

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**



**Irislane Pereira de Moraes**

**ARQUEOLOGIA 'NA FLOR DA TERRA' QUILOMBOLA:**  
**Ancestralidade e Movimentos Sankofa no Território dos Povos do Aproaga -**  
**Amazônia Paraense**

Belo Horizonte, Minas Gerais  
2021

Irislane Pereira de Moraes

**ARQUEOLOGIA 'NA FLOR DA TERRA' QUILOMBOLA:  
ANCESTRALIDADE E MOVIMENTOS SANKOFA NO TERRITÓRIO DOS POVOS  
DO APROAGA - AMAZÔNIA PARAENSE**

Versão Final

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Doutore em Antropologia, área de concentração em Arqueologia.

Linha de Pesquisa: Arqueologia do Mundo Moderno e Contemporâneo.

Orientação: Profa. Dra. Mariana Petry Cabral

Belo Horizonte, Minas Gerais  
2021

306 M827a 2021	<p>Moraes, Irislane Pereira de.</p> <p>Arqueologia na “flor da terra” quilombola [manuscrito] : ancestralidade e movimentos Sankofa no território dos povos do Aproaga - Amazônia Paraense / Irislane Pereira de Moraes. - 2021.</p> <p>317 f.</p> <p>Orientadora: Mariana Petry Cabral.</p> <p>Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>Inclui bibliografia.</p> <p>1. Antropologia – Teses. 2. Arqueologia – Teses. 3. Quilombos – Teses. 4. Cultura – Teses. I. Cabral, Mariana Petry. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
----------------------	---



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

**ATA DA DEFESA DE TESE DE DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA DE IRISLANE PEREIRA DE MORAES  
(MATRÍCULA N.º 2016651282)**

Aos 29 (vinte e nove) dias do mês de março de 2021 (dois mil e vinte e um), reuniu-se em ambiente virtual, pelo canal do Youtube PG-ANTROPOLOGIA UFMG, a Comissão Examinadora para julgar em exame final a Tese intitulada: "ARQUEOLOGIA 'NA FLOR DA TERRA' QUILOMBOLA: ancestralidade e movimentos sankofa no território dos povos do Aproaga - Amazônia Paraense", requisito final para a obtenção do Grau de Doutor em Antropologia, área de concentração: Arqueologia - linha de pesquisa: Arqueologia do Mundo Moderno. A Comissão Examinadora foi composta pelas professoras e doutoras: Mariana Petry Cabral – (PPGAn/UFMG) – Orientadora; Magda dos Santos Ribeiro - (PPGAn/UFMG); Rosinalda Corrêa da Silva Simoni – UFTO; Joseline Simone Barreto Trindade – ICH/UNIFESSPA e Patrícia Marinho de Carvalho – MAE/USP. A defesa contou também com convidado especial Manoel Cláudio Coutinho da Luz, Representante da AQURC – Povos do Aproaga. Abrindo a sessão, a Presidenta da Comissão, Profa. Mariana Petry Cabral, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra a doutoranda Irislane Pereira de Moraes para apresentação da sua Tese. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa de candidate. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença de doutoranda, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Tese por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente a candidate pela Presidenta da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidenta encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 29 de março de 2021.

Membros da Comissão Examinadora:

Profa. Dra. Mariana Petry Cabral - Orientadora

Profa. Dra. Magda dos Santos Ribeiro

Profa. Dra. Rosinalda Corrêa da Silva Simoni

Profa. Dra. Joseline Simone Barreto Trindade

Profa. Dra. Patrícia Marinho de Carvalho



Documento assinado eletronicamente por **Patrícia Marinho de Carvalho, Usuário Externo**, em 29/03/2021, às 23:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Mariana Petry Cabral, Professora do Magistério Superior**, em 30/03/2021, às 09:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Documento assinado eletronicamente por **Magda dos Santos Ribeiro, Professora do Magistério**



**Superior**, em 30/03/2021, às 09:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



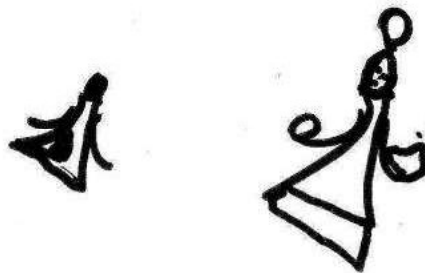
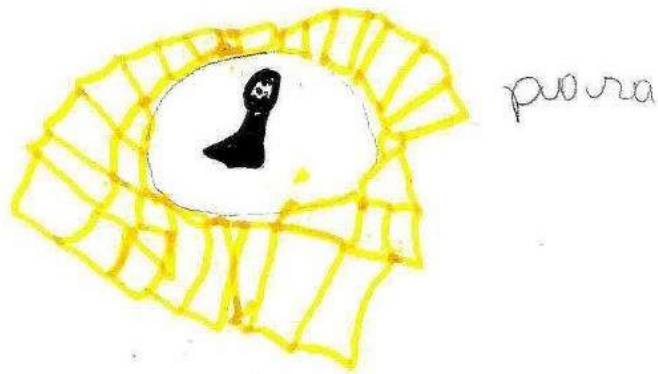
Documento assinado eletronicamente por **Joseline Simone Barreto Trindade, Usuário Externo**, em 30/03/2021, às 11:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rosinalda Corrêa da Silva Simoni, Usuário Externo**, em 30/03/2021, às 11:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **0640883** e o código CRC **5F4E67AC**.



Comunidade Diáspora

Luciane dos Santos

As imagens audiovisuais e textuais produzidos e co-criados no percurso desta caminhada de pesquisa com os Povos do Aporá são *in memoriam* de todos Pretos Dantes que (re)existem entretempos nessas ancestrais paisagens amazônicas, em especial à Gil Herculano dos Santos, Luciane dos Santos (autora do desenho acima), D. Baruca (Barbara Aires da Silva), S. João Henrique dos Santos, S. Vergino dos Santos e S. "Joãozinho" (João da Luz Santos). Em vida e compromisso de luta dedico este trabalho à todas as comunidades quilombolas da Diáspora Africana, na pessoa de D. América Maria dos Santos.

## MO DUPÉ! DWÁ! (AGRADECIMENTOS)

Mo Jubá! Mo dupé! Eu saúdo e agradeço *mi Orixás e Ancestrais* que me possibilitaram (re)existir nessa Diáspora Africana, desta vez em terras amazônicas. Como *nossas mais velhas* sempre ensinam em nossas comunidades, “o que o colonialismo e a escravidão separaram, Orixá e a ancestralidade (re)unem!”. Axé!

E venho em paz. **HTP** \o/. Sabe aquela paz interior de aos poucos compreender o porquê dessa nossa jornada aqui no Ayê (terra)? Pois é! Dentro de mim, vibra uma força tamanha, emana uma gratidão incomensurável, pois percebo a cada dia e no próprio movimento da vida, a plena e intensa conexão restabelecida com nossa ancestralidade e com a memória de quem somos. **Dwá NaTuReza!**

**Mo dupé Ori mi, Mo jubá olori mi Ossain, Mo jubá Yá mi Yemonjá. Mo dupé Oxum** por me confirmar sua ekedji. Saúdo e reverencio com gratidão pela energia e proteção constante que me faz seguir caminhando com boa sorte essa minha jornada aqui no Ayê. **Adupé minha egbé, o Ilê Axé Yabá Omi(ACIYOMI)**! Agradeço e peço a benção de *todes mais velhas*, mais *noves* e iguais. Em especial, saúdo às nossas *lyás* que diariamente nos cuidam e ensinam um saber ancestral na prática: **minha lyá Nalva d'Oxum, a lyá Simone d'Oyá, e minha querida mãe-pequena Tânia d'Ogum, Motumbá?! Saúdo ainda a minha mais velha, ekedji Oba, Motumbá?! Orixá Mo dupé** pelo ensinamento, zelo e compromisso com nossos Orixás.

Entre *les yaos* da nossa Comunidade, Gratidão eternas à **Gabby d'Obaluayé e a Nazaré d'Ewá** pela irmandade construída e vivenciada na prática do axé; agradeço também as minhas **filhas-pequenas Thiane Barros e Naiara Silva** pelo carinho, cuidado e aprendizado recíproco. Com nossa *egbé* em cada ume de vcs, tenho vivido e compartilhado o retorno a Orixá, a volta as nossas origens e saberes ancestrais. Isso possibilita nos cuidarmos mutuamente, trocarmos afetos e aprendizados, e poderosamente crescermos enquanto Povo Tradicional de Matriz Africana na Amazônia. **Olorum mo dupé! Oxalá bosi fuô Egbé mi! Axé!!!**

Agradeço a minha família natural, em especial minha **mãe Aparecida**, a minha maninha **Priscila, Antônio, Tamires** e ao mano **Rafael** pelo amor e carinho. Saudação carinhosa a **família Ferreira Pereira**, a cada tie e *prime...* Em especial,

gratidão e respeito a nossa grande **matriarca, Aurentina Ferreira Pereira** (Dona Nega), minha avó tão linda, sábia e sagita, que nos seus mais de 80 anos é minha referência diária de amor a vida e no cuidado das plantas! Ainda, seguindo na linhagem de minha avó materna, **agradeço à todes mi avós e tataravós** enquanto ancestrales minhas mais remotas, dentre *les* quais a memória de minha avó 'D. Nega' ainda me permitiu saber pelo menos seus nomes: **D. Vitalina Ferreira Pedroso, D. Virginia e D. Romana**. A benção minhas mais velhas?!

Ainda na família, Moraes, desde um lugar estranhamente novo, agradeço a meu **Pai, Isaías Texeira de Moraes**. Este meu velho, um migrante maranhense vindo de Caxias e agricultor nato radicado em Marabá a partir da década de 1970. Apesar da ausência e reprodução de padrões sociais que nos atravessam a memória e trajetória pessoais, tenho acolhido como seu o legado da firmeza do Ser e fazer das coisas. Assim como uma velha árvore tipo carvalho bem consolidada na terra ao longo do tempo e das adversidades. O senhor me inspira principalmente no amor em cultivar a terra e sou muito grata por isso, pois cuidar da terra e cultivar plantas tem sido um grande movimento de cura para mim. Espero, algum dia, podermos conversar sobre isso também.

E quando a gente entende que o que nos une perpassa pelo amor, respeito e ancestralidade, bem como, pela experiência de gestar e fazer crescer a vida implica em cuidado? Gente, a própria expressão constituinte de 'família' se expande, e nesse sentido agradeço também *mi parentes de axé e de vida compartilhada*. Gratidão Família! Em especial **mi filhes César Filho** (Núbia Waka Waka) e **Queiton Carmo** (Ketu); com amor e gratidão saúdo minha **mãe afetiva no Amapá, Lourdes Vulcão**; a meu egbomi no Axé e na arqueologia **Mario Polo** e minha mana mais nova, **Luciana Costa**. Ah Luciana! Desde aquele primeiro campo de arqueologia, tenho a plena certeza de que nos reencontramos pelo axé de nossos orixás e ancestrales. Nossos vínculos foram restabelecidos e seguem firmes. É isso, seguimos juntas e Fortes! Axé!

Agora no quilombo, **agradeço aos Povos do Aproaga** na pessoa da velha **América dos Santos**. Matriarca da Taperinha e herdeira direta dos  **Pretos Dantes**. Assim, toda gratidão e máximo respeito a *todes Pretos Dantes* pela permissão e ensinamentos concedidos para caminhar, (re)conhecermos e vivenciarmos a ancestralidade negra neste território aquilombado por suas descendências,



nomeadamente as **comunidades de Nova Ipixuna, Taperinha, Sauá-mirim, Benevides e Alegre Vamos.**

Nessa Caminhada Sankofa no território tradicional quilombola dos **Povos do Aproaga**, muitas foram as pessoas com quem aprendi, a cada uma delas sou eternamente grata, entre as quais destaco: **Manoel Clauderi Coutinho da Luz “Cléo”**, liderança comprometida e visionária na luta quilombola de seu Povo em defesa da vida e território tradicional. Agradeço a Sra. **Edilena Santos Silva** que sempre nos acolheu em sua casa e cotidiano no DER/Santana do Capim.

No quilombo do “Pixuna” toda minha gratidão é para o sr. **João da Conceição, o “Pitada”** e sua esposa rainha **D. Rosa Santos, a “Bené”**, este casal tão lindo e amoroso que há mais de uma década nos acolhe em suas comunidades da maneira doce e cuidadosa. Aliás essa doçura e leveza também se estende a *sus filhas*, crianças que amo com coração pleno e sorriso aberto. Essas crianças do quilombo sempre foram meus mestres, me ensinaram tanto nessa caminhada de pesquisa pelo (re)existir. Dentre *elus* agradeço de todo meu coração e invoco o nome de **Luciana dos Santos “Tia Preta”, Luciane dos Santos “Ciane” (in memoriam), Luciene dos Santos “Rita”, João Paulo dos Santos e Juliana Santos**. Muitas festas fizemos e ainda vamos fazer mais para celebrarmos a vida manifesta, afinal a brincadeira de bem viver está sempre garantida com as crianças do “Pixuna”. Festa garantida em terra ou no igarapé, em especial no que depender também de **Jonny, Lorrان, Lorrany, Edivandro Carmo da Cunha o “Jonathas”, Maria de Jesus Conceição Gomes “Esmeralda”, Viviane e Vanessa!** Erê mi! Valeu gente!

Ainda no Capim, minha saudação e agradecimentos a *les velhes* de Santana do Capim e DER, em especial a *les narradories* da memória Preta e quilombola na região: a **Dona Lorença, Seu Castilho e dona Isolina**. Na comunidade de Benevides a *todes* mais uma vez, em especial a **professora Ana Cristina Ferreira da Silva**, pela acolhida em sua casa e por compartilhar suas histórias com as *coisas dantes*. Obrigada também a sua tia **Noemia Lopes Cruz, “Noca”** pelas conversas feitas na beira do rio Capim, que pessoa mais amável e poderosa!

Ainda na Comunidade de Benevides, gratidão à juventude envolvida nos trabalhos das oficinas de arqueologia e comunidade, em especial: **Luciana Lopes de**

**Jesus, Ivanilza Amaro Lopes “Vanda”, Paulo Ricardo da Conceição Silveira “Tigrão”, Raimone Oliveira da Costa e Taíse dos Passos de Jesus...** *Todes* vocês em comunidade são o fundamento e dão maior sentido a este trabalho pesquisa comunitária. Trabalho este que tanto me ensinou, e pretende também contribuir na luta e caminhada antirracista a partir do campo do conhecimento na Universidade. Assim, em cada nome ora mencionado, em gratidão fluente eu cumprimento a *todes quilombolas do Território dos Povos do Aproaga*, quilombolas dantes, de agora e *les* que estão por vim.

Nesse mesmo sentido de resistência coletiva, agradeço ainda a cada *amigue* de fé e de luta que vamos reencontrando nas encruzilhadas da vida. Amigues esses que inicialmente reencontrei em Marabá-Pará, minha Terra Natal e fronteira amazônica de muitas existências e lutas, assim, saúdo em especial a **Joseline Trindade, Eric de Belém, Rose Bezerra, Raimundinho, Jane e Thiago Martins, Ailce Margarida, e a Vanda Melo**, esta minha comadre, obrigada também pela honra de ser *didinha* de **Yansã Barbara**. A *todes* vocês irmandade e militância amazônica, um abraço caloroso para renovar as forças e resguardar a ternura.

Por falar em cuidado, na resiliência comprometida para viver em equilíbrio e promovendo curas do Ser, agradeço pelo trabalho fundamental e cotidiano das psicólogas **Lívia Arrelias e Mirian Aldebaran**. Gente, como retribuir a vocês? Gratidão pelo cuidado e por nos mostrarem na prática que a clínica antirracista e holística é real e totalmente possível nas nossas vidas.

Agradeço a **Universidade Federal do Amapá (UNIFAP)**, pela minha liberação a qualificação e bolsa de estudos (CAPES/PRO-DOCTORAL). Saudações afetuosas e acadêmicas a *mi* parceiries quando atuando no **Centro de Pesquisas Arqueológicas do Amapá (CEPAP-UNIFAP)**, a **Dra. Jucilene Amorim e Helyelson Moura**, e com muito apreço em nome da querida **profa. Dra. Cecilia Bastos** a agradeço a cada colega do colegiado do curso de História, pela compreensão e apoio para a minha liberação para esta qualificação doutoral.

Da resistência *quilombista* dentro da Universidade amapaense, agradeço a *todes participanties* do nosso querido e aguerrido **Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB-UNIFAP)**, em especial a **profa. Piedade Lino Videira**, a amiga e

**ekedji Elane Albuquerque, Joelma Menezes** (Quilombo do Rosa), **Enilton Ferreira e Alzira Nogueira**. Ah sim Alzira, tú és amor da cabeça aos pés! Em todas as lutas contra o racismo e pela implementação das Políticas de Ações Afirmativas na UNIFAP, eu só posso agradecer a vocês pela ternura, dedicação e referência que são para *todes* nós.

Ainda no Amapá, agradeço a amigas e ex-alunos no ensino de arqueologia na UNIFAP, especialmente, a **Lucas Marcel, Juliana Belfor, Karina Nylmara e Sabrina Bentes, e a Bê! Benedita Sardinha**, amo muito. Aliás, reencontrar vocês após anos afastada de Macapá, foi a alafia maravilhosa para que eu e minha companheira, Suzanny Rodrigues, pudéssemos nos reencontrar nessa gira da vida. Então RA-inha, todo meu amor e agradecimento especial por seu apoio na reta final deste trabalho.

Sob a luz do sol, a partir da filosofia africana e afrodiaspórica, agradeço a intelectuais *negres*, assim como aos prof. **Renato Noguera, prof. Tata Uã Flor Nascimento, Mestre Jayro Pereira**, por abrirem caminho e contribuírem na formação crítica e nos acessos ao múltiplo conhecimento negro africano e ancestrálico. Nessas formações afrocentradas, agradeço a **profa. Katiúscia Ribeiro** que em meio a pandemia do coronavírus teve força e coragem de compartilhar companhia na sua barca e nos possibilitou entendimento e movimentos de curas, especialmente fazendo-me chegar a **SBA AnaSou** e ao **Kemetic Yoga**, Salve Ana!, afinal a revolução que somos é uma jornada que começa pelo Espírito, totalmente *cardiografada* pelos nossos sentidos equilibrados em **Maat**. Em busca das palavras ideais para expressar tamanha gratidão a vocês nossos mais velhos e referencias potencias, eu digo bendito dia! DWA pela partilha! DWA NTR! ANK UDJA SENEBA \o/ !!!

No PPGAN-UFMG, agradeço aos colegas de turma, tanto de mestrado como de doutorado, pelas discussões, conversas e resistência diária para enfrentar a colonialidade do saber e do racismo institucional abertamente estruturados e praticados na Universidade. Nossas saudações cabanas, são a **Mayara, Jaqueline, Thiago, Daniel, Suelen, Ric, Edgar** e tantos estudantes que lutaram e lutam até hoje pela real implementação das Políticas Afirmativas na Pós-graduação da UFMG.

Aliás, toda nossa gratidão à **Aninha das Mercês**, que além de realizar um trabalho hercúleo na secretaria do Programa, por vezes nos acolheu em seu lar para

vivermos momentos de alegria e afeto, ao som de samba e músicas marcantes. Nón! Sempre vou lembrar da galera cantando emocionada a canção “Naquela Mesa”, de Nélson Gonçalves, a pedido e em homenagem a sua mãezinha **Dona Alice**. Na aridez da academia, essas são lembranças alegres que sempre vou ter no coração.

Agradeço também aos professores do PG, em especial **Dr. Andrei Isnardi e Dr. Carlos Magno** pelas importantes discussões em sala de aula e na minha primeira banca de qualificação. Ao prof. Andrei agradeço ainda por compreender e me apoiar na mudança e fase de transição de orientação para a então responsabilidade da **profa. Dra. Mariana Petry Cabral**. Ah! Mariana, nossos caminhos sempre têm se encontrado, seja na UFPA, no Amapá ou na UFMG... Essa conexão é um presente, assim, enquanto orientadora e ao mesmo tempo “irmã mais velha” na arqueologia, agradeço pela acolhida em sua casa, pelas discussões profícuas, ensinamentos e apoio fundamental em cada etapa de nossos encontros e realização desta tese. Ogum Mo dupé por tua força e apoio em tudo.

Nesta versão final, registro meus agradecimentos de todo coração pela arguição atenta e profunda da Banca de defesa, muito obrigada a Dra. Rosinalda Correa da Silva Simoni, a Dra. Patrícia Marinho de Carvalho (irmãs de luta também na **Rede de Arqueologia Negra – NEGRArqueo**), a Dra. Joseline Simone Barreto Trindade e Dra. Magda dos Santos Ribeiro, que junto a desobediência epistêmica e política que veia este trabalho, concordaram unanimemente pela presença de um examinador especial da comunidade, cito o Sr. **Manoel Clauderi Coutinho da Luz (Cléo)**, então, presidente da **Associação Quilombola Unidos do Rio Capim (AQURC)**.

Infelizmente com a pandemia do novo coronavírus não foi possível fazermos a defesa de maneira presencial para que mais pessoas da comunidade estivessem presentes na ocasião para apreciar o trabalho final apresentado, a não ser de maneira online, mas ainda assim, foi mais justo contar com sua participação como examinador comunitário. Afinal, espero pelo dia que as comunidades tradicionais sejam não apenas devidamente consultadas e livre-esclarecidas em relação as pesquisas realizadas em seus territórios, mas também sejam equânime e categoricamente as avaliadoras dos respectivos resultados de trabalhos, garantidas as suas especificidades etnicorraciais e culturais. Axé!

Ainda em *Beagá*, agradeço pela leveza, beleza admirável e afeto fluente de **Gabi Meneses**. Contigo encontro **Luisa Matias**, gratidão *lindeusas* do meu coração!! Gratidão eterna para **Dóris Faustino e família** pelas vivências compartilhadas. Na sua pessoa agradeço mais uma vez aos ancestrais e toda a irmandade pelos momentos de alegrias e aprendizados experienciados em coletividade, especialmente no âmbito do Centro de Convivência Negra (CNN-UFMG), então conquistado durante o movimento nacional de ocupações das Universidades. Uma ocupação dentro de uma ocupação gente, movimento negro sempre é vanguarda da luta.

E depois da aula na UFMG, sempre tive acolhimento afetuoso de **Aninha e Marco Lobus**, tudo bem regado de boas conversas e comidas à moda mineira. Nas caminhadas pela Lagoa do Nado e aulas de dança cigana, agradecimentos a Marta Matos e Dona Ana amante do carimbo ao ponto de levantar de uma cadeira de roda para dançar os ritmos paraenses, seres de luz, a vocês minha terna gratidão.

Em nossas terras Amazônicas de Belém do Pará, também agradeço imensamente a **Gilberto Mendonça**, pelo “Artevismo” e “cinema de guerrilha”, com certeza sua prática diária faz do audiovisual e do cinema uma forma de luta, uma poética de resistência amazônica. No mesmo sentimento, minha gratidão imensa a **Léo Oliveira e a mandigueira CUTIMBÓIA** (Associação Cultural dos Quilombos da Floresta) pela ginga e tantos treinos na **Terra Firme**, bem como, pelas oficinas de capoeira Angola ministradas no quilombo.

Agradeço especialmente a **Auri Ferreira** pela parceria de tantos momentos, pela criatividade engajada de sempre e, particularmente, pela realização das oficinas de fotografia e identidade visual e pela edição especial do seu Projeto “Cria Preta” na comunidade quilombola de Nova *IPixuna*.

Em Belém do Pará, também agradeço a minha sempre e estimada professora. Rosa Acevedo-Marin por nos abrir um caminho rumo ao Capim e apoiar imensamente minha formação acadêmica, sempre orientada pela ética e compromisso social com as comunidades e Povos Tradicionais. Sua dedicação e trabalho nos inspiram e representam um grande legado de luta e conhecimentos que importam.

Ainda na nossa amada Belém, agradeço a **Nazaré Trindade** pelas sempre preciosas leituras de revisão das versões desde quando iniciei a dar forma as ideias e trabalho de pesquisa. A Glenda Consuelo, minha grande amiga dos tempos da especialização em arqueologia, eu agradeço pela partilha momentos históricos e, por conseguinte ainda lutar pela vida de maneira extraordinária e inspiradora.

Para a realização das atividades de campo, agradeço mais uma vez pelo companheirismo de **Gabby Hartemann e Luciana Costa**, afinal foram muitas as etapas de campo e experiências compartilhadas. *Juntas* somos *arqueólogues* em movimento para reparação e reverência devida a nossa ancestralidade também nesse mundo visível e materializado de energias com a qual arqueologia tem (sim) lidado na sua prática acadêmico-científica.

Gratidão a Karla Bianca Oliveira pela parceria, paciência e prontidão para a produção dos mapas, e a **Vitória Carolina Pinheiro** que se engajou desde o primeiro momento na empreitada de montar a arte de identidade visual para a Associação Quilombola Unidos do Rio Capim (AQURC). Obrigada ainda **Rodrigo Aquiles Souza** que mesmo chegando na reta final do trabalho conseguiu somar imprescindíveis forças na estruturação previa da proposta do site da AQURC.

Na pessoa de vocês eu agradeço e saúdo a nossa pioneira **Rede de Arqueologia Negra e a todes arqueologues negres no Continente e nas Diásporas!** Alegres são os nossos reencontros, gloriosos somos enquanto Povo que conhece e conta sua própria História. Axé!!!

Na trilha de confluências e saberes, que este trabalho feito como uma porção de histórias, sons e imagens afrodiáspóricas interconectadas pela ancestralidade, seja lido, ouvidas e sentido ao som de “**Tambores de Mina**” materializado pela sequência musical feita pelo **Mawaca** no pot-pourri magistral que reúne as canções **N’Kosi Sikel’iAfrika** – hino da África do Sul, **Cangoma** um jongo eternizado na voz de Clementina de Jesus e **Sansa Kroma**, canto tradicional do Gana que conta como Seres Pássaros vem à terra para cuidar das gentes, crianças porventura desamparadas. Pelo que agradeço imensamente a **Ethos Produtora de Arte e**

**Cultura Ltda.** por licenciar o uso desse fonograma Tambores de Mina<sup>1</sup> na composição da trilha sonora do nosso vídeo documentário com os ***Povos do Aproaga***.

Afinal, sei que corro risco de não citar nominalmente *todes* que são parte e *apoioadories* deste trabalho, mas como 'evocar nomes' para (re)conhecimentos é inclusive parte da metodologia construída neste trabalho, tentei registrar ao máximo e até nisso agradeço pela compreensão de *todes*. Chegar até aqui, escrever e defender a tese em meio a pandemia do coronavírus e do *apagão do Amapá*, significa tanto que agradecer a minha comunidade estendida é mais que um mantra para mim.

Durante todo o doutorado, trabalho de campo e escrita da tese recebi muito apoio e tenho contado com parceria em parte dos trabalhos que em muito se expandem para além da tese, porquanto, ela materializa apenas parte da realização coletiva de nossos sonhos e movimentos afrorreferenciados. Para nós, arqueologia Sankofa é realidade.

Orixá Mo Dupé! Adupé Egbé! Axé!!!

Obrigade Ancestrais que foram, estão e hão de vim...

Dwá! Ank Udja Seneb! \o/

**#VIDAS NEGRAS IMPORTAM!!!**

---

<sup>1</sup> Para ouvir o citato fonograma Tambores de Mina, acessar em: <https://youtu.be/1n2L7FstmXU>.

A explosão não vai acontecer hoje.  
Ainda é muito cedo... ou tarde demais.  
Não venho armado de verdades decisivas.  
Minha consciência não é dotada de fulgurâncias essenciais.  
Entretanto com toda a serenidade, penso que é bom que certas coisas sejam ditas.  
Essas coisas, vou dizê-las, não gritá-las. Pois há muito tempo que o grito não faz parte da minha  
vida. Faz tanto tempo...  
Por que escrever esta obra? Ninguém a solicitou. E muito menos aqueles a quem ela se destina.  
E então? Então, calmamente, respondo que há imbecis demais neste mundo. E já que o digo,  
vou tentar prová-lo.

(Frantz Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, 2008 [1952]: 25)

(...) O que poderia o *sujeito negro* dizer se ela ou ele não tivesse sua boca tapada? E o que o *sujeito branco* teria de ouvir? Existe um medo apreensivo de que, se o *sujeito* colonial falar, a/o colonizadora/or terá de ouvir. Seria forçada/o a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades da/o “*Outro/a*”. Verdades que têm sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas como segredo. Eu gosto muito deste dito “mantido em silêncio como segredo”. Essa é uma expressão oriunda da diáspora africana e anuncia ao momento em que alguém está prestes a revelar o que se presume ser um segredo. Segredos como a escravização. Segredos como o colonialismo. Segredos como o racismo.

(Grada Kilomba, em *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*, 2019[2008]:41).



## RESUMO

Este trabalho versa essencialmente sobre conhecimento, ou seja, acerca dos modos de conhecer e gerarmos (re)conhecimentos. Emerge em distinção afrontosa ao modo de conhecer ocidental branco cis-hetero cristão moderno, ora hegemônico na academia com sua respectiva (re)produção sistemática de violências epistêmicas, individualismos, invisibilidades e silenciamentos. Trata-se, portanto, de um *aquilombamento* em múltiplas dimensões, que para tanto, tenho me afrorreferenciado nesta prática de desobediência epistêmica e existencial. Enquanto *arqueólogo*, reivindico e demarco a urgência de (re)fazermos também a arqueologia como um modo de conhecer elaborado a partir de uma prática decolonial e conforme perspectivas afrorreferenciadas. Em movimentos Sankofa a própria tese faz-se uma experiência coletiva, práxis de (re)conhecimentos de existências e saberes orgânicos, por sua vez *Orientada* pela ancestralidade que me constitui e reverencio no Terreiro e em coletividade afrodiáspórica. Para além do alcance de objetivos formais da arqueologia, tencionamos a prática e reflexividade da relação de conhecimento como condições de possibilidade e decorrente de vivências coexistenciais entre seres e saberes orgânicos negro-quilombolas. Assim, a própria produção e troca de conhecimentos deriva de confluências contracolonialistas e dos movimentos de andança Sankofa, compartilhados em especial com as comunidades quilombolas dos Povos do Aproaga. Nesse contexto, os Povos do Aproaga são como se autodenominam algumas comunidades quilombolas (re)existentes na Amazônia Paraense, baixo curso do Rio Capim. Enquanto que Sankofa é uma imagem-potência de origem africana adotada nessa caminhada de (re)conhecimentos, pois possibilita comunicar as reivindicações concernentes aos direitos de nós gentes afrodiáspóricas em relação à reparação da violência sofrida com a escravidão, colonização e o racismo, de afinal podermos voltar às nossas origens e ancestrais, de colocarmos em afroperspectiva as nossas memórias e temporalidades, de maneira que realmente nos interessem e façam sentindo em nossas histórias e comunidades de matrizes africanas.

Palavras-chave: Arqueologia Sankofa. Povos do Aproaga. Quilombolas. Diáspora Africana. Ancestralidade. Amazônia.

## ABSTRACT

This work is essentially about knowledge, that is, about the ways of knowing and generating knowledge. It emerges in a daring contrast to the modern cis-hetero white Western Christian way of knowing, now hegemonic within academia through its systematic (re-)production of epistemic violence, individualisms, invisibilities and silences. It is, therefore, an *aquilombamento* [maroon-ing] in multiple dimensions, for the purpose of which I have come back to African references through the practice of epistemic and existential disobedience. As an archaeologist, I claim and point to the urgency of also re-making archeology as a way of knowing elaborated from the standpoint of decolonial practice and according to afro-referenced perspectives. Within Sankofa movements, the dissertation itself becomes a collective experience, a praxis of the acknowledgement of existences and organic knowledge, in turn guided by the ancestrality that constitutes me and which I honor in *Terreiro* and in Afrodiasporic collectives. Beyond the achievement of formal goals in archeology, we point to the practice and reflexivity of the knowledge relationship as conditions of possibility and resulting from coexisting experiences between Black Quilombola beings and knowledge. Thus, the production and exchange of knowledge itself derives from counter-colonialist confluences and from the sankofa walking movements, shared especially with the Quilombola communities of the Aproaga Peoples. In this context, the Peoples of Aproaga are as they call themselves some Quilombola communities in the Pará State Amazon, based on the Capim River. While Sankofa is a potency-image of African origin adopted in this journey of (ac-)knowledge(-ment), as it makes it possible to communicate concerns about the rights of us Afrodiasporic people in relation to the reparations of the violence suffered with enslavement, colonization and racism, and after all we can return to our origins and ancestors, to put in afro-perspective our memories and temporalities, in a way that really interests us and is meaningful within our stories and communities of African origin.

**Keywords:** Sankofa Archeology. Aproaga People. Quilombolas. African Diaspora. Ancestrality. Amazon.

## LISTA DE IMAGENS

Imagem 1. Desenho dos <b>Pretos Dantes</b> (dedicatória), elaborado por LuCiane em julho de 2011. Fonte: Moraes, 2012.....	p.06
Imagem 2. Orientação ilustrada para acesso de material on-line via QRcode.....	p.36
Imagem 3. João Paulo dos Santos e a potência da (auto)imagem quilombola.....	p.39
Imagem 4. Maria de Jesus Conceição Gomes, a “Esmeralda” quilombola.....	p.39
Imagem 5. João Paulo, teus olhos revelam companheirismo.....	p.40
Imagem 6. Lorrana Santos.....	p.40
Imagem 7. Mira “Esmeralda” (Maria de Jesus Conceição Gomes) .....	p.41
Imagem 8. Ariana / “Mariazinha” & Lorrana.....	p.41
Imagem 9. Juliana Silva Santos .....	p.42
Imagem 10. “Tia Preta” (Luciana Silva Santos) .....	p.42
Imagem 11. Ariana/ “Mariazinha” se diverte no igarapé Ipixuna.....	p.43
Imagem 12. Kawane, a “Kakau”.....	p.44
Imagem 13. Aline & Lorrana, durante o Ensaio de Identidade Visual.....	p.44
Imagem 14. Edivandro Carmo da Cunha, o “Jonathas”.....	p.45
Imagem 15. Lorrana Santos da Silva.....	p.45
Imagem 16. Viviane Carmo da Cunha.....	p.46
Imagem 17. “Tia Preta” (Luciana da Silva Santos) .....	p.47
Imagem 18. “Duda” & “Esmeralda”.....	p.48
Imagem 19. “Rita & “Dijé” (Luciele Silva Santos & Maria de Jesus Santos) .....	p.48
Imagem 20. Ariana “Mariazinha” nas ruínas do Casarão do Aproaga.....	p.49
Imagem 21. Jamilly Luz, nas ruínas do Casarão do Aproaga.....	p.50
Imagem 22. Valéria do Carmo da Cunha, no igarapé <i>Domingos Dias</i> – Aproaga .....	p.51
Imagem 23. “Tia Preta” no igarapé <i>Domingos Dias</i> – Aproaga.....	p.51
Imagem 24. Viviane do Carmo Cunha nas comportas da memória, igarapé <i>Domingos Dias</i> – ruínas do Aproaga .....	p.52
Imagem 25. “Jonny” (Edivanderson do Carmo da Cunha) .....	p.53
Imagem 26. Adinkra Sankofa nas suas duas expressões gráficas.....	p.1 e 75
Imagem 27. Profa. Dra. Whitney Battle-Baptiste no centro e participantes da V SIA MAE/USP (2017) .....	p.108

Imagem 28. Sede da Fazenda Cajueiro e <i>intrusamentos</i> do Território Quilombola dos Povos do Aproaga .....	p.113
Imagem 29. Vista do Casarão do Aproaga a partir do rio Capim. Acervo da AQURC/Ano $\approx$ 1980.....	p.122
Imagem 30. Arte escolar Capinhense com imagem Casarão do Aproaga.....	p.124
Imagem 31. Mapa de delimitação do Território Quilombola reivindicado .....	p.128
Imagem 32. Cartografia social do Território dos Povos do Aproaga elaborado em parceria com o PNCSA. Fonte: Moraes, I. P. (2012) .....	p.131
Imagem 33. O <i>poço</i> reconhecido por LuCiane nas ruínas do antigo engenho Aproaga. Foto: Rosa Acevedo-Marin.....	p.139
Imagem 34. Desenho elaborado por LuCiane dos Santos, Comunidade de Nova Ipixuna, trabalho de campo 2011.....	p.142
Imagem 35. A obra <b>Pretos Dantes</b> de Luciane Santos. Nova Ipixuna, Trabalho de campo julho 2011. Fonte: Moraes (2012:133) .....	p.6 e 144
Imagem 36. <i>In memoriam</i> de LuCiane dos Santos, Nova Ipixuna, 2010 .....	p.148
Imagem 37. I Oficina “Arqueologia e Comunidade”, Escola de Nova Ipixuna .....	p.164
Imagem 38. I Oficina “Arqueologia e Comunidade” no Sauá-mirim.....	p.167
Imagem 39. Identidade Visual da Cutimboia.....	p.168
Imagem 40. Roda da I Oficina de Capoeira Angola, Escola de Nova Ipixuna .....	p.171
Imagem 41-42. Serigrafia das camisetas da II Of. Capoeira Angola.....	p.173
Imagem 43. <i>Treinél</i> Léo Oliveira e participantes da I oficina de Capoeira.....	p.174
Imagem 44. Of. Fotografia e Identidade Visual na Escola Nova Ipixuna.....	p.175
Imagem 45. Lorrán na prática da Oficina de Fotografia e Identidade Visual .....	p.176
Imagem 46. Viviane e sua boneca Abayomi .....	p.178
Imagem 47. Exposição “(Auto)imagens quilombolas”.....	p.179
Imagem 48. Crianças quilombolas na brincadeira de “pula-saco”.....	p.180
Imagem 49. “Esmeralda” com sua <i>peconha</i> na escalada do mastro deslizante .....	p.181
Imagem 50. Fotocolagem “Conhecer e Bem-viver com Quilombolas do Aproaga/Rio Capim”, <i>in memoriam</i> .....	p.183
Imagem 51: <i>A boca da noite</i> começava o <b>Cine Quilombo</b> .....	p.185
Imagem 52. Salve! Dona América Maria dos Santos \o/.....	p.187
Imagem 53. D. América em foto de documento de identidade, exp. 16.09.1993....	p.188
Imagem 54. Gráfico preliminar dos ancestrais genealógicos de D. América.....	p.189
Imagem 55. A América quilombola lembra o legado do seu avô, o <i>velho Gi</i> .....	p.191

Imagem 56. Gilberto Mendonça instrui Adryelle Monique, I Oficina de Audiovisual e Mídia Móveis .....	p.192
Imagem 57. Equipe de captação sonora no caminho de Benevides .....	p.193
Imagem 58. Prática de campo da I Of. Audiovisual no <i>Retiro</i> de Farinha.....	p.194
Imagem 59. Luciana Costa e “Tia Preta” estudam as <i>coisas dantes</i> .....	p.198
Imagem 60. Equipe da VI Oficina de Estudo da Coleção Quilombola .....	p.199
Imagem 61-62. Tia Preta e Luciana Costa na Mostra Pública da Coleção.....	p.200
Imagem 63-64: Peças estudadas da Coleção Quilombola de Coisas dantes.....	p.201
Imagem 65. <i>Layout</i> da proposta inicial de um site da AQURC.....	p.202
Imagem 66. Identidade Visual criada com a AQURC.....	p.203
Imagem 67. A Tijoleira, marca as mãos de <i>quem</i> constrói os tempos dantes.....	p.203
Imagem 68. Iris e Juliana evidenciam <i>coisas dantes</i> na <i>Tapera</i> da <i>Velha Julieta</i> ...	p.207
Imagem 69-70. <i>Coisas dantes</i> aflorando na terra quilombola de Alegre Vamos ....	p.212
Imagem 71. A Chave de Alegre Vamos, ou sobre permissões para se adentrar <i>taperas dantes</i> .....	p.213
Imagem 72. Lideranças quilombolas indicam as <i>Taperas</i> dos <i>Pretos Dantes</i> . Oficina no Sauá-Mirim.....	p.215
Imagem 73-74. As <i>coisas dantes</i> afloram no caminho da <i>Ponta Velha</i> .....	p.217
Imagem 75. Antonico e o <i>tijolo dantes</i> no caminho da <i>Ponta Velha</i> .....	p.218
Imagem 76. Caminhada na <i>Ponta Velha</i> com a <i>guiança</i> de D. Terezinha .....	p.219
Imagem 77-78. <i>Coisas dantes</i> existentes na <i>Ponta Velha</i> .....	p.220
Imagem 79. D. Terezinha ergue a <i>Espada de Ogum</i> na <i>Ponta Velha</i> .....	p.221
Imagem 80. Ariana “ <i>Mariazinha</i> ” media o fazer arqueológico na comunidade .....	p.224
Imagem 81. <i>Barracão</i> de Festas do S. <i>Lucico</i> .....	p.225
Imagem 82. Lorrán brinca com a fogueira no quintal de casa.....	p.227
Imagem 83. <i>Coisa dantes</i> no quintal de casa, Terreirão de Nova <i>IPixuna</i> .....	p.227
Imagem 84. Entre casas e as <i>Taperas</i> , histórias da gente .....	p.229
Imagem 85. Oficina Arqueologia e Comunidade: Genealogia Ancestrálicas.....	p.230
Imagem 86. <i>Pitada</i> mostra orgulhoso a Certidão de óbito do seu bisavô paterno, o <i>velho Gi</i> .....	p.232
Imagem 87. Documento da Certidão de óbito de Gil Herculano dos Santos, datado em 09.04.1938.....	p.233
Imagem 88. João Paulo e a tijoleira no caminho do <i>Pixuna Velho</i> .....	p.239
Imagem 89-90. Os <i>tocos</i> (esteios) do <i>Barracão</i> do <i>Pixuna Velho</i> .....	p.240

Imagem 91. <i>Pitada</i> abre o caminho e nos guia pelo <i>Pixuna Velho</i> .....	p.241
Imagem 92-93. <i>Pitada</i> arma a <i>quebra-cabeça</i> .....	p.242
Imagem 94. D. Rosa reconhece as plantas na Tapera do <i>velho</i> Barrão .....	p.243
Imagem 95-96. <i>Coisas dantes</i> da <i>tapera da velha</i> Ana Lopes.....	p.244
Imagem 97. Cartografia de Nova Ipixuna e as <i>taperas dantes</i> do <i>Pixuna Velho</i> ....	p.247
Imagem 98. Sandália “dupé” antiga a <i>beira</i> do caminho velho.....	p.248
Imagem 99. Caminhantes ao pé da caxinduba, Pico do Massagana.....	p.249
Imagem 100. Estruturas de edificação da <i>Tapera da velha</i> Julieta.....	p.250
Imagem 101-102. <i>As coisas dantes</i> na <i>Tapera da velha</i> Julieta.....	p.251
Imagem 103-104. Base e corpo do frasco de medicamento em vidro fumê.....	p.252
Imagem 105. D. Dulci na <i>guiança</i> rumo a <i>tapera da velha</i> Luisa .....	p.253
Imagem 106. “ <i>Preta</i> ” ouve e relembra as histórias da sua <i>vó velha</i> Luisa .....	p.254
Imagem 107. A casa abandonada com a pichação de “ <i>careta</i> ” .....	p.257
Imagem 108. Anuncio de festa no “Terreirão do <i>Pitada</i> ” .....	p.258
Imagem 109-110. Arqueologia Sankofa na Flor da Terra quilombola com as crianças do <i>Pixuna</i> .....	p.259
Imagem 111. O <i>Museu Vivo do Pixuna</i> começou na <i>tapera do velho</i> Gil .....	p.260
Imagem 112-113. <i>Preta</i> mostra moeda-lembrança da <i>tapera da</i> <i>vó Luísa / Pitada</i> e as telhas dantes na <i>tapera da v. Julieta</i> .....	p.261
Imagem 114-115: <i>Peregun</i> e comigo-ninguém-pode nas <i>taperas</i> de <i>Nó Benedito</i> e do <i>velho</i> Gil .....	p.262
Imagem 116. Caminhantes quilombolas na Tapera da Capela - <i>Pixuna Velho</i> .....	p.263

## LISTA DE SIGLAS

Associação Quilombolas Unidos do Rio Capim.....	(AQURC)
Fundação Cultural Palmares.....	(FCP)
Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.....	(INCRA)
Programa de Pós-graduação em Antropologia.....	(PPGAN)
Universidade Federal do Amapá .....	(UNIFAP)
Universidade Federal de Minas Gerais.....	(UFMG)

## **LISTA DE QUADROS**

QUADRO 1. Oficinas e Atividades Afrocentradas realizadas em Julho de 2018 ....p.159

QUADRO 2. Letras dos Corridos de Capoeira Angola .....p.171



## SUMÁRIO

ORIENTAÇÃO PARA CAMINHADAS .....	26
PORQUE “EU NÃO ANDO SÓ!” .....	27
1 MOVIMENTO “INFÂNCIA, ANCESTRALIDADE E (AUTO)IMAGENS QUILOMBOLAS” .....	38
2 MOVIMENTO “(RE)CONHECIMENTOS, VIOLÊNCIA EPISTÊMICA E AFRODECOLONIALIDADES NA ARQUEOLOGIA” .....	55
2.1 RESILIÊNCIA PARA AFRRREFERENCIAR O CONHECIMENTO E AQUILOMBAR A LINGUAGEM .....	55
2.2 ‘LUGAR DE FALA’ E UM CERTO MODO DE SER NA ARQUEOLOGIA .....	64
2.3 OGUN IÊ: ABRINDO OS CAMINHOS PARA UM FAZER DE ARQUEOLOGIA SANKOFA .....	75
3 MOVIMENTO “ESCREVIVÊNCIAS’ E (AUTO)ARQUEOLOGIA NO FAZER ARQUEOLÓGICO” .....	80
3.1 DOR E VIOLÊNCIA DO COLONIALISMO NA CIÊNCIA [ARQUEOLÓGICA] .....	80
3.2 “...VOCÊ SABE O QUE ESTÁ ESCAVANDO?!”: (AUTO)ARQUEOLOGIA DAS GENTES .....	87
3.3 CONFLUÊNCIAS CONTRACOLONIALISTAS E REENCANTAMENTOS DA VIDA .....	102
4 MOVIMENTO “AGÔ PRETOS DANTES E ANCESTRALIDADES QUILOMBOLA” .....	114
4.1 AGÔ?! .....	114
4.2 POVOS DO APROAGA E A (RE)EXISTÊNCIA QUILOMBOLA NA AMAZÔNIA PARAENSE .....	115
4.3 “NÃO HÁ ANCESTRAL QUE QUEIRA SER ESQUECIDO!”: LUCIANE, OS PRETOS DANTES E OS SENTIDOS DA PESQUISA NO CAPIM .....	138
5 MOVIMENTO “ARQUEOLOGIA, ANCESTRALIDADE E ‘CONFLUÊNCIAS CONTRACOLONIALISTAS’ NO QUILOMBO” .....	153
5.1 “ARQUEOLOGIA E COMUNIDADE”: CONFLUÊNCIAS DE SABERES E MEMÓRIAS QUILOMBOLAS .....	163
5.2 CAPOEIRA ANGOLA NO QUILOMBO: SALVE CUTIMBOIA! .....	168
5.3 FOTOGRAFIA, IDENTIDADE VISUAL NEGRA E O PROJETO “CRIA PRETA” NO QUILOMBO .....	174
5.4 <i>ESPIA!</i> PRODUÇÃO E MOSTRA AUDIOVISUAL QUILOMBOLA .....	182
5.4.1 <i>Da velha América Quilombola e o Real Maravilhoso do filmar Sankofa</i> .....	186
5.4.2 <i>Oficina de Produção Audiovisual na Comunidade de Benevides e Sauá-mirim</i> .....	192
5.5 A COLEÇÃO QUILOMBOLA DE COISAS DANTES DO APROAGA: REPRESENTATIVIDADE NEGRA E ENGAJAMENTO COMUNITÁRIO NA ABORDAGEM ARQUEOLÓGICA .....	196
6 MOVIMENTO “ARQUEOLOGIA SANKOFA NA ‘FLOR DA TERRA’ QUILOMBOLA” .....	208
6.1 CAMINHADAS E CONVERSAS-MEMÓRIA NAS TAPERAS DOS PRETOS DANTES .....	209
6.1.2 <i>Arqueologia Sankofa na Ponta Velha: quilombolas apontam o rumo da caminhada</i> .....	213
6.1.3 <i>As plantas como presença nas Taperas ta Velha: (re)conhecimentos compartilhados</i> .....	219
6.2 ARQUEOLOGIA SANKOFA DE NOVA IPIXUNA AO PIXUNA VELHO .....	223
6.2.1 <i>Das casas e habitar quilombola</i> .....	223
6.2.2 <i>Cartografias e Genealogias Ancestrálicas: situando nomes de Pretos Dantes e as suas taperas no Pixuna Velho</i> .....	229
6.3 CAMINHADAS COM S. “PITADA” E D. ROSA NO PIXUNA VELHO: EVIDENCIANDO TAPERAS E COISAS DANTES .....	236
6.4 CAMINHADAS COM D. DULCI E A PRETA: (RE)CONHECENDO AS TAPERAS DAS VELHAS JULIETA E DA (VÓ) LUISA .....	249
6.5 <i>PIXUNA VELHO: CONFLUÊNCIAS QUILOMBOLAS EM UM MUSEU VIVO</i> .....	258
7 CONSIDERAÇÕES CONTÍNUAS .....	264
8 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	270
9 APÊNDICE .....	287
9.1 FICHA DE ABORDAGEM DA COLEÇÃO QUILOMBOLA DE COISAS DANTES DO APROAGA .....	288
9.2 TERMO DA LICENÇA DE SINCRONIZAÇÃO PARA REPRODUÇÃO DO FONOGRAMA “TAMBORES DE MINA” (POT-PORRI DE N’KOSI SIKEL I’AFRIKA / CANGOMA/ SANSÁ KROMA) NO DOCUMENTÁRIO DOS POVOS DO APROAGA .....	289
9.3 SLIDES DE APRESENTAÇÃO DA I OFICINA “ARQUEOLOGIA E COMUNIDADE” .....	291
9.4 MINI-CURRÍCULO DA EQUIPE COLABORADORA NAS ATIVIDADES DA PESQUISA AFROCENTRADA .....	299
9.5 CINE QUILOMBO: SINOPSES E LINKS DOS PRINCIPAIS FILMES EXIBIDOS .....	301
9.6 GENEALOGIA PRELIMINAR PRETOS DANTES E DESCENDENTES .....	303
9.7 NOMES DA GENEALOGIA PRELIMINAR E PARENTESCO COM GIL HERCULANO .....	311



## ORIENTAÇÃO PARA CAMINHADAS

Para darmos início a essa caminhada de leitura e compartilhamento de conversas e conhecimentos, permitam-me, em disponibilidade amorosa quero sugerir uma breve atividade de abertura e autocuidado às pessoas caminhantes que seguirão comigo nesta jornada... de certo, é facultado, mas tenho certeza que fará bem, em muitos propósitos.

Então, quando tirares o tempo para ler este trabalho, antes de avançar ou em algum intervalo oportuno, que tal fazer um “**escalda-pés?!**” Isso mesmo, recomendo um banho com ervas cheirosas e relaxantes em seus preciosos pés. Caso nunca tenhas feito, uma pesquisa rápida na internet ajuda, mas desde já indico um roteiro básico a seguir.

Para tanto, tome uma bacia média na qual possas repousar seus pés confortavelmente. Decida se durante o banho vais permanecer em uma posição sentada ou deitada. Antes, providencie algumas ervas cheirosas e relaxantes, como lavanda, alecrim, manjerição, ou se preferir use óleo essenciais correspondentes.

Coloque a bacia a frente de suas pernas e adicione uma porção razoável de água morna, na temperatura tolerável para a pele e o suficiente para encobrir os seus pés, inseridos logo após quando despejar a água na bacia com as ervas. Quando realizar estes passos, podes fechar os olhos e sentir o banho como uma delicadeza consigo mesmo.

Enquanto isso, se possível tome consciência da sua respiração, e procure respirar profundamente. Durante um momento, inspire o ar pelo nariz e vá expirando o ar pela boca... Enquanto mantém esse ritmo de respiração mais calma, movimente os pés nas águas, esfregando um ao outro como uma massagem e vá sentindo o calor e o frescor das ervas sobre eles. Faça isso até que água esfrie, o cheiro vá se esvaindo e tenha se passado algum tempo. Se preferir e tiver disposição, antes de dispensar a água, podes aproveitar ao final para fazer uma massagem na *planta* dos seus pés.

Certamente cada pessoa pode incrementar na culminância deste cuidado, por exemplo, adicionando uma música relaxante ao fundo, colocar alguns sais de banho ou algumas bolinhas de gude na água para massagear os pés durante o banho. Mas



o central deste primeiro movimento é nos darmos tempo e cuidado, diante de qualquer tarefa a ser realizada.

Ao se propor fazer isso, considere por exemplo, o quão importante são os nossos pés para nos sustentar firmes na terra e para nos levar adiante em nossas caminhadas na vida, segundo a direção de nossas cabeças (Ori)

### **PORQUE “EU NÃO ANDO SÓ!”**

Este trabalho se baseia em vivências quilombolas e aquilombadas do conhecimento. Um conhecimento vivo e guiado pela ancestralidade. Portanto, apresento na forma escrita apenas uma porção possível do aprendizado vivido, refletindo antes nosso Ser e lugar no mundo de maneira conjunta e comunitária.

Em sua dimensão acadêmica, esta tese se localiza no campo do conhecimento científico, especialmente da arqueologia. De alguma maneira, eu pratico a arqueologia desde pelo menos meus 15 anos, ido dos anos 2000, o que devo relatar um pouco mais a frente. Por ora, pontuo que enquanto *arqueóloga* de formação, atualmente também estou professora de Arqueologia no curso de História da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

Assim, de antemão, posso dizer que faz “um bom tempo” que a arqueologia me atravessa, por isso na travessia deste doutorado foram muitos os entraves, mas entre tudo que caminhamos até aqui, e deste movimento de palavras iniciais, cabe o primeiro ‘travessão’ da conversa:

\_\_\_“Nossos passos vêm de longe!”. Nossa Caminhada é Sankofa, e o (re)conhecimento alcançado é porque eu não ando só. Mobilizo epistemologias e práticas que me orientam enquanto pessoa e coletividade, para perceber, (re)conhecer e coproduzir saberes e reflexões que façam realmente sentido para mim e para aqueles com quem estou em relação de compromisso de pesquisa e também de pertencimento comunitário.

Esses saberes, por sua vez, extrapolam a disciplinaridade da própria arqueologia e mais amplamente o modo de fazer científico convencional, pois prezo



por uma *relação de pesquisa* e escrita *afrorreferenciada*<sup>2</sup> e *decolonial*, ou nos termos do filósofo negro Renato Noguera (2012a, 2012b; 2013; 2014; 2015), busco realizar meu trabalho segundo uma constante *afroperspectividade*. Esta é uma noção ética e conceitual *pluriversalista* elaborada por este intelectual que resumidamente pode ser entendida como “... o conjunto de pontos de vista, estratégias, sistemas e modos de pensar e viver de matrizes africanas” (NOGUERA, 2012a:147).

Por isso, para esta tese considere fundamental caminhar através de uma abordagem metodológica, mais dialógica e socialmente referenciada com/pelas pessoas e comunidades quilombolas e tradicionais com as quais vivo e estou em conexão não só de pesquisa, mas em profunda relação de existência afrodiaspórica.

Nesse sentido, também ressalto que entendo *Comunidade* a partir da *afroperspectividade*, tal qual apontado por M. Ramose (1999) e R. Noguera (2012a), sendo constituída por pelo menos três seguimentos sócio-temporais de coletividade existencial, ou seja, pelas pessoas que estão presentes (vivas), pelas que estão para nascer (gerações futuras/futuridade) e pelas que faleceram, ou melhor em nossos termos afrorreferenciados, que já mudaram do plano físico para o espiritual e voltaram para a *massa de origem* (ancestrais/ancestralidade).

A intencionalidade é que essa movimentação possibilite um modo de conhecer e de produzir conhecimento que seja mais verdadeiro e honesto, isto é, mais representativo do que somos e consideramos ser uma realidade possível de estudo e conhecimento, então vivenciada por mim a partir de muitos pertencimentos e lugares, entre estes também o acadêmico-arqueológico.

Nesse movimento, cada vez mais tenho entendido que mesmo na prática arqueológica isso significa afrocentrar tanto as minhas (inter)relações de pesquisas, quanto o próprio modo de pensar e de viver o mundo. É como se pesquisar na verdade fosse “apenas” ser presente e *atente* à vida, ou seja, com a consciência de existir e

---

<sup>2</sup> Em termos gerais, trata-se das referências oriundas das culturas, modos de ser/estar no mundo, filosofias e saberes africanos e afrodiaspóricos, acerca dessa abordagem conferir entre outros autores conferir os estudos de Adilbênia Machado (2019; 2020).



perceber a partir de um tempo e lugar determinado, particularmente um lugar e temporalidade *afroreferenciados*.

Compreendo desta maneira que não é possível fazer algo como a pesquisa arqueológica, ou quaisquer outras coisas na vida, sem que isso seja concernente e coerente com o que somos em plenitude. Senão surge a *representação* e junto a ela a dor, culpa, frustração (...). Antes de entender isso eu sentia um peso, como uma “camisa de força” que me obrigava a deixar de ser quem eu sou para poder fazer certas coisas, como meu trabalho acadêmico, tal como essa tese em arqueologia.

Apesar disso, nossas gentes afrodiáspóricas, na força de *nossas* ancestrais e com resiliência diante das opressões coloniais têm empreendido o que mestre Jayro Pereira se refere como a *reontologização* do Ser, outrora fragmentado e violado pelo racismo e colonialismo. Nesse sentido, nos termos de Simas&Rufino (2019:12), também consideramos,

o colonialismo como espectro do terror, da política de morte e desencanto que se concretiza na bestialidade, no abuso, na produção incessante de trauma e humilhação, é um corpo, uma infantaria, uma máquina de guerra que ataca toda e qualquer vibração em outro tom.

Apesar disso, um refazimento do Ser é possível, e tem sido realizado através das tecnologias e saberes ancestrais que herdamos ao longo de gerações de resistências e *aquilombamentos* nas comunidades tradicionais de matrizes africanas, tais como os *Terreiros*<sup>3</sup>.

Por isso, na minha experiência cada vez mais tenho consciência de quem sou. Sou *Omo Orixá*, tenho *Orí* e *Egbé*. Conforme entendimento ontológico *Ubuntu* presente na filosofia Bantu, ‘Sou porque nós somos’. Assim, o meu Ser é, sendo, e se

---

<sup>3</sup> De acordo com Barros (2009:51) a palavra Terreiro, junto a outras denominações correntes como “roças”, “casas-de-santo”, “casas-de-candombé”, são usadas para nomear tantos os espaços como as comunidades de matrizes africanas que cultuam os Orixás, ou seja, designa um conjunto espacial, social e cultural, uma associação liturgicamente organizada sendo composto de: a) construções diretamente associadas aos mundos dos *orixás*, espaço sagrado; b) habitação dos praticantes, espaço privado de moradia, porém de propriedade comunal; c) Espaço verde onde são cultivados os vegetais sagrados, que pode ser: árvores e arbustos, utilizados como local de culto especial, ou ainda as ervas sagradas, utilizadas tanto na medicina fitoterápica do grupo como nas diversas cerimônias.



recompõe na *comunidade*. Existe em curso um refazimento mais profundo do Ser a partir de conexões ancestrais, e isso transborda para todas as dimensões da vida.

Agora, com forças e ciências reestabelecidas, não quero e nem vou deixar de ser quem eu sou apenas porque estou na academia, ou fazendo arqueologia. Existir parece uma declaração de guerra, existi. Esse é já um movimento social e político de grande envergadura. *“Pisa ligeiro. Pisa Ligeiro. Quem não pode com formiga, não assanha formigueiro”*. Este é um canto de guerra e de mobilização, tão consagrado nas ações de lutas de muitos movimentos sociais que me inspiram desde cedo de como se deve assuntar o modo de ser e atuar em coletividade<sup>4</sup>. Uma formiga sozinha é mais facilmente esmagada, mas junto de seu formigueiro, torna-se possível resistir, construir trilhas para seguir sem perder o rumo, organizar defesas e em conjunto causar muitas mudanças no ambiente ao seu redor.

É sobre isso que estou falando. De não termos nossas essências violadas, quando no exercício de um trabalho, mas sim de nutri-las, ou se for o caso, refazê-las em conjunto nessa prática. Assim, a arqueologia que mude com minha presença, pois ela, assim como tudo no mundo, não tem em si um jeito ou uma forma única e universal de ser e de fazer. As coisas estão sempre vibrando, em transformação.

Portanto, quando digo que não deixarei de ser quem eu sou ou nem vou recalcar os meus pertencimentos para estar, por exemplo, na arqueologia, na realidade não se trata de ser imutável ou irredutível no meu modo de ser, mas de garantir o direito a pluralidade de existência que temos no cosmos, mas que historicamente nos é negada por estruturas e modelos convencionados hegemonicamente pela sociedade branca ocidental moderna.

Desse ponto de vista, considero que podem e devem tornar-se mais equilibradas (todas) as relações de coexistências, assim como a minha com tudo mais que existe, eu (re)conheça ou não. Entre tempos e de lugares diferenciados, também na arqueologia, tenho aperfeiçoado e buscado realizar as minhas potencialidades no

---

<sup>4</sup> Pisa Ligeiro, entre outros títulos, dá nome a um documentário sobre a luta indígena, em virtude da mesma canção entoada pelo povo Xucuru-Kariri durante uma manifestação em Pernambuco. Direção: Bruno Pacheco de Oliveira. Produção e Roteiro: João Pacheco de Oliveira. Realização: Museu Nacional/LACED. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FseTLA9D4jg>. Acessado em 22.12.20.



intuito de subverter camadas de colonialidades que historicamente soterram, negam e esfacelam (nossas) ontologias.

Na pesquisa acadêmica isso traz um diferencial, pois sou *Sujeite* e atuo conforme meus pertencimentos não hegemônicos. A reconstrução do meu Ser deriva de uma afrodiáspora na Amazônia e se fundamenta na ancestralidade viva e presente em cada um de nós. Sabe o que citei nos agradecimentos? Pois é, e reitero mais uma vez o que dizem *nossas* mais *velhas* em nossas comunidades “o que o colonialismo e a escravidão separa(ram), Orixá e a ancestralidade (re)unem!”. Isso não é uma ilusão romântica ausente de conflitos e possíveis contradições inerentes, mas trata-se da produção consciente e restauração da realidade que de fato queremos e vivemos, Axé!

Nesse interim, em termos teórico-acadêmicos tenho ainda me afrorreferenciado, principalmente a partir das produções de intelectuais negras, quilombolas, de Terreiro e afrodiaspóricas entre os quais destaco: Whitney Battle-Baptiste com sua fundamental construção de uma arqueologia negra feminista; Gabby Hartemann na emergência de uma arqueologia afrodecolonial e não-binária; Grada Kilomba a partir da busca de cura para as feridas provocadas pelo colonialismo e episódios de racismo cotidianos; bell hooks, com a educação e o amor como prática política e liberdade; Todos os dias *respiro* e aprendo com os ensinamentos de Mestre Antônio Bispo Santos, intelectual do saber orgânico quilombola engajado nas reais e urgentes *confluências* de *contracolonização*; Na poética do existir na luta, me renovo com Conceição Evaristo e seu imensurável legado manifesto em *escrevivências*. Esse legado epistemológico negro e quilombola possibilita curas profundas para nós.

De maneira geral considero, e quem ler a tese poderá notar também, que ela possui e está organizada em pelo menos dois núcleos essenciais complementares, qual sejam: o (auto)arqueológico, pois vou construindo uma narrativa a partir da retomada de algumas vivências arqueológicas e/ou que são atravessadas pela arqueologia ao logo de parte da minha trajetória acadêmica, num exercício e reflexão profunda do meu Ser e Pensar na arqueologia, o que de alguma maneira referenda a emergência de uma (auto)arqueologia. E junto a isto, o etnográfico, que sigo escrevendo como ápice do trabalho crítico reflexivo desenvolvido organicamente do meu lugar pessoal e coletivo, onde busco compartilhar a experiência teórico-



metodológica aforreferenciada na prática arqueológica de base comunitária no Território dos Povos do Aproaga.

Além disso, pontuo que, por questões de tempo e espaço, obviamente não foi possível fazer a transposição didática e etnográfica de toda a experiência de campo tal como desejado, apesar do que, apresentamos substancialmente as formas próprias e efetivamente realizáveis ao longo da pesquisa.

De toda forma, cabe destaque para a proposição de uma **Arqueologia Sankofa** na qual é possível tanto i) a reflexividade de *le Sujeite* do conhecimento e seu lugar de fala e pertencimento; ii) a busca da representatividade etnicorracial como diretriz na formação de equipe de pesquisa; iii) o reconhecimento de sistemas de conhecimento propriamente afrodiaspóricos (tal como o é a Capoeira Angola, a epistemologia de Terreiro) para a constituição da relação comunitária de pesquisa; iv) a assunção das crianças enquanto *Sujeites* de conhecimentos comunitários e real manifestação da ancestralidade quilombola; quanto, v) a realização de cartografias sócio-genealógicas, ou seja, o aprofundamento da genealogia e gráfico de parentesco dos **Pretos Dantes** do Aproaga mediante a evocação reverente de seus nomes como percepção de suas presenças nas taperas dantes e demais paisagens do território quilombola.

Nesse contexto, a tese na sua forma escrita tenta mostrar como o trabalho fluiu através de movimentos diversos, corporificado em um certo caminhar Sankofa e orientado pela ancestralidade, conforme veremos logo mais a seguir. Esses movimentos de arqueologia Sankofa se conformam nas encruzilhadas da existência e redes de conhecimentos, tal como uma movimentação exúrica<sup>5</sup>, motivada tanto pelos pertencimentos e pelas referências citadas acima, quanto das experiências vivenciadas desde o trabalho de campo de muitos anos até esta versão final da tese.

---

<sup>5</sup> No sentido que vem e deriva de Exu, Orixá (deidade africana de origem Yorubá) do Movimento, dos Caminhos e Encruzilhadas, da comunicação, o princípio criativo e dinâmico da vida. Para uma percepção mais aprofundada conferir entre outras referências, as de Juana E. dos Santos (2012) e na arqueologia, a de Luciana de C.N. Novaes (2019).





Além dos agradecimentos, um breve preâmbulo para iniciar a caminhada e uma introdução onde busco mostrar que não ando só e sou em coletividade, os demais movimentos da pesquisa nomeados e organizados assim:

1. Movimento “Infância, Ancestralidade e (Auto)Imagens Quilombolas”;
2. Movimento “(Re)Conhecimentos, Violência Epistêmica e ‘Afrodecolonialidades’ na Arqueologia”;
3. Movimento “*Escrevivências*’ e (Auto)Arqueologia no Fazer Arqueológico”;
4. Movimento “*Agô Pretos Dantes* e Ancestralidade Quilombola”;
5. Movimento “Arqueologia, Ancestralidade e ‘*Confluências Contracolonialistas*’ no Quilombo”;
6. Movimento “Arqueologia Sankofa na ‘*Flor Da Terra*’ Quilombola”.

No que se refere à forma e linguagens, em grande parte desse percurso escrito tento me abster da forma de falar distanciada e não situada, típico do texto acadêmico com sua metalinguagem alienante, assim *recorro* à “linguagem evocativa que convoca o contexto e simultaneamente aprecia a existência”<sup>6</sup> de quem enuncia. Afinal, a riqueza e especificidade de cada experiência inerente a *diferença colonial* vivida politicamente por muitos sujeitos históricos, expande a base do que podemos contar como repertório e abordagem na geração de teorias na academia.

Nesse sentido, devo indicar a *les leitories* que o próprio texto apresenta certa mudança multivalente nas posições de minhas subjetividades autodefinidas as quais são base e acionadas como pertencimentos legítimos para enunciação de entendimentos derivados da minha experiência de vida e reflexão, os quais ora se complementam com as construções ontológicas e epistemológicas afrodiaspóricas coletivas/visadas ao longo do trabalho. Portanto, peço a compreensão acerca da necessidade de muitas vezes ao longo do texto justapor o uso da fala ora em primeira, ora em terceira pessoa. Apesar do que isto trata-se apenas uma ressalva contextual, pois no geral opto praticamente pela primeira pessoa do *plural*, não para me distanciar através de um ‘nós’ frígido e escamoteado, mas para que seja possível reconhecer

---

<sup>6</sup> Cf. GILLIAM & GILLIAM (1995:526).



que muitas vezes falamos por meio e com outras pessoas, visto que somos *Orientades* por referências, seres e repertórios coletivos diversos.

Para nós o plural é também dos mundos possíveis, a partir das pluralidades de falares, pensares e Seres. Para pluriversalizar esta perspectiva assumida, também indico que é como se canta na letra da canção ‘carta de amor’ interpretada por Maria Bethânia, em que o “Eu” se enuncia justamente porque é coletivo e diverso no seu Ser sendo: “... eu não ando só! Eu tenho Zumbi, Besouro, o chefe dos Tupis... Sou tupinambá, tenho Erês, caboclo Boiadeiro. Mãos de cura, morubichabas, cocares, arco-Íris!...”<sup>7</sup>

Além disso, enquanto sugestivas reservas com a linguagem normativa, decidi pela modificação de termos referentes na língua vigente que coercitivamente generificam binariamente as pessoas. Considerando que para a maioria de nós isso ainda é um aprendizado, referencio entre outros trabalhos, as orientações colhidas de Héilton Diego Lau (2017:2-3):

Para “neutralizar” adjetivos e substantivos, como “aluno”, “bonita”, “entre outras”, utilizarei a vogal “e”. Então estas palavras serão escritas e faladas da seguinte forma: “alune”, “bonite” e “entre outres”. E no caso de “professores”, por exemplo? Palavras no plural consideradas masculinas terão a letra “i” no meio. Então será escrito e falado “professories”. Uma possível variação pode ser a exclusão do “e” ficando “professoris”. Preposições, como “de” e “da” serão substituídas por “du”, por exemplo: “Este lápis é du Iraci”. A respeito dos artigos definidos (“o”, “a”, “os”, “as”), serão substituídos por “le” e “les”. Por exemplo: “Les professories já estão na sala de reunião”. Os indefinidos (“um”, “uma”, “uns”, “umas”), utilizarão a letra “e” no final, ficando da seguinte forma: “ume”, “umes”. Pronomes possessivos (meu, minha, seu, sua, meus, minhas, seus, suas) faço um “empréstimo” do espanhol, ficando: mi, su, mis, sus.

Obviamente, trata-se de um exercício, um deslocamento, mesmo que experimental e com limitações de minha parte, pois estou praticando a própria linguagem, mas o empreendi mesmo assim, uma vez que modificações como estas pelo menos reiteram e nos forçam a mais tentativas de dizeres e falares não transfóbicos e cisnormativos, opressões e supostos consensos já tão reificados nos

---

<sup>7</sup> Trecho da música “Carta de Amor” de Paulo Cesar Pinheiro e Maria Bethânia. Disponível em: <https://youtu.be/Zi2cb9cK4M8>. Acessado em 01.03.2020.



discursos da língua que falamos por herança colonial, o português. Afinal, conforme assinala Joana P. Pinto,

Os enunciados sobre língua no Brasil constroem performativamente consensos hegemônicos, ao mesmo tempo em que estão expostos a deslocamentos. Os consensos operam o contexto prévio da ideologia nacionalista e monolíngue, articulada tanto com aspectos plurais dos usos e políticas linguísticas durante a formação do Brasil quanto com aspectos comuns às experiências coloniais (PINTO, 2012:173).

Outrossim, em alguns momentos do texto, uso outros recursos como negrito e o parêntese no meio de algumas palavras para vermos sentidos embutidos, e no intuito de demonstrar as múltiplas outras ideias que certas situações verbalizadas provocam e podem assumir, conforme a experiência também de *les leitories*. Enquanto que as palavras em itálico, geralmente indicam a modificação intencional para a linguagem neutra<sup>8</sup> ou o uso de termos e noções não propriamente autorais, tal como os conceitos comunitários quilombolas e os conceitos de *muitos autories usades* como referências teórico-metodológicas referidos por citação direta e/ou em nota de rodapé.

Quando esses termos conceituais não autorais ocorrem nos títulos ou subtítulos do trabalho, uso as aspas simples para demarca-los, pois costumeiramente as transposições posteriores dos textos acabam suprimindo o itálico, por isso para não correr riscos de usos não mencionados, sinalizei de antemão esses termos conceituais que subsidiam nosso trabalho.

No que diz respeito às imagens, são fundamentais e expressão de serem mais e para toda a vida. Disputam, complementam, ocupam espaço e visibilidade com plenitude, tanto que muitas vezes nascem e se criam de maneira autônoma, bem mais que eu possa conceber neste momento formal de síntese da tese. Porquanto, concebo a imagem como presentificação e deferência do Ser nesta *conversa-texto*, como mecanismo de produzir reconhecimentos de coexistências, e uma forma primorosa de gerarmos memórias e acervos, principalmente quando referente a povos quilombolas

---

<sup>8</sup> Como se nota no conjunto do texto segui modificando parte da linguagem escrita e exercitando colocações mais neutras, não obstante, na exceção de substantivos que escolhi não transitar destaque a designação Pretos, pois na formulação etnográfica "**Pretos Dantes**", se efetiva enquanto categoria de autoidentificação coletiva baseada na ancestralidade da comunidade e demarca a estratégica consciência da identidade etnicorracial politicamente atualizada pela memória e sobremaneira acionada na história de luta do Povos do Aproaga.



e afrodiaspóricos. Por isto também, as fotos estão em dimensão aquilatada ao espaço do texto na página.



Imagem 2: Orientação ilustrada para acesso de material on-line via QRcode. Fonte: Adaptado da internet.

Assim, embora eu utilize amplamente imagens audiovisuais transcritas para este formato escrito do trabalho, também tentei expandir e conectar o trabalho com alguns acervos de conteúdo na *web*, apesar de fundamentalmente me basear nas imagens audiovisuais geradas no trabalho de campo. A proposta é, sempre que possível ou viável, estarmos em conexão com outras informações que o formato escrito não comporta e/ou é diferenciado em sua constituição em relação à imagem. Inclusive, a partir desta mesma preocupação, temos empreendido a criação de um site para onde possam confluír parte desse acervo audiovisual comunitário da AQURC, conforme indico no corpo do texto. Sermos e estarmos em rede é um modo próprio de vida e resistência.

Dessa forma, existe um exercício de conexão em curso voltado a nos reconectarmos em rede, entremeando as palavras e imagens audiovisuais que emergem das vivências, reflexões e interatividade com as tecnologias de comunicação e visibilidade. Por isso sugeri, para quem porventura disponha de acesso internet, o acesso dos *links* também com *QRcode* postos em certos trechos da tese que vinculam certos acervos que considero imagem ou sonoramente pertinentes, mas que acabam não constando integralmente no formato de texto. Neste caso, através de um celular com câmera é possível usar um leitor de *QRcode* e ter mais uma forma de acessar os materiais extratextos.



Por fim, solicito e desde já agradeço a compreensão da leitura por possíveis falhas de forma e/ou de conteúdo pendentes de aperfeiçoamento que eventualmente remanesçam nesta versão final. Diante tudo, reitero a importância de se pensar cada passo da vida com o sentido percebido primeiramente pelo coração. Sinta, a ancestralidade africana nos guia mesmo nas concepções do amor, como tão bem nos ensinou a intelectual Sobonfu Somé (2007). Com amor<sup>9</sup> e respeito desejo a *todes* nós uma jornada de estudo guiada pelos saberes afroancestrais.

---

<sup>9</sup> Para expressar conceitualmente o que me refiro a amor neste trabalho, praticamente seria necessário um outro trabalho argumentativo, como manifesto, o qual não tenho espaço ou tempo para realizar nesse momento. Porém para não deixar essa lacuna tão grande, desejo comungar das palavras de Henrique Vieira presentes em seu livro “O amor como Revolução” (2019), pois compartilho em parte de sua reflexão acerca do amor, tal qual nos excertos escolhidos a seguir:

O Amor se descortina como minha ligação à humanidade e à natureza. É gerada então, dentro de mim, uma reverência profunda diante de tudo que existe. Dá vontade de encostar na lua, de ir ao ponto mais fundo do mar, de ver o amanhecer e contemplar o pôr do sol. De sair pela rua redistribuindo abraços. De chorar com os que choram e festejar (p.44) com quem está em festa. É triste uma sociedade que considera esta postura ingenuidade, delírio ou caretice.

