Goiabeiras ao longo do tempo. Foi analisado o contexto sociocultural das Paneleiras, incluindo a adoção de novas práticas a partir do contato com outras comunidades ceramistas e a influência dos consumidores e do turismo da região. A partir da combinação de dados etnográficos com os dados arqueológicos presentes na literatura, foi possível aprofundar a compreensão da persistência dessas práticas cerâmicas em Goiabeiras.

Apesar de existirem inúmeros registros visuais e audiovisuais, principalmente no campo da Antropologia, faltava um olhar da arqueologia para as práticas cerâmicas das Paneleiras de Goiabeiras. Este olhar arqueológico, parcialmente apresentado aqui, é conduzido através do registro das etapas da Cadeia Operatória. As fotografias foram realizadas entre os anos de 2021 e 2023, no entanto, é possível perceber gestos e técnicas que remontam a alguns séculos e que estão difundidos geograficamente, como no litoral paulista e paranaense, conforme apresentado no trabalho de Sallum, Noelli e Koffler neste mesmo volume e na obra de Herta Scheuer (1976) e Noelli e Sallum (2019).

Todas as fotografias são inéditas e foram registradas pela autora.





Aquisição de matéria-prima no barreiro localizado no Vale do Mulembá por Ronaldo Alves Correa



Início da modelagem manual por Luci Barbosa Sales.



Alisamento da face interna com coité por Luci Barbosa Sales.



Acabamento da borda com os dedos pela Paneleira Rejane Correa Loureiro



Inserção da alça na tampa por Eronildes Correa Menezes



Virando a panela: acabamento após a primeira secagem por Jecilene Correa Fernandes



Execução da etapa de polimento a fim de uniformizar a superfície



O casqueiro Eraldinho em frente ao mangue-vermelho antes de iniciar a extração da casca para confecção da tintura de tanino



Organização da fogueira para queima dos vasilhames



Evanilda Fernandes Correa retirando o vasilhame já queimado da fogueira.



Tratamento de superfície pós-queima executado através do açoite com a muxinga pela Paneleira Evanilda Fernandes Correa

Agradecimentos: à Associação das Paneleiras de Goiabeiras (APG) por ter me recebido de maneira tão afetuosa e permitido que eu pudesse realizar a minha pesquisa. Agradeço ao Ronaldo, por ter me permitido acompanhá-lo na extração do barro; ao Eraldinho, por ter me levado até o mangue para acompanhar a extração da casca da árvore; à Berenicia, pela paciência e dedicação ao me ensinar o processo de modelagem; à Jecilene pela permissão, enquanto presidenta da Associação, para que eu transitasse pelo galpão para executar a pesquisa; à Rejane, pelas informações repassadas e por toda disponibilidade em ajudar; ao Evandro e ao Jorge, por me auxiliarem na fogueira e no açoite; à Valdineia, Luci, Evanilda e Eronildes pelas longas conversas durante o tempo em que passei no galpão; à Eonete e à Janete, por me ensinarem a alisar a panela e me acompanharem no processo. Ao meu orientador, Cláudio Baptista Carle, pelo conhecimento compartilhado e dedicação em me guiar durante todo o processo para o desenvolvimento deste trabalho. À Marianne Sallum pelo auxílio prestado e pelas estimulantes discussões durante processo de elaboração da minha dissertação.

## REFERÊNCIAS

- IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Dossiê IPHAN 3. Ofício das Paneleiras de Goiabeiras, Brasília, DF, Iphan, 2006. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=724>
- NOELLI, F.; SALLUM, M. A cerâmica paulista: cinco séculos de persistência de práticas tupiniquim em São Paulo e Paraná, Brasil. *Mana* 25 (3), 2019: 701-742. <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442019v25n3p701>.
- SCHEUER, Herta L. Estudo de um núcleo de cerâmica popular. *Arquivos do Museu Paranaense* 1, Curitiba, 1967.
- SILVA, Rúbia de Almeida. A persistência de práticas cerâmicas do período pré-colonial ao presente: a Cadeia Operatória das panelas de barro de Goiabeiras em Vitória - ES. Dissertação (Mestrado em Antropologia com Área de Concentração em Arqueologia) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2023.

ARTIGO | *PAPER*

## **PONTAS BIFACIAIS E LESMAS MINIATURIZADAS: ESTUDO TECNOLÓGICO DE UMA INDÚSTRIA LÍTICA DE CAÇADORES-COLETORES NO LESTE DE GOIÁS**

João Carlos Moreno<sup>a</sup>  
João Cláudio Estaiano<sup>b</sup>  
Maria Keiko Yamauchi<sup>c</sup>  
Juliana de Souza Cardozo<sup>d</sup>  
Uelde Ferreira de Souza<sup>d</sup>  
Claudio César de Souza e Silva<sup>d</sup>

<sup>a</sup> Laboratório de Arqueologia e Pré-História Evolutiva e Experimental, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Rio Grande (LAPEEX-ICHI-FURG). Programa de Pos-Graduação em Antropologia e Arqueologia, Universidade Federal do Paraná (PPGAA-UFPR). E-mail: [jcmoreno@furg.br](mailto:jcmoreno@furg.br)

<sup>b</sup> JCE Consultoria Ambiental.

<sup>c</sup> Prominer Projetos.

<sup>d</sup> Traços e Ofícios Consultoria Ambiental e Cultural.



## RESUMO

Pesquisas sobre sítios arqueológicos associados a grupos caçadores-coletores no estado de Goiás têm revelado, desde a década de 1970, uma alta produção de artefatos líticos unifaciais alongados, conhecidos na literatura acadêmica brasileira como ‘lesmas’. Neste mesmo contexto, a presença de pontas de dardos ou flechas produzidas por tecnologias líticas bifaciais tem se mostrado escassa, com casos muito esporádicos reportados em poucos locais, e geralmente interpretada como exceções à norma cultural regional ou evidências de contato com grupos meridionais. Estes grupos caçadores-coletores foram associados por diversos pesquisadores a uma única unidade cultural que ficou conhecida como “Tradição Itaparica”, criando a ideia de uma suposta homogeneidade cultural que se estenderia do Centro-Oeste ao Nordeste brasileiro. Ao mesmo tempo que outros pesquisadores questionaram a validade desta “tradição” que seria baseada apenas na presença de lesmas e escassez de tecnologias bifaciais, e sem uma devida análise das demais classes de vestígios líticos que compõem toda a indústria. Neste artigo apresentamos um estudo tecnológico de um conjunto de artefatos identificados em cinco sítios arqueológicos situados nos municípios de Planaltina e Água Fria de Goiás, no leste de Goiás. Este conjunto de artefatos é constituído de dezenas de lesmas miniaturizadas, algumas pré-formas bifaciais, uma ponta pedunculada, alguns percutores e uma lâmina de machado polido. Os resultados deste estudo sugerem que a associação de sítios arqueológicos à “Tradição Itaparica” não deve ser realizada de forma prematura considerando apenas a presença abundante de uma única classe de artefato formal, como a lesma, uma vez que este mesmo artefato pode apresentar variabilidade tecnológica e/ou tipológica regional, e/ou cronológica.

## PALAVRAS-CHAVE

Tecnologia lítica, Caçadores-Coletores, Lesmas, Pontas Bifaciais, Tradição Itaparica.

**ABSTRACT**

Research on archaeological sites associated to hunter-gatherer groups in Goiás state, Brazil, has revealed, since the decade of 1970, a large production of elongated unifacial lithic artifacts known in Brazilian academic literature as ‘lesmas’. In this same context, the presence of dart or arrow points produced by bifacial technologies has presented itself scarce, with very sporadic cases reported in a few locations, and usually interpreted as exceptions to the regional cultural norm or as evidence of contact with meridional groups. These hunter-gatherer groups were associated by many researchers to a single cultural Unity that is known as “Itaparica Tradition”, creating the idea of a supposed cultural homogeneity that would extend from Midwestern to Northeastern Brazil. At the same time, other researchers questioned the validity of this “tradition” that would be based only in the presence of lesmas and the scarcity of bifacial technologies, and without a proper analysis of all the remaining lithic evidence that compose the whole industry. This paper presents a technological study of a set of artifacts identified in five archaeological sites located in Planaltina and Água Fria de Goiás municipalities, eastern Goiás state, Brazil. This set is constituted of dozens of miniaturized lesmas, a few bifacial preforms, a stemmed point, a few hammerstones and polished axe blade. Our results suggest that the association of archaeological sites to the “Itaparica Tradition” should not be done in a premature that only considers the abundant presence of a single class of formal artifact, like the lesma, since this class of artifact may present regional and/or chronological technological and/or typological variability.

**KEYWORDS**

Lithic Technology, Hunter-Gatherers, Lesmas, Bifacial Points, Itaparica Tradition.

**COMO CITAR ESTE ARTIGO**

MORENO *et al.* Pontas bifaciais e lesmas miniaturizadas: Estudo tecnológico de uma indústria lítica de caçadores-coletores no leste de Goiás. Cadernos do Lepaarq, v. XX, n.40, p.334-367, Jul-Dez. 2023.

## 1. INTRODUÇÃO

De acordo com a literatura arqueológica brasileira das últimas décadas, o território brasileiro teria sido ocupado inicialmente entre 14 e 13 mil anos atrás por grupos caçadores-coletores (paleoíndios, ou paleoamericanos). A porção meridional do país teria sido ocupada por grupos associados à Tradição Umbu, que abrangeria todo e qualquer sítio onde pontas líticas pedunculadas e tecnologia bifacial tenha sido identificada (Prous 1991, 2019; Dias, 2007; Araujo, 2015). No entanto, estudos recentes contradizem o conceito de Tradição Umbu e redefinem as indústrias antes associadas a ela (Okumura & Araujo 2013, 2017; Moreno de Sousa & Okumura 2018, 2020; Moreno de Sousa 2019a, 2020; Araujo & Okumura 2021; Araujo et al. 2021; Moreno de Sousa & Garcia 2022). Já no Centro-Oeste e Nordeste do país haveria uma indústria que foi denominada de Tradição Itaparica, definida principalmente pela presença da lesma, um tipo de raspador façonado unifacialmente oposto a uma face plana e com rara presença de pontas pedunculadas ou tecnologia bifacial (Schmitz, 1980; Fogaça, 1995, 2001; Fogaça & Lourdeau, 2008; Lourdeau, 2010, Araujo, 2015), mas nenhum estudo, até o momento, desafiou a validade da Tradição Itaparica com base em evidências empíricas.

A Tradição Itaparica foi definida, inicialmente, a partir das pesquisas de Calderón de la Vara (1969, 1972, 1973), no sítio Gruta do Padre, em Petrolândia, (Região de Itaparica) Pernambuco. E posteriormente Pedro Ignácio Schmitz, entre os anos 1970 e 1980, reforçou a definição da Tradição Itaparica, com pesquisas realizadas na região arqueológica de Serranópolis, em Goiás (Schmitz, 1980; Schmitz et al., 1989, 2004). Ainda que suas pesquisas não apresentassem uma análise tecnológica sistemática dos artefatos líticos, Schmitz e colaboradores sugeriram uma semelhança entre as coleções arqueológicas de Serranópolis e aquelas da região de Itaparica. Ambas as coleções possuem dezenas de raspadores unifaciais “plano-convexos”, com formas e contornos similares.

Calderón de la Vara (1973) não chegou a discutir os elementos definidores da Tradição Itaparica, sugerindo apenas o seu nome. Anteriormente, (Calderón de la Vara 1972), havia sugerido outra denominação para o mesmo contexto, “Tradição de Lascas”, onde descreveu com detalhes os tipos de artefatos que havia encontrado e identificando raspadores “semi-circulares plano-convexos” como o mais comum tipo de artefato da coleção. De acordo com o autor, estes artefatos seriam produzidos sobre lascas espessas de aspecto “tosco”, e cujo retoque poderia variar entre o realizado por percussão dura e o realizado por pressão. O autor, contudo, não informou quais feições ele observou para chegar a estas conclusões. Calderón de la Vara (1972) ainda descreveu os artefatos que ele denominou de “pontas plano-convexas”, ora denominando-os também de “pontas-faca ogivais” e ainda “pontas-raspador”, e afirma que estes artefatos lembrariam algumas peças unifaciais descritas para os extremos sul e norte da América do Sul. Provavelmente estes dois tipos de artefatos mencionados por Calderón de la Vara seriam aqueles que Schmitz, posteriormente, veio sugerir a denominação “lesma”, que seguia a proposta original de Laming-Emperaire (1967) como uma versão brasileira das *limaces* do Musteriense europeu.

De acordo com a definição da Tradição Itaparica de Schmitz, baseada unicamente nas coleções de Serranópolis, ela poderia ser subdividida em duas “fases arqueológicas”, denominadas de

Fase Paranaíba e Fase Serranópolis (Schmitz, 1980; Schmitz *et al.*, 1989, 2003). A *Fase Paranaíba* seria mais antiga, situada entre aproximadamente 11.000 e 8.500 AP (ou 13 mil e 9,5 mil cal. AP), e definida pela presença das lesmas, sendo as pontas pedunculadas e a tecnologia bifacial características raras neste contexto cultural. O sítio mais antigo da fase Paranaíba seria o sítio GO-JA-14, datado em  $10.740 \pm 85$  (ou entre 12.828 e 12.486 cal. AP<sup>1</sup>). A *Fase Serranópolis* seria mais recente, datada entre aproximadamente 8500 e 6500 AP (ou em torno de 9,5 mil e 7,3 mil cal. AP), e seria definida por artefatos líticos simples, pouco trabalhados, sem padronização aparente.

