

Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós Graduação em Antropologia

**Se me der licença, eu entro; se não der, eu vou embora: Patrimônio e  
Identidade na comunidade quilombola Chacrinha dos Pretos (Belo  
Vale/MG)**

CAROLINE MURTA LEMOS

Belo Horizonte

Junho de 2014

CAROLINE MURTA LEMOS

**Se me der licença, eu entro; se não der, eu vou embora: Patrimônio e  
Identidade na comunidade quilombola Chacrinha dos Pretos (Belo  
Vale/MG)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia (concentração em Arqueologia).

Orientador: Dr. Andrés Zarankin

Belo Horizonte

Junho de 2014

306 Lemos, Caroline Murta  
L557s Se me der licença, eu entro; se não der, eu vou embora  
2014 [manuscrito]: patrimônio e identidade na comunidade  
quilombola Chacrinha dos Pretos (Belo Vale/MG) / Caroline  
Murta Lemos. - 2014.  
144 f.: il.  
Orientador: Andrés Zarankin.


Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas  
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Antropologia – Teses. 2. Cultural material - Teses. 3.  
Arqueologia – Teses. I. Zarankin, Andrés. II. Universidade  
Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências  
Humanas. III. Título.



**ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM ANTROPOLOGIA DE  
CAROLINE MURTA LEMOS (Nº DE MATRÍCULA: 2012662743)**

Aos 25 (vinte e cinco) dias do mês de junho de 2014 (dois mil e quatorze), reuniu-se no Auditório Prof. Baesse sala F-4059 - 4º andar do prédio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, para julgar, em exame final, a Dissertação intitulada: *“SE ME DER LICENÇA, EU ENTRO; SE NÃO DER, EU VOU EMBORA: patrimônio e identidade na comunidade quilombola Chacrinha dos Pretos (Belo Vale/MG)”*, requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, Área de Concentração: Arqueologia - Linha de Pesquisa: Arqueologia Histórica. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Andrés Zarankin – orientador (PPGAN-FAFICH/UFMG); Márcia Bezerra de Almeida – (UFPA) e Marcos André Torres de Souza (PPGAN-FAFICH/UFMG)**. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Dr. Andrés Zarankin, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra à mestranda Caroline Murta Lemos, para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa da candidata. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença da mestranda e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente à candidata pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 25 de junho de 2014.

  
Prof. Dr. Andrés Zarankin  
(Orientador)

  
Prof. Dr. Márcia Bezerra de Almeida

  
Prof. Dr. Marcos André Torres de Souza

Observação: Este documento não terá validade sem a assinatura e carimbo do Coordenador

À Chacrinha dos Pretos, exemplo de força, superação e resistência.



*In memoriam: José Dias Mendes*

## **AGRADECIMENTOS**

Gostaria de agradecer a todos aqueles que tornaram possível a conclusão dessa pesquisa: os moradores da Chacrinha dos Pretos, especialmente a Tuquinha; meu amor; minha família; meu orientador, Zarankin; os professores do Programa de Pós-Graduação, especialmente o Carlos Magno Guimarães; a Márcia Bezerra; a Aninha e a Capes.

“Quem tem  
nesse mundo da ciência  
ainda a coragem  
de ter uma  
opinião própria?”

Dieter Roos



## **RESUMO**

Nesta dissertação, eu analiso pelo viés da Arqueologia Pública o papel que o patrimônio arqueológico desempenhou na construção da identidade quilombola da comunidade Chacrinha dos Pretos, localizada no município de Belo Vale em Minas Gerais. Esta pesquisa foi desenvolvida com o objetivo de questionar a ideia de que o patrimônio arqueológico é essencialmente físico e estático e que pode ser dissociado das relações e práticas socioculturais que ele envolve e nas quais ele atua. Sendo assim, este trabalho defende uma Arqueologia Descolonizante e critica a prática arqueológica desenvolvida no país que, por entender o patrimônio arqueológico como entidade física, acaba reproduzindo e reforçando o discurso nacionalista e colonialista do Estado.

Palavras-chave: Patrimônio Arqueológico, Neocolonialismo, Arqueologia Descolonizante e Arqueologia Pública.

## **ABSTRACT**

In this dissertation I analyze with the Public Archaeology's bias the role that the archaeological heritage has played in building the maroon identity of Chacrinha dos Pretos community, located at Belo Vale, Minas Gerais. This research was developed with the aim of questioning the idea that archaeological heritage is essentially physical and static and that it can be decoupled from the socio-cultural relations and practices that it involves and where it acts. In this sense, this research advocates for a Decolonial Archaeology and criticizes the archaeological practice in Brazil that understand the archaeological heritage as a physical entity, reproducing and reinforcing the nationalist and colonial discourse of State.