Cabe ainda dizer que o amor não significa, em hipótese alguma passividade diante das injustiças. O amor, no seu sentido mais profundo, tem relação direta com inconformidade, desobediência e subversão. O amor é uma atitude política revolucionária porque amar é se ligar a humanidade, e não estou falando em termos abstratos [...] Do fundo do meu peito dá vontade de gritar que a luta pela terra é um verdadeiro ato de amor! Sim, pois é o amor que clama por justiça, por igualdade e vida plena para todas as pessoas.

E o que falar do racismo estrutural que prevalece em nosso sistema social? E a violência histórica e cotidiana contra as mulheres e LGBTs? Como reagir ao massacre sobre os povos indígenas e quilombolas? E o genocídio da juventude negra, o encarceramento em massa, a violência do Estado? Nenhuma dessas realidades se justifica se tomarmos o amor como atitude e caminho para nos ligar à humanidade. Amar, portanto, é não se conformar (p.45) com o que impede a plenitude da vida do outro, é optar prioritária e preferencialmente pelas pessoas que são alvo das injustiças.

A melhor forma de expressar amor por toda a humanidade, esse conceito genérico, porém legítimo, e que existe na nossa projeção, é assumir um compromisso com as pessoas ao nosso redor, e no contexto da sociedade, se posicionar ao lado de quem não é contemplado pelas estruturas de poder e privilégio. Assim, o amor desobedece às regras e leis injustas, posicionando-se contra o que maltrata a vida. Foi por amor que os negros não se conformaram com a escravidão, desobedeceram aos senhores escravocratas e subverteram uma ordem desumana. [...]

Amar não é tirar a humanidade dos injustos, mas apontar suas injustiças. Não é tirar a humanidade dos opressores, mas denunciar seus privilégios. É não desumanizar os ricos, mas afirmar categoricamente o absurdo do acúmulo desenfreado de riquezas e a insensibilidade da ostentação. É também apontar (p.46) a necessidade de os poderosos partilharem o poder. [...] Não desumanizar significa não reproduzir ciclos de ódio e práticas de violência. Porém não significa ficar calado, ser omissivo, abaixar a cabeça e se conformar.

O amor é revolucionário. Toda construção humana carrega limites e injustiças. Nenhum modelo de sociedade é perfeito. Nossos arranjos políticos, econômicos e sociais sempre criam mecanismos que maltratam pessoas. O amor é, então, aquela pulsão que grita contra o que apequena a vida, o amor é o que coloca em xeque toda pretensa normalidade. O amor é sempre abertura para um futuro mais pleno. O amor se revela nos atos mais singelos e nas grandes ações políticas, está na janela da casa da minha avó, no carinho de minha mãe, na trajetória de um jovem negro preso e tido como louco, e no morador de rua. O amor reforça os laços sociais, é um agente transformador poderoso, e sua força está tanto nos pequenos gestos quanto nas grandes ações.

O amor se revela, só precisamos olhar, enxergar e praticar! (p.47).



## 1 MOVIMENTO “INFÂNCIA, ANCESTRALIDADE E (AUTO)IMAGENS QUILOMBOLAS”

Nas trilhas das memórias negras e quilombola dos Povos do Aproaga, os primeiros passos destes movimentos Sankofa tem sido em honra a *les Pretos Dantes*, de *les Ancestrais*.

Em paisagens amazônicas aquilombadas, buscamos reencontrar suas histórias, seus eventos recontados, suas casas e moradas, como se diz no Capim, as suas *Taperas Dantes*. (Re)conhecemos suas faces, elaboramos (auto)imagens quilombolas. Algo antigo emerge a medida que o futuro se aproxima para nós que aqui estamos.

A minha criança interior desperta, meu coração transborda de amor e alegria, pois recebo tanto afeto e (re)conhecimentos nessas *andanças* e vivências aquilombadas. Criança, um modo de ser extraordinário que se abre a conhecer vida com alegria. Nós, crianças, caminhamos juntas, (co)criamos imagens dessas existências e de suas presenças.

As crianças são presença. Vida, alegria e doçura do Ser. Este Ser quilombola, são as crianças das comunidades que compõem o Território dos *Povos do Aproaga* que me ensinam todos os dias: vamos brincar no igarapé? Jogar capoeira? Foi nesse movimento do brincar, na ginga do corpo como casa do espírito que entendi e neste ensaio faço breve relato: a ancestralidade está sempre presente.

Em **comunidade** nos relembramos que *nossas* ancestrais sempre voltam, por isso amamos nossas crianças. Hoje eu sinto, percebo em cada olhar aceso de criança, a certeza que temos e somos ancestrais. O poder da infância está nessa confluência, na conexão das dimensões material e espiritual da vida, como bem nos ensina o filósofo negro Renato Nogueira (2019).

Sentimos. Quilombo é Ancestral! Por isso, são as crianças que me ensinam a aprender viver e reconhecer os ancestrais, são suas (auto)imagens que abrem esta caminhada Sankofa na “Flor da Terra” Quilombola.

Beji Bejiró! Erêmi! Axé!



Imagem 3. João Paulo



Imagem 4. "Esmeralda"



Imagem 5. João Paulo, teus olhos revelam companheirismo



Imagem 6. Lorrana





Imagem 7. Mira "Esmeralda"



Imagem 8. Ariana / "Marizinha" & Lorrana



Imagem 9. Juliana Silva Santos



Imagem 10. "Tia Preta" (Luciana Silva Santos)



Imagem 11. Ariana/ "Mariazinha"



Imagem 12. Kawane, a “Kakau”



Imagem 13. Aline & Lorrana



Imagem 14. Edivandro Carmo da Cunha, "Jonathan"



Imagem 15. Lorrán Santos da Silva



Imagem 16. Viviane Carmo da Cunha



Imagem 17. "Tia Preta" (Luciana da Silva Santos)



Imagem 18. "Duda" & "Esmeralda"



Imagem 19. "Rita" & "Dijé"





Imagem 20. Ariana "Mariazinha"



Imagem 21. Jamily Luz nas ruínas do Casarão do Aproaga



Imagem 22. Valéria do Carmo da Cunha



Imagem 23. "Tia Preta" no igarapé *Domingos Dias* – Aproaga



Imagem 24. Viviane do Carmo Cunha



Imagem 25. "Jonny"



há de nos restar a crença  
na precisão de viver  
e a sábia leitura  
das entre-falhas da linha-vida.  
Apesar de ...  
uma fé há de nos afiançar  
de que, mesmo estando nós  
entre rochas, não haverá pedra  
a nos entupir o caminho.  
Das acontecências do banzo  
a pesar sobre nós,  
há de nos aprumar a coragem.  
Murros em ponta de faca (valem)  
afiam os nossos desejos  
neutralizando o corte da lâmina.  
Das acontecências do banzo  
brotará em nós o abraço a vida  
e seguiremos nossas rotas  
de sal e mel  
por entre salmos, Axés e aleluias.

(Apesar das Acontecências do Banzo, de Conceição Evaristo)<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Acessado em Portal Geledés, disponível em: <https://www.geledes.org.br/conceicao-evaristo-apesar-das-acontecencias-banzo/>



## 2 MOVIMENTO “(RE)CONHECIMENTOS, VIOLÊNCIA EPISTÊMICA E AFRODECOLONIALIDADES NA ARQUEOLOGIA”

*Se wo were fi na wosan kofa a yenki  
(Não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu) <sup>11</sup>*

### 2.1 Resiliência para Afrorreferenciar o Conhecimento e Aquilombar a Linguagem

Nós que cultuamos a ancestralidade consideramos que praticamos e somos herdeiros de um legado ancestral composto de múltiplos conhecimentos. Embora muitas vezes não saibamos ou não lembremos disso, pois durante séculos e de muitas formas temos sido compelidos a esquecê-lo e a retirá-lo da nossa consciência.

Apesar da ignorância imposta pela violência colonial e pelo racismo, possuímos saberes que são e sempre serão (re)transmitidos por nossa ancestralidade. Em outras palavras, nós, enquanto ancestralidade manifesta no presente tempo, corporificamos memórias de saberes e fazeres conquistados por *nossas* ancestrais, os quais por sua vez, são praticados e aprimorados por nós a cada geração ao longo de nossas existências.

Ancestralidade tem sido, portanto, fundamental e inspiradora de muitos trabalhos ligados à diáspora africana, tal como podemos observar no emblemático dossiê da “Comissão da Verdade sobre a Escravidão Negra no DF e Entorno” (2017:6), quando ressaltam:

[...] a ideia de ancestralidade está ancorada no “agora”, isto é, o que entendemos como “tempo presente” seria a consciência de que já fomos e que seremos. Ancestralidade, portanto, não se refere à concepção de um passado distante, mas a uma consciência de estar no mundo por dentro dos elos que fazem a ligação de temporalidades que articulam experiências e deveres. Tal percepção sugere que a **consciência de estar vivo nos impõe uma condição de responsabilidade com o que foi e com o que virá e esta ideia confere a cada um de nós uma noção de conexão com uma possível totalidade, calcada numa plena sensação de pertencimento a uma comunidade.**

---

<sup>11</sup> Provérbio de origem Akan, citado por E. Nascimento (2008:32).



Eis aí o ponto de equilíbrio e conexão para continuarmos a conversa. O Conhecimento guiado pela ancestralidade implica um (auto)conhecimento de si, em meio ao (re)conhecimento do nós em comunidade. Porquanto, praticar a profundidade desse conhecimento em uma dimensão ancestral torna-se uma das maiores jornadas que empreendemos enquanto seres humanos no mundo.

Em certa medida, considero que o conhecimento humano se deriva do estado de consciência e da percepção, ou seja, do quê e como damos sentido ao que percebemos. Nesse interim, a nossa percepção se molda segundo sistemas culturais e temos como base do Ser um corpo físico que garante e materializa a particularidade existencial de cada Ser. Essa particularidade do Ser se torna possível através de um contínuo bioancestral que nos constitui.

Ao mesmo tempo essa percepção que parte da pessoa/Ser se completa e desagua na sua existência coletiva, na comunidade na qual o Ser existe particularmente. Assim, quando me refiro a noção de *Ser*, estou considerando-o segundo uma noção filosófica e existencial concernente a cada entidade que compõe o cosmo, ou seja, cada unicidade do todo cósmico.

Para o filósofo sul-africano Mogobe Ramose (1999:7), “...epistemologicamente ser é concebido como um movimento perpétuo e universal de compartilhamento e intercâmbio das forças da vida” enquanto que:

Ontologicamente, o Ser é a manifestação da multiplicidade e da diversidade dos entes. Essa é a pluriversalidade do ser, sempre presente. Para que essa condição existencial dos entes faça sentido, eles são identificados e determinados a partir de particularidades específicas. Assim, a particularidade assume uma posição primária a partir da qual o ser é concebido. Essa assunção da primazia da particularidade como modo de entender o ser é frequentemente mal colocada como a condição ontológica originária do ser (RAMOSE, M. 2011:11).

Esse Ser por sua vez na sua dimensão física anima um corpo bioancestrálico. A noção de corpo físico associa-se a integralidade do ser e inclui não apenas a mente, mas o coração como epicentro de *cardiografias* do pensamento e percepções do cosmos e de todos os seres. Porquanto, esta possibilidade de um Ser Sensível segundo o coração, existe e é real, sobremaneira quando *pluriversamos* a experiência humana para além da existência e cosmologia concebida pelo Ocidente e sua razão branca ocidental moderna, violentamente tornada universal ao longo da história.





Nesse interim, cabe ressaltar que essa crítica filosófica e epistemológica para uma concepção mais pluralista das experiências do ser e do pensar, deriva e se fortalece nas contribuições da filosofia africana e afrodiaspóricas, que no Brasil temos acessado nas discussões de pensadores negros como Renato Noguera (2012b), a partir de suas palavras,

entendemos a pluriversalidade como a assunção da primazia das particularidades específicas na configuração dos saberes. A pluriversalidade é o reconhecimento de que todas as perspectivas devem ser válidas; apontando como equívoco o privilégio de um ponto de vista (NOGUERA, 2012b: 64).

Portanto, as mudanças emergentes são por sua vez paradigmáticas, posto que tanto se insurgem múltiplas e legítimas formas de conceber o conhecimento, quanto a sua elaboração e apreensão não se limita a mente racional, mas pode derivar da percepção sensitiva e sensível, e está baseada no coração. Em contraposição a um racionalismo exacerbado, universalista e desencantador do cosmo, existe uma determinada atitude e/ou postura para alcançarmos e produzirmos conhecimento de maneira '*cardiografada*', a qual possibilita que experiências de trajetória de *sujeitos conhecedories*, palavras e sentimentos sejam dosados antes e durante alguma ação de (re)conhecimento.

Essa *cardiografia* do conhecimento a que me refiro também se inspira nas discussões oriundas da filosofia africana e pensamento negro afrodiaspórico. Renato Noguera ao tratar acerca da *ética da serenidade*, inicialmente elaborada por Amenemope (pensador do Kemetic / Egito Antigo<sup>12</sup>), argumenta assertivamente como o coração pode emergir “como sede do pensamento, das ações e do caráter”.

Ao tomarmos o coração nesse sentido filosófico e espiritual, o próprio pensar torna-se uma atividade cardíaca, ou seja, pensar não deve estar separado do sentir e vice-versa<sup>13</sup>. Nas palavras de Noguera (2015):

---

<sup>12</sup> Segundo perspectivas afrocêntricas, trata-se na realidade de Kemetic, a terra preta do vale do Hapi (rio Nilo), designação esta ligada a transliteração dos fonemas kmt (Cf. MORAES, M. 2019; DUARTE, 2019).

<sup>13</sup> Além das referências de R. Noguera (2013 e 2015) acerca dessa possibilidade da cardiografia do pensamento, o sugiro o vídeo correlato “Documento Kemetic 2: Filosofia Africana - Cardiografia do Pensamento” disponível em: <https://youtu.be/BXsRm40tusU> acessado em 05.08.20.





a cardiografia é a técnica de ajuste da balança e mensuração e reescrita das palavras a partir do parâmetro da verdade. Cardiografar quer dizer fazer que as palavras que passem pelo coração sejam equilibradas, harmônicas, isto é, tenham o mesmo “peso” da verdade. Para cumprir esse objetivo, as cinco provisões (audição, leitura, pesquisa, exame e firmeza) acima mencionadas são indispensáveis e devem ser praticadas (p.124).

Assim, considero ainda que no caso do ser humano, a depender do tempo-espaço em que se vivencia essa percepção, torna-se possível a produção e reativação de conhecimentos de maneira histórica e culturalmente diferenciada. Vale ressaltar ainda que essa potencial diferenciação de como percebemos e produzimos conhecimento, não se refere à hierarquizações e/ou superioridades de Ser algum em particular, tão pouco do conhecimento produzido e adquirido em decorrência da sua percepção consciente e refletida a partir de realidades localizadas e corporificadas.

Na dimensão física da existência, cada Ser habita e habita um corpo e, como reflete o antropólogo educador Eduardo Oliveira, torna-se premente “...reconhecer que o corpo é filosofia encarnada e cultura em movimento” (OLIVEIRA, E. 2005:15). Nesse sentido, o nosso corpo em sua integralidade cada vez mais é reconhecido como base fundamental da percepção e de vivencia do conhecimento, bem como da interação que cada Ser pode estabelecer conscientemente consigo e com o mundo sensível da natureza e do cosmo.

Porquanto, tudo que existe na natureza tem em si uma potência vital. Uma força de ser e conhecer a partir de sua própria integridade física e metafísica. Assim, a vida tomada como a plenitude de toda forma de existência, possibilita e se apresenta como um fluxo contínuo de conheceres distintos dos/entre os seres, humanos e não-humanos.

O conhecimento quando *radiografado* pelos sentidos permite e se faz pela vivacidade e encantamento da existência dos Seres e das coisas percebidas. Posto que “o contrário da vida não é a morte, mas o desencanto”, já afirmaram sabiamente L. Simas & L. Rufino (2019:5).

Ademais, cada Ser ocupa um lugar de existência e possui o direito de ser plenamente. Em outras palavras, viver é também co-existir com diversas cosmopercepções estabelecidas mutuamente pelos seres entre si. A (co)existência



em equilíbrio consigo e com a natureza do cosmo é uma base fundamental para a paz plena a qual dissipa impulsos e violências.

Aqui pontuo, venho em paz e permaneço na busca de equilíbrio. Fazer uma arqueologia guiada pela ancestralidade é me permitir a sensibilidade do fazer e a cardiografia do pensar. Em tudo aqui, pulsam meus pensamentos lentamente radiografados. Eis outro aspecto fundamental, não somos os únicos seres nesse movimento de existir, ou seja, tudo que existe é digno e potencialmente capaz de demarcar legitimidade em torno de sua própria existência cósmica. Uma planta, uma pedra, um rio, uma mata, uma cobra, cada um de nós mesmos, para vivermos em equilíbrio, temos que reaprender a coexistir. Conhecer pressupõe vida e coexistir com sentimento, e vice-versa. Isso é conhecimento, vivido e provida.

Com palavras de encanto, Luiz Simas e Luiz Rufino (2019:11) em “Flecha no Tempo”, assim se expressam numa reflexão poética a esse respeito: “O sentir e o pensar não estão deslocados, pois o que é o *ser* se não uma vibração que vagueia no arrebate ritmado e ganha corpo através do sopro? Na ciência do encanto, ser é um todo”. Apesar dessa perspectiva possível e real “o homem branco se distanciou do sentir” (SIMAS, L. & RUFINO, L., 2019:11).

Na sociedade moderna e ocidentalizada em que vivemos contemporaneamente, ao longo dos últimos cinco séculos a experiência do saber foi e tem sido reduzida e organizada em um sistema de conhecimento hierárquico, segmentado e hegemonicamente pautado pela razão branca ocidental cristã. Conforme a intelectual negra Sueli Carneiro (2005) analisa em sua tese, essa episteme moderna ocidental se instrumentaliza através de dispositivos de poder<sup>14</sup> para se consolidar e reproduzir pela morte programada do conhecimento e o desencantamento da vida.

---

<sup>14</sup> Na definição da noção de dispositivo, Foucault assim afirma: “através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não-dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (Foucault, 1979, p. 244, apud Carneiro, S. 2005: 38).



No que se refere aos processos de subjetivação do Sujeito, CARNEIRO (2005) demonstra ainda que o Ser branco ocidental se funda pela condição de não-ser do *Outro*, via uma aniquilação ontológica orquestrada pelo extermínio tanto físico quanto epistêmico de quaisquer outras culturas e sujeitos, por sua vez classificadas como inferiores e despossuídas da condição de *humanidade*, ou seja, da capacidade inerente de fazer ciência à luz da razão racionalista.

Sob a égide da violência esse deslocamento da condição de humanidade usurpada de povos e culturas não brancas/europeias se complementa com a assunção de uma *outredade* racializada, ou seja, da classificação social dos povos colonizados segundo o conceito de raça, onde ser branco é considerado superior, e as demais existências, indígenas e africanas, por exemplo, são tratadas como inferiores e tidas como violáveis.

No que se refere a compreensão de raça no campo discursivo que reifica diferenças para a desigualdade social, ou seja, como uma categoria sócio-histórica de classificação humana, o intelectual Stuart Hall (2015) nos explica que,

raça é um dos principais conceitos que organiza os grandes sistemas classificatórios da diferença que operam em sociedades humanas. E dizer que raça é uma categoria discursiva é reconhecer que todas as tentativas de fundamentar esse conceito na ciência, localizando as diferenças entre as raças no terreno da ciência biológica ou genética, se mostraram insustentáveis. Precisamos, portanto — diz-se — substituir a definição biológica de raça pela sócio-histórica ou cultural (HALL, 2015:1).

Nesse contexto, a Ciência e suas disciplinas científicas não foram imunes a esse modelo racional moderno e raciológico que ao longo da história colonial justificou a colonização de povos não-europeus e/ou não-brancos, instaurando para isso processos de aniquilação física e étnico-cultural, ou seja, o genocídio desses povos. Posto que ao lado desse genocídio, morte programada por pressupostos racistas, temos no âmbito do conhecimento e da educação um correlato equivalente em operação, o qual intelectuais negras como Sueli Carneiro (2005) discutem sob a designação de *epistemicídio*. Em conformidade com as palavras da referida autora:

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência



material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc.

**É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta. Sendo, pois, um processo persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais, o epistemicídio nas suas vinculações com as racialidades realiza, sobre seres humanos instituídos como diferentes e inferiores constitui, uma tecnologia que integra o dispositivo de racialidade/biopoder, e que tem por característica específica compartilhar características tanto do dispositivo quanto do biopoder, a saber, disciplinar/ normalizar e matar ou anular. É um elo de ligação que não mais se destina ao corpo individual e coletivo, mas ao controle de mentes e corações (CARNEIRO, S. 2005:97, grifo meu).**

A partir da definição da noção de epistemicídio, noto é que a racionalidade ocidental ao se tornar hegemônica através da violência colonial torna-se também impeditiva e anulatória de outras racionalidades que porventura operem entendimentos e conhecimentos a partir do sentir e da experiência. Enquanto aquela se impõe como universal, esta resiste na sua particularidade não-hegemônica.

Outrossim, o existir do Ser em seus próprios termos, é o que podemos tomar como pressuposto razoável de partida. Essa é uma questão chave que queremos delinear a partir deste espaço: guiar-se pelo sentir de um coração pautado na ética da serenidade e coletividade existencial, sendo que isto não deixa de ser também uma racionalidade produtora de conceitos epistêmicos fortes e legítimos para contextos sociais, instituições e culturas determinadas, afinal, a relacionalidade contextual do sentir abre espaço e oxigena possibilidade da diversidade do cosmo e dos seres se manifestarem em plenitude.

Entretanto, muitas vezes à revelia dessas possibilidades, nas Universidades devido a vigência de *tal* epistemologia colonialista branca hegemônica, apesar de estudarmos e se produzir escolarização das pessoas, na maioria das vezes temos nos tornados e/ou permanecido seres humanos ignorantes; não apenas porque não temos praticado o conhecimento construído ao longo de gerações, mas principalmente, porque ignoramos outros saberes que não estão sob chancelas de



acadêmico-científicas, e mesmo na própria academia não ocorre horizontalidade entres os conhecimentos produzidos pelos diversos Sujeitos que a constituem.

Apesar disso, sabemos e enunciamos que o conhecimento não se restringe à academia e seus *estudiosos*, pois a atitude de conhecer surge e demanda constantemente também uma dimensão prática e experiencial, pois se consolida e se expande em sentido pleno no movimento, no fluxo da vida do qual se origina e para o qual se destina, como que numa retroalimentação caótica em dimensão e complexidade.

Por isso, não basta apenas saber, afinal sabedoria é na realidade a prática de conhecimentos. É percepção do fluxo de *Ser vivo*, experiência e exercícios de aprendizados conscientes apreendidos e realizados em tempo-espaço diferenciados, em circunstâncias particulares e localizadas.

O intelectual Eduardo Oliveira quando discute acerca da construção criativa da educação no Brasil, também realça essa distinção entre conhecimento e sabedoria, enquanto educador e filósofo, assim ele reflete:

O filósofo é um amigo do saber ou amante da sabedoria porque faz a experiência da sabedoria. Conhecer é reter informações, dominar técnicas e reflexões. Sabedoria é mais! Sabedoria é viver o que se conhece. Conhecimento é o que norteia a educação vigente. Sabedoria é o que norteia a educação afro-indígena. O conhecimento, na educação formal, foi reduzido a uma técnica de informação. Reduzido a um modelo semiotizado sob a lógica do Capital. A sabedoria é já uma ética. A sabedoria nunca é mesquinha e não se aninha em si mesma. Ela é uma sensibilidade socializada. O conhecimento uma experiência individualizada (OLIVEIRA, 2005: p.135)

(...)

Sabedoria é, portanto, executar com maestria as ações que fazem bem à comunidade. Sabedoria não se reduz a conhecimento. Sabedoria é conhecimento vivenciado, ou seja, é uma experiência refletida e solidificada ao longo dos anos, daí a valorização dos anciãos e da ancestralidade (OLIVEIRA, E. 2005: p.277).

Nesse ponto, alcançamos e reconhecemos a importância da epistemologia do conhecimento que temos usado e (re)produzido em nossas teorias e práticas. Afinal, quais são os meios e fins operacionalizados pelo nosso modo de conhecer, e particularmente no processo de conhecimento científico? Quais são as noções e categorias de compreensão da realidade experienciada que subsidiam os nossos conhecimentos? Estamos refletindo sobre como conhecemos ou de fato temos



considerado óbvia e universal a maneira como conhecemos e (re)produzimos o conhecimento?

Diante disso, podemos (re)começar considerando que todo conhecimento produzido e o exercício de aprender pressupõe uma reflexão crítica e prática de *le Sujeite* que conhece e busca alcançar conhecimento. Eis aí um divisor de águas crucial: tanto o sujeito é localizado, quanto o conhecimento pode ser corporificado. E uma vez manifesto e alcançado, cada conhecimento se pratica segundo uma ética, preferencialmente de maneira coletiva e promotora da vida em seus múltiplos encantos, os quais incluem a relação vivenciada com ancestralidade.

Ao discutir acerca de uma epistemologia da ancestralidade, o filósofo Eduardo Oliveira (2005), formula a questão para além de uma teoria do conhecimento e vincula a epistemologia também com a dimensão da cultura, fluindo de maneira inspiradora:

A cultura é o movimento da Ancestralidade (...)

**A cultura é o relacionamento das singularidades no plano de imanência. O tecido do mundo é tangível através da memória. Os fios do tecido são lembranças e as lembranças são matérias fluídicas que podem ser modeladas de diversas maneiras a partir de variadas matizes.** A estampa no tecido é a identidade forjada pela comunidade. Não forjada como ficção artística, mas de processos históricos. Ora a estampa é mutável, as matizes são coloridas, apenas o tecido é permanente. O tecido é o lençol da ancestralidade. Esse tecido é composto de fios da memória, e a memória é fluídica e dinâmica. A cultura é um feixe de singularidades que estabelece a estrutura do real. O real, portanto, tem uma estrutura flutuante e fluídica que escorre em dobras, franjas, terrenos lisos, e ondulados. A geografia da ontologia de matriz africana é uma criação e não depende do pensamento deste ou daquele filósofo até porque pensamento é compreendido como fruto de um processo coletivo. (OLIVEIRA, E.: p. 2005, grifo meu)

A partir das discussões críticas em torno das formas de produção do conhecimento via o modelo ocidental acadêmico pautado na razão universalizante, vemos que epistemologia e ética são noções basilares, bem como o quanto essa configuração se dá por meio de uma geopolítica de dominação e reprodução de violências coloniais históricas impostas e personificadas pelo homem branco europeu hetero cristão.

Por isso que caminhar para uma *afrodecolonialidade* no âmbito do conhecimento, significa compreender como essas culturas de dominação se organizam e se reproduzem na academia, e em face disso, subverter determinadas



lógicas e abordagens, rumo a filosofia e epistemologias contextuais, guiada pela ancestralidade e pautada por comunidades de pertencimentos não-hegemônicas.

Por fim, destacando o conhecimento que tenho acessado, considero que tudo que existe é energia, energia inteligente que em determinadas vibrações podem ser percebidas diferenciadamente, seja em uma dimensão física e/ou metafísica. O que sabemos é que o material é em si um estado particular de vibração de energia concentrada. Assim, fazer a arqueologia é em última instância, mobilizar, dispersar e/ou concentrar energias que possuem agências e querências específicas, as quais povoam eventos materializados no tempo-espaço.

## **2.2 ‘Lugar de fala’ e um certo modo de ser na Arqueologia**

Considero que o nosso fazer está visceralmente relacionado ao que somos. Assim, ser e existir coletivamente faz toda a diferença para mim no fazer arqueológico.

Sou Omo Ossain e me identifico como uma pessoa afrodiaspórica. O “Ilê Axé Yabá Omi” é a minha comunidade tradicional de matriz africana de origem Yorubá (Nação Ketu) onde nasci, aprendo e me fortaleço coletivamente. A nossa comunidade de axé, situada no bairro da Terra Firme, periferia de Belém do Pará, existe sob a liderança da Yalorixá Nalva d’Oxum, e está organizada politicamente através da Associação Cultural Ilê Yabá Omi (**ACIYOMI**), criada no início dos anos 2000<sup>15</sup>.

Os “terreiros” como historicamente tornaram-se conhecidos no Brasil, são territórios sagrados onde se mantem as práticas e devoção em torno da ancestralidade, Orixás, Caboclos e distintas entidades espirituais conforme a vertente e nação da comunidade. Estas comunidades de matriz africana, tal como os quilombos, constituíram-se na resistência contra opressão histórica da colonização e na salvaguarda de conhecimentos e africanidades que fundamentam a existência coletiva na diáspora africana.

---

<sup>15</sup> Acerca da ACIYOMI, é possível conhecer um pouco mais através do site Ancestralidade Africana, disponível em: [http://ancestralidadeafricana.org.br/?page\\_id=123](http://ancestralidadeafricana.org.br/?page_id=123). Acesso em 08.09.2018.





No que se refere as *africanidades* enquanto legado ancestral e histórico-cultural africano, tal qual a intelectual e educadora Nilma Lino Gomes, ao abordar acerca do processo (des)colonizador a partir da educação, ressalto que

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

Ressalto isso porque são os valores e saberes afro-brasileiros - tais como: ancestralidade, ancianidade, memória, oralidade, circularidade, axé...- dos quais tenho me imbuído a partir desse pertencimento, junto às leituras e vivências de formação étnico-racial, que têm sido a força, alicerce e inspiração ancestral, para seguir nessa caminhada de pesquisa crítica na arqueologia e de (re)conhecimento da luta quilombola e dos **Pretos Dantes** do Aroá, conforme relataremos nos movimentos seguintes, nessas terras onde também nasci e me reconheço, a Amazônia.

Nesse sentido, a noção de *lugar de fala* é acionada também enquanto um conceito estratégico que nos mobiliza a reflexões fundamentais nesse refazer da arqueologia. Segundo Ribeiro (2019),

o conceito de lugar de fala discute justamente o lócus social, isto é, de que ponto as pessoas partem para pensar e existir no mundo, de acordo com suas experiências em comum. É isso que permite avaliar quanto determinado grupo – dependendo do seu lugar da sociedade – sofre com obstáculos ou é autorizado e favorecido. Dessa forma, ter consciência da prevalência branca nos espaços de poder permite atitudes para combater e transformar o perverso sistema racial que estrutura a sociedade brasileira (RIBEIRO, D. 2019: 35).

Considero que com reflexividade e diálogo, as possibilidades de abordagem decolonial tornam-se efetivas, porque também vivo busco uma perspectiva crítica afrocentrada para minha prática, compromisso que decorre entre outros aspectos, pela consciência do meu *lugar de fala*<sup>16</sup> e de meu pertencimento a uma comunidade tradicional de matriz africana.

---

<sup>16</sup> Nos termos discutidos por Djamila Ribeiro (2017; 2019).



Assim, a abordagem epistêmica e metodológica desta pesquisa encontra-se estritamente relacionada à própria forma de como concebo a arqueologia e o conhecimento arqueológico: enquanto uma forma de conhecer e viver o mundo sensível em múltiplas dimensões, não obstante, enquanto um sistema de conhecimento entre os muitos outros possíveis e legítimos.

Nestes termos, a Arqueologia torna-se também uma forma de estarmos em relação com o que existe e vibra ao nosso redor, ou mais assertivamente, no nosso espaço-tempo enquanto *arqueólogues*. Uma forma especial que temos para acessar e de contar histórias e memórias de eventos manifestos. O conhecimento arqueológico vem dessas histórias da gente constituída por eventos memoráveis, prenes de coisas materiais e fragmentos de lembranças que narramos nesse movimento contínuo da vida.

Afinal, viver e estar vivo em alguma medida é também ter histórias para contar, de lembrar-se do que viveu, e entretempos ser digno de ser lembrado. Assim, vale ressaltar que não se trata apenas da coisa materializada em si, como objeto fim de estudo arqueológico, mas da vibração da energia que ela carrega e ressoa em relação a algo ou alguém, assim, cada coisa pode ser considerada muito mais um evento manifesto e condensado em determinadas coisas, lugares, gentes, do que algo inerte feito e acabado deterministicamente.

Nessa arqueologia é como se as coisas materiais corpos revertidos e constituídos de informações não apenas físicas (inertes) mas vibracionais em contextos e tempos determinadas, as quais conhecemos mediante a percepção e sentidos, seja de maneira mais ou menos espontânea ou conscientemente conduzida, e as (re)ativamos sempre que possível através da atenção focada e da sensibilidade afetiva da memória. Aqui, a memória é experiência subjetiva e socialmente construída que possibilita nos colocarmos em relação a algo ou alguém, coisas e quaisquer outros eventos sentidos no tempo-espaço.

Essa reativação se dá por diversas formas de interação e conexão, por exemplo, por meio de conversas, entre nós mesmos com as coisas, ou mais amplamente entre várias gentes e coisas. Essas conversas são formas de realizarmos as conexões e entremear os pontos de relações que estão em estado de potência no



fluxo de existência e nível de relacionalidade de cada ser. A conexão de uma conversa pró-memória é em si, também, uma expansão sensível do tempo presente e da interação dos seres a partir da percepção atenta, focada.

Isso influencia, por exemplo, sensivelmente com a noção de tempo que temos convencionalmente na arqueologia. Mas descolonizar a arqueologia inclui mexer na estrutura e camadas do tempo. O primeiro passo quiçá seja desacelerar, desintegrar o tempo como vetor universal e inexorável, como se estivéssemos em um progresso sucessivo de contagem cronológica. Se cada lugar tem um tempo e ritmo distinto, mais que comparar um tempo real com outro, importa compreender o tempo como um fenômeno específico.

Em “A ordem do Tempo” Carlo Rovelli, a partir das concepções físicas contemporâneas, considera isto como sendo a “perda da unicidade” do tempo, ao considerar que existe “... um tempo diferente para cada ponto do espaço. Não existe um único tempo. Existe uma infinidade deles”. Nesse sentido, o referido autor prossegue e argumenta que,

Cada quantidade de “tempo” se divide numa teia de tempos. Não descrevemos como o mundo evolui no tempo: descrevemos o que acontece em tempos locais e os tempos locais que acontecem *um em relação ao outro*. O mundo não é uma como um pelotão que avança no ritmo de um comandante. É uma rede de eventos que se influenciam mutuamente (ROVELLI, 2018:22).

Por isso, de certa forma, não estamos de maneira consciente lembrando a todo momento da vida. Embora sejamos potencias em lembranças colhidas de vivências ao logo do tempo e legadas por nossos ancestrais. Tão pouco precisamos nos desesperar para fazer permanente todas as informações materializadas que temos acessado ou podemos acessar enquanto seres sencientes e memorialistas.

Esse exercício da memória pede que tenhamos moderação e cuidado do quê e como lembramos, conforme as condições de possibilidades de consciência para o devido reconhecimento das informações necessárias retomadas e para seguirmos presentes em cada situação da vida apesar desses movimentos de fluxo temporal que certos lugares e conversas-memórias nos possibilitam experienciar.



Portanto, se outros mundos além da arqueologia são possíveis, bem como, outras lógicas de conhecimento são legítimas, enquanto *arqueóloga* desde muito cedo me vi desafiada sobre a possibilidade de viver essa ativação de modos outros de ser e conhecer, mesmo que de alguma maneira eu ainda permanecesse dentro da arqueologia e institucionalmente vinculada a ela.

Nesse sentido, conceber esse modo (próprio) de **elaborar** a arqueologia demandou-me também muitas mudanças nas formas de conhecer e estabelecer relações de pesquisa. A tendência da explicação a acadêmica a que somos demovidos a fazer, é de definição das coisas e a todo momento. Oxalá, pudéssemos, ao invés de estarmos definindo as coisas, estivéssemos mais em relação de compreensão e acolhimento atento dos sentires.

Apesar disso, entre as atitudes necessária de contextualização conceitual na arqueologia, gostaria de pontuar duas noções que inicialmente corroboraram para que eu fincasse o pé com mais firmeza na terra da subversão epistêmica, quais sejam: a de **simetria** de sistemas de conhecimento e horizontalidade intelectual entre *les Sujetes conhecedories* e agentes de pesquisas, bem como, a de **indisciplinaridade**.

No caso da abordagem mais “simétrica”<sup>17</sup> entre os sistemas de conhecimento e *les sujeites conhecedories*, a qual foi necessária e buscamos ter ao longo do trabalho, embora possa ter certo aspecto de inovação por ser realizada com comunidades quilombolas, na realidade encontro-me em conexão com outras abordagens críticas e contemporâneas na área de arqueologia, de outras ciências sociais e mesmo da filosofia como vimos anteriormente.

Entre tais abordagens na área da arqueologia que tomo como referência inspiradora, destaco a experiência de pesquisa de doutoramento da arqueóloga Mariana Cabral (2014) junto ao povo indígena Wajãpi no estado do Amapá, que

---

<sup>17</sup> Cabe ressaltar que apesar de lançar mão do mesmo termo “simetria”, a noção aqui adotada se distingue de uma área de estudo da arqueologia normalmente denominada de “arqueologia simétrica”, porquanto o sentido adotado aqui se refere mais à maneira antropológica e crítica que visa simetrizar lugares de poder para enunciação e elaboração dos diferentes sistemas de conhecimento possíveis elaborados pelos diferentes coletivos e agentes sociais envolvidos e/ou interessados em situações de pesquisas. Por isto, a noção a que me aproximo e menciono neste caso, dialoga muito mais com a pesquisa e discussões realizada pela arqueóloga Mariana CABRAL (2014) em seu trabalho de tese com o Povo indígena Wajãpi.



culminou na elaboração da sua tese denominada “No tempo das Pedras moles: arqueologia e simetria na floresta”.

No que se refere à base epistemológica que possibilita uma maior relação de diálogo entre sistemas de conhecimento para além do arqueológico e simetria entre os lugares de fala de *les sujeites conhecedories* envolvidos na relação de pesquisa, a autora afirma que:

(...) pensar a simetria no campo arqueológico pode ser uma alternativa interessante como possibilidade de impor-se menos como epistemologia dominante. Em um contexto de encontros entre conhecimentos distintos, sugiro que é possível ativar a interlocução destes conhecimentos (e dos discursos a eles atrelados) através de **uma simetria que pode ser chamada de cosmológica, já que lida com as teorias sobre o real. É preciso, portanto, simetrizar os conceitos e as lógicas de compreensão. Permitir a existência de outra relação de discursos que não a já conhecida.** Ativar traduções, comparações, criar diálogos em que possa haver uma troca proporcional entre eles (CABRAL, M. 2014:8-9, grifo meu).

Isso foi e realmente ainda tem sido um movimento amplo, árduo e demorado, que ocorre e está para além da própria arqueologia como prática social. Desta forma, mesmo instigada por esse desafio pontuado acima, desde o início eu pressentia que essa possibilidade simétrica de enunciação, intercâmbio e/ou produção de conhecimento que eu pretendi construir a partir do diálogo com outros sistemas de conhecimentos e cosmologias não-ocidentais, isso não os anulava nem produzia uma equivalência destes com o sistema científico do conhecimento arqueológico predominante.

Em outras palavras, que *les sujeites* envolvidos nessa relação simétrica de conhecimento, a começar por mim, devem ter seus lugares/privilégios/opressões tomadas de forma elucidativa e consciente na influência e condução do processo e da relação estabelecida. ‘Será possível isso, gente?’, perguntava-me volta e meia no caminho do fazer o trabalho e fluência dos pensamentos e possibilidades a serem ativadas.

Na realidade, para vivenciar esse desafio de maneira minimamente coerente e ética, *a priori* enquanto *pesquisadorie/ arqueóloga* eu pensei que antes de qualquer coisa deveria estar sempre respeitando as diferentes constituições ontológicas e cosmo percepções durante as experimentações de diálogo e ações de pesquisas feitas de maneira conjunta.



No âmbito dessa preocupação, de intentando horizontalizar legitimidades cognitivas e cosmológicas, não “pasteurizar” os conhecimentos que estejamos (co)**operando** em diálogos de simetria, trago a ressalva de CABRAL (2014) acerca da experimentação proposta, afinal:

(...) não é a tradução nem a transposição deste conhecimento-outro em conhecimento-arqueológico (ou vice-versa), como se houvesse um discurso arqueológico universal subjacente a todos os povos. **O que proponho é questionar o discurso arqueológico através do discurso-outro, buscando abri-lo a novos conhecimentos.** Para pensar (e, portanto, praticar) **uma arqueologia fora de seu quadro autoritário disciplinar**, proponho simetrizar conhecimentos, nivelar os agentes da rede. Ao instrumentalizar os outros a usar nossos discursos (e nossas práticas), proponho que nós também devemos nos instrumentalizar a usar os discursos deles. A prática simétrica em cena supõe que, nesta interação, os dois lados serão modificados (CABRAL, M. 2014:9).

Abrir-nos a novos conhecimentos? Sim, para a maioria das pessoas atuantes na arqueologia, isso significa abrir o fazer arqueológico a novos modos de conhecer e gerar conhecimento, tal qual a autora demonstra em sua pesquisa junto ao povo indígena Wajãpi.

Atualmente, com a reconfiguração e ampliação dos acessos acadêmicos provocados, por exemplo, pelas políticas afirmativas de ingresso nas universidades, temos visto uma nova recomposição da arqueologia com a presença negra e indígena, e nesse sentido, as vezes fazer uma arqueologia fora do “quadro autoritário disciplina” já tem sido possível de cara com a adoção como legítimas do próprio repertório ontológico e cultural desses intelectuais emergentes oriundos de comunidades afro-indígenas e/ou não-brancas.

Esse parece ser um caminho decolonial para a própria arqueologia, pois permite e perpassa pelo seu deslocamento de lugar e pensamento hegemônico, isto é, pela realização de “uma arqueologia fora do seu quadro disciplinar” ou como também tem argumentado o arqueólogo Alejandro Haber, de uma “arqueologia indisciplinada” (Cf. HABER, 2011; 2013; 2015a; 2015b).

E como faz isso, de **arqueologia indisciplinada**? Segundo A. Haber (2015a) o fazer dessa arqueologia indisciplinada requer vários movimentos e transformações epistêmicas a serem realizados por parte de *les arqueólogos* na prática e não apenas no discurso, afinal:



Isso inclui um esforço para **cessar a adesão automática à crença na materialidade exclusiva do objeto arqueológico**; a vestigialidade de um passado localizado à distância ao longo de uma linha vetorial; a disciplina arqueológica como o único meio de se relacionar com o passado inacessível; **conhecimento assimétrico como a relação normal e a ilicitude** (e deslocamento ao longo da linha vetorial) **das relações que não são disciplinadas.**

Tal esforço não é simples nem direto, e **indisciplinar a arqueologia não é um trabalho a ser realizado na solidão da academia.** (...) Deve-se notar que existem **lugares da teoria fora da universidade que já constroem seu pensamento insubordinadamente**, distantes das categorias hegemônicas. **As pessoas nesses lugares de teoria não estão teorizando porque são pagas por isso, mas porque pensar a si mesmas e seus contextos geopolíticos e descolonizar a linguagem e os relacionamentos são aspectos centrais de sua luta pela sobrevivência** (HABER, 2015a:136, tradução livre, grifo meu)<sup>18</sup>

Assim, considero que essa mirada feita por A. Haber nos alerta a reconsiderarmos a epistemologia e a lógica de como fazemos arqueologia. Particularmente, no fundo sempre me incomodei em fazer arqueologia do jeito e contexto que ela convencionalmente tem sido feita, então de alguma maneira já trazia deslocamentos e incômodos necessários para intentar tal “indisciplinaridade”.

Hoje que sou professora de arqueologia e arqueóloga de formação entendo melhor essa proposição da indisciplinaridade do contrário, a reprodução da violência epistêmica na área. Entretanto meu pertencimento não se encerra na e pela arqueologia, pelo contrário, me reconheço a partir de outros lugares periféricos e afrorreferenciados, os quais necessariamente influenciam meu entendimento e me levam a realizar a arqueologia a partir de bases diferenciadas do quadro disciplinar convencional.

---

<sup>18</sup> No original: This includes an effort to cease the automatic adherence to the belief on the exclusive materiality of the archaeological object; the vestigiality of a past located at a distance along a vector line; the archaeological discipline as the only means for relating with the past otherwise inaccessible; asymmetrical knowledge as the normal relation and the illicitness (and displacement along the vector line) of the relations other-than-disciplined.

Such an effort is neither simple nor straightforward, and un-disciplining archaeology is not a job to be undertaken in the solitude of the academy. De-linking (Mignolo 2006) the architecture of academic languages from its complicities with coloniality may be recoded within academy if let alone to academics. It should be noted that there are places of theory outside the university already building their thought insubordinately from the hegemonic categories. People in such places of theory are not theorizing because they are paid for that but because to think themselves and their geopolitical contexts and to decolonize language and relationships are central aspects of their struggle for survival (HABER, 2015a:136).



Desde minhas primeiras iniciativas de pesquisa e formação acadêmica (Cf. MORAES, I. 2008; 2010; 2012), tenho assumido a dimensão política do meu fazer arqueológico, bem como, considerado a relação com a comunidade, tomado a memória social como fundamento expansivo para além dessa crença obstinada na materialidade exclusiva do objeto arqueológico, ou nesse passado cronologicamente (e convenientemente) distanciado de nós, tal como que Alejandro Haber aponta na citação acima mencionada.

Entretanto, ao longo dessa minha formação, necessariamente essa forma de ver e intentar fazer a arqueologia parecia me conduzir a uma ‘ilicitude’ ou ‘incompletude’ enquanto pesquisadora ou de uma temática arqueológica não prioritariamente relevante, muitas vezes considerada ser ‘militante’ demais. Tantas vezes que desenvolvi conversas com colegas da área em torno do meu trabalho na arqueologia, ou mesmos em apresentações de trabalho, eram inevitáveis os tons suspeitosos dos questionamentos, tais como ‘eh qual o seu sítio?’, ‘eh a materialidade, como vai analisar?’, ‘qual seu objeto de estudo?’.

No esmiuçar dessas recorrentes abordagens interpessoais ou acadêmicas, as obviedades acionadas como praxe do campo disciplinar, tais como realizar escavações e/ou possuir datações cronológicas, surgem escamoteadas como conectivos empáticos para a interação.

Mas na realidade, quase sempre denotavam operações discursivas que explicitariam a carência e limitações do meu fazer enquanto arqueológico e assim me empurravam para a margem, ou mesmo, para fora da considerada “arqueologia de verdade”. No máximo, este estaria relegado a uma “obrigação de fazer”, preenchida como trabalhos semelhantes da chamada “educação patrimonial”, quase sempre realizada por força da norma dentro dos projetos arqueológicos aplicados ao licenciamento ambiental.

Por isso, no que se refere ao meu próprio exercício de indisciplinar o fazer arqueológico, caso estivesse dependendo da presença e/ou representatividade epistemológica na formação e currículos acadêmicos, realmente a ‘solidão’ e a escassez seriam abissais.





Entretanto, como ratifica A. Haber (2015a;136) existem as pessoas e os lugares de teoria fora da universidade os quais já constroem pensamento insubordinadamente na luta por sua própria existência, e tem sido neles que me fortaleço também por pertencimento.

Ademais, gostaria de *escurecer* mais uma vez que, embora trabalhando a partir da arqueologia, tenho buscado a realização de uma abordagem afrocentrada de estudo e relacionalidade crítica com comunidades, sobremaneira as tradicionais e afroamazônicas. Isso porque compreendo que trabalho e escrevo a partir de um lugar determinado preche de privilégios, ou seja, da academia e particularmente de um campo do saber ocidental que ainda demanda profundos processos de descolonização, como é a arqueologia.

Apesar disso, realmente é impressionante como pouco nos damos conta de que enquanto *arqueólogos* interferimos sobremaneira na vida de pessoas e povos, pois lidamos diretamente com a histórias e materialidades dos seus passados e ancestrais. Isso implica em uma responsabilidade muito grande e possui consequências múltiplas. Um exemplo dessa responsabilidade é justamente quando realizamos pesquisa em contextos reclamados por comunidades descendentes e/ou que sejam afetadas por tais estudos, como são as pesquisas de arqueologia relacionadas à diáspora africana compulsória devido à escravidão e à colonização.

Nesse ínterim, a noção de diáspora deve ser tomada de maneira crítica e política considerando os seus múltiplos desdobramentos, sejam mesmo físicos e psicológicos, quanto histórico-sociais, epistemológicos e espirituais. Tal qual o filósofo Eduardo David Oliveira destaca, “diáspora é signo de movimentos complexos, de reveses e avanços, de afirmação e negação, de criação e mimese, de cultura local e global, de estruturas e singularidades, de rompimento e reparação” (2012:29).

Considero que enquanto *arqueólogos*, torna-se premente rompermos com o lugar comum da *branquitude*, aprendermos a ouvir a *fala* de movimentos e intelectuais negras e procedermos a uma prática crítica da raça, desobedecer a episteme eurocêntrica predominante e buscar perspectivas de pensamento que efetivamente correspondam às epistemologias e ontologias negro-africanas.



No que se refere à *branquitude*, embora haja diversas discussões, neste trabalho basicamente a considero a partir da análise de Lia V. Schucman (2013), em conexão com contribuições críticas anteriores, como as de Guerreiro Ramos (1995 [1982]), as quais analisam a questão do racismo e apontam os privilégios raciais historicamente usufruídos por sujeitos brancos, nas palavras da autora:

Assim, branquitude é entendida como uma posição em que sujeitos que ocupam esta posição foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade. Portanto, para se entender branquitude é importante entender de que forma se constroem as estruturas de poder concretas em que as desigualdades raciais se ancoram” (SCHUCMAN, 2013: 56)

No meu entendimento esses aspectos não correspondem a um protocolo fixo de procedimentos de boas maneiras e/ou do que se considera “politicamente correto”, mas alertam para uma disponibilidade crítico-política de cada *pesquisadorie*, ainda em sua maioria pessoas brancas, para se deslocar do *lugar de conforto* que a estrutura de poder racista e cis hetero capitalista operante lhe reserva também no âmbito da Ciência.

E isso inclui não apenas a divulgação de resultados de pesquisas, mas, sobretudo, a tomada de uma postura acessível e reflexiva em cada etapa do estudo arqueológico, tanto como na formulação de problemas, redefinição de objetivos e linhas de pesquisas, criação e reflexão de abordagens metodológicas, assim como na realização de campo e interpretação, ou mesmo na avaliação da necessidade ou não de se realizar determinadas pesquisas e escavações, entre outras questões.

Por conseguinte, não há um modelo único de descolonização da arqueologia. É crucial que as práticas da sua transformação partam de cada contexto específico onde o diálogo ocorre. De uma maneira geral, cada *arqueólogue* precisa agir com respeito e ética, além de uma incansável disponibilidade ao diálogo com os mais diversos sujeitos interessados e/ou envolvidos com a prática de pesquisa arqueológica.



### 2.3 Ogun lê: abrindo os caminhos para um fazer de Arqueologia Sankofa

Na busca de tentar exprimir mais profundamente este exercício de pesquisa arqueológica ao longo da minha trajetória, também enquanto um caminhar de (re)conhecimento da existência e ancestralidade negra na Amazônia e, particularmente, no território dos *Povos do Aproaga*, peço a licença devida para evocar aqui a imagem-potência de uma adinkra<sup>19</sup>, denominada Sankofa.



Imagem 26. Adinkra Sankofa nas suas duas expressões gráficas.  
Disponível em: <http://www.adinkra.org/htmls/adinkra/sank.htm> Acessado em 09.07.19

No que se refere à compreensão desse adinkra, Elisa L. Nascimento (2008) trata das intenções e significados em torno da Sankofa, valendo-se também da definição dada pelo professor E. Ablade Glover da Universidade de Gana, segundo o qual “o ideograma significa ‘voltar e apanhar de novo aquilo que ficou para trás’. Aprender do passado, construir sobre suas fundações” (Nascimento, 2008: 31).

De maneira similar encontramos tal concepção reafirmada na Revista de História da África e da Diáspora Africana do NEACP-USP, também denominada Sankofa:

O conceito de Sankofa (Sanko = voltar; fa = buscar, trazer) origina-se de um provérbio tradicional entre os povos de língua Akan da África Ocidental, em Gana, Togo e Costa do Marfim. Em Akan “se wo were fi na wosan kofa a yenki” que pode ser traduzido por “**não é tabu voltar atrás e buscar o que**

---

<sup>19</sup> Sistema filosófico, cultural e de escrita ideográfica de origem da África Ocidental, através do qual se associa um conjunto de símbolos gráficos e provérbios tradicionais para a orientação da vida das pessoas e seus povos. Conforme assinala Elisa Nascimento (2008:31) “Adinkra significa ‘adeus’... constitui uma arte nacional em Gana. São mais de 80 símbolos e cada um traz um conteúdo epistemológico simbólico”.



**esqueceu**". Como um símbolo Adinkra, Sankofa pode ser representado como um pássaro mítico que voa para frente, tendo a cabeça voltada para trás e carregando no seu bico um ovo, o futuro. Também se apresenta como um desenho similar ao coração ocidental. Os Ashantes de Gana usam os símbolos Adinkra para representar provérbios ou ideias filosóficas. Sankofa ensinaria a possibilidade de voltar atrás, as nossas raízes, para poder realizar nosso potencial para avançar. Sankofa é, assim, uma realização do eu, individual e coletivo. **O que quer que seja que tenha sido perdido, esquecido, renunciado ou privado, pode ser reclamado, reavivado, preservado ou perpetuado.** Ele representa os conceitos de auto-identidade e redefinição. Simboliza uma compreensão do destino individual e da identidade coletiva do grupo cultural. É parte do conhecimento dos povos africanos, expressando a busca de sabedoria em aprender com o passado para entender o presente e moldar o futuro (Sankofa, 2013:4, grifo meu).

Assim a proposição é afrocentrar-nos na filosofia e história legada no ideograma da Sankofa, a qual nos ensina a possibilidade de retornar às origens e antepassados, pois efetivamente podemos e devemos aprender com o passado e os ancestrais. Perceber o tempo é colocar-se em perspectiva. Se conhecimento deriva do movimento, Sankofa é o nosso "Movimento" que possibilita (re)conhecimentos.

Ao olhar mais atentamente a imagem da Sankofa percebo que ela denota um estado de presença e consciência, pois tanto nos expressa um movimento de caminhar e ao mesmo tempo de flexibilidade de se voltar e buscar intencionalmente algo que está atrás dela. Assim, o que passou e é retomado por seu movimento de volta não é ela mesma em si, mas apenas o que Sankofa decide buscar de volta para seguir em movimento.

Certa vez, considerando-me um movimento Sankofa, entendi que isto que é tomado de volta podem ser memórias e informações materializadas antes de nós. Em uma instância mais expandida, me vi em voltas com minha dissertação e em *revoltas* com a arqueologia. Para mim, também a arqueologia e *muitos arqueólogos* podem se inspirar nesse caminhar da Sankofa, o qual se volta ao passado e busca para reflexão as materialidades e realizações daqueles que nos precederam<sup>20</sup>.

Isso no intuito de considerarem tal pensamento filosófico e cultural onde se segue caminhando, olhando e retomando o passado com respeito e ética, para (re)conhecer os seres ancestrais e *coisa dantes* enquanto agenciadores do nosso

---

<sup>20</sup> Essa elaboração teórico-filosófica afrocentrada de uma arqueologia Sankofa foi inicialmente publicada por mim em parceria com Gabby Hartemann no ano de 2019, por conseguinte esta tese se apresenta como uma experiência prática desta proposição (Cf. HARTEMANN, G. & MORAES, 2019).



tempo presente bem como das abordagens e metodologias adotadas em nossos estudos na/de diáspora africana.

Considero que a perspectiva que perpassa pela afrocentricidade e *afroperspectividade* como proposto, por exemplo, uma arqueologia inspirada pelo caminhar Sankofa, trata-se de uma possibilidade estratégica e responde à demanda legítima de nos desvencilharmos da hegemônica epistemologia eurocêntrica e, no caso particular dessa experiência de pesquisa etnográfica com os *Povos do Aproaga*, uma busca mais coerente para com o contexto e comunidade com quem estou em relação e vivência há mais de oito anos.

Em outras palavras, como pertenço a uma comunidade de matriz africana e ao mesmo tempo estou me relacionando com povos quilombolas, torna-se coerente e o mais esperado poder acessar na própria matriz cultural e filosófica africana e afrodiaspórica os conceitos e práticas necessários para melhor conduzir essa *relação de pesquisa*<sup>21</sup>.

Cabe ressaltar ainda, não se trata de acreditar que a alteridade desaparecerá por completo dentro de nossas relações principalmente as de pesquisas, mas que ela não precisa se estabelecer da mesma maneira colonial que nos hierarquiza e aparta em absoluto, pelo contrário, ao passo que tomamos consciência de nossos *lugares de fala*, dos repertórios cosmológicos e epistemológicos que nos conformam e acessamos, podemos reflexivamente perceber as demais e diversas maneiras complementares de viver e pensar o mundo, as quais buscamos reconhecer também via os estudos acadêmicos.

Eu confio nisso, que podemos proceder a uma atitude Sankofa e realizar uma arqueologia afrocentrada, para seguir caminhando na produção de conhecimentos da/para a vida, sem deixar de olhar para o passado e principalmente reverenciar as pessoas e coisas que nos antecederam, ou seja, para as ancestralidades que nos conformaram. E quiçá cada vez mais possamos produzir um saber e um discurso antirracista a partir de nossa prática arqueológica.

---

<sup>21</sup> Expressão referida tal qual a discussão colocada pelo sociólogo P. BOURDIEU (1997; 2001).



Isso sim cabe a *todes arqueólogues*, que são em sua maioria pessoas brancas e responsáveis por repensarem ou não os seus lugares e privilégios raciais na academia e na vida como um todo. Afinal, a escravidão e o racismo deixam marcas indeléveis em todos os âmbitos da nossa existência enquanto seres e agentes da sociedade ocidental pós-colonial, não podemos ignorar ou permanecer omissos a essa luta e discussão antirracista.

Embora essa abordagem afrocentrada ainda esteja em curso, o que a faz mais trabalhosa de a expressarmos, assim como se trata de um grande desafio realizar uma arqueologia de movimento Sankofa, já sinto e a busco profundamente na minha prática enquanto Ser no mundo.

Além disso, considero que a noção de ancestralidade entre nós, gentes afrodiaspóricas, pulsa à vida e produz a reverência necessária para com o passado e ancestrais, no qual se inclui não apenas *nosses* ancestres genealógicos, mas também *les* ancestrais coletivos (i)memoriais, que são e possuem as essências cosmológicas primordiais que mutuamente nos constitui enquanto pessoa e coletividade em quaisquer dimensões de nossa existência.

O meu pertencimento a uma comunidade tradicional de matriz africana na Amazônia, possibilita-me vivenciar a experiência da ancestralidade conscientemente. Em outras palavras, a ancestralidade é uma realidade vivida por mim no seio da minha comunidade de axé. E por extensão a ancestralidade torna-se fundamental para pensar de um modo próprio, o ser e está no mundo, ela que nos atrai às pessoas e situações de aprendizados e ensinamentos, nos conecta em rede de energias e pertencimentos, enfim nos orienta em tudo, tal qual neste trabalho de pesquisa. Axé!



Atravessei o mar  
 Um sol  
 Da América do Sul me guia  
 Trago uma mala de mão  
 Dentro uma oração  
 Um adeus  
 Eu sou um corpo, um ser, um corpo só  
 Tem cor, tem corte  
 E a história do meu lugar  
 Eu sou a minha própria embarcação  
 A minha própria sorte  
 Atravessei o mar  
 Um sol  
 Da América do Sul, me guia  
 Trago uma mala de mão  
 Dentro uma oração  
 Um adeus  
 Eu sou, um corpo, um ser, um corpo só  
 Tem cor, tem corte  
 E a história do meu lugar  
 Eu sou a minha própria embarcação  
 Sou minha própria sorte  
 Je suis ici  
 Ainda que não queira não  
 Je suis ici  
 Ainda que eu não queira mais, je suis ici  
 Agora  
 Cada rua dessa cidade cinza, sou eu  
 Olhares estranhos me fitam  
 À perigo nas esquinas  
 E eu falo mais de três línguas  
 E a palavra amor, cadê?  
 E a palavra amor...

"Um corpo no Mundo", Luedji Luna



### **3 MOVIMENTO “ESCREVIVÊNCIAS’ E (AUTO)ARQUEOLOGIA NO FAZER ARQUEOLÓGICO”**

A canção “um corpo no mundo” de Luedji Luna, cantora e compositora negra nascida no bairro do Cabula em Salvador-BA, apresentada na introdução deste movimento, inspira-me a reflexão acerca do Ser situado no corpo, este por sua vez em movimento pelo mundo.

A depender de quem e do mundo em que se circula, “há perigo na esquina”. À medida que esse corpo se desloca ou é deslocado, experimenta a necessidade de se afirmar, de declarar-se Ser mesmo que não queiram.

Eu Sou se anuncia, munido de memórias e pertencimentos. Em muitas línguas se fala e se procura a palavra, a palavra amor por excelência. Assim mesmo, Eu em movimento pelo mundo [da arqueologia] procuro a palavra. Em muitas línguas “... e a palavra amor, cadê”?

Está escasseado o amor nas relações e nas palavras desse mundo arqueológico, e foi muitas vezes ouvindo essa canção e outras poéticas do resistir, tais como as consagradas por Conceição Evaristo, em “Apesar de certas Acontecências do Banzo”, que me fortaleço um tanto mais para elaborar uma versão escrita deste movimento que apresento a seguir.

Por isso, outra vez reconecto-me a atenção de quem ler para sentir com o coração diante do conhecimento corporificado em nossas existências diaspóricas e deslocadas da terra ancestral e de liberdade.

#### **3.1 Dor e violência do colonialismo na Ciência [arqueológica]**

Para quem devo escrever? E como devo escrever? Devo escrever contra ou por alguma coisa? Às vezes, escrever se transforma em medo. Temo escrever, pois mal sei se as palavras que estou usando são minha salvação ou desonra. Parece que tudo ao meu redor era, e ainda é, colonialismo. (Grada Kilomba em Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano, 2019[2008]:66).

Elaborar essa tese na forma escrita tem sido um exercício mais que trabalhoso, doloroso de realizar. Ao longo do presente texto tentarei expressar alguns dos motivos que ora perpassam por minha consciência os quais julgo serem vetores-geradores





deste pesar. De antemão, considero possível realçar pelo menos dois aspectos importantes, quais sejam:

i) lembrar e refletir situações tensas e indignantes que vivi e vivencio no âmbito acadêmico (da arqueologia) e quiçá descrevê-las para não deixar cair no 'esquecimento' conivente do racismo;

ii) traduzir experiências de vida em campo tão profundas, complexas e densas através de uma epistemologia e formatação da linguagem que de fato não dão conta de abarcar o que temos para expressar, de maneira a ser representativo o suficiente do vivido, tão quão limitante pode ser o texto escrito acadêmico na sua rigidez.

É como a intelectual negra Grada Kilomba (2019), citada na epígrafe acima, ressalta acerca do paradoxo que nos atravessa ao estarmos na academia e nos colocarmos a escrever porque “parece que tudo ao redor ainda é colonialismo”. Por isso a noção de “escrevivências” cunhada pela escritora negra Conceição Evaristo nos possibilita um outro rumo distinto da escrita fria e dessecada das vivências e da política do ser e estar no mundo inerente a condição de pesquisadores e cientistas.

Assim, os toques com alguma composição musical, com a fotografia como imagem e alguns aspectos da narrativa, são confortos alternativos que oxigenam esse exercício árido do escrever científico que muitas vezes exaure nossas energias e nos levam para contextos discursivos distantes do que somos e vivemos.

Certamente eu não tenho ainda tamanha destreza de uma escrita poética quanto uma escritora de suas próprias escrevivências, mas me permiti colocar no texto eventos que marcam e atravessam a minha história em torno e com a arqueologia, já que, o que o tentei fazer na tese tem muito a ver com as reflexões vivenciadas dentro dessa mesma área da arqueologia que estou tentando fazer de um modo diferente, que já sei, machuca muito.

Ao discutirem acerca da noção de escrevivência, derivada da obra de Conceição Evaristo, enquanto ferramenta metodológica para a produção de conhecimento as autoras Lissandra Soares & Paula Machado (2017), nos ajudam a considerar que:



Escrever significa, nesse sentido, **contar histórias absolutamente particulares, mas que remetem a outras experiências coletivizadas**, uma vez que se compreende existir um comum constituinte entre autor/a e protagonista, quer seja por características compartilhadas através de marcadores sociais, quer seja pela experiência vivenciada, ainda que de posições distintas (SOARES&MACHADO, 2017: 2006, grifo meu).

Assim, ao lado dessa possibilidade de nos vermos compondo a história e o conhecimento considerando nossas vivências e pertencimentos, outras possibilidades de ressignificação dessa relação com a Universidade e com o modo de conhecer vão e continuam surgindo resilientemente.

Através dos estudos de filosofia africana, o fôlego para respirar vem então de outros ares e epistemologias ancestrais, tal qual aponta a filósofa mulherista africana Katiúscia Ribeiro, de que o modelo e a noção de Universidade é muito mais antiga e humanamente edificante ao considerarmos a sua origem kemética nas “Per Ankh”, ou seja, nas “escola da vida” onde se aprendia a viver com profundidade em experiência com o espírito e de acordo com o sentir ou lógica que pulsa do nosso coração (Cf. NOGUERA, 2014; PONTES, 2017).

Nesse interim, Valter Duarte (2019) demonstra como a prática do autoconhecimento está observada junto a essa origem kemética das universidades no sentido de lugar de formação holística da pessoa estudiosa e reflexiva da vida e do cosmo. Esse conhecimento era vivenciado e retransmitido a partir da escrita e da palavra polida e serena de seus mestres escribas e aprendizes. A respeito das chamadas Casas da Vidas Keméticas, o estudioso Emanuel Araújo também registra o seu contexto e importância:

O centro mais importante para a formação de escribas, no entanto, era **per *ānkh*, ‘casa da vida’**, mantida nos principais templos espalhados pelo país. Seu papel assemelhava-se bastante ao dos *scriptoria* dos mosteiros da Europa medieval, e **desde cedo as casas da vida aparecem como verdadeiras instituições culturais, onde se concentra o essencial da atividade intelectual** do país. Além de funcionar como escola, ali eram produzidos e copiados textos nos vários domínios do conhecimento, como astronomia, religião, medicina, cosmografia, matemática, geografia e, naturalmente, literatura. (...) todas elas, de qualquer maneira, foram de forma geral agentes inestimáveis na conservação e transmissão do conhecimento por intermédio dos textos ali produzidos ou copiados (ARAÚJO, 2000;34).

É possível vermos as Universidades como instituições culturais, mas o sentido delas como Casas e, principalmente *Casas da Vida*, tantas vezes nos apresenta como um paradoxo, ou melhor, algo difícil de realizar nos dias de hoje. No entanto, temos



essas referências no horizonte de um caminhar Sankofa e, para mim foi necessário, refletir minha trajetória acadêmica para ressignificá-la a partir da epistemologia que realmente nos compreende na jornada do (auto)conhecimento afrodiaspórico. O que relato brevemente a seguir está baseado na experimentação crítica e política do fazer arqueológico situadas a partir de meu Ser em Corpo, ou a partir do que *algumes* autories têm argumentado como “autoarqueologia”.

A essas alturas a demarcação do “auto” está mais visibilizado, tanto no acionamento de (auto)imagens, na possibilidade (auto)conhecimentos, quanto na experimentação de uma autoarqueologia. De uma maneira mais contundente quando convergiram para a forma de um texto, essas demarcações revelam o quanto vivemos na pratica e trazemos para as dimensão teórico-reflexiva a indignação e o questionamento da política da representação em distinção a política da identidade dentro das pesquisas e trabalhos acadêmicos.

No que se refere a arqueologia, essas demarcações políticas da identidade e da representatividade, emergem principalmente de tendências e abordagem de estudos que consideram a relevância e a participação tanto de comunidades descendentes, do público que acessa e/ou é afetado pelo conhecimento arqueológico, quanto de *le arqueologue* se coloca e assume também seu *lugar de fala* criticamente (Cf. ENGMANN, 2019: 207).

Entre esses trabalhos contemporâneos que consideram o fazer da autoarqueologia, destaco a contribuição empreendida por Rachel Ama Asaa Engmann<sup>22</sup>, particularmente no que concerne aos seus estudos africanos, como os realizados na República do Gana e as dimensões etnográfica, histórica e arqueológica da relação com comunidades e instituições consagradas ao patrimônio cultural e ligados a colonização europeia e escravização africana.

Enquanto uma arqueóloga negra ganense, também descendente de Carl Gustav Engmann (1752-1757), um governador e escravista dinamarquês, ela tem

---

<sup>22</sup> Para acompanhar um pouco mais da atuação e projetos realizados por Rachel Ama Assa Engamann, entre outros, visitar o site disponível em: <https://www.hampshire.edu/faculty/rachel-ama-asaa-engmann> . Acesso em: 21.01.21.



cunhado o termo “autoarqueologia” na realização de projetos comunitários tais como o denominado “*Slavers in the Family: The Archaeology of the Slaver in Eighteenth Century Gold Coast*” (Escravidistas na Família: A Arqueologia do Escravista na Costa do Ouro do século XVIII) o qual envolve diretamente a história, comunidades, autoridades e discursos patrimoniais em torno do Castelo de Christiansborg.

Este trabalho torna-se especialmente emblemático e representativo para as discussões levantadas nesta tese porque esse castelo trata-se de um patrimônio mundial chancelado pela UNESCO, que foi também um antigo entreposto comercial europeu do século XVII, sede colonial dinamarquesa e britânica da administração governamental e, Gabinete do Presidente da República de Gana. Nesse sentido, argumentando acerca do que consiste ou como tem praticado a autoarqueologia no contexto de Castelo de Christiansborg, Rachel Ama Asaa Engmann explica que:

Na autoarqueologia, a mesma pessoa ocupa as posições de sujeito de pesquisador, praticante e descendente, ao mesmo tempo, e põe em primeiro plano o Self. Como tal, as sensibilidades autoarqueológicas escavam várias camadas, a saber: a política de produção de conhecimento, tradições historiográficas, investigação histórica, realidades coloniais e legados pós-coloniais. Meu uso do termo se inspira em modos de prática frequentemente chamados de arqueologia pública, comunitária e indígena, bem como de autoetnografia. **Na autoetnografia, um pesquisador explora reflexivamente experiências pessoais, a fim de compreender significados sociais, culturais e políticos mais amplos. A autoarqueologia também faz isso, mas opera em um contexto especificamente arqueológico. Representa um processo e produto autoconsciente e reflexivo, que reconhece explicitamente os descendentes diretos de um patrimônio como produtores de conhecimento, ao mesmo tempo em que destaca as muitas narrativas e contra-narrativas intrincadas e contingentes que cercam a produção de conhecimento.** É uma prática patrimonial para, com e por comunidades descendentes diretas, e preocupa-se com o acesso ao patrimônio, os questionamentos e o conhecimento produzido, bem como a forma como é preservado, conservado e administrado. Em suma, eu uso "autoarqueologia" no Castelo de Christiansborg como uma tentativa de descolonizar as conversas sobre o patrimônio arqueológico (ENGMANN, 2019:205, tradução livre, grifo meu)<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Consta assim no original:

In autoarchaeology, the same person holds the subject positions of researcher, practitioner, and descendant, at the same time, and foregrounds the Self. As such, autoarchaeological sensibilities excavate multiple layers, namely: the politics of knowledge production, historiographical traditions, historical inquiry, colonial realities, and postcolonial legacies. My use of the term takes inspiration from modes of practice often referred to as public, community and indigenous archaeology, as well as autoethnography. In autoethnography, a researcher reflexively explores personal experiences, in order to understand broader social, cultural, and political meanings. Autoarchaeology does this as well, but operates in a specifically archaeological context. It represents a self-conscious, reflexive process and



Portanto, considerando essas aberturas epistemológicas e políticas da identidade e do pertencimento, as quais possibilitam também caminhos de descolonização da arqueologia e das nossas histórias enquanto pessoa e coletividade, é que me permiti tomar reflexivamente minhas vivências de relação com a arqueologia e com a academia, conforme brevemente apresento a seguir.



No ano de 2016 entrei no doutorado e desde então tenho trilhado um caminho que implica numa resistência cotidiana para me manter no ambiente acadêmico como um todo. Muito embora eu conceba que certamente isso não seja prerrogativa exclusivamente minha, já que muitas outras pessoas também poderiam eventualmente relatar algo marcante, opressivo ou apontar dificuldades que tenham vivido no âmbito da estrutura de funcionamento da universidade como instituição.

Então, não quero comparar ou banalmente reificar experiências traumáticas ocorridas ou negligenciadas no espaço acadêmico, inclusive porque existem trabalhos apontando para o alarmante adoecimento das pessoas dedicadas à vida acadêmica. Espero sim, ressaltar que sentir dor, medo, estafa quase que crônica e outros estados tensos que costumeiramente culminam em somatizações variadas das pessoas envolvidas com a academia, não é de forma alguma um processo aleatório, tão pouco ignorável em relação a outros mais amplos e estruturais das instituições e sociedade que fazemos parte, mas de maneira desigual e marginalizada.

Mas então por que isso acontece? Para aprender temos que sofrer? Por que a Universidade tantas vezes parece uma máquina de moer e adoecer a gente? Os principais indícios apontam isso enquanto impactos e consequências do colonialismo em nossas vidas e nas instituições sociais, visto que colonização tem sido um longo

---

product, one that explicitly recognizes a heritage site's direct descendants as knowledge producers, whilst simultaneously underscoring the many, intricate, contingent narratives and counter-narratives that surround knowledge production. It is heritage practice for, with and by direct descendant communities, and is concerned with access to heritage, the questions asked, and the knowledge produced, as well as the way it is preserved, conserved and managed. In short, I use 'autoarchaeology' at Christiansborg Castle as an attempt to decolonize archaeological heritage conversations.



processo de opressão e violências impetradas a partir da Europa e da sua lógica ocidental moderna, contra diferentes povos e culturas de diversos lugares do mundo.

Vale ressaltar que quando nos referimos à chamada modernidade expressa nessa epistemologia ocidental, isso corresponde principalmente aos últimos 5 séculos onde processos históricos de grande magnitude ocorreram como base da colonização europeia nas Américas, África e Ásia, a saber o tráfico e escravização de pessoas africanas e indígenas, institucionalização da escravidão, consolidação do racismo e do capitalismo. Nesse sentido a intelectual yorubá Oyèrónké Oyèwùmí explica que,

A ideia de modernidade evoca o desenvolvimento do capitalismo e da industrialização, bem como o estabelecimento de estados-nação e o crescimento das disparidades regionais no sistema-mundo. O período tem assistido a uma série de transformações sociais e culturais. Significativamente, gênero e categorias raciais surgiram durante essa época como dois eixos fundamentais ao longo dos quais as pessoas foram exploradas, e sociedades, estratificadas (OYÈWÙMÍ, 2004: 1).

Imperativamente a relação de separação e hierarquização entre o eu e o outro, cultura e natureza, colonizador e colonizado, centro e margem/periferia, e diversas outras dicotomias hierarquizantes têm não só se reproduzido, mas se atualizado em face de novos contextos e realidades sociais pós-coloniais.

Nesse contexto, a ciência moderna não apenas esteve ligada ao estabelecimento do colonialismo e neocolonialismo, bem como, na manutenção de profundas colonialidades em nossos modos de pensar, sentir, de viver. Isso porque a Universidade como uma instituição da sociedade moderna ocidental (re)produz o colonialismo de muitas maneiras e que é violentamente perpetrado contra a vida e corpos de pessoas negras e periféricas que nela ousem adentrar.

Para tanto, conforme temos discutido em outros trabalhos sobre a descolonização da arqueologia, cabe ressaltar que:

focar na construção da ciência pelo prisma sócio-histórico dos impactos estruturais do colonialismo torna-se crucial e premente para compreendermos as dinâmicas atuais de produção de conhecimento e, como esperamos, poder transformá-las criticamente. Além disso, de maneira ampla e considerando os *lugares de fala* e as relações de poder intrínsecas ao campo acadêmico-científico, entendemos que as diferentes manifestações contrárias ao reconhecimento da permanência de processos de colonialidades em nossa prática científica e o papel ativo da ciência no colonialismo nos revelam muito acerca da dificuldade de abandono dos



privilégios sociopolíticos que determinados sujeitos históricos usufruem a partir desses processos colonialistas (HARTEMANN & MORAES, I. 2018:12).