Diversos pesquisadores da década de 1970, assim como Schmitz, seguiam a mesma escola teórico-metodológica do extinto Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRONAPA, 1970), apoiados principalmente sobre uma perspectiva histórico-cultural. No entanto, esses pesquisadores não adotaram a definição das fases Paranaíba e Serranópolis proposta por Schmitz e colaboradores, e acabaram associando diversos sítios localizados no Planalto Central Brasileiro e no Nordeste do país à Tradição Itaparica, a partir da presença de lesmas, sem relacioná-los a nenhuma fase (Calderón de la Vara, 1983; Martin *et al.*, 1986; Hurt, 1989; Martin & Rocha, 1990; Macedo Neto, 1996) (Figura 1).

Os sítios mais antigos associados por diferentes pesquisadores à Tradição Itaparica estariam localizados no norte de Minas Gerais, sendo os sítios Lapa do Boquete ( $12.070 \pm 170$  AP, ou entre 14.807 e 13.502 cal. AP), Santana do Riacho ( $11.960 \pm 250$  AP, ou entre 14.837 e 13.306 cal. AP) e Lapa do Dragão ( $11.000 \pm 300$  AP, ou entre 13.496 e 12.090 cal. AP) (Prous, 1991, 1997). Um compilado completo com as datações de sítios anteriormente associados à Tradição Itaparica foi apresentado por Araujo (2015).



Figura 1. Mapa do Brasil indicando a localização da área estudada, as áreas de abrangência de sítios anteriormente associados à Tradição Itaparica, e de sítios com presença de lesmas que nunca foram associados à Tradição Itaparica.

1 Todas as calibrações de datas radiocarbônicas foram realizadas usando a curva SHCal 20.

Assim como ocorreu com a Tradição Umbu, a Tradição Itaparica também passou a ser questionada ao longo de cinco décadas, seja pela escassez de estudos sistemáticos que comparem as coleções antes associadas a ela (Rodet, 2006; Rodet *et al.*, 2007, 2011) ou pelo registro de indústrias líticas datadas do Holoceno Inicial, quando a produção de lesmas e de pontas pedunculadas no mesmo contexto não apenas é comum, mas constitui fator definidor daquelas indústrias, como ocorre na Amazônia central (Roosevelt *et al.*, 1996; Costa, 2009) e na indústria Rioclarense, identificada no centro do estado de São Paulo (Miller Jr. 1969, 1972; Moreno de Sousa, 2019a, 2020; Araujo *et al.* 2021). Em acordo com Rodet *et al.* (2011), o conceito de Tradição Itaparica homogeneiza as indústrias a ela associadas, simplificando sua variabilidade, de modo que uma comparação mais plausível seria realizada a partir de descrições tecnológicas. O único estudo comparativo neste sentido foi o de Lourdeau (2010), cujos resultados de uma análise tecnológica descritiva, que seguia a escola francesa, que comparou as lesmas da região de Serranópolis, em Goiás, com as da região da Serra da Capivara, no Piauí, não identificaram diferenças entre as indústrias das duas regiões.

Também é interessante notar que a presença de lesmas não ocorre apenas na suposta área de abrangência da “Tradição Itaparica”, mas inclui outras regiões do Brasil, como a região de Lagoa Santa, Minas Gerais (Angeles-Flores *et al.*, 2016); o leste do Paraná, onde pontas também se encontram no mesmo contexto (Chmyz 1975); o sul do Mato Grosso (Vilhena-Vialou, 2005) e até mesmo outros países como Colômbia (López-Castaño & Cano-Echeverri, 2011) e na região patagônica da Argentina (Nami & Civaler, 2017; Civalero & Nami 2020). Isnardis (2013) ainda aponta a presença de lesmas em contextos de grupos ceramistas na bacia do Jequitinhonha, em Minas Gerais.

Neste artigo, apresentamos o registro de cinco novos sítios arqueológicos identificados no Planalto Central Brasileiro, na região de Planaltina (leste de Goiás e norte do Distrito Federal), os quais apresentaram, em sua totalidade, mais de 40 lesmas miniaturizadas.

## 2. HISTÓRICO DE PESQUISAS NA REGIÃO

Pesquisas realizadas na região deste estudo, desde o final da década de 1970, já haviam evidenciado a presença de sítios associados a grupos caçadores-coletores (Andreatta, 1982, 1988; Martins, 1983). Martins (1983) realizou um estudo detalhado da indústria lítica local e de sua tipologia nos sítios arqueológicos GO-NI-05 (Córrego Rico), GO-NI-07 (Oficina Lítica A), e GO-NI-08 (Barreiro). Estes sítios encontram-se em área onde há predomínio de blocos de sílex, matéria prima principal utilizada naquelas coleções, e foram interpretados pela pesquisadora como oficinas líticas. Andreatta (1982) havia descrito aqueles sítios arqueológicos e as grutas onde foram identificadas pinturas rupestres e artefatos arqueológicos em Planaltina, da seguinte maneira:

- *Sítio Córrego Rico*: Foram identificados blocos de sílex que afloram no solo e apresentavam em sua superfície cicatrizes resultantes da retirada de lascas, fato que revela a existência de sítios oficinas, locais onde a matéria prima seria preparada para fabricação dos artefatos.
- *Oficina Lítica A*: Sítio com os mesmos padrões do Córrego Rico, representado pela presença de blocos núcleos fixos, núcleos, lascas, fragmentos de blocos, acrescido de lâminas e estilhas.

- *Sítio Barreiro*: Material lítico lascado em sílex e quartzito, encontrado em um corte de antigo acesso na Fazenda Barreiro. Concluiu-se que os materiais identificados neste sítio, apesar de possuírem semelhanças com a dos sítios Córrego Rico e Oficina Lítica A, foram encontrados em camadas distintas, mais profundas e associadas à presença de carvão vegetal permitindo a datação radiocarbônica do material, resultando na data de  $10.605 \pm 125$  A.P. (ou entre 12.748 e 12.022 cal. AP);
- *Gruta dos Milagres*: Em vários trechos da caverna foram identificadas pinturas rupestres, que somam cerca de 173 sinais, que se distribuíam em painéis, nas paredes internas da gruta.
- *Gruta Maracanã*: Sítio lito-cerâmico, onde foram evidenciados, nas escavações, fragmentos de cerâmica, material lítico (blocos, núcleos, e resíduos de lascamento, em sílex, arenito, quartzo leitoso e quartzo hialino), ossos de mamíferos trabalhados e conchas de gastrópodes e carvão vegetal e cinzas de uma antiga fogueira. Amostras do carvão foram datadas à época e indicaram idades em torno de 10.000 anos AP (ou 12 mil anos calibrados) para as camadas mais antigas.

Andreatta (1988) elaborou uma síntese sobre as pesquisas realizadas até então, concluindo que haveria dois períodos de ocupação no local: [1] uma ocupação caçadora-coletora entre 11 mil e 10 mil anos AP (ou 13 mil e 12 mil anos calibrados), em sítios arqueológicos localizados próximos aos afloramentos de sílex (classificados como oficinas) e em grutas com grafismos rupestres; [2] uma ocupação de grupos ceramistas, que se instalaram em interflúvios e colinas entre 1770 e 770 anos AP.

Ainda numa região próxima, Schmitz (1977) também associou o sítio GO-NI-49, localizado em Hidrolina (GO), a cerca de 180 km a noroeste da região de Planaltina, à Tradição Itaparica, Fase Paranaíba, dada à presença de lesmas e de uma datação de  $10.750 \pm 300$  AP (ou entre 13.295 – 11.718 cal AP).

### 3. DESCRIÇÃO DOS SÍTIOS E COLETA DE CAMPO

Neste estudo foram identificados cinco sítios arqueológicos durante prospecção arqueológica realizada sob um projeto de arqueologia preventiva (Figura 2). Todos os sítios podem ser caracterizados como a céu aberto, em vegetação de cerrado.

Os sítios Ribeirão Cocal, Grota da Ponte, Conceição 1, Conceição 2 foram identificados em função dos artefatos líticos encontrados em superfície, dispersos em uma vasta área onde foi realizado caminhamento extensivo pela equipe de arqueólogos, com objetivo de verificação de suas áreas máximas de ocorrência. O sítio Carrapicho foi identificado apenas por meio de uma sondagem (por tradagem), onde foram identificadas lascas de sílex a 40 cm de profundidade.

A partir da identificação dos sítios durante o trabalho de prospecção realizado em março de 2019, procedeu-se a delimitação de sua área de abrangência, considerando os limites verticais e horizontais. Os sítios arqueológicos, então, foram delimitados considerando sua dispersão superficial (horizontal) e em profundidade (vertical), com a realização de caminhamento sistemático a partir do entorno da maior concentração de vestígios e pela abertura de furos-teste, em malha radialmente disposta, com o objetivo de demarcar todos os limites dos sítios em questão.

Os caminhamentos foram realizados seguindo linhas imaginárias, distantes entre si em 10 m e nas direções dos pontos cardeais e colaterais. A malha de furos-teste inicia-se nos limites do sítio, a cada 10 m de distância, a partir do ponto onde os últimos vestígios foram encontrados em superfície.

Informações relevantes, tais como profundidade, variabilidade e diversidade dos sítios foram obtidas por meio de abertura de sondagens (por quadrículas) de 1 m<sup>2</sup>, nas áreas de maior concentração de artefatos, com controle vertical de 10 em 10 cm de profundidade.

Nos cinco sítios arqueológicos foram coletados todos os artefatos e algumas lascas e detritos identificados no processo de delimitação de sua área de abrangência, bem como aqueles presentes em superfície. Apesar da orientação metodológica adotada prescrever que o trabalho de campo deve provocar a menor perturbação possível nos vestígios, foi necessária a coleta de um número grande destes na fase de prospecção. A coleta superficial é justificada por considerar que os vestígios estavam fora de um contexto estratigráfico e sujeitos aos efeitos de enxurradas, pisoteio do gado, uso de máquinas agrícolas que poderiam destruí-los. Quanto à coleta de subsuperfície, ressaltamos que foi adotada a estratégia de sondagens por quadrículas com pequenas dimensões, visando o reconhecimento dos limites verticais dos sítios.

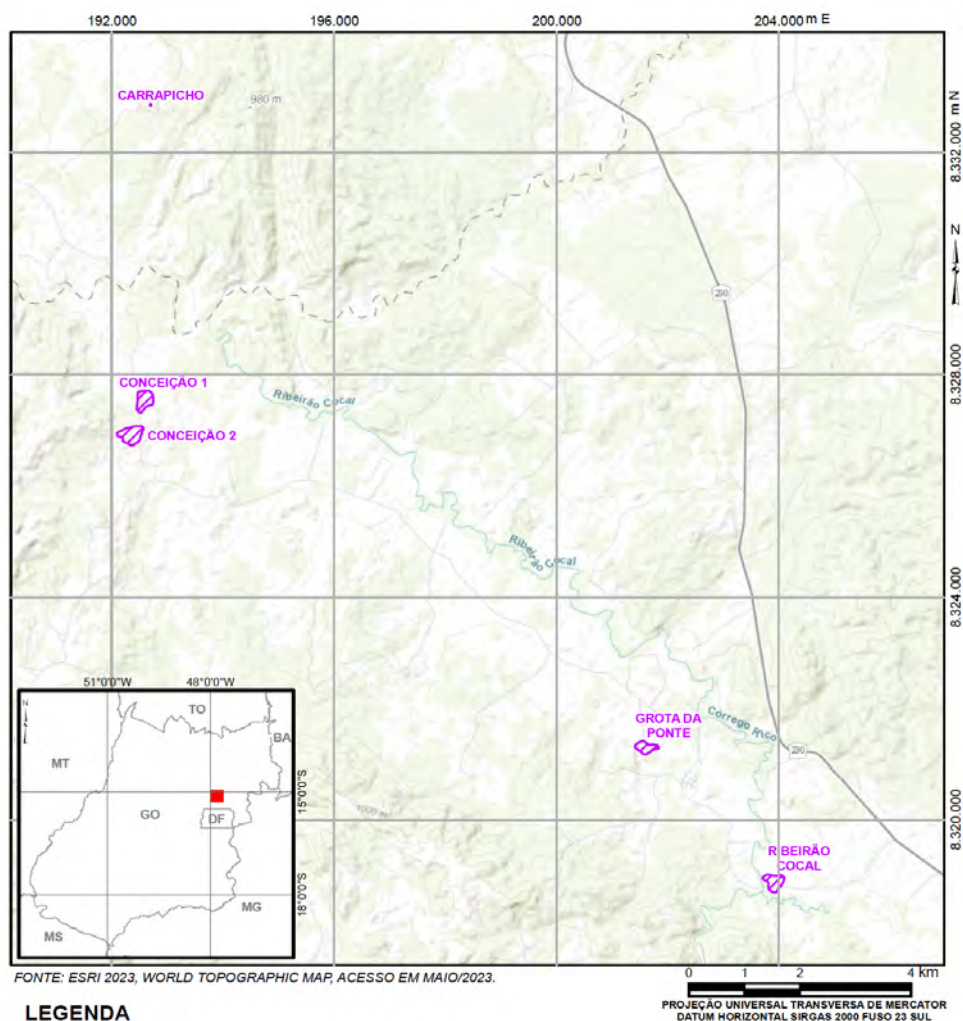


Figura 2 - Localização dos sítios estudados nesta pesquisa no leste do estado de Goiás.