Não obstante, urge considerar e se fazer um enfrentamento à violência implicada no *modus operandi* da Universidade e da própria arqueologia, por extensão derivados e implicados pelo colonialismo. Afinal esse modo de fazer continua incidindo violentamente sobre nossas epistemologias, vidas e corpos afrodiaspóricos.

Chegamos ao tempo que saber fazer arqueologia e ser *arqueóloga* não se expande, sequer se completa, com o dominar da teoria e técnicas arqueológicas. Tem sido necessário rever muitas as coisas, por exemplo, se vamos continuar escavando coisas, terras e lugares, sem saber muito bem o que estamos ontoepistemologicamente perturbando ou retornando à superfície da história vivida no presente, bem como, quais são as consequências que isso desencadeia às vidas e temporalidades de passados e futuros de diversas gentes com as quais somos histórica e eticamente responsáveis.

Nesse termos, seguirei relatando evidências e camadas do que por ora entendo tenho chamado de (auto)arqueologia dessa minha relação coletiva com a arqueologia.

### **3.2 “...Você sabe o que está escavando?!”: (auto)arqueologia das gentes**

“Se você fizer isso, as portas da arqueologia vão se fechar para você! (...) fazemos a maior parte dos projetos de arqueologia hoje e temos vários contatos na USP!...”. Essas são algumas das palavras que mais ressoam na memória quando remexo as primeiras camadas de vivências em minha trajetória na arqueologia.

Obviamente, essa frase pronunciada em um tom coercitivo, não é uma transcrição literal da fala, mas representa um resgate qualitativo da intenção enunciada pela pessoa naquela ocasião, minha chefe, a qual era uma das principais sócias majoritárias da empresa de arqueologia em que eu trabalhava.

Esse episódio ocorreu há cerca de 13 anos, na sede do Núcleo de Arqueologia onde trabalhei por mais de 5 anos para uma consolidada empresa de arqueologia de contrato, a qual toma por seu nome próprio o termo ‘conhecimento’ escrito em latim.



Nessa época, eu e outros colegas do laboratório estávamos requerendo os direitos e mais formações que nosso posto de trabalho na arqueologia permitia. Foi aí que ouvi esse “meio-aviso-entremeio-proposta” supostamente irrecusável, durante uma reunião, aonde ao mesmo tempo me ofereciam chances de crescer na área de arqueologia e mesmo me destacar em relação a *les autres* colegas. Entretanto, isso seria alcançável mediante o fato de não continuarmos reclamando de como fazer o trabalho arqueológico e principalmente, de eu não entrar com ação na justiça para requerer os meus direitos trabalhistas até então não cumpridos adequadamente por parte da empresa.

Após esse episódio, em meados de 2007, me decidi o que faria. Sai da empresa, com o “risco” de não ter mais abertura na área da arqueologia como foi insinuado, entrei com a ação na justiça e apesar de “entrar em acordo” no que se referia aos cinco anos de direitos trabalhistas, não hesitei em seguir sonhando em fazer a arqueologia mesmo que não fosse do jeito previsto pelas pessoas e centros acadêmicos considerados consagrados.

Com a indenização recebida paguei algumas contas e principalmente o meu campo de conclusão de curso de graduação em ciências sociais feito na área de arqueologia (Cf. Moraes, I. 2008). Olhando atrás para esse evento, reconheço que ter uma renda de trabalho durante a graduação foi importante, mas não foi possível seguir atuando no trabalho arqueológico porque me conduzia não apenas a relações trabalhistas sub-remuneradas e/ou sem valorização, mas principalmente, às contradições sociais e políticas expressivas, as quais fui entendendo aos poucos a partir das reflexões realizadas em torno da arqueologia preventiva e de contrato na Amazônia.

A partir de então, grande parte da minha atuação tendeu para a área da antropologia, seguindo vinculada a arqueologia apenas na dimensão do estudo e da minha formação acadêmica autônoma. Diga-se de passagem, o que não deixou de ser uma atuação arqueológica e que décadas depois me levariam não apenas à famosa USP arqueológicas, mas a outros espaços e significativas construções para a arqueologia que poderíamos fazer de um jeito diferente do *modus operandi*, conforme seguirei pontuando.





Eu amo arqueologia. Prefiro continuar assim, com uma declaração de afeto. Porque, sim na academia a gente expressa sentimentos que nos constituem. E como muitas relações socioafetivas, apesar da afetividade existir “nem tudo são somente flores”. Ou seja, amar e querer praticar a arqueologia, não quer dizer que seja simplesmente tranquilo e não haja tensões.

Apesar disso, considero que isso de expressarmos o que sentimos não deve ser feito à parte da produção e divulgação escrita de nossos trabalhos. Para mim, torna-se notório como a maior parte dos textos de arqueologia omite significativamente a profundidade da experiência do trabalho de campo arqueológico e da experiência de *les arqueólogos*.

Nessa omissão constam diversos aspectos que perpassam as relações institucionais, da equipe de pesquisadores, comunidades e as próprias situações de estudo dos sítios arqueológicos. Um mundo inteiro de coisas acontece durante a pesquisa, mas no final no artigo escrito lemos e vemos o objeto arqueológico sozinho e dissecado de tudo e *todes* que estão com ele relacionado.

Considero que de uma maneira geral isso restringe as possibilidades de compreensão prática da experiência de pesquisa em arqueologia, bem como restringe a maior percepção dos entendimentos teóricos produzidos e derivados dos contextos de campo.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Ao considerar a modernidade que fundamenta a produção da ciência no Ocidente, Bruno Latour em seus ensaios de antropologia simétrica, sinaliza essa atitude relacionado ao que conceitua como a purificação da ciência, baseada na separação cultura e natureza, e que dogmatiza o processo científico, afinal nesse modo o que importa na perspectiva dos modernos é o resultado final, e não as tentativas e erros ocorridos ao longo do processo. Segundo o referido autor:

Nossa vida intelectual é decididamente mal construída. A epistemologia, as ciências sociais, as ciências do texto, todas têm uma reputação, contanto que permaneçam distintas. Caso os seres que você esteja seguindo atravessem as três, ninguém mais compreende o que você diz. Ofereça as disciplinas estabelecidas uma bela rede sociotécnica, algumas belas traduções, e as primeiras extrairão os conceitos, arrancando deles todas as raízes que poderiam ligá-los ao social ou a retórica; as segundas irão amputar a dimensão social e política, purificando-a de qualquer objeto; as terceiras, enfim, conservarão o discurso, mas irão purga-lo de qualquer aderência indevida a realidade - horresco referens - e aos jogos de poder. O buraco de ozônio sobre nossas cabeças, a lei moral em nosso coração e o texto autônomo podem, em separado, interessar a nossos críticos. Mas se uma naveta fina houver interligado o céu, a indústria, os textos, as almas e a lei moral, isto permanecerá inaudito, indevido, inusitado (LATOURE, 1994: 11).



Desde quando eu tinha cerca de 15 anos, por volta do início dos anos 2000, tive os meus primeiros contatos com a arqueologia através de formações e estágio na Fundação Casa de Cultura de Marabá (FCCM), sudeste do estado do Pará. Naquela época me encantava pensar sobre o que versava a arqueologia e o que poderia descobrir com essa área do conhecimento científico.

Reconheço. Sonhei com uma arqueologia com a qual eu poderia conhecer minha história, saber de (*nossas*) antepassados, buscar e (re)conhecer origens que me/nos constituem enquanto pessoa e coletividade. Isso era muito significativo para mim. E ainda é, na verdade. Significativo para mim gente migrante a gerações entre o norte/nordeste, em busca de casa e de uma terra para viver dignamente. Para nós gentes afrodiáspóricas ainda mais profundamente.

Então desde muito cedo vi a arqueologia como sendo uma forma de conhecimento mais acessível e perto de mim, que nascida na Amazônia paraense a tomei enquanto um caminho possível que finalmente se abriria ao conhecimento de passados muitas vezes distorcidos e pouco representativos para mim. Em alguma medida, quase toda utópica, eu esperava contribuições da arqueologia como “autoatualização” de formação e conhecimento, e acima de tudo como uma possibilidade emancipatória da nossa memória e história amazônicas.

Com isso esperava, quem sabe ainda espero, pelo apaziguamento das faltas, lacunas, fissuras e questões que a gente traz dentro do peito, quase sempre sem saber o ‘porquê’. Entretanto, até hoje isso pouco se realizou a partir da arqueologia e sabendo desse potencial ser extremamente possível, o problema não era que eu fosse “ingênuas”, “militante”, “não-acadêmica”, “pós-moderna”, entre outros rótulos que os agentes de poder acadêmicos vão nos atribuindo durante a trajetória acadêmica, afinal a questão, sem sombras de dúvidas, perpassa pela estrutural colonialidade do saber da Ciência impregnada também na área que tento trilhar academicamente, ou seja, na arqueologia.

Essa polarização academia versus política é um desserviço ao entendimento maduro das formas do discurso de enunciação que proferimos e/ou nos afetam a partir de nossos lugares de pertencimentos socioculturais. Ademais, tal H. Bhabha exemplifica quando discutindo o inerente compromisso político da teoria, uma vez que:



É um sinal de maturidade política aceitar que haja muitas formas de escrita política cujos diferentes efeitos são obscurecidos quando se distinguem o “teórico” e o “ativista”. Isso não significa que o panfleto utilizado na organização de uma greve seja pobre em teoria, ao passo, que em um artigo especulativo sobre teoria da ideologia deva ter mais exemplos ou aplicações práticas. Ambos são **formas de discursos** e nessa medida produzem, mais do que refletem, seus objetos de referência. A diferença entre eles está em suas qualidades operacionais (BHABHA, 2014 [1949] : 51).

Desde sempre quando estudei formalmente arqueologia, em sala de aula, nos textos, no campo, nas discussões e teorias, no exercício em geral da disciplina, sempre senti e me indignava a reprodução de muitas estruturas e discursos de dominação, bem como, a ausência sistemática de sujeitos e histórias com as quais me sentisse representada e identificada.

Na realidade sempre me chocava e frustrava ter que estudar por exemplo, a arqueologia histórica, quando muito houvesse algo sobre o contexto amazônico, era sempre focado no monumental, nos Fortes militares e Centro Históricos, a la “Feliz Lusitânia” em Belém o Pará, sendo o enfoque para as elites coloniais quase que como um espelho glorioso para as elites contemporâneas.

Mas diante de tanta falta de representatividade, então por que permaneci na arqueologia mesmo depois de anos de frustrações intelectuais e não identificação com as produções arqueológicas que continuava a ler e ter que estudar? No fundo, como disse, amo a arqueologia, e mais amplamente, a arqueologia com uma artesanaria poderia ser feita também por mim, aquela mensagem e desejo de transformar um pouco as coisas e o modo de fazer sempre ecoou em meu coração nesses momentos.

Aos poucos fui tentando praticar esse anseio, quando então me dediquei ao máximo para desenvolver a minha dissertação de mestrado, então denominada “Do tempo dos **Pretos Dantes** aos *Povos do Aroáka*: Patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do rio Capim (PA)” (Cf. MORAES, I. 2012). Considero que esse movimento rendeu não apenas o reconhecimento incentivador do I "Premio Luiz de Castro Faria" do Instituto do Patrimônio Artístico Nacional (IPHAN) através do seu Centro Nacional de Arqueologia (CNA), mas principalmente, a força para continuar essa construção de uma arqueologia que se importe com a gentes, amazônicas e afrodiáspóricas.



Considero ainda que o fôlego para não desistir de estar na arqueologia mesmo sentindo o peso dessa colonialidade, e para de ir além desse “faça você mesmo a mudança que deseja” se fortaleceu na experiência da docência, no ensino de arqueologia em particular. Isso aconteceu a partir dos anos 2013 através da minha entrada institucional na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) quando a incidência do que esperava da arqueologia foi compartilhado na formação dos estudantes de história com quem buscava trabalhar os fundamentos de uma arqueologia interessante e relevante para a história do contexto que estávamos inseridos.

Algumas dessas experiências do ensino de arqueologia compartilho no vídeo experimental chamado “**Turma, hoje tem arqueologia**”<sup>25</sup>, mas o que resalto aqui é como tanto outros educadores de referência a possibilidade transformadora que emerge da educação, da educação enquanto prática de liberdade (hooks, 2013). Além disso a necessidade de ampliarmos as formas de produção pedagógica e didática de ensinar arqueologia e conhecimento arqueológico.

Em “Ensinando a Transgredir: a educação como prática da liberdade” a intelectual negra estadunidense bell hooks, ao narrar o processo racista e segregacionista vivido pela população negra, no âmbito da educação básica e universitária nos Estados Unidos, demonstra o papel fundamental da educação tanto na reprodução das estruturas de dominação, quanto do poder libertador e emancipatório do conhecimento mediante a prática de uma “pedagogia profundamente anticolonial”.

Foi através de suas discussões que reteeorizei o que sentia em prosseguir estudando e ensinando algo que fosse tão emblemático e contraditório para mim, tal como hooks resalta sobre aquele contexto, “...aprendemos desde cedo que nossa devoção ao estudo, à vida do intelecto, era um ato contra-hegemônico, um modo

---

<sup>25</sup> Para acompanhar a divulgação do trabalho no site da UNIFAP Cf. em <https://www2.unifap.br/cepap/2015/10/29/turma-hoje-tem-arqueologia/> ou assistir diretamente o vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3pzYsTeFcgk> .





fundamental de resistir a todas as estratégias brancas de colonização racista” (bell hooks, 2013 [1994]: 10-11).

Hoje compreendo mais, que grande parte da ‘falta’ ou sentimento de incompletude que temos no peito tem a ver com nossas trajetórias de vida e principalmente com as rupturas das conexões com nossas ancestralidades, sobremaneira provocadas e impactadas pelo colonialismo. Também descobri que a arqueologia que sonhei e ainda sonho, não é exatamente a que encontramos praticada na academia e ainda precisa ser reinventada de outros modos. Trata-se de uma arqueologia de evidenciação, cuidadosíssima, de memórias, energias e seres.

Não a arqueologia que tem sido feita não pode ou não contribua para nos preencher de memórias e conexões com nossas origens e ancestralidades. Na realidade, essa possibilidade é real e existe como potência a ser ativada, embora não se possa ser exatamente pelos meios convencionais do fazer científico da arqueologia atualmente empreendido por grande parte de *les arqueólogos*.

Isso porque grande parte dos sujeitos históricos que não são os hegemonicamente estabelecidos pela e para a Ciência branca eurocêntrica como “sujeitos” de conhecimento acabam sendo ignorados e/ou objetificados na prática científica como um todo, tal qual na arqueologia. E apesar de mudanças epistemológicas significativas estarem acontecendo ao longo do tempo elas ainda não se fazem estruturais nem abarcam a multiplicidade de existências e temáticas com as quais a arqueologia tem e pode lidar.

Portanto, quando considero doloroso e violento o fato como a arqueologia tem sido ao longo de sua constituição histórica e estrutura epistêmica de produção de conhecimento também estou me referindo a uma recorrente e contemporânea não correspondência entre o que se torna socialmente relevante para as pessoas e a prática arqueológica convencional e, embora estejamos falando também de dentro da arqueologia, quando isso é ignorado pela maioria de *les arqueólogos*, somos afetados visceralmente. Nesse sentido, compartilho as palavras de *le arqueologue* trans Gabby Hartemann, pois:

Enquanto pessoas afrodiáspóricas, muitos de nós herdamos a dor. Várias dimensões dela, vivenciadas, entendidas ou re-significadas em formas e com



intensidades diferentes. Não sempre conseguimos descrevê-la, nem sempre queremos lembrar dela. Nossas existências não são definidas nem limitadas por ela. Mas ela existe. A dor faz-se cada vez mais manifesta ao longo das nossas vidas, à medida que o sistema de violência epistêmica, racista, colonial, e genocida continua a ser perpetrado contra nossas existências e nossos corpos de pessoas não-brancas colonizadas, sejam elus de tempos passados ou presentes (HARTEMANN, 2019:23-24).

Essa dor a que nos referimos se deriva daquilo que a autora Grada Kilomba ([2008] 2019) discute como sendo um *trauma colonial* que foi memorizado pelas pessoas negras e afrodiaspóricas. Não apenas porque elas não têm conseguido esquecer, mas porque essas memórias traumáticas sempre têm sido atualizadas pela continuidade opressora do racismo e da colonialidade nas relações sociais nos diversos contextos pós-coloniais.

Segundo Grada Kilomba “o passado colonial foi ‘memorizado’ no sentido em que ‘não foi esquecido’. Às vezes, preferimos não lembrar, mas na verdade não se pode esquecer” (KILOMBA, 2019:213). Não se pode esquecer porque os efeitos desse trauma são dolorosos, nas palavras da autora:

os dolorosos efeitos do trauma mostram que as/os africanas/os do continente e da diáspora foram forçadas/os a lidar não apenas com traumas individuais e familiares dentro da cultura *branca* dominante, mas também com o trauma histórico coletivo da escravização e do colonialismo reencenado e reestabelecido no racismo cotidiano, através do qual nos tornamos, novamente *a/o Outro/a* subordinado e exótico da *branquitude* (KILOMBA, 2019: 215).

Nesses termos G. Kilomba conceitualiza a experiência do racismo cotidiano como traumática, realçando pelo menos três ideias principais implícitas na sua ocorrência:

a primeira, a ideia de um *choque violento* ou de evento inesperado para o qual a resposta imediata é o choque; segunda, a *separação* ou fragmentação, pois esse choque violento inesperado priva a relação da pessoa com a sociedade; e a terceira, a ideia de *atemporalidade*, na qual um evento violento que ocorreu em algum momento no passado é vivenciado no presente e vice-versa, com consequências dolorosas que afetam toda a organização psicológica, entre as quais se encontram pesadelos, *flashbacks* e/ou dor física (KILOMBA, 2019: 216).

Para situar e corporificar esses atravessamentos que nos tomam, permito-me compartilhar umas das experiências mais marcantes nessa relação do fazer arqueológico, pois senti e expressei mais uma vez a dor provocada pela colonialidade do saber e do racismo na prática arqueológica contemporânea.



Relato a seguir, tendo a seguinte questão martelando na minha cabeça desde sempre “até quando a arqueologia e sua correspondente *branquitude* vai ignorar o seu racismo e privilégios raciais?...”

Quanto ao episódio a ser relatado, refiro-me a ocasião quando participei de um trabalho de campo de arqueologia durante o mês de julho de 2016, nas férias do primeiro ano de curso do doutorado. Era uma campanha de escavação arqueológica em áreas consideradas de senzalas de um colégio jesuíta escravocrata, portanto, um projeto ligado às linhas de pesquisas da arqueologia da diáspora africana na região sudeste do Brasil.

Junto com outros estudantes da pós e da graduação fomos convidados pelo professor coordenador do projeto para participar dos trabalhos, os quais já alcançavam naquela época cerca de três anos de realização. Nesse formato misto com os estudantes foi montada uma equipe grande de arqueologia, alternada ao passar de 15 dias da temporada de campo, permanecendo acampada em barracas montadas na própria casa-grande do colégio jesuíta, onde hoje funciona também o arquivo histórico da região.

Em geral estávamos sempre em cerca de 16 pessoas, entre as quais algumas já possuíam experiência de trabalho nas áreas das chamadas “arqueologia histórica”, “arqueologia da escravidão” e da diáspora africana, outros ainda calouros e iniciantes na prática arqueológica.

Além disso, essa equipe esteve composta predominantemente por pessoas brancas, com exceção de algumas pessoas que transitaram entre as duas subequipes, tais como duas estudantes que se identificavam e/ou eram reconhecidas pessoas negras. Pontuo esse aspecto no intento de situar *lugares de fala* e de socialização das pessoas, em contraste para a constituição das relações de trabalho de pesquisa na área arqueologia e, particularmente naquela ocasião de escavação de um contexto arqueológico ligado a diáspora africana.

Afinal, tal qual Djamila Ribeiro (2019: 52-53) aborda acerca dos mecanismos de identificação de ocorrência do racismo em nossa sociedade, nos provoca ao questionamento do *status quo*, a ausência ou baixa incidência de pessoas negras em



espaços de poder e de trabalho, e trago isso também para o âmbito da arqueologia, afinal para não reproduzir o racismo, além da representatividade ainda devemos estabelecer a proporcionalidade de acessos a educação e formação na área.

Nesse ínterim, no dado fluxo das coisas cotidianas em campo impressionava-me e foi bastante difícil lidar com hábitos elitistas e as “branquices” diárias das pessoas<sup>26</sup>, apesar de estarem inseridas num contexto social e historicamente marcado pela escravidão de pessoas negro-africanas.

Esse passado colonial e racista que deixa marcas e estrutura o presente, estava sendo revolvido pela prática arqueológica naquela ocasião, portanto, cada pessoa estava necessariamente implicada por um compromisso acerca do que isso significa para milhares de pessoas afrodiáspóricas. Infelizmente, enquanto estudante e/ou *arqueólogos*, ainda seguimos tentando ignorar esses aspectos.

Mas afinal o que a arqueologia e *arqueólogos* têm a ver com o racismo e esse passado colonial se estão apenas fazendo suas pesquisas revestidas de relevância científica? Tudo, pois não existe ciência desassociada de um fazer político socialmente localizado, e o racismo impregna tudo em nós como vírus e contágia quaisquer e múltiplos aspectos da nossa vida social.

Apesar disso, durante toda etapa de campo de mais de 15 dias, esperei por uma roda de conversa que falássemos sobre as temáticas históricas e contemporâneas do racismo, da escravidão e respectiva responsabilidade ética do nosso trabalho enquanto *arqueólogos*, mas não houve nem mesmo atividades coletivas em que a equipe estivesse voltada à comunidade negra da região ou à sociedade local em geral. Certamente isso caberia ao projeto de forma ampla noutros momentos, como parte de educação patrimonial feita por algum colega responsável da equipe, afinal parece que isso pode ser feito a parte do trabalho de escavações e sem a participação de *todes les arqueólogos envolvidos* na pesquisa em si.

---

<sup>26</sup> A expressão ‘branquices’ nesse caso refere-se às atitudes de pessoas brancas que reiteram em suas práticas cotidianas as estruturas do racismo e convenientemente não buscam mudar isso de alguma maneira para permanecerem usufruindo de privilégios raciais que lhes são destinados estruturalmente.





Na prática do campo o que importava mesmo era tentar encontrar os objetos e materiais mais dignos da classificação arqueológica, de preferência aqueles exemplares inéditos e/ou raros em ocorrência, a exemplo dos objetos correlacionados à prática simbólico-religiosas das populações escravizadas naquelas senzalas.

Nesse ritmo, parecia não se perceber, tão pouco necessário problematizar as questões acima conjecturadas ou mesmos outros aspectos cotidianos como o fato da mulher negra, provavelmente descendente da mesma população escravizada naquela Casa-grande ainda ser a mesma pessoa na tarefa de cozinhar para todos ali.

Talvez porque ela trabalhara nas outras etapas de campo e já “era quase da equipe”. Apesar de que daquela vez não estava cozinhando muito bem para agradar a galera vegetariana/vegana, pois sempre tinha gente reclamando da comida. Comida que a meu ver era farta e diversificada. “Gente, até quando os brancos vão sujar e esperar que os “outros” limpem sua sujeira?” “Será se alguém aqui nunca teve que limpar algo ou lavar um banheiro, para assim se garantisse um rodízio de atividades sem sobrecarregar ninguém de serviços? Sempre estávamos cansados do campo é verdade, mas até que ponto a *branquitude* da arqueologia, com “pesquisas e trabalhos relevantes”, não tem se isentado de fazer sua parte e rever seus privilégios raciais?”

Talvez, não houvesse objetivamente na consciência das pessoas uma intenção de que uma mulher negra estivesse mais uma vez em um lugar de trabalho servente e historicamente subalternizado, não é mesmo? Aliás ter vergonha de algo assim não deve ser motivo para estagnação e culpa, mas ao contrário, de desconforto e atitudes para fissurar deslocamentos imprescindíveis senão na estrutura social de imediato, pelo menos nas relações das quais elas derivam.

Enfim, ficava pensando coisas como essas [e continuo...], mas sem encontrar um espaço ou ressonância suficiente para destrinchar isso enquanto um diálogo crítico com as pessoas ali em sua maioria desconhecidas para mim, sobre aquelas pequenas, mas reveladoras coisas que estavam me ocorrendo. Essa demanda de letramento racial da equipe se adensava pela pouquíssima relação com a comunidade envolvida concernente a pesquisa, e isso era mesmo o que mais me angustiava.



Semelhante a esse episódio relembro de tantos outros, mas ressaltando um caso já publicado, aciono o acontecido com Grada Kilomba ([2008] 2019) e narrado em Memórias da Plantação, especificamente no capítulo “racismo genderizado: você gostaria de limpar nossa casa? – conectando ‘raça’ e gênero” sobre quando ela tinha entre 12 e 13 anos e foi ao dentista. Ocorre que o dentista, um homem branco, tinha uma viagem de férias com a família e então olhou para ela e de repente propôs que ela poderia viajar com eles para que assim pudesse cozinhar as refeições diárias e lavar as roupas deles.

A autora conta que ao sair do consultório estava em estado de vertigem e de vomitar diante da *irracionalidade* daquele episódio racista, afinal o médico diante de uma menina negra, não a via enquanto uma pessoa e uma paciente, mas apenas alguém que deveria servir-lhes. Trata-se de uma *fantasia colonial* que persiste para a *branquitude* e que reifica os mesmos lugares raciais criados com o advento do colonialismo, a autora explica com suas palavras:

Nesse cenário, a jovem menina não é vista como uma criança, mas sim como uma servente. O homem transformou nossa relação médico/paciente em uma relação senhor/servente: de paciente eu me tornei a servente *negra*, assim como ele passou de médico a um senhor *branco* simbólico, uma construção dupla, ambas fora e dentro.

(...)

Essa cena, no entanto, acontece nos âmbitos tanto da diferença racial quanto da de gênero, já que o médico não é apenas homem, ele é um homem *branco* e eu não sou apenas uma menina, mas uma menina *negra* (KILOMBA, G. 2019: 95).

A partir da análise dessa situação, G. Kilomba, enfatiza que mesmo sendo “difícil determinar em detalhes o impacto específico tanto da ‘raça’ quanto do gênero, porque ambos estão entrelaçados” interseccionalmente, cabe reconhecer o fato de que ao se “trocar a ‘raça’ das personagens, mais do que mudar o gênero, alteraria profundamente o conjunto de relações de poder”. De tal forma que na maioria das vezes nas quais mulheres negras sofrem racismo, estão submetidas a um racismo genderizado. Portanto, há uma complexidade de aspectos que não deve ser ignorada porque incidem estruturalmente e em predominância sobre mulheres negras (Kilomba, 2019: 94-96).

Assim, segui me perguntando e me incomodando, como poderíamos estar escavando materiais e lugares ligados à diáspora negro-africana sem que nos



defrontássemos com essas questões sociais, raciais e mesmo espirituais relacionadas a nossas práticas arqueológicas? Dia após dia, segui com essas questões e isso foi se estabelecendo ora como uma indignação ora como desconfiança de mim mesma, por talvez estar sendo “radical” demais em pensar assim dos meus [jovens] colegas...

Mas não, não é ser radical enxergar o racismo em tudo, pois ele atravessa tudo em nossas realidades sociais. Ali não eram apenas estudantes, eram estudantes *brancos*; não estavam apenas escavando mais um sítio, estávamos escavando um contexto material e histórico compreendido como senzala na qual pessoas *negras* haviam sido escravizadas durante séculos e, que, após gerações até o presente os seus descendentes ainda vivem semelhantes relações sociais trazidas em lugares de serviço e trabalho racialmente demarcado e desqualificado.

O racismo é também um processo de socialização nessa sociedade e todos estamos sujeitos a reproduzir práticas racistas, portanto, torna-se premente a autocrítica racial, devemos nos incomodar, nos refazer diante de cada trabalho, atividade e postura que adotamos cotidianamente, pois sim estamos implicados pelo racismo estruturado em nossa sociedade em tudo que fazemos. E isso, também enquanto *arqueólogos* e quaisquer projetos de pesquisa que realizemos, sobremaneira aqueles, destaque, ligados à diáspora africana.

Então foi preenchida desses incômodos que fiz o trabalho de campo. Porém essas coisas precisam e acabam vindo à tona, de uma maneira ou de outra. Foi num domingo, após a agitação de uma festa de aniversário, que acabei explicitando isso diante das pessoas que estavam ali naquela ocasião da pesquisa arqueológica. Na realidade não foi uma coisa planejada, aconteceu e eu nem pude evitar.

Aliás, tenho refeito a narrativa e lembranças desse dia me baseando também nos relatos de outras pessoas que estiveram presentes. De maneira geral, duas delas são pessoas socialmente racializadas como não-brancas, inclusive que cuidaram de mim pessoalmente na ocasião, e que se tornaram também pessoas amigas e de interação pessoal posteriormente.

Para uma dessas pessoas, estudante de arqueologia negra solicitei que fizesse o seu relato para compor a escrita dessas minhas vivências, mas mantenho



preservada a identificação direta da citação. Apresento a seguir, alguns trechos destacados do seu relato:

(...) após um domingo de comemoração, no final do dia, o aniversariante e os convidados foram embora. Eu, Iris e mais algumas pessoas nos reunimos na cozinha para conversar enquanto bebíamos. Nesse momento uma das meninas comentou que havia pago para ter suas roupas limpas, e quem faria o serviço seria a mesma senhora que estava trabalhando na cozinha para o projeto. Iris sentindo-se incomodada logo entreviu, pois queria saber o porquê a colega tinha dinheiro para pagar uma outra mulher negra para lavar suas roupas; o porquê ela tinha para pagar enquanto a outra não poderia fazer o mesmo e por qual motivo ela mesma não lavaria a própria roupa. No decorrer dessas indagações, Iris caiu no chão, suas mãos atrofiaram, trazia uma respiração ofegante; ao levantar, foi em cada um dos colegas, em alguns pegava nos braços, em outros nas pernas, e, perguntava olhando fixamente no fundo dos nossos olhos: **“Você sabe o que está escavando?”** e, completava: “Imagine um ferro te prendendo assim, te pegando assim”. Ao finalizar, em tom alto falou “Tem gente aqui que não sabe o que está escavando, acha que é brincadeira”. Logo depois, eu e um outro colega levamos Iris até a sua barraca, sob muito choro ela nos contava o quanto o local que estávamos ocupando tinha sofrimento, que eu mesma sabia, pois eu conseguia sentir.

(...) Hoje vejo essa experiência de outra forma, antes era tão cética, acredito que isso esteve associado ao espaço que ainda ocupo, um espaço construído para a não crença, para o não deixar se influenciar e para o despimento daquilo que me veste, me refiro ao olhar que tenho, ao meu contexto e as minhas vivências, tudo para não comprometer e deslegitimar o trabalho científico, “dizem”. No decorrer da minha graduação, atualmente no término, precisei de cuidados espirituais, venho aprendendo a importância de cultivar o meu *Orí* e os meus Ancestrais. Aprendendo que não possuo permissão para adentrar em todos os lugares, que ser pesquisadora não é sinônimo de aval para adentrar em todos os contextos sem antes pedir licença, e que é necessário carregar dentro de mim que os espaços possuem donos e que esses merecem respeito.

Sem dúvida alguma, esse campo modificou a minha vida e a da Iris, algo que sempre comentamos, também acreditamos que coincidências não existem, e, que a ligação que temos hoje construída através de uma experiência de campo foi um dos fios condutores para que eu buscasse cuidados espirituais, algo que eu tanto necessitava. Sei que ainda tenho muito o que aprender, que trabalhar e sentir, mas aos poucos vou me constituindo enquanto futura arqueóloga, mas também enquanto mulher, mulher negra e filha de orixá, consciente da força e da responsabilidade que possuo.

Afinal, foi muito tenso conter isso sem ter também uma comunidade de acolhimento e de pertencimento dentro desse fazer arqueológico. Tanto que eu realmente não me recordo completamente de como tudo aconteceu devido, com certeza a intensidade da emoção que eu estava percebendo do espaço de uma casa-grande e também das relações passadas e presentes que transcorriam ali.



Considerando a dimensão espiritual da situação, digo que enquanto *ekedji* confirmada com obrigação de três anos paga, não sou uma pessoa *elègún*<sup>27</sup> que experimenta o estado de transe, mas considero ter irradiado fisicamente a presença de entidades espirituais habitantes daquele lugar que visou chamar a atenção de nós *arqueólogos* sobre como estamos lidando com materiais [por nós considerados apenas arqueológicos] que são sagrados e/ou que possuem grande concentração de carga energética, ética e social para a história de existência da matriz africana no Brasil.

Pode ser que alguém desconsidere a agência de uma presença não-física outra, e conceba que esse episódio demonstre no máximo um estado psicoemocional pessoal alterado. Entretanto, uma coisa tenho certeza, foi traumático viver esses episódios durante uma pesquisa arqueológica focada na diáspora africana e, particularmente sentir a dor que emanava do lugar naquele dia nublado. Aliás, desde esse episódio em meu corpo se desencadearam dores difusas e constantes, estado somático que a medicina designaria como fibromialgia, mas que na prática refletem a somatização desses processos, espaços e relações coloniais que nos afetam e provocam sobremaneira no âmbito da arqueologia.

Às vezes para me referir a respeito dessa experiência, tenho uma imagem semelhante quando estamos caminhando a uma velocidade crescente, e de repente nos chocamos com um muro, que surge inesperado, e ficamos em pedaços pelo tamanho impacto que sofremos.

Por um longo tempo senti-me assim, partida e fragmentada com esse episódio e a cada vez que tento me envolver nessas práticas de campo da arqueologia. Talvez por isso eu esteja aqui, praticamente fazendo uma '(auto)arqueologia', como que juntando pedaços e fragmentos de mim estilhaçados por essa prática arqueológica convencional para emergirmos e contar alguma história por estas *escrevivências* e criarmos novos futuros possíveis que respeitem o passado como devemos.

---

<sup>27</sup> Segundo a concepção Yorubá de "elegun" trata-se da pessoa que tem a experiência espiritual que possibilita o transe mediante a manifestação dos Orixás, e/ou incorporação de outras entidades como as denominadas de "Caboclos". Para maiores referências cf. BARROS, 2009; SANTOS, 2012; SIMAS & RUNINO, 2019; OLIVEIRA, P. 2011:99.



Enquanto pessoa afrodiáspórica, durante muito tempo quis participar de escavações arqueológicas ligadas à diáspora africana por questões simbólicas e afetivas do que isso significa para nós em termos de resgate histórico e evidenciação de memórias pertinentes.

Porém foi e ainda tem sido muito frustrante vivenciar como grande parte *de les arqueólogos* continuam a conduzir suas relações de pesquisas e abordagem de campo e discursos acadêmicos como se, apesar das temporalidades diferenciadas, o “passado” não estivesse bem presente para nós, implicando-nos múltiplas responsabilidades no contexto e sociedade contemporâneos.

No que se refere a lidar e pesquisar a diáspora africana considero que nos cabe também combater os episódios cotidianos do racismo os quais atravessam todas as nossas relações sociais e por sua vez sistematicamente atualizam no presente um passado colonial traumático de opressões.

Não obstante, falo comigo mesmo e com meus colegas *arqueólogos*, não revirem histórias, lugares ou coisa alguma sem antes assumirem os compromissos do que isso significa. Afinal, a pergunta sobre saber o quê e porque mesmo estamos escavando qualquer sítio e memórias permanece reverberando forte no ar.

### **3.3 Confluências Contracoloniais e Reencantamentos da vida**

Afinal, são muitas guerras, dores, diásporas, contudo sempre houve e haverá (re)existência. A vida é para sempre e quem cultua a ancestralidade sabe porquê e por quem permanece vivo.

Uma forma plena dessa resistência e refazimentos múltiplos dos povos e comunidades afrodiáspóricas tem sido a salvaguarda de *cosmopercepções* originárias arduamente garantidas por nossos ancestrais e mais velhos resilientes e tantas vezes, entretempos e espaços, reconhecidas e vivenciadas por nós coletivamente.

Estas *cosmopercepções* que possibilitam o reencantamento da existência, ou seja, a manifestação da vida de forma mais leve e alegre apesar de tudo. Em suas pesquisas inspirada pela filosofia africana, ao abordar a noção do encantamento, a pesquisadora Adilbênia Machado afirma que:



O encantamento é, pois, uma política de sentidos, implicação que leva a produções epistêmicas, ações inclusivas, currículos reflexivos descolonizados e plurais, potencializando nosso pertencimento. O desencantamento permeia continuamente, pois somos seres de sentidos e sentimentos, seres em movimento e esse desencantamento nos leva a reflexões críticas sobre nossas ações e outras percepções dos espaços onde vivemos. Assim, o encantamento caracteriza-se por ser a estética do viver bem... das experiências que tecem o bem-viver, ser em movimento, em comunidade, no coletivo, em uma relação íntima com nossa ancestralidade, nosso pertencimento, nossa espiritualidade (MACHADO, 2020:3-4)

Nesse sentido, gostaria de compartilhar outras duas experiências que me foram reconfortantes e contrastantes com essa primeira experiência de como estudar, aprender e fazer arqueologia durante o doutorado ou mais extensivamente nessa trajetória na área arqueológica.

A primeira dessas experiências de reencantamento da vida que possibilitam também nosso *aquilombamento* dentro dos espaços de poder hegemônico como o é Academia, para mim aconteceu no ano de 2017, logo após as disciplinas obrigatórias no PPGAN, quando pude participar enquanto ouvinte da ‘disciplina’ denominada **“Confluências quilombolas contra a colonização”**.

Entre tantos outros tantos componentes curriculares ofertados no âmbito do Programa de Formação Transversal das graduações da UFMG, através do eixo Saberes Tradicionais – Cosmociências, esta formação fora ministrada por Arnaldo de Lima, do Quilombo Custaneira – Piauí<sup>28</sup>, e por Antônio Bispo dos Santos também conhecido como “Nego Bispo”<sup>29</sup> por sua vez um grande mestre quilombola, liderança política de referência nacional, que integra o Projeto Encontro de Saberes realizado

---

<sup>28</sup> Para um breve retratado de Mestre “Naldin” e ouvi-lo “cantar a vida do nosso povo”, conferir o canal Saberes Tradicional UFMG, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XPDSKSc4LqU> Acesso: 17.12.2019.

<sup>29</sup> Antônio Bispo do Santos, o NÊGO BISPO, é autor do livro que orienta grande parte deste trabalho denominado “Colonização, Quilombos: modos e significados”. Ele nasceu em 10/12/1959, no Vale do Rio Berengas, antigo povoado Papagaio, hoje município de Francinópolis/PI. É lavrador, formado por mestras e mestres de ofícios, morador do Quilombo Saco-Curtume, localizado no município de São João do Piauí/PI, semiárido piauiense. Ativista político e militante de grande expressão no movimento social quilombola e nos movimentos de luta pela terra, Nêgo Bispo é, atualmente, membro da Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí (CECOQ/PI) e da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). Foi presidente do Sindicato de Trabalhadoras e Trabalhadores Rurais de Francinópolis/PI e diretor da Federação dos Trabalhadores na Agricultura no Estado do Piau (FETAG/PI). Fonte: SANTOS, A.B. (2015).



pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI) da UNB <sup>30</sup>.

Nesses encontros aprendi tanto com esses Mestres quilombolas. Suas falas eram sempre uma *confluência* de saberes construídos na vida no quilombo. Através de suas aulas e da leitura do livro “**Colonização, quilombos: conceitos e significações**” de mestre Bispo, tive finalmente acesso a conceitos e discussões construídas por uma *cosmopercepção* quilombola que aos poucos foi se consolidando como uma base epistemológica fundamental para o trabalho da tese.

A proposição e luta de Mestre Bispo tem mostrado como os quilombos são verdadeiros movimentos de *contra-colonização* os quais permanecem resistentes ao longo dos séculos de dominação colonial branca e hoje alcança a academia, aquilombando novos espaços de poder, mas completamente baseado no *saber orgânico* e *cosmovisão* quilombola.

Em completo contraste com o *saber sintético* ocidental colonizador ainda dominante na academia, o *saber orgânico* quilombola compartilhado em estratégias *confluências* de suas fronteiras está orientado pela *biointeração* com a natureza, na circularidade do movimento da vida e nos ensinamentos aprendidos e legados por seus mais velhos (SANTOS, A. 2015).

Esse momento de *confluências* na Universidade também foi abordado por Elisa Faria (2019) a qual aponta os aspectos diferenciados do modo quilombola de aprender e ensinar trazidos também para o ambiente de ensino como possibilidade contra-colonizadora, uma vez que,

as aulas do curso de Bispo e Lima na UFMG aconteceram todas em roda: cadeiras em círculo, giras de Lezeira e de São Gonçalo, rodas de pessoas assentadas na grama. Por ser um espaço de *confluência*, de encontro, vínculos são criados e as mentes são apontadas para soluções ou direcionadas para coisas importantes (Faria, 2019: 4-5).

---

<sup>30</sup> Para consulta da proposta da disciplina ministrada pelo Mestre Bispo acessar a ementa disponível em: <https://www.saberestracionais.org/encontros/2017-1/confluencias-quilombolas-contra-colonizacao/> ; E para ouvir suas discussões e reflexões acessar entre outros acessar: <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=OJZWP-FUpJU>





As discussões e reflexões de Mestre Bispo, junto ao canto e dança de *Lezeira* compartilhados por mestre Naldin, foram orientações fundamentais que recebi e trouxe como desdobramento direto para esta pesquisa <sup>31</sup>. Como tradicionalmente fazemos, na pesquisa aderi à roda, ao encontro, à criação e ao fortalecimento de vínculos com as pessoas que estamos em relação a partir desse lugar da academia. Fui a campo imbuída da possibilidade de vivenciar esse modo quilombola e afrodiaspóricos de viver. Conforme Faria (2019) argumenta a partir da experiência empreendida no encontro de saberes,

Experimentar conexões mais simétricas com comunidades negras, quilombolas, de terreiro de Axé (não necessariamente com todas essas qualidades simultaneamente interseccionadas) inspira-me a criação de algo novo, e a alegria envolvida nesse vínculo é fortalecida quando aprendo com elas a sentir e a sonhar com uma educação que conflua com a diversidade (Faria, 2019: 6).

Eis aí uma possibilidade tão esperançosa e efetiva para mim na arqueologia ainda tão envolta pela colonialidade: ao invés de objetificar as existências pessoais, materialidades e temporalidades e encerrá-las numa “outridade” escrutinada e escrutável por um saber sintético do colonizador, podemos e devemos aprender com os mestres quilombolas as resistências necessárias para nos descolonizar enquanto sociedade e Ciência, ou seja, aprender a viver.

Além desse curso com os mestres quilombolas, a outra experiência significativa nessa trajetória acadêmica a destacar, deriva da minha participação na V Semana de Arqueologia do Museu de Arqueologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP, 2017). Nesse evento, eu e *outras* estudantes membro de nossa irmandade afrodiaspórica, fomos conhecer e ouvir a arqueóloga negra estadunidense Whitney Battle-Baptiste, tão referida pelos seus estudos e principal obra denominada ***Black Feminist Archaeology*** (2011).

Na ocasião, a sua palestra fez a abertura do evento, trazendo um título bastante sugestivo do quão maravilhoso foi ouvi-la naquela tarde do dia oito de maio de 2017, cito: *“Moving mountains and liberating dialogues: my journey towards the creation of a*

---

<sup>31</sup> As aulas ministradas pelos Mestres foram gravadas e disponibilizadas no canal do Youtube do “Saberes Transversais UFMG”. Para retornar as videoaulas acessar em: <https://www.youtube.com/watch?v=YQTmt0l10rg>. Acessado 30.11.2020.





*black feminist archeology*” (Movendo montanhas e libertando diálogos: minha jornada para a criação de uma arqueologia negra feminista)

Durante sua conferência, todas as suas palavras e narrativas de experiência enquanto pesquisadora feminista negra na arqueologia ecoava um sentido especialmente profundo e real para nós, porque além da esperada substância acadêmica do trabalho se destacava o compromisso e a relevância da história negra e da diáspora africana nas Américas, tanto quanto as implicações éticas e políticas da atuação de *arqueólogues* que pesquisam acerca dessas temáticas e nesses contextos.

Enquanto falava e ao ouvir o som de trovões que estrondaram lá fora naquela tarde, a profa. Whitney imediatamente saudou a Xangô, Orixá da justiça, dizendo *Kaô Kabecilê!* Tranquilamente ela mostrara ao lotado auditório da USP que assumir seus pertencimentos tradicionais de matriz africana, não a impede de ser a intelectual crítica e fundamentada que é enquanto arqueóloga profissional.

Enquanto isso, algumas pessoas que se identificavam com sua coragem e comprometimento, assim como eu, foram tomadas por uma emoção diante da representatividade afrodiaspórica que emanava da fala e presença de Whitney e de uma energia ancestral que compartilhávamos e expressávamos sentir também em lágrimas. Ah, como representatividade importa! Diversos segmentos do movimento negro já têm ressaltado, e na arqueologia isso ainda é uma batalha a se conquistar, um direito a se garantir.

E no que se refere a representatividade, não se trata de cair nas ‘armadilhas da identidade’ reificada para representar e então consegui ‘paz’ de consciência, mas sim de tentar modificar a estrutura vigente com a presença de corpos e epistemologias não-hegemônicas (HAIDER, 2019; CARDOSO, 2018). Afinal como sabemos, por exemplo no caso cotas raciais adotadas no sistema educacional universitário brasileiro, estas são formas reais e concretas de criar novos cenários possíveis de mudança dessa estrutura colonial e racista que se apresenta sócio e historicamente.

Nesse ínterim, a própria arqueóloga escreveu um breve *paper* relatando sua experiência e reflexão a respeito dessa reencontro ocorrido em São Paulo, então



intitulado “*Black Feminist Archaeology Tour 2017 (Installment 1): the danger of forgetting your power while being Black in the academy*”<sup>32</sup> (O perigo de esquecer seu poder enquanto Ser negro na academia) – no qual ela ressalta:

A prática da Arqueologia Feminista Negra não é apenas discutir uma teoria, mas também incorporar as experiências e traumas dos afrodescendentes e como essas experiências realçam como TODOS nós vemos o nosso passado coletivo. Eu nunca experimentei uma palestra onde eu senti esse nível de emoção e espírito. Enquanto eu falava, no espaço o ar era cheio de dor, eu podia sentir o peso das minhas palavras e inicialmente me deu uma pausa, mas então, enquanto eu continuava, a sensação de peso se elevou, mas também não era exatamente feliz. Em três momentos diferentes, tive que reter as minhas lágrimas. As minhas palavras e a minha dor refletiam a dor do público e, ao mesmo tempo, estávamos todos a ganhar força na forma como as palavras e os pensamentos se juntavam (BATTLE-BAPTISTE, 2017, s/p.)<sup>33</sup>.

Através desse encontro com a profa. Dra. Whitney Battle-Baptiste além de renovar as possibilidades conseguimos vislumbrar o acesso uma específica produção acadêmica produzida por arqueólogues *negres* e ligados à diáspora africana, a exemplo da produção articulada pela **Society of Black Archaeologists** nos EUA<sup>34</sup>.

Portanto, considero sem nenhuma hesitação que a experiência de Convergências quilombolas de contracolonização e a reconexão com a atuação e representatividade tais como a da arqueóloga afrofeminista Whitney Battle-Baptiste, foram como um divisor de águas em minha trajetória acadêmica, o fôlego para refazer os sentidos para mim que como relatei acima já não suporto a convivência e não-transformação de nossos modos de pensar, estar e fazer arqueologia.

Nesse sentido, vale recapitular que em muitos casos, o que ocorre é não exatamente a falta de produção temática e representativa e sim a falta de escuta e

---

<sup>32</sup> O referido relato de Whitney B-B encontra-se disponível em: <https://whitneybattlebaptiste.wordpress.com/2017/06/28/black-feminist-archaeology-tour-2017-installment-1-the-danger-of-forgetting-your-power-while-being-black-in-the-academy/>. Acesso 04.02.2020.

<sup>33</sup> Assim consta no original: The practice of Black Feminist Archaeology is to not just discuss a theory, it is also about incorporating the experiences and traumas of African descendant folk and how those experiences enhance how we ALL see our collective past. I have never experienced a lecture where I felt that level of emotion and spirit. As I spoke, the air in the space was thick with pain, I could feel the weight of my words and it initially gave me pause, but then as I continued, the feeling weightiness lifted, but it was not exactly happy, either. At three different moments, I had to hold back my tear. My words and my pain was reflecting the pain of the audience and at the same time we were all gaining strength in how the words and thoughts came together.

<sup>34</sup> Para mais detalhes sobre a Sociedade de *Arqueólogues Negres*, entre outros, acessar o site da SBA disponível em: <http://www.societyofblackarchaeologists.com/>



melhor circulação e inserção contra hegemônica de nossos saberes e modos de pensar nos currículos e circuitos acadêmicos ainda sobremaneira eurocêntricos. Conforme temos argumentado nas linhas e entrelinhas deste trabalho isso opera por conta do racismo epistêmico que pressupõe o silenciamento e o apagamento de outros saberes e existências (CARNEIRO, 2005; BATTLE-BAPTISTE, 2011).

Afinal, até esse episódio representativo e de reencontro vivenciado com a profa. Dra. Whitney B-B, haviam se passados cerca de 10 anos desde quando ouvi da minha ex-chefe na empresa de arqueologia sobre as portas da arqueologia poderem se fechar para mim, especialmente, que perderia contatos na USP, caso eu não seguisse o caminho por eles determinado. Entretanto, foram os trovões de Xangô e uma irmã mais velha no Axé (egbomi mi) e nessa diáspora Africana, que corajosamente nos lembrou e juntos demarcaram de maneira significativa, que sim, podemos seguir diferentes caminhos dentro da arqueologia.



Imagem 27: Profa. Dra. Whitney Battle-Baptiste no centro e participantes da V SIA MAE/USP (2017).  
Foto: Retirada da internet / Blog W.B-B. (Cf. link da fonte na nota 31).

Seguindo na caminhada logo mais voltaria a mesma estimada USP, não apenas enquanto convidada da VI edição da Semana Internacional de Arqueologia de les



discentes do MAE (2019), mas para compor um momento histórico para a nossa luta coletiva negra e afrodiáspórica dentro da arqueologia. O momento histórico a que me refiro ter acontecido durante a VI SIA – MAE/USP trata-se da leitura da Carta de Princípios e divulgação da então recém fundada **Rede de Arqueologia Negra (NEGRArqueo)**. Enquanto uma Rede de articulação das pessoas negras e afrodiáspóricas que atuam na arqueologia a partir do Brasil, a NEGRArqueo elaborou sua Carta de princípios que na ocasião foi lida pela arqueóloga negra Patrícia Marinho durante a abertura da Mesa-redonda denominada Arqueologia Quilombola que compomos com o quilombola Silvio Campos da Comunidade do Galeão em Cairu-Bahia e, da pesquisadora afroestadunidense profa. Theresa A. Singleton, pioneira e grande referência nos estudos de *marronagem* na arqueologia da diáspora africana.

Ao primeiro olhar ou nos cenários da branquitude imperante na acadêmia, esse momento poderia ser uma configuração de evento como qualquer outra, entretanto, para nós que sabemos como a representatividade importa e ainda deve ser incentivada no âmbito da arqueologia, tratou-se de um marco fundamental para a nossa luta antirracista. De lá para cá, apesar dos percalços diversos nesse contexto racista estrutural e ora pandêmico, a NEGRArqueo continua se articulando e manifesta mais uma forma concreta e real de *quilombamento* que os povos negros e afrodiáspóricos sempre elaboram para seguirem na caminhada em prol da libertação de nossas vidas, corpos e história na diáspora africana<sup>35</sup>.

Ao lado desses encontros, acessos e articulação afrodiáspórica em rede, os principais conceitos presentes na obra e ensinamentos de Mestre Bispo, sem dúvidas tornaram-se fundamental subsídio para prática de campo e escrita da tese, conforme temos argumentado ao longo desses movimentos.

---

<sup>35</sup> A NEGRArqueo foi inicialmente articulada e consolidada no ano 2018 durante a realização da SAB-Norte em Manaus (AM). Na ocasião arqueólogues negres reunidas ali pactuaram a necessidade e importância de uma construção política representativa que fosse capaz de atentar-se para as demandas negras e antirracistas na arqueologia, enquanto um estratégico enfrentamento as diversas violências raciais que atravessam as histórias, vivências e subjetividades negras na teoria e prática arqueológica, tanto no que se refere aos arcabouços teórico-metodológicos hegemonzados pela *branquitude* arqueológica, quanto no processo educacional acadêmico (graduação/pós graduação) e na atuação profissional. Atualmente, parte das ações da NegrArqueo podem ser acompanhada pelas suas redes sociais no [Facebook](#) e [Instagram](#) @negrarqueo.



Para além disso, torna-se necessário e quero ressaltar mais uma vez que, esses eventos e ações elencados enquanto significativos para a minha formação intelectual e constituição de movimentos Sankofa de minha abordagem teórica-metodológica adotada aqui, na realidade sócio-histórica da diáspora africana constituem o que temos referido como “aquilomboamento” dos contextos e dos espaços centrais e elitizados de poder na arqueologia. A revelia da norma vigente opressora e antagonista, o nosso aquilombar assim materializa na ocupação dos chamados espaços poder, como o é a Universidade, com nossos corpos, pensamentos e modo de ser próprios.

Por fim, a terceira onda de *confluências contracoloniais*, por assim dizer nos termos de Mestre Bispo, que quero destacar para esta formação afrorreferenciada e consolidação de movimento Sankofa, foi assistir algumas edições da SegundaPRETA. Considero, que existem coisas as quais para serem expressas e refletidas em nível mais profundo, tanto a palavra, quanto o texto, a imagem, a música e diversas outras linguagens estéticas precisam confluír e corporificar a experiência de tal forma que são nos movimentos da arte que encontramos o caminho da realização. Na SegundaPRETA esse *aquilombamento* do sentir é praticado e compartilhado artisticamente.

Em manifesto próprio, declara-se que a SegundaPRETA é um “movimento-território-quilombo. É um pensamento”. Ela ocorre no Teatro Espanca durante temporadas composta com cenas curtas e experimentos artísticos, em dias de segunda-feira na vibração de Exú, e então estava na sua 9ª edição. SegundaPRETA se apresenta como um verdadeiro chão preto que nos aterra diante de tantos deslocamento e diásporas, constituindo-se enquanto um território de aprendizados e afetos que nos reconecta com saberes e criações negras.

No sentido mais profundo, visceral e pleno que se pode imaginar o toque e aprendizado de questões raciais e afrodiáspóricas abordadas a partir da arte, a Segunda Preta é grandiosa referência. Mais que milhares de aulas que já tive na Universidade, ela sim faz todo o sentido para nós. Portanto, confiante dessa potência, é que desfecho essa sessão recitando o manifesto da SegundaPRETA a seguir. Salve!

é preciso que eu diga



é preciso que você ouça a segundaPRETA é um movimento-território-quilombo. é um pensamento. a segundaPRETA nasce numa segunda-feira de Exú. Exu é o princípio de tudo, é fio desencapado da força da criação, o nascimento, a célula mater da geração da vida, o que gera o infinito, infinita vezes. é considerado o primeiro, o primogênito; responsável e grande mestre dos caminhos; o que permite a passagem, o início de tudo. Exú é a força natural viva que fomenta o crescimento. é o primeiro passo em tudo.

mas nossos passos não são de hoje, chegamos aqui inspirados por nossa ancestralidade, por outros que assim como nós existem e resistem. e ensinados pela capitã Pedrina “se soubermos de onde viemos, sabemos para onde vamos”. salve, os que caminham! reverenciamos a Terça Preta, realizada pelo Bando de Teatro Olodum em Salvador, que inspirou nossa chegada! Saudamos nossas pretas por suas trajetórias e inspirações! Salve as que vieram antes de nós: Ruth Souza, Zora Santos, Leda Maria Martins, Ana Maria Gonçalves, Conceição Evaristo e Pedrina de Lourdes!

há mais de um ano batemos nossa laje, para fazer e ser A segundaPRETA, no feminino. o questionamento sobre o racismo estrutural, nesta ação, atravessa o campo da criação e reflete na estrutura produtiva da segundaPRETA.

recebemos em nossa programação trabalhos de artes cênicas feitos por artistas negras e negros, dialogamos sobre nossa arte, escrevemos sobre essas cenas/espetáculos/performances.

daqui do teatro espanca! encontramos a cidade e somos afetados por ela! é preciso que você saiba: somos e estamos ao lado das pessoas LGBTQi+, indígenas, mulheres, marginalizados e pobres. é preciso que você saiba que estamos e somos contrários ao conservadorismo hétero-branco-patriarcal-capitalista. É preciso que você saiba que não se deve empurrar pessoas negras ao entrar em nosso quilombo. É preciso que você questione seus privilégios para não tentar usá-los por aqui. É preciso que você saiba que o racismo é ambíguo: ele se afirma na negação. Racismo não é relativo!

nosso ponto está firmado, o corpo aprumado, estamos e somos segundaPRETA com nossa pele PRETA e nossa arte que é ARTE! com nosso teatro que é TEATRO! Porque é preciso ressaltar o óbvio.

a segundaPRETA é de PRETAS e PRETOS para PRETAS e PRETOS e com as PRETAS e PRETOS.

você é convidado a ser com a gente. é convidado a entender que você está em um território PRETO, é convidado a problematizar sua branquitude, a cuidar desse espaço físico e respeitar todas, *todes* e todos da segundaPRETA. aqui trabalhamos para realizar cada edição. é importante que você compreenda que aqui não há serviços.

esse território se movimenta feito lava. pulsante, alerta, ancestral, contemporâneo. é encruzilhada, é corpo, é pele, é pensamento, discussão, reflexão, quilombo, é afeto, é teatro, é chave e abre portões.

Laroiê!



(SEGUNDA PRETA, Disponível em: <http://segundapreta.com/quem-somos2/>. Acesso 13.10.2019).

Mojubá Exú! Mo dupé Egbé mi! Gratidão Segunda Preta! Pelo *aquilombamento*, pela força, sabedoria e pelas palavras potentes! Estas que algumas vezes pude ouvir e sentir quando em minha estadia em BH. Peço licença para que elas também nos sejam o abre-te caminhos e porteiros deste o *trabalho feito* de desobediência e movimentos exúricos e para o que ainda há de vim nessas giras e encruzilhadas de caminhos. Axé!



É tempo de caminhar em fingido silêncio,  
e buscar o momento certo do grito,  
aparentar fechar um olho evitando o cisco  
e abrir escancaradamente o outro.

É tempo de fazer os ouvidos moucos  
para os vazios lero-leros,  
e cuidar dos passos assuntando as vias  
ir se vigiando atento, que o buraco é fundo.

É tempo de ninguém se soltar de ninguém,  
mas olhar fundo na palma aberta  
a alma de quem lhe oferece o gesto.  
O laçar de mãos não pode ser algema  
e sim acertada tática, necessário esquema.

É tempo de formar novos quilombos,  
em qualquer lugar que estejamos,  
e que venham os dias futuros, *salve 2020*,  
a mística quilombola persiste afirmando:  
"A liberdade é uma luta constante".

TEMPO DE NOS AQUILOMBAR, por Conceição Evaristo





Imagem 28: Sede da Fazenda Cajueiro e *intrusamentos* do Território Quilombola dos *Povos do Aproaga*  
Foto: Irislane Moraes. Acervo: Pesquisa de Campo, julho 2017.



## 4 MOVIMENTO “AGÔ PRETOS DANTES E ANCESTRALIDADES QUILOMBOLA”

*Ìbà òrisà*  
*Abenção dos Orixás*  
*Ìbà Onilé*  
*, Abenção do senhor da terra*  
*Onilé mo júbà o*  
*Ao Senhor da Terra (Onilé) minhas saudações*  
*Ìbà òrisà, Ìbà Onilé*  
*Abenção dos Orixás, Abenção do senhor da terra*  
*Onilé mo júbà o*  
*Ao Senhor da Terra (Onilé) minhas saudações*

(Cântico dedicado a Onilé, registrada In: Barros, 2009:119)

### 4.1 Agô?!...

Eu peço Agô<sup>36</sup> Ancestrais! Molho a terra e peço **Agô Pretos Dantes!** *Mo jubá Senhories* dos caminhos e estradas. Eu peço licença e caminhos abertos para a enunciação dessas palavras que seguem reunidas. Axé!

O cântico que trago na epigrafe deste movimento reatualiza um ensinamento herdado em minha Egbé (comunidade) Ilê Axé Yabá Omi, e especialmente transmitido por minha yálorixá na ocasião do jogo de búzios consultados para a realização do trabalho de campo desta pesquisa de doutorado no quilombo dos Povos do Aproaga. Conforme me foi orientado, sem entrar em detalhes, antes de adentrar as áreas de *Taperas de les Pretos Dantes*, com a água da *quartinha* eu molhava a terra, arriava oferenda destinada a terra, batia paó, e rezava essa cantiga<sup>37</sup>.

Conforme registra Flavio Barros (2009: 119), “o cântico saúda Onilé, o ‘Senhor da Terra’, o lugar onde são saudados os ancestrais”. Ao argumentar sobre a importância do *plantar axé* a partir das oferendas a Onilé, o referido autor ressalta também que a “a terra, local onde são enterrados os mortos, também é um dos principais elementos geradores dos homens, araiê”, ou seja dos seres humanos. Quando na criação da humanidade, é dela que se empresta o barro “... matéria prima

---

<sup>36</sup> Termo de origem yorubá, bastante enunciado nos Territórios Tradicionais de culto a Orixá (Terreiros) o qual ora é acionado no sentido de se pedir “licença”. Em resposta, se diz, Agô lê.

<sup>37</sup> Enquanto o termo *quartinha* refere-se a vasilha de barro que materializa o corpo nutrido com água e outros elementos próprios ligados aos Orixás, bater paó, são as palmas ritmadas que batemos em compasso para saudar os orixás



para a formação dos novos seres” (...) da terra a lama geradora dos seres humanos, promove uma integração entre ancestre e seres humanos, em um ciclo se renova a cada nascimento e iniciação” (BARROS, 2009:120). Ciente desses saberes mais profundos, assim, buscamos reverenciar a ancestralidade do quilombo.

Considero importante ainda dizer que esse movimento não é uma receita, nem parte de algum manual de campo como muitos poderiam esperar. O que trago são experiências e reflexões, pois compartilho a iniciativa como uma porção da substancia que constituiu o fazer arqueológico que passarei a narrar gradativamente daqui em diante. O ensejo é também pontuar que as pesquisas de maneira geral, mas especialmente a arqueologia, provocam transformações muitas vezes perturbadoras nas realidades sociais e espirituais que adentramos, portanto, de alguma maneira temos que nos preocupar em buscar um justo equilíbrio ontoepistemológico, tanto para nós mesmos *arqueólogues*, *afrodiaspóriques*, quanto para as referidas comunidades e territórios.

Especificamente, pude acessar essa possibilidade a partir da minha comunidade de axé e o conhecimento afroamazônico compartilhado a partir das minhas mais velhas, porém *todes* nós de alguma podemos elaborar formas comprometidas e éticas de consulta e consentimentos engajados com as comunidades envolvidas em nossas pesquisas. Obviamente, pedir licença, com atenção ouvir e seguir os direcionamentos de *les mais velhes* conhecedores do lugar e da comunidade são pressupostos básicos, que reforçam a tomada do cuidado e respeito necessário nesse processo. Porquanto, ao invés de invadir mundos e insultar seres e comunidades, podemos nos colocar em perspectiva para o reconhecimento e manifestação de mundos outros plenos de vida.

[ Agô lê!... ]

#### **4.2 Povos do Aproaga e a (re)existência Quilombola na Amazônia Paraense**

Neste trabalho entendemos o Quilombo como um território de resistências e confluências de existências coletivas e comunitárias de matriz negro-africana. A noção de *confluência* aqui adotada dialoga com a concepção de encontros de povos



afropindorâmicos e seus saberes orgânicos, tal qual discutidos pelo Mestre Antônio Bispo (2015). De acordo com Mestre Bispo,

Confluência é a lei que rege a relação de convivência entre elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista” (SANTOS, A. B. 2015: 89)

Assim, o **aquilombamento** das terras pressupõe o *uso comum* do território consolidado ao longo de gerações das comunidades que ali se constituíram, sendo, portanto, antítese da própria ideia de propriedade privada ora vigente na sociedade capitalista moderna. Antes de prosseguir, advirto que quando digo uso comum dos bens naturais e nos referimos a posse coletiva da terra, estamos inclusive considerando a existência e vigência de regras específicas de gestão, bem como isso ocorre entre as famílias e comunidades quilombolas e ao longo de suas gerações.

Dito isto, solicito mais uma vez por gentileza a pessoa leitora a percepção crítica da *imagem* de abertura de mais este movimento de imersão no trabalho. Pronto. Qual a sensação ou sentidos podem/são acionadas com essa fotografia? Quais as relações de poder são anunciadas através dela? Afinal, a referida imagem foi registrada no verão de 2017, período em que iniciei mais intensivamente as atividades de campo da pesquisa do doutorado, conforme relato mais a diante.

Nessa ocasião, estávamos eu e uma das lideranças da **Associação Quilombola Unidos do Rio Capim (AQURC)** em passagem pelo Ramal da Taperinha quando paramos em frente à sede da Fazenda Cajueiro. Ali diante da cancela da fazenda e respectiva placa coercitiva que enunciava “Não entre sem Permissão/ Propriedade Particular”, a liderança que me acompanhava solicitou e me recomendou que fosse feito o registro daquele contexto.

Pelo que recorde, pairava um certo sentimento de denúncia e indignação entre os quilombolas diante do avanço do *intrusamento* e apropriação privada das terras quilombolas realizadas por parte de fazendeiros que estiveram induzindo contingentes de posseiros locais, também a ocupá-las, mas em seguida vende-las para outrem.

Aliás, essa é uma forma básica de infiltração com conflitos no território por parte de agentes sociais antagonistas, pois a medida que cresce a presença de outras



peças e grupos que não vivenciam as regras e tradições da comunidade, logo se estabelecem disputas e rivalidades, as quais necessariamente tornam-se também mais um entrave para o prosseguimento do processo de regularização fundiária do território junto ao órgão oficial de terra.<sup>38</sup>

As minhas *andanças* pelo território tradicional dos **Povos do Aproaga** começaram no verão de 2010. Desde então, sempre busquei construir uma relação de permissão à passagem e à estadia em comunidade. Portanto, é diante dessa antítese de formas de gerir a passagem, os acessos e caminhos dentro do território quilombola dos **Povos do Aproaga** peço novamente e sempre o *Agô* devido.

Após cerca de dois anos de registro, a realidade local deveria ter mudado, mas a fotografia de abertura desse movimento ainda permanece atual e é extremamente significativa no que concerne à luta pelo território tradicional empreendida pela AQURC, e mais amplamente pela maioria de outras comunidades quilombolas na Amazônia.

Apesar de amparadas por diversos direitos étnicos nacionais e internacionais, muitos quilombos no Brasil têm seus territórios *intrusados* diariamente por diversos agentes sociais, tais como fazendas de latifundiários, empresas e projetos de exploração mineral, entre outros antagonistas da autonomia territorial e cultural quilombola. Porquanto, como versou Conceição Evaristo na abertura do ano de 2020 em “**Tempo de nos aquilombar**”, ainda “**é tempo de caminhar em fingido silêncio, e buscar o momento certo do grito...**”.

---

<sup>38</sup> Na fase mais final da pesquisa do doutorado e defesa da tese, os conflitos e dificuldades enfrentados pela AQURC era fazer frente a campanhas locais de difamação de suas lideranças quilombolas junto a profusão de interesses antagonistas de sujeitos sociais de influência política local/regional que intrusam o território de ocupações de terras indevidas e intentam questionar a organização social das comunidades quilombolas autorepresentadas através da referida Associação. Era então um período em que se aventava a proximidade de publicação oficial do RTID por parte do INCRA, momento que outros grupos e/ou comunidades estavam emergindo com processos identitários de afirmação coletiva visando também acesso a políticas públicas diferenciadas, como as políticas afirmativas de reserva de vagas nos processos seletivos de ingresso as Universidades existentes no estado. Contexto etnográfico que infelizmente não pude adentrar ou detalhar melhor neste momento, mas que possui extrema relevância para compreensão das situações políticas, relações interétnicas e interculturais na região do rio Capim e adjacências de Santana do Capim.



É bem verdade, que esse é um silêncio diferente. É o silêncio da espreita, da observação e ação estratégica, tal como Oxóssi, o Orixá caçador, que no silêncio da mata sabe a hora exata de atirar uma única e certa flecha no alvo que deseja. Hoje, também pensando na minha caminhada pela arqueologia, o silêncio que considero ter vivenciado foi em grande parte para manter o autoequilíbrio e aguardar “o momento certo do grito”.

Entretanto, diferente do silêncio que possibilita realizações, no que concerne a arqueologia, trata-se ainda da (re)produção de formas e mecanismos de silenciamentos, tanto através de suas teorias quanto das práticas disciplinares, porquanto, foi me embrenhado nesse campo do conhecimento acadêmico arqueológico que senti e tive também que me aquilombar.

Nesse sentido, o meu *aquilombamento* dentro dessa área de conhecimento configura-se enquanto uma forma de sobrevivência, anticolonialista e afrorreferenciada, que ativamos para nos fortalecer e garantir que nossas vozes sejam enunciadas e ouvidas tal como desejamos, assim como, nossas existências sejam de fato respeitadas em plenitude. Essencialmente, *aquilombamento* no sentido de tomarmos posse do território no qual existimos e praticamos nossa autonomia e (re)conhecimentos coletivos.

E com quem podemos melhor aprender a nos aquilombar, senão com os diversos mestres e comunidades quilombolas que temos vívidas e resistentes por todo Brasil e Américas? É como nos ensina o Mestre Quilombola Nego Bispo, quilombo é força de contracolônização e é nesse movimento que confluímos e conseguimos nos enunciar após os silêncios escolhidos e os silenciamentos sofridos ao longo da história.

A ancestral Beatriz Nascimento, tem sido sem dúvida uma das maiores vozes negras que ecoam essa potência dos quilombos na diáspora africana, por isso destacamos as suas palavras reunidas na obra “Eu Sou Atlântica” de Alex Ratts que assim nos emana:

Quilombo é uma história. Essa palavra tem história. Também tem uma tipologia de acordo com a região e de acordo com a época. Sua relação com o seu território. (...) Nós temos direito ao território, à terra. Várias e várias e várias partes da minha história contam que eu tenho o direito ao espaço que



ocupo na nação (...) **A terra é o meu Quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou** (Beatriz Nascimento [1989]: IN: Ratts, 2007:59).

Portanto, considerar a questão da existência quilombola, e de maneira semelhante a de outros Povos e Comunidades Tradicionais, implica (re)conhecermos a luta social em torno da afirmação de **identidades coletivas** e busca da garantia de **direitos étnico-territoriais**. Essas lutas contracoloniais foram empreendidas ao longo da história e realizada por uma diversidade de comunidades negras quilombolas que se *aquilombaram* e construíram “territorialidades específicas” baseadas em suas cosmopercepções afrorreferenciadas em vários lugares da diáspora africana.

Assim, no que se refere à noção antropológica de *aquilombamento* tomamos como referência os estudos do antropólogo Alfredo Wagner Almeida (2006 a,b), que conceitua esse processo a partir da conquista da autonomia efetivada por parte das comunidades negras quilombolas de Alcântara, no estado do Maranhão, através da produção econômica junto a significação coletiva das terras tradicionalmente ocupadas ao longo de gerações antes e no pós-abolição. Nesse contexto, o referido autor nos antecipa que

O significado de quilombo compreende um processo de trabalho autônomo, que por atos deliberados recusa a submissão forçada a terceiros, e as respectivas práticas de uso comum dos recursos e de livre comercialização de sua produção agrícola e extrativa. Compreende formas de cooperação simples e práticas de reciprocidade positivas entre as unidades familiares que se agrupam sob uma mesma identidade diante dos mesmos antagonistas (ALMEIDA, A. 2006 b: 27).

Dessa forma, enquanto quilombolas tais comunidades constituíram diversas formas de *territorialidades específicas*<sup>39</sup> no âmbito do processo de *aquilombamento* das terras, memórias, lugares e coisas materiais, em contraste a decadência senhorial perceptível também no arruinamento das principais estruturas materiais coloniais na ilha de Alcântara (MA). Por conseguinte, acerca dessas experiências de

---

<sup>39</sup> Para A. Almeida (2008) as territorialidades específicas são “... resultantes de uma conjunção de fatores, que envolvem a capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidade, e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos ao Estado. As relações comunitárias neste processo também se encontram em transformação, descrevendo a passagem de uma unidade afetiva para uma unidade política de mobilização ou de uma existência atomizada para uma existência coletiva (ALMEIDA, A. 2008:118).



*aquilombamento* empreendida pelos quilombolas de Alcântara o referido autor ressalta que:

**O *aquilombamento* das ruínas significa, nesse sentido, uma ruptura radical com a ideologia da tutela, ressaltando a condição de libertos, entregues a si mesmos, vivendo e trabalhando por conta própria... Autônomos nas decisões de como, onde e o que cultivar sem a pretendida 'capacidade administrativa' de senhores e feitores (ALMEIDA, 2006 b:42, grifo meu).**

Portanto, a partir da realidade etnográfica observadas pelo antropólogo Alfredo W. Almeida (2006 a,b) entre as comunidades quilombolas de Alcântara no Maranhão, frisamos que não importa tanto se o quilombo acha-se localizado distante ou próximo das casas-grandes ou se enquadrado nos demais aspectos formais da definição oriundas do período colonial, entretanto, torna-se mais significativo compreendermos o grau de autonomia que os membros dessas comunidades quilombolas historicamente adquiriram, destacando as suas respectivas memórias e *territorialidade específica* socialmente construídas em sucessivos atos de resistência até o presente, afinal, possibilitam a consolidação de uma identidade coletiva e a garantia da persistência de suas fronteiras (ALMEIDA, 2006a:42; 2005).

Ressalta-se assim, a ressemantização político-social pela qual o termo histórico 'quilombo' passa conceitualmente, para então referenciar não apenas os quilombos históricos surgidos no período escravocrata, mas também para identificar diversas comunidades negras que resistem à colonialidade da escravidão e do racismo contemporâneo a partir do domínio e cultivo coletivo das terras que ocupam tradicionalmente ao longo de gerações. Para Acevedo-Marin & Castro (1998),

O termo quilombo enquanto categoria histórica detém um significado relevante, localizado no tempo, e na atualidade é objeto de uma reinterpretação jurídica quando empregado para legitimar reivindicações pelo território dos ancestrais por parte dos denominados remanescentes de quilombo. A ritualização do termo ocorre, a partir da década de 1980, como resultado das mobilizações de grupos rurais, do movimento negro e de entidades de apoio às lutas pelo reconhecimento jurídico das terras de antiga ocupação. No âmbito, estão as questões das chamadas terras de preto ou terras quilombolas, associadas ao forte sentimento de fazer parte da história de um grupo identificado com um território. O processo de ressemantização da categoria *quilombo*, tanto política quanto juridicamente, contribui à afirmação étnica e mobilização política desses seguimentos camponeses, particularmente, as "comunidades negras rurais" (ACEVEDO-MARIN & CASTRO, 1998:9)





Em seu livro “Colonização, Quilombo: modos e significados” o mestre Antônio Bispo (2015) também trata acerca dessa ressignificação do termo quilombo fundamentado elaborada na distinção epistemológica e ontológica própria dos povos *afropindorâmicos* em contraste com os povos colonizadores. Assim argumenta o Mestre Bispo:

O termo quilombo que antes era imposto como uma denominação de uma organização criminosa reaparece agora como uma organização de direito, reivindicada pelos próprios sujeitos quilombolas. O mesmo ocorre com o termo povos indígenas, que também foi ressignificado por esses povos como uma categoria de reivindicação dos seus direitos. Ao acatarmos essas denominações, por reivindicação nossa, mesmo sabendo que no passado elas nos foram impostas, nós só o fizemos porque somos capazes de ressignificá-las. Tanto é que elas se transformaram do crime para o direito, do pejorativo para o afirmativo. Isso demonstra um refluxo filosófico que é um resultado direto da nossa capacidade de pensar e de elaborar conceitos circularmente (SANTOS, A. B. 2015:95)

Assim, a partir das referências de *aquilombamento* e *afroperspectivas* que fui acessando na minha vivência pessoal e coletiva junto da possibilidade de ativação da afrodecolonialidade na arqueologia, é que foi se insurgindo o propósito gerador e impulsionador deste trabalho: (re)conhecer a experiência quilombola e (re)existência negra no contexto da Amazônia considerando, especificamente, os **Povos do Aproaga** e seus antepassados, chamados **Pretos Dantes**, como centralidade histórica, memorial e ancestral de desse processo.



Os *Povos do Aproaga* são como se autodefinem algumas comunidades tradicionais quilombolas que estão localizadas entre os municípios de São Domingos do Capim e Aurora do Pará, nordeste paraense (PNCSA, 2008; BARBOSA, 2008; MORAES, 2012). O termo “Aproaga” faz referência a um antigo engenho escravista, erigido na margem direita do baixo rio Capim, desde o século XIX, e pertencente a membros da família de Vicente e Pedro Chermont de Miranda (ACEVEDO MARIN, 2009; WALLACE, 2004 [1848]; BARBOSA RODRIGUES, 1875)<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Ainda em alguns momentos desta sessão encontra-se conteúdo publicado no artigo escrito em parceria com Gabby Hartemann na Revista Vestígios (2018), a saber: “Contar Histórias e Caminhar com Ancestrais: Por Perspectivas Afrocentradas e Decoloniais na Arqueologia”. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/12196> . Acessado em 06.02.2019.



O referido contexto histórico-social trata-se do campo de pesquisa da minha dissertação de mestrado que revisitei para dar continuidade à pesquisa de doutorado<sup>41</sup> no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAN – UFMG), vinculado à área de concentração de Arqueologia, linha de pesquisa **Arqueologia do Mundo Moderno e Contemporâneo**.

“Do tempo dos **Pretos Dantes** aos **Povos do Aproaga**: Patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do rio Capim (PA)” é o título da dissertação que defendi no ano 2012. Naquela ocasião do estudo de mestrado, entre outros objetivos de pesquisa busquei compreender os “usos e significados que o patrimônio arqueológico assume no âmbito das relações sociais contemporâneas” (MORAES, I. 2012:19), de forma que a pesquisa esteve voltada a colher as narrativas e memória social dos quilombolas, principalmente em relação às ruínas do antigo engenho.

A partir dessa primeira fase de pesquisa no mestrado, compreendi que tanto a territorialidade empreendida pelas **comunidades de Nova Ipixuna, Sauá-Mirim e Taperinha**, quanto a identidade e memórias quilombolas sobre seus antepassados, então lembrados como **Pretos Dantes**, possuem uma profunda e complexa referência ao contexto vivido em torno do engenho Aproaga e correlacionado *quilombamento* das terras desse antigo engenho.

Ressalto ainda que, embora sejam de grande relevância esse contexto histórico e vigorosa a memória colhida nas narrativas quilombolas e acessadas durante a pesquisa do mestrado, por questão de espaço e diferenças de propósitos acadêmicos, não poderei retoma-las integralmente aqui, mas recomendo muitíssimo a cada *leitor* deste trabalho uma visita aconchegada ao texto da minha dissertação, (MORAES, I. 2012), no intuito de aprofundar a compreensão ao estamos dando

---

<sup>41</sup> Digo visitar como forma de expressão, porque na verdade o que sinto é que nunca deixei esse campo e que tudo que aprendo ali continua me movimentando ao longo do tempo rumo às reflexões desta pesquisa e escrita da tese.



continuidade em termos de pesquisa e vivências com as comunidades quilombolas dos *Povos do Aproaga*<sup>42</sup>.



Imagem 29. Vista do Casarão do Aproaga, a partir do rio Capim.  
Autoria desconhecida. Acervo AQURC/Ano≈ 1980

Apesar disso, destaco mais uma vez, a importância da autodeterminação coletiva mediante a preponderante autoconsciência cultural partilhada entre as diferentes gerações, comunidades e lideranças quilombolas do território quilombola dos ***Povos do Aproaga***. Enquanto ocorrência etnográfica dos usos culturais e operações simbólicas e culturais em torno do engenho Aproaga, demonstro um fly de uma festa escolar na qual se destaca o Casarão do Aproaga como um elemento que preenche a identidade capiense na região.

---

<sup>42</sup> Para título de informe, lembro que a referida dissertação de mestrado foi premiada pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN) na primeira edição do Prêmio Nacional Castro Faria do Centro Nacional de Arqueologia (CNA-IPHAN) no ano de 2012. Outrossim, o referido trabalho encontra-se disponível no site do IPHAN no seguinte endereço eletrônico: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dissertacao Do%20tempo%20dos%20Pretos%20d%C2%B4antes%20aos%20Povos%20do%20Aproaga.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dissertacao_Do%20tempo%20dos%20Pretos%20d%C2%B4antes%20aos%20Povos%20do%20Aproaga.pdf)



Imagem 30: Arte escolar Capinhense com Casarão do Aproaga  
Autoria desconhecida. Fonte: Acervo AQURC

Não obstante, essa relação com Aproaga e respectivo *aquilombamento* por parte de determinadas comunidades já tem sido expressamente registrada em algumas pesquisas na região do rio Capim, tais como uma das primeiras iniciativas do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) com a edição do Fascículo 24 “Povos do Aproaga – São Domingos do Capim (Pará)” nos idos anos de 2008. Naquela época nas reivindicações sociais e da cartografia social do território quilombola, as lideranças das comunidades ressaltavam com afinco o que significava para eles a relação com o Aproaga:

Aproaga acho que significa que foi onde tudo se originou e hoje nós estamos reivindicando realmente esse direito que nossos antepassados trabalharam na Aproaga e hoje nós estamos aqui do outro lado do rio, mas também faz parte da Aproaga. Senhor Manoel Clauderi Coutinho da Luz, Sauá-Mirim.

Significa que nós estamos querendo reivindicar os nossos direitos, nossos direitos de cidadão. Vamos buscar aquilo que nós antes nem pensávamos e hoje graças a Deus estamos querendo chegar. O povo da Aproaga era da escravidão! Hoje tem uma descendência deles e por isso que nós estamos reivindicando os nossos direitos como cidadãos também, aquilo que durante muitos anos vivia escondido, e hoje ta sendo apresentado a identidade das



nossas comunidades e das nossas terras, pra que nós possamos ainda trabalhar bastante e colher mais através dos nossos direitos, buscando aquilo que por direito é de cada um. Antigamente as pessoas negras, a gente não pode muito falar isso, eles não tinham direito realmente de nada. Eram sacrificados, apanhavam, eram batidos e aqueles direitos deles eram escondidos. Hoje não, nós estamos querendo gritar pelas nossas vitórias, é por isso que nós estamos aqui. Senhor Antônio da Silva Coutinho, Sauá-Mirim.

'Povo da APROAGA' é do tempo do meu bisavô, naquela época se chamava "preto d'ante". Os brancos eles vinham e mandavam nos pretos que administravam. Os pretos eram escravos dos brancos. Senhor Domingo Gomes dos Santos, Taperinha (PNCSA, 2008: p 3-4)43.

No que se refere a organização política das lutas e demanda das referidas comunidades quilombolas do Aproaga, desde o ano de 2007 elas constituíram a sua **Associação Quilombola Unidos do rio Capim (ARQUC)**, momento a partir do qual também deram entrada ao processo de regularização fundiária do território tradicional junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)<sup>44</sup>. Este órgão federal é responsável pela titulação definitiva de territórios quilombolas no Brasil no caso das terras públicas sob jurisdição da União, conforme direito constitucional à propriedade de *terras tradicionalmente ocupadas* garantido no artigo 68 (Dos atos e disposições constitucionais transitórias) e regulamentação do decreto 4887/2003<sup>45</sup>.

Além disso, nos idos anos de 2011 por demanda da AQURC o próprio INCRA já havia elaborado uma delimitação cartográfica do território quilombola reivindicado, como parte substancial do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), constando-se uma área total de 2.877,3985 há. Além disso, no ano de 2012 este órgão recebeu cópia impressa da cartografia social do território e da minha dissertação, bem como, de um laudo antropológico elaborado pela profa. Rosa Acevedo (UFPA), então depositados oficialmente na sede do INCRA na cidade de Belém.

---

<sup>43</sup> O referido Fascículo 24 dos Povos do Aproaga encontra-se disponível no site do PNCSA em: <http://novacartografiasocial.com.br/download/24-povos-do-aproaga-sao-domingos-do-capim-pa/>. Acessado em 08.02.2019.

<sup>44</sup> Conforme relação de processos abertos no INCRA para o estado do Pará, pagina 8, trata-se do nº 54100.002880/2007-34, citado em: [https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/processos\\_abertos.pdf](https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/processos_abertos.pdf)

<sup>45</sup> Para uma consulta mais aprofundada da legislação concernente aos direitos quilombolas, além da Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho, órgão da ONU), dos Decretos 4887/2003 e 6040/2007, consultar informações do órgão nacional de regularização fundiária dos terras quilombolas disponível em: <https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/quilombolas>



Apesar disso, até o momento de finalização deste trabalho (março de 2021), a ARQUC ainda não conseguiu obter título da terra, ou se quer, obter avanço célere no reconhecimento do direito étnico territorial formalizado mediante o processo da titulação definitiva do território das comunidades por ela representada junto ao INCRA, encontrando-se ainda na fase de elaboração de RITD há mais de 10 anos.

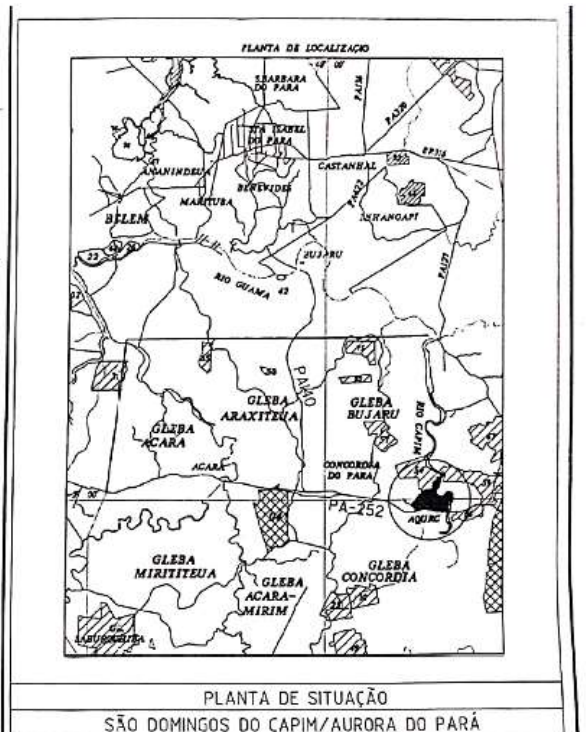
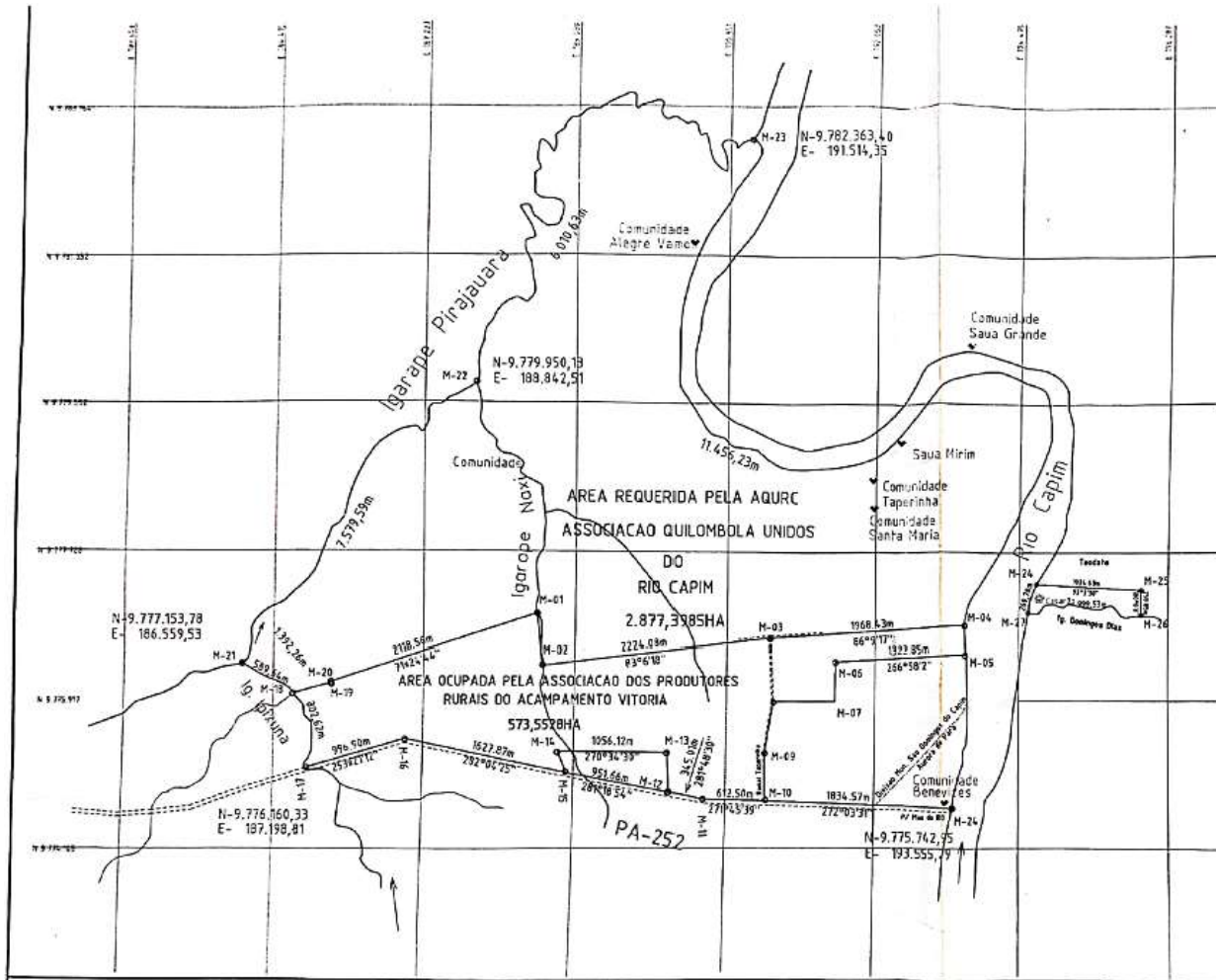
Outrossim, mesmo tendo recebido no ano de 2011 a certificação da Fundação Cultural Palmares (FCP) como comunidades “remanescentes de quilombo”, ao invés de estarem amparadas por políticas públicas diferenciadas e afirmativas no que concerne, por exemplo, a cultura e educação quilombola, na realidade aquelas comunidades têm enfrentado várias ameaças e conflitos socioambientais.

Entre esses conflitos destacam-se: a drástica expansão do agronegócio (principalmente de monocultura do dendê), as intrusões e invasões fundiárias e os diversos impactos oriundos da mineração que atingem as terras e águas da região do rio Capim e seus afluentes, entre outros conflitos socioambientais (MORAES, 2012; PNCSA, 2014).

No mapa apresentado seguir, elaborado pelo INCRA (2011), temos a delimitação do território reclamada pela AQURC, na qual nota-se também o referido *intrusamento* e a sobreposição da área pela Fazenda Cajueiro e de ocupações da terra mais recentes e à revelia das comunidades já tradicionalmente territorializadas.

Nesse contexto, considerando o potencial da presença e relevância da história quilombola, desde a fase inicial do projeto de doutorado, busquei refletir e produzir movimentos de interações de pesquisa que prezassem pelo envolvimento social da prática arqueológica no que se refere ao (re)conhecimento e luta das comunidades quilombolas na Amazônia.

Para tanto, tomei como enfoque a (r)existência quilombola dos **Povos do Aproaga** e respectivo conhecimento das trajetórias pessoais e coletiva dos seus antepassados, os chamados  **Pretos Dantes** . Assim, apesar de irem se modificando no percurso de elaboração do trabalho e da sua reflexão, desde o trabalho tive os seguintes eixos principais de questões:



PLANTA DE SITUAÇÃO SÃO DOMINGOS DO CAPIM/AURORA DO PARÁ

COORDENADAS PLANAS UTM DO TERRITÓRIO QUILMBOLA UNIDOS DO RIO CAPIM					
PARCELOS	AZIMUTES	DISTÂNCIAS	COORDENADA E	COORDENADA N	
M-23	M-24	RIO CAPIM 18.454,27m	193.555,29	9.775.742,93	
M-24	M-13	272°03'31"	1.834,57m	16.148,69	9.775.812,87
M-13	M-11	271°45'38"	612,51m	191.059,48	9.775.831,78
M-11	M-12	281°42'10"	315,08m	790.731,28	9.775.902,39
M-12	M-15	281°48'55"	951,66m	329.724,71	9.776.103,29
M-15	M-16	281°04'25"	1.527,87m	889.154,51	9.776.434,33
M-16	M-17	253°21'12"	996,90m	807.198,01	9.776.160,31
M-17	M-18	IG. IRIRUNA 802,62m	187.054,70	9.776.878,20	
M-18	M-21	IG. IRIRUNA 585,64m	186.559,53	9.777.853,74	
M-21	M-22	IG. PIRAJAURANA 7.579,59m	188.842,51	9.775.958,13	
M-22	M-23	IG. PIRAJAURANA 6.018,63m	191.514,35	9.782.363,40	

COORDENADAS PLANAS UTM DA FAZENDA CAJARI					
MARKOS	AZIMUTES	DISTÂNCIAS	COORDENADA E	COORDENADA N	
M-12	M-13	351°25'18"	315,72m	150.713,38	9.774.297,69
M-13	M-14	272°11'30"	1.054,12m	189.657,91	9.774.308,39
M-14	M-15	159°24'44"	218,96m	109.731,41	9.775.103,29
M-15	M-16	282°04'25"	1.627,87m	189.154,51	9.776.434,33
M-16	M-17	253°21'12"	996,90m	187.198,01	9.776.160,33
M-17	M-18	IG. IRIRUNA 802,62m	187.054,70	9.776.878,26	
M-18	M-19	315°20'25"	388,03m	107.438,02	9.776.984,20
M-19	M-20	359°59'59"	9,20m	107.437,95	9.776.992,65
M-20	M-01	71°24'44"	2.118,56m	189.444,05	9.777.668,31

	MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO - MDA INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA - INCRA SUPERINTENDÊNCIA REGIONAL DO PARÁ - SR-01 DIVISÃO DE ORDENAMENTO DA ESTRUTURA FUNDIÁRIA GEOPROCESSAMENTO/CARTOGRAFIA	
	IMÓVEL: ÁREA REQUERIDA PELA AQRUC-ASSOCIAÇÃO QUILMBOLAS UNIDOS DO RIO CAPIM	ÁREA 2.877,398SHA
REG. COG. DATA 17/02/2011	MUNICÍPIO / UF SÃO DOMINGOS DO CAPIM e AURORA DO PARÁ	PERÍMETRO 32.807,21m
FONTE GPS	RESP. TÉCNICO CONFERE	ESCALA 1/30.000

Imagem 31: Mapa de delimitação do Território Quilombola reivindicado. Elaboração INCRA (2011). Fonte: Acervo AQRUC



i) considerando as novas abordagens arqueológicas e de caráter interdisciplinar, *quicá indisciplinado* (HABER, 2013), como construir uma arqueologia que interesse e importe, para além dos próprios *arqueólogos*? Junto a isso me intrigava saber e entender melhor se a arqueologia enquanto ciência e compreensão do mundo material e das coisas a ele implicado seria uma prática exclusivamente acadêmico-científica? Ou, outras pessoas e coletivos elaboram formas diferenciadas de conhecimento das chamadas “coisas do passado”? Neste caso, como isso acontece e pode ser reconhecido por nós pesquisadores (afrocentrados)? (Cf. BEZERRA, 2013; CABRAL, 2014, HARTEMAN & MORAES, I. 2018; HARTEMANN, 2019);

ii) no que se refere à (r)existência quilombola na Amazônia paraense e baixo curso do rio Capim, **quem eram e como viveram os Pretos Dantes do Aproaga? Quais paisagens, materiais e memórias lhe são atribuídas e praticadas?** Doutro modo, quais conhecimentos e saberes estão discerníveis e acessáveis para geração atual e para esta pesquisa, ora, afroreferenciada? E desse movimento de um fazer arqueológico refletido e compartilhado, o que estaria em jogo e implicado, tanto para as comunidades quilombolas, quanto para mim enquanto pesquisadora e, mais amplamente para a própria arqueologia?

Nesse contexto, tais inquietações e movimentações *giram* em torno da compreensão do fenômeno do *aquilombamento* das terras do antigo engenho Aproaga – rio Capim, em face da necessidade intercultural e *interepistêmica* (HABER, 2013) de (re) conhecermos a história dos **Pretos Dantes**, bem como, de ampliar o nosso entendimento concernente às categorias de pensamento em múltiplas dimensões e contextos sociais, etnograficamente vivenciado entre os **Povos do Aproaga**, entre as quais se destacam: ancestralidade, memória, paisagem, gentes e *coisa dantes*.

Em virtude de também acionar o termo “coisa dantes” expressão conceitual da própria comunidade, vale ressaltar a discussão levantada por Bezerra (2011:63) a respeito de expandir a noção de materialização para além da categoria de “cultura material”, passando a considerar as distinções locais de grupos sociais acerca do





universo de ocorrências materiais que podem nos ocorrer e entrelaçar no fluxo da vida. Tal como a autora explica,

A noção de ‘coisa’ é discutida por Bell e Geismar (2009) em um artigo que sublinha as ‘novas e imaginativas’ interpretações elaboradas para o entendimento das relações entre pessoas e coisas na Oceania. No texto, os autores indicam que essa ideia se afina ao processo de materialização, que, para eles, ao contrário da ideia de materialidade, consegue “(...) capture the vitality of the lived processes by which the ideas of objectivity and subjectivity, persons and things, minds and bodies are entangled” (Bell e Geismar, 2009, p. 3). Dessa forma, a categoria ‘coisa’ é mais adequada à noção de materialização, pois evita a usual naturalização da cultura material como categoria que obscurece distinções locais (Bell e Geismar, 2009, p. 6).

Nesse sentido, aciono a designação quilombola percebida na enunciação de muitas pessoas com quem dialoguei e colhi narrativas de memórias e histórias da comunidade durante a pesquisa desde o mestrado as quais se referem a “*coisa dantes*” como sendo parte do conjunto de objetos, lugares, pessoas e seres diversos que existem no tempo em perspectiva antigo tanto da memória e da existência corporificada dos ancestrais, o “tempo dos ***Pretos Dantes***” (cf. MORAES, 2012).

Outrossim, no que concerne as temáticas correlatas ao processo histórico da colonização europeia nas Américas, da escravidão, bem como, da diáspora africana e resistências negras, o Brasil em virtude de sua importância no contexto transatlântico possui um grande campo potencial de estudos, porém as abordagens ainda carecem de serem expandidas e aprofundadas dentro da arqueologia, ainda mais quando consideramos o contexto da Amazônia.

Outro aspecto a considerar é que em virtude da hegemonia branca entre *les arqueólogos* e da *branquitude* do pensamento presente na arqueologia, muitos dos trabalhos que já existem produzidos, no Brasil, ainda estão veitados de racismos epistêmicos e/ou sobremaneira apartados das comunidades e movimentos negros e afrodiáspóricos. Algo crítico do ponto de vista ético-político e social que a ciência arqueológica possui apesar de muitos pesquisadores se negarem a admitir isso pessoal e institucionalmente.

Por isso que desde cedo tive a preocupação, e algumas vezes até mesmo angústia, de não me referenciar por uma história necessariamente historiográfica ou exclusivamente construída na/pela academia, por sua vez essencialmente branca e



eurocêntrica. Dessa forma a concepção buscada tomou como referência central a trajetória e (r)existência no tempo-espaço das próprias comunidades quilombolas como enunciadores protagonistas dessa história em torno da existência negra, considerando, portanto, as suas memórias, coisas materiais e temporalidades da paisagem que constituem e são constituídas a partir de suas vivências no território tradicional quilombola.

No que concerne a noção de paisagem associada a dimensão temporal quilombola de “tempo dantes” considero que, tal como argumenta o arqueólogo José Pellini (2011:21),

paisagens não são materialidades inertes que estão esperando para serem exploradas, da mesma maneira que uma casa não é construída apenas para abrigar as pessoas. Elas são contextualizadas, sentidas, cheiradas, tocadas, utilizadas nos termos da identidade individual e coletiva a partir de um conhecimento cognitivo (PELLINI 2011:21).

Nesse sentido, temos considerado a composição do território tradicional dos **Povos do Aproaga** como sendo efetivado por territorialidade específicas elaboradas por parte das comunidades, bem como, por paisagens particularmente ligadas as coisas e aos *tempos dantes* (Cf. Cartografia Social do Território Quilombola, pag. 131).

Além disso, busquei não perder de vista a reflexividade do meu lugar de enunciação formal, considerando o meu pertencimento institucional enquanto *doutorande*, que é a Universidade, bem como, as responsabilidades e demais formas de proceder derivadas dessa minha inserção institucional.



Município de São Domingos do Capim-PA

## Território Povos do Aproaga e Sítios Arqueológicos

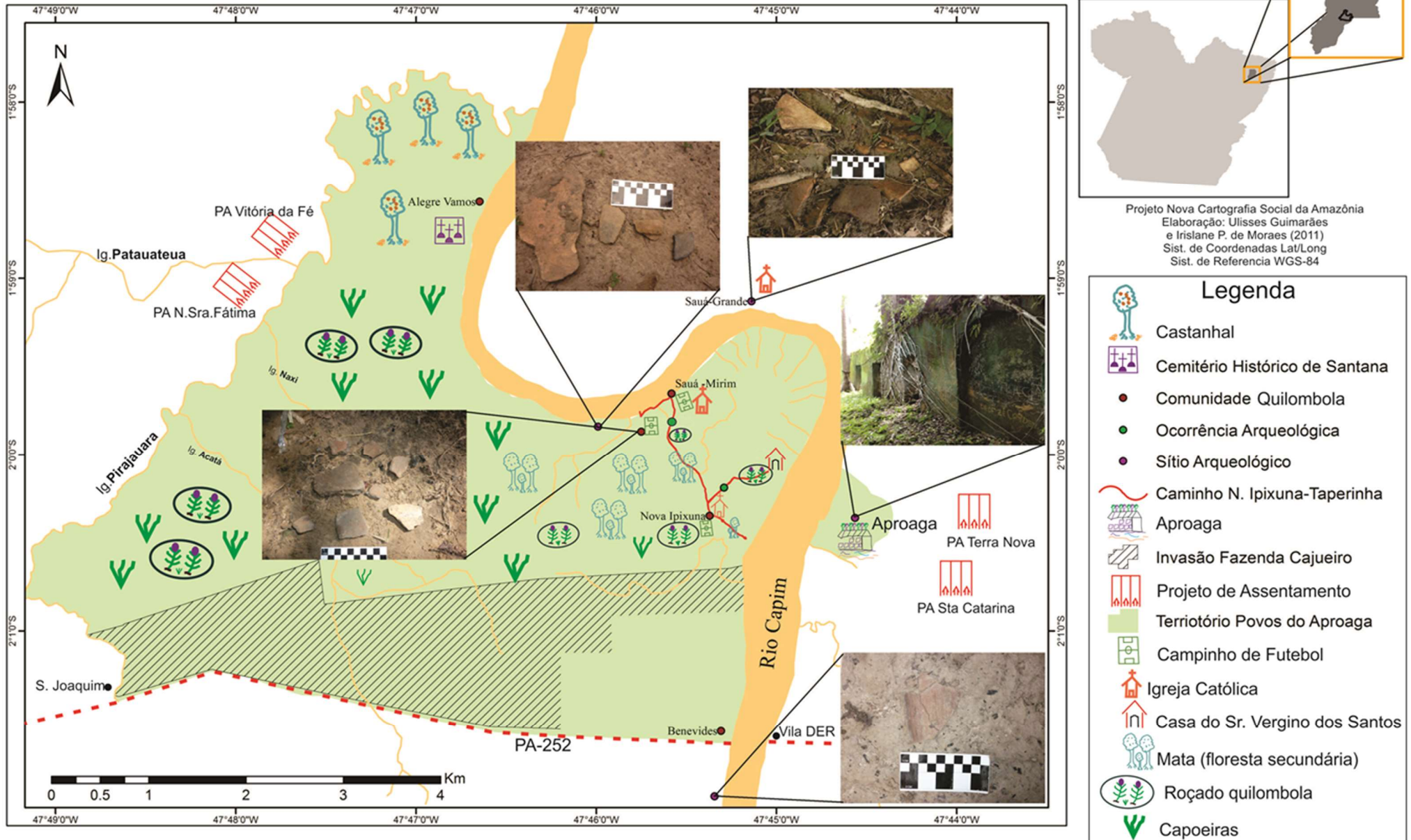


Imagem 32: Cartografia social do Território dos Povos do Aproaga elaborado em parceria com o PNCSA. Fonte: Moraes, I. P. (2012).



Ao longo dessa jornada de caminhadas a nossa intenção tem sido produzir uma abordagem tanto referenciada pelos *saberes orgânicos* daquelas comunidades quilombolas que constituem os **Povos do Aproaga**, quanto nos interstícios do conhecimento acadêmico afrocentrados. De acordo com o mestre Antônio Bispo dos Santos, os saberes quilombolas são orgânicos porque estão baseados na vida e se realizam como uma *biointeração*<sup>46</sup> com natureza, em contraste ao conhecimento sintético próprio dos povos colonizadores o qual visa apenas a extração e lucro, portanto, não sustentam nem promovem a permanência e a valorização da vida.

Foi, portanto, no aprofundar dessa perspectiva que entendi na realidade o que buscava enquanto pessoa pesquisadora era o restabelecimento de conexões e consciência da ancestralidade negra-quilombola a partir da relação com os **Povos do Aproaga**. Conforme abordo no Movimento “Na ‘Flor da Terra Quilombola”, espero que essa movimentação toda possa vir a contribuir para a experiência de (re)conhecimento *de les Pretos Dantes* enquanto ancestrais dos **Povos do Aproaga**, bem como, ao exercício de uma prática da arqueologia afrocentrada e quiçá antirracista.

Afinal, a arqueologia raramente tem se preocupado com as lutas negras e com o (re)conhecer da história quilombola no Brasil, país onde ainda funcionam vigorosamente muitas práticas escravocratas e racistas. Uma sociedade sem racismo, é urgente, e seu tempo é agora. Nas trilhas de *nossas mais velhas* na Arqueologia, como bem destacado pela arqueóloga negra Maria Franklin et al (2020), enquanto *arqueólogues* não temos o que esperar, nem o que temer, nossa tarefa esta bem explicitada nos diversos contextos da diáspora africana e das lutas antirracistas, cabe a nós assumirmos nossas incumbências históricas de transformação social.

Assim, revisar nossas epistemologias e currículos de formação arqueológica é inerente a emergência de ações afirmativas e antirracistas na arqueologia. Nesse sentido, (re)contar histórias quilombolas a partir uma prática afroreferenciada e antirracista impacta diretamente no tratamento dessas mazelas e estruturas opressoras geradas pelo colonialismo eurocidental, por isso seguimos nos engajando

---

<sup>46</sup> Noção tal qual elaborada pelo mestre Antônio Bispo Santos (2015).



nesse propósito de (re)conhecer os quilombos, especialmente, na Amazônia e a partir da arqueologia.

Conforme levanta (SIMANSKY, 2014), os principais estudos arqueológicos realizados acerca dos quilombos no Brasil começam a surgir em fins da década de 1970, principalmente com as pesquisas coordenadas pelo arqueólogo Carlos Magno Magalhães realizadas em Minas Gerais. Entretanto, desde as escavações iniciais ocorridas na década de 1980 no quilombo do Ambrósio, o autor ressaltou que até aquele momento “lamentavelmente, essas pesquisas não tiveram continuidade, tendo sido publicados apenas seus resultados iniciais” (p.183).

Além disso, podemos reconhecer a iniciativa pioneira desses e de outros trabalhos focados nos grandes quilombos históricos, tais como os realizados pelo arqueólogo Pedro Paulo Funari e equipe no quilombo dos Palmares, Serra da Barriga (FUNARI, 1996). Nesse interim, nas últimas duas décadas as pesquisas têm crescido significativamente nas áreas de estudo da arqueologia da escravidão e de arqueologia da diáspora africana, conforme se observa a partir da diversidade de trabalhos, como os reunidos na vigorosa obra denominada “Objetos da Escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado”, organizada em 2013 pela arqueóloga Camilla Agostini.

Na realidade, a caminhada desses estudos é longa e promissora em muitos sentidos, e não adentraremos nas suas diferenciações neste momento. Pelo que, temos destacado não apenas a preocupação do “negro-tema” (RAMOS, 1982) ou do “objetivo-fim” da *branquitude* (CARDOSO, 2018) a partir de pesquisas arqueológicas, mas, entre outros aspectos epistemológicos e políticos, de como as nossas abordagens de estudos podem e devem estar cada vez mais comprometidas com as comunidades negras e as suas lutas sociais contra o racismo e opressões, e por conseguinte como o nosso fazer acadêmico arqueológico possa estar dedicado à descolonização de nossas teorias e práticas, especialmente quando estas se referirem às narrativas da experiência negra e diáspora africana.

Nesse sentido, o diferencial concernente ao *lugar de fala de les pesquisadoras* torna-se salutar quando consideramos os trabalhos emergentes relacionados a pesquisa de arqueologia em contextos quilombolas. Porquanto, destaco como



referência basilar para nós o trabalhado de pesquisa realizado pela arqueóloga Patrícia Marinho de Carvalho na comunidade quilombola do Boqueirão -Vila Bela/MT (Cf. CARVALHO, P. 2012; 2018).

Em seus estudos a referida arqueóloga, considera também os seus pertencimentos negro e de terreiro, ao elaborar suas abordagens e reflexões pautando aspectos em torno da valorização e visibilidade negra, e da abordagem arqueológica colaborativa, incluindo particularmente o estudo de práticas culturais em torno das plantas, como as de usos sagrados e simbólicos em contextos e comunidades afrodiaspóricas. Após anos de relação de pesquisa com a comunidade quilombola do Boqueirão, a arqueóloga Patrícia Marinho demarca bem a possibilidade de ampliação das evidências e das abordagens arqueológicas voltadas a diáspora africana ao considerar que:

A apropriação que se faz de uma determinada árvore ou planta, seja como marcador territorial, seja por seu aspecto mágico-religioso, ou ainda por qualquer de suas características que despertem vínculos mnemônicos é sem dúvida uma ferramenta sensível a ser percebida pelo arqueólogo na investigação de qualquer sítio arqueológico, e sobretudo, sítios em contextos afrodiaspóricos, quando já se sabe da possibilidade dessas populações afrodescendentes manterem relações com a paisagem que remete a sua ancestralidade (CARVALHO, P. 2018 : p.53)

Portanto, com base e em conexão com essas abordagens mais contemporâneas na arqueologia, como as desenvolvidas por Carvalho (2012; 2018), que temos considerado possível e relevante seguir neste trabalho conjunto de reconhecimento da existência negra e quilombola no contexto da diáspora africana no Brasil, pois temos em curso um legado de histórias de vidas e lutas invisibilizadas.

Na região Amazônica essa questão da invisibilização e marginalização da história negra tem sido uma problemática premente. Apesar de podermos encontrar trabalhos pioneiros no campo da história em torno dessa temática desde a década de 1970, a exemplo da clássica obra de Vicente Salles sobre o “Negro no Pará: sob o regime da escravidão” (1971) e dos artigos pioneiros de Napoleão Figueiredo (1976) sobre “A presença africana na Amazônia” e “A presença africana na Amazônia Colonial: a notícia histórica” este último em coautoria com a historiadora Anaíza Henry-Vergulino no ano de 1990, ainda é considerável o *silenciamento* dessa história que



demanda uma produção acadêmica interdisciplinar mais aprofundada e antirracista, em face da grande relevância da presença negra na região.

No limiar de uma abordagem histórica com a antropologia, são também referência as pesquisas realizadas por Rosa Acevedo-Marin e Edna Castro especialmente na obra seminal “Negros do Trombetas: guardiões de matas e rios inicialmente editada em 1993. Nesse trabalho tais pesquisadoras registram o processo de territorialização e identificação étnica de comunidades negras às margens dos rios Trombetas, Erepecurú e Cumina, bem como a organização política quilombola em face da sociedade escravista, do Estado e dos grandes projetos de mineração que impactam suas vidas e territórios tradicionais ao longo da história.

Nesse contexto, a experiência de liberdade negra é extraordinariamente conquistada nas matas e rios através do *aquilombamento* de famílias e constituição de comunidades, conforme também fora registrado na pesquisa de Eurípedes Funes (1996) então denominada “Nasci nas matas, nunca tive senhor”: histórias e memórias dos mocambos do baixo Amazonas”, enquanto uma explícita menção da força e resistência de quilombolas na região do baixo Amazonas.

Na região de Belém, outros trabalhos historiográficos mais recentes como os realizados pelo historiador Maia Bezerra Neto (2001; 2002), através da documentação histórica e jornais paraenses do século XIX, tem demonstrado a constante ocorrência de fugas e quilombos na Amazônia, com destaque para a sua obra denominada “A escravidão negra no Grão-Pará” de 2012. Outrossim, o referido historiador junto a *autres* pesquisadores através do Grupo de Estudos e Pesquisa da Escravidão e Abolicionismo na Amazônia (GEPEAM) tem fomentado relevantes discussões acerca dos processos de abolição da escravidão e das condições de conquista da liberdade, nesse interim, desponta também uma produção de histórias sociais que tocam no protagonismo e biografias negras e aquilombadas (TAVARES, R. 2016; 2019; BEZERRA NETO, 2012)<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> O GEPEAM realizou nos anos de 2017 e 2018 o I e II Simpósio Escravidão e Abolicionismo na Amazônia, chamando a atenção para a relevância da discussão e apresentando a potencialidade de diversas abordagens que vão desde a história demográfica da presença negra na Amazônia até a história cultural que busca a cobertura de trajetória de *sujeitos negres* protagonistas de acontecimentos



Essa alarmante situação de subestimação e indiferença acadêmica tem sido questionada, tal qual se expressa em “O Fim do Silêncio”, uma coletânea de trabalhos organizado pela historiadora Patrícia Sampaio no ano de 2011, que busca chamar a atenção para essa questão de *ausências* que são reveladoras de processos mais profundos de silenciamento, porquanto, no referido livro estão artigos voltados ao reconhecimento da necessidade de pesquisas acadêmicas mais sistemáticas sobre a história da presença negra na Amazônia.

Entretanto se nas áreas da antropologia e da história aos poucos pesquisadores têm reconhecido a importância e decidido abordar o processo da (r)existência negro-quilombola, na Amazônia, isso ainda se observa com reduzida repercussão na arqueologia, seja enquanto uma temática relevante a ser estudada de maneira crítica, seja enquanto prática de uma ciência engajada politicamente na luta quilombola e antirracista.

Atento a essa problemática o arqueólogo histórico Diogo M. Costa no seu recente artigo “Arqueologia dos Africanos escravos e livres na Amazônia” bem ressaltou o potencial arqueológico de sítios históricos relacionados à presença africana na referida região, apontando múltiplas possibilidades de estudos, inclusive os dedicados aos contextos e formação de quilombos (COSTA, 2016).

Considero que a percepção de *ausências* e relevância do reconhecimento da “Amazônia negra”, bem como, de que os quilombos e quilombolas (re)existem para além de conceituações históricas e acadêmicas convencionais, é uma necessidade da própria universidade para se descolonizar, e tem entre outros aspectos de entendimento discussões tais como as levantadas por Boaventura de Souza Santos enquanto uma “Sociologia das Ausências”,

(...) trata-se de uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, activamente (sic) produzido como tal, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe. O seu objeto empírico é considerado como impossível a luz das ciências sociais convencionais, pelo que a sua simples formulação representa já uma formulação com elas. O objetivo das

---

históricos na época da escravidão e no pós-abolição na Amazônia. Para mais informações sobre o Simpósio de Escravidão e Abolicionismo na Amazônia e/ou GEPEAM, visitar a página do grupo em: <https://gepeamgrupo.blogspot.com/>





ausências é transformar objetos impossíveis em possíveis e com base neles transformar ausência em presença (SANTOS, B. S., 2002:246).

A questão da produção de *ausências* de outros diversos sujeitos históricos ou da sub-representação temática dentro de uma área do conhecimento ocidental acadêmico demonstra o quanto a Universidade permanece coligada com o próprio processo de colonização, no qual foram deliberada e sistematicamente negadas as alteridades e existências dos diversos seres em sua plenitude e dignidade, gerando rupturas, desumanidade e dominação de quaisquer outros povos e culturas que não fossem os brancos eurocristãos.

Assim, a emergência autodeterminada e reconhecida de cada sujeito histórico no âmbito da academia possibilita também a descolonização da própria sociedade na qual a ciência está inserida a cada tempo e lugar pós-colonial. Cada área de conhecimento e cientista torna-se implicado e responsável por produzir pensamento que conflua em relações de reparações de seres e saberes originários nos seus próprios termos.

E quanto a mim, pessoa responsável pela pesquisa ora objetificada através desta tese, embora eu parta da arqueologia como a área de atuação inicial, cabe ressaltar que possuo outros lugares de reflexão e pertencimento<sup>48</sup> que no fluxo desse movimento também são mobilizados e praticados. Estes por sua vez somados a situação interstícia da abordagem de estudo crítico afrorreferenciada, ampliam as condições de possibilidades para o (re)conhecimento dessa história quilombola dos **Povos do Aproaga** a qual entendi durante a pesquisa que também perpassa necessariamente pela vivência consciente da ancestralidade.

---

<sup>48</sup> Principalmente por Ser *Omo* Orixá e *ekedji* confirmada do Ilê Axé Yaba Omi, em Belém do Pará, um *Terreiro* de Candomblé Ketu, ou seja, pertencer a uma comunidade tradicional de matriz africana Yorubá na Amazônia, condição que me lega como herança conhecimentos ético-cosmológicos afrodiaspóricos em alguma medida também compartilhados por comunidades tradicionais afroamazônicas e quilombolas.



### 4.3 “*Não há ancestral que queira ser esquecido!*”: *LuCiane, os Pretos Dantes e os sentidos da pesquisa no Capim*

Para uma arqueologia enquanto caminhar repleto de sentidos e agências, de caminhar sankofa tal qual indicamos no Movimento “(Re)conhecimentos, Violência epistêmica e Afrodecolonialidades na Arqueologia”, tenho considerado fundamental saber não apenas aonde se chega ao final de cada pesquisa ou quais resultados serão produzidos, mas, principalmente, valorizar a relação com as pessoas e comunidades e como se vai construindo o próprio caminho do conhecimento junto com elas, com quem e como temos caminhado. Enfim, como vamos trilhando cada passo do saber, apesar das adversidades encontradas no processo de (re)conhecer o mundo e as coisas que o/nos constituem.

A minha caminhada existencial e epistemológica de conhecimento se dá com a ancestralidade e em companhia dos **quilombolas do Aproaga**. Porquanto, ainda envolta pelas reivindicações étnico-territoriais dessas comunidades quilombolas na região do Rio Capim, bem como, a partir do conhecimento anteriormente construído no âmbito da *relação de pesquisa* do mestrado com os **Povos do Aproaga** e suas lideranças foi que avançou o projeto desta tese.

Mas afinal, por que e como essas relações com os *Pretos e coisa dantes* começaram para mim? Tudo acontece no caminho, eu percebia muitas coisas, mas nem tudo que sentia veio à consciência no mesmo instante, as coisas foram acontecendo. Afinal, desde os idos anos de 2010 caminho pelo território tradicional dos **Povos do Aproaga** e, antes mesmo de pertencer a uma Comunidade de Axé, esse caminhar reflexivo já me fazia (re)conhecer os **Pretos Dantes** e seres ancestrais da referida terra dos Povos do Aproaga, conforme ressaltai em Moraes (2012):

Na primeira caminhada que fiz sozinha, nesse caminho da Ipixuna pra Ponta, como mania de arqueólogo ia olhando os detalhes no chão, folhas, saúvas... mantinha a vista baixa, as mãos na alça da mochila e ia também pensando baixinho: “...com licença de entrar nessa mata, de andar nesse caminho... gostaria de ter conhecido Seu Vergino...”, pois era o velho por todos mencionado como o contador das coisas e tempos Dantes. Chegando próximo à vereda que dá acesso a casa do finado Vergino dos Santos, decidi então mirar novamente o caminho e quando levantei a vista, um homem com a mão esquerda apoiada na cintura, estava a me observar de canto de olho... Surpreendida parei de súbito o caminhar, e olhando detidamente para ele por alguns segundos, mas o vi apenas da cintura para cima, que estava sem camisa. Naquele instante, hesitei em entender como uma visagem, olhei mais



uma vez, mas não havia ninguém ali, a não ser por uma presença não visível que requeria a minha “participação” e afeto para dar-se a conhecer... (MORAES, 2012: 162-163).

Na experiência relatada acima, ocorre que o caminhar pelo território quilombola como vivência de campo etnográfico foi aos poucos me permitindo construir sentidos e percepções das agências múltiplas das materialidades e dos ancestrais que habitam aquela terra dos **Povos do Aproaga**. Ali existem os antigos caminhos, as *coisas dantes* eventualmente aflorando na superfície da terra, bem como os **Pretos Dantes** a nos observar nesse caminhar e fazer arqueológico.

Para aprofundar uma das principais ideias e intencionalidade condutora desta caminhada, compartilho a seguir um evento que aconteceu comigo em campo nos idos anos de 2011 que me marcou profundamente desde então impulsionando a retomada da pesquisa de iniciada no mestrado para ser continuada no doutorado, porquanto, permaneceu enquanto experiência evocativa de reflexões acerca de imagens e paisagens quilombolas e aquilombadas no contexto amazônico.



Imagem 33. O poço nas ruínas do antigo engenho Aproaga.  
Foto: Rosa Acevedo-Marin. Acervo de pesquisa (Moraes,2012).



Para isto, solicito antes um olhar atento da pessoa leitora para observar a imagem da acima. A partir desse olhar reflexivo, pergunto o que é essa imagem? Qual a percepção e sentidos que ela poderia situacionalmente provocar em uma pessoa que a observe? Quais elementos poder-se-ia apreender de sua observação, e o que mudaria se essa paisagem retratada fosse familiar ou desconhecida para quem a observasse? Ademais, poderia esta imagem existir como uma representação constante/universal do seu ambiente e referente nela registrado? Ou a depender do contexto e de quem a percebe, ela seria vista e narrada diferenciadamente?

Afinal, a imagem pareceria apenas um buraco ou poço, com suas paredes quebradas, envoltas por uma rala vegetação, em um lugar qualquer?... Não obstante, *arqueólogos* ao refletirem tal imagem, poderiam olhar para a dimensão material do referente na imagem, possivelmente depreendido enquanto uma construção circular de tijolos, com determinado tipo de argamassa possivelmente, de cimento, espessura e diâmetro aproximada tal.

Entre outras características, sugeririam algumas de suas possíveis funções, bem como, se atentariam ao possível estado abandono e/ou desuso da estrutura material. Por fim, poderiam se perguntar sobre o respectivo lugar no espaço e quem sabe acerca do tempo histórico a qual *de fato* a imagem se remete. Enfim, o que pretendo indicar nesse pequeno exercício de como olhamos e percebemos as coisas é que, a depender de quem e como se nota a referida imagem, suas possíveis percepções poderiam ser variadas e nos levar por muitos caminhos de discussão e interações, por exemplo, acerca das diversas potencialidades da fotografia no âmbito de uma pesquisa acadêmica arqueológica.

Apesar da amplitude de leituras *possíveis* da imagem, quero içar entre elas, aquela existente entre o olhar arqueológico em coexistência com a experiência de observação e interpretação realizada por uma criança da comunidade quilombola de Nova Ipixuna. Em poucas palavras, essa fotografia chamada a nossa reflexão fora *capturada* por uma de minhas mestras na academia, a profa. Rosa Acevedo, quando nos idos anos de 2008 ela realizava uma visita técnica nas ruínas do antigo engenho escravocrata do Aproaga, o qual está situado à margem direita do Rio Capim no estado do Pará.



Assim, o lugar e estrutura mostrada na referida imagem constitui e mostra uma das paisagens do contexto histórico-cultural quilombola que também passei a estudar a partir dos anos de 2010, principalmente no âmbito de minha pesquisa de mestrado. Naquela época, para a pesquisa de campo da dissertação, escolhi essa foto junto a outras fotografias para mostrá-las para as pessoas que estava interagindo, visto que segundo meu olhar as fotografias estavam organizadas enquanto referências temáticas de paisagens, materialidades e pessoas da região do Capim.

A expectativa metodológica era então que, mediante a visualização das fotografias, pudessem ser despertadas as lembranças e respectivas narrativas as quais eu esperava colher junto a *les interlocutores* da pesquisa, os quais na sua grande maioria, eram pessoas mais *velhas* pertencentes a comunidades quilombolas e descendentes de *les Pretos Dantes* escravizados no antigo engenho Aproaga (Cf. MORAES, 2012: 84).

Entretanto, muitas das pessoas mais velhas que interagi na ocasião não puderam observar direito as fotos, devido a uma dificuldade prática de terem problemas de vistas e não as enxergarem muito bem. No início, isso foi um pouco frustrante para mim, pois considerava as fotografias muito expressivas e marcantes, assim, pretendia ativar essa potência de alguma maneira em campo.

Por outro lado, intuitivamente percebi que a estratégia de *visionagem* das fotografias seria mais bem eficaz e percebida por algumas crianças da comunidade quilombola de Nova Ipixuna. A oficina então realizada foi de desenho e aconteceu na Capela, enquanto parte dos adultos estavam ocupados no *retiro* com o trabalho de produção da farinha de mandioca e por isso não podiam me dar maior atenção nas atividades da pesquisa durante aqueles dias.



Então, decidi chamar as crianças que estavam ali pelo *terreiro* da comunidade e fomos para Capela, sentamos nas cadeiras escolares de madeira, e começamos a brincar de desenhar. Conforme eu relato em Moraes (2012: 85-88), em um primeiro momento a prática do desenho foi mais aberta e as crianças desenharam espontaneamente diversas paisagens como casas, árvores, sol, flores, estrelas e garatujas de pessoas.



Imagem 34: Desenho elaborado por LuCiane dos Santos, Comunidade de Nova Ipixuna. Trabalho de campo julho 2011. Fonte: Moraes, I. P. (2012:86)

No que concerne a elaboração, em termos gerais, esses desenhos mais espontâneos do início da oficina ocupam amplamente o espaço da folha de papel A4 havendo intencionalmente a variação multicolor dos elementos pintados. Nos desenhos



das crianças maiores, ou seja, de *Luciane* e a *DiJé* (na época com 12 e 11 anos, respectivamente) chama atenção também que as árvores desenhadas por ambas, além de ocuparem quase que a centralidade na folha do desenho estão junto às casas e são de contorno bem robusto, as representações humanas possuem feições de rosto de sorriso aberto. Expressam, assim, as pessoas alegres vivendo em suas casas que estão rodeadas de naturezas<sup>49</sup>. Essas imagens estão em relativa consonância com as paisagens e vivências das crianças na comunidade.

Nesse íterim enquanto desenhavam, havia entre o material de lápis de cor e canetinha o álbum de fotografias então selecionadas para o momento das entrevistas com os adultos, que logo passou a ser manuseado pelas crianças. Desse momento, destaco então a reação de *LuCiane* dos Santos (conhecida como “Ciane”, in memoriam) que ao olhar a mesma fotografia capa deste capítulo, foi aos poucos me contando e reconhecendo aquelas fotografias, demonstrando como percebia nelas a existência de paisagens e temporalidades relacionadas aos ***Pretos Dantes*** escravizados no Aproaga. Diante do álbum de fotos e, especificamente, acerca dessa foto por ela reconhecida como “poço do Aproaga”, *LuCiane* passou a contar:

(...) quando é tempo de miriti Todo tempo nós vamos lá [no Aproaga]! Todo dia a gente vai lá pra juntar..  
Olha o poço de lá! da época de quando jogava escravo..  
(...) mas quer ver Vanessa lá no poço! é muito fei [feio], o poço lá do Aproaga!  
(MORAES,I. 2012:83).

Perceber as crianças interagindo com as fotografias foi fundamental, pois além delas reconhecerem as paisagens aquilombadas por suas memórias acerca dos *tempos dantes* e vivências cotidianas nesses lugares, tornou-se possível uma conexão entre as imagens percebidas por elas e a autoconsciência cultural quilombola de maneira intergeracional.

Afinal, ali na Capela de Nova Ipixuna, ao passo que *Ciane* ia olhando e reconhecendo as fotografias, espontaneamente ela passou a elaborar um desenho

---

<sup>49</sup> Vale ressaltar que apesar das crianças *Luciane* e *Dijé* naquele momento da pesquisa do mestrado terem idade maior que 10 anos, acabei considerando uma noção de infância que se alarga para além da faixa etária, em virtude do processo de socialização infantil notado em comunidades quilombolas outras outras comunidades tradicionais, ser particularmente diferenciado em relação aos contextos urbanos, por exemplo em termos de letramento e escolarização, quanto em termos de valores e percepções do seu mundo social, tais como ancianidade como principio relacional.



que expressa a sua percepção da presença e história *de les Pretos Dantes*, quando outrora trabalharam e ainda habitam paisagens como aquelas das ruínas do engenho, reconhecida por *Ciane* na foto do *poço* do Aproaga.

No caso do primeiro desenho de *Luciane*, também me chamou a atenção a grafia do seu nome próprio no mesmo desenho em todos os quatro eixos do papel, ou seja, na margem esquerda, direita, superior e inferior, sendo cada nome grafado em uma cor diferente. Ao que me parece, ela está se autoafirmando como criadora e pertencente aquela paisagem que então expressava através do desenho.



Imagem 35: A obra *Pretos Dantes* de Luciane Santos. Comunidade Nova Ipixuna. Trabalho de campo julho 2011. Fonte: Moraes (2012:133).





Nesse sentido, a educadora Paula Freire (2017) ao abordar acerca da importância do nome próprio de cada pessoa, para além da escolarização infantil, aponta para assunção de aspectos identitários e relações afetivas intrínsecas da constituição do ser, afinal o nome pessoal "... não constitui apenas uma palavra como outra qualquer, comum, simples... pertence à cada um, de modo particular e único. (...) o nome próprio representa o primeiro indício da identidade pessoal da criança, que a diferencia das demais" (Freire, 2017:13).

Além dessa autoidentificação em relação ao primeiro desenho espontâneo de *Luciane*, noto que na elaboração do segundo desenho ela expressa à sua maneira que efetivamente sabe o que desenha. Noto que o desenho ocupa a parte central da folha que possui orientação adotada para a posição vertical, sendo que o poço está desenhado na parte superior da folha em cor amarela.

Em termos dos elementos perceptíveis e de possibilidade de entendimentos, o poço desenhado na parte superior poderia indicar a subjugação sobre as quatro figuras humanas que estão desenhadas ao dentro e logo abaixo do poço. Vale lembrar que há inferência por parte das crianças que o poço em questão corresponde ao mesmo alçapão citado nas narrativas dos velhos acerca do *tempo dantes* no engenho Aproaga no qual seriam jogadas as pessoas sentenciadas com penas cabais.

Entretanto, mesmo abaixo do poço essas figuras humanas podem expressar certo movimento ao estarem no exercício de trabalho carregando algo como pedra em suas cabeças e/ou mãos, sendo que a figura humana na base inferior da folha, em primeiro plano, possui uma expressão facial mais nítida. Aliás, com um destaque ao posicionamento de cada figura humana em torno do poço, uma vez partindo da base mais inferior da folha, parece que elas vão gradativamente diminuindo de tamanho até que a figura humana que está enclausurada dentro do poço torna-se a menor e a menos delineada em termos de contorno, possibilitando a apreensão sobre a verticalidade e o antagonismo da relação social vivida entre os escravizados e o engenho escravocrata, então materializado pelo poço.

Além disso, para esse contorno das figuras humanas há um intencional uso da cor preta para cada uma delas, bem como, seus corpos não são apenas riscos ou traços para membros inferiores e superiores como simplesmente são desenhadas



figuras humanas em geral, estes ao contrário são personagens Pretos, com corpo vestido e em situação de trabalho forçado, os quais embora sujeitos a penalidades de serem lançados no poço, ainda sim estão construindo o próprio lugar.

Portanto, após o estímulo visual da fotografia âncora, destaco a iniciativa de *Ciane* em produzir uma imagem-memória mais expansiva que denote também a percepção visual da presença de *les Pretos Dantes* no contexto e construindo o Aproaga. Ao elaborar o seu desenho de *les Pretos Dantes*, o qual também está como contracapa desta tese, *Ciane* explicara:

(...) Foi o poço, onde jogava os escravos...  
 [Iris: quem são esses?]  
 Esses aqui são os que jogavam eles... não! esses aqui ia carregando as pedras, e esses daqui ia carregando o ferro...  
 [Iris: eles caíam no poço?]  
 Porque quando a gente ia no rio, o vovô disse que jogam eles no poço...  
 (MORAES, I. 2012:83).

A partir dessa vivência com a *LuCiane* e demais crianças da comunidade Nova Ipixuna, percebi como a experiência da escravidão que atravessa a existência física e histórica das comunidades quilombolas pode ser redesenhada por narrativas, imagens e memórias de *aquilombamentos*. Nesse sentido, tornou-se latente para mim a questão de quais seriam as potenciais imagens, temporalidades e paisagens do território quilombola, tal qual essas que foram percebidas e narradas por *LuCiane* naquele verão de 2011? Uma questão propulsora para a retomada dessas conversas-memórias com *LuCiane* e de parte dos resultados alcançados neste trabalho.

Lembro que a primeira vez que fui ao Território dos *Povos do Aproaga* foi durante uma outra oficina de cartografia social ocorrida em junho de 2010 na comunidade de Nova Ipixuna. E *LuCiane* já estava naquela oficina conosco. Na imagem a seguir, apresento o registro do olhar de *Luciane* daquele momento para nós hoje. Na época eu nem imaginaria que nos anos seguintes ela se tornaria uma das principais interlocutoras, protagonista para o (re)conhecimento das paisagens e processos de *aquilombamento* dos lugares componentes do território tradicional dos Povos do Aproaga, como significativamente registrado na minha dissertação de mestrado, o que foi duramente interrompido durante o transcurso para o doutorado.



Infelizmente, a protagonista dessas vivências que entre tantas coisas conectou a fotografia e paisagens do território e pessoas do *tempo dantes*, cito a menina *Luciane*, no ano de 2015 veio a falecer. Na realidade, ela foi atropelada por um carro conduzido em alta velocidade, segundo relato de familiares era um carro oficial do governo do estado do Pará que colidiu com a moto que a conduzia de volta para casa, logo após sua aula em Santana do Capim. Para seus entes *queridos*, o referido “acidente” tomou caráter de atentado e aconteceu justamente na entrada do ramal Taperinha no acesso a PA-252, não obstante a família tenha ingressado na justiça, até este momento o caso não recebera sentença e/ou indenização de reparação reclamada.

Até hoje, existe em parte da comunidade de Nova Ipixuna comoção em torno da memória de *Luciane* e o lugar do acidente, dor e saudade são sentidos por seus pais, em especial a sua mãe, D. Rosa que custou superar o trauma da sua perda. Apesar da finalização do mestrado, guardei essa percepção dentro de mim, e esperei que em um novo trabalho continuasse a compreender um pouco mais como os diversos lugares composição do território tradicional dos Povos do Aroára poderiam e potencialmente propiciam a manifestação de novas imagens desse processo.

Apesar disso, ao longo do desenvolvimento do trabalho de pesquisa do doutorado, senti que *Luciane* esteve presente através de experiências e vivências diversas que eu já trazia comigo, tal como a acima relatada, fazendo-me entender que ela se juntou aos seus ancestrais ***Pretos Dantes***. Porquanto, Estes continuam agenciando as pessoas que habitam aquele território, mesmo que de maneira situacional como eu, e de muitas formas nos motivando a (re)conhecer e habitar com



interesse e atenção os demais lugares e paisagens do território tradicional e com isso poderemos construir e perceber novas narrativas e imagens quilombolas.



Imagem 36. *In memoriam* de LuCiane dos Santos, Nova Ipixuna.  
Fonte: Acervo de Trabalho de campo, 2010.

Considero, portanto, esse episódio um dos principais pontos de partida e reconexão desta pesquisa, uma jornada na produção e percepção de imagens e paisagens preme da presença dos **Pretos Dantes**. Gradativamente, entendi também que tudo isso seria feito com as crianças da comunidade. Foi exatamente isso que busquei (co)criar com elas durante esta pesquisa, conforme compartilhamentos um pouco mais nos movimentos sankofa a seguir.

Desde quando retomamos os trabalhos de campo no quilombo acontecendo como um *real* tão *maravilhoso*, que ainda vou trabalhar bastante para expressar profundamente o que significam, umas das primeiras falas e mensagens que recebi de minha mais velha Yalorixá, Yá Nalva de Oxum, durante os preparativos para esse grande período de vivências etnográficas e de arqueologia afrocentrada, expressa bem o aprendizado vivenciado: **“Não há ancestral que queira ser esquecido!”**.



Essa foi exatamente a “*folha*” que minha Yálorixá Nalva d’Oxum, proferiu para mim minutos antes da minha partida para a viagem ao campo ocorrida no dia 6 de julho de 2018. Naquele momento ela havia consultado os Orixás sobre como eu deveria proceder e me preparar para lidar com os seres sobrenaturais e viver certos lugares sagrados para nós de Candomblé, como o são as matas, rios e os próprios ancestrais, também chamados de *Egungun* na cosmopercepção Yorubá.

Ocorre que logo após a Yá Nalva me repassar as orientações recebidas dos Orixas e do *Orun*<sup>50</sup> para me cuidar e o que oferecer aos ancestrais durante as atividades de campo, como ter o *agô* (licença), passamos a conversar junto com o Sr. Manoel Clauderi Coutinho da Luz (*Cléo*)<sup>51</sup>. Ele estava no meu aguardo para viajarmos juntos ao quilombo, e refletimos que mesmo em circunstâncias de trabalho profissional, como na arqueologia, não devemos irromper os lugares naturais que são sagrados e/ou eventualmente sacralizados sem pedir a devida licença e reverenciar a presença dos Seres que os habitam, pois, todo lugar da natureza é sagrado, tudo tem dono, não tem nada “abandonado” como muitos presumem...

Aliás, essa reverência não se dá apenas com algum ato ritual em si, posto que nem *todes* são *iniciades* para isso, mas quiçá pressupõe uma disponibilidade engajada por parte de *le pesquisadorie* e uma humildade epistemológica para (re)conhecer outros modos de existências dos seres sem reproduzir violações, apagamentos ou dramatizações da memória nesses nossos encontros e vivências em perspectiva. Na *confluência* da nossa reflexão, foi que a Yá Nalva corou a nossa conversa com a máxima aforística: “...*Não há ancestral que queira ser esquecido!*”.

No transcurso de todo o trabalho de campo não esqueci essa expressão e sempre realizei as oferendas e cuidados, conforme as demandadas que foram prescritas no jogo de búzios. Algumas vezes para prepará-las, inclusive, recebia ajuda de pessoas da comunidade, ou seja, de uma maneira ou de outra eu também estava dando-me a conhecer para elas, com o potencial risco de me chocar com a

---

<sup>50</sup> Noção de origem Yorubá que se refere ao território de existência dos Orixás e Ancestrais, o qual se conecta em equilíbrio constituinte com o Aiyê, o lugar onde vivem nós humanos, ou seja, a Terra.

<sup>51</sup> Em consideração da importância de nomeação das pessoas registro os seus nomes completos e doravante me referirei pelos nomes que são popularmente conhecidos na comunidade e na região, ou seja, como S. *Cléo*.



intolerância religiosa, já que em todos os lugares e pessoas estão passíveis de reproduzirem preconceitos e incompreensões.

Entretanto, todas as pessoas, mesmo as de convicção evangélica declarada, para com quem demostrei o meu fazer tradicional de Terreiro, conseguiram lidar com minha existência e prática sem obstacularizações ou constrangimentos. Considero que também houve um consentimento tácito entre a gente, tanto pelos anos de trabalho que já tinha na comunidade, quanto pelo reconhecimento tradicional amazônico de saber respeitar as encantarias e espiritualidades que existem nas nossas matas, rios e caminhos.

Aliás, uma das lideranças de Nova Ipixuna, o S. João da Conceição da Silva Santos, o *Pitada*<sup>52</sup> fora bastante compreensivo nesse sentido. A exemplo, em uma etapa de campo quando ele me auxiliou remando a canoa do rio Capim até a áreas das ruínas do engenho Aproaga, para então eu oferecer *ajeum*<sup>53</sup> aos Orixás, ou seja, o acaçá para Ossain arriado nas matas do lugar e o *Omolocum* para Oxum nas cachoeiras do igarapé Domingos Dias. Essas vivências comuns em reverência a ancestralidade e espiritualidade foram acolhidas, que tempos depois sentiu-se mais à vontade para me relatar um pouco da sua própria vivência em auxílio ao seu pai, finado S. *Joazito*, um antigo *experiente* na espiritualidade afroamazônica existente na comunidade de Nova Ipixuna.

Portanto, após tomar orientações devidas do axé e as referências afrocentradas possíveis, segui para a realização das etapas de campo, intensificadas a partir de julho de 2017, conforme passo relatar nos próximos movimentos, ritmados pelas cantigas negras de resistência e na ginga da capoeira no quilombo.

---

<sup>52</sup> Em consideração da importância de nomeação das pessoas registro os seus nomes completos e doravante me referirei pelos nomes que são popularmente conhecidos na comunidade e na região, ou seja, como S. *Pitada*.

<sup>53</sup> Termo de origem yorubá que se refere à comida, especialmente votivas aos Orixás e a alimentação sacralizada nos *Terreiros*, ou seja, nas comunidades tradicionais de matriz africana.



Já chegou o sargento da capitania  
Vamos tocar cavalaria...

Ele quer documento, é a ordem do dia  
Vamos tocar cavalaria...

Trouxe o seu regimento pro cais da Bahia  
Vamos tocar cavalaria

Todo o destacamento da delegacia  
Vamos tocar cavalaria

Vamos tocar cavalaria  
Vamos tocar cavalaria

Pelo poder de barravento  
Vamos lutar com valentia  
Já desceu todo o alojamento  
Vamos tocar cavalaria

Pela medalha de São Bento  
E o capacete do meu guia  
Pra combater o fardamento  
Vamos tocar cavalaria

Vamos tocar cavalaria  
Vamos tocar cavalaria

Já chegou o sargento da capitania  
Vamos tocar cavalaria  
Ele quer documento

É a ordem do dia  
Vamos tocar cavalaria  
Trouxe o seu regimento pro cais da bahia

Vamos tocar cavalaria  
Todo o destacamento da delegacia  
Vamos tocar cavalaria

Vamos tocar cavalaria  
Vamos tocar cavalaria

Não adianta o armamento  
Pra quem tem medo e covardia  
A mão na terra e o pé no vento  
Vamos tocar cavalaria



A capoeira é o fundamento  
Contra o poder da tirania  
Pra confirmar o juramento  
Vamos tocar cavalaria

Vamos tocar cavalaria  
Vamos tocar cavalaria

O militar que tome tento  
Porque vai ter pancadaria  
Se extrapolar no tratamento  
Vamos tocar cavalaria

O povo segue o ensinamento  
Que mestre mangangá dizia  
Pra quem é bravo e violento  
Vamos tocar cavalaria

Vamos tocar cavalaria  
Vamos tocar cavalaria

(CAVALARIA, by Paulo Cesar Pinheiro)<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Canção componente no álbum “Capoeira de Bezouro” de Paulo Cesar Pinheiro e disponível em : <https://youtu.be/U9R9D-LZIA8>





## 5 MOVIMENTO “ARQUEOLOGIA, ANCESTRALIDADE E ‘CONFLUÊNCIAS CONTRACOLONIALISTAS’ NO QUILOMBO”

A canção que abre este movimento chama-se Cavalaria e está baseada em um dos toques tradicionais da Capoeira. Ela conta história de luta, invoca coragem e estratégias de defesa, historicamente adotadas pelo movimento da Capoeira, desde quando ela e outras manifestações ancestrais negras eram oficialmente proibidas pela ordem colonialista vigente no Brasil.

Seguindo o ensinamento de mestres da Capoeira, para seguir no *aquilombamento* dentro da arqueologia, vamos tocar Cavalaria. Afinal “...capoeira é o fundamento, contra o poder da tirania”, desavisados que tome tento “... pelo poder do Barravento, vamos lutar com valentia”. Ao longo das diversas vezes que viajei a campo, ou quando necessitei me reanimar diante do desafio de aquilombar a prática arqueológica, essa sempre foi uma das principais musicalidades que tocava em meu coração. Na estrada rumo ao quilombo, a viagem seguiu animada ao som de *Cavalaria* e das cantigas de Encantaria guardadas e reverenciadas no Tambor de Mina<sup>55</sup>.

Desde aqui então, antecipo dizer que viver no quilombo, mesmo que em temporadas intercaladas, tem sido uma das coisas mais especiais que pude fazer na minha vida, isso é tão profundo e significativo para mim, que apenas poderia ser comparável e precedido pela experiência de ter renascido para ancestralidade e meu Orixá na minha Egbé (comunidade), Ilê Axé Yaba Omi. Em uma perspectiva de resistência e modo de vidas tradicionais vivenciados na prática, são esses dois quilombos onde me oriento, aprendo e me refaço enquanto ser, por isso agradeço mais uma vez a *les* ancestrais por nos permitir *escrever* o nosso *aquilombamento* a partir desses territórios.

Para chegar ao Território Quilombola dos **Povos do Aproaga**, o caminho se faz saindo de Belém do Pará via rodovia da Alça Viária seguindo até Concórdia do

---

<sup>55</sup> Para conferir o toque de Capoeira no ritmo de Cavalaria, entre outros, acessar em: [https://youtu.be/\\_wFJyUR8PnY](https://youtu.be/_wFJyUR8PnY), outrossim, para ouvir a coletânea de muscias sagradas cantadas em homenagem a Encantaria presente no Tambor de Mina, uma das matrizes tradicionais da espiritualidade africana na Amazônia, acessar o álbum A Música e o Pará - Volume 8: Ponto de Santo, disponível em: <https://youtu.be/iWWSeWlrTRs>



Pará, ou se pela BR-10 até a altura do município de Mãe do Rio, e daí através da PA-252 seguir até alcançar as margens do rio Capim.

Lembro que quando fiz o mestrado entre 2010-12, quando chegávamos a Beira do rio Capim, o acesso a partir da vila chamada DER, era feito de barco, ou melhor, de “rabeta”<sup>56</sup> e algumas de canoa. Tanto que vislumbrei retomar o trabalho de campo pretendia adquirir uma *rabeta* para conseguir fazer o devido transporte fluvial de maneira mais autônoma. Ocorre que por muitas vezes eu ficava restrita na mobilidade ou tinha que caminhar por muitas horas para chegar até as pessoas interlocutoras e *amigos* feitos naquelas paragens do Capim.

Porém não foi necessário adquirir a sonhada rabeta para viajar pelo caudaloso rio Capim, pois recentemente haviam sido abertos novos ramais, alguns sobre os caminhos antigamente existentes na interconexão interior das comunidades quilombolas e destas com pista da rodovia PA-252.

Porquanto, para escrever um *aquilombamento* da arqueologia, realizei as seguintes viagens ao Território quilombola dos *Povos do Aproaga*, com destaque das principais atividades e enfoque realizados:

i) Etapa de Campo de 5 a 8 de setembro de 2015: Consulta Prévia e retomada da *relação de pesquisa*; primeira caminhada na *Ponta Velha*;

ii) Etapa de Campo de 30 de julho a 5 de agosto de 2017: filmagens para realização do documentário da comunidade, com visionagem do material filmando e cineclubismo no quilombo;

iii) Etapa de Campo de 6 de julho a 8 de agosto 2018: realizações de uma prática arqueológica afrocentrada e quilombista com oficinas de “arqueologia e comunidade”;

---

<sup>56</sup> Segundo o dicionário online português, trata-se de um “pequeno motor de propulsão que, acoplado na traseira de pequenas embarcações ou barcos, é conduzido manualmente, com a ajuda de um bastão que determina as direções. [Por Extensão] Pequena embarcação com esse motor; canoa motorizada”



iv) Etapa de Campo de 08 a 09 de setembro de 2018: cobertura audiovisual do Círio Fluvial de N. S. de Nazaré da comunidade da Sauá-mirim/ *Ponta*;

v) Etapa de Campo de 10 a 13 de outubro de 2018: dia das crianças com a edição especial do Projeto “Cria Preta” e Capoeira Angola na comunidade quilombola Nova Ipixuna;

vi) Etapa de Campo 11 a 19 de janeiro de 2019: oficinas de “arqueologia e comunidade” voltadas a abordagem comunitária das *coisas dantes* do Aproaga e a identificação do cemitério de Alegre Vamos;

vii) Etapa de Campo 17 e 18 de maio de 2019: amanhecer um aniversário no quilombo e a fotografia da coleção arqueológica do Aproaga;

viii) Etapa de Campo 15 de julho a 02 de agosto de 2019: arqueologia afrocentrada na flor da terra do *Pixuna Velho*.

Ao longo dessas etapas de campo, o próprio trabalho de uma maneira geral foi sendo compartilhado e (co)produzido com diversas pessoas e lideranças da comunidade quilombola, bem como, em parceria com colegas *pesquisadoras afrodiáporiques* e ativistas *negres*.

Nessa agência compartilhada também contei com a especial orientação de minhas Yalorixás, Yá Nalva d’Oxum e Yá Simone de Oyá, que por vezes em conversas e consultas ao jogo de búzios e me ensinavam e transmitiram a vontade dos ancestrais e orixás no que se refere aos cuidados a serem tomados antes, durante e após os trabalhos de campo e da pesquisa arqueológica como um todo.

Assim, impulsionada por essas orientações, apoio e força da ancestralidade, organizei a primeira grande etapa de campo da pesquisa do doutorado. Esse período foi um momento de vivências e experiências tão especiais de tal forma que considero ter sido na verdade a minha primeira efetiva oportunidade de participar de um trabalho de campo em arqueologia que fosse tão significativamente afrorreferenciado.

Diga-se de passagem, para iniciar a realização desse trabalho de campo foi necessário também uma grande logística e mobilização, não só de equipamentos



específicos, mas de pessoas e energias. Em termos de recursos, por boa sorte em meados do ano de 2017, passei a ser contemplada com a bolsa pró-doutoral da CAPES através da minha instituição de trabalho docente, a Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

Com esse recurso pude então subsidiar os principais gastos de campo, tais como, a compra de equipamentos de campo e escritório, a logística de transporte e alimentação minha de outras pessoas parceiras na realização de atividades afrocentradas específicas da pesquisa<sup>57</sup> (Cf. por exemplo, na página de 159 o quadro esquemático das oficinas realizadas apenas em 2018).

Considerando também as questões direcionadoras de quais seriam as imagens e paisagens dos **Pretos Dantes**, as atividades realizadas tinham caráter de oficinas, pois tínhamos a intenção de (co)criação de coisas e situações ligadas as discussões que já levantamos nos primeiros movimentos deste trabalho.