Infelizmente, todos os sítios arqueológicos identificados em superfície estavam expostos a processos erosivos provocados pelo escoamento concentrado das águas pluviais, que expuseram o embasamento rochoso, formado por filito. Os processos tafonômicos (lixiviação, quebras causadas por maquinário, pisoteio de gado, etc.) que afetaram os vestígios, adicionado ao processo erosivo, comprometeram a análise do contexto dos achados. As fortes chuvas torrenciais que precipitam na área estudada parecem ter sido responsáveis por erodir parte da camada de solo do patamar, além de expor e transportar os vestígios líticos (principalmente os mais leves) identificados na superfície dos sítios. Não foi possível realizar datação dos sítios.

O sítio Ribeirão Cocal está localizado próximo às margens de um curso fluvial homônimo, na cota de 760 m acima do nível mar. Os artefatos identificados encontravam-se distribuídos e eram compostos especialmente por lascas e lesmas, de diversas dimensões e matérias primas.

O sítio arqueológico Grota da Ponte apresenta geomorfologia similar ao sítio Ribeirão Cocal. Situa-se em um pequeno divisor de águas entre os córregos Rico e Grota da Ponte, desfeito em um patamar, na cota altimétrica 770 m, alçado cerca de 20 m do fundo de vale principal do córrego Rico. Caracteriza-se por comportar uma morfologia relativamente plana, amplamente dissecada em sua base por processos fluviais. Os vestígios identificados são compostos especialmente por lascas de dimensões e matérias primas variadas, além de lesmas. Lascas e detritos foram identificados em até 10 cm de profundidade.

O sítio Conceição 1 apresenta morfologia marcada por uma vertente dissecada em um patamar, localizado entre as cotas 750 a 730 m, e amplamente dissecado por processos erosivos. Os artefatos identificados encontravam-se distribuídos no patamar dissecado, especialmente as lascas, de diversas dimensões, e lesmas produzidas em diversas matérias primas, além de lascas retocadas e um machado polido. Lascas e detritos foram identificados em até 10 cm de profundidade.

O sítio arqueológico Conceição 2 está localizado ao sul do sítio Conceição 1, próximo ao rio Arraial Velho. Está implantado em área de geomorfologia marcada por um patamar na cota 760 m, relativamente plana e com as bordas dissecadas por processos erosivos. Os artefatos identificados encontravam-se distribuídos no patamar dissecado, especialmente lascas de diversas dimensões e lesmas constituídas de distintas matérias primas, além de percutores (sendo um usado como bigorna), lascas retocadas, pré-formas bifaciais e uma ponta pedunculada, sendo o sítio que apresentou maior riqueza de artefatos. Lascas e detritos e uma única lesma foram identificados em até 10 cm de profundidade.

O sítio Carrapicho não apresentou vestígios em superfície. O local apresenta geomorfologia marcada por uma vertente ampla, em um patamar na cota 820 m, com baixa declividade, com suave caimento em direção ao rio Arraial Velho. Após abertura de uma sondagem, com uso de trado, foram identificadas uma lesma em até 10 cm e lascas de sílex em até 50 cm de profundidade.



### 3. ANÁLISE LÍTICA

#### 3.1. Quantificação de peças líticas

As peças líticas coletadas durante a etapa de campo foram quantificadas e identificadas por matéria-prima. A quantificação total de peças por classe é apresentada na Tabela 1. Fragmentos de lascas também foram considerados como detritos, enquanto lascas fragmentadas foram quantificadas junto com as lascas inteiras. A quantificação total de peças classificadas por tipo de matéria prima é apresentada na Tabela 2, indicando o maior uso do sílex na indústria lítica identificada.

Tabela 1. Quantificação de peças separadas por classe e sítio arqueológico. RCo = Ribeirão Cocal. GPt = Grota da Ponte. Co1 = Conceição 1. Co2 = Conceição 2. Car = Carrapicho.

Sítio	Percutor/ bigorna	Lesma	Ponta pedunculada	Pré- forma bifacial	Machado polido	Lasca retocada	Lasca	Detrito
RCo	-	5	-	-	-	3	32	9
GPt	-	4	-	1	-	1	8	2
Co1	-	13	-	-	1	2	11	9
Co2	2	25	1	5	-	3	8	8
Car	-	1	-	-	-	-	20	2
<b>TOTAL</b>	<b>2</b>	<b>48</b>	<b>1</b>	<b>6</b>	<b>1</b>	<b>9</b>	<b>79</b>	<b>30</b>

Tabela 2. Quantificação de peças separadas por matéria prima e sítio arqueológico. RCo = Ribeirão Cocal. GPt = Grota da Ponte. Co1 = Conceição 1. Co2 = Conceição 2. Car = Carrapicho.

Sítio	Sílex	Arenito silicificado	Quartzo	Quartzito	Ágata	Basalto
RCo	34	6	7	1	1	-
GPt	14	2	1	-	-	-
Co1	28	2	2	2	-	2
Co2	27	9	6	6	-	4
Car	20	-	-	-	2	-
<b>TOTAL</b>	<b>123</b>	<b>19</b>	<b>16</b>	<b>9</b>	<b>3</b>	<b>6</b>

#### 3.2. Protocolo de análise

Uma vez que a lesma é a única classe de artefato cuja amostra era suficiente para realização de análises sistemáticas ( $n = 48$ ), o foco deste estudo foi sobre esta classe de artefato, considerando seus atributos métricos, morfológicos e tecnológicos.

Considerando o padrão de atributos identificados em lesmas em estudos anteriores de diversas coleções brasileiras (Schmitz *et al.*, 1989, 2004; Parenti, 2001; Fogaça, 2001; Lourdeau, 2010; Moreno de Sousa, 2016a, 2016b, 2019, 2020; Angeles-Flores *et al.*, 2016; Galhardo, 2016; Araujo *et al.* 2021), as lesmas são identificadas por apresentarem os seguintes atributos:

- Suporte sobre lasca;
- Método de façongem unifacial;

- Presença de múltiplos gumes ativos com feições individuais (geralmente um deles localizado em uma das extremidades da peça);
- Face inferior plana;
- Espessura menor ou igual à largura.

Outros atributos, como a organização dos negativos na face superior e o contorno (ou forma) geral das lesmas, apesar da tendência em apresentarem formas alongadas, podem apresentar outras diversidades morfológicas regionais (como é o caso da coleção apresentada neste artigo).

Os principais atributos de peças de outras classes (pontas, pré-formas, lâmina de machado polido e percutores) também foram analisados, mas não foi possível realizar a aplicação de métodos quantitativos em busca de padrões culturais, dada a baixa amostragem destas mesmas peças. A análise estatística das lesmas é apresentada na forma de estatística descritiva, com valores de variância, média e desvio padrão para os atributos métricos (quantitativos) além de valores de frequência para os atributos morfológicos e tecnológicos (qualitativos). Os resultados são apresentados em tabelas.

O protocolo aqui proposto para análise de lesmas levou em consideração:

- A massa (peso) de cada peça;
- A tomada das mensurações básicas dos artefatos (comprimento, largura e espessura máxima);
- A proporção entre a largura e a espessura (largura máxima dividido pela espessura máxima), a fim de verificar a proporção de fineza entre as medidas – considerando que peças proporcionalmente mais finas possuem um maior grau de dificuldade de façomagem e, portanto, requerem maior grau de habilidade técnica de lascamento;
- O comprimento máximo dos negativos de façomagem unifacial, a fim de fornecer meios para identificação de possíveis lascas de façomagem;
- O número de gumes ativos, identificados por diferentes padrões de ângulo e delimitamento nos bordos retocados;
- A identificação do tipo de matéria prima;
- O contorno (forma) geral do artefato, como proposto na Figura 3;
- O contorno (forma) da seção transversal da peça, na porção média, como proposto na Figura 4;
- A organização dos negativos de façomagem, como proposto na Figura 5, a fim de verificar padrões tecnológicos na façomagem;
- A orientação da lasca suporte da lesma, como proposto na Figura 6, a fim de verificar padrões tecnológicos na seleção dos suportes;
- A técnica de façomagem unifacial (percussão dura, percussão macia, percussão indireta ou pressão, com base da dispersão e frequência das ondas nos negativos de façomagem);
- A presença ou ausência de negativos a partir do centro da face superior, a fim de verificar a possível redução da espessura por meios alternativos ao padrão unifacial;
- A presença ou ausência de negativos de facetagem na face inferior da peça, a fim de verificar se existem marcas remanescentes da alteração de ângulos dos talões das lascas

de façongem unifacial;

- A presença ou ausência de retiradas na face inferior para remoção do bulbo do suporte, a fim de verificar o “aplanamento” da face inferior da lesma quando necessário, entendendo que esta remoção de bulbo não implica na caracterização de uma façongem bifacial.

É importante notar que as categorias de ‘organização dos negativos de façongem’ foram criadas baseado na experiência de análise e identificação das mesmas pelos autores, incluindo a categoria denominada ‘restrito aos gumes ativos’ (Figura 5) – que não se trata de uma lesma não-finalizada, mas de peças unificiais cujos retoque foram finalizados apenas em uma porção dos bordos, e cuja façongem se restringiu apenas a esta mesma porção da peça.

A análise das demais classes de artefatos seguiu a proposta de Moreno de Sousa & Araújo (2018) para lâminas de machado polido e a de Moreno de Sousa & Okumura (2020) para pontas pedunculadas e pré-formas bifaciais, a fim de manter uma convenção para o uso da terminologia, atributos e variáveis. A análise tecnológica se beneficiou da realização de alguns desenhos técnicos. O desenho técnico foi realizado com base na convenção proposta para artefatos líticos por Dauvois (1975), visando exemplificar a tendência de seqüências de produção na coleção estudada.

Análises funcionais não foram viáveis nos artefatos identificados uma vez que estes dependem de procedimentos de coleta de campo e curadoria laboratorial específicos que não puderam ser aplicados.

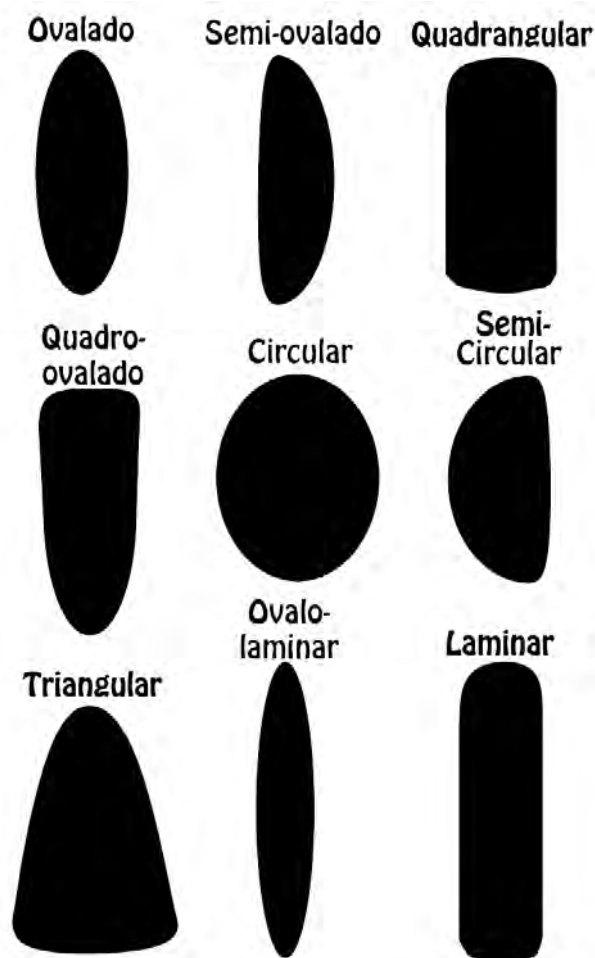


Figura 3. Categorias sugeridas para classificação do contorno geral de artefatos unificiais.

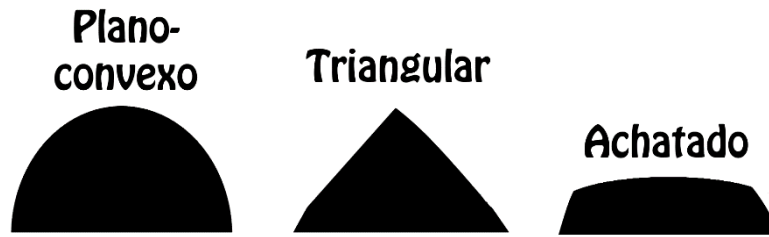


Figura 4. Categorias sugeridas para classificação do contorno da seção transversal de lesmas.