Assim, todas as oficinas buscavam fomentar profundamente essa relação de autoimagem e imagem-memória entre nós da equipe de pesquisa e a própria comunidade. Entre essas atividades de formato oficina, destaco as seguintes: a Oficina de Fotografia e Identidade visual negra; a de Cineclubes quilombola e visionagem das filmagens na comunidade; a da Oficina de Produção Audiovisual e Mídia móveis; a Oficina de Capoeira Angola. Ao lado dessas atividades, ocorrem também várias edições de atividades que tenho denominado de “Arqueologia e Comunidade”, as quais a medida que iam acontecendo tiveram temáticas e objetivos específicos concernentes ao desenvolvimento das etapas da pesquisa

---

<sup>57</sup> Além disso, com a referida bolsa pude adquirir novos equipamento profissionais de trabalho, tais como data show, caixa e mesa de som, microfones (tipo lapela e omdirecionais); um notebook lenovo core i7, uma impressora e mesa de escritório, lente objetiva recambiável para câmera fotográfica DSLR Nikon 50mm, uma câmera Cannon DLR, dois gravadores de áudio Zoom, diversos acessórios de som tais como cabos, extensões elétricas e adaptadores, tela de projeção, materiais instrumentos de arqueologia, como trenas, pinceis e espátulas, e para carregar tudo isso e a nós da equipe, um carro de segunda mão, o clássico e guerreiro Uno Mile, o qual em apenas 1 mês de uso encarou mais 3 mil Km de campo rodados entre Belém, o ramal da Taperinha e a vila DER no rio Capim. Inclusive, companheiro e nos movimentando para todos os lados e caminhos desse jeito, passamos a chama-lo carinhosamente de “exu móvel”.



Especificamente nas oficinas de “Arqueologia e Comunidade”, inclui-se conversas de definição, exposição e orientação dos rumos da pesquisa, momentos focados no registro da genealogia comunitária, territorialidade e identificação das materialidades e *taperas* dos **Pretos Dantes**, bem como, um estudo preliminar comunitário da coleção arqueológica do Aproaga, entre outras atividades que relataremos logo mais a seguir e no movimento “arqueologia na ‘flor da terra’”.

Vale ressaltar que para realizar essa arqueologia afrocentrada de movimento Sankofa, além das indicações previamente obtidas nessas oficinas periódicas, sempre busquei conversar com as lideranças, discutir, agendar e divulgar as datas das atividades previstas e para compartilhar o saber e o fazer do trabalho de campo ao longo da pesquisa como um todo.

Dessa forma, em quase todos os momentos do trabalho de campo tínhamos a presença de pessoas das comunidades, tanto eram *les mais velhes* nos guiando e narrando histórias e personagens das antigas comunidades, quanto eram as crianças que se inseriam ativamente nas caminhadas pela mata e mesmo nos auxiliavam na execução das atividades de registro fotográfico, nas medições para elaboração de mapeamentos e croquis, na localização de evidências materiais, entre outras (inter)ações comunitárias de pesquisa e (auto)reconhecimentos.

De uma maneira geral essas atividades e oficinas podem ser compreendidas como formas sociais concretas de realização da arqueologia etnográfica, tal qual proposta por Q. Castañeda (2008) e anteriormente realizadas por mim Moraes (2012). Entretanto, quando tais movimentos e experiências extrapolam os formatos e procedimentos acadêmicos convencionais, também as vislumbro enquanto uma troca e/ou contrapartida para com as comunidades as quais estou me relacionando.

O propósito é tentar nos distanciarmos cada vez mais do lugar-comum da *branquitude* acadêmica a qual historicamente trata as comunidades com as quais estão em *relação de pesquisa* não como sujeitos de conhecimentos, mas apenas, como diria Guerreiro Ramos (1982), “negro-tema” de pesquisa, o objeto de estudo de pesquisador branco. Em face disso, busco criticamente me relacionar com a vida pelo



modo negro de ser e nisso também me pensar racialmente nesse lugar de pesquisadora <sup>58</sup>.

Portanto, nessas atividades de (re)conhecimento e produção das (auto)imagens quilombolas, a representatividade negra foi uma preocupação permanente para a organização das atividades, uma vez que todas elas foram realizadas em parceria com pessoas negras e ativistas que também atuam em processos formativos comunitários e de militância negra-periférica.

Outrossim, ressalto ainda que as pessoas parceiras convidadas além de possuírem *lugar de fala* enquanto pessoas negras, e formação acadêmica, fundamentalmente, têm se dedicado a uma atuação antirracista e ativista especialmente partir da arte e da cultura negra<sup>59</sup>.

De certa forma, talvez uma pequena exceção desse movimento de ampla participação das pessoas nas atividades da pesquisa tenha sido apenas os momentos específicos em que realizei as oferendas aos ancestrais e orixás, por se tratar de um exercício mais específico derivado do meu pertencimento ao Candomblé. Apesar disso, mesmo nessas pontuais situações ritualísticas em campo, aos poucos e com várias pessoas fui estabelecendo uma comunicação sutil e eficaz acerca da importância de tais práticas no que concerne a dimensão espiritual para a própria permissão e realização bem-sucedida da pesquisa.

Outro aspecto interessante nessa ação particularmente ligada à minha prática espiritual foi que por conta disso, algumas pessoas passaram a sentir-se bem mais à

---

<sup>58</sup> Nesses termos, busco conectar-me com as críticas do movimento e intelectuais negros pronunciadas desde o século passado sobre a objetificação e escrutínio do Ser negro no contexto da academia social brasileira, tal como colocado por Guerreiro Ramos (1982) em análise crítica da sociologia brasileira, em específico em textos como “A patologia social do ‘branco’ brasileiro”.

<sup>59</sup> Cf. no apêndice do trabalho os mini-currículos das pessoas colaboradoras. Além disso, enquanto desdobramentos dessa atuação conjunta, destaco a nossa participação no III Encontro de Antropologia Visual da América Amazônica que aconteceu entre os dias 19 a 21 de setembro de 2018 e para o qual submetemos no GT6 - Povos Originários e Tradicionais: Imagens De Si e/ou do Outro Sobre Disputas Territoriais Na América Amazônica, a apresentação denominada “Povos do Aproaga: (auto)imagens quilombolas” de autoria coletiva, a saber: Irislane Moraes, Gilberto Mendonça, Auri Ferreira e Manoel Claudi Coutinho da Luz, o presidente da ARQURC. Disponível em: <http://www.eavaam.com.br/2018/index.html#gt>



vontade para conversas e demonstrações de cumplicidade e praticas em comum, o que não tinha se revelado antes.

Antes de apresentar brevemente cada uma dessas atividades e ocasiões de (inter)ação de pesquisa destaco o quadro abaixo no intuito de mesmo de maneira esquemática demonstrar o volume de atividades vislumbradas com base nos objetivos de pesquisa e nas demandas das próprias lideranças das comunidades, tendo sido realizada quase a maioria das oficinas planejadas<sup>60</sup>.

Nesse contexto, como tais oficinas foram realizadas em parceria, ressalto que o texto do ementário apresentado no quadro a seguir, foi significativamente elaborado pelas respectivas pessoas responsáveis pela realização de cada oficina.

---

<sup>60</sup> Dentre essas, apenas a Oficina de Trança e Identidade Negra e a Oficina "Arqueologia e Comunidade II" de enfoque na genealogia e taperas dos **Pretos Dantes** não foram realizadas em 2018, a primeira por impossibilidade de viagem da facilitadora, e a minha em virtude de enfrentar dificuldades para inseri-la adequadamente no contexto cotidiano das comunidades e pessoas estratégicas para o bom andamento da discussão pretendida. Entretanto, as referidas oficinas foram realizadas nas etapas seguintes de janeiro e julho de 2019.



**QUADRO 1. OFICINAS E ATIVIDADES AFROCENTRADAS REALIZADAS EM JULHO DE 2018 NO QUILOMBO EM PARCERIA COM A ASSOCIAÇÃO QUILOMBOLA UNIDOS DO RIO CAPIM (ARQURC)**

OFICINA	DATA	RESP.	DESCRIÇÃO / RESUMO	INTENÇÕES	PÚBLICO	OBS
Arqueologia e Comunidade:	11 a 13.07.18	Iris Moraes	<p>A atividade visa estabelecer um diálogo não-violento, afrocentrado e mais simétrico com a comunidade e suas lideranças, acerca da Arqueologia e, especificamente dos objetivos da pesquisa de tese.</p> <p>Para tanto, são criados momentos de encontro em cada comunidade nos quais através de roda de conversas são abordadas noções básicas de arqueologia e da comunidade acerca do assunto, bem como será realizado o trabalho de pesquisa na comunidade.</p>	<p>Dialogar acerca dos aspectos da pesquisa arqueológica de maneira afrocentrada e/ou intercultural;</p> <p>Renovar/obter Consentimento Livre e Esclarecido nos moldes da comunidade para a realização da pesquisa, bem como, aos seus desdobramentos, tais como: a realização do documentário, mapeamento arqueológico das <i>Taperas</i>, entre outros;</p> <p>Organizar oficinas e atividades correlatas, com base nas narrativas de memórias e materialidades do passado dos <b>Pretos Dantes</b>;</p> <p>Tomar como base do diálogo, a ancestralidade e demais possibilidades de abordagens arqueológicas das paisagens quilombadas, bem como, o contribuir para o fortalecimento do “Centro Cultural Luciane dos Santos” e reconhecimento de <i>les Pretos Dantes</i>;</p>	Comunidade em geral	<p>Empréstimo do Mat. Arqueológico da Coleção Comunitária do Aproaga com a profa. Ana Cristina; Mostra e manuseio da coleção pedagógica e dos equipamentos de pesquisa</p>
Capoeira Angola	13 a 15.07.2018	Léo Oliveira Iris Moraes e Auri Ferreira	<p>A partir de treino dos movimentos bases de Capoeira Angola os participantes aprendem a Capoeira e passam a acessar os valores tradicionais negros os quais foram transmitidos de geração em geração, e hoje fortalecem a identidade, resistência e a reverência da ancestralidade de matriz africana.</p>	<p>Fomentar a criação de um grupo de Capoeira quilombola na comunidade;</p> <p>Formação de agentes multiplicadores da própria comunidade para que possam dar continuidade nas práticas da Capoeira Angola no quilombo, bem como, sejam protagonistas na promoção, defesa e salvaguarda dos seus valores e conhecimentos ancestrais e tradicionais;</p> <p>Estabelecer uma reflexão acerca da história do Negro na Amazônia a partir da Capoeira Angola, destacando a importância das suas atividades culturais para o</p>	Comunidade em geral	<p>Calça preta + Blusa amarela + sapato + instrumentos musicais + alimentação durante os treinos</p>





				<p>fortalecimento de sua identidade na sociedade e defesa de conhecimentos e territórios tradicionais;</p> <p>Valorizar as sabedorias construídas nas comunidades e repassadas por seus antepassados;</p>		
Fotografia e Identidade Visual Negra	15 <sup>a</sup> 17.07.2018	Auri Ferreira	Introdução à fotografia; fomento da noção política do registro fotográfico em associação à autoimagem como possibilidade poética e de autoestima negra.	<p>Dialogar a partir dos processos históricos/imagéticos de militâncias do movimento negrx;</p> <p>Evidenciar a importância da valorização identitária entre participantes e a ministrante, tendo a fotografia como principal suporte para a reflexão e desenvolvimento do processo artístico/cultural e político.</p>	Adolescentes / Jovens (cerca 10 pessoas)	2 câmeras DSLR e celulares + Datashow, som, Material de colorir
Arqueologia e Comunidade II Genealogia	18 <sup>a</sup> 20.07.18	Iris Moraes	A partir dos gráficos de parentescos iniciais elaborados no mestrado levantar novos nomes de Preto Dantes e correlacionar a paisagens culturais antigas; Fomentar a elaboração da cartografia social dessas paisagens da memória e tempo Dantes. Em seguida, organizar viagens e expedições de (re)conhecimento das paisagens indicadas no território.	<p>Aprofundar e expandir o gráfico de parentesco dos <b>Pretos Dantes</b> e seus descendentes;</p> <p>Elaborar a cartografia social das <i>taperas</i> e paisagens Dantes do território;</p> <p>Contribuir com dados para o processo de reconhecimento e defesa do Território tradicional;</p> <p>Fortalecer e fomentar processos e ocasiões de atualização de conhecimentos e saberes intergeracionalmente acerca dos ancestrais da comunidade.</p>	Comunidade em geral	Gráficos de Parentesco + Material de cartografia + sala da escola
Introdução ao Audiovisual e Mídias Móveis	20 <sup>a</sup> 27.07.2018	Gilberto Mendonça	Através do uso de celulares com câmera, e de câmeras DSLR iniciar os usuários na prática de produção audiovisual. Nas primeiras experiências, os participantes entram em contato com os elementos básicos da linguagem audiovisual e fotográfica. Ao praticarem a filmagem e fotografia, intensificam o aprendizado e a relação com as pessoas e com o território. Afinal cada fotografia/frame será exibida para os participantes e a comunidade em	<p>Socializar acesso às mídias sociais/ Formar pessoas da comunidade para o registro de suas atividades, sejam cotidianas, ou em situações de conflitos socioambientais, eventos culturais, e particularmente para o documentário e a pesquisa de doutorado;</p> <p>Introdução ao documentário comunitário/Realizar novas entrevistas;</p> <p>Valorizar a identidade e as relações estabelecidas entre as comunidades tradicionais e seus respectivos territórios por meio do ensino-aprendizagem de novas linguagens de comunicação (como as audiovisuais) que revelem o olhar sobre o meio ambiente em seus ecossistemas.</p>	Princip. Adolescentes / Jovens (15 pessoas)	Participantes trazem celulares Locação de Droni e sobrevoos das ruínas do Aproaga



			<p>visionagens, montando uma espécie de mapa com imagens e sonoridades, ou seja, do universo de imagens que compõe suas realidades.</p> <p>São essas imagens que podem circular, afetar e colocar as pessoas que estão distante em contato com outros modos de viver, estimulando o direito de cada <i>ume</i> de narrar o próprio território, a própria vida.</p>	Contribuir para o registro e reprodução de eventos significativos de seus respectivos ambientes e culturas, e que permita apoiar a compreensão, discussão e gestão socioambiental de suas terras.		
Arqueologia e Comunidade III – <i>Taperas e coisa dantes</i>	28.07 a 03.08.18	Iris Moraes e Mariana Cabral	<p>Junto da comunidade e lideranças quilombolas, visitar <i>in locus</i> as paisagens aquilombadas; por conseguinte proceder a uma abordagem arqueológica comunitária de identificação, valorização e mapeamento das mesmas. Organizar viagens coletivas de (re)conhecimento de paisagens existentes no território;</p>	<p>Oferendar e reverenciar os ancestrais e entidades espirituais no intuito de receber permissão para adentrarmos os lugares Dantes e sagrados por eles regidos;</p> <p>Reconhecer e identificar as paisagens e materialidades Dantes do território quilombola.</p>	Comunidade em geral	<p>Oferenda Ancestrais</p> <p>Gps + croquis</p> <p>Transporte(carr o e barco)</p>
Cine Quilombo e Visionagem de imagem-memórias	Julho 2018	Iris Moraes Cléo e Pitada	<p>A partir da prática de visionagem do documentário da comunidade, bem como, da mostra de outros filmes, principalmente do gênero documentário, fomentar a autoconsciência cultural quilombola entre as diferentes gerações e fortalecer a estima e identidade política do grupo por meio do audiovisual e da autoimagem por eles produzida durante as oficinas.</p>	<p>Realizar a visionagem e decupagem do documentário da comunidade de maneira coletiva;</p> <p>Socializar as filmagens e (auto)imagens quilombolas produzidas no âmbito da pesquisa</p> <p>Mostrar outras experiências audiovisuais negro-quilombolas;</p> <p>Incentivar o cineclubismo e a relação com o cinema quilombola na comunidade;</p>	Comunidade em geral	Data show + som + pipoca



### 5.1 “Arqueologia e Comunidade”: *confluências* de saberes e memórias quilombolas

Amparada pela filosofia da ancestralidade negra e por uma abordagem afrorreferenciada, inicialmente realizei a I Oficina de “Arqueologia e Comunidade”, as que aconteceu em duas edições iniciais, respectivamente, na comunidade de Nova Ipixuna e no Sauá-Mirim, no Território tradicional dos Povos do Aproaga.

Essas oficinas constituíram-se enquanto um momento e um espaço de conversa fundamental para o início e organização das atividades, pois foi quando apresentei a propostas oficinas esquematizadas com a demandas comunitárias das oficinas e as minhas intenções de estudo, ao passo que conjuntamente fomos decidindo sobre a viabilidade e logística de cada atividade.

Além disso, conforme os slides apresentados em anexo nesta tese, nessas oficinas trabalhei algumas noções básicas ligadas ao trabalho de arqueologia, bem como, apresentei a minha iniciativa e objetivos de pesquisa do doutorado para as pessoas presentes e lideranças da comunidade, buscando assim reforçar a anuência para a pesquisa e a *confluência* de nossos saberes e fazeres.

Particularmente na comunidade de Nova Ipixuna, essa oficina de “Arqueologia e Comunidade” foi realizada na Escola Nova Ipixuna, tendo a presença de várias pessoas entre adultos e crianças, tais como o S. *Cléo*, S. *Pitada*, a Sra. Rosa dos Santos (D. Bené), a Sra. Nair dos Santos, entre outras. Porquanto, afim de construirmos uma ambiência na sala de aula da Escolinha, colocamos as cadeiras dispostas de maneira circular.

Ali naquele circulo, forma postas sobre as mesas escolares alguns objetos materiais líticos e cerâmicos, equipamentos como gps, gravadores, mapas, pinceis, trenas, entre outros, os quais eram acionados enquanto seguia falando acerca da arqueologia e da pesquisa arqueológica na comunidade. Nesse interim, durante a conversa as pessoas, especialmente as crianças, iam manuseando os objetos e fazendo suas colocações.



Imagem 37: I Oficina “Arqueologia e Comunidade”, Escola de Nova Ipixuna.  
Foto: Manoel Clauderi Coutinho da Luz “Cléo”

Durante a minha fala nessas primeiras oficinas busquei apresentar a arqueologia enquanto uma forma especial que temos de contar histórias e evidenciar memórias de maneira cuidadosa, concepção tal qual temos buscado elaborar aqui neste texto. Essas histórias da gente prenes de coisas materiais e fragmentos de lembranças que narramos nesse movimento contínuo da vida. Afinal, viver e está vivo em alguma medida é também ter histórias para contar. Apesar de quando isso se refere a população negra e periférica, nem sempre tem sido garantido o direito de termos nossas vidas preservadas para, por conseguinte podermos contar nossas próprias histórias.

Ademais, pontuei questões acerca das pessoas mais velhas e ancestrais da comunidade, de como saberíamos de suas histórias e se seriam esquecidos ou não com o tempo. Aos poucos as pessoas foram interagindo e demonstrando suas próprias compreensões sobre sítios e seus próprios lugares de memórias da comunidade dentro do território.



Enquanto *confluência* de saberes, isso foi especialmente compreendido quando as pessoas presentes viram nos slides as várias fotos de pessoas da comunidade que eu já havia fotografado e entrevistado em alguma circunstância de pesquisa anterior, mas que ao longo dos anos foram falecendo e deixando muitas saudades em *todes* nós.

Nessa visionagem das fotos das pessoas da comunidade, lá estavam as imagens do seu *Joãozito* o pai do S. *Pitada* e da sua filha *LuCiane* (*in memoriam*). Assim, muitas pessoas imbuídas do sentimento de saudade passaram a lembrar dos lugares e *outres Pretos Dantes* que já haviam vivido e de alguma maneira extrafísica permanecem presentes na comunidade.

Em seguida, quando perguntei sobre quais seriam os possíveis sítios arqueológicos existentes no território, tão logo responderam “Aproaga! Em seguida interagi, “existem outros lugares antigos mais perto de vocês, não é?”. A partir da indicação de como seria uma arqueologia do *Pixuna Velho* perguntei, afinal, “por que é importante a gente saber da nossa história? saber de onde a gente veio?”. E assim fomos seguindo na conversa.

Nesse contexto de interação, a D. Rosa dos Santos (Bené) que percebi um pouco antes tinha se emocionado com a visualização da foto de sua filha *LuCiane* então falecida, fez sua própria explicação de como a memória é poderosa para trazer à tona sentimentos, de alegria e outros sentidos para quem lembra e pra quem é lembrado, como ela mesmo disse, pode ser maravilhoso:

Iris: por que é importante a gente saber da nossa história? saber de onde a gente veio?

Bené: Porque ééé... realmente, é uma coisa que, **alembrar! Né? É uma coisa muito, muito maravilhoso. Coisas que a gente nunca VIU, a gente vê! né? E no momento, a gente se sente feliz!... né? Porquê é uma coisa, muito, muito bom. EU me sinto feliz! Tá? Eu ver assim, o passado... arreprenta! Né?** Tem uns que diz assim, ‘o que passou, passou’, mas tem muitas coisas que é muito bom a gente... a gente ter! né? Porque eu sou assim, eu gostaria de ter... porque como ela [eu, Iris] coloca, como e porque estudar o passado? Hoje, os jovens... é uma coisa muito boa, os jovens participarem. Ver, como é, porque lá no futuro eles vão passar. Vão falar das recordação!... (D. Rosa Santos “Bené”, Of. Comunidade e Arqueologia I, Nova Ipxuna, 13.07.2018)

Assim, no dia seguinte da I Oficina de “Arqueologia e Comunidade”, tocada por esse sentimento de recordação de seus entes queridos e pela da compreensão de



que o passado importa de muitas maneiras, sendo tão significativo para quem o retoma cuidadosamente, foi que a dona Rosa se demonstrou ainda mais animada para falar e mostrar as coisas e lugares antigos. Naquele momento parece-me que eu e ela estávamos prontas e mais conectadas, para então ela me levar pela primeira por uma caminhada na área como a de entrada do “*Pixuna Velho*” e dali seguimos conversando até a *beira* do rio Capim, (re)conhecendo as coisas e paisagens que compunham o lugar.

Considerando que neste movimento estou mais relatando os procedimentos de abordagem e atividades realizadas para a pesquisa tomar forma afrocentrada, ressalto que retomarei outros aspectos dessa caminhada Sankofa com Dona Rosa no próximo movimento do trabalho denominado “Na flor da Terra Quilombola”. Aliás, não por acaso foi com D. Rosa que fui a primeira vez andar no *Pixuna Velho*, pois como mostro no referido movimento foi ela também que nos presenteou com a expressão que nomeia esta própria tese.

Na sequência de Nova Ipixuna, realizamos a I Oficina o “Arqueologia e Comunidade” a comunidade do Sauá-mirim. Dessa vez, a conversa foi ali mesmo na sala da dona Teresinha, onde estavam presentes algumas crianças e adolescentes, entre *filhes*, *netes* e *vizinhes* dela, além de algumas lideranças quilombolas da comunidade, tais como o Sr. Cléo e o Sr. Antônio da Silva Coutinho (S. Fuboca)<sup>61</sup>, este uma das principais lideranças da Capela e irmandade de Nossa Senhora de Nazaré na comunidade.

---

<sup>61</sup> Para operar a designação etnográfica mais recorrente, doravante S. Antônio, será mencionado como S. Fuboca.



Imagem 38: I Oficina “Arqueologia e Comunidade” no Sauá-mirim.  
Da Esquerda para a direita: eu Iris e logo após o S. “Foboca” e Dona Terezinha  
Foto: Manoel Clauderi C. Luz. Fonte: Acervo pessoal, Trabalho de campo Julho 2018.

Dessa forma, essas duas oficinais iniciais de “arqueologia e comunidade” foram momentos focados na apresentação do trabalho a ser desenvolvidos ao longo das etapas de campo subsequentes. Outrossim, houveram muitas outras oficinas com abordagem semelhante a essa de “arqueologia e comunidade”. Para tanto, mudávamos apenas o enfoque de cada uma das atividades realizada em comunidade, a exemplo da oficina voltada para o aprofundamento da genealogia dos **Pretos Dantes** e seus descendentes quanto para o mapeamento das suas respectivas *taperas dantes*.

Porquanto, era a mediante a realização dessas oficinas de “arqueologia e comunidade” que nos lançávamos nas demais atividades planejadas na abordagem metodológica afrocentrada e afrorreferenciada, conforme apresentamos a seguir.



## 5.2 Capoeira Angola no Quilombo: Salve Cutimboia<sup>62!</sup>

*O que eu gosto de lembrar sempre é que a capoeira apareceu no Brasil como luta contra a escravidão. Nas músicas que ficaram até hoje se percebe isso. Entenda quem quiser, está tudo aí nesses versos o que a gente guardou daqueles tempos (Mestre Pastinha)<sup>63</sup>.*

lêêêêh! De longe se ouve um chamado da Capoeira. Afinal a *confluência* de Capoeira Angola no quilombo expressa o encontro de dois grandes movimentos de resistência negra contra o processo colonial racista, ainda persistente na nossa sociedade contemporânea.

Tanto os quilombos quanto a Capoeira são manifestação da luta negra pela garantia da sua dignidade enquanto humanidade, os quais foram desde os tempos da colonização amplamente perseguidos e criminalizado pela ordem colonial dominante. A epígrafe acima expressa o pensamento de Mestre Pastinha, um dos grandes mestres ligado a consolidação da Capoeira Angola na Bahia, a qual não nos deixa esquecer desse fundamento de resistência ancestral negro-africana.

Em terras paraenses essa *confluência* de resistência afroamazônida de capoeira no quilombo tem sido construída também pela Associação Angoleiros dos Quilombos da Floresta chamada “Cutimbóia”, coordenada pelo Mestre Bira Marajó e ligada a Associação Sou Angoleiro de Mestre João - MG. Há aproximadamente 10 anos a Cutimboia promove formação de capoeira angola e outras atividades de dança afro e *corporeidade periférica*, principalmente em comunidades quilombolas no estado Pará e no bairro da Terra Firme, periferia de Belém <sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Cutimboia é também o nome de uma cobra arborícola de ocorrência na Amazônia.

<sup>63</sup> Trecho da fala de Mestre Pastinha ao transmitir seu pensamento filosófico a respeito da capoeira, transcrito do CD “Capoeira Angola, Mestre Pastinha e sua Academia” editado pela Philipis em 1969, Disponível em: <https://capoeiraexports.blogspot.com/2011/01/pastinha-filosofia-da-arte-luta.html> Acessado 18.01.2019; O álbum encontra-se disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iOuxalr1uN4>

<sup>64</sup> A Cutimboia divulga seus trabalhos através das redes sociais, disponíveis no facebook: [https://www.facebook.com/pg/cutimboia/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/cutimboia/about/?ref=page_internal) e Instagram: <https://www.instagram.com/cutimboia>





Imagem 39: Identidade Visual da Cutimboia  
Fonte: Acervo Cutimboia

Enquanto manifestação tradicional afro-brasileira a capoeira angola constitui-se mediante fundamentos profundos baseados na ancestralidade e no corpo de *le* capoeira que movimenta na *ginga* os valores de matriz africana, entre os quais se destacam a circularidade, corporeidade, musicalidade, ancianidade, espiritualidade, entre outros.

Embora aqui eu não esteja fazendo um estudo detalhado da Capoeira, vale ressaltar que na capoeira Angola se identificam pelo menos os seguintes elementos constitutivos que são coordenados pelos respectivos Mestres, junto com seus contramestres e treineis mais *velhes*:

a) a *Bateria* (composta pelos três berimbaus denominados *gunga*, médio e viola; um atabaque, em suas companhias geralmente estão o caxixi, o reco-reco, um ou dois pandeiros e o agogô). Para o jogo fluir na roda, ao som da bateria são entoadas diversas cantigas que se classificam em *ladainhas*, *quadras* e *corridos*, conforme seu conteúdo e ritmo próprio;



b) a *Roda* composta pelos capoeiras e participantes geralmente sentados em círculo que acompanham o jogo e cantam enquanto aguardam um momento para também jogar no meio da roda (tradicionalmente os membros do grupo usam camisas amarelas e calça preta, devendo está com os pés calçados durante o jogo);

c) a *Ginga* e golpes, são os movimentos rítmicos e certos realizados pelo capoeira durante o seu jogo na roda, entre os principais estão o “rabo de arraia”, “rolê”, “aú”, “cabeçada” “negativa”, “rasteira”, “meia lua”, “chapa de frente” e “chapa de costas”, “queda de rins” entre outros movimentos.

Em Nova Ipixuna a solicitação para realização da oficina de capoeira fora feita por uma das lideranças da comunidade durante uma das etapas de organização do trabalho de campo. Levando em consideração a solicitação, e através da minha inserção alguns treinos de capoeira angola em Belo Horizonte e, por conseguinte no bairro da Terra firme-Belém do Pará, felizmente pude conhecer o trabalho da Cutimboia. Foi assim que então convidei Léo Oliveira, um dos treinél mais velhos de Mestre Bira do Marajó, para irmos *juntas* à comunidade quilombola e ministrar a oficina de Capoeira Angola.

A I Oficina de Capoeira Angola no Quilombo ocorreu em Nova Ipixuna com uma considerável participação de crianças, adolescente, jovens e adultos da comunidade. Em termos gerais, na oficina de capoeira Léo Oliveira iniciou apresentando esses elementos principais da capoeira pontuados acima, praticando os movimentos e ensinando os participantes a tocar os instrumentos da bateria e a cantarem as cantigas de capoeira.

Houveram vários treinos durante o dia e a noite com participação expressiva, e foi a partir dessas Rodas de Capoeira que esses fundamentos de matriz africana da roda, da ginga e da ancestralidade negra foram vivenciados e acolhidos pelas crianças e alguns adultos de Nova Ipixuna de maneira encantadora.



Imagem 40. Roda da Oficina de Capoeira Angola, na Escola de Nova Ipixuna.  
Foto: Auri Ferreira /Fonte: Acervo trabalho de Campo, julho de 2018.

Digo encantadora porquê a Capoeira teve uma imediata (auto)identificação por parte das crianças, que nos intervalos das oficinas sempre vinham nos chamar de volta para treinar mais e, quando não conseguíamos atendê-los por já estarmos bem cansados ou ocupados, eles autonomamente ficavam brincando entre si pelo quintal da comunidade e lindamente cantando os *corridos* aprendidos durante os treinos.

Em cada manhã daqueles dias de capoeiragem no quilombo, as crianças nos acordavam ao som das cantigas de Capoeira aprendidas durante a formação. Das cantigas entoadas ao longo dos treinos, dois *corridos* tiveram o especial afeto das crianças, cito os *corridos* chamados “moleque é tú” e “é preto, é preto, oi Kalunga”, o que levou-me a compreender e sentir mais uma vez a relação da ancestralidade e autoafirmação entre as crianças.

Por isso, por meio desta leitura e também da [visualização de algumas filmagens](#) do momento, destaco os versos e convido para ouvir esses *corridos*, também na voz das crianças de Nova Ipixuna.



QUADRO 2. LETRAS DOS CORRIDOS DE CAPOEIRA ANGOLA		
CORRIDO	MOLEQUE É TÚ	É PRETO, É PRETO, OI KALUNGA
LETRA	<p>Eh, não me chame de moleque! Não me chame de moleque! Oh meu Deus, que moleque não sou eu. Olha quem me chamou de moleque foi besouro preto já morreu. É você que é moleque. Moleque É Tú Eh não me chama moleque Moleque É Tú Eh, moleque é você Moleque É Tú Eh moleque danado Moleque É Tú Eh danado pra falar Moleque É Tú Tua mãe num tá em casa Moleque É Tú Eh moleque quer brigar Moleque É Tú Eh moleque e o cão Moleque É Tú Eh conforme a razão Moleque É Tú Tua mãe foi pra feira Moleque É Tú.</p>	<p>É preto, é preto, é Preto, oi Kalunga! Capoeira é preto, oi Kalunga! Coro: É preto, é preto, é preto, oi Kalunga! Berimbau é preto, oi Kalunga! Coro: É preto, é preto, é preto, oi Kalunga! O meu mestre é preto, oi Kalunga! Coro: É preto, é preto, é preto, oi Kalunga! Atabaque é preto o kalunga (...) É preto, oi Kalunga! Coro: É preto, é preto, é preto, oi Kalunga! Eu também sou preto, oi Kalunga! Coro: É preto, é preto, é preto, oi Kalunga!...</p> <p>Obs.: De maneira alternada íamos inserindo o nome das Crianças em cada rodada da chamada, o que se fazia ainda mais divertido para cada uma.</p>
Disponível:	<a href="https://youtu.be/vBSpY801MQc">https://youtu.be/vBSpY801MQc</a>	<a href="https://youtu.be/aqyOafydprY">https://youtu.be/aqyOafydprY</a>

Considerando essa força de conexão a partir da Capoeira, no mês de outubro de 2018 foram realizados novos treinos de Capoeira Angola na comunidade de N. Ipixuna. Nessa ocasião, as atividades se integravam a uma construção especial que fizemos em torno do dia da criança, dia 12 de outubro.

Para a II Oficina de Capoeira Angola no Quilombo, realizada entre os dias 11 e 13 de outubro de 2018, considerando a importância de ampliar a vivência de mais elementos que constituem a de capoeira, foi entregue ao menino Jonathas um berimbau viola para as crianças irem aprendendo com o tempo e, também organizamos um momento de serigrafia com a estampa da Cutimbóia em camisas amarelas, as quais foram doadas para as crianças e demais participantes da oficina.



Enquanto fazíamos a serigrafia nas camisetas, eles escolhiam as suas conforme o tamanho, ajudavam a estirar e estender as camisetas. Como sempre, foi um momento de participação e trabalho conjunto com as crianças.



Imagem 41-42. Serigrafia das camisetas da Il Of. Capoeira Angola  
Foto: Iris Moraes /Fonte: Acervo de pesquisa de campo julho de 2018.

A partir desses treinos e vivências de Capoeira Angola percebemos como, gradativamente, o esperado movimento de encantamento e sensibilidade do (re)conhecimento da ancestralidade foi não só se manifestando, mas se aprofundando na relação de pesquisa afrorrerenciada que estávamos empreendendo no quilombo. Na realidade, com as crianças do Pixuna, o território tradicional praticado se expande, constitui-se também como um território do brincar. O brincar como atitude de vida, de poder viver bem. Salve Ibejada \o/!

Esse estado de infância, de existir com alegria, permite e fomenta o aprendizado para liberdade de quem aprende e de quem ensina. Por isso foi necessário entrar na *Ginga* da Capoeira para (re)conhecermos com as crianças a ancestralidade que pulsa em nossa vida e corpo-territórios. Nesse sentido, nas trilhas abertas pelos nossos mais velhos, como Renato Nogueira (2019) discute, o estado de



infância e/ou de permitir-se novamente criança, nos propiciou ativar o próprio o conhecimento da ancestralidade em **comunidade**.



Imagem 43: Treinél Léo Oliveira (à esquerda sentado no chão) e participantes da I oficina de Capoeira. Nova Ipixuna, julho 2018. Foto: Auri Ferreira / Fonte: Acervo de Trabalho de campo.

Afinal na roda da capoeira, tal como no quilombo, se vive e se garante a vida das pessoas a partir da luta e reverência de quem veio antes, como um território onde circula a energia ancestral que extrapola a dimensão física dos movimentos, pois é conexão entre nós e nossas ancestralidades afrodiáspóricas hoje e sempre. Axé!

### **5.3 Fotografia, Identidade Visual Negra e o Projeto “Cria Preta” no quilombo**

Enquanto a Capoeira Angola manifestou a experiência com a ancestralidade negra, a oficina de fotografia possibilitou o enfoque na imagem da pessoa negra-quilombola como ancestralidade manifesta. Essa oficina de “fotografia e identidade visual” fora conduzida pela artista visual e ativista negra, Auri Ferreira, também na comunidade de Nova Ipixuna.



Desde o início, como na oficina de capoeira, foram se estabelecendo relações de (re)conhecimento mútuo com a equipe, de modo quando chegou o momento de operação técnica das máquinas e produção das suas (auto)imagens, as crianças já estavam bem familiarizadas com Auri e divertidamente seguras sobre a intenção do trabalho. Mais uma vez o trabalho foi direcionado e intensificado com presença proativa e criativa das crianças.

Assim, a oficina esteve organizada em dois grandes momentos: o primeiro mais formativo, que consistiu numa introdução básica de algumas noções de técnicas da fotografia (foco, luz, enquadramento...), orientações para operação de cada máquina disponível, e em seguida uma abordagem afirmativa em torno da construção da fotografia e da imagem negra.

Outrossim, no conceitual de imagem expressão de sentidos, foram abordadas imagens pertencentes ao sistema africano adinkra, especialmente a Sankofa. Para isso foram usados vídeos e slides com várias imagens de pessoas negras que são referências históricas, culturais, políticas, entre outros aspectos da visualidade ética negro-africana que pudessem ser destacados e percebidos pelas crianças.



Imagem 44. Oficina “Fotografia e Identidade Visual” na Escola Nova Ipixuna  
Foto: Iris Moraes / Acervo: Trabalho de Campo jul. 2018



Enquanto acontecia a oficina na Escolinha, parte dos adultos seguiam em suas atividades cotidianas de trabalho no igarapé, na roça e no *retiro* de farinha... Mas vez ou outra, dado o envolvimento comunitário, as pessoas não só nos permitiam o registro fotográfico de suas atividades, quanto nos chamavam para fazermos suas fotografias pessoais e também seus saberes e fazeres cotidianos, como “pirocar”(descascar) a *maniva* no *Retiro*, lavar roupa ou fazer o tratamento da fibra da malva no igarapé, entre outros.

Em seguida aquela parte mais teórico-conceitual, a segunda parte da oficina se baseou na prática das crianças no exercício fotográfico. As câmeras circularam entre elas de maneira ampla e diária. Adoravam está fotografando. Isso possibilitou tanto um registro do cotidiano da comunidade a partir do olhar das crianças e da arte-educadora responsável pela oficina, quanto culminou na produção de ensaios fotográficos experimentais em diversas “locações” do território quilombola, por sua vez, escolhidas pelas crianças, tais como os ensaios ocorridos no campinho de futebol e nas emblemáticas ruínas do engenho Aproaga.



Imagem 45. Lorrان na prática da Oficina de Fotografia e Identidade Visual. Nova Ipixuna.  
Foto: Iris Moraes / Fonte: Acervo de trabalho de campo, julho 2018.

Os resultados desses experimentos são encantadores, valendo ressaltar que por isso, parte dessas (auto)imagens das crianças quilombolas de Nova Ipixuna ao





passaram por uma curadoria e tratamento feito por Auri Ferreira, compõem parcialmente o ensaio fotográfico do primeiro movimento de abertura da tese, então denominado “Infância, ancestralidade e (auto)imagens quilombolas”.

Porquanto, após essas primeiras atividades de Capoeira e de Fotografia, a receptividade e demanda foi tão abundante que ficamos de voltar em breve, afim de realizarmos uma edição especial do “Cria Preta”<sup>65</sup>, Projeto também idealizado e organizado por Auri Ferreira, sendo que tudo foi especialmente previsto para acontecer como mais uma *confluência* quilombola no Dia das Crianças.

Assim foi organizado uma nova viagem de campo em outubro de 2018, quando entre os objetivos constava fazermos um primeiro retorno material das imagens produzidas nos ensaios da Oficina de Fotografia e Identidade Visual e darmos continuidade as Oficinas de treino de Capoeira angola, conforme nos referimos acima.

Nesse contexto especial em torno do dia das Crianças, foram inicialmente realizados os treinos de Capoeira Angola com o treinel Leo de Oliveira, e a partir do dia 12 de outubro, seguimos para a realização de diversas atividades socioculturais, com enfoque na infância quilombola e na brincadeira como forma de socialização interpessoal e compartilhamento de conhecimentos coletivos de bem-viver.

Para tanto, entre as atividades realizamos a exposição das (auto)imagens quilombolas em um foto-varal, uma oficina de bonecas de pano chamadas Abayomi, e a prática de brincadeiras tradicionais infantis e populares, tais como: “pula-saco”, “pata sega”, “pau-de-sebo”, “ovo na colher”, “danças das cadeiras”, entre outras brincadeiras e diversões que apresentamos brevemente a seguir. Como temos ressaltado, o quilombo como o território do brincar efetiva um estado de bem-viver e fluência tranquila do ser e do conhecer junto com as crianças.

---

<sup>65</sup> Conforme consta na rede social do Projeto (@criapretadoguama): “ O Projeto Cria Preta nasceu em 2015, numa roda de conversa entre mães preocupadas com a educação afetiva e criativa de crianças negras periféricas diante do crescente quadro de criminalização que atinge, principalmente crianças e juventude negra. Essa iniciativa vem sendo realizada de maneira colaborativa, onde brincar e criar tem sido o norte das atividades entre a comunidade do Bairro do Guamá, onde reside a artista visual e educadora, Auri Ferreira, idealizadora da proposta e coordenadora das atividades”. Texto de Isabela do Lago, disponível em: [https://www.facebook.com/pg/criapretadoguama/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/criapretadoguama/about/?ref=page_internal)



Imagem 46: Viviane e sua boneca Abayomi  
Foto: Iris Moraes / Fonte: Acervo de pesquisa de campo, julho de 2018.



No que se refere a preparação do foto-varal, as fotos foram previamente tratadas e impressas em Belém antes de irmos a campo, mas o trabalho de recortar as fotos, preparar suas molduras no papel cartão e afixá-las no varal foi feito em conjunto com as crianças participantes da oficina de fotografia. Essa exposição e foto-varal materializa o início da curadoria das fotos que foram elaboradas durante as oficinas de fotografia e vivência com as crianças do *Pixuna*. Outrossim, parte deste acervo de (auto)imagens negras e quilombolas compõe o primeiro movimento da tese.



Imagem 47. Exposição “(Auto)imagens quilombolas”, Nova Ipixuna.  
Foto: Iris Moraes /Fonte: Acervo de pesquisa de campo julho de 2018.

Enquanto alguns participavam da oficina de Abayomi e montavam a exposição, outras pessoas da comunidade se envolveram na organização do espaço de quintal comunitário, comumente chamado de “*terreirão*” ao lado do *barracão* de festas da comunidade para acontecerem a exposição e demais brincadeiras previstas.

Nesse dia houve muita alegria entre nós, realmente foram muitas risadas. Salve a infância quilombola! Também houve a participação dos pais das crianças da comunidade que ajudaram a organizar e mesmo participavam das brincadeiras. Enquanto o S. Pitada e o “Didi” faziam a locução das brincadeiras, a sua fila “Lene”



juntamente com o sr. “Vando” ajudavam na organização das crianças para participarem de cada brincadeira.



Imagem 48: Crianças quilombolas na diversão de “pula-saco”  
Foto: Iris Moraes /Fonte: Acervo de pesquisa de campo julho de 2018.

Considero, entre as brincadeiras, as que mais trouxeram diversão entre nós, pois até mesmo assistir era muito divertido, foram as da “pata cega” e do “pau de sebo”. Basicamente, na “pata cega” porque a pessoa brincante tem seus olhos vendados e, após ser girada várias vezes em torno de si, ela perde a direção de onde está um pote (ou balão) suspenso a sua frente, geralmente em um fio ou varal, cheio de brindes como bombons, brinquedos... Para ganhar e acessar o prêmio, a brincante deve achar o rumo de volta e quebrar o pote, momento auge em que além de tomar um banho de farinha e dos prêmios sobre si, deve ser rápida e pegar o máximo de bombons antes que a plateia também junte os presentes caídos ao chão.

A outra brincadeira que alegrou a criançada, foi a do “pau de sebo”. Nesta um pau roliço tipo mastro deve ser escalado até o topo onde há bandeiras, bombos e presentes. Mas apesar da maioria das pessoas terem o hábito de subir em açazeiros altíssimos, nessa brincadeira a escalada é dificultada por haver alguma gordura passada no mastro, o que faz o brincante mais hábil deslizar a pouca alta que consiga



subir. Então o desafio fica mais emocionante, mesmo para quem tentaram usar a tradicional “peconha”<sup>66</sup> como auxílio na subida, como fez a pequena “Esmeralda” naquele dia de alegria.



Imagem 49: “Esmeralda” com sua peconha na escalada do mastro deslizante  
Foto: Iris Moraes / Fonte: Acervo de pesquisa de campo julho de 2018.

---

<sup>66</sup> A peconha é geralmente feita da folha verde do açai que ao ser bem retorcida em várias voltas, semelhante a uma rodilha, tem as suas pontas amarradas para então formar um círculo fechado, assim, com este artefato a pessoa pode inserir os seus pés e apoiá-los melhor em torno do tronco da palmeira, alternando o contrapeso com o apoio dos braços, por sua vez mais livres para tirar o açai.



Desta forma, a partir dessas duas atividades realizadas na comunidade de Nova Ipixuna, senti uma abertura muito maior para a realização de outras oficinas e da própria pesquisa como um todo, espaço e capilaridade a ser mais bem trabalhada nas demais comunidades quilombolas, tais como as de Benevides e Sauá-mirim. Foi pensando nisso, que então resolvi deslocar as próximas oficinas de audiovisual para acontecerem particularmente nas comunidades de Benevides e Sauá-mirim.

#### **5.4 Espia! Produção e Mostra audiovisual Quilombola** <sup>67</sup>

De uma maneira geral, sempre procurei realizar registro audiovisuais com interlocutores das pesquisas e vivências nas comunidades quilombolas, enquanto uma efetiva preocupação de salvaguardar memórias e narrativas que sempre nos são compartilhadas, e por sua vez constituem-se enquanto um relevante e valioso acervo oral concernente a existência e trajetórias de comunidades negras na Amazônia.

Apesar disso, do ponto de vista mais técnico encontrávamos algumas limitações para que esse registro ocorresse com mais qualidade, mais por não dispor de equipamentos adequados e uma formação especializada na área do audiovisual. Foi aí que passei a buscar parcerias para construir melhor esses movimentos de registros audiovisuais aquilombados.

Assim, para relatar a experiência da oficina de audiovisual realizada em 2018, vale ressaltar que ela se conecta com um anterior trabalho de campo realizado em meados do ano de 2017 e a outras experiências no território quilombola da época do mestrado, porquanto temos um considerável acervo de filmagens e entrevistas com as comunidades e *respectives narratories*.

Na ocasião de uma viagem de campo realizada entre os dias 31 de julho a 05 de agosto de 2017, fui ao quilombo acompanhada do cineasta independente Gilberto Mendonça, o qual possui considerável trabalho de cinema e formação em audiovisual

---

<sup>67</sup> A expressão “Espia!” é tradicionalmente usada no cotidiano pelas pessoas das comunidades quilombolas e em muitas outras regiões amazônicas, por isso a escolhemos como chamado e desígnio da Mostra de Cinema e Audiovisual Quilombola. Na linguagem quilombola na região do rio Capim são observados muitas palavras de usos específicos, e chamei a atenção disso construindo um pequeno glossário das expressões observadas durante o mestrado, onde considerei o termo Espia com a seguinte possibilidades de significados: “Expia: interj. surpresa; espanto; admiração; v. olha; vê; assunta.” (Cf. Moraes, I. 2012: 223).



com diversos públicos e comunidades, tais como escolas públicas, aldeias e povos indígenas, quilombos e outras comunidades tradicionais na Amazônia. Ficamos então instalados na comunidade de Nova Ipixuna e fomos recebidos pela família do S. *Pitada*, sendo que a proposta era iniciarmos as filmagens para a produção de um vídeo documentário, centrando nas entrevistas de *les* principais *narradores* mais *velhes* que conheci e ouvi desde o mestrado nas diferentes comunidades e que retomaria as suas escutas através do trabalho do doutorado.

Entretanto, devido a imponderáveis de campo e a velhice avançada dos pretendidos personagens, tivemos que redirecionar nossas intenções e filmagens pretendidas. Isso porque a maioria dessas pessoas já estavam bastante adoecidas como foram os casos do S. João Henrique, da D. *Baruca*, Seu *Joazito*, D. Dezinha, sendo que desses os três últimos vieram a falecer logo em seguida a essa etapa de campo de 2017, e posteriormente o S. João Henrique<sup>68</sup> que partiu no ano de 2019.



Imagem 50. Fotocolagem “Conhecer e Bem-viver com Quilombolas do Aproaga/Rio Capim”, *in memoriam*. Acima, a esquerda: D. *Baruca*, S. *Joãozito* e Iris, Dona Dezinha. Embaixo, a direita: S. João Henrique, e LuCiane (de verde), ao lado de sua irmã “Rita” e Iris. Acervo: Pesquisa de campo Moraes 2010 - 21.

<sup>68</sup> Essas pessoas mais velhas a que me refiro eram narradores exímios das histórias das comunidades e do chamado tempo dos **Pretos Dantes**, conforme temos registrado o S. João Henrique em 2012 durante uma narrativa no youtube da AQURC disponível em: [https://youtu.be/b1jC\\_RWkzNc](https://youtu.be/b1jC_RWkzNc)





Apesar dessas perdas e dificuldades na retomada dos registros com narradores da comunidade, a imagem também tem seus próprios encantos, e fez-nos despertar para novas ideias e processos de visibilidade positiva da vivência negra e memória quilombola. Assim, fomos filmando o cotidiano da comunidade e o universo de brincadeiras da infância quilombola, entre elas o brincar no igarapé, o pular corda, as corridas de cavalinho, entre outras.

A partir de uma roteirização das filmagens focada na construção e percepção de um território quilombola também enquanto um “território do brincar”<sup>69</sup>, a câmera foi sendo reconhecida como o dispositivo que registrava as crianças, mas que ao mesmo tempo também fomentava as brincadeiras com e entre elas. A emergência das (auto)imagens quilombolas foi acontecendo de maneira leve e mesmo como brincadeira <sup>70</sup>.

Simultâneo a esse trabalho de filmagem para o documentário, então durante várias noites organizamos, ali mesmo no quintal e na parede da casa do S. “Pitada”, a exibição do material filmado e fotografado, bem como, fizemos várias mostras de filmes na temática negro-quilombola.

Na ocasião desse Cine Clube Quilombo realizado em Nova Ipixuna, entre os filmes mostrados, estavam alguns da animação paraense que tratam da cultura amazônica, como “A onda: festa na pororoca” e o “Rapto do Peixe Boi”, alguns sobre ancestralidade e memória como o filme “Viva, a vida é uma Festa”, além de outros filmes documentários de temática quilombola e de representatividade negra, com destaque para os filmes “Disque Quilombola”, “Kiriku e a Feiticeira”, “Salvaterra Terra

---

<sup>69</sup> Esta expressão “território do brincar” trata-se também de um Programa de produção audiovisual e cultural idealizado por Renata Meirelles e David Reeks, que nos fortaleceu nessa trajetória de pesquisa sensível a infância, em especial com o filme documentário “Disque “Quilombola”.

<sup>70</sup> O trabalho de registro audiovisual ao longo desses anos de relação de pesquisa com os **Povos do Aproaga** tem proporcionado a geração de um volumoso acervo de filmagens e fotografias, sendo que partir dessas filmagens mais recentes com melhor qualidade, já é possível assistir o vídeo trailer previamente montado que encontra-se disponível em: <https://youtu.be/dPt7ELw6uZ0>. Na realidade, esperamos conseguir acessar fomentos e apoios financeiros extras para fazermos a montagem fílmica de uma série de vídeos em episódios temáticos, tais como: história, memória e *aquilombamento* dos Povos do Aproaga; infância e brincar quilombola; Território e Luta Quilombola; Arqueologia, pesquisa e comunidade.







de Negro” e “Pantera Negra” (Cf. no apêndice a lista de filmes exibidos com links e as sinopses).



Imagem 51. À boca da noite começava o **Cine Quilombo**  
Foto: Gilberto Mendonça / Acervo Trabalho de Campo, julho 2017.

Durante essa visionagem do material audiovisual da comunidade, foi absolutamente interessante perceber o encantamento de todos diante da geração e visualização de suas próprias imagens, as expectativas e os risos uns dos outros eram espontâneos e cativantes. As sessões de visionagem além de regados a muita pipoca e risadas, tornaram-se uma tradição em todas as outras etapas de campo. É provável que essas experiências não mudaram radicalmente a vivência cotidiana das crianças e da comunidade, mas com certeza proporcionaram outras possibilidades de relação de pesquisa. De tal forma, que essa época de pesquisa foi também tempos de brincar, o que tanto eu quanto as crianças lembramos com muito afeto e vontade de ter mais.

Além disso, vivenciamos uma frutífera de experimentação das potencialidades da imagem e do cinema junto à comunidade, bem como, a contundência da relação com a imagem enquanto forma de expansão criativa da metodologia de diálogo e (inter)ação com *les* interlocutores da pesquisa fossem crianças, adultas ou idosas.

A partir dali, estava efetivamente nascendo além do documentário que tanto sonhamos enquanto uma forma material não escrita de comunicação e diálogo e mais um “Cine Quilombo” e uma projeção diferenciada da imagem daquelas pessoas.



Portanto, emergia e se confirmava de muitas maneiras, a abertura e o primor dessa relação da pesquisa, comunidade e a imagem audiovisual afrorreferenciada.

#### 5.4.1 Da *velha* América Quilombola e o *Real Maravilhoso* do filmar Sankofa

Para expressar a riqueza dessa relação com a imagem, pessoas e paisagens quilombolas, destaco ainda entre as vivências no quilombo em torno da geração e/ou retroalimentação de imagens-memórias, um dos momentos mais marcante para nós durante o trabalho de filmagens, que foi o registro de dona América Maria dos Santos, a chamada *velha* América, numa viagem de visita às ruínas do antigo engenho Aproaga.

Em companhia da *velha América*, a cada passo que dávamos juntas ali naquelas ruínas do engenho Aproaga e ouvíamos as suas narrativas, adentrávamos a percepção de um *real maravilhoso*<sup>71</sup> daquele lugar, inundado pelo encantamento que subsidia o próprio *aquilombamento* do qual tenho me referido ao longo dessa trajetória de pesquisas com os ***Povos do Aproaga***.

Assim como em outros lugares aquilombados pela história e memória da diáspora africana nas Américas, aquelas ruínas estão inundadas e animadas por uma cosmogonia afroamazônica e quilombola, de tal forma que se torna maravilhosa a realidade que percebermos ali sendo praticada por tantas pessoas e comunidades do Capim. Digo maravilhoso<sup>72</sup> não na conotação de “legal”, “bom”, “bonito”, ou outros

---

<sup>71</sup> Referencio a aqui a noção do que podemos chamar de *real maravilhoso* tal como elaborado e narrado nos escritos de Alejo Capertier (2010), em “El reino deste mundo”. A partir de vivências nas terras de Haiti assim ele explica: “... tudo isto se me tornou particularmente evidente durante a minha permanência no Haiti, logo que me vi em contacto quotidiano com algo a que poderíamos chamar o **real maravilhoso**. Pisava eu afinal uma terra em que milhares de homens ansiosos pela liberdade acreditaram nos poderes licantrópicos de Mackandal, ao ponto de que essa fé colectiva pudesse produzir um milagre no dia da sua execução. Já conhecia a história prodigiosa de Bouckman, o iniciado jamaicano. Tinha estado na Cidadela La Ferrière, obra sem antecedentes arquitectónicos, unicamente anunciada pelas Prisões Imaginárias de Piranesi. Respirara a atmosfera criada por Henry Christophe, monarca de incríveis empenhos, muito mais surpreendente do que todos os reis cruéis inventados pelos surrealistas, muito afectos a tiranias imaginárias que nunca tiveram que as sofrer na pele. **A cada passo encontrava o real maravilhoso. Mas pensava também que essa presença e vigência do real maravilhoso não era privilégio único do Haiti, mas património de toda a América, onde apesar de tudo ainda não se parou de estabelecer, por exemplo, um inventário de cosmogonias**” (CAPERTIER, A. 2010:14-15, grifo nosso).

<sup>72</sup> Dos mesmos escritos de Carpentier (2010:13) temos que “... o maravilhoso o começa a ser, de modo inequívoco, sempre que surge de uma inesperada alteração da realidade (o milagre), de uma revelação privilegiada da realidade, de uma iluminação pouco habitual ou singularmente favorecedora das inadvertidas riquezas da realidade, de uma ampliação das escalas e das categorias da realidade,



sentidos mais superficiais, ou mesmo ilusórios. O *maravilhoso* está na potência do encanto<sup>73</sup>, não na aparência mas na essência, na profundidade, na ontologia, digamos assim, que constituem essas coisas e paisagens animadas pelas memórias quilombolas e afroamazônicas.

Para tanto, torna-se necessário, epistemologias mais sensíveis para sentir essa realidade, bem como, pessoas conhecedoras nesta percepção de realidades maravilhosas. Eis a pessoa, América. Aliás, a *velha América*. Tão coletiva que tem o nome do continente que nos (re)territorializa nessa histórica e dolorosa diáspora africana. Por isso, a América é quilombola, a ancianidade em pessoa, transbordante, lúcida e exímia narradora do seu Povo, dos **Povos do Aproaga**. A sua existência afirma e atualiza a história da resistência quilombola na Amazônia.



Imagem 52. Salve! Dona América Maria dos Santos \o/  
Foto: Iris Moraes. Fonte: Pesquisa de Campo (2021).

---

percebidas com particular intensidade em virtude de uma exaltação do espírito, capaz de nos conduzir a um «estado limite».

<sup>73</sup> No meu trabalho de mestrado Moraes (2012) junto aos Povos do Aproaga, colhi diversas narrativas que demarcam o encanto e a encantaria que habitam certos lugares amazônicos, tal como, nos mostrou o S. *Bonifácio*, um experiente curador na região de Benevides e Santana do Capim, e o *tio* Gormecindo e em suas experiências nas ruínas do Engenho Aproaga.



Enquanto matriarca da comunidade da Taperinha, a *velha* América, como ela diz, é “**nascida e criada**”, no seu território tradicional, situado às margens do rio Capim, de onde se orgulha em dizer que dali nunca saiu. América veio a este mundo às quatro horas da madrugada do dia 24 de dezembro do ano de 1933. Neste nascer na terra, dona América trouxe consigo uma grande missão, a qual desempenha com admirável maestria, ou seja, o compromisso de contar a história de seu Povo e ao mesmo tempo lutar pela manutenção das *terras tradicionalmente* aquilombadas segundo o uso coletivo e ao longo de várias gerações desde *les Pretos Dantes*.

Imagem 53. D. América em foto do documento de identidade expedido em 16.09.1993.  
Fonte: Pesquisa de Campo 2021, Comunidade da Taperinha.

Nesse contexto, a *velha* América é herdeira direta dos chamados “**Pretos Dantes**”, sendo por sua vez filha de **Adélia Maria da Conceição dos Santos** com **Manoel Raimundo dos Santos (o velho Manteiga)**, e neta do **velho Gil Herculano do Santos** com **Luisa Maria da Conceição dos Santos**, nomes que constam para *les velhos protagonistas* de sua genealogia e história quilombola. Além disso, até este momento da pesquisa, entre seus irmãos constam levantado os nomes dos *velhos* S. João Henrique dos Santos e S. Ludovino do Santos (Dudú), e como irmão adotivo o *velho* Barbino.

Segundo dona América nos contou, ela nasceu de parto natural sem contratemplos para sua mãe Adélia, num lugar ora referido como *Casa Velha*, uma **Tapera Dantes** situada em certa altura do *velho caminho* que liga a comunidade do *Pixuna* e a *Ponta*. Porquanto, com base neste pertencimento etnicocultural e ancestral com o **Pretos Dantes** que fomos pedir licença e a companhia de dona América.

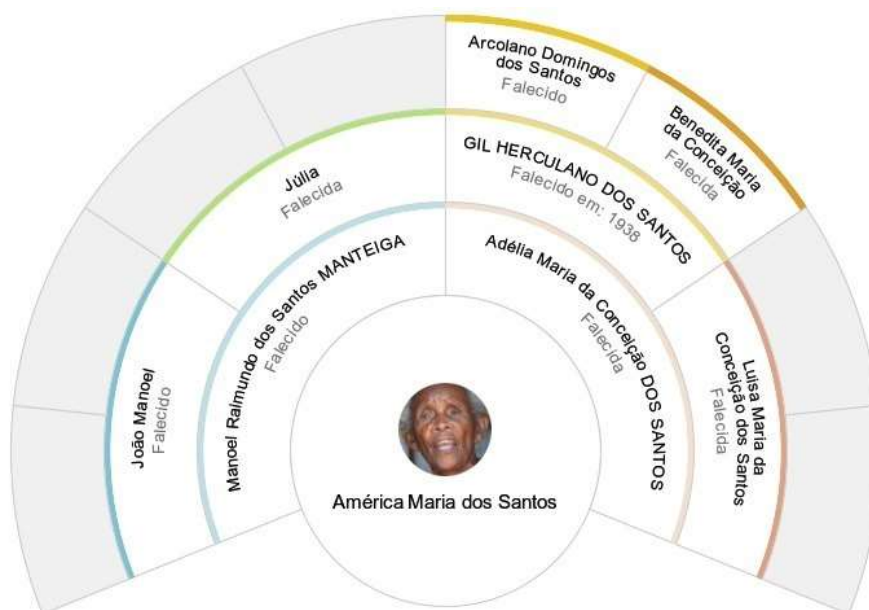


Imagem 54. Gráfico preliminar dos ancestrs genealógicos de D. América  
Fonte: Dados de pesquisa de campo 2012 a 2021.

E apesar de já está alcançando os seus 90 anos de vida, Dona América continua na lida da roça, pois foi na sua roça de mandioca que a encontramos daquela vez, no verão de 20117. Fomos a seu encontro para fazer-lhe um convite especial de nos narrar um pouco mais acerca dos *tempos dantes*, em uma locação central de suas narrativas e vivências quilombolas, ou seja, nas ruínas do antigo engenho Aproaga. Sintam, esse foi um filmar de Sankofa.

Assim, fomos caminhar com Dona América, inicialmente no deslocamento desde a sua comunidade de Taperinha até a Comunidade de Nova Ipixuna. Esta comunidade, do *Pixuna*, está situada onde antigamente era o canal do engenho Aproaga, e hoje serve de lugar de moradia dos seus parentes mais próximos. Mas com a pequena distância e a idade, fazia um certo tempo que D. América não os visitava mais. Dali do *Pixuna*, após uma breve interação com seus parentes e abençoar de muitos descendentes, seguimos pelo caminho até a *beira* rio Capim.

Estavam conosco, dona América e algumas pessoas da comunidade, entre adultos e crianças, quando dali do *Porto do Pixuna* no rio Capim, seguimos de barco navegando as águas do rio Capim rumo as referidas ruínas do antigo engenho Aproaga. Havia muitas décadas que Dona América não andava por aquelas paisagens habitadas por seus antepassados e ainda hoje agenciada por seus descendentes,



mas ela aceitou voltar ali, caminhou conosco e nos ensinou acerca das *coisas e tempos dantes*.

Afinal, os passos desta América, quilombola, são firmes e *vêm de longe*. Tão destemida, a sua pisada ia por cima dos troncos de buritis e tudo mais, trilhando as tantas camadas de tempo e direitos a serem reparados. Ali nos contou dos sofrimentos da escravidão que passaram nas terras do engenho, mas também reafirmou a herança legada pelos seus Ancestrais. Assim como outros *velhes narradores* das comunidades deste território quilombola, a D. América nos conta que seus avós e demais **Pretos Dantes** foram escravizados no engenho Aproaga, mas que ao longo dos anos e gerações, os seus ancestrais conseguiram conquistar uma porção de terra antes pertencentes ao antigo engenho, por sua vez localizada nas margens esquerda do baixo curso do rio Capim.

Nesse contexto da diáspora africana na Amazônia, a vivência de valores culturais negros, como o uso coletivo da terra, junto a devoção espiritual compartilhada entre essas gerações mais velhas, propulsionou a consolidação das chamadas **Irmidades dos Pretos Dantes**. Essas Irmidades por sua vez foram fundamentais e estratégicas para o fortalecimento dos laços sociais de solidariedade e de parentescos entre as comunidades e seus descendentes, possibilitando ainda e emergência das *territorialidades específicas* dessas comunidades quilombolas na região do baixo curso do Rio Capim, quais sejam: (Nova) Ipixuna dos *Pixuneiros*, a *Ponta dos Ponteiros* e a *Taperinha*, do povo da *Mantegagem*.

Portanto, esse processo de *quilombamento* a que nos referimos anteriormente, corresponde também as essas territorialidades específicas construídas pelas comunidades mediante a conquista da autonomia sobre as terras por elas cultivadas e constituídas em conjunto a devoção das saudosas **Irmidades dos Pretos Dantes** (BARBOSA, 2008; MORAES, 2012; ACEVEDO-MARIN, 2009, 2014).

Afinal, torna-se especialmente notório a própria consciência política de dona América que segue firmemente incumbida de retransmitir e atualizar esse legado do *velho Gil* e demais **Pretos Dantes**, tanto de contar suas histórias dantes, quanto manter a terra para o usufruto coletivo da sua descendência. Na *Taperinha*, dona América herdou e guarda até hoje as memórias e materialidades desse tempo das



**Irmandades dos Pretos Dantes**, em especial a imagem histórica de N. S. da Conceição, deixada com ela por seu avô materno, o velho **Gil Herculano dos Santos**.

No que se refere a sua genealogia ascendente, vale ressaltar ainda que conforme o sr. João da Conceição da Silva Santos (Pitada) nos mostrou a certidão de óbito do *velho Gil* durante uma oficina de genealogia que realizamos no ano de 2018 na comunidade de Nova Ipixuna, o *velho Gil Herculano* certamente chegou a ver o nascimento e os primeiros anos de vida da dona América, sua herdeira. Assim, que conta essas histórias brevemente relatadas aqui e no vídeo documentário da comunidade, ela sempre faz questão de frisar esta incumbência deixada por seu avô *Gi* de “... **guardar a terra e não deixar dividir!**”



Imagem 55: A América quilombola lembra o legado do seu avô, o *velho Gi*  
Foto: Gilberto Mendonça, Campo jul.2017.

Desde então, sinto que dona América na sua existência quilombola personifica a humanidade de uma Sankofa que, caminhando rumo aos seus cem anos de vida, sempre tem colhido os saberes do passado, relembando os feitos de seus antepassados **Pretos Dantes**, para permanecerem na terra do antigo engenho Aproaga e afirmativamente cumprir a missão designada desde os *tempos dantes*: **cuidar da terra da comunidade e não deixar dividirem o território herdado.**



Portanto, tem sido nesse movimento que preza pela ancianidade da terra e ancestralidade personificada nas pessoas com quem nos relacionamos no contexto etnográfico, que guiamos nossos passos nesta pesquisa, ou seja, ouvindo e caminhando com os *nossos mais velhos*.

#### 5.4.2 Oficina de Produção Audiovisual na Comunidade de Benevides e Sauá-mirim

Somente após esse movimento de muitos aprendizados com dona América, foi que buscamos realizar com a comunidade a “I Oficina de Produção Audiovisual em Mídias Móveis”, então ministrada pelo cineasta independente Gilberto Mendonça, tanto na comunidade de Benevides, quanto no Sauá-mirim. Em Benevides a atividade de audiovisual ocorreu debaixo da ponte do rio Capim onde está localizado **Centro Cultural Luciane dos Santos (CCLS)**, uma subsele da AQURC.



Imagem 56: Gilberto Mendonça instrui Adryelle Monique, I Oficina de Audiovisual e Mídia Móveis  
Foto: Iris Moraes / Acervo: Trabalho de Campo jul. 2018

Em um primeiro momento tivemos um pouco mais dificuldades para a produção da atividade, pois diferente de Nova Ipixuna, em que as casas e famílias estão relativamente próximas entre si, em Benevides além da comunidade ser bem maior em termos de dimensões e habitantes, parte das casas estão orientada as margens do rio Capim e parte encontra-se distribuída ao longo da rodovia PA-252. Assim como, muitos dos participantes da oficina estavam ali na comunidade apenas passando férias de maneira que não voltaram a estar presentes nas atividades subsequentes.





Mas nada que tenha comprometido a experiência, pois a diferença foi que a maioria do público acabou sendo de crianças de pequena idade, apesar da oficina está mais organizada a um público de adolescentes e jovens. Diante disso, como em Nova Ipixuna, fizemos um momento mais direcionado para as crianças presentes com algumas danças de rodas e outras brincadeiras.

Por conseguinte, nesta I Oficina mostramos o filme documentário “Disque Quilombola”<sup>74</sup>, e apresentamos o roteiro básico previsto para a atividade, o qual além de proporcionar uma noção introdutória também voltava-se ao exercício prático em torno da captação audiovisual, mediante a realização de filmagens e entrevistas com as pessoas da própria comunidade.

Então, já no segundo dia da atividade, após uma introdução básica sobre as técnicas e operação dos equipamentos utilizados no registro audiovisual, como o manuseio de câmeras tipo DSLR, da captação sonora e uso de microfones lapela e boom, ou seja, decidimos as equipes e quem ficaria nas câmeras para filmagens, no controle de som, no *making off* e outros apoios necessários.



Imagem 57: Equipe de captação sonora no caminho de Benevides  
Foto: Iris Moraes / Acervo: Trabalho de Campo jul. 2018

---

<sup>74</sup> O Curta-metragem chamado “Disque Quilombola” através de uma brincadeira de telefone mostra a ligação entre de crianças quilombolas e de um morro em Vitória – Espírito Santo, encontra-se disponível em: [https://youtu.be/GStv-f\\_bcfUA](https://youtu.be/GStv-f_bcfUA) acesso, 20 de junho de 2018.





Realmente a experiência de poder manusear livremente os equipamentos e realizar o trabalho das filmagens cativou a maioria dos participantes de cada oficina e ao mesmo tempo que se divertiam, se mostravam muito dedicados em exercitar o seus (auto)registros. Naquela ocasião, a temática escolhida para o registro foi o cotidiano de trabalho num *retiro* de farinha da comunidade de Benevides.



Imagem 58: Prática de campo da I Of. Audiovisual no *Retiro* de Farinha  
Foto: Iris Moraes / Acervo: Trabalho de Campo, Benevides jul. 2018

Nesse interim de diálogos audiovisuais na comunidade, foi possível realizarmos novas entrevistas o documentário então idealizado, que em Benevides contou com o relato da Sra. Ana Cristina Ferreira da Silva (Secretária da AQURC), de sua tia Noêmia Lopes Cruz, e a dona *Guíta* (Maria Sodrelina de Jesus da Silva, uma das matriarcas de Benevides). Além disso, conversamos com o chamado *velho* Castilho, uma referência na *rezação* de ladainhas nas irmandades e festas de santo da região de Santana do Capim.

Por fim, enquanto parte desse movimento de registro de narrativas e culminância com a comunidade de Benevides, na noite do dia 25 de julho de 2018 realizamos uma breve mostra de filmes enquanto um laboratório de cineclubes quilombola, do documentário curta-metragem “Disque Quilombola” e de trechos das filmagens e fotos feitas pelas crianças durante a atividade de campo para a captação.



Além disso, através do trabalho de montagem recorde de Gilberto Mendonça ainda em campo, a confluência com a comunidade aconteceu na mostra de estreia que denominamos “**Espia! Mostra de Curtas Quilombolas**”, especialmente baseada na visionagem das entrevistas e do curta-metragem intitulado “**Meu Carrinho**” ambos produzidos durante a respectiva oficina de audiovisual. Neste curta “Meu Carrinho” temos a metalinguagem da narrativa fílmica mostrando a relação de brincar com as crianças durante a oficina, na qual especialmente estrelam as crianças chamada Mateus de Jesus Silva e Carlos de Jesus, o “Cadinho”, netos da D. *Guíta*<sup>75</sup>.

No que se refere a comunidade de Sauá-mirim, buscamos realizar a mesma oficina de audiovisual, embora não tenha ocorrido o aproveitamento em termos de integração ao fluxo da pesquisa e a atividade. Apesar disso, o exercício foi realizado na igreja católica da comunidade entre os dias entre os dias 21 e 22 de julho de 2018.

Nesse interim da oficina, eu e Gilberto Mendonça pudemos realizar mais uma entrevista com o S. *Fuboca*, pois trata-se de umas das lideranças da comunidade lá da “*Ponta*” do território quilombola. Na ocasião, foi nos informado sobre a realização do círio tradicional na comunidade que ocorreria em setembro, para o que nos organizamos para voltarmos e registrar com vistas a composição do documentário, ora em elaboração<sup>76</sup>.

Parte da intenção na realização das oficinas audiovisuais em cada comunidade, além de trocar aspectos que extrapolassem a pesquisa como mera extração de saber, foi possível que pudéssemos compartilhar momentos de aprendizados mútuos. Nesse sentido, foi necessário contar com algumas pessoas da comunidade que se interessam por essa troca e ao mesmo tempo me apoiasse na realização das

---

<sup>75</sup> Para conferir o curta Meu Carrinho acessar o link: [https://youtu.be/6aH\\_4q2nQck](https://youtu.be/6aH_4q2nQck). Sinopse: O menino Mateus é neto da vovó "Guita" na comunidade quilombola de Benevides, localizada as margens do rio Capim, município de Aurora do Pará. Durante uma oficina de Produção Audiovisual, Mateus brinca com seu amigo “Cadinho” e mostra como produziu um carrinho feito de tampinhas de refrigerantes.



<sup>76</sup> O documentário ainda não está finalizado junto com a tese como havíamos planejado porque, além de não dispormos do orçamento para custeio da edição, o parceiro responsável pelas filmagens, oficinas de audiovisual e respectiva montagem do filme, infelizmente sofreu um acidente e precisou se um tempo para a recuperação da saúde, apesar disso disponibilizamos uma pré-edição do vídeo neste link: <https://youtu.be/O7jY1SOF6FE>



atividades comunitárias da pesquisa como um todo. Muitos foram os que contribuíram e participaram e sou muito grata a *todes* por isso.

Assim, considero que nesta trajetória de pesquisa junto as comunidades dos Povos do Aproaga e rio Capim, tem sido possível repensarmos a visibilidade da (auto)imagem quilombola ao lado da representatividade negra, um importante exercício ainda que ora inicial e experimental, porquanto, espero aprofundar cada vez mais essa relação do audiovisual engajado, especialmente com as crianças e juventude, Oxalá permita, rumo à novas possibilidades de consolidação do audiovisual e cinema quilombola em contextos amazônicos.

### **5.5 A Coleção Quilombola de *Coisas Dantes* do Aproaga: representatividade negra e engajamento comunitário na abordagem arqueológica**

Após essas diversas vivências afrocentradas em campo com a comunidade, percebi ser possível organizar também uma abordagem de estudo da **Coleção Quilombola de *Coisas Dantes* do Aproaga**, especialmente, das materialidades guardadas pela professora e secretária da AQURC, a dona Ana Cristina Ferreira da Silva, pertencente a comunidade de Benevides.

Ocorre que a professora Ana Cristina, desde os anos de 2008 possui sob seu domínio a área onde se encontram as ruínas do antigo engenho Aproaga, portanto, ao longo dos anos vivendo aquele *lugar dantes*, ela passou também a montar uma coleção de peças arqueológicas provenientes das ruínas e, mesmo de outros lugares Dantes da região. Essa relação da profa. Ana Cristina com as *coisas dantes*, já anteriormente relatada no meu trabalho de pesquisa do mestrado, permanece com uma das suas principais motivações e alegrias em torno da memória que os objetos lhe proporcionam, mas também na possibilidade de descobrir, aprender, ensinar e se posicionar identitária e culturalmente no seu presente de vivência e luta coletiva como quilombola (Cf. MORAES, I. 2012: 51-52).

Considerando que não foi possível e nem era prioridade fazermos uma *escavação arqueológica* na área das ruínas, não apenas porque isso demanda uma grande logística institucional para qual não dispúnhamos tempo nem recursos financeiros necessários, mas também porque em uma perspectiva teórica mais



*indisciplinada* tencionamos fazer esta abordagem arqueológica a partir de outros elementos e repertórios, ou seja, da arqueologia que se faz evidenciando memórias.

Nesse interim, fizemos outra viagem de campo ao Capim, entre os dias 11 a 25 de janeiro de 2019, quando realizamos uma quinta edição da Oficina “Arqueologia e Comunidade” a qual esteve focada na abordagem comunitária de estudo da Coleção Quilombola de **coisas dantes** do Aproaga. A perspectiva adotada na abordagem da coleção se baseou na própria relação comunitária praticada em torno daquelas **coisas dantes**. Conforme nos contam a D. Ana Cristina, seus *filhes* e alunes, no que refere a esta coleção foi centralmente constituída de peças e fragmentos de objetos oriundos da área das ruínas do antigo engenho Aproaga, ao longo de muitos anos de aulas praticas e passeios que ela sempre organizou para diversão conjunta no apreciado igarapé do Aproaga (denominado, igarapé Domingos Dias) e ao próprio rio Capim.

Para compor a equipe de estudo preliminar daquela coleção comunitária de **coisas dantes** considerei convidar, especialmente, pessoas jovens negras da comunidade para realizar esse trabalho coletivo. No que se refere a coordenação da atividade, busquei apoio na minha comunidade da Rede de Arqueologia Negra, porquanto contei com a colaboração de Luciana Costa, nossa irmã de Axé, e naquele momento concluinte do curso de arqueologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Com o apoio da AQURC, Luciana e eu conseguimos mobilizar mais cinco jovens das comunidades quilombolas do território.

Dessa forma, dentro das circunstâncias possíveis de mobilização, encontros e formação, as pessoas participantes e responsáveis pela abordagem arqueológica das *coisas dantes* foram: Paulo Ricardo da Conceição Silveira (Tigrão), na primeira parte do trabalho, e ao longo de todo o trabalho, contamos Luciana Lopes de Jesus, Taise dos Passos de Jesus, Ivanilza Amaro Lopes (*todes* da comunidade Benevides) e Luciana Santos Silva (“Tia Preta”, da comunidade Nova Ipixuna).

Então, conforme as orientações da pratica arqueológica organizada por Luciana Costa, as participantes da oficina realizaram as atividades de triagem, higienização, análise e acondicionamento do material arqueológico em saco plástico e com o respectivo preenchimento de uma ficha e etiquetas de identificação para cada peça estudada (Cf. nos apêndices o modelo de ficha elaborado e utilizado na ocasião).



Imagem 59: Luciana Costa e “Tia Preta” estudam as **coisas dantes**.  
Foto: Iris Moraes / Fonte: Trabalho de Campo, VI Of. “Arqueologia e Comunidade”, jan. 2019

Durante mais de duas semanas naquele inverno de 2019, ali na residência da profa. Ana Cristina na comunidade de Benevides, instalamos uma estrutura mínima necessária (com mesa, estante, luminária, paquímetro, máquina fotográfica, etc.) para que se tornasse possível o compartilhamento do fazer arqueológico com as pessoas participantes membros da comunidade.

Quando as pessoas passavam pelo espaço da varanda onde estavam os materiais, ou mesmo as participantes da oficina, no ambiente criado para o estudo da coleção, elas sentiam-se motivadas e envolvidas para compartilhar conosco como viam as aquelas *coisa dantes*, de como tinham sido encontradas e muitas vezes como outras materialidades antigas conformavam suas próprias histórias de vida.

De maneira geral, estes requisitos para a realização da nossa V Oficina de “arqueologia e comunidade”, pressupõe o exercício prático da reflexão crítica em torno da importância do *lugar de fala* e da representatividade de *les sujeitos* protagonistas na produção do conhecimento, enquanto outros modos de fazer arqueologia, os quais são propostos e experienciados nesta pesquisa como um todo.



Nesse interim, enquanto pratica de campo desse estudo comunitário das **coisas dantes** do Aproaga, organizamos com as participantes da oficina uma visita específica à área das ruínas do engenho Aproaga, momento em que caminhamos mais uma vez por paisagens de experiência coletiva na história daquelas comunidades quilombolas do Capim. Na ocasião, enquanto caminhamos juntas íamos fazendo o reconhecimento e identificação de objetos e materialidades então afloradas na superfície, ou como se diz na linguagem da delicadeza quilombola, íamos reconhecendo as coisas dantes que aparecem na “flor da terra”.



Imagem 60: Equipe da VI Oficina de estudo da Coleção Quilombola.  
A esquerda: Ivanilza Lopes, Luciana Lopes, Luciana Costa e “Tia Preta” (Luciana Santos).  
Foto: Iris Moraes /Fonte: Trabalho de campo, *Porto do Aproaga*, jan.2019

O exercício nesse dia também foi situar a arqueologia, para além do sítio arqueológico, como uma prática do presente, necessariamente enquanto um engajamento político e de trocas mútuas com quem é do lugar e da comunidade que trabalhamos, ou seja, com quem pratica as paisagens e *coisa dantes* e pode também nos ensinar outros modos de reconhecê-la.

Nesse mesmo sentido, seguimos o movimento para o último dia da oficina de abordagem coletiva da Coleção, e então organizamos uma **Mostra Pública da**



**Coleção Quilombola das Coisa dantes do Aproaga.** Era uma tarde de sol as margens do Capim, na bela casa de D. Ana Cristina localizada na Comunidade de Benevides e contamos com a presença das participantes da Oficina, de D. Ana Cristina, de Cléo e do Pitada como lideranças da AQURC, e várias pessoas da comunidade e das localidades próximas, como da Vila DER e Santana do Capim.

Entre essas pessoas, ressalto a presença de alguns jovens então candidatos no processo seletivo especial para cotistas quilombolas da UFPA, e a então vereadora de Aurora do Pará, Sra. Nelita Carla dos Santos Albuquerque. Preferimos mencionar a presença da vereadora porque na ocasião ela se comprometeu em somar esforços para o fortalecimento da preservação do patrimônio cultural dos Povos do Aproaga efetivamente possível através do **Centro Cultural “Luciane dos Santos” (CCLS)**.

Este Centro Cultural quilombola homenageia a mesma criança que relatei as experiências no movimento anterior, na subseção “Não ancestral que queira ser esquecido”, e encontra-se na parte sudoeste do território quilombola na comunidade



Imagem 61-62: Tia Preta (a esq.) e Luciana Costa na Mostra Pública da Coleção  
Foto: Iris Moraes / Acervo: Trabalho de Campo jan. 2019, Com. Benevides.

de Benevides. Situado debaixo da Ponte do rio Capim e nas proximidades da casa da profa Ana Cristina, o CCLC tem sido mantido pela AQURC enquanto uma sub-sede bem como um espaço museal potencial a ser expandido e organizado com os seus





acervos e materiais já existentes para respectivas visitas de pessoas da comunidade e da região.

Um outro aspecto marcante dessa culminância da oficina coordenada em parceria com a arqueóloga Luciana Costa, foi quando as pessoas se davam conta das peças antigas que constam na coleção comunitária e buscavam interpreta-las, tal qual ocorre com um objeto, tipo uma bola de ferro bem pesada e que foi cogitada como sendo um dispositivo de aprisionamento das pessoas no antigo engenho do Aproaga. Esse objeto circulou nas mãos de algumas pessoas e quando em posse da vereadora a discussão sobre implementar um museu na região ficou mais destacada e significativa.

Entretanto, essa ideia de musealização dos lugares e das coisas dantes para benefício da comunidade é mais antiga entre algumas lideranças dos Povos do Aproaga. Portanto, considerando as possibilidades e o estágio em que nos encontrávamos enquanto pesquisadora parceira da AQURC, após essa oficina iniciamos um registro fotográfico do acervo.



Além disso, estamos em processo de (co)criação de um site da Associação Quilombola que além de comunicar as questões quilombolas, também deve funcionar como um repositório do acervo que já reunimos nessas pesquisas e efetivar o projeto **Museu Digital Quilombola**. Embora ainda esteja em fase de elaboração essa proposta de organização, curadoria e disponibilização pública de parte desse acervo de pesquisa em um website, vale ressaltar que conseguimos junto da AQURC criar a



logo para a identidade visual própria, gestada enquanto desdobramento desses trabalhos e oficinas realizados ao longo de mais de 10 anos de pesquisa junto com os Povos do Aproaga<sup>77</sup>.

Afinal, já há alguns anos me incomodava dispor de um acervo tão vasto de fotos, vídeos e documentos concernente aos Povos do Aproaga apenas na esfera pessoal, assim, o site pode tornar-se uma materialidade que conflui para a evidenciação de memórias e histórias quilombolas, por sua vez, gradativamente socializadas de maneira mais pública e acessível.

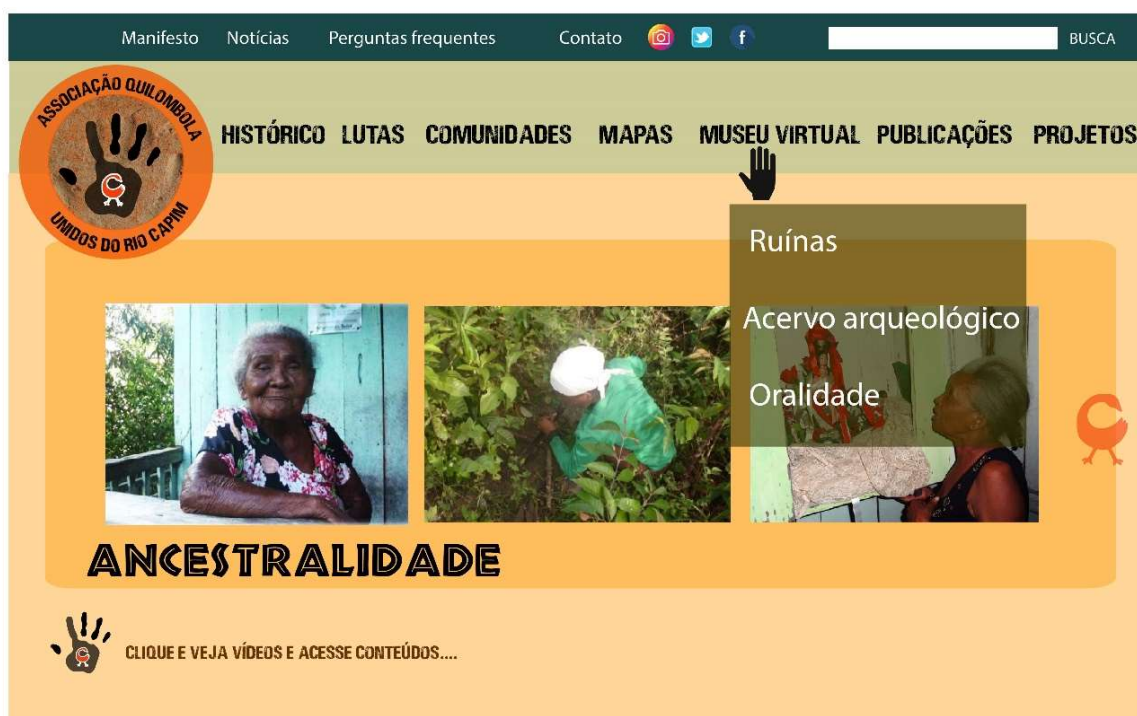


Imagem 65. *Layout* da proposta inicial para um site da AQURC  
 Autoria: Victoria Capilo

<sup>77</sup> Após a elaboração da identidade visual e *Layout* do site da AQURC realizado pela designer Vitoria Capilo, o site passou a ser programado por Rodrigues Aquiles e ora encontra-se sob o domínio de <povosdoaproaga>, disponível em: <https://www.povosdoaproaga.com>



Nesse interim, destaco que a proposta de logo da AQURC foi discutida e em elaborada pela multiartista e pesquisadora Vitória Carolina Pinheiro Lopes Dias (PPGAN/UFMG), a partir de proposições feitas das lideranças quilombolas e a metodologia sankofa da pesquisa afrocentrada. O conceito sugerido pela ID visual da AQURC, tanto na escala de cores quanto no decalque de uma mão, dialoga com a narrativa dos quilombolas acerca de quem construiu com as próprias mãos o Casarão do Aproaga, ou seja, *les Pretos Dantes*.



Imagem 66: Identidade Visual criada com a AQURC  
Designer: Victória Capilo / Fonte: Acervo de Pesquisa 2020

Enquanto potência da memória quilombola e respectiva relação com as *coisas dantes*, as narrativas recorrentes sobre as mãos construtoras *de les Pretos Dantes* tem se ancorado no encontro material de antigas tijoleiras, que constituíram as estruturas de edificação do Casarão do Aproaga.

Apesar do Casarão atualmente está em ruínas, as pessoas encontram no lugar alguns materiais como telhas e tijoleiras com marcas de mãos e/ou dedos impressas nas peças, deixadas durante o seu processo de produção quando a argila ainda encontrava-se fresca e modelável. Para evidenciar um mais essas ocorrências e



interpretações das coisas e tempos dantes, gostaria de registrar uma história que ouvi de umas das lideranças quilombola da AQURC.



Imagem 67. A Tijoleira, marca as mãos de *quem* constrói os tempos dantes  
Foto: Iris Moraes / Acervo: Coleção Quilombola de Coisas Dantes do Aproaga (AQURC).  
Trabalho de Campo mai 2019

Certa vez quando fui às ruínas do casarão do Aproaga em companhia de *Cléo*, quando falávamos acerca das presenças e memórias daquele lugar, ele passou a me contar uma história que ele mesmo já havia ouvido vozes de pessoas conversando no rumo do igarapé, mas quando ele voltou para ver quem era, não tinha ninguém no lugar. Quem estava presente? Ele refletiu:

“Não! Deve ter alguém... ser algum [dos] ancestrais que ficou ai né.. aí conversou e tal?... mas ai, a gente foi embora. Mas claro que não é um lugar que deixa medo pra ninguém aqui! É um lugar tranquilo aqui.. entendeu? Eu vejo um lugar assim, que eu posso dizer assim, ‘qualquer hora, posso sair daqui. Então não tenho medo de alguma coisa. Não, **eu tenho muito respeito, até porque, é um lugar que representa muito, que tem pedra, que tem mão aí gravada.. então eu vejo isso como um sinal de revolta! Quando eu vejo uma mão gravada num tijolo desse...** (nesse momento *Cléo* espalma forte as suas mão) Eu vejo assim, como uma revolta, né?: alguém que estava naquele momento tava fazendo aquele tijolo.. ele, bateu com muita força ne? Sem poder fazer muita coisa, mas deixou dito, pra nós! Alguma coisa né.. olha: ‘eu... eu não podia fazer nada, mas talvez vocês possam no futuro.. fazer alguma coisa!’ Eu... eu vejo dessa forma, cada



pesquisa, cada ação, que a gente faz aqui... não só pensando também nos que... do futuro! mas também olhando por aqueles que trabalharam aqui no passado! Então pra nós é muito importante, trabalhar essa questão... Pra que no futuro, a gente possa pensar assim: 'os nossos antepassados foram vingados!' Vingados, foi feito, se há algum tipo de justiça, foi feita justiça por eles! Por mais que quem recebe isso somos, o futuro que vai receber, ou o presente, ou o futuro, mas que o passado, ele vai tá sendo vingado de qualquer forma.. alguns direitos vão ser cobrados né?.. por nós hoje!... (Manoel Clauderi Coutinho da Luz, ruínas do Aproaga, 7 de setembro 2015)<sup>78</sup>.

Assim, a partir dessas interações preocupadas com a participação comunitária e a representatividade negra, tenho conseguido vivenciar noções quilombolas acerca de ancestralidade e ancianidade dos lugares, pessoas e paisagens no âmbito do território, objetivo específico da tese.

Para além disso, tem sido possível a ampliação das formas de diálogo da pesquisa seja com crianças, jovens e adultos, e atendimento de demandas específicas por parte da comunidade, como o foram a realização de algumas das oficinas, a criação da identidade visual da AQURC e principalmente, do site com vistas a implementação do referido museu digital quilombola.

Isso ocorre, por exemplo, na comunidade quilombola de Nova Ipixuna através de experiências de ensaios e registros fotográficos autorais das crianças e/ou pelos registros audiovisuais nas quais as próprias pessoas participam e contribuem na produção de acervos imagéticos e orais relevantes para a comunidade. A partir das fotografias e geração de (auto)imagens percebi na prática a noção de ancestralidade, conceito-chave da pesquisa, então manifesta na vida e presença das crianças da comunidade, pois são também os descendentes *Pretos Dantes*.

Portanto, considero que esses movimentos afrocentrados mesmo que sejam vistos como um tanto atípicos no âmbito de abordagens de pesquisas na arqueologia, eles tornam-se possíveis justamente pelo seu caráter etnográfico e relacional com as pessoas e comunidades e nos possibilitam enquanto “pesquisadores” um maior distanciamento da genérica e autoritária representação do “outro” como “objeto de estudo”.

---

<sup>78</sup> A respectiva narrativa de S. Cléo encontra-se disponibilizada no recém criado canal da AQURC em: <https://youtu.be/d3C0opHo6jc>



Na realidade, o processo de identificação e reconhecimentos recíproco entre os sujeitos nessa relação de pesquisa é hiperativado e transborda as fronteiras formais preestabelecidas institucionalmente e passa a ser vivido enquanto movimento de se está bem e em comunidade.

Esses movimentos e interações que estabeleci também enquanto abordagem de pesquisa buscam a construção de mecanismos de reconhecimento das (auto)imagens quilombolas conformes suas próprias dinâmicas estéticas, culturais e territorialidades e buscam acessar nesse ínterim, outros formatos e retornos a comunidade que extrapolem o modelo de texto acadêmico-científico como resultados exclusivos dessas experiências.

Afinal a luta pela existência plena e terra livre continua, e ela se dá no corpo-presente todos os dias, bem como, em face do intrusamentos e defesa dos territórios tradicionais quilombolas na Amazônia. Nesse intuito, seguimos ao próximo movimento especialmente como culminância das condições de possibilidade para fazermos uma arqueologia sensível porque afroreferenciada territorializada na “flor da terra” quilombola.



Imagem 68: Iris e Juliana evidenciam *coisas dantes* na *Tapera da Velha Julieta*  
Foto: Mariana P. Cabral / Acervo: Pesquisa de Campo 2017



## 6 MOVIMENTO “ARQUEOLOGIA SANKOFA NA ‘FLOR DA TERRA’ QUILOMBOLA”

“Na flor da Terra”, como expressão máxima que nomeia esta tese, foi enunciada pela D. **Rosa** dos Santos, da comunidade quilombola de Nova Ipixuna. Uma pessoa sorridente, trabalhadora, amorosa como ninguém, vive a vida do quilombo com seu companheiro *Pitada* e é mãe de algumas crianças que protagonizaram grande parte das atividades de campo afrocentradas apresentadas nos movimentos anteriores, como no ensaio fotográfico de abertura.

Foi D. Rosa, após a I Oficina de “Arqueologia e Comunidade” que pela primeira vez me levou para caminhar na parte do território correspondente ao chamado *Pixuna Velho*. Ela tem me acolhido em seu lar desde quando iniciei as minhas andanças pelo território dos Povos do Aproaga. Aliás, quem inicialmente me levou para conhecer os Povos do Aproaga também se chama Rosa, trata-se da minha sempre professora, Rosa Acevedo. Gratidão a essas pessoas-flores, pelo frescor dos ensinamentos e pelo desabrochar do conhecimento em nosso corpo-terra.

A D. Rosa do *Pixuna* e eu certa vez estávamos conversando na cozinha de sua casa, sobre as atividades que estávamos realizando na comunidade e nas áreas das *taperas dantes* que compõem o território quilombola. Era a *boca da noite*, D. Rosa estava ariando as suas já tão brilhantes painéis de alumínio, e eu junto com as crianças da equipe arqueológica havíamos acabado de chegar do *Pixuna Velho*.

Por um instante enquanto ela se debruçava nos afazeres da louça e do jantar, comecei a contar como estava sendo incrível o trabalho nas *taperas* e como as crianças estavam ajudando muito, inclusive encontrando as *coisas dantes*. D. Rosa então, alegre com as histórias e a participação das crianças começou a refletir sobre quando ela e/ou outras pessoas na lida da roça e outros lugares, as vezes acha as *coisas dantes* também. Mas não sempre, existe um momento.

Segui ouvindo-a atentamente, quando então colhi mais uma perla em meio a sua fala, pois estava ressaltando como “...as *coisas dantes* tão aí, as vezes elas aparecem pra gente na flor da terra...”. “Na flor da terra?” perguntei, sorrindo de volta





pra Dona Rosa e desde então, nunca mais esqueci dessa sua revelação de como as *coisa dantes* reaparecem.

Digo revelação porque as *coisas dantes* existem, pareceu-me entre uma fronteira tênue do tornar-se visível e o permanecer em segredo. Esta uma decisão que inclui decisão e inteligência para ser com tal. Nisto há ciência, física inclusive, mas por ora me ocorre realçar a poética existente nos sentidos correlatos, entre a flor da pele, nos remetendo a uma situação em que nossa sensibilidade está altamente aguçada por determinados emoções e sentimentos. E a flor da terra, quando as *coisas dantes* surgem do interior da terra nos tocando intensamente com o frescor da memória e eventos materialmente marcantes. Eis a pele como superfície do corpo, território físico da existência, e a flor da terra como a fronteira delicada entre o mundo dos ancestrais e o chão que habitamos. Estes, por suas intensidades próprias para sentir, são permitidos e mais evidenciados para nós em determinados momentos e circunstancias.

Enunciado isto, dentro das circunstancias possíveis desse trabalho, seguirei relatando um pouco mais de alguns dos eventos e ocorrências materiais da memória vivenciados com as pessoas das comunidades em nossas caminhadas Sankofa na *flor da terra* quilombola.

## **6.1 CAMINHADAS E CONVERSAS-MEMÓRIA NAS TAPERAS DOS *PRETOS DANTES***

### **6.1.1 “Alegre Vamos” com a Chave de Abertura**

Além desse momento determinado para revela-se na “flor da terra”, como disse em alguns momentos acima, o acesso aos lugares de memórias e as *coisa dantes* também devem de alguma maneira perpassar por um processo de consentimento e permissão.

Essa permissão pode acontecer à revelia ou mais ou menos consciente de nossa parte, mas é real e suponho que muitos de nós *arqueologues* em suas práticas de campo e, mesmo de análise em laboratório, já devem ter sentido um certo cancelamento e/ou consentimento para conseguirmos realizar certas atividades e tomar ou não determinadas ações durante o trabalho.



Embora algumas pessoas possam ignorar essa possibilidade com supersticiosa ou algo indiferente, considero que existe sentido em cada acontecimento que nos cercam e nos afetam de alguma, e é com base nisso que escolhi iniciar esse movimento de Arqueologia na Flor da Terra Quilombola contando que nos ocorreu na comunidade de Alegre Vamos.

Ao longo das atividades de campo, já era o inverno de 2019 e eu ainda não havia conseguido realizar alguma ação em uma única comunidade quilombola do território dos Povos do Aproaga, ou seja, na comunidade chamada Alegre Vamos, pois está localizada na parte mais norte do território, na confluência do igarapé Pirajauara com o rio Capim. Por estar um pouco mais distante do epicentro composto pelas das três comunidades que já vinha trabalhando, a questão de porquê e como eu chegaria a Alegre Vamos já estava ressoando para mim desde 2015.

Em uma oficina que realizei no verão de 2015, a qual relato um pouco mais a seguir, tive informações que na comunidade de Alegre Vamos haveria também evidências de um antigo cemitério formado durante um dos primeiros assentamentos da vila histórica de Santana do Capim. Eu não sabia totalmente ainda porquê, mas sentia que deveria mesmo ir a Alegre Vamos mesmo que em visita rápida.

No início seguia esquivando da obrigatoriedade da visita porque considero que a indicação de cemitério como foco de abordagem arqueológica requer uma complexa, ética e política reflexão do fazer arqueológico como todo, e naquele momento da pesquisa não era exatamente o caso demandado, nem tão pretendido por mim.

Apesar disso, considerando a dimensão epistemológica e de *cosmopercepção* afrodiaspórica e de Terreiro que toma os Cemitérios como a pequena *Calunguinha*, espaço reservado a morada e saudade de nossos mortos, volta e meia lembrava-me dessa possibilidade de Alegre Vamos. Mas no movimento das atividades de campo prevista, em meio ao inverno amazônico o qual moderava bastante as caminhadas na mata e alcançarmos as áreas das *Taperas Dantes*, decidimos afinal ir até aquela comunidade e o referido Cemitério.



Obviamente, consultei minha Yá de como fazer isso, tomei o ensinamento das oferendas, meu contraegun e elekê, e convidei para a companhia o *Cléo*, companheiro de longa data nessas caminhadas e certas aventuras no quilombo. Assim, pelo ramal da Taperinha seguimos até Alegre Vamos.

Quando chegamos a sede da comunidade tomamos algumas indicações e iniciamos uma caminhada pelo lugar. Na ocasião, conseguimos fazer a localização estimada para área indicada para o cemitério, próximo a uma área de pastagem e às margens do rio Capim numa parte mais plana acima de um grande barranco do rio. A partir desse momento, segui em busca de uma área de vegetação mais afastada para realizar meu presente aos donos do lugar, enquanto *Cléo* seguiu caminhado se familiarizando e a procura de identificar alguma evidencia dos *tempos dantes* por ali.

Enquanto ocorrência significativa na paisagem do então antigo cemitério, logo identifiquei duas grandes touceiras de bambuzais no barranco de descida para o rio Capim. Considerando que os bambuzais são compostos pelas arvores tomadas como moradas de “eguns” na tradição de origem yorubá, ou seja, habitação dos espíritos de pessoas que já morreram, mas que podem continuar ainda atuando no nosso mundo físico material, entendi perfeitamente que seria ali o melhor lugar para arriar minha oferenda. Posto que foi mesmo uma alafia. Tão logo, enquanto eu arriava a oferenda aos ancestrais ali naquele bambuzal, *Cléo* exclamou de lá o meu nome, Iris! Ele estava admirado e chamava para mostrar algo que havia encontrado na encosta do barranco do Capim. Era uma chave de ferro inteira, ao lado de outros fragmentos de vasilhas cerâmicas.

Nesse interim, apesar de não termos identificados objetos esperados para um cemitério como cruzeiros, estruturas de sepulturas ou outras materialidades correlacionadas a esse tipo de sítio, encontramos em superfície outros materiais cerâmicos com características de produção tanto do tipo *acordelada* e decoração digitada-ungulada, quanto a de cerâmica torneada tal como a demonstrada na foto de alguns fragmentos de um mesmo pote de barro. Vale ressaltar também que esses materiais cerâmicos encontrados ocorrem tanto na área da planície mais elevada, quanto nas barranceiras que descem para o rio Capim. Outrossim, pela diversidade



de material identificado em superfície, provavelmente refere-se a um de sítio de ocupação multicomponencial.



Imagem 69-70: *Coisa dantes* aflorando na terra de Alegre Vamos  
Foto: Iris Moraes / Acervo: Trabalho de Campo 18 de janeiro 2019.

Passados alguns meses depois desses achados na área indicada para o cemitério de Alegre Vamos, convidei Cléo a minhas expensas para participar da já referida V Semana Internacional de Arqueologia do MAE/USP, ocorrida em maio de 2019, pois eu havia sido convidada para falar de “arqueologia quilombola” e considerei muito mais ser pertinente garantir a sua presença como representante da comunidade sobre a qual eu falaria no evento. Na ocasião, providenciamos a participação de Cléo com apresentação oral de trabalho baseado no relato enquanto quilombola e liderança e a sua relação com as pesquisas arqueológicas ocorridas no seu território tradicional.

Porquanto durante a sua apresentação, S. Cléo narrou acerca do evento quando encontrou a chave na área do antigo cemitério de Alegre Vamos. Para ele isso significou efetivamente o consentimento de entrada naquele lugar sagrado de morada dos antepassados. Cléo considerou que os ancestrais que habitam aquele *lugar dante* que compõem o território quilombola dos **Povos do Aproaga**, através da emergência daquela chave na flor da terra, estavam lhe permitindo não apenas entrar ali, mas o concedendo o direito de ter mesmo a materialidade do controle de entrada e acesso. Afinal, quem tem a chave de algum lugar, de certo tem o poder e/ou a possibilidade de adentrá-lo com segurança e legitimidade.



Imagem 71: A Chave de Alegre Vamos, ou sobre permissões para adentrar *taperas dantes*.  
Foto: Iris Moraes / Acervo: Trabalho de Campo 18 de janeiro 2019.

Nesse sentido, destaco exatamente essa relação estabelecida pelo sr. Cléo com a referida chave, pois considero muito reveladora de como podemos lidar com as *coisas dantes* emergentes em cosmogonias negras para além de uma classificação objetiva da arqueologia. Para mim, a partir do conceito que a chave materializa, foi sugerido sentir e considerar eticamente que para adentrarmos os *lugares dantes* devemos buscar ter a permissão e a confiança devida, e daquele dia em diante a noção de chave de abertura de Alegre Vamos seguiu corroborando esta relação ética em nossas caminhadas Sankofa.

A partir dessa reflexão de abertura, damos mais um passo nas escrituras no território dos **Povos do Aproaga**, particularmente, nas paisagens das antigas sedes das comunidades da *Ponta Velha* e *Pixuna Velho*.

### 6.1.2 Arqueologia Sankofa na *Ponta Velha*: *quilombolas apontam o rumo da caminhada*

Os primeiros passos do trabalho de campo etnográfico e arqueológico para a pesquisa de doutorado foram retomados entre os dias em 05 a 08 de setembro de 2015, mesma época em que me preparava para prestar a seleção do PPGAN-UFMG. Naquela oportunidade viajei ao Capim em companhia de Gabby Hartemann, e além



de visitarmos aos principais interlocutores após mais de dois anos sem contatos pessoais com a comunidade, realizamos então uma primeira oficina na comunidade do Sauá-mirim.

A referida oficina ocorreu na residência do Sr. Antônio “Foboca” e sua esposa dona Teresinha Coutinho, e teve entre os seus desígnios a consulta e consentimento para a retomada da pesquisa no território quilombola junto às lideranças ali presentes, bem como o registro das primeiras indicações voltadas à identificação dos lugares memoriais quilombolas, o que já havia identificado tratar-se das *Taperas* dos **Pretos Dantes**, isto é, das principais áreas de moradia e habitação antiga no território dos **Povos do Aproaga**. Na ocasião dessa oficina de retomada, estiveram presentes S. Cléo e S. Pitada enquanto representantes AQURC, como também outros quilombolas moradores da “Ponta”, tais como a dona Raimunda Luiz da Silva Santos “Dica”, Sr. Antônio Luiz Coutinho da Silva “Antonico”.

Assim, a noção de *Tapera* deriva da própria classificação quilombola acerca dos lugares onde viveram seus ancestres mais antigos, os chamados “**Pretos Dantes**”. A *tapera dantes* além de ser um lugar com alguma estrutura material visível em superfície de suas casas antigas e outras evidências de habitação ao seu redor, tais como caminhos, retiros de farinha e portos antigos, atualiza e permite a relação com os ancestrais sendo reconhecidas pelos quilombolas através da narrativa da memória transmitidas ao longo de gerações e pelos seus marcos físicos em diversos lugares do território tradicional.

Em conexão à identificação dessas antigas áreas, vale lembrar conforme demonstrei em Moraes (2012), que a memória social dos quilombolas revela a ocorrência de um movimento de deslocamento forçado dos **Pretos Dantes** desde as terras da margem direita do rio Capim em torno do engenho do Aproaga para o lado esquerdo do rio, onde na época havia canal do referido engenho. Através das narrativas então registradas, possivelmente uma das primeiras sedes de ocupação quilombola se iniciou nas áreas do antigo canal do engenho do Aproaga, particularmente no lugar banhado pelo igarapé **Ipixuna**, às margens do qual se estabeleceu a comunidade do **Pixuna**. Em concomitância, seguiu-se o já mencionado processo de formação e fortalecimento das **Irmandades de Santo dos Pretos Dantes**, através das quais se garantiu o fenômeno de *aquilombamento* das terras,



uma vez que essas práticas estavam orientadas pela devoção aos santos padroeiros, as relações de parentesco e uso comum da terra.

Dessa forma, possibilitou-se a manutenção dessas terras sob a posse dos descendentes de ex-escravizados do Aproaga, com destaque ao preto chamado “Gil Herculano” - reconhecido historicamente como ex-escravizado dos herdeiros e senhores de engenho do Aproaga, o senhor Pedro Chermont de Miranda - que na memória das comunidades quilombolas prevalece como protagonista na fundação do quilombo, originado mediante a conformação das *territorialidades específicas* de cada comunidade quilombola ao longo das suas gerações seguintes, a saber: i) *Ponta Velha*: atual, Sauá-mirim; ii) *Manteigagem* : atual, Taperinha; iii) Canavial-Ipixuna: hoje, Nova Ipixuna (Cf. MORAES, I. 2012; ALMEIDA, A. 2006; BARBOSA 2008; ACEVEDO MARIN, 2009; ACEVEDO MARIN et all, 2014).



Imagem 72. Lideranças quilombolas indicam as *Taperas* dos **Pretos Dantes**. Oficina no Sauá-Mirim. Foto: Iris Moraes. Fonte: Acervo de Pesquisa de Campo set. 2015.

Ciente disso, para a oficina de retomada da pesquisa, tivemos como referência inicial da conversa um mapa derivado da cartografia social do território dos *Povos do Aproaga* associada a ocorrências arqueológicas no território (Cf. p.131), a qual havia levado impressa e fora elaborada durante a minha pesquisa de mestrado, sobre o qual



podemos esboçar um croqui dos antigos lugares então citados. Proficuamente, já naquele momento foram indicadas pelas lideranças comunitárias algumas áreas promissoras desse potencial arqueológico sensível no território quilombola, entre os quais se destacaram:

- i) *Pixuna Velho*, com enfoque para as *Taperas* de **Gil Herculano** localizada nas proximidades do Igarapé Ipixuna, em termos gerais, o **Velho Gil** é considerado o “herói” fundador das comunidades quilombolas, sendo o “ego” e praticamente o topo mais remoto da genealogia e das narrativas de memórias que tratam dos **Pretos Dantes**;
- ii) *Ponta Velha*, tendo sido ressaltada a relevância das áreas das *Taperas* do finado “Zé Luis” e da *velha* “Baruca”, pois seriam as pessoas que ali moraram desde a fundação da comunidade hoje referida como Sauá-mirim;
- iii) O Cemitério histórico, próximo da Comunidade de Alegre Vamos, visto que estaria provavelmente ligado a primeira e logo realocada sede de Santana do Capim, bem como, ao personagem histórico e genealógico de algumas famílias da Taperinha e Alegre Vamos, cito o chamado “João da Luz”, também envolvido na chamada Revolta do Capim;
- iv) As ruínas do engenho Aproaga, obviamente, devido à relevância material, memorial, identitária, cultural e política para os **Povos do Aproaga**.

Naquela ocasião, logo após essa a oficina no Sauá-mirim, combinamos com o Sr. Zé Luiz e o Cléo para visitarmos as áreas das **Taperas dos Pretos Dantes** já indicadas na *Ponta Velha*. Ocorre que nos tempos mais antigos de formação da comunidade a sede de habitações da chamada *Ponta Velha* estava localizada um pouco mais ao sul da atual comunidade Sauá-mirim. Seguimos ao lugar da *Tapera* do *velho Zé Luiz* através de um caminho antigo daquela que liga as duas áreas, embora estivesse mais fechado de vegetação pelo pouco uso. Percebi que o uso desse caminho fazia o acesso cotidiano às áreas elevadas da várzea para o feitiço de roças.

O velho caminho da *Ponta*, saindo do Sauá-mirim, aos poucos vai se elevando, desde a área de influência da várzea para uma implantação mais elevada de planície, apresentando transição da vegetação de mata ciliar até chegar na área central da antiga comunidade onde vigora uma vegetação composta de capoeira devido às roças





recentes, entremeada por frondosas castanheiras, algumas existentes desde a época da chamada *Ponta Velha*. Uma dessas castanheiras muito velhas e espessa havia tombado após a queimada acidental ocorrida naquele mesmo verão de 2015.

Ali junto da castanheira arriada na passagem do caminho, o sr. Antonico Luiz contou que na frente dessa castanheira sempre aparecia uma menina, ou seja, um *encante*. Segundo ele aparecia "... uma meninazinha, [nessa] castanheira era muito velha, tinha mais de cento e poucos anos... Quando não era uma meninazinha, era um gatinho, quando não, era qualquer bicho, aí via perfeitamente, quando via ai ela sumia, dentro! Não sei se era iara... sei que era um encante que tinha ai..." A caminhada foi assim desde o início, envolvida pela narrativa e presença de seres momentaneamente invisíveis.

Na transição do caminho para a área mais elevada das *taperas* já era possível encontrar alguns materiais arqueológicos em superfície, tais como fragmentos de cerâmicas e louças históricas, entre as quais fragmentos de faiança com pintura a mão e decoração (trigal) em alto relevo na borda.



Imagem 73-74. As *coisas dantes* afloradas no caminho da *Ponta Velha*  
Foto: Iris Moraes. Fonte: Acervo de Pesquisa de Campo set. 2015.

Quando chegamos ao lugar *Ponta Velha*, apesar de estar muito cerrada a capoeira, o Sr. Antônio Luís nos apontou onde seria a *Tapera* de seu avô, e a da D. Baruca que naquele ano ainda era viva. Contou que o finado Zé Luís e seus 5 irmãos



viviam ali com suas famílias, entre esses estava o velho Ricardo, então pai da D. *Baruca* que após casar-se saiu para morar no lugar onde hoje é casa da dona Itálica já na beira do rio Capim.

Segundo nos mostrou o Sr. Antonico, na composição da antiga comunidade, além das casas, havia um grande *barracão* de festas e a capela, a qual seria dentro do *barracão* e tinha o baldrame feito com um aterro bem mais elevado, provavelmente como base de um assoalho... lembrando essas coisas exclamou “... aí tem *caco* de muita coisa, *barracão* era bem aí... ele foi aterrado, a capela era dentro do *barracão* mesmo... isso aí deve ter muito *caco* porque foi muito tempo!”.

Também muito envolvido nesse movimento, ao caminhar o sr. Antonico ia à nossa frente colhendo, como ele mesmo dizia, os *cacos* das *coisas dantes* para nos mostrar, num dado momento quando juntou um pedaço de tijoleira no chão ele me explicou “... esse aqui, era o *tijolo dantes!* *Dantes* era inteiro!...”



E assim foi o nosso primeiro retorno à *Ponta Velha*, breve, mas bem acompanhada e promissor na abundância de *coisas dantes* ao longo da nossa caminhada. Infelizmente, nos anos que se seguiram o S. *Antonico* acabou ficando

Imagem 75. *Antonico* e o *tijolo dantes* no caminho da *Ponta Velha*.  
Foto: Iris Moraes. Fonte: Acervo de Pesquisa de Campo set. 2015.



cego devido a um erro médico e não pode mais caminhar conosco para nos mostrar e reconhecermos *juntas as taperas dantes*.

### 6.1.3 As plantas como presença nas *Taperas ta Velha*: (re)conhecimentos compartilhados

A segunda vez que voltamos à *Ponta Velha* foi no verão de 2018, então em companhia de dona Terezinha Coutinho e de minha orientadora, a arqueóloga Mariana Cabral. Nessa nova caminhada com D. Teresinha, a intenção do movimento foi justamente darmos continuidade ao reconhecimento das áreas das *Taperas Dantes* iniciado com seu “Antonico” ainda em 2015.



Imagem 77-78. *Coisas dantes existentes na Ponta Velha*  
Foto: Iris Moraes. Fonte: Acervo de Pesquisa de Campo set. 2015.



Naquela ocasião, D. Teresinha muito tranquilamente ia caminhando e nos mostrando os lugares de moradia e vivência de *les antigues fundadores* da *Ponta Velha*, e em sua companhia achamos muitas *coisas dantes*. Encontramos em

Imagem 76. Caminhada na *Ponta Velha* com a *guiança* de D. Terezinha  
Foto: Iris Moraes. Fonte: Acervo: Pesquisa de Campo set. 2015.

superfície desde fragmentos de vasilhas cerâmicas antigas a objetos mais recentes como um frasco de perfume estilo *Coty* e garrafa de refrigerante.



Para mim e com vistas as intenções desta pesquisa, os materiais considerados mais recentes no tempo histórico, e particularmente, os não convencionados sob o estatuto de “arqueológicos”, dependendo da perspectiva de estudo, podem emergir enquanto formas reais e tanto quanto relevantes a se considerar a compreensão de temporalidades e junto as pessoas e os lugares com os quais estamos reconectando através da memória e nossas presenças nesses lugares antigos.

Nesse sentido, dessa caminhada em companhia de D. Terezinha na *Ponta Velha*, gostaria de chamar atenção à emergência de uma outra qualidade de evidência associada aos lugares das antigas comunidades e as suas respectivas *taperas*, a qual havia me passado despercebida anteriormente: a ocorrência de plantas de cultivo doméstico e específicas para uso em porta ou ao redor das casas e quintais. Estas plantas se distinguem pelo cultivo no perímetro doméstico da habitação, e nas *taperas* quase sempre ocorrem em meio à vegetação mais alta e mesmo de mata secundária já reconstituída após os antigos períodos de moradias.

Ocorre que em 2015 eu ainda era recém iniciada no candomblé e esta minha relação com as plantas estava começando a ser um conhecimento praticado conscientemente. Por isso que apenas alguns anos depois, na minha volta ao quilombo em 2018, quando já sabia reconhecer algumas plantas em seu contexto natural, tanto as usadas em termos de usos litúrgicos, medicinais e /ou simbólicos, que as plantas nas *taperas dantes* se destacaram como uma evidência demarcadora de sua existência e delimitação.



Assim, por ali estavam em alguns pontos por onde caminhávamos na mata, entre outras plantas, a popular “espada de são Jorge”. Uma planta herbácea com indicada origem africana (*Sansevieria trifasciata*) com variedades de ocorrências diferenciadas pelo tamanho e folhagens, para nós de terreiro também chamada de “espada de ogum” (CARVALHO, 2012:171). Na verdade, a Espada de Ogum sempre esteve lá nas *taperas* do quilombo, como pude rever nas filmagens de 2015. Então, foi necessário o tempo e fundamento de nossas referências para percebermos melhor as plantas como presença manifesta e enquanto evidências associadas às possíveis portas e quintais das casas dos **Pretos Dantes** que estávamos começando a adentrar.

Além dos fragmentos de materiais arqueológicos não chegamos a identificar estruturas de esteios ou alicerces de casas devido à vegetação cerrada, mas pudemos perceber aquela planta como uma referência de identificação das *taperas*. As touceiras de Espada de Ogum estavam tão bonitas e empunhadas na paisagem



Imagem 79: D. Terezinha ergue a Espada de Ogum na *Ponta Velha*  
Foto: Iris Moraes. Fonte: Acervo de Pesquisa de Campo set. 2015.



que a dona Teresinha resolveu levar uma muda para plantar em sua residência, também reatualizando a prática de ter a espada junto à porta de suas casas.

Ao destacar essa percepção, a intenção não é necessariamente apontar como novidade a prática tradicional de uso da “espada de Ogum” em portas e ambientes caseiros, pois este ocorre tanto na Amazônia quanto em outras regiões do país, mas pontuar que a dimensão arqueológica de identificação das *taperas* foi extremamente ampliada quando passei a considerar a ocorrência das plantas como marcador na paisagem dantes com a qual eu estava em relação durante essas caminhadas.

Além disso, outro aspecto a considerar se refere ao meu lugar pertencimento enquanto Omo Ossain<sup>79</sup> a partir do qual venho construindo aos poucos esta percepção em torno das plantas, que por sua vez entra como repertório epistemológico e conceitual na prática de trabalho arqueológico, afinal em tantos anos de estudos na arqueologia, aulas de métodos e práticas de campo, pouquíssimas foram as vezes nas quais as plantas pudessem ou fossem consideradas como foco material da abordagem arqueológica.

Assim, perceber a “espada de Ogum” foi uma experiência derivada de um movimento de atenção tradicionalmente afroreferenciado, ou seja, baseado principalmente na minha *cosmopercepção* tradicional em relação às plantas, e não necessariamente como um planejamento metodológico ou de formação prévia da arqueologia, de toda forma, emergiu como possibilidade legítima de conhecimento e se estabeleceu desde então enquanto um diferencial no trabalho de identificação e reconhecimento das paisagens das *taperas*.

De uma maneira geral ao longo dessas caminhadas de arqueologia afrocentrada e de relações etnográficas em comunidades, tenho percebido e considerado tanto quanto relevante e transformador focar não exatamente na busca de um objeto por si, mas no conhecimento e como dimensão material das coisas na vida são fluentemente acessadas quando nos propomos a estar em relação com tudo

---

<sup>79</sup> Omo no sentido de filho. Na tradição de origem Yorubá vivida pelas Comunidades de Axé na diáspora Africana, Ossain é o Orixá, energia e deidade patrona das folhas (*ewe*) e plantas, as quais apanhadas nas matas da natureza podem ser usadas para a liturgia e rituais de matrizes africanas como as praticadas no Candomblé, bem como, serve na alimentação, cura e medicina, entre outros usos terapêuticos e tradicionais em nossas comunidades.



isso e não apenas em busca de objetos. Para tanto, tento está mais atenta sobre como as coisas emergem-se na flor da terra e outras paisagens dantes para nós em relação mútua, seja entre nós pessoas humanas e/ou com os demais seres existentes.

## 6.2 Arqueologia Sankofa de Nova Ipixuna ao *Pixuna Velho*

### 6.2.1 Das casas e habitar quilombola

Não obstante, para tentar reconhecer com mais atenção as áreas das *taperas* dos **Pretos Dantes**, cada vez mais procurei me inspirar sobre como eram as casas e o habitar das pessoas no presente das comunidades, produzindo um outro procedimento mais dirigido a percepção das casas contemporâneas o qual foi realizado na comunidade de Nova Ipixuna.

Ipixuna é nome do pequeno igarapé que corre dentro do território quilombola o qual constitui-se enquanto uma coluna de orientação do processo de habitação das famílias, tanto para o chamado *Pixuna Velho* quanto da atual Nova Ipixuna.

Conforme contam os narradores quilombolas, ainda na época de funcionamento do engenho Aproaga, naquelas terras localizadas na margem esquerda do rio Capim e em frente ao engenho, eram cultivadas principalmente as plantações de cana-de-açúcar do antigo engenho, tanto que muitos narradores ao se referirem aos primórdios da ocupação ali chamam o lugar também de “Canavial”.

Ocorre que entre os **Pretos Dantes** ancestrais referidos nas narrativas, se destaca o nome do velho Gí, cito do “Gil Herculano dos Santo” ex-escravizado no Aproaga que junto com seus descendentes passaram a formar as comunidades na margem esquerda do rio Capim. Um dos núcleos de habitação dos descendentes do *velho Gí* foi estabelecido nessas terras do antigo Canavial do Aproaga, por sua vez orientado ao longo da margem esquerda do igarapé Ipixuna.

As primeiras gerações rememoradas nas narrativas dos quilombolas moraram no chamado *Pixuna Velho* o qual foi abandonado provavelmente há cerca de 40 anos, principalmente devido às inundações constantes da várzea do rio Capim que alcançavam as casas. Foi então que os mais velhos decidiram implantar a Nova Ipixuna na margem direita do igarapé homônimo, em área mais elevada de terra-firme.



Portanto, na comunidade de Nova Ipixuna, entre as atividades do movimento “arqueologia e comunidade”, foi que no dia 1 de agosto de 2018 eu e a profa. Mariana fizemos um breve mapeamento das estruturas das casas atuais da comunidade. Nesse momento do trabalho, tomamos as dimensões das casas, localização geográfica, e fotografias das estruturas edificadas principais. E que felicidade, o trabalho mais uma vez ocorreu em companhia das crianças. Após as oficinas do mês de julho de 2018 elas estavam nos apoiando nos afazeres do trabalho arqueológico, com gosto se envolviam no registro fotográfico e nas demais atividades que propusemos com vistas as intenções mais específicas da pesquisa da tese.



No que se refere as casas e habitações de Nova Ipixuna, em termos gerais, as casas são de madeiras, com três ou quatro cômodos, razoavelmente elevadas do chão através de esteios ou de baldrame (mesmo quando não estão sob influência da várzea ou declive do terreno acentuado), comumente com duas águas cobertas de brasilit ou telhas de barro (no telhado muitas das casas também podem-se identificar a ocorrência de telhas artesanais bem mais antigas).

Imagem 80: Ariana “*Mariazinha*” media o fazer arqueológico na comunidade de Nova Ipixuna. Foto: Iris Moraes. Fonte: Acervo de Pesquisa de Campo 01 ago. 2018.





Embora as casas pareçam “pequenas”, isso seria apenas em um sentido relativo, por terem poucos e pequenos cômodos, afinal, ainda abrigam muitas pessoas já que as famílias são extensas. Isso implica considerar alguns aspectos do modo de vida por exemplo, muitas vezes para dormir as pessoas vão usar de redes, as quais são armadas próximas entre si e facilmente desmontadas durante o dia, bem como, as casas quase sempre possuem uma ampliação do espaço doméstico para outras construções anexas, onde estão o fogão de lenha ou um fogareiro, guarda de ferramentas etc.

Portanto, o próprio ritmo de vida das atividades cotidianas, seja no trabalho na roça, no igarapé, no açailal entre outros afazeres complementam a constituição desse habitar além da casa e suas fronteiras de estrutura físicas construídas. Além dos anexos às cozinhas das residências, também ocorrem outras construções como a casa de poço, os poleiros de galinhas, entre outros.

Esses ambientes anexos as cozinhas das residências costumam ser abertos, ou seja, sem paredes fechadas, ou feitos a pau-a-pique e com telhado de palha, e/ou telhados de brasilit. Outras construções importantes além das residências das famílias, são as casas de farinhas chamadas de *retiros* e os *barracões* de festas, ambos comumente feitos em estruturas de esteios roliços sem paredes e com coberturas de palhas.



Imagem 81: *Barracão* de Festas – S. Lucico. Mapeamento Casas Nova Ipixuna.  
Foto: Iris Moraes. Fonte: Acervo de Pesquisa de Campo 1 ago 2018.

No que se refere ao entorno das casas, conforme destaquei em Moraes (2012) os quintais estão sempre bem varridos, limpos em distinção do *mato* logo mais distante, onde além de variedades de arvores frutíferas sempre se encontram diversas plantas medicinais, tais como: pirarucu (*Kalanchoe pinnata* L.), alfavaca (*Ocimum gratissimum* L.), pariri (*Arrabidaea chica*) entre outras.

Ainda no quintal da frente das casas que forma o núcleo central da comunidade de Nova Ipixuna, está a Capela da comunidade onde todos domingos pela manhã ocorrem as celebrações católicas. Logo mais adiante da Igreja católica há um *barracão*, onde funcionava a antiga escola, que serve hoje como Salão Paroquial, e uma casa de sinuca, entre essas duas construções há também um espaço amplo para realização de festas, chamado de *terreirão*. Integrando a esses conjuntos de espaços de uso coletivo se soma a nova escola de educação básica da Comunidade.

Assim, é no *barracão* e/ou junto ao *terreirão* onde ocorrem diversas festas, sejam tradicionais religiosas, as festas juninas, bailes dançantes e bingos comunitários. Em Nova Ipixuna, o S. Lucico e S. Pitada que costumam ser os



responsáveis pelas organizações desses espaços e festas. Outro espaço fundamental na sociabilidade e diversão são o igarapé Ipixuna e os campos de futebol.

Em 2018 enquanto fazíamos o mapeamento das casas, ali mesmo no meio do quintal, a filha mais velha do S. *Pitada*, a *LuciLene* já preparava uma fogueira para assar a carne do almoço. As fogueiras que pude observar foram realizadas em diferentes lugares do terreiro, geralmente à sombra de alguma árvore, e tinham a estruturas de três ou mais pedras, no estilo trempe, com combustão à lenha. Além da preparação de assados a fogueiras servem para a escalda dos caroços de açaí, antes de se extrair o seu vinho, tão apreciado nas refeições cotidianas.



Imagem 82: Lorrان brinca com a fogueira no quintal de casa  
Foto: João Paulo Santos. Acervo: Pesquisa de Campo 01 ago 2018.

Em 2015 muito rapidamente já havia identificado a ocorrência de alguns pequenos fragmentos cerâmicos nessa área mais central da comunidade. Mas foi a partir deste mapeamento das casas e estruturas principais de habitação, realizado em 2018, que consegui perceber uma maior concentração de fragmentos cerâmicos dispersos nessa área mais central do terreiro, entre a Capela o espaço do *terreirão*. A cerâmica encontrada em superfície, não apresentava decorações, tinha uma



densidade bem leve com uma queima de cor cinza e visível material antiplástico de carvão e cariapé.



Imagem 83. *Coisa dantes* no quintal de casa, Terreirão do Pixuna.  
Foto: Iris Moraes. Acervo: Pesquisa de Campo 01 ago 2018.

Vale ressaltar ainda que desde as minhas primeiras percepções acerca da construção e uso das casas de Nova Ipixuna, e especialmente no campo de julho de 2017, identifiquei pelo menos duas casas que estavam em razoável estado de uso e habitação, mas que foram deixadas após a retirada de algumas partes constitutivas reaproveitáveis como telhas e as madeiras melhores, restando apenas parte da estrutura da casa em pé, que gradativamente estavam se tornando em escombros.

Essas ocorrências de casas deixadas ao tempo, eram a dimensão visível para a percepção do que eu estava começando a identificar na pesquisa, ou seja, as *taperas* dantes. Por sinal Na primeira versão do mapa derivado dessa imersão no habitar dos *Pixuneiros*, para diferenciar dessas das casas atuais e das *taperas*, identificamos tais estruturas como “casas abandonadas” (cf. mapa na pag. 247).



Imagem 84: Entre casas e *taperas*, histórias da gente.

Foto: Gilberto Mendonça. Fonte: Acervo de Pesquisa de Campo Nova Ipixuna, 1 de ago 2017.

Assim, para a composição dos aspectos materiais construídos da comunidade de Nova Ipixuna identificados naquele verão de 2018 se destacaram: as casas das famílias, a capela, o *barracão / terreirão*, campo de futebol, escola e o *retiro* de fazer farinha. De uma maneira geral, isso se apresenta também nas outras comunidades de Taperinha e Sauá-mirim.

Além disso, vale ressaltar que esse foi apenas um olhar para uma dimensão da materialidade do habitar quilombola no território, pois com certeza essa composição se completa e se alarga com outras construções da paisagem tais como as roças e capoeiras antigas, os caminhos, os açaiçais, entre outros lugares manejados cotidianamente e ao longo do tempo pelas gerações da comunidade.

### 6.2.2 **Cartografias e Genealogias Ancestrálicas: situando nomes de Pretos Dantes e as suas *taperas* no Pixuna Velho**

Ao lado do reconhecimento das plantas e da percepção das formas de habitar como possibilidade de melhor compreensão e evidenciação das *taperas*, acessamos mais uma forma particular de procedermos a esta arqueologia afrocentrada, algo em torno da cartografia sócio-genealógicas. Ocorre que a partir do levantamento



genealógico iniciado no meu mestrado (MORAES, 2012), percebi sobremaneira a importância de associar na cartografia das *taperas dantes* a sua respectiva a identificação dos **Pretos Dantes** que as habitaram/am.

Para tanto, durante os meses de janeiro e julho de 2019, realizei também na Escola de Nova Ipixuna mais duas edições de oficinas “arqueologia e comunidade”, então focadas no (re)conhecimento da genealogia de *les Pretos Dantes*, especialmente de ancestrés das famílias pertencentes a comunidade de Nova Ipixuna.

Nessas oficinas de genealogia ouvimos novos nomes de **Pretos Dantes**, bem como alguns aspectos de suas personalidades e histórias de vida, até então desconhecidos para mim, e mesmo para algumas pessoas e gerações mais novas da comunidade. Passamos, pois, a estudar a relação entre a genealogia e os assentamentos das *taperas*, e eventualmente pronunciar no tempo, com o devido respeito tradicional, os nomes das pessoas e ancestrés mais *velhes* da comunidade, desde quando começamos a caminhar pelas áreas das suas *taperas dantes*.



Imagem 85. Oficina Arqueologia e Comunidade: Genealogia Ancestralicas, Nova Ipixuna  
Foto: Iris Moraes / Acervo: Trabalho de Campo 17 julho 2019

A partir dessas oficinas sócio-genealógicas também conseguimos elaborar junto com a comunidade um croqui das *taperas* com respectivos nomes dos **Pretos Dantes** o que serviu de subsídio para o início de uma cartografia social das *taperas* e



das respectivas incursões de Arqueologia Sankofa na área correspondente ao chamado **Pixuna Velho**, conforme relato ao longo deste movimento da tese.

De antemão, ressalto que ao longo dessas oficinas de “arqueologia e comunidade” centrada na genealogia, fomos notando que as implantações das *taperas dantes* na paisagem se davam ao longo do curso do igarapé chamado Ipixuna, sendo estas intercomunicadas pelo chamado “caminho velho” do *Pixuna*. Outrossim, à medida que se tem a localização da área de alguma tapera de Preto Dantes, esta é especificada pelo nome de *le moradore* principal. Por exemplo, quando localizamos e visitamos a *tapera da velha Ana Lopes*, sabemos que nessa área potencialmente teriam outras casas adjacentes de certo de seus filhos e demais familiares.

Porquanto, a enunciação dos nomes de *les Pretos Dantes* a partir da vibração sonora da voz de seus descendentes reverbera as lembranças de suas histórias de vida, era isso. Lembrar para remanifestar a materialidade das suas trajetórias. Uma escavação dos nomes de Pretos, quilombolas invisibilizados pela história oficial. Existir é um feito, deixa marcas, lembranças. E fazer isso atravessando o tempo histórico da escravidão e da colonialidade foi o que os **Povos do Aproaga** conseguiram se aquilombando naquelas terras às margens do rio Capim.

Diante disso, cabe destacar que não se tratou, portanto, de chamarmos aleatoriamente ou a todo momento os seus nomes, posto que não se deve incomodar os ancestrais chamando-os em vão<sup>80</sup>. Na realidade, lembrar dos parentes e evocar seus nomes junto a seus feitos tornou-se uma metodologia necessária e comunitariamente compartilhada. Considero inclusive que este exercício possibilitou a atualização intergeracional das histórias dos **Pretos Dantes** e fortalecimento da memória social quilombola no seio da comunidade.

Nesse sentido, indico que a sistematização dos dados genealógicos e produção de gráficos e tabelas de parentescos, continua em processamento através do programa chamado “My Heritage”, no qual já somam mais de 200 nomes de pessoas

---

<sup>80</sup> Essa questão levantada aqui e também considerada em campo, é tão importante para nós que somos Omo Orixá/de candomblé, que por ocasião de algum diálogo onde se precisar enunciar o nome de alguém já falecido, temos que fazer o gesto de, ao dizermos o dito nome, estralar os dedos por 3 vezes acima da nossa cabeça e declarmos “*Olorum kosi purê*” num sentido de que ‘descanse em paz’.



e respectivos apontamentos preliminares para os vínculos de parentescos entre as famílias descendentes, especialmente do **Preto Dantes** chamado **Gil Herculano dos Santos**, que apesar de preliminar já arrolamos nos apêndices deste trabalho como forma de registro prévio.

No que se refere as fontes, grande parte das referências de parentescos foram obtidas através dessas *conversas-memórias* e respectivos relatos colhidos nas oficinas com a comunidade, ou eventualmente de alguns registros obtidos por meio de documentos civis oficiais. Dentre esses documentos destaco um em especial guardado e apresentado pelo S. *Pitada* durante a primeira oficina de genealogia, que se trata da certidão de óbito do seu bisavô, o velho “Gil Herculano”, datado para o dia de 09 de abril de 1938.




Imagem 86. *Pitada* mostra orgulhoso a Certidão de óbito do seu bisavô paterno, o *velho Gi*.  
Foto: Iris Moraes / Acervo: Trabalho de Campo 17 julho 2019





**REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL**

TALÃO N.º ..... PÁGINA .....



**REGISTRO CIVIL**

Estado d.º Pará .....  
 Município de S. Domingos do Capim ..... Comarca de S. Miguel do Guamá  
 Distrito ..... Santana do Capim .....

**ÓBITOS N.º 847**

CERTIFICO que a fls. Nº 23 ..... do livro n.º 6-B ..... do registro de Óbitos  
 foi encontrado ..... hoje o assento de GIL ALCOLANO DOS SANTOS .....  
 falecido ao 9 ..... de abril ..... de 1938 ..... às 4 ..... horas em  
 domicilio neste M. do Capim ..... do sexo Masculino ..... de cor Morena ..... profissão  
 lavrador ..... natural de Estado do Pará ..... domiciliado em Municipio do Capim  
 e residente em M. do Capim ..... com 87 A. idade, estado civil viuvo ..... filho  
 de ARCOLANO DOMINGOS DOS SANTOS ..... profissão lavrador ..... natural de  
 Estado do Pará ..... e residente em ..... falecido .....  
 e de BENEDITA MARIA DA CONCEIÇÃO ..... profissão lavradora .....  
 natural de Estado do Pará ..... e residente em ..... já falecida .....

Foi declarante O sr. JOSÉ LUIZ ..... (sendo o  
 atestado de óbito firmado por) Não houve atestado médico, o declarante ..... que deu  
 como causa da morte proveniente de FEBRE .....; o sepultamento  
 as 17 horas ..... foi feito no cemitério de Santana do Capim .....

Observações Inscrito em 10 de abril de 1938. O sepultamento no dia  
 9 de abril de 1938. Não deixou testamento deixou 4 filhos: FERMIILIANO  
 ANA, ADELIA, VALERIANO. Todos de maior.  
 ( 2a Via )

O referido é verdade e dou fé.  
 Santana do Capim 7 de Julho de 19 86

FIRMA RECONHECIDA : *Bernardo de Oliveira Pantoja*  
 O OFICIAL  
 C. P. F. - 071862662/15  
 Isento de selos ex-vido alteração 58.ª da Lei  
 8519 de 20 Dez 1952

Pará - Chermont - Queiroz Santos  
 Belém - Pará  
 Mod. 122  
 grafisa offset

Imagem 87. Certidão de óbito de **Gil Herculano dos Santos**, datado em 09.04.1938  
 Foto: Iris Moraes / Fonte: Arquivo AQUARC, Trabalho de Campo 17 julho 2019



Como temos referido ao longo desta pesquisa, esse *velho Gi* é amplamente contado como um dos primeiros **Pretos Dantes** a se aquilombar nas terras do antigo Canavial localizado as margens esquerda do rio Capim e pertencente ao engenho Aproaga, portanto, constitui um dos principais fundadores da comunidade não só do *Pixuna Velho*, mas também das demais comunidades do território quilombola conformadas por sua descendência<sup>81</sup>. Dessa forma, foi nutrida dessas referências afrocentradas da personificação da presença dos **Pretos Dantes** que adentrávamos nos lugares e taperas por eles habitados. Não antes de pedir licença e oferecer em homenagem aos devidos habitantes e donos dos lugares que estávamos nos reconectando a partir desses movimentos Sankofa.

Por fim, antes de prosseguirmos para as caminhadas Sankofa no *Pixuna Velho*, em face dessas conversas que tenho levado a cabo com as pessoas das comunidades quilombolas desde o mestrado e durante este trabalho do doutorado, acontecidas sejam em condição de entrevista e oficinas, sejam em situações mais espontâneas na convivência cotidiana das etapas de campo, outro aspecto que considero relevante e quero destacar é a consolidação uma certa noção de **conversa-memória** enquanto categoria conceitual, pois através dela percebo que se possível acessarmos tempos, pessoas, coisas e lugares em um arranjo complexo e perspectivista de materialização.

Digo isso no sentido de que cada conversa realizada em condições específicas, lugares próprios dentro do território quilombola, junto a evocação de determinados nomes dos antigos, **Pretos Dantes**, e da contação de suas histórias de vida, se propicia uma reconexão entre temporalidades, coisas e seres que extrapola as formas convencionais arqueológicas de abordagem de estudos, pois se baseiam na sensibilidade tanto física quanto espiritual da conversa-memória ativada nessa interrelação. Nesse sentido, vale destacar que diferentes *pesquisadorias* também têm enveredado em possibilidades confluentes ao que tenho desenvolvido no Capim, justamente por também se basearem nas ontoepistemologias negras e afrodiaspóricas, entre *les* quais destaco a experiência conceitual dessa noção de

---

<sup>81</sup> Para maiores detalhamentos do processo de territorialização e *territorialidades específicas* instituídas pelos **Povos do Aproaga**, entre outros conferir os trabalhos de B. Barbosa (2008), PNCSA (2008) e I. Moraes (2012).



conversas-memória efetivada na pesquisa de mestrado desenvolvida por Gabby Hartemann (2019).

No seu trabalho intitulado “Voltar, contar e lembrar de Gangan: por uma arqueologia griótica afrodecolonial em Mana, Guiana”, Hartemann (2019), ao conversar com seus parentes e mais *velhes* afrodescendentes de Mana, nos mostra como a potência da comunicação e das habilidades de enunciação inerente as pessoas, coisas e demais seres são entrelaçados no seio da contação de história mediante um necessário um estado de atenção de nossos sentidos, ou seja, no estabelecimento das *conversas-memórias*. No intento de estreitar nossos trabalhos, bem como, de demonstrar um pouco mais dessa discussão voltada ao fortalecimento de aportes conceituais e metodológicos experimentais para os estudos da diáspora africana na Amazônia, compartilho de suas palavras:

Ao voltar ao entendimento afrocentrado que tudo fala, uma arqueologia afrodecolonial assume o **compromisso de prestar atenção no movimento contínuo de histórias sendo contadas não só pelas pessoas que não são arqueólogos, mas também às histórias narradas pelas coisas, pelos lugares, pelos seres-não-sempre-visíveis**. Para isso, é preciso re-entender que as línguas/falas utilizadas para contar essas histórias não são sempre verbais ou escritas. Enquanto arqueólogos, nós temos nos constituído como interlocutores principais das coisas e dos lugares sem entender que estes estavam falando conosco.

Trata-se de, pegando emprestada uma expressão da minha Yá Simone de Oyá, “ver o que está sendo falado” ou **conseguir “ouvir” as imagens sendo ativadas nessas histórias por estes diferentes participantes da conversa-memória**, como gosto de chamar a conversa sobre outros tempos, sejam elus pessoas, coisas materiais encontradas ou querendo ser encontradas, lugares sendo percorridos, seres não-sempre-visíveis com os olhos humanos, tais como les ancestrais ou outras entidades espirituais, ou ainda les Orixás.

Em nossas confluências de experiências de pesquisas e abordagens afrorreferenciadas, os relatos a seguir corroboram com esse estabelecimento sensível da atenção fisco-espiritual que a memória e ancestralidade nos possibilita durante as conversações, tal como argumentou Hartemann (2019) junto aos seus mais *velhes moun’Mana*, e como também aconteceu comigo desde o início das minhas vivências no território quilombola dos Povos do Aproaga.

Para compartilhar essa compreensão já destaquei no movimento anterior chamado “Agô **Pretos Dantes e Ancestralidade quilombola**”, especificamente na subseção do texto “*Não há ancestral que queira ser esquecido*”, um breve relato da



experiência vivenciada com a criança LuCiane dos Santos de Nova Ipixuna, acerca da sua percepção de uma fotografia das ruínas do antigo engenho, para ela do poço do Aproaga, enquanto materialização de imagens-memória dos **Pretos Dantes** que ela tinha tão firmemente consolidado em virtude do seu pertencimento comunitário e naquele verão de 2011 docemente compartilhou comigo.

Portanto, ciente dessas potencias de imagens e *conversas-memórias* foi que nos lançamos em caminhadas pelo **Pixuna Velho** e brevemente seguimos compartilhando a seguir parte das experiências vivenciadas com pessoas da comunidade quilombola.

### **6.3 Caminhadas com S. “Pitada” e D. Rosa no Pixuna Velho: evidenciando taperas e coisas dantes**

Nesse contexto, a percepção da formação e construção do habitar comunitário contemporâneo foi basilar e ampliado com uma imersão no contexto do chamado *Pixuna Velho*. Enquanto atividade de “arqueologia e comunidade” esse movimento de volta teve pelo menos três grandes momentos, principalmente baseados em oficinas sobre genealogia *des Pretos Dantes* e as caminhadas pelo *Pixuna Velho*.

No que se refere as caminhadas pelo *Pixuna Velho*, elas se iniciaram no dia 31 de julho de 2017 em companhia de dona Rosa da Silva Santos e a maioria das crianças de Nova Ipixuna. No ano seguinte, esse reconhecimento ocorreu no dia 31 de julho de 2018 novamente com D. Rosa e seu esposo S. *Pitada*/João e algumas crianças tais como seus filhos Juliana e João Paulo. Em seguida, uma outra caminhada aconteceu dia 02 de agosto 2018 em companhia dos parentes de D. Dulcinéia Pontes Carmo “*Dulci*”, em especial a sua sobrinha D. Maria Raimunda do Carmo Silva, ali no quilombo é conhecida como “*Preta*”.

Todos esses movimentos consistiram em longas caminhadas mata adentro no reconhecimento do *Pixuna Velho*, e foi um incrível aprendizado para mim. Na primeira caminhada com dona Rosa em julho de 2017, seguimos mais à beira do caminho com ela me apontando as árvores mais antigas e proeminentes e principalmente o rumo de algumas *taperas* dentro da mata. Afinal, o caminho que estávamos trilhando vem do *Porto* no rio Capim até Nova Ipixuna, atravessa uma considerável área de floresta



de várzea, corta o igarapé Ipixuna até alcançar a sede da comunidade já mais na área de terra-firme.

Por diversas vezes ainda durante a pesquisa anterior do mestrado entre os anos de 2010 a 2012, quando passávamos naquele caminho até hoje usado o S. *Pitada*/João sempre me dizia ‘... *aí foi tapera dos Pretos Dantes...!*’ e assim aos poucos foi incutindo em mim o desejo de adentrar a mata além do caminho atual, para reencontrarmos essas *taperas* e as histórias desse *tempo Dantes* da comunidade .

Apesar disso, cabe ainda uma ressalva. Embora desde essa época do mestrado pessoas da comunidade já estivessem compartilhando referências ao conhecimento das *taperas dos Pretos Dantes*, em parte devido a relação de confiança que fomos construindo, sinto que antes era como se eu ainda não estivesse no tempo de adentrar ao *Pixuna Velho*.

Afinal, tive que aguardar o momento devido, ocorrido praticamente cinco anos depois, tendo que construir uma maneira muito particular para fazer isso, ou seja, com uma abordagem mais afrocentrada, conforme relatamos no movimento anterior “arqueologia afrodecolonial”. Naquela tarde de um caloroso julho amazônico, indo a nossa frente e rodeada por muitas crianças, D. Rosa nos mostrou muitas árvores frutíferas antigas e/ou de uso medicinal, tais como o “cajú do mato”, abiu, seringueira, andiroba, entre outras. Dona Rosa nos indicou ainda algumas *taperas* que estão próximas da beira do caminho, principalmente onde era a antiga igreja e a *tapera da velha Julieta* e do seu esposo chamado Pedro.

No que se refere a *tapera da velha Julieta*, D. Rosa nos ressaltou que essa *tapera* era de “uma casarona”. Puxando na memória as suas lembranças da casa, ela explicou que era “... uma casa grande de madeira, ela tinha o quê? Ela tinha a sala, dois quartos e uma cozinha, ela era bem grandona aí...”. Por fim, passando por essas *taperas* da Igreja e da Velha Julieta a beira do caminho, seguimos todos com as crianças para tomar banho no rio Capim.

Porquanto, essa volta ao *Pixuna Velho* mata adentro com o S. *Pitada* aconteceu anos depois, no mês de julho do verão de 2018. Na ocasião, estávamos em companhia também de sua esposa dona Rosa, alguns de seus filhos como João



Paulo, Juliana, e com a minha orientadora Mariana Cabral. Nossa! Esta foi uma caminhada muito agradável onde o S. *Pitada* ia nos guiando pelo caminho antigo e indicando algumas das áreas das *taperas*.

Assim, saindo da sede habitada de Nova Ipixuna pelo caminho que leva ao rio Capim, a primeira área indicada é da *tapera* do velho Gil Herculano e sua esposa *velha* Luisa, antes mesmo de se atravessar para a margem esquerda do igarapé Ipixuna. No que se refere a *tapera* do Gil, ainda na oficina no Sauá-mirim em 2015, o S. *Pitada* lembrou que seu pai S. *Joãozito* contava sobre a casa do seu bisavô Gil ser muito grande, de madeira e piso de assoalho, a qual teria cerca de 10 milheiros de telhas (Considerar também que essas telhas mais antigas eram artesanais e tinham dimensões maiores as atuais).

Além disso, no entorno da casa do *velho Gí* havia uma plantação de cacau na época. Até esse momento da nossa pesquisa, próximo à área indicada para a sua *tapera* existem alguns pés de cacau espaçados na direção do igarapé Ipixuna, e outras arvores como umas velhas mangueiras e um pé de abiu, a sombras dessas arvores maiores também encontramos plantas de porta como a chamada “comigo-ninguém-pode”. Logo ao atravessar o igarapé Ipixuna no sentido ao rio Capim, no lado esquerdo do caminho, encontra-se a *tapera* da igreja antiga, como já havia sido indicado por D. Rosa na caminhada de 2017.

Segundo os relatos compartilhados, a igreja era de madeira e piso de assoalho elevado do chão, com pelo menos três janelas laterais, na qual se cultuava os santos herdados dos tempos Dantes do Aproaga, quais sejam: o Divino Espírito Santo e nossa Senhora Conceição, principalmente nos meses de maio, junho e dezembro com festas que duravam vários dias.

Na *tapera* da igreja do *Pixuna Velho*, identificamos uma elevação do solo aterraso em forma retangular, diante do qual o sr. Pitada disse “...isso aqui era aterro mesmo! Num era como se tivesse piso... ele [o aterro] ia por ali, dali saia por ali, de lá saia mais longe, mas só que ali já desceu [desmoronou]... ai uma parte dela era forrada de tábuas de “marupá”... era forrada a parte onde ficava o altar..”.



Junto ao processo de consolidação da comunidade da Taperinha, a imagem de N. Sra. Conceição foi dada a uma das filhas de Gil Herculano por nome **Adélia**, que por sua vez era a mãe de D. **América dos Santos**. Entre *autres narradories* que já nos falaram acerca disso, o sr. João – *Pitada* contou que o Divino foi roubado desta antiga igreja no *Pixuna* e nunca se descobriu quem nem conseguiram resgatar de volta a imagem, permanecendo até hoje apenas a imagem de nossa Senhora da Conceição herdada por dona América, que a guarda com muito zelo e devoção.

Nessa caminhada, próximo à *tapera* da igreja logo à beira do caminho o menino João Paulo encontrou uma antiga tijoleira, na qual também se identificava marca de dedo na massa da argila e tão logo veio nos mostrar. Particularmente, senti por parte dele uma vontade de participar desse reencontro e reconhecer das *coisas dantes* junto comigo. Desde então, junto com *Tia Preta*, João Paulo foi sempre um parceiro nas atividades de arqueologia das *taperas*.



Imagem 88: João Paulo e a tijoleira no caminho do *Pixuna Velho*  
Foto: Iris Moraes. Acervo: Pesquisa de Campo 01 ago 2018.



Após essa identificação da *tapera* da igreja seguimos em expedição mata adentro, pois o caminho antigo que liga a *tapera* da Capela com a *tapera* do *barracão* em alguns trechos estava tomado pela vegetação crescida. Assim, o S. *Pitada* seguiu à frente da caminhada, abrindo caminho com seu terçado (facão), até localizar a *tapera* do *barracão*.

Nessa *tapera* do *barracão*, encontramos um alinhamento de quatro esteios retangulares de madeira, os quais quando avistados pelo Sr. *Pitada* gritou lá da frente, “... Iris! Espia aqui os *tocos* onde era o antigo *barracão!*”. Era no *barracão* onde ocorriam os bailes dançantes e leilões das festas de santo da comunidade. E ao lado deste, haveria uma cozinha onde eram feitas as comidas das festas das chamadas Irmandades dos  ***Pretos Dantes*** , que segundo Sr. João “Pitada” eram em grande parte a base de carne de porco, por sua vez criados pelos velhos da comunidade e membros responsáveis pela irmandade.



Imagem 89-90: Os *tocos* (esteios) do *Barracão do Pixuna Velho*  
Foto: Iris Moraes. Acervo: Pesquisa de Campo 01 ago 2018.





Esses *tocos* do *Barracão*, conforme me explicou o S. *Pitada*, geralmente eram feitos em madeiras de acapu e acará, sendo que antigamente se podia usufruir de madeiras já bastante maduras, o que faz com que muitos esteios apesar de deteriorados pelo tempo de abandono ainda fossem facilmente reconhecidos não apenas pelo corte e cheiro particular, mas também pela firmeza da madeira ressoada na batida do terçado.



Imagem 91. *Pitada* abre o caminho e nos guia pelo *Pixuna Velho*  
Foto: Iris Moraes. Acervo: Pesquisa de Campo 01 ago 2018.

Seguindo na caminhada, encontramos como bom presságio dos esteios de acapu um bicho-pau belíssimo e uma armadilha tradicional de caça chamada “quebra-cabeça”. Usada para pegar mucura e outras caças menores, basicamente essa armadilha consiste no levantamento de uma vara verde espessa, mas um pouco flexível, a qual permanece envergada apenas por um enlace feito com embira ou cipó. Com a passagem de algum bicho atraído por isca deixada no chão embaixo da verga, ela pode ser facilmente disparada, momento do abate chamado “quebra-cabeça” devido ao grande impacto da vara disparada sobre corpo da presa.