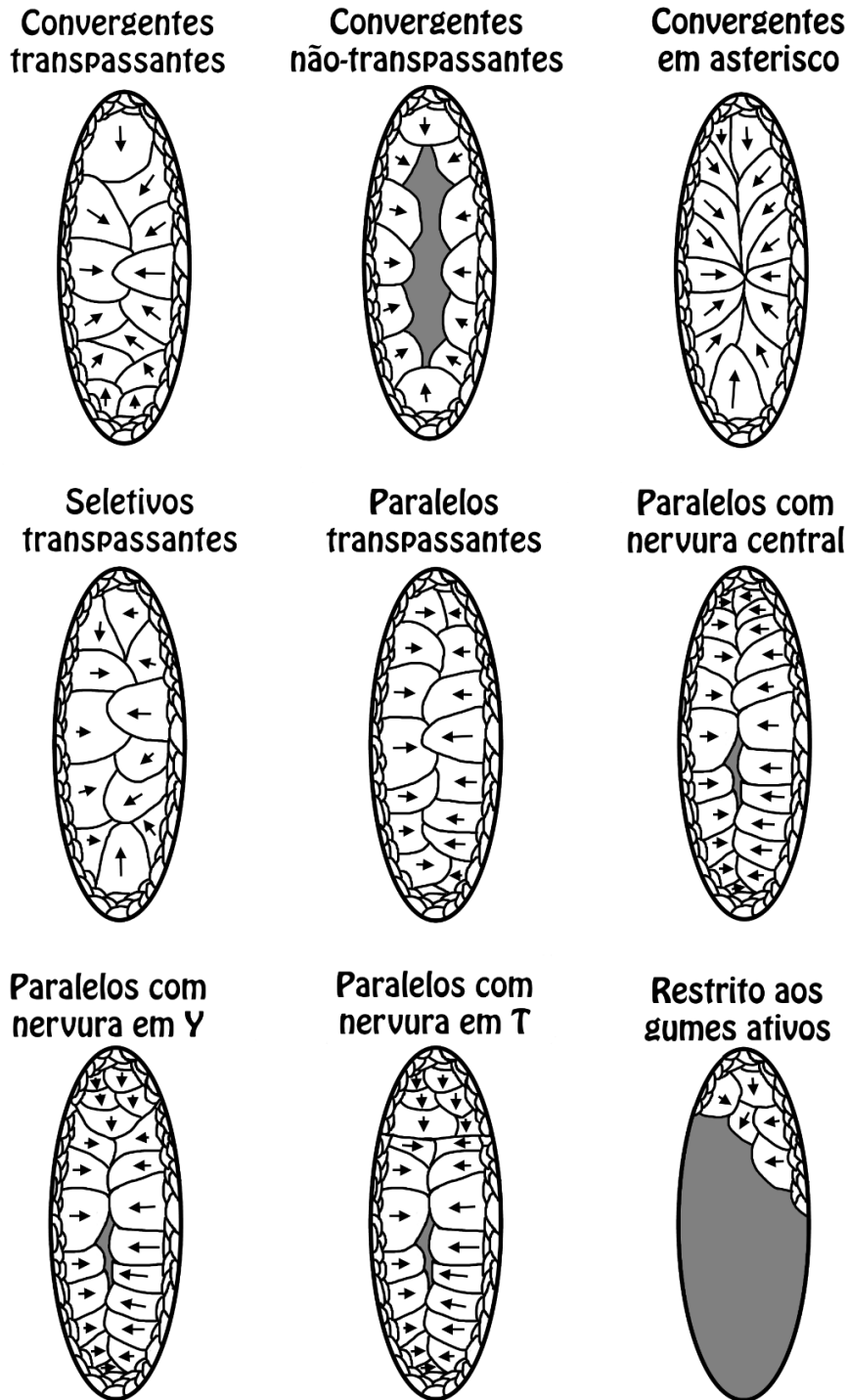


Figura 5. Categorias sugeridas para classificação da organização dos negativos na face superior de artefatos unifaciais.

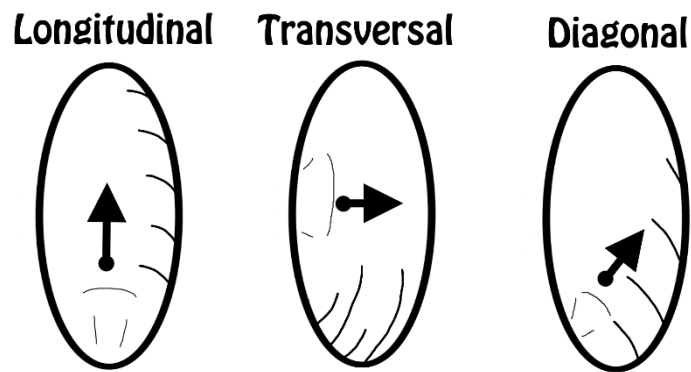


Figura 6. Categorias sugeridas para classificação da orientação da lasca suporte em relação ao eixo morfológico do artefato.

**RESULTADOS**

O artefato mais comum na coleção é a lesma (Figura 7), somando um total de 48 peças. As tabelas 3 a 10 apresentam os resultados da análise descritiva.

Tabela 2. Valores de tendência central dos atributos métricos das lesmas analisadas.

Atributos métricos	n	Mínimo	Máximo	Média	Desvio padrão
Massa (g)	34	11,5	108,5	44,7	20,9
Comprimento Total (mm)	34	34	100	64	13
Largura máxima (mm)	43	25	57	37	7
Espessura máxima (mm)	43	9	33	19	6
Proporção Largura/Espessura (x/1)	45	1,2	4,7	2,2	0,7
Comp. máx. façongem	41	18	42	27	6
Número de gumes ativos	26	2	6	3	1

Tabela 3. Frequência de matérias primas nas lesmas analisadas.

Matéria prima	n	%
Sílex	29	65,9
Arenito silicificado	9	20,5
Quartzito	6	13,7
<b>Total</b>	<b>44</b>	<b>100</b>

Tabela 4. Frequência das categorias de forma das lesmas analisadas.

Contorno geral da lesma	n	%
Ovalado	11	25,0
Circular	10	22,7
Quadro-ovalado	4	9,1
Semi-ovalado	4	9,1
Laminar	1	2,3
Ovalo-laminar	1	2,3
Retangular	1	2,3
Semi-circular	1	2,3
Triangular	1	2,3
Indefinido (Faturado)	10	22,7
<b>Total</b>	<b>44</b>	<b>100</b>

Tabela 5. Frequência das categorias de contorno de seção transversal das lesmas analisadas.

<b>Contorno da seção transversal</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Plano-convexo	38	86,4
Triangular	5	11,4
Achatado	1	2,3
<b>Total</b>	<b>44</b>	<b>100</b>

Tabela 6. Frequência das categorias de organização dos negativos de façongem das lesmas analisadas.

<b>Organização dos negativos de façongem</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Paralelos com nervura central	23	52,3
Convergentes não-transpassantes	7	15,9
Seletivos transpassantes	4	9,1
Convergentes transpassantes	3	6,8
Paralelos com nervura em Y	2	4,5
Ausentes	1	2,3
Convergentes em asterisco	1	2,3
Paralelos com nervura em T	1	2,3
Paralelos com nervura em Y invertido	1	2,3
Restritos aos gumes	1	2,3
<b>Total</b>	<b>44</b>	<b>100</b>

Tabela 7. Frequência das categorias de orientação das lascas suporte das lesmas analisadas.

<b>Orientação da lasca suporte</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Vertical	31	70,5
Transversal	5	11,4
Indefinido	4	9,1
Diagonal	3	6,8
<b>Total</b>	<b>44</b>	<b>100</b>

Tabela 8. Frequência de lesmas com lascamento a partir do centro da face superior.

<b>Lascamento a partir do centro da face superior</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Ausente	39	88,6
Presente	5	11,4
<b>Total</b>	<b>44</b>	<b>100</b>

Tabela 9. Frequência de lesmas com negativos de facetagem na face inferior.

<b>Facetagem na face inferior</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Não identificada	29	65,9
Identificada	15	34,1
<b>Total</b>	<b>44</b>	<b>100</b>

Tabela 10. Frequência de lesmas com remoção do bulbo na face inferior.

<b>Remoção do bulbo na face inferior</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Não realizada	43	97,7
Realizada	1	2,3
<b>Total</b>	<b>44</b>	<b>100</b>



Figura 7. Exemplos de lesmas identificadas na região estudada (peças Co1-7 e Co2-14). Respectivamente, exemplos de lesmas de quartzito e sílex, de contorno ovalado e circular, encontradas na superfície dos sítios Conceição 1 e Conceição 2. A peça de quartzito (Co1-7) está fraturada na porção proximal. Barra de escala = 5 cm.

A tabela 11 apresenta o padrão cultural das lesmas das coleções estudadas, com base nas tendências de matéria prima e dos atributos métricos, morfológicos e tecnológicos.

Resumidamente, em termos morfológicos, as lesmas da coleção estudada tendem a ter um comprimento que varia entre 5 e 8 cm, uma proporção entre 1,5 e 2,8 entre a largura e a espessura, contornos ovalados ou circulares e seções plano-convexas. O tamanho reduzido das lesmas chama a atenção, uma vez que em outros estudos costumam medir mais de 8 cm, como já discutido anteriormente neste artigo. Neste caso, poucas peças apresentam dimensões maiores do que esta (exemplo na Figura 8).

Tabela 11. Padrões de matérias primas, métricos, morfológicos e tecnológicos para lesmas dos cinco sítios estudados. Apenas frequências maiores que 20% são apresentadas para os atributos qualitativos (não-numéricos) A amplitude dos atributos quantitativos (numéricos) correspondem à média e ao desvio padrão.

Atributos	Valor
Matéria prima	Sílex (66 %)
Massa	23,8 – 65,6 g
Comprimento total	51 – 79 mm
Largura máxima	30 – 44 mm
Espessura máxima	13 – 25 mm
Proporção largura/espessura máxima	1,5/1 – 2,9/1
Contorno geral da lesma	Ovalado (25 %) Circular (23 %)
Contorno da seção transversal	Plano-convexa (87%)
Comp. máximo dos negativos de façongem	21 – 33 mm
Organização dos negativos de façongem	Paralelos c/ nervura vertical (52 %)
Orientação da lasca suporte	Vertical (70 %)
Lascamento a partir da face superior	Ausente (87 %)
Facetagem na face inferior	Não identificada (66 %) Identificada (34 %)
Remoção do bulbo na face inferior	Não realizada (98 %)
Número de gumes ativos	2 – 4

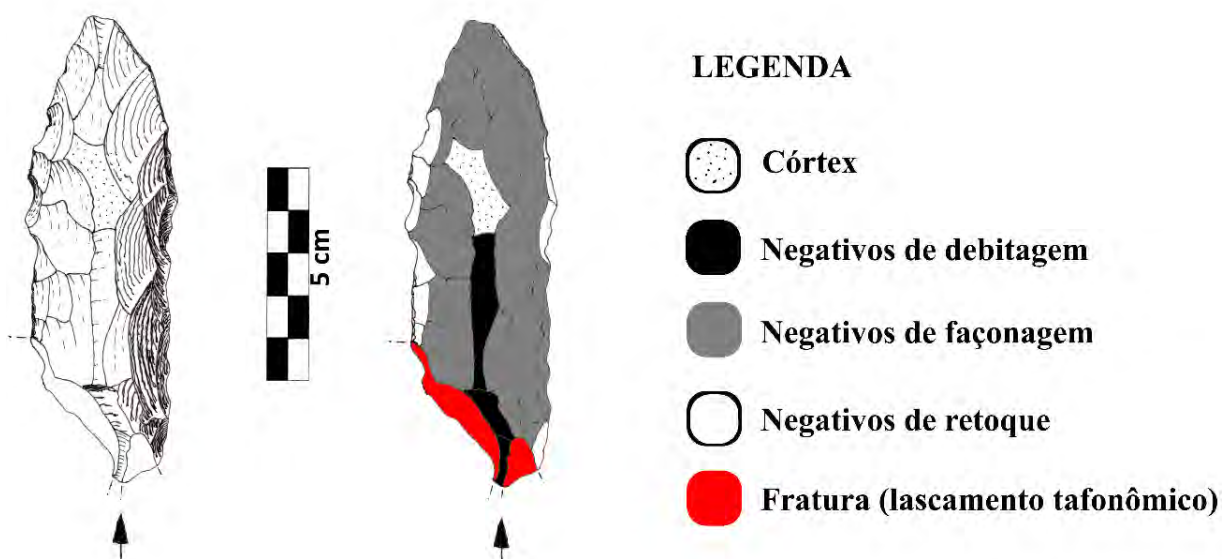


Figura 8. Desenho técnico (esquerda) e esquema diacrônico (direita) da face lascada da peça Co1-7 (sítio Conceição 1), exemplificando o padrão tecnológico das lesmas da área estudada.

Com relação à tecnologia das lesmas, a façongem é realizada a partir da percussão direta com retiradas paralelas, formando uma nervura central vertical na peça, possivelmente produzidos pela retirada de lascas com talões facetados, e os retoques delineiam entre 2 e 4 gumes ativos. Não foi possível, sem realização de experimentos com a matéria prima local, identificar se a técnica de percussão era dura ou macia.



Em algumas lascas presentes na coleção, ainda que a análise não tenha sido realizada de forma sistemática, dado o contexto de onde foram achadas, é possível observar algumas características que sugerem sua possível associação à façongem de lesmas, como negativos organizados de forma paralela, perfil côncavo e helicoidal, ângulos próximos a 90° e porção distal transpassada (Figura 9). Infelizmente, o tamanho amostral de lascas por sítio é insuficiente para uma análise sistemática satisfatória em busca de padrões tecnológicos.



Figura 9. Exemplos de lascas provenientes do sítio Conceição 1, possivelmente associadas à façongem de lesmas com maiores dimensões em relação às miniaturizadas. Barra de escala = 5 cm.

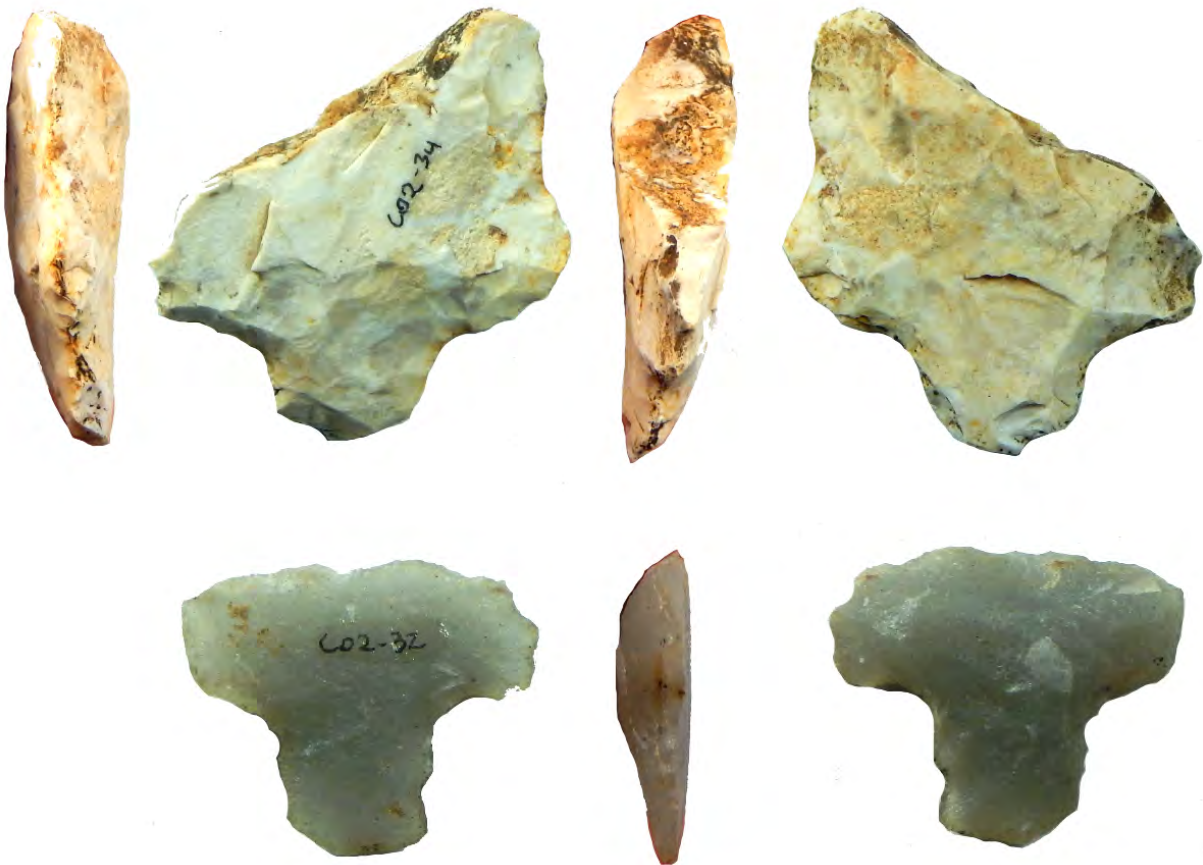
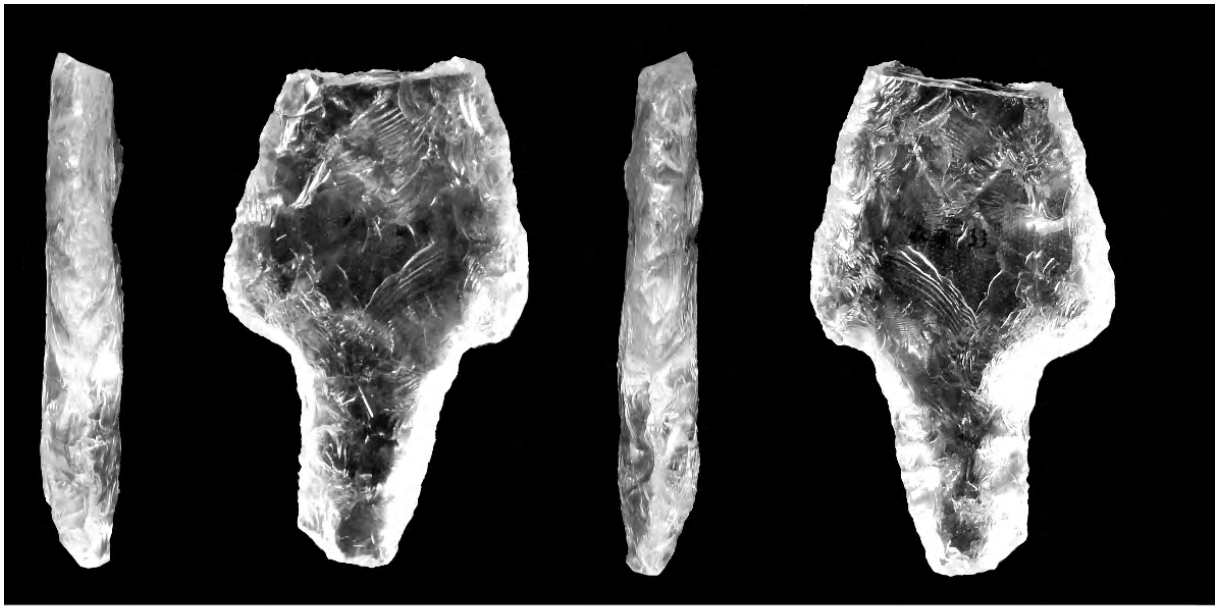
Também foi identificada uma ponta pedunculada finalizada (Figuras 10 e 11), com o ápice fraturado, e seis pré-formas bifaciais, sendo duas delas abandonadas após a o delineamento dos pedúnculos (Figuras 10, 12 e 13), fraturadas durante a finalização do corpo. Uma pré-forma bifacial, não utilizada para produção de ponta, parece ter sido reciclada a partir de retoques, aproveitando sua seção plano-convexa para delinear gumes ativos próprios para raspar (ângulos com mais de 60°), imitando uma lesma (Figuras 11 e 12).

A tabela 12 apresenta os atributos da ponta finalizada, enquanto a tabela 13 apresenta os dados das pré-formas. A ponta finalizada foi produzida por façongem bifacial, através da técnica de percussão, com negativos transpassantes organizados de forma seletiva na área do corpo, e com negativos paralelos na área do pedúnculo. A peça foi finalizada por meio de retoques paralelos por pressão. Tais feições tecnológicas são bastante comuns em pontas de diferentes morfologias no Brasil meridional. A peça foi fraturada devido a processos tafonômicos, possivelmente pisoteio. Tanto a ponta finalizada quanto as duas fraturadas durante a produção apresentam pedúnculos de base convexa, sendo essa uma característica morfológica observada em sítios do

sul de Minas Gerais, tais como a Gruta do Marinheiro, como observado nas ilustrações de Koole (2014). As peças pedunculadas identificadas em nosso estudo são de matérias primas diferentes: quartzo hialino (Co2-33), sílex (Co2-34) e quartzito (Co2-32). Não parece haver uma preferência por matéria prima na produção de pontas, mas a amostra obtida é insuficiente para quaisquer conclusões. A peça Co2-34 fraturou durante a façonagem inicial do corpo da ponta, devido a uma intrusão já existente na peça. Já a peça Co2-32 parece ter fraturado devido a um erro de lascamento. Apesar das fraturas terem impedido a conclusão das duas peças, este fator permitiu, a partir da análise das feições tecnológicas das duas pré-formas, observar um aspecto importante na diacronia de produção destas pontas: o delineamento do pedúnculo a partir de retoques por pressão é iniciado antes mesmo da conclusão da façonagem do corpo.

Tabela 12. Atributos identificados na ponta pedunculada (Co2-33) encontrada em superfície no sítio Conceição 2. Valores indefinidos são resultantes da fratura da peça.

Atributos da ponta	Valores
Matéria prima	Quartzo hialino
Massa	Indefinido
Comprimento total	Indefinido
Largura máxima	25 mm
Espessura máxima	6 mm
Proporção Largura/Espessura	4,2 /1
Comprimento do corpo	Indefinido
Comp. do pedúnculo	18 mm
Comp. dos gumes	Indefinido
Largura das aletas	25 mm
Largura do pescoço	14 mm
Largura do pedúnculo	13 mm
Espessura do corpo	6 mm
Espessura do pescoço	6 mm
Espessura do pedúnculo	6 mm
Contorno do corpo	Indefinido
Delineamento dos gumes	Retilíneo
Contorno das aletas	Incurvado
Delineamento do pescoço	Obtuso
Contorno do pedúnculo	Convexo
Seção do corpo	Elíptico
Seção do pedúnculo	Circular
Método de façonagem	Bifacial
Técnica de façonagem	Percussão
Método de retoque	Bifacial
Técnica de retoque	Pressão
Org. dos negativos do corpo	Seletivos transpassantes
Org. dos negativos do pedúnculo	Paralelos c. nervura central



**5 cm**

Figura 10. Ponta pedunculada finalizada de quartzo hialino (acima, Co2-33) e pré-formas pedunculadas de sílex (centro, Co2-3) e quartzito (abaixo, Co2-32).

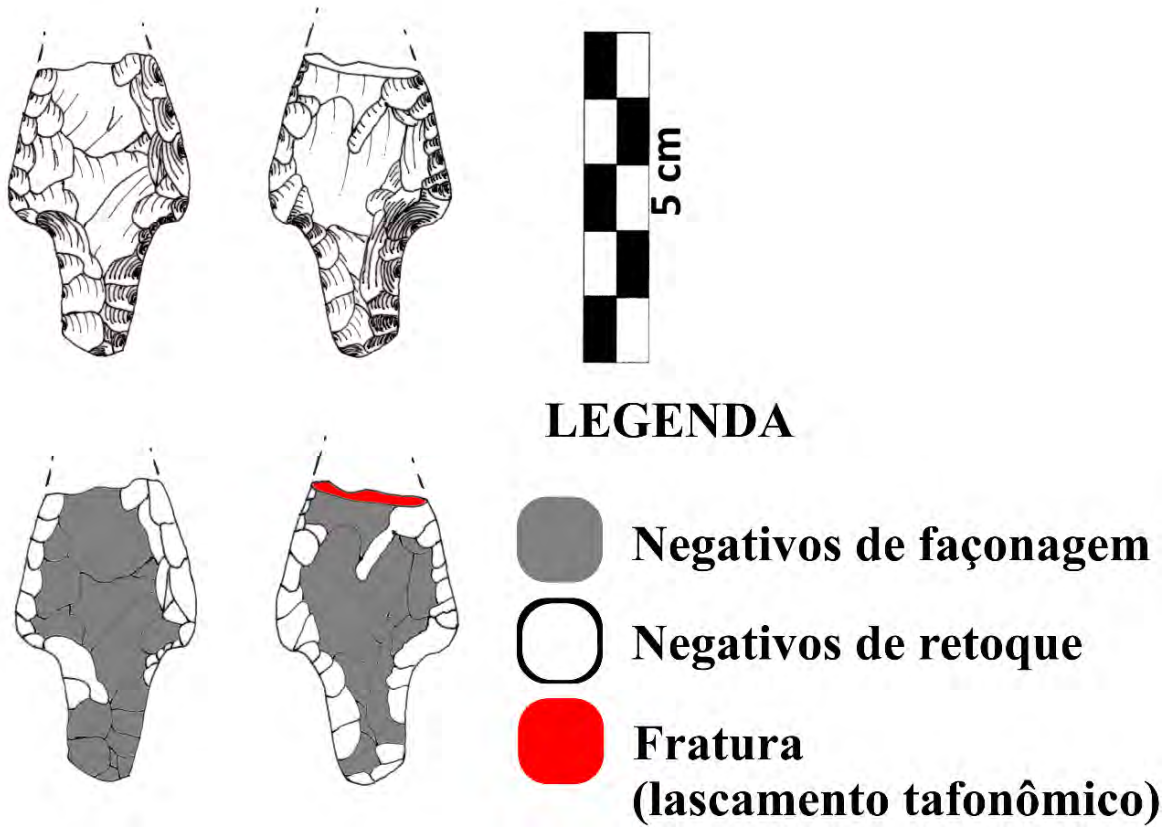


Figura 11. Desenho técnico (acima) e esquema diacrônico (abaixo) de ambas as faces lascadas da ponta pedunculada encontrada no sítio Conceição 2 (Peça Co2-33).



Figura 12. Pré-forma bifacial de sílex encontrada na superfície do sítio Grota da Ponte com estrutura e retoques similares aos das lesmas.