Nesse dia de ensinamentos, S. *Pitada* fez questão de rearmar a armadilha para nos mostrar, e quando a disparou ele me falou sorrindo “... aprendeu, Iris?!”.



Imagem 92-93. *Pitada* arma a *quebra-cabeça*  
Foto: Iris Moraes. Acervo: Pesquisa de Campo 01 ago 2018.

Após esse ensinamento sobre como armar e desarmar armadilhas, seguimos no traçado do antigo caminho até alcançarmos a *tapera* do **velho Domingos Barrão** e da *velha* “**Serda**”, ou **Maria Serdelina**. Ali a D. Rosa nos contou que a *velha Serda* tinha o costume de guardar o seu dinheiro na lata e sorriu de lembrar-se da história... adiante, caminhando pela área da *tapera* D. Rosa encontrou e colheu do chão uma planta por ela reconhecida como sendo cultivada ao redor das casas:

“... é isso aqui que tô espiando, há muito tempo eles moraram aqui, eu parei e fiquei olhando, ali tem muito óh... Isso aqui Iris, há muito tempo ela [a *velha Serda*] tinha na lata! ... Esse aqui, esse que chamam ‘dinheiro em penca’?... pois é, eles plantavam assim ó, na lata e colocavam na parede, da casa!”.



Imagem 94. D. Rosa reconhece as plantas na *Tapera do velho Barrão*  
Foto: Iris Moraes. Acervo: Pesquisa de Campo 01 ago 2018.

Essa planta destacada por D. Rosa, conheço também como “lambari roxo”, uma ramadeira muito usada para forrar a terra ao redor de outras plantas em jardins pela beleza de suas folhagens e eventualmente usada como planta medicinal. Dali da *tapera do velho Barrão*, continuamos a caminhada na mata até a trilha desaguar numa conexão mais limpa e pisada do antigo caminho.

Desse trecho do caminho em diante, o S. *Pitada* ressaltou muito a ocorrência de velhas árvores, como as castanheiras nas proximidades da *tapera da velha Loca* e logo depois, no rumo da *tapera da Ana Lopes*, várias mangueiras muito antigas, algumas já morrendo de velhice. Portanto, nessa altura do caminho mais aberto, existem muitas arvores manejadas desde muitos tempos, como brincou o seu João lá da frente do caminho a nos guiar, “... essa arvore de uxí! tem, não sei quantos mil anos” e riu.

Quando chegamos na *tapera da velha Ana Lopes*, localizada a beira do caminho junto de uma velha jaqueira, o Pitada nos contou que ao redor da casa dela também viviam outros parentes dela, cerca de umas cinco famílias, entre os quais lembrou os nomes de **Orineu**, **Severino**, e seu filho “**Benedito**”. Nessa *tapera* da Ana Lopes (avó do Puiáíá, com bem ressaltou o S. Pitada), identificamos também outros dois esteios de acapu da estrutura da casa e objetos materiais em superfície, cito:



fragmentos de vasilhas de cerâmica torneada e uma borda de louça mais recente (sec. XX) com decorada azul e uma concentração de telhas.



Imagem 95-96: *Coisa dantes* da *tapera da velha Ana Lopes*  
Foto: Iris Moraes. Acervo: Pesquisa de Campo 01 ago 2018.

Ao redor da casa da velha Ana Lopes se encontravam também pé de árvores frutíferas como toranjas/taranjinhas/“tura”), e algumas castanheiras. Aliás, a jaqueira que hoje está à beira do caminho, ficava logo atrás da cozinha da casa de D. Ana Lopes. Enquanto ia localizando as estruturas e cortando os matos que as escondia, imbuído da experiência de encontrar as *coisas dantes*, o S. Pitada explicava “...senão fosse esse *matagal* a gente achava muita coisa... **entendeu, como é?!**” (junto aos esteios) ele continuou contando: “... daqui pra lá, era a casa dela, isso aqui ela limpava!... isso aqui era muito bonito! ...” isso aqui é uma jaqueira, aquela lá uma castanheira e aquele outra castanheira de novo... Olha aqui Iris, pedaço de prato da *velha Ana*, tô te falando ‘aí tem muita coisa, só que a terra cobre...”.

Outro aspecto interessante ressaltado pelo S. Pitada diz respeito a prática cultural do zelo e limpeza constante dos quintais ao redor das casas mesmo que rodeados pela mata e nos períodos mais chuvosos durante os quais o mato cresce muito mais rápido e facilmente torna-se abundante, no seu relato vemos o varrer e



capina dos quintais e do próprio caminho enquanto um fazer cotidiano: “... pois é Iris, isso aqui, isso aqui tu olhava em tempo de inverno, se tu perdesse uma agulha aqui, tú achava!... de tão limpo, que nós não deixava sujar de mato debaixo, mas nem... o mato cresce muito ligeiro...”

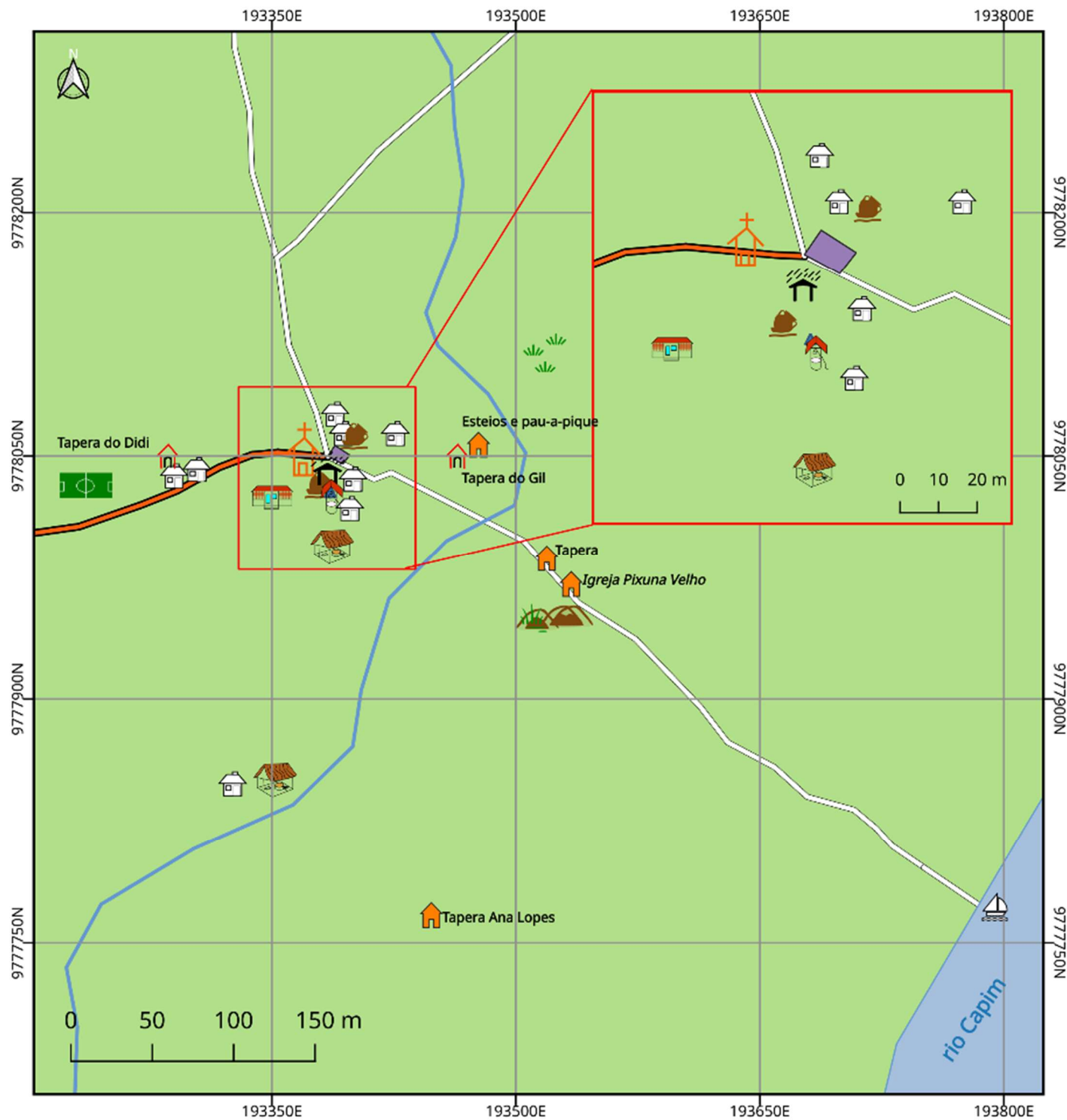
Seguindo da *tapera da velha Ana Lopes*, o caminho alcança mais adiante uma área onde encontramos uma plantação de malva que recobre o lugar onde é a *tapera da velha Luiza “Ferino”*. Nessa *tapera*, encontramos dois grandes bambuzais localizados nas extremidades frontais da área, sendo que atrás da casa passava o igarapé Ipixuna onde eles tinham um porto. Do lado mais lateral dessa residência seguia-se uma descida para a várzea do rio Capim, onde hoje existe um pé de jambeiro próximo do qual já é possível sentir a “frieza do rio” e, na área mais central onde estaria a casa foi indicado existir na época também uma goiabeira, um pé de limão e outro de tucumã.

Então, tendo o caminho velho e principalmente o próprio igarapé Ipixuna como conexão ao longo da comunidade do *Pixuna Velho*, saindo da primeira *tapera* do chamado velho Gil Herculano chegamos a última *tapera* pertencente a *velha Luisa*. Nessa área antes de ser semeada a malva ali dominante, conforme ressaltou o S. *Pitada* a família da D. *Preta* fez muita roça de *corte-e-queima* no lugar, o que indicava a retirada de estruturas da casa tal como os esteios identificados em outras *taperas*.

Mas, como a vegetação de malva e capoeira estava muito alta impedindo a passagem para área principal da *tapera da velha Luisa*, ficamos menos tempo ali, seguindo a caminhada até alcançarmos o pico do lugar chamado **Massagana**<sup>82</sup>. Na página a seguir, apresentamos uma versão preliminar do mapa situacional elaborado a partir dessas caminhadas iniciais e oficinas de cartografia das *taperas dantes*.

---

<sup>82</sup> Esse nome se destaca diferenciado na toponímia que tenho ouvido entre os Povos do Aproaga, porém ainda não consegui levantar muitos elementos acerca de sua origem a não ser o mesmo termo “massagana” usado em um álbum de reggae denominado “Satta Massagana” lançado em 1976 pela banda e Abyssinians”, a partir de uma língua etíope <http://www.surforeggae.com/traducoes.asp?id=11>



### Legenda:

Igarapé Ipixuna	Salão paroquial
Ramal / PA-252	Porto Ipixuna
Caminhos	Taperas
Capoeira	Casa abandonada
Casa de sinuca	Terreirão
Escola Nova Ipixuna	Material arqueológico
Espada de São Jorge	Casas
Igreja católica	Campo de futebol
Poço	Elevações
	Retiros

Projeção Universal Transversa de mercator | Zona 23M |  
Datum Horizontal SIRGAS 2000

Fontes: IBGE, 2015 | Google Earth, 2019  
Elaboração: Karla Bianca da Silva Oliveira e Irislane  
Pereira de Moraes



Ali na fronteira do *Pixuna Velho* com o Massagana foi a primeira casa da D. Dulci (filha do velho Vergino dos Santos Carmo), a qual tinha uma casa feita de madeira e coberta de cavaco. Antigamente essa área do Massagana era das velhas referidas como “Paca” e “Onça”, sendo o nome civil da *velha* “**Paca**” citado como **Carmita**. A velha “Paca” teria então há muitos anos combinado com o fazendeiro Mazinho “... a troco de boca: toma esse dinheiro e me dá o terreno!” a transferência de parte de Massagana que foi incorporada pela fazenda Cajueiro, confinando ainda mais a comunidade do *Pixuna* na sua parte sul-sudeste do território.

Portanto, nessa fronteira entre o *Pixuna Velho* e o Massagana, a começar da beira do rio Capim a picada do marco passa por uma grande árvore de caxinduba e vara até uma grande castanheira situada já na beira do Ramal da Taperinha, a partir do qual se visualiza também a sede da referida fazenda, com cercas e placa de restrição do acesso (cf. Imagem 28, na pag. 113).

Devido a sua configuração como uma fronteira de terra em disputa, ali mesmo na sombra de uma castanheira no Massagana, passamos a conversar sobre as tensões e conflitos agrários os quais tem se acirrado com a presença não só daquela fazenda, mas também com a chegada de uma *invasão* da terra por alguns posseiros da região. De acordo com os relatos obtidos durante a pesquisa de campo, essa intrusão foi e tem sido auspiciosamente incentivada por parte de fazendeiros da região como forma de obstacularizar e acirrar as tensões sociais em torno da terra, o que complexifica ainda mais o tramite da demarcação e regularização fundiária do território quilombola reivindicado junto ao INCRA (Cf. Imagem 31 mapa do INCRA na pág. 128).

Acerca desse assunto, em nossa caminhada constatamos várias evidencias desse *intrusamento*, como lixo abandonado após construção de cerca divisória da fazenda, picadas abertas na área de vegetação mantida pela comunidade, tal como nos foi explicado em tom de preocupação pelas lideranças da comunidade, diante da evidência do uso constante do caminho por outros sujeitos sociais não quilombolas nessa área do Pico de Massagana:

“só pra te ver como é: que esse caminho aqui [do pico do Massagana], tá limmpo! Espia! Aí, se entrar alguém daqui [do Pixuna] pra cá [fazenda] vão dizer que a gente quer roubar! Mas eles podem passar pra cá [pro lado do Pixuna], mas a gente não pode reclamar! Entendeu? Aí tu vê que daqui com mais tempo, isso só gera é mais é conflito!...”



Ao final, na volta do *Pixuna Velho* para Nova Ipixuna, fizemos um percurso de atalho que passa apenas pela parte mais utilizada do caminho antigo, que é mais próximo da casa atual da dona Vera e seu esposo João (Codinome Puiaíá), sendo que antes de cruzarmos o igarapé Ipixuna, encontramos materialidade evidente daquela paisagem e movimento que estávamos fazendo, ou seja, uma velha sandália “dupé” na cor azul.

No sentido poético, tempos depois entendi que a sandália no finalzinho do caminho apareceu como possibilidade de que a cada volta ao *Pixuna Velho* calçaríamos nossas caminhadas também de histórias da liberdade que se estabeleceu sobre aquelas terras por parte de *les Pretos Dantes* ancestrais dos Povos do Aproaga.



Imagem 98: Sandália “dupé” antiga a *beira do caminho velho*  
Foto: Iris Moraes/ Fonte: Acervo trabalho de campo, 31.07.2018.

Assim, eu agradeço, adupé Ancestrais e **Pretos Dantes**, gratidão a comunidade e à suas lideranças por nos permitirem caminhar por essas terras, pela proteção e confiança nessa caminhada em busca de liberdade e garantia permanente desse território aquilombado pela vida e memória negra.





Imagem 99: Caminhantes ao pé da caxinduba, Pico do Massagana - Pixuna Velho  
Foto: Mariana P. Cabral / Fonte: Acervo trabalho de campo, 31.07.2018.

#### 6.4 Caminhadas com D. *Dulci* e a *Preta*: (re)conhecendo as *taperas* das velhas Julieta e da (vó) Luisa.

A caminhada pelo *Pixuna Velho* continuou no dia 02 de agosto de 2018, e teve como direcionamento principal a visita das *taperas* da *velha Julieta* e da *velha Luisa*. Assim, na primeira parte do dia seguimos em companhia de Luciana Santos (Tia Preta)<sup>83</sup> e Juliana Santos, ambas filhas do S. *Pitada*, e da profa. Mariana Cabral para a *tapera* da *velha Julieta*, pois esta tem mais fácil acesso logo a beira do caminho, ainda hoje utilizado como acesso entre Nova Ipixuna e o seu *Porto* no Rio Capim.

Nessa *tapera* da *velha Julieta* fizemos um caminhamento observando a área, até que identificamos várias *coisas dantes*, com destaque para algumas elevações de solo diferenciadas no terreno e o alinhamento de 11 *tocos/esteios* do assoalho da casa, provavelmente da parte lateral esquerda, nos quais era possível notar o dente de encaixe das peças de madeira. Junto a um desses esteios, na área mais elevada,

---

<sup>83</sup> Doravante, devo me referi a Luciana apenas pela sua denominação comunitária cotidiana “Tia Preta”.



tornou-se visível também uma estrutura composta de uma pedra-de-fogo (laterita/yangi), um tijolo fragmentado de com 6 furos, de tipo mais recente, certamente a associada ao alicerce da casa.

Ao lado dessa estrutura do baldrame da casa, em suave declive do solo, havia



Imagem 100. Estruturas da edificação da *Tapera da Velha Julieta*  
Foto: Iris Moraes. Acervo: Trabalho de Campo *Pixuna Velho*, 02.08.2017

também uma concentração de materiais na *flor da terra*, a saber: dois frascos de vidros vermelhos / cor âmbar, de boca com vedação em rosca; uma garrafa grande de 660 ml, em vidro verde; uma dobradiça de porta artesanal feita de tira de borracha de cerca de 18x4cm de tamanho, na qual ainda tinha fragmentos dos pregos de metal; e logo abaixo da dobradiça, uma tampa de alumínio com cerca de 15cm de diâmetro.



Imagem 101-102. As coisas dantes na Tapera da Velha Julieta  
Foto: Iris Moraes. Acervo: Trabalho de campo Pixuna Velho 02.08.2018

Para o devido registro fotográfico, a evidenciação desses materiais foi feita em companhia de Juliana Santos (uma foto deste momento encontra-se na capa deste Movimento), enquanto que *Tia Preta* e a profa. Mariana faziam uma localização esquemática dos esteios encontrados em meio a vegetação.

Esta concentração de materiais em associação com esteio provavelmente refere-se a parte de trás da casa da *velha Julieta*, pois a partir de cerca de dois metros de distância das estruturas no sentido Este, o terreno já apresenta uma descida para a área de várzea do rio Capim, bem como, porque em geral as casas do *Pixuna Velho* estavam com suas frentes mais direcionadas no sentido oeste margeando o igarapé Ipixuna e/ou dispostas ao longo do caminho que cruzava a comunidade antigamente.

Este caminho antigo por sua vez, ligava o *Pixuna Velho* com as outras comunidades da *Ponta Velha* e da *Taperinha* (Manteguaige), como parcialmente pode ser observado no mapa elaborada a partir da cartografia social das taperas na p. 246.



Imagem 103-104: Base e corpo do frasco de medicamento em vidro fumê  
Foto: Iris Moraes. Acervo: Trabalho de Campo, Tapera da v. Julieta *Pixuna Velho*, 02.08.2017

Outro indicador da orientação da frente da *tapera* da velha no sentido oeste, afirma-se a partir de uma grande concentração de *Espada de Ogum* (planta como comentamos antes tradicionalmente usada nas portas das casas), e logo adiante de uma suave elevação do solo. Conforme, sinalizamos desde a caminhada feita em companhia de D. Terezinha na área da *Ponta Velha*, a ocorrência desta planta no meio de matas secundárias regeneradas tornou-se uma contundente evidencia das práticas culturais de cultivo ao redor das residências antigamente.

Considerando os relatos de que as casas eram em grande parte feitas com piso de assoalho, notamos a parte do solo que ficava embaixo do assoalho, tendencialmente tornava-se mais elevada em relação ao solo ao redor da casa, visto que este na parte externa descoberta estava mais submetido tanto a erosão natural de chuvas e intempéries naturais, quanto ao costume de varrida cotidiana dos quintais adotadas pelos *Pixuneiros Dantes*.

Por fim, no intuito de aprofundarmos o reconhecimento de outra *tapera* pertencente a saudosa *velha* Luisa, ainda na tarde do dia 02 de agosto de 2017 fizemos uma caminhada direto para sua *tapera* em companhia de D. *Dulci* com sua neta e Ariana (Mariazinha), juntamente como *Preta* e suas filhas Viviane e Valéria, e sua cunhada a jovem Dos Reis.



Imagem 105. D. Dulci na guiaça da caminhada rumo a *tapera* da *velha* Luisa  
Foto: Iris Moraes. Acervo Pessoa de Pesquisa, 02.08.2017



Dona *Dulci* ia à frente guiando nossos passos pelo caminho, volta e meia apontava alguma *tapera* ou parava contando alguma história. Numa das paradas, manuseando o seu terçado, ela lembrou do seu pai Vergino Carmo do Santos e de como ele tinha uma memória tão boa e insistia com as pessoas mais jovens para que ouvissem as suas histórias dos *Tempos Dantes*, que diante da desatenção de muitos, ele exortava: “...um dia, vai chegar uma verdade! E vocês num vão saber *explicar!* Porque vocês não presta atenção, vocês não acreditam!’... e é verdade mesmo, né? Muita coisa que ele disse já deu certo! (...) ele nunca esquecia! tava com 99 anos, mas nunca esquecia a memória dele...” complementou D. *Dulci*.

Quando chegamos a *tapera* da *velha Luísa*, paramos a sombra do bambuzal e tivemos um momento de fluência dos relatos feitos ao deguste de laranjas e jambos, colhidos dali mesmo do jambeiro da *tapera*. A *Preta* é neta da *velha Luísa* e como ela nos contou, chegou a morar com sua vó quando tinha cerca de oito anos, com ela morando até seus 12 anos de idade.



Imagem 106. “*Preta*” ouve e relembra as histórias de sua vó, a *velha Luísa*  
Foto: Iris Moraes. Acervo Pessoa de Pesquisa, 02.08.2017

Ao lembrar-se da casa de sua vó *Luísa*, a *Preta* contou que “...a casa dela era de madeira, coberta de telha mesmo dessas comum, o assoalho era de madeira também! Era bem alto, o assoalho da casa dela...”. A respeito da paisagem *tapera*,



com um olhar distante ela recordou assim: “... era muito bonito aqui onde minha vó morava, aí ela tinha muita criação! Que ela criava, negócio de peru, picoto, ela criava aí... tinha muita *prantação!* **Açaí!** Tinha muito açaí pra cá, pra esse lado... laranjeira tinha muito...”

Ainda sobre esses afazeres *de les velhes*, a D. *Dulci* narrou que sua mãe, Raimunda Pontes do Carmo, era cozinheira nas festas das Irmandades de *les Pretos Dantes*, além disso ela produzia as panelas de barro e seus próprios cachimbos. Segundo D. *Dulci* contou o *barreiro* onde retiravam o barro ficava na beira do rio Capim, lá na margem ao lado do Aproaga:

(...) Tinha um barreiro pra lá... esses Antigos né? Que faziam... tinha um, que chamavam Ricardino!... Ela fazia panela de barro! Ela só cozinhava em panela de barro!... Faziam festa né? Aí ela era cozinheira, aí o povo ia buscar ela.. ela cozinhava na panela barro, cheirava que só a comida!... Ela sabia fazer, mais o Ricardino.. Tinha um *barreiro* aí do outro lado do Aproaga, que eles pegavam o barro né? Aí eles faziam pote, alguidar, faziam panela de barro (...) Minha mãe fazia cachimbo assim... ela fazia muito!... ela cavava assim, negócio de lenha né? ela fazia aqueles cachimbo e cavava dentro do fogão e enterrava, o cachimbo, pra queimar! Depois saía, sacava a marca desse pau, cortavam, aí pra passar, que ele ficava **preto** aquele cachimbo! Ela vendia *de penca!* Pro finado Izidoro, pro pessoal de Izidoro em Santana! Ela vendia, meu pai vendia era muito, que ela fazia pra vender!... ficava muito bonitinho! Ela vendia era muito, ela tinha encomenda aí pra Santana. (Conversa-memória com D. Dulci, Tapera da Velha Luisa, 02.08.2017).

Após explicar esse processo de convecção e escoamento dos cachimbos do *Pixuna* D. D. *Dulci* contou ainda que os velhos faziam o *tabacár*

“... no tempo que me entendi, nunca tinha esse tabaco que compravam de boa, era só daqueles... eles faziam aqueles que enrolavam, eles faziam aqueles tabacár, né? Aí cortavam aquelas fulhas! Iam panhado no tempo que ficavam, iam ficando amarelas né? Eles iam panhando, colocavam assim pra **murchar** no sol! Quando era, eles tiravam tudinho aqueles talos, pra fazer aqueles tabaco que a gente corta, tabaco de mole... (Conversa-memória com D. Dulci, Tapera da Velha Luisa, 02.08.2017).

Quando estávamos conversando sobre essa produção local da cerâmica e do tabaco no *Pixuna*, foi um momento de ressaltar que muito *velhes* ainda hoje fumam no cachimbo apesar de não haver mais o cultivo do tabaco, foi então que a *Preta* sorriu e começou a contar sobre o seu tempo de criança, quando brincavam com a *velha*, esposa do seu avô Vergino, a tia Raimundinha...

“... ela anda com o cacimbo dela **no bolso!**... a tia Raimuninha, **éhhh!** Uma vez quando a gente foi pra casa do vovô Vergino, sempre a gente vinha de Tomé-açu pra passar nossas férias... quando a tia Raimundinha descia pro



rio pra tomar banho, aí nós ficava só *brechando*, onde ela colocava o cachimbo dela, né?... aí, o vovó dizia assim ‘vão pro rio, mas não vão mexer no cacimbo da Raimunda!’ [nessa hora, gargalhadas de *Preta*]... aí eu ‘**tá bom!** a gente num vai mexer’... nós se escondia né?! Ai quando ela entrava, pulava no rio, a gente só ia pegar o cachimbo dela! **Ah minha fia**, mas *deus o live!* [risos] a gente escondia dela, porque ela saia de lá [do rio] logo fumando né? Aí ela ficava doidinha procurando esse cachimbo dela! Ai quando nós via que ela já tava muito brava, nós entregava, ‘...vão quebrar meu cachimbo’, ela dizia, ‘desse jeito num dá! Ela dizia desse jeito [risos]’. E lá no finalzinho do conto, Dona Dulci complementou “... Deus o live, ela [velha Raimuninha] dá a vida pelo cachimbo! Quer se a vida dela num presta, pega o cachimbo dela pra dá fim... num faz caso por causa *de comer*, mas por causa de um cachimbo, Deus o livre ela!”. (Conversa-memória com D. *Preta*, *Tapera da Velha Luisa*, 02.08.2017)

A partir desse conto sobre os sumiços do cachimbo da Tia Raimundinha, narrado por *Preta*, considero ser possível realçar a relação que esses *velhes* tinham com os cachimbos e estes enquanto objetos pessoais, ou seja, como coisas que eram realmente significativos na vida da pessoa que tinha o costume cotidiano de fumar tabaco, ao ponto dos cachimbos assumirem um estatuto de objetos biográficos.

Depois dos contos e risos, dali do bambuzal perto da *tapera* da *velha Luisa*, também caminhamos até o *Pico* entre o *Pixuna Velho* e o *Massagana*. Nessa fronteira D. *Dulci* lembrou que fora ali a sua primeira casa depois de ter casado com um dos filhos da *velha Luisa*, o sr. João Mario da Silva (Codinome *Cajú*), e era construída em madeira, tanto o piso era de assoalho e quanto a cobertura feita de “cavaco”. Ela narra a *tapera* como sendo um grande e belo sítio mantido pela *velha Luisa* e seus filhos e parentes que moravam ao seu redor.

Nesse interim, quando D. *Dulci* conta que, sendo filha do *velho Vergino*, ao casar-se ela se mudou para morar ao redor da casa dos pais de seu marido (*velha Luisa* e S. Benedito), quanto o relatado pelo S. *Pitada* sobre os filhos da *velha Ana Lopes* residirem próximo da casa da própria mãe, notamos a preponderância da noção de *ancianidade* no que se refere ao domínio da memória dos lugares indicado como *tapera dantes*.

Isso porque a nomeação das *taperas*, como temos visto ao longo do trabalho, se opera pela junção do termo *tapera* aos nomes de *les* mais *velhes rememorades* como os donos daquela paisagem antigamente habitada, e embora outras pessoas e famílias morassem no lugar hoje identificado como *tapera*, esta é diretamente referida como *tapera* das pessoas mais velhas e/ou suas progenitoras principais.





Após estas caminhadas, ainda tentei reconhecer a área onde foi indicada como a *tapera* do *velho Gil*. Eu e a profa. Mariana caminhamos por uma extensa área, mas diferente das *taperas* anteriores não encontramos as *coisas dantes* correlacionadas a ocupação mais antiga da área. Tudo bem, não era para ser daquela vez. Refiro-me a identificação da área da *tapera* do *velho Gil*.

Por outro lado, encontramos na área indicada uma potencial amostra do processo inicial e gradativo de formação das *Taperas*. Isso porque ali havia outras evidências associadas a moradia mais recente, deixadas pela família do S. Luciano dos Santos (*Lucico*)<sup>84</sup>, mas que por sua vez já haviam sido abandonadas. Assim identificamos além da carcaça de uma canoa, as estruturas de um fogão feito de barro com cobertura anexa a casa principal.

Ademais, notei que essa casa abandonada do S. *Lucico*, fora construída na área correspondente a *tapera* do *velho Gil*, a qual ficava logo a beira e início do caminho do *Pixuna Velho*, sendo que nessa ocasião chamou-me atenção também um desenho grafitado na frente da referida casa. Tratava-se então da pichação de uma “careta” do tipo caveira a qual podia ser vista desde longe e a partir do caminho que passava a sua frente, apesar da grande quantidade de mato crescendo ao seu redor.



Imagem 107. A casa abandonada com a pichação de “careta”  
Foto: Iris Moraes / Acervo: Trabalho de Campo 31 de julho 2017.

---

<sup>84</sup> Doravante, passarei a me referir ao Sr. Luciano Santos, com a mesma denominação operada por sua comunidade, ou seja, “Lucico”.



Afinal, o S. *Lucico* tinha se mudado para uma outra casa localizada nas proximidades da intersecção do Ramal da Taperinha com a entrada para Nova Ipixuna, o que o possibilitou ter um novo “barracão” para organizar a realização de festas periódicas. Essas festas mais recentes têm sido abertas a pessoas em geral da região e não estão diretamente associadas as atividades religiosas como antigamente, mas são uma forma de diversão para parte das pessoas e também uma fonte de renda para alguns em virtude da venda de bebidas e ingressos, especialmente nos dias de festas com aparelhagem de som, tal como vimos anunciado no verão de 2018 uma festa no “Terreirão do Pitada”.



Imagem 108. Anuncio da festa no “Terreirão do Pitada” às margens do ig. Ipixuna  
Foto: Iris Moraes / Acervo: Trabalho de Campo julho 2018.

Após essa primeira aproximação com o contexto e potencial de campo na evidenciação das *taperas dantes*, voltamos ao quilombo novamente no verão de 2019, retomando o lugar indicado para a tapera do *Velho Gil*, sendo esta nas proximidades daquela mesma casa abandonada do S. *Lucico* que por sua vez estava em estado ainda mais avançado de ruínas, pois já haviam sido retiradas as suas telhas e melhores madeiras para reaproveitamento por parte da sua família.

### **6.5 Pixuna Velho: confluências quilombolas em um museu vivo**

Esse retorno ao quilombo no verão de 2019 foi ainda mais profundo para a nossa arqueologia Sankofa, afinal pudemos percorrer as *taperas dantes* já identificadas anteriormente, de maneira que tivemos mais tempo para estudá-las



conjuntamente com a comunidade. Em termos gerais, na primeira fase do trabalho arqueológico fizemos as caminhadas com uma equipe mais composta pelas crianças de Nova Ipixuna, em especial com o menino João Paulo dos Santos e sua irmã, Luciana dos Santos (Tia Preta), e buscamos ao longo dos dias fazer uma maior evidenciação das áreas das *taperas* apontadas pelas narrativas de *les* mais velhes.



Imagem 109-110. Arqueologia *Sankofa* na *Flor da Terra* quilombola com as crianças do *Pixuna*  
Foto: Gabby Hartemann e Iris Moraes / Acervo: Trabalho de Campo julho-ago. 2019

Por conseguinte, nesta última etapa de campo de arqueologia *Sankofa*, ao mesmo tempo que compartilhávamos alguns modos do fazer arqueológico com as crianças elas também iam nos auxiliando nos trabalhos de identificação mais detalhada das *taperas*, como na elaboração de croquis, evidenciação de estruturas e registro fotográficos, entre outras ações conjuntas. Com essa brilhante e divertida equipe durante vários dias caminhamos na mata do chamado “*Pixuna de Velho*” e por muitas *taperas* evidenciando histórias e *coisas dantes*, principalmente na *Tapera* da Capela da irmandade do Divino Espírito Santo, na *Tapera* do Barracão de Festejos e bailes dançantes da irmandade, na *Tapera* do *velho* Gil Herculano, na *Tapera* da *velha* Julieta, na *Tapera* do *velho* Barrão, na *Tapera* da Ana Lopes e na *Tapera* da *velha* Luísa.

Nesse processo a relação de aprendizado mútuo e encantamento foi se aprofundando, de tal forma que a medida que encontrávamos mais *coisas dantes*



aflorando na terra, outras crianças iam se engajando e ajudando nas caminhadas de evidenciação das *taperas*. Desta forma, por entre esses lugares e *taperas* emergiram várias *coisas dantes* e estruturas materiais ligadas as existências de *les Pretos Dantes*, entre as quais incluíam mais *tocos* esteios das casas de assoalho, conjuntos de telhas antigas concentradas nas proximidades da área das casas, garrafas de remédios e bebidas, cravos (tipo de pregos antigos), vasilhas e utensílios de cozinha, além de fragmentos de garrafa de grés, de cerâmicas e de louças históricas.

Através disso fomos gestando a proposta de culminância do trabalho final, pois com a localização e identificação de materialidades na *flor da terra*, emergiu a necessidade de construirmos um percurso a ser percorrido coletivamente com *todes* participantes das caminhadas anteriores. Naquele momento sentimos de nomear essa confluência quilombola de “**Pixuna Velho: Museu Vivo**. Assim, a visitação coletiva nas *taperas* aconteceu no dia 31 de julho de 2019 com muitas crianças e alguns adultos da comunidade, tais como as D. Maria Raimunda (Preta), D. Dulci e o S. *Pitada*, quando muitas narrativas quilombolas foram compartilhadas e atualizadas intergeracionalmente.

Desta forma, após as *taperas* serem percorridas, identificadas e registradas, passamos a sinalizar as estruturas evidenciadas com colocação de bandeirinhas



Imagem 111. O Museu Vivo do *Pixuna* começa na *Tapera* do velho Gil  
Foto: Iris Moraes / Acervo: Trabalho de Campo ago. 2019



artesanais. Essas bandeirinhas eram feitas com as crianças a partir de talos de palmeiras tarumã, retiradas por elas ali da mata e com lenços de tecido TNT em cores azul e amarelas, e demarcavam o percurso interativo entre as pessoas, materialidades, memórias. A trajetória dessa visita coletiva saía de Nova Ipixuna na altura de algumas velhas mangueiras onde se toma destino rumo ao rio Capim, iniciando justamente na *tapera do velho Gil*, dali seguindo para a *tapera da velha Julieta*, passava pela *tapera do velho Barrão* e da *velha Ana Lopes* até alcançar a *tapera da velha Luísa*.

No finalzinho do percurso de cada caminhada, esta *tapera da velha Luísa* sempre se mostrou especialmente abundante *de coisas dantes* afloradas na terra quilombola, algo cotidianamente vivenciado por sua neta D. Preta no cultivo da roça ou por sua bisneta durante as evidências arqueológicas. Assim, durante a culminância no *Museu Vivo do Pixuna Velho* a D. Preta lembrou-se de trazer para nos mostra uma moeda de 50 cruzeiros (1984) que guarda com grande carinho e afeto, pois além de ser datada no ano de seu nascimento ela a encontrou na mesma área da tapera de sua vó, a velha Luísa.



Imagem 112/113. Preta mostra moeda-lembrança da *tapera* da vó Luísa / Pitada e as telhas dantes na *tapera da velha Julieta*. Foto: Iris Moraes / Acervo: Trabalho de Campo 31.07.2019



Além disso, pudemos fazer uma maior observação para a ocorrência de outros tipos de plantas na área das *taperas*, como as chamadas comigo-ninguém-pode e as dracenas vermelhas, verde e as rajadas de amarelo (*Dracaena fragrans*), também conhecidas popularmente como “pau-d’água” e de peregum, no candomblé.



Imagem 114-115: *Peregum* e comigo-ninguém-pode nas *taperas* de Nó Benedito e *velho* Gil, respectivamente. Foto: Iris Moraes / Acervo: Trabalho de Campo jan. 2019

Embora atualmente essas plantas ocorram aparentemente dispersas na mata secundária restaurada na área do *Pixuna Velho*, a partir do reconhecimento dos quilombolas e caminhamentos coletivos que fizemos as plantas se tornaram evidências mais perceptíveis e relevantes para o trabalho mapeamento das *taperas*.

Por fim, neste momento em função das dificuldades especialmente agravadas no contexto pandêmico, não foi possível apresentar completamente os resultados dessas caminhadas de arqueologia Sankofa e do profundo conhecimento ativado através dela. Para isso requeremos apoio, e devo fazer em outros trabalhos subsequentes, pois são muitas as narrativas a transcrever, milhares de fotografias, croquis, nomes e afetos envolvidos na construção desse conhecimento afrocentrado ativado no quilombo dos ***Povos do Aproaga***.

Apesar disso, considero que como reflexão do fazer arqueológico temos sobremaneira demonstrado que a identificação e evidenciação arqueológica não se limita a escavação desses lugares como objetivo e método exclusivo de



conhecimento, e principalmente, que tudo isso não deve estar desassociado das memórias coletivas de comunidades originárias e afrodescendentes, tão pouco de suas lutas por existência e bem-viver. E, fazer arqueologia dessa forma nos descoloniza e preenche a arqueologia de relevância sócio-histórica não hegemônica o que é muito mais promissor para um mundo sem opressões e de liberdades plenas.

No quilombo a gente vive e aprende o valor da liberdade e isso é incomensurável. Sentir isso nos dá força para subverter as lógicas coloniais vigentes na ciência e na academia. Este é nosso chamado, esse é o nosso canto que reverbera colapsando ondas e realidades. Na realidade podemos especialmente alargar as possibilidades do conhecimento a partir da arqueologia quando nos baseamos na primazia das relações entre nós, comunidade e demais seres, coisas e paisagens *dantes*. Mais que fetichizarmos objetos, podemos ativar conhecimentos e valorizar vidas em uma abordagem afroperspectivista e referenciada pela ancestralidade.

Por fim, nos valem de uma expressão extremamente rica e simbólica pronunciada por D. Rosa Santos enquanto conversávamos na cozinha de sua residência no *Pixuna*. Além de escavar, estamos vivendo, sentido e aprendendo com as *coisas dantes* que de tempos em tempos ressurgem na “flor da terra” e memória quilombola para nos atualizar de nossas histórias e ancestralidade.



Imagem 116: Caminhantes quilombolas na Tapera da Capela - *Pixuna Velho*.  
Da esquerda: João Pitada, Viviane, Jony, D. Maria/Preta, João Paulo, Juliana, Lorrana, Luciana - Tia Preta, Ariana ao lado de sua vó D. Dulci. Foto: Iris Moraes / Acervo: Trabalho de Campo 31.07.2019



## 7 CONSIDERAÇÕES CONTÍNUAS

Arqueologia sensível, sinto, é o que fizemos em nossa caminhada de (re)conhecimentos. A sensibilidade intersubjetiva e cardiografada expande-se da pessoa senciente e reconecta com seres, coletividades e tempos. Os sentidos estão a postos para ouvir, degustar, inalar, tocar e expandir a experiência do conhecimento. Nesse movimento, o sentir não deixa de ter sua razão e fundamento.

Enquanto uma tese sobre modos de conhecer, esta arqueologia caminha e sente com as pessoas, e está orientada pela ancestralidade, memória e afeto que transbordam da vida e lugares trilhados em comunidade. Nas trilhas de trabalhos realizados em semelhante disponibilidade amorosa, sinto que essa arqueologia sensível é mais vívida e mais afetuosa, afinal, como bem coloca o antropólogo Flavio Leonel ao prefaciar “Teto e afeto: sobre as coisas, pessoas e a arqueologia na Amazônia” da arqueóloga Márcia Bezerra (2017),

Trata-se de uma **arqueologia sensível que mais do que revolver substratos evoca memórias** que pulsam para além do objeto coisificado por um patrimonialismo obtuso, e que emerge desde o seu esforço de pensar os sentidos que as coisas possuem, agenciam, projetam, evocam, em paralelo aos agenciamentos, embaralhamentos de sentidos e ressignificações que experimentam pela complexidade criativa inerente à vida vivida das pessoas que praticam os lugares (Flávio L. Silveira, in Bezerra, 2017:7, grifo nosso).

Na espreita desses passos experientes, tal como os da arqueóloga Marcia Bezerra, caminhamos até aqui fazendo uma arqueologia que evidencia de maneira cuidadosa o que é lembrado e o que pode ser mostrado. Evidenciação aqui é pois, bem diferente de uma exposição obcecada das coisas e histórias que estão guardadas na terra e que muitas vezes se quer deveriam ser exumadas. Quando elas vêm à tona é porque tem sentido a ser revelado, senão já foi o tempo de aprendermos a praticar o equilíbrio entre o segredo e o manifestar das coisas.

Apesar disso, considerando que cada abordagem de estudo na arqueologia em alguma medida é e continua impregnada pelo modo de conhecer do pensamento ocidental e sua respectiva epistemologia, aderi ao desafio de fazer uma arqueologia que concilie sua forma de estudar e conhecer de maneira relacional não-violenta para com as pessoas, lugares e paisagens em que vivemos e/ou sentimos. O movimento tem sido de nos vermos criticamente em face dessa epistemologia convencional e





subverter o quanto possível e tornar a própria arqueologia como prática de conhecimento situada e corporificada desde mim e junto a outros corpos e seres.

Argumento que enquanto *arqueologues* podemos (re)conhecer as paisagens e lugares significativos de maneira relacional quando as habitamos, ou seja, quando sentimos com o próprio corpo e a partir disso construímos saberes situados e engajados de memória e mudança social. Desse modo, as constituições e diferenças a serem percebidas não se baseiam apenas na concepção de tempo de longa-duração e/ou histórico-cronológico, mas principalmente na experiência e educação perceptiva de *le* sujeito ora *conhecedorie*, enquanto *arqueólogue*.

Nesse interim, a caminhada tem sido longa e cansativa, embora repleta de valiosos aprendizados e afetos. Chegar até aqui tem sido desafiador e ao mesmo tempo uma realização coletiva. Felizmente essa jornada não é feita sozinha e temos muitas presenças e energias nos fortalecendo. A planta de nossos pés pisa cada vez mais firme nessa terra de (re)conhecimentos aquilombados. Temos raízes, somos histórias e memórias corporificadas...

Por volta do ano de 2015, quando comecei a desenhar o projeto do doutorado, eu tinha em mente expandir o anseio que carregava no peito de reconhecer mais nitidamente as presenças e as imagens de *les Pretos Dantes*. Ao lado disso, pretendi caminhar, sentir e habitar mesmo que uma maneira passageira as paisagens consagradas por suas existências, ali no território tradicional dos *Povos do Aproaga*, até hoje mantidas e reatualizadas por suas gerações afrodescendentes.

Portanto, considero que esse intento de reconhecimentos foi significativamente alcançado, embora que parcialmente textualizado nesta materialidade chamada tese. Na realidade, a tese se tornou, no percurso disso tudo, não exatamente o que eu vislumbrava (re)conhecer como culminância do final do trabalho, mas na prática desejo que ela seja no teórico o que ela se tornou no metodológico, uma forma ou dispositivo acessível que nos ative conhecimentos, que valoriza saberes e seres invisibilizados. Foi isso que busquei desenvolver nos primeiros movimentos deste texto, especialmente nos Movimentos de “(Re)conhecimentos, Violência Epistêmica e Afrodecolonialidades na Arqueologia” e no de “Escrevivências’ e (Auto)Arqueologia no Fazer Arqueológico”.



Porquanto desde cedo, o meu fazer a arqueológico como um todo e nesse território quilombola também implicou me reconhecer mais a fundo, me permitindo ser *arqueóloga* com todos os meus modos de ser e pertencimentos próprios. Muitas vezes isso é adiado ou obstacularizado pelas estruturas sociais. Pelo que se trata de desafiar os limites e terrores epistêmicos que assolam nossas intelectualidades e modos de pensar não-hegemônicos. Isso não é comum ou tão incentivado academicamente, pois tem seus múltiplos riscos. Mas não tentar seria apenas deixar-se remediar, ou adiar o inadiável.

Daí vieram muitos entraves, dores, porque no script seja o que a gente mesmo incorpora para si, seja no script acadêmico, o que estar previsto, quase sempre, é o fazer pelo representar de si e de *les autres* e não pelo ser realmente em essência. Além desses entraves, vem também o trabalho redobrado, pois quem pode ser em essência e fazer as coisas individualmente? É preciso que se diga e ressoe em bem alta vibração nosso Ser é coletivo, nossas realizações são comunitárias. O contrário disso, é a realidade expropriadora e árida do mérito individualista fomentada na academia.

Nesse contexto, sentimos que nossos modos de ser e pensar tantas vezes ocupam apenas, ou são empurrados para, um “não-lugar” na arqueologia, ou quando muito um “entre-lugar” que tenciona a confiança do direito de ser realmente. Afinal, sou *arqueóloga*, mas também sou *Omo Ossain*, pertenço a um Território de Axé nesta diáspora africana. Não há possibilidade de fazer uma arqueologia apartada do que somos, a não ser que se trate de representações.

Por outro lado, está nessa margem ou na fronteira pode significar possibilidade de criação e de início das coisas e não exatamente o fim, se considerarmos a perspectiva adotada. Para a gente desses lugares interstícios, o fazer arqueológico implica considerar que não vamos atravessar uma mata, abrir a terra, cruzar um rio ou olho d’água, tomar um objeto ou lugar antigo, ou tantas outras ações, como se não houvesse uma política particular para tais movimentos serem realizados e consentidos com a devida licença e mediação das suas consequências.

Ao considerarmos que conhecimento deriva do movimento, ao passo que tudo que existe está vibrando enquanto energia, cabe a nós a sabedoria de como canaliza-



la, o tempo marca se vamos dispersa-las e/ou potencia-la. Assim, cada vez mais venho entendendo a arqueologia como um modo de conhecer histórias a partir da evidenciação de memórias, movimentação de energias e seres. Em face de motivações e pertencimento atravessados pela política do fazer existir de tudo, incluindo o fazer político do conhecimento acadêmico, prossigo na jornada de fazer uma arqueologia com um modo mais aprazível e significativo segundo estas *cosmopercepções* afrodiáspóricas. A arqueologia como uma forma especial de contar histórias das gentes, histórias que importam ser recontadas.

Nesse caminho o aprendizado tem se potencializado. Ao longo disso percebi que mexer com o que entendemos como passado não se distancia de nossas próprias vivências e é necessário assumir e encarar o que pode significar espelhamentos, pois tal para nós mesmos, existem histórias compostas por eventos dolorosos, perigosos ou mesmo que tem seu próprio sentido enquanto segredo, de permanecerem ou não guardadas sob camadas da terra e do tempo.

Assim, a materialização ou exposição do objeto não é o único fim desejável e possível para o conhecimento de histórias. É preciso centrar no conhecimento, e as vezes, a história pode estar nos eventos que compõem o próprio fazer do que temos como culminância e objeto. Ai a história das coisas não tem um fim em si mesmo, mas um meio, e de repente quando olhamos mais o meio que o fim, criamos e/ou atualizamos novos inícios possíveis.

Nesse sentido que escolhi o ensaio de (auto)imagem das crianças quilombolas para abertura do trabalho na tese. Enquanto busca de imagens ancestrais nesta pesquisa, as crianças são presença, meio e recomeço da história que contamos na guiança da ancestralidade. Como diria Mestre Bispo, a vida gira como como roda, tem começo, tem meio e começo. Não há o fim com objeto ou medo, para povos quilombolas. Segundo o Mestre porque estão baseados num saber orgânico, de biointeração com a natureza e de movimento circular da vida. Na sua comunidade por exemplo, a ancestralidade se manifesta com les avós como sendo o início, *les* pais enquanto o meio pelo qual se vem a ser, e com les *filhes* como real possibilidade de recomeçar se novamente atualização da história da existencia. Existe assim sempre novos recomeços, pois há uma conexão profunda e direta do Ser que é agora em relação ao “nós” que o precede e ao que potencialmente está porvir.



Escrevi essa tese embalada por parte desses ensinamentos afrorreferenciados e quilombolas e me aquilombo todo dia para continuar na luta por existir, por uma humanidade restituída em sua dignidade plena. Foram muitas voltas e a ginga para saber como levar o corpo, para seguir caminhando. Esse movimento Sankofa é fundamento. Não há final, agora existem voltas e *revoltas*. E a volta do mundo na capoeira é grande, tem duração.

Nessas voltas e *revoltas reivindico* da arqueologia. A questão é sobre desafiar o racismo estrutural e institucionalizado, rever nossos currículos e pedagogias, assumir as pauta das políticas de ações afirmativas, nos incomodar e abrir mãos privilégios, dado a urgência da nossa pratica, tenhamos a dignidade de revertê-los e nos engajarmos na luta antirracista. (Obviamente, porque a culpa não leva a nada, a não ser se acometer de paralisia social, ou mais, da síndrome de “white savior”, dito “salvador branco”, isso ou quaisquer coisas semelhantes não podem mais continuar).

Retomar isso na arqueologia, despedaçar e destrinchar a vísceras e estruturas, assim não significa o fim, mas possibilidades de curas e novos começos. Afinal nos descolonizar é um compromisso premente, e isso se faz na prática e reflexão crítica do nosso *lugar de fala* enquanto *arqueólogos*, bem como, no reaprender de novas maneiras de fazermos arqueologia e de ser *arqueologues*.

Nesse caminho, muitos ainda são os entraves para uma arqueologia negra, afrocentrada e quiçá quilombola, entre os quais se destacam o racismo institucional no contexto das Universidades e a própria lógica da prática científica. Também considero que para se efetivar uma arqueologia quilombola torna-se preciso que quilombolas queiram e estejam na arqueologia e, nesse ínterim, a arqueologia realize sua descolonização enquanto ciência.

No Brasil os quilombos são existências coletivas territorializadas que se organizaram historicamente para resistir à escravidão e à colonização europeia nas Américas, como diria Mestre Bispo, são movimentos de contra-colonização. Permanecem dia após dia na defesa de suas vidas, territórios e comunidades.

Nós *arqueólogos* não somos quilombolas, nós fomos e estamos colonizados, mas podemos aprender com *les guerreires* da resistência à colonização e buscar



*aquilombar* nossas práticas. Aqui, particularmente consideramos nossa irmandade afrodiaspórica dentro da arqueologia e outras áreas do conhecimento, *aquilombar* tem sido nosso chamado, nosso modo de ser em comunidade diante da sociedade e estruturas colonizadoras.

Afinal, por mais difícil que tenha sido ou que possa parecer, o *aquilombamento* é possível e real. Nesse meio tempo, recomeço com as palavras de Conceição Evaristo nos relembra que “... **Das acontecências do banzo brotará em nós o abraço a vida e seguiremos nossas rotas de sal e mel...**”



## 8 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACEVEDO MARIN. Camponeses, donos de engenhos e escravos na região do Acará nos séculos XVIII e XIX. *Paper do NAEA* 153: 1-23, 2000.

\_\_\_\_\_. Territorialidades de Grupos Quilombolas. *Atlas Sociambiental: municípios de Tomé-açú, Aurora do Pará, Ipixuna do Pará, Paragominas e Ulianópolis*, p.288-293 Belém: Edufpa, 2009.

ACEVEDO MARIN *et all.* *Patrimônio e Territorialidade dos Quilombolas do Rio Capim*. Belém: IPHAN, 2014.

\_\_\_\_\_. & CASTRO, E. *Os negros do Trombetas: guardiães de matas e rios*. 2 ed. Revista e ampliada, Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Terras Tradicionalmente Ocupadas: Processos de territorialização e movimentos sociais. *Rev. B. Estudos Urbanos e Regionais* 1(6): 9-32, 2004.

\_\_\_\_\_. *Nas bordas da Política Étnica: os quilombos e as políticas sociais*. Bol. *NUER* (2): 15-44, 2005.

\_\_\_\_\_. Muralhas e paredões: as ruínas das casas grandes e dos engenhos como fator de identificação das comunidades remanescentes de quilombos, IN: *Os quilombolas e base de lançamento de foguete de Alcântara: laudo antropológico*. 1v. 213p. Brasília: MMA, 2006a.

\_\_\_\_\_. Muralhas e paredões: as ruínas das casas grandes e dos engenhos como fator de identificação das comunidades remanescentes de quilombos, IN: *Os quilombolas e base de lançamento de foguete de Alcântara: laudo antropológico*. 2v.p.185. Brasília: MMA, 2006, b.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de quilombos, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.



ALMEIDA, Fabio. *Terra de Quilombo: arqueologia da resistência e etnoarqueologia no território Mandira – município de Cananéia / SP*. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP), dissertação de mestrado, 2012.

AGOSTINI, Camila. *Objetos da escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. 1.ed – Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

ANZINI, Viotet Baudelaire. *A queda do Falo: arqueologia do cotidiano de travestis e mulheres trans*. 1 Ed. Joinville: Santa Catarina, Clube de autores, 2021.

ARAUJO, EMANUEL. *Escritos para eternidade: a literatura no Egito Faraônico*. Brasília: Editora Universidade de Brasília (UNB), São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, Coleção Fontes Históricas, 2000.

BHABHA, Homi. *O local da Cultura*. 2. ed. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BARBOSA, B. *Sistema de Uso Comum de Recursos em Comunidades Quilombolas no Vale do Rio Capim (Pa)*. Dissertação de mestrado. Núcleo de Altos Estudos do Pará, Universidade Federal do Pará. 2008.

BARBOSA RODRIGUES, J. *O rio Capim*. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional. 52p., 1875.

BARROS, José Flavio P. de. *A fogueira de Xangô*. 3ªedição – Rio de Janeiro: Pallas, 2009. 256p.

BATTLE-BAPTISTE, Whitney. *Black Feminist Archaeology*. Walnut Creek, Calif: Left Coast Press, 2011.

BELL, J.A. & GEISMAR, H. Materialising Oceania: new ethnographies of things in Melanesia and Polynesia. *The Australian Journal of Anthropology* (20): 3-27, 2009.

BENEVENUTO, Silvana. O REINO DESTES MUNDO: A história do ponto de vista dos oprimidos. *BALEIA NA REDE*, 1(2), 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.36311/1808-8473.2005.v1n2.1346>. Acesso. 01.04.2021.



BENTO, Maria Aparecida S. Branqueamento e Branquitude no Brasil. In: *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* / Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento (Organizadoras) Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. (25-58).

BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (Org.) *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. 2 ed. 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Ed. 2019 (Col. Cultura Negra e Identidades).

BEZERRA, Marcia. Os Sentidos Contemporâneos das Coisas do Passado: Reflexões a partir da Amazônia. *Revista de Arqueologia Pública*, n.7, julho 2013. Campinas: LAP/NEPAM/UNICAMP.

\_\_\_\_\_. *Teto e afeto: sobre as coisas, pessoas e a arqueologia na Amazônia*. 1ª ed. – Belém: PA: GKNoronha, 2017. 108p.

BEZERRA NETO, José M. Ousados e insubordinados: protesto e fugas de escravos na província do Grão-Pará — 1840/1860. *Rev. Topoi* (2): 73-112, 2001.

\_\_\_\_\_. Histórias urbanas de liberdade: escravos em fuga na cidade de Belém, 1860-1888. *Afro-Ásia* (28) 221-250, 2002.

\_\_\_\_\_. BEZERRA NETO, J.M. *Escravidão Negra no Grão-Pará (séculos XVII-XIX)*. 2ª ed. Belém: Paka-tatu, 2012.

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. 109p.

BOURDIEU, P. 1997. Compreender, in *A Miséria do Mundo*. 3. ed. pp.693-732. Rio de Janeiro: Vozes.

\_\_\_\_\_. 2001. *Contrafogos 2: por um movimento social europeu*. 1.ed. Portugal: Celta. 99p.

BOWSE, Brenda J. Toward na Archeology of Place (Prologue). In: *Journal of Archeological Method and Theory*, Vol.11, nº1, 2004.





\_\_\_\_\_. & ZEDEÑO, Maria N. The Archaeology of Meaningful Places. *Foundations of Archaeological Inquiry* / The University of Utah Press, 2009.

CABRAL, Mariana P. *No tempo das Pedras moles: Arqueologia e simetria na Floresta*. Tese de Doutorado. Belém, PPG em Antropologia/UFPA, 2014.

\_\_\_\_\_. E se todos fossem arqueólogos?: experiências na Terra Indígena Wajãpi. *Anuário Antropológico*. Brasília: UnB. 39 (2), p. 115-132, 2014.

CASTANEDA, Q. E. 2008. The “Ethnographic Turn” in Archaeology: research positioning and reflexivity in Ethnographic Archaeologies, in *Ethnographic Archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices*. Organizado por Q. E. Castaneda e C. N. Matthews, pp. 25-61. AltaMira Press: Lanham MD.

CARNEIRO, Aparecida Sueli; *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2005.

CARDOSO, C. Lourenço. “A branquitude acadêmica, a invisibilização da produção científica negra e o objetivo-fim”. In: *130 anos de (des)ilusão: a farsa abolicionista em perspectiva desde olhares marginalizados*. Belo Horizonte: Editora D’Plácido, p. 295-311, 2018.

CARPENTIER, ALEJO. *O reino deste Mundo*. Tradução José Manuel Lopes, Camoes & Companhia: Livros de culto. Edições Saída de Emergência, 2010.

CARVALHO, Patrícia Marinho de. *A travessia atlântica de árvores sagradas: estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela/MT*. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, 2012.

\_\_\_\_\_. *Visibilidade do Negro: Arqueologia do Abandono na comunidade quilombola do Boqueirão -Vila Bela/MT*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo (USP), 2018.

CHILISA, Bagele. *Indigenous Research Methodologies*. Edição do Kindle. SAGE Publications, Inc; 2º edição, 2019.



COMISSÃO DA VERDADE SOBRE A ESCRAVIDÃO NEGRA NO DISTRITO FEDERAL E ENTORNO. *A Verdade sobre a Escravidão Negra no Distrito Federal e Entorno*. Sindicato dos Bancários de Brasília. – (2016). Brasília: Sindicato dos Bancários de Brasília, 2017.

COSTA, Diogo Meneses. Arqueologia dos Africanos Escravos e Livres na Amazônia. *VESTÍGIOS Rev. Lat. de Arqueologia histórica*, vol. 10, nº 1 jan-jun. 2016.

DUARTE, Valter. Auto-conhecimento em Kemetic: Origem das Universidades. *Problemata: R. Intern. Fil. V. 10. n. 2 (2019)*, p. 243-257.

ENGMANN, Rachel Ama Asaa. *Autoarchaeology at Christiansborg Castle (Ghana): Decolonizing knowledge, pedagogy, and practice*. *Journal of Community Archaeology & Heritage*, 6:3, 204-219, 2019.

EVARISTO, Conceição. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas, Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

\_\_\_\_\_. Tempo de nos aquilombar. In: *Jornal O Globo*, Rio de Janeiro, 31 dez. 2019. Disponível em: [internet](#). Acesso em: 2 jan. 2020.

EPPERSON, Terrence W. Critical Race Theory and the Archaeology of the African Diaspora. *Hist Arch* **38**, 101–108 (2004). <https://doi.org/10.1007/BF03376636>

FANON, Frantz; *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARIA, Elisa Sampaio. 2019. Confluências Quilombolas na Educação em Ciências. *Anais do XII Encontro Nacional de Pesquisa em Educação em Ciências – XII ENPEC*. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN – 25 a 28 de junho de 2019. Disponível em: <http://abrapecnet.org.br/enpec/xii-enpec/anais/resumos/1/R1515-1.pdf> acessado em 17.12.2019.

FARIAS, Willian Gaia (2010). Republicanos versus Democratas: Conflitos políticos no alvorecer republicano Paranaense. *OP SIS*, 9(13), 15–34. <https://doi.org/10.5216/o.v9i13.10117>. Acessado em 31.07.2020.



FRANKLIN, Maria; DUNNAVANT, Justin P.; FLEWELLEN, Ayana O.; ODEWALE, Alice. (2020). The future is now: archaeology and the eradication of anti-Blackness. *International Journal of Historical Archaeology* 24: 753–766.

FREIRE, Paula. *Nome próprio*: mais que uma palavra, uma questão de identidade, de cidadania, de relação afetiva. In: Fortaleza. Prefeitura Municipal de Fortaleza. A criança e o seu nome: identidade, expressão e escrita na Educação Infantil / Prefeitura Municipal de Fortaleza. – Fortaleza: Secretaria Municipal da Educação, 2017, 100 p.

FIGUEIREDO, A. N. Presença africana na Amazônia. *Revista Afro-Ásia* (12):145-60, 1976.

FUNARI, Pedro P. A arqueologia de Palmares. In João Reis e Flávio Gomes (orgs.). *Liberdade por um fio*: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 26-51, 1996.

FUNES, Eurípedes. Nasci nas matas, nunca tive senhor: histórias e memórias dos mocambos do baixo Amazonas. In João Reis e Flávio Gomes (orgs.). *Liberdade por um fio*: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 467-97, 1996.

GARCIA, Maria de Fátima & SILVA, José Antônio Soares. *Africanidades, afrobrasiliadades e processo (des)colonizador*: contribuições a implementação da Lei 10.639/03 /Maria de Fátima Garcia, José Antônio Novaes da Silva (organizadores). – João Pessoa: Editora UFPB, 2018.

GILLIAM, Angela & GILLIAM, Onik'a. Negociando a Subjetividade de Mulata no Brasil. In *Estudos Feministas*, N 2, 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/viewFile/16471/15041>. Acessado em 01.08.2020.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*: modernidade e dupla consciência. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-asiáticos (2ª edição), 2012.



GNECCO, Cristobal; HABER, Alejandro F.; SHEPHERD, Nick. *Arqueologia y Decolonialidad*. Coleção *El Desprendimiento*, 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: *Ediciones del signo*, 2015. 180p.

GONZÁLEZ-RUIBAL, A. *La experiência del otro: una introducción a la etnoarqueología*. Madrid: Akal, 2003.

GOMES, Flávio S. & REIS, João J. *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil*. 3 ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

HABER, Alejandro. *Nometodología Payanesa: Notas de Metodología Indisciplinada*. *Revista de Antropología* N° 23, 1er Semestre, 2011: 9-49.

\_\_\_\_\_. *Anatomía disciplinaria y arqueología indisciplinada*. *Arqueología* 19 Dossier: 53-60, Instituto de Arqueología, FFyL. UBA, 2013.

\_\_\_\_\_. *Archaeology after archaeology*. In HABER, Alejandro F., & SHEPHERD, Nicholas (orgs). *After ethics: ancestral voices and post disciplinary worlds in archaeology*. New York : Springer, pp.127-137, 2015a.

\_\_\_\_\_. *Arqueología Indisciplinada Y descolonización del Conocimiento*. In: GNECCO, Cristobal; HABER, Alejandro F.; SHEPHERD, Nick. *Arqueologia y Decolonialidad*. Coleção *El Desprendimiento*, 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: *Ediciones del signo*, pp. 123-166, 2015b.

HAIDER, Asad. *Armadilha da Identidade: Raça e Classe nos dias de hoje*. Tradução de Léo Vinicius Liberato. Prefácio de Silvio Almeida. São Paulo: Veneta, 2019. (Coleção Baderna).

HALL, Stuart. *Raça, o significante flutuante*. Tradução de Liv Sovik. *Z Cultural*, UFRJ, ano VIII, v. 2, 2015. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/raca-o-significante-flutuante%ef%80%aa/> . Acesso em: 03.04.2021.

HARTEMANN, Gabby. *Ló Gangan Ka Rélé So Pitit' Éléfan: Caminhos iniciais para construir uma Arqueologia Decolonial Afrocentrada em Mana, Guiana Francesa*. IN: *Anais do X Congresso Brasileiro de Pesquisadores/as Negros/as – X COPENE*, 2018.



\_\_\_\_\_. *Voltar, contar e lembrar de Gangan: por uma arqueologia griótica afrodecolonial em Mana*. Dissertação de mestrado: Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAN-UFMG), 228p., 2019.

\_\_\_\_\_. & MORAES, Iris P. de. (2019). Contar histórias e caminhar com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. *Vestígios - Revista Latino-Americana De Arqueologia Histórica*, 12(2), 9–34. <https://doi.org/10.31239/vtg.v12i2.1>

HECKENBERGER, Michael. Estrutura, História e Transformação: a cultura xinguana na *longue durée*, 1000 – 2000 DC. In: Franchetto, B. & Heckenberger, M. (org.) *Os Povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: Ed UFRJ. 2001.

HENRIQUES, Joana Gorjão. *Racismo em português: o lado esquecido do colonialismo*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Tinta da China, 2017.

hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Editora WMS Martins Fontes. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 2013 [1994].

\_\_\_\_\_. *Curando nossas feridas: atenção libertadora à saúde mental (Healing our wounds: liberatory mental health care*. In: hooks, bell. *Killing rage: ending racism*. Nova Iorque: An Owl Book, 1995. p. 133-145.). Tradução de tatiana nascimento no blog traduzidas. Disponível em: <https://traduzidas.wordpress.com/2017/10/19/76/>

INGOLD, T. *The Temporality of the landscape*. *World Archaeology*. Vol. 25, nº2, 1993.

\_\_\_\_\_. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Tradução de Fábio Creder. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. – (Coleção Antropologia).

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019[2008].

KRENAK, Ailton. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.



LAU, Héilton Diego. O uso da linguagem neutra como visibilidade e inclusão para pessoas trans não-binárias: a voz 'del@s' ou 'delus'? Não! A voz 'delus!'. In: V Simpósio Internacional em Educação Sexual: saberes/trans/versais currículos identitários e pluralidades de gênero, 2017, Maringá. *Anais do V Simpósio Internacional em Educação Sexual: saberes/trans/versais currículos identitários e pluralidades de gênero*. Disponível em: <http://www.sies.uem.br/trabalhos/2017/3112.pdf> Acessado 14.07.2020.

MACHADO, Adilbênia F. ODUS: Filosofia Africana para uma metodologia afrorreferenciada. *Voluntas*, Santa Maria, v. 10, p. 03- 25, set. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39952>. Acesso 21.09.2020.

\_\_\_\_\_. & PETIT, Sandra H. Filosofia africana para afrorreferenciar o currículo e o pertencimento. *Revista Exitus*, 10(1), 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.24065/2237-9460.2020v10n1ID882> . Acesso 22.09.2020.

MATA MACHADO, S. A., & ARAÚJO, J. Capoeira Angola, corpo e ancestralidade: por uma educação libertadora. *Horizontes*, 33(2), 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.24933/horizontes.v33i2.256>. Acesso 03.04.2021

MEMMI, Albert. *Retrato do Colonizado precedido de retrato do colonizador*. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Tradução de Marcelo Jaques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.



MORAES, Irislane P. *Patrimônio Arqueológico no Sudeste do Pará: celebração do espaço, celebração no espaço – Serra das Andorinhas, São Geraldo do Araguaia*. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). Universidade Federal do Pará (UFPA), 2008. Disponível em: [https://facsat.unifesspa.edu.br/images/TCC/MORAES\\_I.2008.Patrimonio\\_Arqueologico\\_Su.pdf](https://facsat.unifesspa.edu.br/images/TCC/MORAES_I.2008.Patrimonio_Arqueologico_Su.pdf) . Acesso 21.01.2021.



\_\_\_\_\_. *Centralidades do Patrimônio na Amazônia: considerando as percepções de mulheres agricultoras em um Projeto de Educação Patrimonial na região de Itaituba-PA*. Monografia de Especialização em Arqueologia. Marcia Bezerra (Orientadora). Universidade Federal do Pará: Belém, 2010. Disponível em: [https://www.academia.edu/35256083/MORAES\\_I\\_2010\\_MONOGRAFIA\\_Esp\\_Arque](https://www.academia.edu/35256083/MORAES_I_2010_MONOGRAFIA_Esp_Arque)



[ologia Centralidades Patrim%C3%B4nio Mulheres Amaz%C3%B4nia](#). Acesso em 23.01.2021.

\_\_\_\_\_. Novas Centralidades do Patrimônio na Amazônia? Arqueologia Etnográfica entre Povos Quilombolas Do Aproaga, São Domingos Do Capim (PA). In: *Anais do XI CONLAB: Congresso Luso Afro Brasileiro*, Universidade Federal da Bahia (UFBA), Campus Ondina, Salvador – Bahia, 2011. Disponível em: [https://www.academia.edu/41956059/NOVAS\\_CENTRALIDADES\\_DO\\_PATRIM%C3%94NIO\\_NA\\_AMAZ%C3%94NIA\\_ARQUEOLOGIA\\_ETNOGR%C3%81FICA\\_ENTR\\_E\\_POVOS\\_QUILOMBOLAS\\_DO\\_APROAGA\\_S%C3%83O\\_DOMINGOS\\_DO\\_CAPI\\_M\\_PA](https://www.academia.edu/41956059/NOVAS_CENTRALIDADES_DO_PATRIM%C3%94NIO_NA_AMAZ%C3%94NIA_ARQUEOLOGIA_ETNOGR%C3%81FICA_ENTR_E_POVOS_QUILOMBOLAS_DO_APROAGA_S%C3%83O_DOMINGOS_DO_CAPI_M_PA)

\_\_\_\_\_. *Do tempo dos Pretos Dantes aos Povos do Aproaga: Patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do rio Capim (PA)*. Dissertação de Mestrado. PPGA-UFPA, 2012. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dissertacao\\_Do%20tempo%20dos%20Pretos%20d%C2%B4antes%20aos%20Povos%20do%20Aproaga.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dissertacao_Do%20tempo%20dos%20Pretos%20d%C2%B4antes%20aos%20Povos%20do%20Aproaga.pdf) . Acesso em: 12.12.2020.

\_\_\_\_\_. & Bezerra, Marcia. - Na Beira da Faixa: um estudo de caso sobre o patrimônio arqueológico, as mulheres e as paisagens na Transamazônica. In: Schaan, D.P. (Org.) *Arqueologia, Patrimônio e Multiculturalismo na Beira da Estrada*. Belém: GK Noronha, 2012, p. 109-134.

MORAES, Marcelo J. D. Filosofia, ética e política de origem africana egípcia. *Voluntas*, Santa Maria, v. 10, p. 216-237, set. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39948>.

MORRISON, Toni. *A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura*. Tradução Fernanda Abreu. Prefácio Ta-Nehisi Coates. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. 3ª ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.



NASCIMENTO, Elizabeth Larkin. 2008. *Sankofa: significados e intenções*. In: *A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro Ed. Col. Sankofa I: Matrizes africanas da cultura brasileira, p.9-54.

NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma Ética Afroperspectiva. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, [S.l.], v. 3, n. 6, p. 147-150, fev. 2012a. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/358>>. Acesso em: 28 jul. 2020.

\_\_\_\_\_. Denegrindo A Educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. *Revista Sul-Americana De Filosofia E Educação (RESAFE)*, (18), 62–73, 2012b. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/resafe.v0i18.4523>

\_\_\_\_\_. A ética da serenidade O caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amenemope. In: *Ensaio Filosóficos*. Vol. VIII – Dezembro /2013. pp. 139-155.

\_\_\_\_\_. *O Ensino de Filosofia e a Lei 10.639*. Rio de Janeiro: Pallas: Biblioteca nacional, 2014.

\_\_\_\_\_. *Amenemope, o coração e a filosofia, ou a cardiografia (do pensamento)*. In *Semana– Estudos de Egptologia II*. orgs. Antonio Brancaglioni Jr., Rennan de Souza Lemos e Raizza Teixeira dos Santos. RJ: Seshat/Editora Klínē, 2015, pp. 117- 127.

\_\_\_\_\_. *Afroperspectividade: por uma filosofia que descoloniza*. Entrevista realizada por Tomaz Amorim do Negro Belchio, via Portal Geledés, 12.07.2015. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/afroperspectividade-por-uma-filosofia-que-descoloniza/> acesso 20.09.2019.

\_\_\_\_\_. O poder da infância: espiritualidade e política em afroperspectiva. *Momento - Diálogos Em Educação*, 28(1), 127–142, 2019. <https://doi.org/10.14295/momento.v28i1.8806>

NORA, P. *Entre Memória e história: a problemáticas dos lugares*. Proj. História, São Paulo (10), Dez. 1993.

NOVAES, Luciana de C. N. *O Exu Submerso: uma arqueologia da religião e da Diáspora no Brasil*. 1ªEd. – Curitiba: Editora Appris, 128p., 2019.





OLIVEIRA, Jorge E. Descolonizando a arqueologia no Brasil: contribuições da etnoarqueologia para a compreensão e preservação de cemitérios indígenas no estado de Mato Grosso do Sul. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* - Series Especiales N°2 Vol. 3, pp. 217-230, año 2015.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da Educação Brasileira*- UFC. 2005. 353f. - Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, Fortaleza (CE), 2005.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da Ancestralidade como Filosofia Africana: Educação e Cultura Afro-Brasileira*. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação –RESAFE*. Número 18:maio-out, p.28-47, 2012.

OLIVEIRA, Raphaella Silva Pereira. Alice Walker e Zora Neale Hurston: Resgate e Circulação de Escritos Invisibilizados. *Revista PINDORAMA*, [S.l.], v. 6, n. 06, p. 16, fev. 2018. ISSN 2179-2984. Disponível em: <<http://www.publicacoes.ifba.edu.br/index.php/Pindorama/article/view/421>>. Acesso em: 01 ago. 2020.

OLIVEIRA, Paulo Cesar P. de. *Contos e Crônicas do Mestre Tolomi: África viva no Brasil*. Edição do autor. Ribeirão Preto, 2011.

OYÈRÓNKÈ Oyèwùmí. Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: COSTA, Joaze Bernardino. TORRES, Nelson Maldonado (Org.) *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autênciã, 2018, p, 171-181.

\_\_\_\_\_. Matripotência: òyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [lorubás]. Tradução para uso didático de OYÈWÙMÍ, Oyèrónkè. *Matripotency: òyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood?* Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92, por wanderson flor do nascimento. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A8%20oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD%20-%20matripot%C3%A0ncia.pdf>.

Acesso 01.11.2020.



PELLINI, José R. Onde Está o Gato? Realidade, Arqueologia Sensorial e Paisagem. *Revista Habitus* - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, Goiânia, v. 9, n. 1, p. 17-32, set. 2012. ISSN 1983-7798. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/2204/1363>>. Acesso em: 13 out. 2020. doi:<http://dx.doi.org/10.18224/hab.v9.1.2011.17-32>.

PNCSA (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia). *Povos do Aproaga - São Domingos do Capim*. Fascículo 24. Belém: Universidade Federal do Amazonas / Universidade Estadual do Amazonas. 12p, 2008.

\_\_\_\_\_. Quilombolas atingidos pelo dendê no Para. *Boletim Informativo: Guerra do Dendê*, nº09, 24p. Manaus / Belém: Casa 8: Projeto de Mapeamento Social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação, 2014.

PINTO, Joana Plaza. Modernidade e diferença colonial nos discursos hegemônicos sobre língua no Brasil. *Dossiê Políticas Linguísticas: Muitas Vozes*, Ponta Grossa, v.1, n.2, p. 171-180, 2012.

PONTES, Katiúscia Ribeiro. *Kemet, escolas e arcádeas: a importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a lei 10639/03*. 2017. Dissertação (mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro.

RAMOS, A.R. 1995 [1982]. A Patologia Social do Branco Brasileiro, In: *Introdução crítica a sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, serie Terceira margem.

RAMOSE, Mogobe B. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/texto16.pdf>. Acessado em: 21.02.2020.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. Trad. Dirce Eleonora Nigro Solis; Rafael Medina Lopes; Roberta Ribeiro Cassiano. In: *Ensaio Filosóficos*, Volume IV, out. 2011. Disponível em: [http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE\\_MB.pdf](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf). Acessado em: 20.02.2020.



RATTS, A. *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

RIBEIRO, Djamila. 2017. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 112p. (Feminismos Plurais).