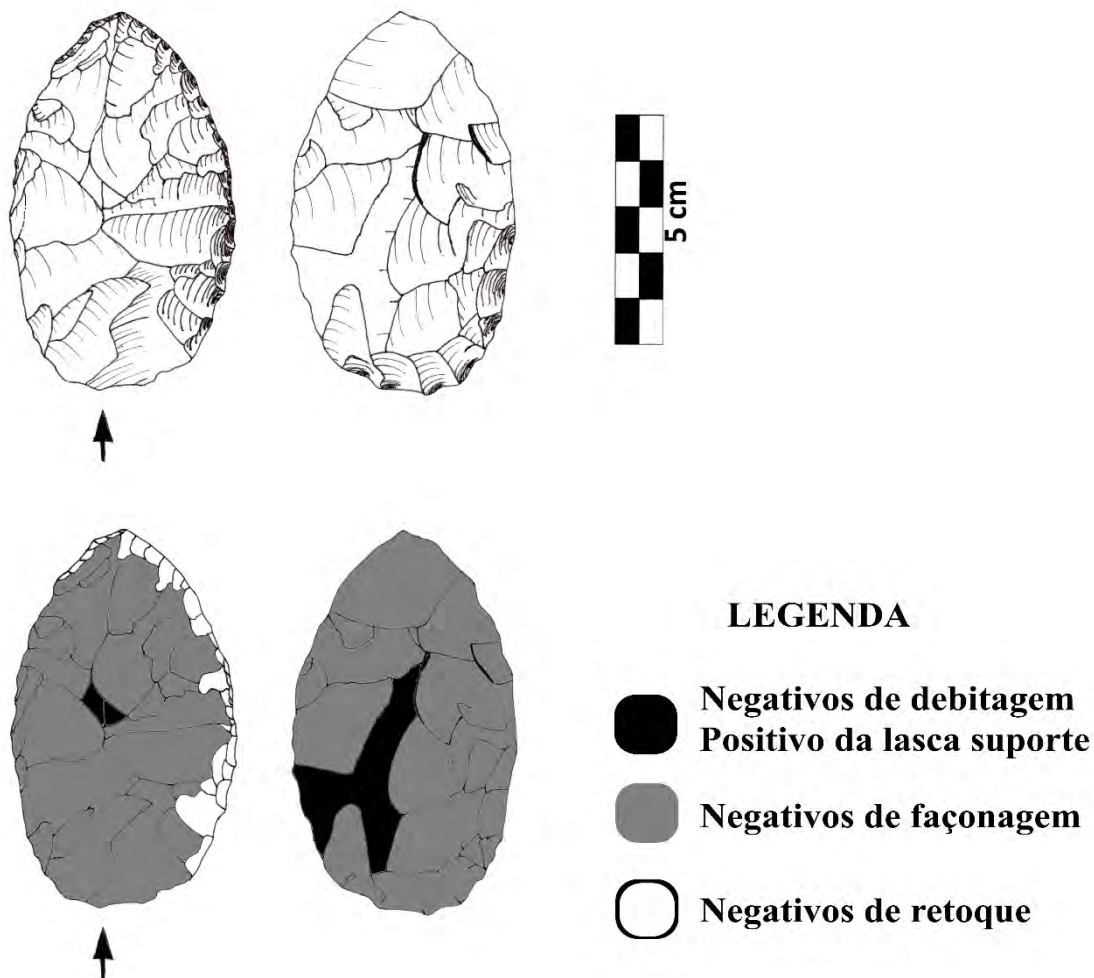


Figura 13. Desenho técnico (acima) e esquema diacrônico (abaixo) de ambas as faces lascadas da peça da pré-forma bifacial encontrada no sítio Grota da Ponte.

Os dados da tabela 13 apontam que apenas a pré-forma GPt-16 foi abandonada sem um motivo claro – fica claro que esta peça é uma pré-forma, e não uma peça finalizada, devido a irregularidade dos bordos que formam o plano bifacial, além do fato de que o pedúnculo não foi delineado. Todas as demais pré-formas foram fraturadas durante a produção, ou suas feições dificultavam sua transformação em uma ponta pedunculada com características similares às da peça Co2-33.

Tabela 13. Atributos identificados nas pré-formas bifaciais encontradas em superfície nos sítios Conceição 2 e Grota da Ponte.

Atributos das pré-formas bifaciais	Co2-28	Co2-32	Co2-34	Co2-35	Co2-41	GPt-16
Comprimento (mm)	-	-	45	47	-	76
Largura (mm)	35	29	22	33	43	43
Espessura (mm)	10	6	7	19	25	15
Prop. Largura/Espessura	3,5	4,8	3,1	1,7	1,7	2,8
Fraturada?	Sim	Sim	Sim	Não	Sim	Não
Pedunculada?	Sim	Sim	Sim	Não	Não	Não
Estado do plano bifacial	Mantido	Mantido	Mantido	Perdido	Mantido	Mantido

Uma única lâmina de machado polido foi identificada na coleção (Figura 14), na superfície do sítio Conceição 1. A tabela 14 apresenta suas feições principais. A peça foi produzida aproveitando um suporte natural em forma de plaqueta, de modo que apenas os bordos foram polidos de forma intensiva, enquanto ambas as faces foram apenas levemente abrasadas no centro, sem remover totalmente o córtex, de modo a apenas formar uma cintura na peça onde ela seria encabada. Não é possível identificar se o polimento da cintura ocorreu antes ou depois do polimento dos bordos. O gume está lascado em uma das faces, mas esse lascamento parece ter sido realizado de maneira não-intencional durante sua utilização. Por exemplo, ao golpear um tronco muito duro, ou ao golpear acidentalmente outra rocha. A face oposta apresenta marcas de golpes recentes, provavelmente de lâminas metálicas de maquinário agrícola. Toda a superfície da peça está alterada por processos tafonômicos, desde a cor até a dureza, uma vez que tem um aspecto mais friável.

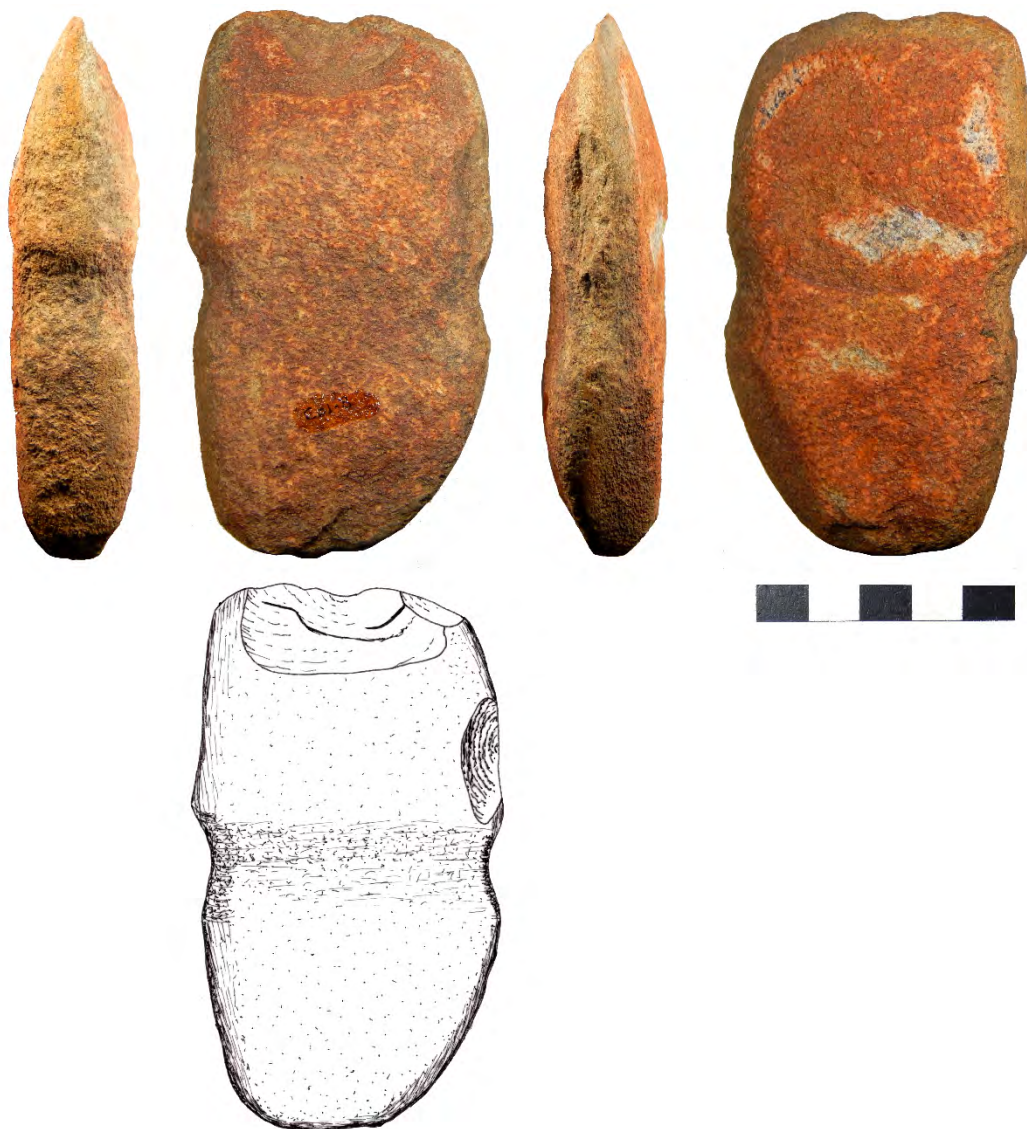


Figura 14. Fotos e desenho técnico da lâmina de machado encontrada no sítio Conceição 1 (peça Co1-8). As áreas esbranquiçadas na foto são resultantes de golpes realizados por maquinário. Barra de escala = 5 cm.

Tabela 14. Atributos identificados na lâmina de machado polido (Co1-8) encontrada em superfície no sítio Conceição 1.

Atributos	Valores
Matéria prima	Basalto
Massa	246,9 g
Comprimento total	103 mm
Comprimento do Corpo	47 mm
Comprimento da Base	52 mm
Comprimento do Gume	46 mm
Largura do Corpo	56 mm
Largura da Cintura	52 mm
Largura da Base	55 mm
Espessura do corpo	25 mm
Espessura da cintura	23 mm
Espessura da base	24 mm
Proporção Largura/Espessura	2,2 /1
Delineamento do Gume	Indefinido (Fraturado)
Contorno da Lâmina	Retangular acinturada
Seção do corpo	Triângulo-retangular
Seção da base	Retangular
Suporte	Natural
Técnica de façonagem	Polimento suave
Técnica de afiamento	Polimento intensivo

Dois percutores (Figura 15), sendo um também utilizado como bigorna, foram identificados no sítio Conceição 2. A tabela 15 apresenta suas principais feições. É importante observar que a peça Co2-36 apresenta um desgaste muito grande na área de percussão, o que indica seu uso como percutor bastante intenso. A peça ainda apresenta diversas marcas de golpe de lâminas, provavelmente provocadas por maquinário. Já a peça Co2-37 foi fraturada durante seu uso como bigorna, muito provavelmente devido à fragilidade do arenito silicificado.

Algumas lascas retocadas (sete) também foram identificadas na coleção, mas a amostragem é muito pequena para análise de padrões tecnológicos nestas peças. Todas as sete peças são menores do que 8 cm e não apresentam grandes modificações, tendo apenas um gume retocado a fim de tornar a peça apta para uso, muito provavelmente como raspadores.

Tabela 15. Atributos identificados nos dois percutores encontrados em superfície no sítio Conceição 2.

Atributos dos percutores/ bigornas	Co2-36	Co2-37
Matéria prima	Rocha Ígnea	Arenito silicificado
Comprimento (mm)	55	-
Largura (mm)	42	-
Espessura (mm)	28	-
Fraturado?	Não	Sim
Localização da área utilizada	Uma extremidade	Ambas as faces + uma extremidade



Figura 15. Percutor acima, (Co2-36) e percutor-bigorna (abaixo, Co2-37) encontrados em superfície no sítio Conceição 2. Barra de escala = 5 cm.

## 5. DISCUSSÃO

A análise foi realizada prezando os principais aspectos métricos, morfológicos e tecnológicos dos artefatos, a fim de gerar resultados preliminares sobre a indústria lítica da área compreendida entre Planaltina e Água Fria de Goiás (Goiás). Foram identificadas 48 lesmas (majoritariamente miniaturizadas), 1 lâmina de machado polida, 1 ponta bifacial pedunculada finalizada, 6 pré-formas bifaciais (sendo duas pedunculadas) e 2 percutores, além de algumas poucas dezenas de lascas, das quais 8 apresentavam leves retoques. As lesmas, pontas e pré-formas bifaciais são



peças tipicamente identificadas em coleções associadas a grupos caçadores-coletores por toda a América do Sul, geralmente datadas do Holoceno Inicial e Médio, enquanto lâminas de machado polido jamais foram registradas associadas a grupos caçadores-coletores no interior do continente, com exceção às lâminas polidas da Cultura Lagoassantense, no centro de Minas Gerais (Moreno de Sousa & Araújo, 2018), e as lâminas bifaciais parcialmente polidas no vale interandino do Cauca, na Colômbia (Cano Echeverri 2019).

O padrão de lesmas miniaturizadas identificado neste estudo, que tende a ser entre 5 e 8 cm de comprimento, é inédito no registro arqueológico brasileiro. Em sítios já anteriormente associados à Tradição Itaparica ou à Indústria Rioclarense, lesmas miniaturizadas são mais raras, e podem ser resultantes de lesmas originalmente maiores que foram retrabalhadas. O fato de as lesmas do leste goiano tenderem a ser pequenas também resulta diretamente no fato de que as lascas de façongem tenderão a ser pequenas, uma vez que os maiores negativos tendem a variar entre 21 e 33 mm de comprimento – as exceções serão as lascas maiores provenientes da façongem de lesmas não-miniaturizadas. É notável também que duas formas de lesmas são comuns na coleção analisada: a forma ovalada e a forma circular, sendo a segunda menos comum em lesmas associadas tanto à Tradição Itaparica quanto à Indústria Rioclarense (Moreno de Sousa 2020).

A presença de tecnologia bifacial e produção de pontas pedunculadas junto às lesmas no sítio Conceição 2 levanta a hipótese de que as coleções analisadas poderiam estar relacionadas, de alguma forma, com a Indústria Rioclarense do centro-leste paulista, principalmente se considerarmos o fato de que as pontas e pré-formas pedunculadas apresentam diversas características típicas de pontas desta indústria, como suas dimensões, e os negativos seletivos e transpassantes. Outra possibilidade seria uma possível relação com os grupos caçadores-coletores do sul de Minas Gerais, que também produziam lesmas e pontas, mas que, até o momento, poucos estudos tem sido realizados. No entanto, além da amostragem de pontas e pré-formas bifaciais ser muito pequena, nenhuma das pontas identificadas está inteira, impossibilitando um estudo sistemático destas classes de artefatos. Seriam necessários mais estudos na região de Planaltina e Água Fria de Goiás, principalmente escavações amplas, a fim de encontrar mais vestígios que comprovem a associação destas peças a alguma indústria lítica já bem definida. Além disso, as pontas e pré-formas bifaciais podem não estar associadas diretamente com as peças unifaciais, uma vez que todas as peças estudadas foram encontradas em superfície, sob sedimentos já alterados por maquinários e o pisoteio de gado. Ou seja, as peças bifaciais e unifaciais, além da lâmina de machado polida, podem estar associadas, originalmente, a distintos contextos estratigráficos e, por conseguinte, a distintas ocupações de grupos caçadores-coletores. As pontas, por serem peças mais leves, podem ter sido trazidas por carreamento em processos erosivos a partir de contextos diversos. A presença de uma bigorna é indicativa de debitage por percussão sobre bigorna, uma característica incomum para coleções associadas à Indústria Rioclarense ou à Tradição Itaparica, mas sofre do mesmo problema de contexto estratigráfico.

Com relação ao uso do espaço nestes sítios, não há evidência que indique que os locais identificados se tratem de sítios de habitação, por outro lado, também não seguem um padrão

de oficinas líticas, como sugerido por Andreatta (1988) para outros sítios da região. Além da baixa quantidade de peças e ausência de núcleos, a proporção entre artefatos e lascas em contexto estratigráfico indica que as peças não devem ter sido produzidas nas áreas onde foram identificadas, mas apenas retrabalhadas, tendo gumes reativados ou peças recicladas após fratura. Se for este o caso, o fato de as lesmas serem pequenas e terem formas mais circulares pode estar relacionado à reativação constante dos gumes ativos. Neste caso, não haveria motivo para entender que as lesmas da região fugiriam ao padrão tecnológico e tipológico de outras indústrias conhecidas. Contudo, lesmas miniaturizadas e circulares não representam exceções à regra na região, sendo estas as mais frequentes e representativas da indústria local. Neste sentido, ou as peças representam uma indústria lítica ainda não definida ou, menos provavelmente, representariam uma área de uso e retrabalhamento constante de lesmas originalmente maiores.

No caso das peças bifaciais, apenas o retoque das pré-formas parece ter sido realizado no local, e não a façonagem dos suportes. Experimentos de replicação de lesmas e pontas bifaciais já demonstraram que para cada peça produzida, pelo menos duas dezenas de lascas são produzidas (Moreno de Sousa, 2019b; Moreno de Sousa et al. 2020). Essa proporção não é observada nas coleções analisadas, exceto talvez pelo sítio Carrapicho, onde todas as peças se encontram em contexto de profundidade, sendo todas lascas, com exceção de um fragmento de lesma.

A combinação destes dados das peças unifaciais e bifaciais, sugere que a indústria lítica de caçadores-coletores do leste goiano não se enquadra nas classificações que ficaram conhecidas como Tradição Itaparica ou Indústria Rioclarense. Por outro lado, a hipótese de um palimpsesto deve ser seriamente considerada, dado que o material está parcialmente fora de seu contexto estratigráfico original. Contudo, apenas a realização de mais estudos na região poderá responder se a área foi palco de uma ou mais ocupações de grupos associados a indústrias líticas já conhecidas, ou se está associada a uma indústria lítica nunca antes definida com presença de pontas bifaciais e lesmas miniaturizadas.

Ao longo da análise, também foi notado que muitas das peças encontradas em superfície apresentam grandes fraturas causadas por maquinários ou pisoteio de gado, que misturou o sedimento que originalmente recobria as peças. Infelizmente, apenas uma parte de algumas destas peças foi encontrada no levantamento. No entanto, graças a estas fraturas recentes, foi possível perceber que diversas peças foram afetadas por processos tafonômicos de alteração química (Figura 16), principalmente as peças constituídas de sílex, além da lâmina polida de basalto já mencionada. Este tipo de alteração é comum em rochas silicosas em meio a solos ácidos (Schmalz, 1960) e podem ser indicativos de que o material data do Holoceno Inicial, havendo assim tempo suficiente para tal alteração, como foi o caso registrado, por exemplo, nas peças de arenito silicificado dos sítios Bastos e Picão, no centro de São Paulo, datadas em até  $10.590 \pm 40$  AP (ou entre 12.691 e 12.481 cal AP.) (Araujo & Correa, 2016; Batalla *et al.*, 2019) e no fragmento de biface de sílex do sítio Coqueirinho, na região de Lagoa Santa, encontrado em nível datado em  $10.460 \pm 60$  AP (ou entre 12.607 e 12.019 cal. AP) (Bueno, 2010; Moreno de Sousa & Araújo, 2018). No caso das lesmas apresentadas neste estudo, o sílex é a rocha mais utilizada na produção de artefatos, mas

não é possível dizer se essa seleção se trata de uma preferência sobre outras rochas ou se há uma maior disponibilidade dela na região. Um levantamento de afloramentos e fontes de matéria prima é necessário para responder essa questão.

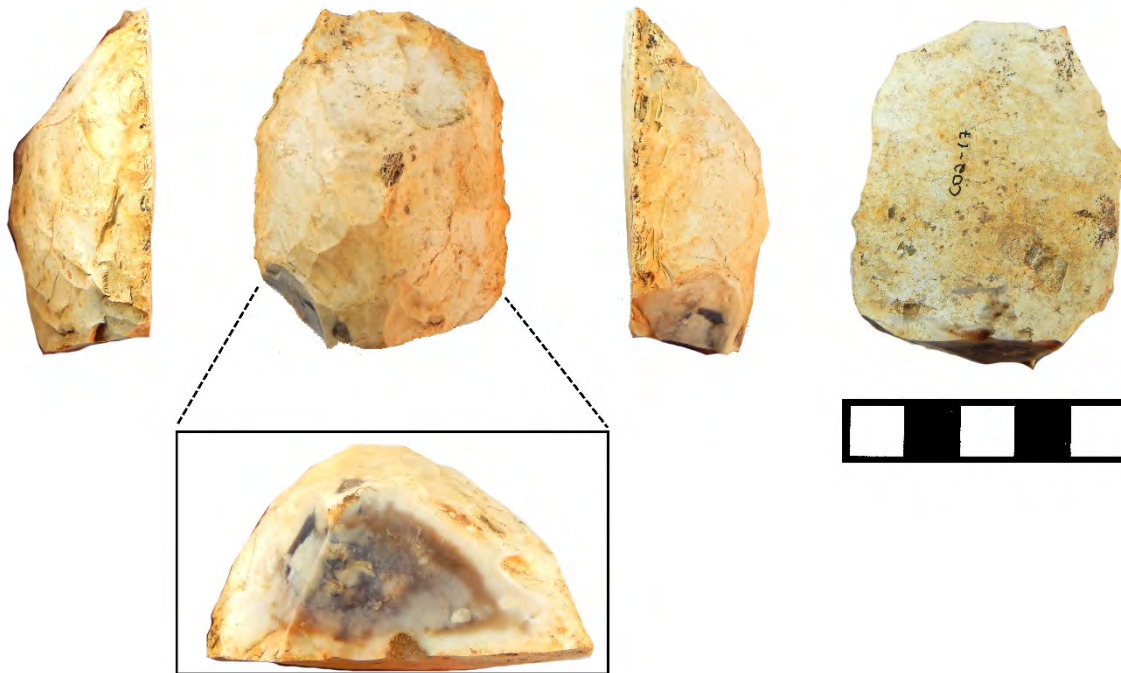


Figura 16. Exemplo de lesma fraturada, na porção média/proximal, proveniente do sítio Conceição 2. A porção fraturada (escala aumentada) apresenta severa alteração química superficial como resultante de processos tafonômicos. Note como a superfície é bastante esbranquiçada, diferente do centro da peça, que possui coloração mais escura e é menos friável. Barra de escala = 5 cm.

## 6. CONCLUSÃO

Além de uma proposta inédita de protocolo para a análise sistemática de artefatos unifaciais, este artigo apresentou o registro inédito de lesmas miniaturizadas em cinco novos sítios arqueológicos na região compreendida entre os municípios de Planaltina e Água Fria de Goiás, localizados na porção leste do estado de Goiás. Também foi registrada a rara presença de pontas pedunculadas e pré-formas bifaciais na região, além de uma lâmina de machado polido. Nossa conclusão é de que os sítios estudados não podem ainda ter uma associação cultural antes da realização de mais estudos na região, pelos seguintes fatores:

- As lesmas miniaturizadas podem ser resultantes de processos de reativação dos guemes, sendo que elas poderiam ser originalmente similares às lesmas associadas à Tradição Itaparica ou à Indústria Rioclarense;
- As pontas e pré-formas bifaciais, ainda que apresentem padrões tecnológicos similares a artefatos do Brasil meridional, compõem uma amostra muito pequena, impossibilitando uma análise sistemática em busca de um padrão cultural para estas classes de artefatos e, por consequência, qualquer comparação com outras coleções de pontas e pré-formas;

- A maior parte das peças estudadas foi encontrada em contextos superficiais e fora do seu contexto original, impedindo que se possa afirmar que todas as classes de artefatos (lesmas, pontas bifaciais e machado polido) estejam associadas ao mesmo grupo cultural.

Neste sentido, apesar da maioria dos sítios apresentar a maior parte do material em superfície e em pouca profundidade (menos de 20 cm), é sugerida a realização de escavações amplas, especialmente no sítio arqueológico Carrapicho. Neste sítio os materiais foram encontrados apenas em profundidade e, no conjunto em apreço, é o sítio com maior potencial para ocorrência de material arqueológico em seu contexto estratigráfico original e para coleta de amostras de datação (Carbono 14 ou LOE), assim como a realização de análises sistemáticas do material que vier a ser identificado, aumentando amostragem de artefatos e lascas em contexto, a fim de delimitar o período inicial de ocupação da área, além de definir adequadamente, em termos tecnológicos, a indústria lítica local e sua associação cultural. Baseados nas evidências disponíveis até o momento, a associação dos sítios estudados à Tradição Itaparica seria imprudente, especialmente pelo fato de que esta “tradição” é baseada unicamente na presença das lesmas, e os sítios em questão apresentam lesmas miniaturizadas além de outros artefatos formais. É mais provável que ao menos parte do material proveniente dos sítios estudados sejam representativos de uma indústria lítica ainda não definida.

Finalmente, o presente estudo contribui com o registro de ocupações de grupos caçadores-coletores no Planalto Central brasileiro, indicando hipóteses alternativas, em relação à Tradição Itaparica, sobre a sua associação cultural.

## 7. AGRADECIMENTOS

Agradecemos à Votorantim Cimentos S.A., que por meio da contratação de alguns dos pesquisadores, coautores deste manuscrito, possibilitou a identificação e estudo de campo dos sítios arqueológicos apresentados, além da curadoria do material lítico. Agradecemos à FAPESP (processo nº 2019/08870-0) cujo financiamento foi essencial para realização da análise tecnológica dos materiais líticos. JCM é contemplado com Auxílio FAPERGS ARD/ARC (processo nº 72937.751.68718.06032023) e Auxílio CNPq Universal (processo nº 408639/2023-7).

## 8. REFERÊNCIAS

- ANDREATTA, Margarida. *Padrões de povoamento em Pré-História Goiana: Análise de Sítio*. (Tese de doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.
- ANDREATTA, Margarida. Projeto Anhanguera de Arqueologia de Goiás, 1975-1985. *Revista do Museu Paulista*, 33: 275-282. 1988.
- ANGELES FLORES, Rodrigo; MORENO, João Carlos; ARAUJO, Astolfo G. M. & CECCANTINI, Gregório. Before Lagoa Santa: Microrremain and technological analysis in a lithic artifact from the Itaparica industry. *Journal of Lithic Studies*, 3 (1): 6-29. 2016. DOI: 10.2218/jls.v3i1.1423
- ARAUJO, Astolfo G. M. On Vastness and Variability: Cultural Transmission, Historicity, and the Paleoindian Record in Eastern South America. *Anais da Academia Brasileira de Ciências*, 87 (2): 1239-1258. 2015. DOI: 10.1590/0001-3765201520140219
- ARAUJO, Astolfo G. M. & CORREA, Letícia. First notice of a Paleoindian site in central São Paulo State, Brazil: Bastos site, Dourado County. *Palaeoindian Archaeology*, 1 (1): 4-14. 2016.
- ARAUJO, Astolfo G. M. & OKUMURA, Mercedes. Cultural Taxonomies in Eastern South America: Historical Review and Perspectives. *Journal of Paleolithic Archaeology*, 4 (28): 1-28. 2021. DOI: 10.1007/s41982-021-00101-9
- BATALLA, Nicolás; CORREA, Letícia; ARAUJO, Astolfo. Lithic landscapes and Early inhabitants in southeastern Brazil: First perspectives from a case study in Dourado, São Paulo state. *PaleoAmerica*, 5 (1): 44-61. 2019. DOI: 10.1080/20555563.2018.1564522
- BUENO, Lucas. Tecnologia lítica, cronologia e sequência de ocupação: o estudo de um sítio a céu aberto na região de Lagoa Santa, MG. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 20: 91-107. 2010. DOI: 10.11606/issn.2448-1750.revmae.2010.89915
- CALDERÓN DE LA VARA, Valentin. Nota prévia sobre a arqueologia das regiões central e sudoeste do Estado da Bahia. *PRONAPA, Resultados Preliminares do 2 ano, 1966-1967. Museu Paraense Emílio Goeldi, Publicações avulsas*, 10: 135-147. 1969.
- CALDERÓN DE LA VARA, Valentin. A Pesquisa Arqueológica nos Estados da Bahia e Rio Grande do Norte. *Dédalo*, 9 (17-18): 25-32. 1973.
- CALDERÓN DE LA VARA, Valentin. As tradições líticas de uma região do baixo médio São Francisco (Bahia). *Estudos de Arqueologia e Etnologia*, 1: 37-52. 1983.
- CANO ECHEVERRI, Martha Cecília. Paisajes, suelos, y actividades humanas precerámicas en el abanico fluvio-volcánico Pereira-Armenia, región del Cauca Medio, Colombia. *International Journal of South American Archaeology*, 15: 62-77. 2019.
- CHMYZ, Igor. A ocorrência de sítio arqueológico com pontas-de-projétil no litoral paranaense – Nota prévia sobre o sítio PR-P-31: Ribeirão. *Anais da Academia Brasileira de Ciências*, 47 (Suplemento): 81-89.
- CIVALERO, María Teresa & NAMI, Hugo. Experimentos y esquemas diacríticos para explorar técnicas de talla unifacial del Holoceno Temprano en el noroeste de Santa Cruz. *Revista del Museo de Antropología*, 13 (1): 147-154. 2020. DOI: 10.31048/1852.4826.v13.n1.24096
- COSTA, Fernando W. S. *Arqueologia das Campinaranas do baixo rio Negro: em busca dos pré-cera-*

*mistas nos areais da Amazônia Central*. (Tese de doutorado) Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2009.