\_\_\_\_\_. 2019. *Pequeno manual antirracista*. 1ª ed. – São Paulo: Companhia das letras, 135p.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma Africana no Brasil*. Os Iorubás - São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

ROVELLI, Carlo. *A ordem do tempo*. 1ª ed. – Rio de Janeiro: Objetiva, 2018. (Trad. Silvana Cobucci. 118 p.

RODRIGUEZ, Shay de los Santos. *Se eu comprei, então é meu!* Coisas do cotidiano e do prazer sexual para além da heteronormatividade. 1 Ed. Rio Grande – Rio Grande – RS: CLP, 2019.

SALLES, V. *O Negro no Pará: sob o regime da escravidão*. 3. ed. ver. ampl. Belém: Instituto de Artes do Pará (IAP), Programa Raízes, 2005.

SAMPAIO, Patrícia M. *O Fim do Silêncio: Presença Negra na Amazônia*. Patrícia Melo Sampaio (Org.) Belém: Editora Açaí-CNPq, 2011.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino e na Pesquisa (INCTI), 2015, p.150. Disponível em: [http://cga.libertar.org/wp-content/uploads/2017/07/BISPO-Antonio.-Colonizacao\\_Quilombos.pdf](http://cga.libertar.org/wp-content/uploads/2017/07/BISPO-Antonio.-Colonizacao_Quilombos.pdf) . Acessado 28.07.2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma sociologia das Ausências e uma sociologia das emergências*. *Revista Crítica de Ciências Sociais*: 63, outubro, 2002, p.237-280.

SANTOS, Juana Elbin dos. *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Trad. UFBA. 14 ed. Petrópolis: Vozes, 2012.



SANKOFA. *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana* Ano VI, Nº XII, Dezembro/2013.

SCHUCMAN, Lia V. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. 1ª edição, São Paulo: Annablume, 2013.

SIMAS, Luiz Antonio & RUFINO, Luiz. *Flecha no tempo*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SIMANSKY, Luis C. A Arqueologia da Diáspora Africana nos Estados Unidos e no Brasil: Problemáticas e Modelos. *Rev. Afro-Ásia*, 49 (2014), 159-198. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/afro/n49/06.pdf> Acessado em 07.05.2018.

SILVA, S. F. S. M., MÜTZENBERG, D., & CISNEIROS, D. (2012). Arqueologia Visual: o Uso das Imagens Fotográficas na Produção do Conhecimento Arqueológico e Historiografia da Arqueologia. *Revista Do Museu De Arqueologia E Etnologia*, (22), 137-156. <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2012.107048>

SOARES, Lissandra Vieira; MACHADO, Paula Sandrine. "Escrevivências" como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em Psicologia Social. *Rev. psicol. polít.*, São Paulo, v. 17, n. 39, p. 203-219, ago. 2017. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1519-549X2017000200002&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2017000200002&lng=pt&nrm=iso) .Acesso em 21.12. 2021.

SOMÉ, Sobonfu. *Espirito da Intimidade: ensinamentos africanos sobre maneiras de relacionar*. São Paulo: Odysseus, 2007.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2017.

TAVARES, Roberta C. *Escravidão Negra na Região do Rio Bujaru: Senhores e Escravos na segunda metade do século XIX (1869-1882)*. Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas / Faculdade de História. Belém: Universidade Federal do Pará, 2016.

\_\_\_\_\_. Alforrias: nuances entre escravidão e Liberdade. In: *30º Simpósio Nacional de História da ANPUH*, 2019, Recife-Pe. Anais do 30º Simpósio Nacional de História - História e o futuro da educação no Brasil, 2019. Disponível em:



[https://www.snh2019.anpuh.org/resources/anais/8/1568402374\\_ARQUIVO\\_alforrias.pdf](https://www.snh2019.anpuh.org/resources/anais/8/1568402374_ARQUIVO_alforrias.pdf) Acesso. 02.04.2021.

VERGOLINO-HENRY, A. & Figueiredo, A. N. 1990. *A presença africana na Amazônia Colonial: a notícia histórica*. Belém: Secretaria Estadual de Cultura. 290p.

VIEIRA, Henrique. *O amor como revolução*. 1ª edição – Rio de Janeiro: Objetiva, 2019.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. São Paulo, Cosac Nayfi, 2010.

WALLACE, A. R. 2004 [1848]. Capítulo V: Rios Guamá e Capim. *In Viagens pelo Amazonas e rio Negro* (17): 153-177. Brasília: Senado Federal.

ZEDEÑO, Maria Nieves. Landscape, Land Use and the History of Territory Formation: an example from Puebloan Southwest. *Journal of Archaeological Method and Theory*. V. 1, n. 1. 1997: 69-93.

\_\_\_\_\_. The Archaeology of Territory and Territoriality. *In: Handbook of landscape Archeology*. Bruno David & J. Thomas (Orgs.) London, Routledge, 2008.

## AUDIOFIMOGRAFIAS SULEADORAS

**AfroAmazônicos e seus Símbolos**. Filme Documentário Direção de Tainá Jorge. Disponível em: <https://youtu.be/XB8Mk960va0> . Acessado 22.07.2021.

**João da Mata Falado**. Filme Documentário (2009). Direção geral: Ana Stela Cunha e Vicente Simão Junior. Disponível no Youtube do Iphangovbr em: <https://youtu.be/D6EEKHxbfxM> . Acessado em 30.04.2021.

MORAES- EWEJIMI, Iris Pereira de. **Defesa de Tese Doutorado “Arqueologia na “Flor da Terra’ Quilombola: Ancestralidade e Movimentos Sankofa no Território dos Povos do Aroá – Amazônia Paraense**. 29 de mar 2021. Disponível no canal Youtube do PG Antropologia UFMG em: <https://youtu.be/LJjUqOVFKTw> . Acesso 30 de abril de 2021.



ÔRÍ. Direção de Raquel Gerber. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda, 1989, vídeo (131 min), colorido. Relançado em 2009.

Vídeo **Retrato da Mestra Makota Valdina**. Disponível no Youtube Saberes Tradicionais - UFMG em: <https://youtu.be/FAc4CJr4qtM> . Acessado 03.04.2021.



## 9 APÊNDICE



### 9.1 Ficha de abordagem da Coleção Quilombola de *Coisas Dantes* do Aproaga

Ficha catalográfica do acervo arqueológico comunitário					
<b>Material arqueológico:</b>		<b>Número de identificação:</b>			
<b>Título /Nome:</b>					
<b>Procedência:</b>		<b>Data da coleta:</b>			
<b>Data verídica ou atribuída ao material:</b>					
<b>Descrição do objeto:</b>					
<b>Tamanho:</b>		<b>Largura:</b>	<b>Espessura:</b>		
<b>Estado de conservação:</b>					
<input type="checkbox"/> Ótimo		<input type="checkbox"/> Bom	<input type="checkbox"/> Regular	<input type="checkbox"/> Ruim	
				<input type="checkbox"/> Péssimo	
<b>História do objeto:</b>					
<b>Imagem do objeto:</b>					

**Responsável:**

**Data:**

Elaboração: Luciana Alves Costa. Trabalho de Campo (2019).





## 9.2 Termo da Licença de Sincronização Para Reprodução do Fonograma “Tambores de Mina” (Pot-Porri De N’Kosi Sikel’Iafrika / Cangoma/ Sansa Kroma) no documentário dos Povos do Aproaga.

### LICENÇA DE SINCRONIZAÇÃO

Pelo presente instrumento particular, as partes a seguir qualificadas,

**A ETHOS PRODUTORA DE ARTE E CULTURA LTDA**, com sede na Rua Inácio Borba, 483, São Paulo (SP), inscrita no CNPJ sob o n.º 60251360/0001-98, neste ato representada por sua sócia-administradora Magda Dourado Pucci, portadora da cédula de identidade RG n.º 8.471.898-5 SSP/SP e inscrita no CPF/MF n.º 089.398.178-85, residente e domiciliada na Rua Bernardino Machado, n.º 202, **LICENCIANTE**;

E de outro lado, **Irislane Pereira de Moraes**, inscrito no CPF 847.155.292-20, e RG 683636, endereço Av. Bem-hur Correia Alves, nº1475, bairro Congós, Macapá – Amapá, ora **LICENCIADO**,

**CONSIDERANDO** que o LICENCIANTE é o titular dos direitos autorais patrimoniais sobre o fonograma denominado “Tambores de Mina” (pot-pourri com as músicas N’Kosi Sikel’iAfrika / Cangoma/ Sansa Kroma) interpretada pelo grupo Mawaca e grupo Meninos do Morumbi com arranjo de Magda Pucci e Flavio Pimenta e gravada originalmente no CD astrolabiotucupura.com.br, em condições de autorizar sua utilização;

**CONSIDERANDO** que “Tambores de Mina” (N’Kosi Sikel’iAfrika/ Cangoma/ Sansa Kroma) será utilizado na trilha sonora do vídeo “Povos do Aproaga e Arqueologia na Flor da Terra Quilombola” e respectiva defesa da tese de doutorado defendida sob o título “Arqueologia ‘na Flor da Terra’ Quilombola: Ancestralidade e Movimentos Sankofa no Território dos Povos do Aproaga - Amazônia Paraense” do LICENCIADO.

**RESOLVEM** firmar o presente instrumento de LICENÇA DE SINCRONIZAÇÃO nos seguintes termos:

1) Por este ato, o LICENCIANTE concede ao LICENCIADO, de forma não exclusiva, os direitos de reprodução do fonograma “Tambores de Mina” (pot-pourri de N’Kosi Sikel’iAfrika / Cangoma/ Sansa Kroma) com a finalidade de serem inseridos no vídeo “Povos do Aproaga e Arqueologia na Flor da Terra Quilombola” – Link do trailer do vídeo: <https://youtu.be/dPt7ELw6uZ0>, por sua vez realizado em parceria com a Associação Quilombola Unidos do Rio Capim (AQRUC).

**Parágrafo Único:** O LICENCIADO poderá editar o fonograma de acordo com sua necessidade, sendo responsável pela manutenção da essência, de modo que não possa ser dado qualquer entendimento diverso daquele pretendido pelo LICENCIANTE no momento da elaboração do material original, cabendo ao LICENCIANTE a aprovação prévia do material antes da publicação de cada nova edição.

2) O LICENCIANTE, desde já, autoriza o LICENCIADO a utilizar o fonogramas **Tambores de Mina/N’KOSI SIKEL AFRIKA/ Cangoma/ Sansa Kroma**” gratuitamente para o vídeo supra citado acima.

3) O LICENCIANTE responderá pela boa origem e pela autenticidade do fonograma **Tambores de Mina/N’KOSI SIKEL AFRIKA/ Cangoma/ Sansa Kroma**”, assumindo, a tal respeito, toda a responsabilidade perante o LICENCIADO e terceiros.

4) O LICENCIADO se obriga a fazer constar os devidos créditos autorais do LICENCIANTE da seguinte forma:

Tambores de Mina\*

- N’Kosi Sikel’I Afrika - Hino da África do Sul (xhosa) de 1897 escrita por Enoch Santanga (África do Sul)
- Cangoma – canto dos povos escravizados afro-brasileiros
- Sansa Kroma – canto tradicional de Gana



Arranjo: Magda Pucci e Flávio Pimenta  
 Interpretação: Mawaca e Meninos do Morumbi  
 Gravado no CD do Mawaca astrolabiotucupura.com.br (2000)

5) O LICENCIANTE declara, para todos os fins, que está apto a firmar o presente instrumento e que esta autorização não viola qualquer direito de terceiros, isentando o LICENCIADO de qualquer responsabilidade nesse sentido.

6) O presente contrato vigorará por período igual ao prazo de proteção da imagem, nos termos da Lei de Direitos Autorais, obrigando as partes, seus herdeiros e sucessores a qualquer título.

7) Fica eleito o Fórum Central da Comarca da Capital de São Paulo para dirimir eventuais questões oriundas do presente.

8) O LICENCIADO se compromete a fornecer uma cópia do referido filme para acervo do grupo Mawaca.

E por estarem assim justos e contratados, firmam o presente em 2 (duas) vias de igual teor e forma, na presença de 2 (duas) testemunhas.

Data 29 de abril de 2021.

Irislane Pereira de Moraes

**Ethos Produtora de Arte e Cultura**  
**Magda Dourado Pucci**

TESTEMUNHAS:

Manoel Clauderi Coutinho da Luz  
 Associação Quilombola Unidos do Rio Capim (AQURC)  
 RG: 3674159

Amanda Ligia de Moraes Melo  
 RG: 25759405-x



### 9.3 Slides de Apresentação da I Oficina “Arqueologia e Comunidade”



## **Arqueologia, os Pretos D'antes e os Povos do Aproga**

**Irislane Moraes PPGAN-UFMG/UNIFAP – CAPES**  
**Orientação: Mariana P. Cabral /Andrei Isnardi**

**Capim, Julho de 2018.**

1.

### **Arqueologia: O que é?**

- Um jeito especial de contar histórias das gentes, através da memória e com objetos, artefatos e lugares antigos...



2.



## O que e aonde procurar esses vestígios?

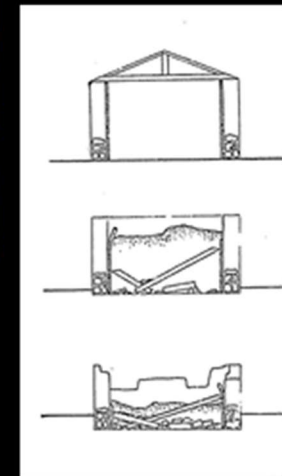


O que chamamos de vestígios arqueológicos são os objetos materiais identificados em sítios arqueológicos. Um sítio arqueológico é, basicamente, um lugar onde houve alguma ocupação humana no passado.



3.

## Como se formam os vestígios?



4.



## A memória e histórias dos antigos!



5.

## Povos do Aproga e seus Narradores...



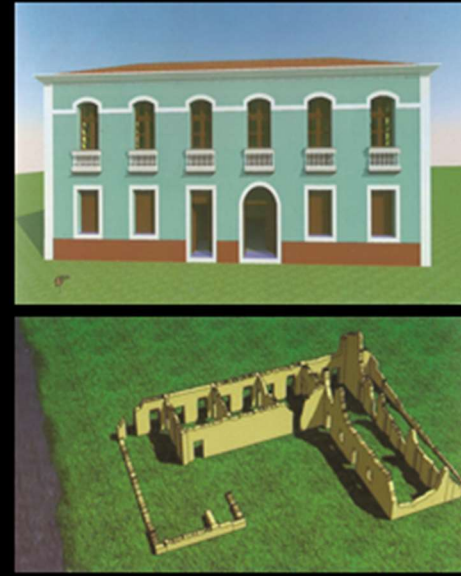
6.



### Arqueologia no Quilombo (Cunani – AP)



7.



8



## Sondagens e Escavações Arqueológicas



9.

## Pesquisa e divulgação científica...



10.



## Pesquisa doutorado Irislane Moraes (UNIFAP/UFMG)

- **Objetivo geral**
- Realizar uma pesquisa de arqueologia de caráter interdisciplinar e intepistêmico com os quilombolas do Aproaga, na busca de um conhecimento mais aprofundado acerca das chamados Pretos d'antes do rio Capim, bem como, de uma compreensão do fenômeno de *aquilombamento* das terras, paisagens e memórias quilombolas na região.
- **Objetivos específicos**
- Aprofundar a cartografia social do território quilombola reivindicado ao identificar e estudar as antigas casas e/ou *Taperas*, roças e demais lugares socioculturais relacionados à memória e (re)existência dos Pretos d'antes do rio Capim;
- Promover uma abordagem e relação de pesquisa que seja dialogada e colaborativa com os quilombolas em todas as etapas do trabalho, tais como: (re)definição de objetivos específicos, elaboração e/ou adequação de procedimentos metodológicos, da análise e interpretação de resultados, entre outras;
- Caminhar em grupo pelos caminhos e paisagens d'antes com as pessoas das comunidades como forma de identificação e estudo dos seus lugares significativos;
- Identificar e discutir com quilombolas noções e categorias de classificação e de explicação do mundo sensível, provenientes de sistemas de conhecimento nativo e/ou acadêmica;
- Cogitar e avaliar as condições de possibilidade e pertinência no âmbito da pesquisa a realização de intervenções arqueológicas, como levantamento de superfícies e/ou sondagens de áreas potenciais para a ocorrência da cultura material e vestígios ligados aos Pretos e seus tempos d'antes;
- Levantar fontes históricas, cartoriais, fotográficas e/ou de acervos pessoais que contribuam para a compreensão do contexto de formação histórica e étnico-cultural das comunidades e da dominialidade intergeracional e intercultural do território dos Povos do Aproaga;
- Realizar atividades sócio-culturais em parceria com AQJRC de formação e caráter etnicorracial junto às comunidades que compõem o território quilombola reivindicado. Outrossim, considerar que esses processos de interações sociais no âmbito da pesquisa fortaleçam a identidade negra e a consciência de pertencimento quilombola entre as diferentes gerações e pessoas das comunidades.
- Produzir um filme documentário que narre aspectos da história e luta quilombola dos Povos do Aproaga desde o tempo d'antes a contemporaneidade, bem como, acerca do processo de pesquisa.

11.

## Possibilidades e desafios: Arqueologia afrocentrada na história quilombola

- **Mapeando as “Taperas” dos Pretos D’antes:**
- Realização de Oficina para discutir sobre arqueologia da (re)existência quilombola no território;
- Tapera como categoria nativa, aproximando-se da ideia de paisagem cultural ou mesmo de sítio arqueológico (lugar de tempos d’antes);
- Indicação dos Lugares dos tempos d’antes a serem estudados pelos próprios quilombolas:
- a) Aproaga; b) Tapera do Gil Herculano (ex-escravizado, um dos “fundadores” do quilombo) na comunidade do Ipixuna; c) Taperinha; d) Ponta Velha / Tapera do Zé Luiz; e) Antigo Ig. Santana-Cemitério do Alegre Vamos.

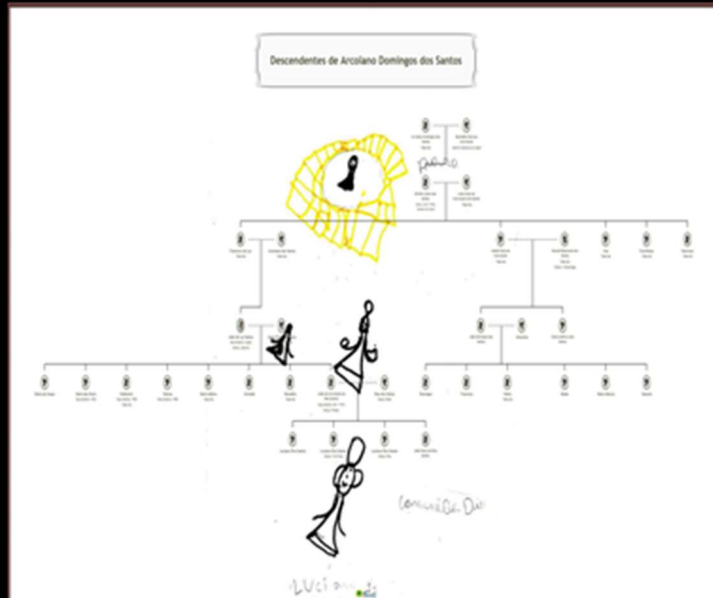


12.





### 1ª Oficina: Genealogia e paisagens dos Pretos d'antes



13.

## IN MEMORIAN

“NÃO HÁ ANCESTRAL QUE QUEIRA SER ESQUECIDO”

Todas as imagens e texto relacionados a essa pesquisa ora em andamento são *In memorian* de Lu-Ciane dos Santos e a todos Pretos D'antes do Aproaga e demais paisagens amazônicas aquilombadas, como são as do rio Capim.

Quando eu for para Aruanda  
Sei que vou te encontrar  
Rodeada de crianças  
Ao lado de Yemanjá

Vou pedir a Omolú  
E aos sagrados Orixás  
Pra chover chuvas de rosas  
Quando eu for te abraçar

Perdoa Nanã, perdoa.  
Perdoa que eu vou chorar  
Quem eu amava foi embora  
Está nos braços de Oxalá

Aca Ianto (Naná) por Sandro Bernardes

14.





#### 9.4 Mini-curriculo da equipe colaboradora nas atividades da pesquisa afrocentrada

**Auri Ferreira:** Artista Visual formada pela Universidade Federal do Pará. Colaboradora com as Culturas populares do bairro de origem (Guamá), organizações de associações como a Biblioteca do Guamá, Pássaro Junino Beija Flor e o Boi Bumbá Travesso desde 2010. Participou da organização do Primeiro Auto do Círio do Guamá (cortejo das culturas guamaenses em homenagem ao Círio de Nazaré). Participou na curadoria e organização da Ocupação do Espaço Mestre 70 –Fundação Cultural do Município de Belém-FUMBEL 2016. Ministrou Disciplinas de Arte Afro-brasileira através do Plano Nacional de Formação de Professores – PARFOR pela Universidade Federal do PARÁ, intervalar entre 2016 e 2017. Participou como Assistente de Curadoria e montagem de Exposição no Projeto “Nós de Aruanda”(Projeto com parcerias da Faculdade de Artes Visuais (FAV) e Grupo de Estudos Afroamazônicos (GEAAM) da UFPA, entre os anos de 2013 a 2015 na Galeria Theodoro Braga Fundação Cultural do Pará e no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Pará/ IPHAN-PA. Idealizadora do Projeto Cria Preta que trabalha com a valorização da identidade negra e a autoestima de crianças e adolescentes através de formações, oficinas, dinâmicas de roda, roda de conversas, contação de histórias e memórias.

**Gabby Hartemann:** (pronomes: elu/ele): Arqueóloga e Antropóloga Afroamazônica com raízes em Mana (Guiana); Omo Orixá no Ilê Axé Iyaba Omi (Belém do Pará, Brasil); Pessoa Transmasculina; Doutoranda em Antropologia na Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG (Brasil); Membro da Society of Black Archaeologists; Membro da Rede de Arqueologia Negra. Sua pesquisa está enraizada em um re-entendimento anti-colonial e afrocentrado do modo de conhecimento arqueológico, e é definida por seu compromisso de ouvir e re-contar as muitas histórias silenciadas da sua terra ancestral a Guiana - até agora uma colônia contemporânea da França na Amazônia. Seu trabalho é influenciado pelas abordagens teóricas, metodológicas e pedagógicas das Arqueologias Indígenas e Negras, Filosofia Negra, Arqueologia Etnográfica, Decolonialidade e Estudos Transgêneros. Codirige “Archéo La Caroline: Lavi Nou Gangan”, um projeto de pesquisa arqueológica e etnográfica centrado em um sítio de escravização de pessoas africanas no século 19 e sua relação com comunidades indígenas e afrodiáspóricas contemporâneas na Guiana.

**Gilberto Mendonça:** Sociólogo formado pela Universidade Federal do Pará (UFPA), Arte Educador e aluno do Programa de Pós-Graduação em Artes (PPGARTES- UFPA), sendo discente da Especialização em Educação Profissional na modalidade EJA-ARTEAMAZÔNIA. Colabora com o Projeto de Pesquisa e Extensão da Universidade Federal do Pará (UFPA): “Encantados: A Mitopoética Amazônica e o Imaginário Infantil”, desenvolvido no município de Colares (PA); Desenvolve trabalhos de pesquisa audiovisual e etnográfica relacionados à memória e narrativas orais na Amazônia junto das Comunidades Tradicionais (Ribeirinhos indígenas e Quilombolas). Faz parte do Grupo de Pesquisa em Antropologia Visual e da Imagem (Visagem) UFPA. Participou e dirigiu diversos cursos e atualmente ministra oficinas relacionados a produção audiovisual em novos suportes tecnológicos e sua estética no Cinema Digital. Coordenou oficinas de Dispositivos Móveis durante Festival Pan-Amazônico de Cinema (AMAZÔNIA DOC) 2011; Ministrou Oficinas de Mídias Sociais para Professores da rede Estadual de Ensino pelo projeto Pró-Paz Educação 2013. No momento é mediador regional do projeto Inventar com a Diferença que visa à formação e acompanhamento de educadores em escolas de todo o país para realização de trabalhos audiovisuais com crianças e adolescentes em torno da temática do cinema e dos direitos humanos da Secretaria de Direitos e da Universidade Federal Fluminense (UFF).

**Leo Oliveira** é Capoeira Angola e Dançarino-Afro. Arte educador, Treinel de Capoeira Angola desde 2009, estudante de licenciatura em História na Universidade Alhanguera - UNIDERP, é membro Fundador da Associação dos Angoleiros dos Quilombos da Floresta - CUTIMBOIA em 2002, também é Conselheiro do Ponto de Memória da Terra firme/IBRAM/MINC. Na dança tem como referência a Companhia Primitiva de Arte Negra em Belo Horizonte-BH (Mestre João Angoleiro) e tem experiências diversas desde o ballet clássico a cultura popular. Desenvolve a pesquisa “corporeidade periférica” baseado em sua vivência como capoeirista e morador do Bairro da Terra Firme. Já desenvolveu trabalho de capoeira angola no bairro da terra firme na UFPA em parceria com a comunidade(2009 a 2012), desenvolve oficinas sociais de Capoeira Angola e dança afro pela Associação CUTIMBOIA em Comunidades Remanescentes de Quilombo no interior do Pará, Itacoã-Miri (Acará) e Umarizal (Baião);



Ministrou oficinas de capoeira angola e dança-afro contemporânea pela Fundação Curro Velho – Casa da Linguagem (2013 a 2014), em 2012 foi premiado por um projeto de Dança Afro “Terra Vibra” pelo Edital “Território de paz” MNC/Pronasci, em 2016 desenvolveu o projeto "Corporeidade periférica-terra de ocupação", pelo edital de produção e difusão artística da Fundação Cultural do Pará. E fez parte da construção do projeto de Salvaguarda da capoeira do Pará, e que hoje faz parte do Comitê Gestor constituído pelo IPHAN, foi voluntario como arte educador no ofício de capoeira na Secretaria de Cultura de Marituba (2017 a 2018).

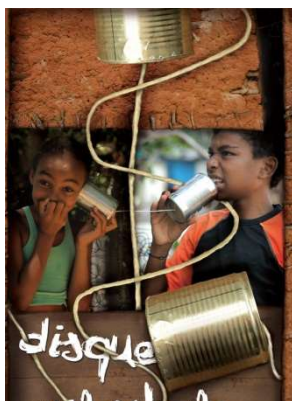
**Luciana Alves Costa:** Sou formada em Arqueologia pela Universidade Federal de Sergipe. Como uma mulher preta africana em diáspora, tenho buscado o *aquilombamento* como ferramenta de sobrevivência e fortalecimento. Inclusive, os contextos arqueológicos que dialogam, de alguma forma, com essa práxis possuem fundamental importância no meu desenvolvimento, em todos os âmbitos. Nesta caminhada de principiante e aprendiz, do eu e a arqueologia, tenho tido a oportunidade de participar de pesquisas que envolvem cangaço, mulheres, pretitudes e quilombo. Trabalhar em conjunto com o Quilombo dos Povos do Aproaga, através do convite de Irislane Moraes, foi um presente, o qual me possibilitou aprendizados e fortaleceu o meu sentimento e interesse por comunidades quilombolas. Sem dúvidas, uma oportunidade muito especial e de grande significado na minha vida.

**Rodrigo Aquilis:** Publicitário, filmmaker, designer, escritor e me identifico com muitas outras áreas do conhecimento. Atualmente, meu trabalho artístico no design, está focado na criação de pôsteres, cartazes e lambes com ênfase no design ativismo. Mas também trabalho com publicidade e design institucional. Estou desde 2006 atuando como designer, somando 14 anos na profissão, e já integrei a equipe criativa de empresas e instituições como: Faculdade SEAMA, SESC, Museu Sacaca, Secretaria de Inclusão e Mobilização Social, Festival Imagem-Movimento e Espaço Caos. Destaque para as séries de pôsteres autorais lançados em 2019: Animalia, Gravidade e Tropical. Para mais informações conferir: <https://www.movemoov.net/sobre-mim>

**Victória Carolina Pinheiro Lopes Dias:** Atualmente curso o doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, na linha de pesquisa (Antropologia da Arte, da Ciência e da tecnologia). Sou mestre em Design pela Universidade do Estado de Minas Gerais-UEMG na linha de pesquisa (Cultura Gestão e Processos em Design) e bacharel em Design de Produto pela mesma Universidade. Fui docente no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Minas Gerais - Campos Ouro Preto. Atuei como pesquisadora na UEMG - Escola de Design, no Centro de Estudos em teoria, cultura e pesquisa em design. Minhas áreas de interesse: Teoria, prática e ensino em design e artes visuais; Teoria e prática em Antropologia Social; Arqueologias do presente no estudo das relações com a materialidade; Narrativas visuais mediadas pela tecnologia; Relações de produção de conhecimento em modos de vida e existência não hegemônicos.



## 9.5 CINE QUILOMBO: Sinopses e links dos principais filmes exibidos

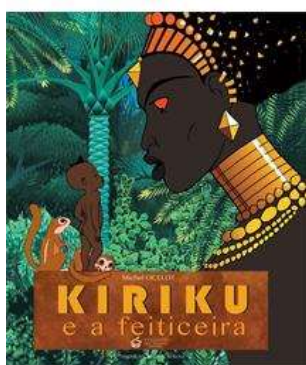


### DISQUE QUILOMBOLA (2012)

**Sinopse:** Crianças do Espírito Santo conversam de um jeito divertido sobre como é a vida em uma comunidade quilombola e em um morro na cidade de Vitória. Por meio de uma genuína brincadeira infantil, os dois grupos falam de suas raízes e desvelam o quanto a infância tem mais semelhanças do que diferenças.

**Direção:** David Reeks

**Link:** [https://youtu.be/GStv-f\\_bcfU](https://youtu.be/GStv-f_bcfU)

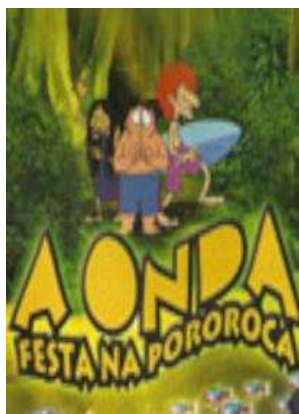


### KIRIKU E A FEITICEIRA (1988)

**Sinopse:** Kiriku é um garoto pequeno, mas muito inteligente e com dons especiais, que nasceu com a missão de salvar sua aldeia. A cruel feiticeira Karaba secou a fonte do lugar onde Kiriku mora com amigos e parentes e, possivelmente, comeu o pai e os tios do menino. Encontrando amigos e seres fantásticos pelo caminho, Kiriku vai resolver a situação. História baseada em uma lenda da África Ocidental.

**Direção:** Michel Ocelot

**Link :** <https://youtu.be/SZt0MskjWiY>



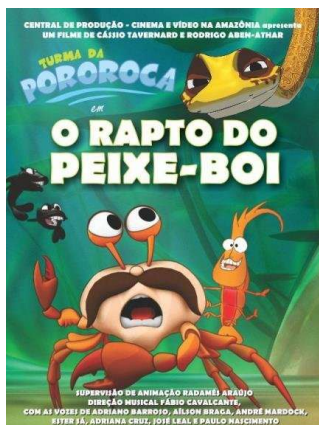
### A ONDA – FESTA NA POROROCA (2005)

**Sinopse:** Com roteiro original de Adriano Barroso, conta a história de uma festa que os bichos organizam no fundo do rio para esperar a passagem da Pororoca. Enquanto isso, na superfície, dois surfistas do sul tentam a aventura de “domar” a onda da pororoca. Estas ondas nos rios da Amazônia são um fenômeno natural. No Pará, o principal município atingido é de São Domingos do Capim.

**Direção:** Cássio Tavernard

**Roteiro:** Adriano Barroso, Cássio Tavernard

**Link:** [https://youtu.be/SF444uuz\\_ss](https://youtu.be/SF444uuz_ss)

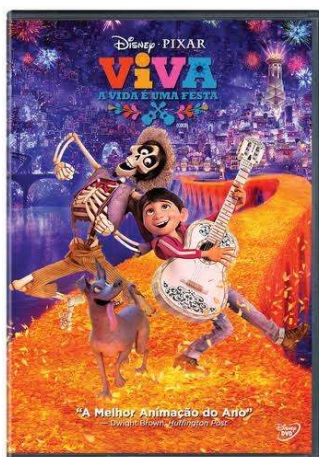


### O RAPTO DO PEIXE-BOI (2010)

**Sinopse:** Os preparativos estão fervendo e claro, as trapalhadas continuam. O peixe boi foi sequestrado e para conseguir livrar o amigo dessa enrascada, a Turma da Pororoca terá que pedir ajuda para uma temível figura. Mas quando as coisas estão sendo desvendadas, o Camarão aumenta a confusão...

**Direção e Roteiro:** Cássio Tavernard, Rodrigo Aben-Athar

**Link:** <https://youtu.be/9NGDqCT0Rss>



### VIVA: A VIDA É UMA FESTA (2018)

**Sinopse:** Miguel é um menino de 12 anos que quer muito ser um músico famoso, mas ele precisa lidar com sua família que desaprova seu sonho. Determinado a virar o jogo, ele acaba desencadeando uma série de eventos ligados a um mistério de 100 anos. A aventura, com inspiração no feriado mexicano do Dia dos Mortos, acaba gerando uma extraordinária reunião familiar.

**Direção:** Lee Unkrich, Adrian Molina



### PANTERA NEGRA

**Sinopse:** Após a morte do rei T'Chaka (John Kani), o príncipe T'Challa (Chadwick Boseman) retorna a Wakanda para a cerimônia de coroação. Nela são reunidas as cinco tribos que compõem o reino, sendo que uma delas, os Jabari, não apoia o atual governo. T'Challa logo recebe o apoio de Okoye (Danai Gurira), a chefe da guarda de Wakanda, da irmã Shuri (Letitia Wright), que coordena a área tecnológica do reino, e também de Nakia (Lupita Nyong'o), a grande paixão do atual Pantera Negra, que não quer se tornar rainha. Juntos, eles estão à procura de Ulysses Klaue (Andy Serkis), que roubou de Wakanda um punhado de vibranium, alguns anos atrás.

**Direção:** Ryan Coogler



## 9.6 GENEALOGIA PRELIMINAR *PRETOS DANTES* E DESCENDENTES

### 1a Geração

1. Arcolano Domingos dos Santos casou com Benedita Maria da Conceição.

Filho de Arcolano Domingos dos Santos e Benedita Maria da Conceição

- i. 2. GIL HERCULANO DOS SANTOS Nascido por volta do ano 1851, cf. certidão de óbito e morreu em Abr. 9, 1938.
- ii. 3. Teófilo Herculano dos Santos morreu em data desconhecida.

### 2a Geração (Filhos)

2. GIL HERCULANO DOS SANTOS (Arcolano<sub>1</sub>) Nascido por volta do ano 1851? cf. certidão de óbito de 9 de abril de 1938. Ele casou com Luisa Maria da Conceição dos Santos.

Filho de GIL HERCULANO DOS SANTOS e Luisa Maria da Conceição dos Santos

- i. 4. Adélia Maria da Conceição DOS SANTOS morreu em data desconhecida.
- ii. 5. Fermiliana Maria DOS SANTOS morreu em data desconhecida.
- iii. 6. Ana DOS SANTOS morreu em data desconhecida.
- iv. 7. Valeriano DOS SANTOS morreu em data desconhecida.

3. Teófilo Herculano dos Santos (Arcolano<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida.

### 3a Geração (Netos)

4. Adélia Maria da Conceição DOS SANTOS (GIL HERCULANO<sub>2</sub>, Arcolano<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida. Ela casou com Manoel Raimundo dos Santos MANTEIGA, filho de João Manoel e Júlia.

Filho de Adélia Maria da Conceição DOS SANTOS e Manoel Raimundo dos Santos MANTEIGA

- i. 8. João Henrique DOS SANTOS morreu em data desconhecida.
- ii. 9. America Maria dos Santos nasceu em Dez. 24, 1933.
- iii. 10. Ludovino dos Santos DUDÚ.

5. Fermiliana Maria DOS SANTOS (GIL HERCULANO<sub>2</sub>, Arcolano<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida. Ela casou com Vergilino dos Santos na 1a vez, filho de Barburiano dos Santos e Guilhermina dos Santos. Ela tornou-se companheiro de Francisco da LUZ na 2a vez, filho de João da LUZ ((Desconhecido)<sub>1</sub>) e Valentina da LUZ.

Outros eventos no relacionamento de Fermiliana Maria DOS SANTOS e Vergilino dos Santos  
Viúvo

Outros eventos no relacionamento de Fermiliana Maria DOS SANTOS e Francisco da LUZ  
Parceiros  
Parceiros

Filho de Fermiliana Maria DOS SANTOS e Vergilino dos Santos

- i. 11. Vergino dos Santos Carmo morreu em data desconhecida.
- ii. 12. Pedro dos Santos morreu em data desconhecida.
- iii. 13. Luisa dos Santos Silva "Ferino?" morreu em data desconhecida.
- iv. 14. Maria dos Santos morreu em data desconhecida.
- v. 15. "Saroca" morreu em data desconhecida.
- vi. 16. Cunção morreu em data desconhecida.
- vii. 17. Cuca.
- viii. 18. Dionisio morreu em data desconhecida.

Filho de Fermiliana Maria DOS SANTOS e Francisco da LUZ

- ix. 19. João da LUZ SANTOS - Joãozito morreu em data desconhecida.



x. 20. Raulino morreu em data desconhecida.

6. Ana DOS SANTOS (GIL HERCULANO<sub>2</sub>, Arcolano<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida.

7. Valeriano DOS SANTOS (GIL HERCULANO<sub>2</sub>, Arcolano<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida.

#### **4a Geração (Bisnetos)**

8. João Henrique DOS SANTOS (Manoel Raimundo<sub>2</sub>, João Manoel<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida. Ele casou com Antonina Gomes dos Santos, filha de Marcelino Gomes de Abreu e Abelina Gomes de Queiroz.

Filho de João Henrique DOS SANTOS e Antonina Gomes dos Santos

- i. 21. Domingos DOS SANTOS.
- ii. 22. Francisco Gomes DOS SANTOS.
- iii. 23. Pedro Gomes DOS SANTOS morreu em data desconhecida.
- iv. 24. Naide Gomes DOS SANTOS.
- v. 25. Maria Gomes DOS SANTOS "Maroca".
- vi. 26. Salumia Gomes DOS SANTOS.
- vii. 27. Messim.

9. America Maria dos Santos (Manoel Raimundo<sub>2</sub>, João Manoel<sub>1</sub>) nasceu em Dez. 24, 1933. Ela casou com Basílio dos Santos, filho de Tito e Zumira, em Out. 5, 1957.

Filho de América Maria dos Santos e Basílio dos Santos

- i. 28. Alacide dos Santos.
- ii. 29. José Eliseu dos Santos "Lelé".
- iii. 30. Tomé dos Santos.
- iv. 31. Maria Irene dos Santos nasceu 15 de agosto.
- v. 32. Doralice.
- vi. 33. Maria Matilde "Marta" dos Santos.
- vii. 34. Jaine Luis dos Santos nasceu 26 de Julho.

10. Ludovino dos Santos DUDÚ (Manoel Raimundo<sub>2</sub>, João Manoel<sub>1</sub>). Ele casou com Jovina do Rosario Moreira.

Filho de Ludovino dos Santos DUDÚ e Jovina do Rosario Moreira

- i. 35. Maria.
- ii. 36. Domingas.
- iii. 37. Francela.
- iv. 38. Creuza.
- v. 39. Ocir.
- vi. 40. Cláudio.

11. Vergino dos Santos Carmo (Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida. Ele casou com Alice na 1a vez. Ele casou com Raimunda Pontes do Carmo na 2a vez, filha de Gregório Moreira da Silva e Ana Moreira da Silva. Ele casou com Raimunda Andrade na 3a vez.

Outros eventos no relacionamento de Vergino dos Santos Carmo e Alice

Separação

Outros eventos no relacionamento de Vergino dos Santos Carmo e Raimunda Pontes do Carmo

Separação

Outros eventos no relacionamento de Vergino dos Santos Carmo e Raimunda Andrade

Viúvo

Filho de Vergino dos Santos Carmo e Alice

- i. 41. Agdo dos Santos.
- ii. 42. Idegal dos Santos Carmo - PONTE.
- iii. 43. "Pedrozinho" dos Santos Carmo.
- iv. 44. Adelaide Moreira dos Santos.





- v. 45. Raimunda dos Santos Carmo morreu em data desconhecida.

Filho de Vergino dos Santos Carmo e Raimunda Pontes do Carmo

- vi. 46. Maria Andreлина Santos Silva morreu em data desconhecida.  
vii. 47. Maria dos Santos Carmo.  
viii. 48. Manoel Pontes do Carmo.  
ix. 49. Vicente Pontes do Carmo.  
x. 50. Domingos dos Santos Carmo.  
xi. 51. Dulcinéia Pontes Carmo.

Filho de Vergino dos Santos Carmo e Raimunda Andrade

- xii. 52. Fátima.  
xiii. 53. Doreis.  
xiv. 54. Maria José.  
xv. 55. Maria.  
xvi. 56. Davi.

12. Pedro dos Santos (Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida. Ele casou com Julieta Moreira dos Santos.

Filho de Pedro dos Santos e Julieta Moreira dos Santos

- i. 57. Gormecindo Moreira dos Santos "Tio Gó".

13. Luisa dos Santos Silva "Ferino?" (Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida. Ela casou com Benedito da Silva.

Filho de Luisa dos Santos Silva "Ferino?" e Benedito da Silva

- i. 58. Raimundo dos Santos Silva "Teodoro" morreu em data desconhecida.  
ii. 59. Lucio morreu em data desconhecida.  
iii. 60. João "Cajú".  
iv. 61. Dominga morreu em data desconhecida.  
v. 62. Gracinha morreu em data desconhecida.

14. Maria dos Santos (Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida. Ela casou com Dionisio.

Filho de Maria dos Santos e Dionisio

- i. 63. Mercês morreu em data desconhecida.

15. "Saroca" (Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida.

16. Cunção (Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida.

17. Cuca (Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>).

18. Dionisio (Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida.

19. João da LUZ SANTOS - Joãozinho (Francisco<sub>3</sub>, João<sub>2</sub>, (Desconhecido)<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida. Ele casou com Joana Silva dos Santos.

Outros eventos na vida de João da LUZ SANTOS - Joãozinho  
Enterro

Filho de João da LUZ SANTOS - Joãozinho e Joana Silva dos Santos

- i. 64. Maria das Graças Santos nasceu em 1954.  
ii. 65. Valdomiro Santos nasceu em 1956.  
iii. 66. Helena Santos nasceu em 1958.  
iv. 67. João da Conceição da Silva SANTOS "Pitada" nasceu em Set. 1974.  
v. 68. Maria das Dores Santos.  
vi. 69. Maria Idalina Santos.



- vii. 70. Arivaldo Santos.
- viii. 71. Benedito Santos morreu em data desconhecida.
- ix. 72. Nair da Silva SANTOS.

20. Raulino (Francisco<sub>3</sub>, João<sub>2</sub>, (Desconhecido)<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida.

### **5a Geração (Tataranetos)**

- 21. Domingos DOS SANTOS (João Henrique<sub>3</sub>, Manoel Raimundo<sub>2</sub>, João Manoel<sub>1</sub>).
- 22. Francisco Gomes DOS SANTOS (João Henrique<sub>3</sub>, Manoel Raimundo<sub>2</sub>, João Manoel<sub>1</sub>).
- 23. Pedro Gomes DOS SANTOS (João Henrique<sub>3</sub>, Manoel Raimundo<sub>2</sub>, João Manoel<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida.
- 24. Naide Gomes DOS SANTOS (João Henrique<sub>3</sub>, Manoel Raimundo<sub>2</sub>, João Manoel<sub>1</sub>).
- 25. Maria Gomes DOS SANTOS "Maroca" (João Henrique<sub>3</sub>, Manoel Raimundo<sub>2</sub>, João Manoel<sub>1</sub>).
- 26. Salumia Gomes DOS SANTOS (João Henrique<sub>3</sub>, Manoel Raimundo<sub>2</sub>, João Manoel<sub>1</sub>).
- 27. Messim (João Henrique<sub>3</sub>, Manoel Raimundo<sub>2</sub>, João Manoel<sub>1</sub>).
- 28. Alacide dos Santos (Basilio<sub>2</sub>, Tito<sub>1</sub>). Ele casou com "Preta".

Filho de Alacide dos Santos e "Preta"

- i. 73. LÉO dos Santos.

29. José Eliseu dos Santos "Lelé" (Basilio<sub>2</sub>, Tito<sub>1</sub>). Ele casou com Regina Neves.

Filho de José Eliseu dos Santos "Lelé" e Regina Neves

- i. 74. Dinelza "Mariana" Neves dos Santos.
- ii. 75. Ginelza Neves dos Santos "Pelada".
- iii. 76. Jeferson Neves dos Santos.

30. Tomé dos Santos (Basilio<sub>2</sub>, Tito<sub>1</sub>).

31. Maria Irene dos Santos (Basilio<sub>2</sub>, Tito<sub>1</sub>) nasceu 15 de agosto. Ela casou com Henrique da Silva.

Filho de Maria Irene dos Santos e Henrique da Silva

- i. 77. Rosimeire da Silva.
- ii. 78. Rosa Maria da Silva.
- iii. 79. Rosiane "Baruca" Santos Silva.
- iv. 80. Leidiane Santos da Silva.
- v. 81. Robson Santos da Silva.

32. Doralice (Basilio<sub>2</sub>, Tito<sub>1</sub>). Ela casou com Edi.

Filho de Doralice e Edi

- i. 82. Edinelson.
- ii. 83. Vanessa.

33. Maria Matilde "Marta" dos Santos (Basilio<sub>2</sub>, Tito<sub>1</sub>). Ela casou com Mercindo Gomes dos Santos.

Filho de Maria Matilde "Marta" dos Santos e Mercindo Gomes dos Santos

- i. 84. Domingos Santos.
- ii. 85. Sebastiana dos Santos.
- iii. 86. Sebastião dos Santos.
- iv. 87. Antonio dos Santos.
- v. 88. Basilio dos Santos.
- vi. 89. João dos Santos.



34. Jaine Luis dos Santos (Basilio<sub>2</sub>, Tito<sub>1</sub>) nasceu 26 de Julho. Ele casou com Maria de Fátima Queiroz Coutinho.

Filho de Jaine Luis dos Santos e Maria de Fátima Queiroz Coutinho

- i. 90. Leidiane Coutinho dos Santos "Leide".
- ii. 91. Leonardo Queiroz Coutinho.
- iii. 92. Janilsom Coutinho dos Santos.
- iv. 93. Manoel Coutinho dos Santos.
- v. 94. Vitoria Coutinho dos Santos.

35. Maria (Ludovino<sub>3</sub>, Manoel Raimundo<sub>2</sub>, João Manoel<sub>1</sub>).

36. Domingas (Ludovino<sub>3</sub>, Manoel Raimundo<sub>2</sub>, João Manoel<sub>1</sub>).

37. Francela (Ludovino<sub>3</sub>, Manoel Raimundo<sub>2</sub>, João Manoel<sub>1</sub>).

38. Creuza (Ludovino<sub>3</sub>, Manoel Raimundo<sub>2</sub>, João Manoel<sub>1</sub>).

39. Ocir (Ludovino<sub>3</sub>, Manoel Raimundo<sub>2</sub>, João Manoel<sub>1</sub>).

40. Cláudio (Ludovino<sub>3</sub>, Manoel Raimundo<sub>2</sub>, João Manoel<sub>1</sub>).

41. Agdo dos Santos (Vergino<sub>3</sub>, Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>).

42. Idegal dos Santos Carmo - PONTE (Vergino<sub>3</sub>, Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>).

43. "Pedrozinho" dos Santos Carmo (Vergino<sub>3</sub>, Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>). Ele casou com Raimunda Luiz da Silva Santos.

44. Adelaide Moreira dos Santos (Vergino<sub>3</sub>, Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>).

45. Raimunda dos Santos Carmo (Vergino<sub>3</sub>, Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida.

46. Maria Andreлина Santos Silva (Vergino<sub>3</sub>, Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida. Ela casou com Raimundo dos Santos Silva "Teodoro", filho de Benedito da Silva e Luisa dos Santos Silva "Ferino?" (Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>).

Filho de Maria Andreлина Santos Silva e Raimundo dos Santos Silva "Teodoro"

- i. 95. Maria Verginia do Carmo Silva.
- ii. 96. Maria Raimunda do Carmo Silva "Preta".
- iii. 97. Silvio.
- iv. 98. Alex.
- v. 99. Benedito morreu em data desconhecida.
- vi. 100. Andréia.
- vii. 101. Diego.

47. Maria dos Santos Carmo (Vergino<sub>3</sub>, Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>).

48. Manoel Pontes do Carmo (Vergino<sub>3</sub>, Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>).

49. Vicente Pontes do Carmo (Vergino<sub>3</sub>, Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>).

50. Domingos dos Santos Carmo (Vergino<sub>3</sub>, Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>).

51. Dulcinéia Pontes Carmo (Vergino<sub>3</sub>, Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>). Ela casou com João Mário da Silva "Cajú" na 1a vez. Ela casou com João "Cajú" na 2a vez, filho de Benedito da Silva e Luisa dos Santos Silva "Ferino?" (Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>).



Filho de Dulcinéia Pontes Carmo e João Mário da Silva "Cajú"

- i. 102. Sueli.
- ii. 103. Valdenira.
- iii. 104. Valdirene.
- iv. 105. Valdeci.
- v. 106. Vagner.
- vi. 107. Valdete.
- vii. 108. Valdirei.

52. Fátima (Vergino<sub>3</sub>, Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>).

53. Doreis (Vergino<sub>3</sub>, Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>).

54. Maria José (Vergino<sub>3</sub>, Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>).

55. Maria (Vergino<sub>3</sub>, Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>).

56. Davi (Vergino<sub>3</sub>, Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>).

57. Gormecindo Moreira dos Santos "Tio Gó" (Pedro<sub>3</sub>, Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>). Ele casou com Ana.

58. Raimundo dos Santos Silva "Teodoro" (Benedito<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida. Ele casou com Maria Andreлина Santos Silva, filha de Vergino dos Santos Carmo (Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>) e Raimunda Pontes do Carmo (Gregório<sub>1</sub>).

Filho de Raimundo dos Santos Silva "Teodoro" e Maria Andreлина Santos Silva

- i. 95. Maria Verginia do Carmo Silva.
- ii. 96. Maria Raimunda do Carmo Silva "Preta".
- iii. 97. Silvio.
- iv. 98. Alex.
- v. 99. Benedito morreu em data desconhecida.
- vi. 100. Andréia.
- vii. 101. Diego.

59. Lucio (Benedito<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida.

60. João "Cajú" (Benedito<sub>1</sub>). Ele casou com Dulcinéia Pontes Carmo, filha de Vergino dos Santos Carmo (Vergilino<sub>2</sub>, Barburiano<sub>1</sub>) e Raimunda Pontes do Carmo (Gregório<sub>1</sub>).

61. Dominga (Benedito<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida.

62. Gracinha (Benedito<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida.

63. Mercedes (Dionisio<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida. Ele casou com Maria Lopes da Silva.

Filho de Mercedes e Maria Lopes da Silva

- i. 109. Roberto Silva Santos.
- ii. 110. Jorge Silva Santos.
- iii. 111. Maria Madalena Silva Santos.
- iv. 112. Maria de Jesus Silva Santos.
- v. 113. Maria de Nazaré Silva Santos.

64. Maria das Graças Santos (João<sub>4</sub>, Francisco<sub>3</sub>, João<sub>2</sub>, (Desconhecido)<sub>1</sub>) nasceu em 1954.

65. Valdomiro Santos (João<sub>4</sub>, Francisco<sub>3</sub>, João<sub>2</sub>, (Desconhecido)<sub>1</sub>) nasceu em 1956.

66. Helena Santos (João<sub>4</sub>, Francisco<sub>3</sub>, João<sub>2</sub>, (Desconhecido)<sub>1</sub>) nasceu em 1958.



67. João da Conceição da Silva SANTOS "Pitada" (João<sub>4</sub>, Francisco<sub>3</sub>, João<sub>2</sub>, (Desconhecido)<sub>1</sub>) nasceu em Set. 1974. Ele casou com Rosa dos Santos "Bené", filha de Adelino Moreira dos Santos "Ólógio" (Juvenal<sub>1</sub>) e Osmarina Silva Santos "Furca" (Manoel Santa Rosa<sub>1</sub>).

Filho de João da Conceição da Silva SANTOS "Pitada" e Rosa dos Santos "Bené"

- i. 114. LuCIANE da Silva SANTOS morreu em data desconhecida.
- ii. 115. LucilENE da Silva SANTOS.
- iii. 116. Luciana da Silva SANTOS "Tia Preta".
- iv. 117. João Paulo da Silva SANTOS.
- v. 118. Juliana da Silva SANTOS.

68. Maria das Dores Santos (João<sub>4</sub>, Francisco<sub>3</sub>, João<sub>2</sub>, (Desconhecido)<sub>1</sub>).

69. Maria Idalina Santos (João<sub>4</sub>, Francisco<sub>3</sub>, João<sub>2</sub>, (Desconhecido)<sub>1</sub>).

70. Arivaldo Santos (João<sub>4</sub>, Francisco<sub>3</sub>, João<sub>2</sub>, (Desconhecido)<sub>1</sub>).

71. Benedito Santos (João<sub>4</sub>, Francisco<sub>3</sub>, João<sub>2</sub>, (Desconhecido)<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida.

72. Nair da Silva SANTOS (João<sub>4</sub>, Francisco<sub>3</sub>, João<sub>2</sub>, (Desconhecido)<sub>1</sub>).

### **6a Geração (Tataranetos)**

73. LÉO dos Santos (Alacide<sub>3</sub>, Basilio<sub>2</sub>, Tito<sub>1</sub>).

74. Dinelza "Mariana" Neves dos Santos (José Eliseu dos Santos "Lelé"<sub>3</sub>, Basilio<sub>2</sub>, Tito<sub>1</sub>).

75. Ginelza Neves dos Santos "Pelada" (José Eliseu dos Santos "Lelé"<sub>3</sub>, Basilio<sub>2</sub>, Tito<sub>1</sub>).

76. Jeferson Neves dos Santos (José Eliseu dos Santos "Lelé"<sub>3</sub>, Basilio<sub>2</sub>, Tito<sub>1</sub>).

77. Rosimeire da Silva (Henrique<sub>1</sub>).

78. Rosa Maria da Silva (Henrique<sub>1</sub>).

79. Rosiane "Baruca" Santos Silva (Henrique<sub>1</sub>).

80. Leidiane Santos da Silva (Henrique<sub>1</sub>).

81. Robson Santos da Silva (Henrique<sub>1</sub>).

82. Edinelson (Edi<sub>1</sub>).

83. Vanessa (Edi<sub>1</sub>).

84. Domingos Santos (Mercindo<sub>1</sub>).

85. Sebastiana dos Santos (Mercindo<sub>1</sub>).

86. Sebastião dos Santos (Mercindo<sub>1</sub>).

87. Antônio dos Santos (Mercindo<sub>1</sub>).

88. Basílio dos Santos (Mercindo<sub>1</sub>).

89. João dos Santos (Mercindo<sub>1</sub>).

90. Leidiane Coutinho dos Santos "Leide" (Jaine Luis<sub>3</sub>, Basilio<sub>2</sub>, Tito<sub>1</sub>).



91. Leonarndo Queiroz Coutinho (Jaine Luis<sub>3</sub>, Basilio<sub>2</sub>, Tito<sub>1</sub>).
92. Janilsom Coutinho dos Santos (Jaine Luis<sub>3</sub>, Basilio<sub>2</sub>, Tito<sub>1</sub>).
93. Manoel Coutinho dos Santos (Jaine Luis<sub>3</sub>, Basilio<sub>2</sub>, Tito<sub>1</sub>).
94. Vitoria Coutinho dos Santos (Jaine Luis<sub>3</sub>, Basilio<sub>2</sub>, Tito<sub>1</sub>).
95. Maria Verginia do Carmo Silva (Raimundo<sub>2</sub>, Benedito<sub>1</sub>).
96. Maria Raimunda do Carmo Silva "Preta" (Raimundo<sub>2</sub>, Benedito<sub>1</sub>). Ela casou com Evandro "Vando" do Carmo Silva, filho de João Coutinho da Cunha Irmão "Coió" (Antonio Odorico<sub>1</sub>) e Sebastiana Lopes dos Santos "Sabá" (Lourenço<sub>1</sub>).

Filho de Maria Raimunda do Carmo Silva "Preta" e Evandro "Vando" do Carmo Silva

- |      |      |                         |
|------|------|-------------------------|
| i.   | 119. | Valeria do Carmo Cunha. |
| ii.  | 120. | Jonatan do Carmo Cunha. |
| iii. | 121. | Viviane do Carmo Cunha. |
| iv.  | 122. | Jonny do Carmo Cunha.   |

97. Silvio (Raimundo<sub>2</sub>, Benedito<sub>1</sub>).
98. Alex (Raimundo<sub>2</sub>, Benedito<sub>1</sub>).
99. Benedito (Raimundo<sub>2</sub>, Benedito<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida.
100. Andréia (Raimundo<sub>2</sub>, Benedito<sub>1</sub>).
101. Diego (Raimundo<sub>2</sub>, Benedito<sub>1</sub>).
102. Sueli (João Mário<sub>1</sub>).
103. Valdenira (João Mário<sub>1</sub>).
104. Valdirene (João Mário<sub>1</sub>).
105. Valdeci (João Mário<sub>1</sub>).
106. Vagner (João Mário<sub>1</sub>).
107. Valdete (João Mário<sub>1</sub>).
108. Valdirei (João Mário<sub>1</sub>). Ele casou com Jacirene.

Outros eventos no relacionamento de Valdirei e Jacirene  
Separação

Filho de Valdirei e Jacirene

- |    |      |         |
|----|------|---------|
| i. | 123. | Ariana. |
|----|------|---------|

95. Maria Verginia do Carmo Silva (Raimundo<sub>2</sub>, Benedito<sub>1</sub>).  
Consulte a entrada anterior de Maria Verginia do Carmo Silva.
96. Maria Raimunda do Carmo Silva "Preta" (Raimundo<sub>2</sub>, Benedito<sub>1</sub>).  
Consulte a entrada anterior de Maria Raimunda do Carmo Silva "Preta".
97. Silvio (Raimundo<sub>2</sub>, Benedito<sub>1</sub>).  
Consulte a entrada anterior de Silvio.



98. Alex (Raimundo<sub>2</sub>, Benedito<sub>1</sub>).

Consulte a entrada anterior de Alex.

99. Benedito (Raimundo<sub>2</sub>, Benedito<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida.

Consulte a entrada anterior de Benedito morreu em data desconhecida.

100. Andréia (Raimundo<sub>2</sub>, Benedito<sub>1</sub>).

Consulte a entrada anterior de Andréia.

101. Diego (Raimundo<sub>2</sub>, Benedito<sub>1</sub>).

Consulte a entrada anterior de Diego.

109. Roberto Silva Santos (Merces<sub>2</sub>, Dionisio<sub>1</sub>).

110. Jorge Silva Santos (Merces<sub>2</sub>, Dionisio<sub>1</sub>).

111. Maria Madalena Silva Santos (Merces<sub>2</sub>, Dionisio<sub>1</sub>).

112. Maria de Jesus Silva Santos (Merces<sub>2</sub>, Dionisio<sub>1</sub>).

113. Maria de Nazaré Silva Santos (Merces<sub>2</sub>, Dionisio<sub>1</sub>).

114. LuCIANE da Silva SANTOS (João da Conceição<sub>5</sub>, João<sub>4</sub>, Francisco<sub>3</sub>, João<sub>2</sub>, (Desconhecido)<sub>1</sub>) morreu em data desconhecida.

115. LuciLENE da Silva SANTOS (João da Conceição<sub>5</sub>, João<sub>4</sub>, Francisco<sub>3</sub>, João<sub>2</sub>, (Desconhecido)<sub>1</sub>). Ela casou com (Desconhecido).

Filho de LuciLENE da Silva SANTOS e (Desconhecido)

i. 124. Lorrán.

ii. 125. Lorrana.

116. Luciana da Silva SANTOS "Tia Preta" (João da Conceição<sub>5</sub>, João<sub>4</sub>, Francisco<sub>3</sub>, João<sub>2</sub>, (Desconhecido)<sub>1</sub>).

117. João Paulo da Silva SANTOS (João da Conceição<sub>5</sub>, João<sub>4</sub>, Francisco<sub>3</sub>, João<sub>2</sub>, (Desconhecido)<sub>1</sub>).

118. Juliana da Silva SANTOS (João da Conceição<sub>5</sub>, João<sub>4</sub>, Francisco<sub>3</sub>, João<sub>2</sub>, (Desconhecido)<sub>1</sub>).

### **7a Geração (Tataranetos)**

119. Valeria do Carmo Cunha (Evandro "Vando"<sub>3</sub>, João<sub>2</sub>, Antonio Odorico<sub>1</sub>).

120. Jonatan do Carmo Cunha (Evandro "Vando"<sub>3</sub>, João<sub>2</sub>, Antonio Odorico<sub>1</sub>).

121. Viviane do Carmo Cunha (Evandro "Vando"<sub>3</sub>, João<sub>2</sub>, Antonio Odorico<sub>1</sub>).

122. Jonny do Carmo Cunha (Evandro "Vando"<sub>3</sub>, João<sub>2</sub>, Antonio Odorico<sub>1</sub>).

123. Ariana (Valdirei<sub>2</sub>, João Mário<sub>1</sub>).

124. Lorrán ((Desconhecido)<sub>1</sub>).

125. Lorrana ((Desconhecido)<sub>1</sub>).

## **9.7.Nomes da Genealogia Preliminar e Parentesco com Gil Herculano**



PESSOA	PARENTESCO	ETAPAS
GIL HERCULANO DOS SANTOS	GIL HERCULANO DOS SANTOS é a pessoa inicial	0
Valeriano DOS SANTOS	Valeriano DOS SANTOS é filho de GIL HERCULANO DOS SANTOS	1
Adélia Maria da Conceição DOS SANTOS	Adélia Maria da Conceição DOS SANTOS é filha de GIL HERCULANO DOS SANTOS	1
Ana DOS SANTOS	Ana DOS SANTOS é filha de GIL HERCULANO DOS SANTOS	1
Fermiliana Maria DOS SANTOS	Fermiliana Maria DOS SANTOS é filha de GIL HERCULANO DOS SANTOS	1
Arcolano Domingos dos Santos	Arcolano Domingos dos Santos é pai de GIL HERCULANO DOS SANTOS	1
Benedita Maria da Conceição	Benedita Maria da Conceição é mãe de GIL HERCULANO DOS SANTOS	1
Teófilo Herculano dos Santos	Teófilo Herculano dos Santos é irmão de GIL HERCULANO DOS SANTOS	1
Luisa Maria da Conceição dos Santos	Luisa Maria da Conceição dos Santos é a esposa de GIL HERCULANO DOS SANTOS	1
Francisco da LUZ	Francisco da LUZ é parceiro da filha de GIL HERCULANO DOS SANTOS	2
Vergino dos Santos Carmo	Vergino dos Santos Carmo é neto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	2
João da LUZ SANTOS - Joãozito	João da LUZ SANTOS - Joãozito é neto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	2
Pedro dos Santos	Pedro dos Santos é neto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	2
"Saroca"	"Saroca" é neto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	2
Raulino	Raulino é neto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	2
João Henrique DOS SANTOS	João Henrique DOS SANTOS é neto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	2
Ludovino dos Santos DUDÚ	Ludovino dos Santos DUDÚ é neto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	2
Cuca	Cuca é neto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	2
Dionisio	Dionisio é neto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	2
Maria dos Santos	Maria dos Santos é neta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	2
Luisa dos Santos Silva "Ferino?"	Luisa dos Santos Silva "Ferino?" é neta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	2
America Maria dos Santos	America Maria dos Santos é neta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	2
Cunção	Cunção é neta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	2
Vergilino dos Santos	Vergilino dos Santos é genro de GIL HERCULANO DOS SANTOS (o marido da filha dele)	2
Manoel Raimundo dos Santos MANTEIGA	Manoel Raimundo dos Santos MANTEIGA é genro de GIL HERCULANO DOS SANTOS (o marido da filha dele)	2
João da LUZ	João da LUZ está relacionado a GIL HERCULANO DOS SANTOS [3 etapas]	3
Valentina da LUZ	Valentina da LUZ está relacionada a GIL HERCULANO DOS SANTOS [3 etapas]	3
Agdo dos Santos	Agdo dos Santos é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Idegal dos Santos Carmo - PONTE	Idegal dos Santos Carmo - PONTE é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
"Pedrozinho" dos Santos Carmo	"Pedrozinho" dos Santos Carmo é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Manoel Pontes do Carmo	Manoel Pontes do Carmo é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Vicente Pontes do Carmo	Vicente Pontes do Carmo é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Domingos dos Santos Carmo	Domingos dos Santos Carmo é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Doreis	Doreis é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3





Davi	Davi é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Domingos DOS SANTOS	Domingos DOS SANTOS é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Francisco Gomes DOS SANTOS	Francisco Gomes DOS SANTOS é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Pedro Gomes DOS SANTOS	Pedro Gomes DOS SANTOS é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
João da Conceição da Silva SANTOS "Pitada"	João da Conceição da Silva SANTOS "Pitada" é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Messim	Messim é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Valdomiro Santos	Valdomiro Santos é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Arivaldo Santos	Arivaldo Santos é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Benedito Santos	Benedito Santos é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Gormecindo Moreira dos Santos "Tio Gó"	Gormecindo Moreira dos Santos "Tio Gó" é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Ocir	Ocir é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Cláudio	Cláudio é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Maria José	Maria José é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Nair da Silva SANTOS	Nair da Silva SANTOS é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Creuza	Creuza é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Fátima	Fátima é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Maria	Maria é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Dulcinéia Pontes Carmo	Dulcinéia Pontes Carmo é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Francela	Francela é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Domingas	Domingas é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Naide Gomes DOS SANTOS	Naide Gomes DOS SANTOS é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Maria Gomes DOS SANTOS "Maroca"	Maria Gomes DOS SANTOS "Maroca" é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Maria Idalina Santos	Maria Idalina Santos é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Maria dos Santos Carmo	Maria dos Santos Carmo é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Raimunda dos Santos Carmo	Raimunda dos Santos Carmo é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Maria Andreлина Santos Silva	Maria Andreлина Santos Silva é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Helena Santos	Helena Santos é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Maria	Maria é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Maria das Dores Santos	Maria das Dores Santos é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Maria das Graças Santos	Maria das Graças Santos é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Adelaide Moreira dos Santos	Adelaide Moreira dos Santos é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Salumia Gomes DOS SANTOS	Salumia Gomes DOS SANTOS é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Jovina do Rosario Moreira	Jovina do Rosario Moreira é esposa de um neto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Raimunda Andrade	Raimunda Andrade é esposa de um neto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Julieta Moreira dos Santos	Julieta Moreira dos Santos é esposa de um neto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Joana Silva dos Santos	Joana Silva dos Santos é esposa de um neto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3



Alice	Alice é esposa de um neto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Antonina Gomes dos Santos	Antonina Gomes dos Santos é esposa de um neto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Raimunda Pontes do Carmo	Raimunda Pontes do Carmo é esposa de um neto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
João "Cajú"	João "Cajú" é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Jaine Luis dos Santos	Jaine Luis dos Santos é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Alacide dos Santos	Alacide dos Santos é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Merces	Merces é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Tomé dos Santos	Tomé dos Santos é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Lucio	Lucio é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Raimundo dos Santos Silva "Teodoro"	Raimundo dos Santos Silva "Teodoro" é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
José Eliseu dos Santos "Lelé"	José Eliseu dos Santos "Lelé" é bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Maria Matilde "Marta" dos Santos	Maria Matilde "Marta" dos Santos é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Gracinha	Gracinha é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Dominga	Dominga é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Doralice	Doralice é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Maria Irene dos Santos	Maria Irene dos Santos é bisneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Benedito da Silva	Benedito da Silva é marido de uma neta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Basilio dos Santos	Basilio dos Santos é marido de uma neta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Dionisio	Dionisio é marido de uma neta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Marta Lopes da Silva	Marta Lopes da Silva é enteada do filha de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
João Manoel	João Manoel é parente por matrimónio de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Barburiano dos Santos	Barburiano dos Santos é parente por matrimónio de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Guilhermina dos Santos	Guilhermina dos Santos é parente por matrimónio de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Júlia	Júlia é parente por matrimónio de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
Sodrelina	Sodrelina é a esposa do genro de GIL HERCULANO DOS SANTOS	3
da LUZ	da LUZ está relacionado a GIL HERCULANO DOS SANTOS [4 etapas]	4
da LUZ	da LUZ está relacionada a GIL HERCULANO DOS SANTOS [4 etapas]	4
Manoel da Luz	Manoel da Luz está relacionado a GIL HERCULANO DOS SANTOS [4 etapas]	4
João Paulo da Silva SANTOS	João Paulo da Silva SANTOS é trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
LuciLENE da Silva SANTOS	LuciLENE da Silva SANTOS é trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
LuCIANE da Silva SANTOS	LuCIANE da Silva SANTOS é trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Juliana da Silva SANTOS	Juliana da Silva SANTOS é trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Luciana da Silva SANTOS "Tia Preta"	Luciana da Silva SANTOS "Tia Preta" é trineta de GIL	4



	HERCULANO DOS SANTOS	
Rosa dos Santos "Bené"	Rosa dos Santos "Bené" é a esposa do bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Ana	Ana é a esposa do bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Raimunda Luiz da Silva Santos	Raimunda Luiz da Silva Santos é a esposa do bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Valdinei	Valdinei é trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Valdeci	Valdeci é trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Vagner	Vagner é trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Valdenira	Valdenira é trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Valdirene	Valdirene é trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Sueli	Sueli é trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Valdete	Valdete é trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
João Mário da Silva "Cajú"	João Mário da Silva "Cajú" é marido do bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Gregório Moreira da Silva	Gregório Moreira da Silva é parente por matrimónio do filha de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Marcelino Gomes de Abreu	Marcelino Gomes de Abreu é parente por matrimónio do filha de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Ana Moreira da Silva	Ana Moreira da Silva é parente por matrimónio do filha de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Abelina Gomes de Queiroz	Abelina Gomes de Queiroz é parente por matrimónio do filha de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Benedito	Benedito é trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Alex	Alex é trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Silvio	Silvio é trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
LÉO dos Santos	LÉO dos Santos é trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Diego	Diego é trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Leonardo Queiroz Coutinho	Leonardo Queiroz Coutinho é trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Janilson Coutinho dos Santos	Janilson Coutinho dos Santos é trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Manoel Coutinho dos Santos	Manoel Coutinho dos Santos é trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Roberto Silva Santos	Roberto Silva Santos é trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Jeferson Neves dos Santos	Jeferson Neves dos Santos é trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Jorge Silva Santos	Jorge Silva Santos é trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Maria de Jesus Silva Santos	Maria de Jesus Silva Santos é trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Vitoria Coutinho dos Santos	Vitoria Coutinho dos Santos é trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Andréia	Andréia é trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Leidiane Coutinho dos Santos "Leide"	Leidiane Coutinho dos Santos "Leide" é trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Maria Raimunda do Carmo Silva "Preta"	Maria Raimunda do Carmo Silva "Preta" é trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Maria de Nazaré Silva Santos	Maria de Nazaré Silva Santos é trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Maria Madalena Silva Santos	Maria Madalena Silva Santos é trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Ginelza Neves dos Santos "Pelada"	Ginelza Neves dos Santos "Pelada" é trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Maria Verginia do Carmo Silva	Maria Verginia do Carmo Silva é trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Dinelza "Mariana" Neves dos Santos	Dinelza "Mariana" Neves dos Santos é trineta de GIL	4



	HERCULANO DOS SANTOS	
Maria Lopes da Silva	Maria Lopes da Silva é a esposa do bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
"Preta" Maria Raimunda do Carmo Silva	"Preta" é a esposa do bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Maria de Fátima Queiroz Coutinho	Maria de Fátima Queiroz Coutinho é a esposa do bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Regina Neves	Regina Neves é a esposa do bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Domingos Santos	Domingos Santos é trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Basilio dos Santos	Basilio dos Santos é trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Robson Santos da Silva	Robson Santos da Silva é trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Antonio dos Santos	Antonio dos Santos é trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Edinelson	Edinelson é trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Sebastião dos Santos	Sebastião dos Santos é trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
João dos Santos	João dos Santos é trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Rosa Maria da Silva	Rosa Maria da Silva é trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Rosimeire da Silva	Rosimeire da Silva é trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Leidiane Santos da Silva	Leidiane Santos da Silva é trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Vanessa	Vanessa é trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Sebastiana dos Santos	Sebastiana dos Santos é trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Rosiane "Baruka" Santos Silva	Rosiane "Baruka" Santos Silva é trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Mercindo Gomes dos Santos	Mercindo Gomes dos Santos é marido do bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Edi	Edi é marido do bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Henrique da Silva	Henrique da Silva é marido do bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Tito	Tito é parente por matrimónio do filha de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Zumira	Zumira é parente por matrimónio do filha de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Osmarina Silva Santos "Furca"	Osmarina Silva Santos "Furca" é neta do genro de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Manoel Santa Rosa	Manoel Santa Rosa é genro do genro de GIL HERCULANO DOS SANTOS	4
Domingos "Barrão"	Domingos "Barrão" está relacionado a GIL HERCULANO DOS SANTOS [4 etapas]	4
Lorran	Lorran é tetraneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	5
Lorrana	Lorrana é tetraneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	5
Adelino Moreira dos Santos "Ólógio"	Adelino Moreira dos Santos "Ólógio" é sogro do bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	5
Ariana	Ariana é tetraneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	5
Jacirene	Jacirene é a esposa do trineto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	5
Jonatan do Carmo Cunha	Jonatan do Carmo Cunha é tetraneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	5
Viviane do Carmo Cunha	Viviane do Carmo Cunha é tetraneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	5
Valeria do Carmo Cunha	Valeria do Carmo Cunha é tetraneta de GIL HERCULANO	5



	DOS SANTOS	
Jonny do Carmo Cunha	Jonny do Carmo Cunha é tetraneta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	5
Evandro "Vando" do Carmo Silva	Evandro "Vando" do Carmo Silva é marido do trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	5
Vergiliano "Novo"	Vergiliano "Novo" está relacionado a GIL HERCULANO DOS SANTOS [5 etapas]	5
Barburiano	Barburiano está relacionado a GIL HERCULANO DOS SANTOS [5 etapas]	5
Juvenal "Juvita"	Juvenal "Juvita" é avô da esposa do bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	6
Senhorina	Senhorina é avô da esposa do bisneto de GIL HERCULANO DOS SANTOS	6
João Coutinho da Cunha Irmão "Coió"	João Coutinho da Cunha Irmão "Coió" é sogro do trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	6
Sebastiana Lopes dos Santos "Sabá"	Sebastiana Lopes dos Santos "Sabá" é sogra do trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	6
Diemerson "Didi" Santos da Cunha	Diemerson "Didi" Santos da Cunha é cunhado do trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	6
Antonio Odorico da Cunha	Antonio Odorico da Cunha é avô do marido do trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	7
Izabel Coutinho da Cunha	Izabel Coutinho da Cunha é avó do marido do trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	7
Lourenço	Lourenço é avô do marido do trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	7
Ana Lopes	Ana Lopes é avó do marido do trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	7
Rosa Lopes "Tiófo"	Rosa Lopes "Tiófo" é tio do marido do trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	7
"Nó Benedito"	"Nó Benedito" é tio do marido do trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	7
"Feijoada"	"Feijoada" é tio do marido do trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	7
Maroca	Maroca é tio do marido do trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	7
Paula	Paula é tia do marido do trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	7
Maria Coutinho	Maria Coutinho é tia do marido do trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	7
Maria "Dos Reis" da Conceição Gomes	Maria "Dos Reis" da Conceição Gomes é esposa do cunhado do trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	7
Ricardo	Ricardo está relacionado a GIL HERCULANO DOS SANTOS [8 etapas]	8
João Ricardo	João Ricardo é irmão de uma avó do marido do trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	8
Barbara Aires "Baruca"	Barbara Aires "Baruca" é irmã da avó do marido do trineta de GIL HERCULANO DOS SANTOS	8