DAUVOIS, Michel. *Precis de Dessin Dynamique et Structural des Industries Lithiques Préhistoriques*. Périgueux: Fanlac. 1976.

DIAS, Adriana Schmidt. Da tipologia à tecnologia: reflexões sobre das indústrias líticas da Tradição Umbu. IN: BUENO, Lucas & ISNARDIS, Andrei. [Ed.]. *Das Pedras aos Homens: Tecnologia Lítica na Arqueologia Brasileira*. Belo Horizonte, Argentum: 33-66. 2007.

FOGAÇA, Emílio. A Tradição Itaparica e as indústrias líticas pré-cerâmicas da Lapa do Boquete (Minas Gerais – Brasil). *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 5: 145-158. 1995. doi: 10.11606/issn.2448-1750.revmae.1995.109233

FOGAÇA, Emílio. *Mãos Para o Pensamento. Estudo da Variabilidade Tecnológica de Indústrias Líticas de Caçadores-Coletores do Início do Holoceno a Partir de um Estudo de Caso: As Camadas Arqueológicas VIII e VII da Lapa do Boquete (MG - Brasil)*. (Tese de doutorado) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2001.

FOGAÇA, Emílio & LOURDEAU, Antoine. Uma abordagem tecno-funcional e evolutiva dos instrumentos plano-convexos (lesmas) da transição Pleistoceno/Holoceno no Brasil central. *FUMDHAMentos*, 7: 260-347. 2008.

GALHARDO, Danilo. As cadeias operatórias de manufatura de três instrumentos líticos unifaciais. *Revista de Arqueologia*, 29 (1): 18-37. 2016. DOI: 10.24885/sab.v29i1.441.

HURT, Wesley. Tradition Itaparica. *CLIO, Série Arqueológica*, 5: 55-58. 1989.

ISNARDIS, Andrei. Pedras na areia. As indústrias líticas e o contexto horticultor do Holoceno superior na região de Diamantina, Minas Gerais. *Revista Espinhaço*, 2(2): 54-67. 2013. DOI: 10.5281/zenodo.3967737

LAMING-EMPERAIRE, Annette. *Guia para o estudo das indústrias líticas da América do Sul. Manuais de Arqueologia nº 2*. Curitiba: Centro de Ensino e Pesquisas Arqueológicas. 1967.

LÓPEZ-CASTAÑO, Carlos & CANO-ECHEVERI, Martha. En torno de los primeros poblamientos en el noroccidente de Sudamérica: Acercamientos desde el valle interandino del Magdalena, Colombia. *Boletín de Arqueología PUCP*, 15: 43-79. 2011.

LÓPEZ-CASTAÑO, Carlos. Landscapes variability and the early peopling of the inter-Andean Magdalena Valley, Colombia (South America). *Quaternary International*, 578 (20): 139-154. 2020. DOI: 10.1016/j.quaint.2020.10.012

KOOLE, Edward. *Entre as tradições planálticas e meridionais: Caracterização arqueológica dos grupos caçadores coletores a partir da análise de sete elementos e suas implicações para a ocupação pré-cerâmica da Região Cárstica do Alto São Francisco, Minas Gerais, Brasil: Cronologia, tecnologia lítica, subsistência (fauna), sepultamentos, mobilidade, uso do espaço em abrigos naturais e arte rupestre*. (Tese de doutorado). Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2014.

LOURDEAU, Antoine. *Le Technocomplexe Itaparica. Définition Techno-Fonctionnelle des Industries à Pièces Façonnées Unifaciale à une Face Plane dans le Centre et le Nord-Est du Brésil Pendant la Transition Pléistocène-Holocène et l'Holocène Ancien*. (Tese de doutorado) Université Paris Ouest Nanterre La Defense, Paris. 2010.

- MACÊDO NETO, Cloves. *A linguagem dos seixos: tecnologia lítica de debitage sobre seixos em dois sítios sob abrigos do sub médio São Francisco*. (Dissertação de mestrado) Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 1996.
- MARTIN, Gabriela & ROCHA, Jacionira. O adeus à Gruta do Padre, Pernambuco: a Tradição Itaparica de coletores-caçadores no médio rio São Francisco. *CLIO, Série arqueológica*, 6: 31-67. 1990.
- MARTIN, Gabriela; ROCHA, Jacionira & LIMA, Marcos G. Indústrias líticas em Itaparica, no vale do Médio São Francisco (Pernambuco, Brasil). *CLIO, Série Arqueológica*, 3: 99-135. 1986.
- MARTINS, Dilamar. C. Análise dos testemunhos líticos do sítio arqueológico Córrego Rico - Planaltina/GO. *Revista do ICHL*, 3: 121-176. 1983.
- MILLER JR., Tom Oliver. *Sítios arqueológicos da região de Rio Claro, Estado de São Paulo*. (Tese de doutorado). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro: 81 p. 1969.
- MILLER JR., Tom Oliver. Arqueologia da região central do Estado de São Paulo. *Dédalo*, 16: 13-118. 1972.
- MORENO, João Carlos. Lithic technology of an Itaparica industry archaeological site: the Gruta das Araras rockshelter, Midwest of Brazil. *Journal of Lithic Studies*, 3 (1): 87-106. 2016 a. DOI: 10.2218/jls.v3i1.1298
- MORENO, João Carlos. Did Palaeoindian technology persist during the Middle or Late Holocene in central Brazil? A review from the Córrego do Ouro 19 site (GO-CP-17), Goiás state. *Palaeoindian Archaeology*, 1 (1): 32-49. 2016 b.
- MORENO, João Carlos. *Tecnologia de Ponta a Ponta: Em busca de mudanças culturais durante o Holoceno em indústrias líticas do Sudeste e Sul do Brasil*. (Tese de doutorado) Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2019 a.
- MORENO, João Carlos. Bringing Experimental Lithic Technology to Paleoamerican Brazilian Archaeology: Replication Studies on the Rioclarense and Garivaldinense Industries. *EXARC Journal*, 2019 (3), 2019 b.
- MORENO, João Carlos. The technological diversity of lithic industries in eastern South America during the late Pleistocene-Holocene transition. In: ONO, Rintaro & PAWLIK, Alfred [Eds.] *Pleistocene Archaeology – Migration, Technology and Adaptation*. Londres, IntechOpen. 2020. DOI: 10.5772/intechopen.89154
- MORENO, João Carlos & ARAUJO, Astolfo G. M. Microliths and Polished Stone Tools during the Pleistocene-Holocene Transition and Early Holocene in South America: The Lagoa Santa Lithic Industry. *PaleoAmerica*, 4 (3): 219-238. 2018. DOI: 10.1080/20555563.2018.1531350
- MORENO, João Carlos & GARCIA, Anderson Marques. Late Holocene lithic points from a Southern Brazilian mound: The Pororó site. *Papers from the Institute of Archaeology*, 32 (1). 2022. DOI: doi.org/10.14324/111.444.2041-9015.1186
- MORENO, João Carlos & OKUMURA, Mercedes. The association of palaeoindian sites from Southern Brazil and Uruguay with the Umbu Tradition: Comments on Suárez et al. (2017). *Quaternary International*, 467: 292-296. 2018. DOI: 10.1016/j.quaint.2017.11.056
- MORENO, João Carlos & OKUMURA, Mercedes. A new proposal for the technological analysis of lithic points: Application for understanding the cultural diversity of hunter gatherers in

Eastern South America. *Quaternary International*, 562: 1-12. 2020. DOI: doi.org/10.1016/j.quaint.2020.07.037

MORENO, João Carlos; OKUMURA, Mercedes; MINGATOS, Gabriela S.; SANTOS, Heloísa dos; BRADLEY, Bruce. O Potencial da arqueologia experimental para o estudo da pré-história pré-colonial no Brasil: Exemplos da tecnologia de artefatos líticos e ósseos. *Revista do CEPA*, 41 (53): 1-53. 2020.

NAMI, Hugo & CIVALERO, María Teresa. Distinctive unifacial technology during the Early Holocene in South America. *Archaeological Discovery*, 5: 101-115. 2017. DOI: 10.4236/ad.2017.53007

OKUMURA, Mercedes. Dardo ou flecha? Testes e reflexões sobre a tecnologia de uso de pontas de projétil no Sudeste e Sul do Brasil durante a pré-história. *Cadernos do LEPAARQ*, 12 (24): 7-32. 2015. doi: 10.15210/LEPAARQ.V12I24.5623

OKUMURA, Mercedes & ARAUJO, Astolfo G. M. Fronteiras sul e sudeste: Uma análise morfométrica de pontas bifaciais de Minas Gerais, São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul (Brasil). *Journal of Lithic Studies*, 4 (3): 163-188. 2017. doi: 10.2218/jls.v4i3.1619

PARENTI, Fabio. *Le gisement quaternaire de la Pedra Furada (Piauí, Brésil). Stratigraphie, chronologie, evolution culturelle*. Paris, Editions Recherches sur les Civilisations. 2001.

PRONAPA. 1970. Brazilian Archaeology in 1968: An Interim Report on the National Program of Archaeological Research. *American Antiquity*, 35: 1-23. doi: 10.2307/278174

PROUS, Andre. *Arqueologia Brasileira*. Brasília, Universidade de Brasília. 1991.

PROUS, Andre. Arqueologia do alto médio São Francisco, Tomo I região de Montalvânia – Introdução. *Arquivos do Museu de História Natural – UFMG*, 17-18: 1-68. 1997.

PROUS, Andre. *Arqueologia Brasileira: a pré-história e os verdadeiros colonizadores*. Cuiabá, Carlini & Caniato. 2019.

RODET, Maria Jacqueline. *Etude technologique des industries lithiques taillées du nord de Minas Gerais, Brésil - depuis le passage Pléistocène/Holocène jusqu'au contact - XVIIIème siècle*. (Tese de doutorado) Université de Paris X, Nanterre. 2006.

RODET, Maria Jacqueline; DUARTE, Déborah; CUNHA, Ana Carolina C.; DINIZ, Lílian & BAGGIO, Hernando. Os métodos de “fatiagem” sobre seixo de arenito/quartzito do Brasil Central: exemplo do sítio arqueológico de Buritizeiro, Minas Gerais. *Anais do XIV Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira*. Florianópolis: 1-11. 2007.

RODET, Maria Jacqueline; DUARTE-TALIM, Déborah; BASSI, Luís Felipe. Reflexões sobre as primeiras populações do Brasil Central: “Tradição Itaparica”. *Habitus*, 9 (1): 81-100. 2011. DOI: [10.18224/hab.v9.1.2011.81-100](https://doi.org/10.18224/hab.v9.1.2011.81-100)

ROOSEVELT, Anna C.; LIMA DA COSTA, M., MACHADO, C., MICHAB, M., MERCIER, N., VALLADAS, H., FEATHERS, J., BARNETT, W., IMAZIO, M., HENDERSON, A., SILVA, J., CHERNOFF, B., REESE, D., HOLMAN, J., TOTH, N., SCHIK, K. Paleoindian cave dwellers in the Amazon: the peopling of the Americas. *Science*, 272: 373-398. 1996. DOI: 10.1126/science.272.5260.373

SCHMALZ, Robert. Flint and the Patination of Flint Artifacts. *The Prehistoric Society*, 3: 44-49. 1960.

SCHMITZ, Pedro Ignácio. Arqueologia de Goiás em 1976: Projeto Paranaíba. *Estudos*, 4 (5): 19-77. 1977.



- SCHMITZ, Pedro Ignácio. A Evolução da Cultura no Sudoeste Goiano. *Pesquisas - Antropologia*, 31: 185-225. 1980.
- SCHMITZ, Pedro Ignácio; BARBOSA, Altair Sales; JACOBUS, André L. & RIBEIRO, Maira. Barberi. Arqueologia nos Cerrados do Brasil Central: Serranópolis I. *Pesquisas - Antropologia*, 44: 1-208. 1989.
- SCHMITZ, Pedro Ignácio; ROSA, André Osório & BITENCOURT, Ana Luiza. 2004. Arqueologia nos Cerrados do Brasil Central. SERRANÓPOLIS III. *Pesquisas - Antropologia*, 60: 1-286.
- VILHENA-VIALOU, Águeda. A indústria lítica. In: VILHENA-VIALOU, Águeda [Ed.] *Pré-História do Mato Grosso - Volume 1, Santa Elina*. São Paulo, EDUSP: 167-176. 2005.