Keywords: Archaeological Heritage, Neocolonialism, Decolonial Archaeology and Public Archaeology.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa de Localização da Chacrinha dos Pretos. José Roberto Pellini, 2014..	54
Figura 2 - “Praça” ou “Pé de fruta”, ponto de encontro dos moradores da Chacrinha dos Pretos que, além da sombra provida pelas árvores, conta com banquinhos de pedras que foram retiradas das ruínas. Caroline Murta Lemos, 2013 .....	62
Figura 3 - Sequência de fotos. Jogo de futebol das mulheres da Chacrinha dos Pretos. Caroline Murta Lemos, 2013.....	63
Figura 4 - Sequência de fotos. Respectivamente, visão noroeste-sudeste e sudeste-noroeste da “Laje” (“Lajinha”). Caroline Murta Lemos, 2013 .....	64
Figura 5 - Sequência de fotos. Crianças da Chacrinha “catando piaba” e nadando na “Lajinha”. Caroline Murta Lemos, 2013 .....	64
Figura 6 - Apresentação de Samba de Roda da Associação de Capoeira Quilombola Raízes de Minas na “Barraca da Prainha” (Nas margens do Rio Paraopeba). Fábio Vicente, 2013.....	67
Figura 7 - Sequência de fotos. Tuquinha amarrando com cipó o “feixe” de lenha e carregando-o. Caroline Murta Lemos, 2013.....	67
Figura 8 - Sequência de fotos. “Instalação Etnográfica”. Fábio Vicente, 2013 .....	68
Figura 9 - Mapa dos vestígios arqueológicos da Chacrinha dos Pretos. Fonte: Guimarães (2013).....	69
Figura 10 - Mapa dos vestígios arqueológicos presente nas redondezas da Chacrinha dos Pretos. Fonte: Guimarães (2013).....	70
Figura 11 - Planta baixa das Ruínas da Fazenda da Chacrinha dos Pretos. Fonte: Guimarães (2013) .....	76
Figura 12 - Sequência de fotos. Respectivamente, visão externa da Casa-sede e visão interna dos seus Cômodos A e B. Caroline Murta Lemos, 2013.....	77
Figura 13 - Planta baixa da Casa-sede. Fonte: Guimarães (2013).....	78
Figura 14 - Sequência de fotos. Mós andadeira e dormente respectivamente. Fábio Vicente, 2013.....	78
Figura 15 - Sequência de fotos. Cômodo A e Pátio 2 da Casa-sede. Caroline Murta Lemos, 2013 .....	78

Figura 16 - Sequência de fotos. Área interna da Senzala, visão noroeste-sudeste e visão sudeste-noroeste respectivamente. Caroline Murta Lemos, 2013 .....	80
Figura 17 - Janela Seteira. Caroline Murta Lemos, 2013 .....	80
Figura 18 - Sequência de fotos. Igreja e Pátio 3. Caroline Murta Lemos, 2013 .....	81
Figura 19 - Parede sul da Igreja com os sulcos horizontais. Caroline Murta Lemos, 2013 .....	81
Figura 20 - Sequência de fotos. Vão de passagem que liga a Igreja ao Pátio 3. Caroline Murta Lemos, 2013.....	82
Figura 21 - Visão interna da janela-namoradeira. Caroline Murta Lemos, 2013 .....	82
Figura 22 - Mapa de ocupação antiga e atual da Chacrinha dos Pretos. Fonte: Souza e Leal (2013) .....	96
Figura 23 - Dona Rita finalizando o ritual de abertura das ruínas no pátio no III Encontro Cultural do Ponto de Cultura Quilombo da Chacrinha em 2013. Caroline Murta Lemos, 2013.....	118

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1 ANTECEDENTES: A ARQUEOLOGIA PÚBLICA COMO UMA ARQUEOLOGIA DESCOLONIZANTE .....	18
2 A PRÁTICA ARQUEOLÓGICA NA DISPUTA DO PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO NO BRASIL .....	29
2.1 O Neocolonialismo na Legislação Patrimonial e na Prática Arqueológica .....	29
2.2 Os Remanescentes das Comunidades de Quilombo e a Arqueologia da Diáspora Africana .....	39
3 VIVENDO A ARQUEOLOGIA ETNOGRÁFICA NA CHACRINHA DOS PRETOS .....	52
3.1 Introdução .....	52
3.2 Conhecendo a Chacrinha dos Pretos.....	55
4 RUÍNAS, HISTÓRIA, TERRITÓRIO E IDENTIDADE.....	74
5 AS RUÍNAS COMO SÍMBOLO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA DA CHACRINHA DOS PRETOS.....	107
5.1 Entrando nas ruínas.....	109
5.2 Ritual, Paisagem, Corpo e Identidade.....	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	123
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	126
ANEXOS .....	139

## INTRODUÇÃO

*It's a dangerous business, Frodo, going out your door.  
You step into the road, and if you don't keep your feet,  
there's no knowing where you might be swept off to.  
Bilbo Baggins  
The Lord of The Rings: The Fellowship of the Ring*

Sem sombra de dúvida posso afirmar que o principal motivo que me fez querer ser arqueóloga foi a oportunidade de conhecer novos lugares, novas histórias, novos costumes, enfim, a oportunidade de entrar em contato com o que para mim era desconhecido, de entrar em contato com diferentes formas de ver o mundo, diferentes formas de viver. Tudo isso representava para mim a oportunidade de me libertar das minhas próprias amarras. Me lembro que antes de conseguir entrar na graduação em Arqueologia na Pontifícia Universidade Católica de Goiás, as palavras do Bilbo para o Frodo eram exatamente o retrato do que a Arqueologia representava para mim e, de certa forma, ainda representa. Mas não foi sempre assim.

Quando ainda na graduação, pude sentir o gosto mais amargo da experiência arqueológica. Como meus primos costumavam dizer para me importunar: eu apenas escavava buracos na terra para depois ficar limpando pedras, coisas velhas. Arqueologia era isso: técnicas científicas há muito tempo estabelecidas empregadas para lidar com coisas velhas (conf. BERGGREN & HODDER, 2003; BRADLEY, 2006; CHADWICK, 2010; LUCAS, 2001; ZARANKIN & PELLINI, 2012). Era muito difícil para mim, na época, entender de que forma a Arqueologia no “mundo real”, fora da universidade, podia ir além dos cacos cerâmicos, dos instrumentos líticos, como era falado em sala de aula e em alguns campos realizados para determinadas disciplinas da grade curricular. Parecia que as aulas assistidas, em sala e em campo, tratavam de uma Arqueologia de um universo paralelo, com a qual nunca tinha tido contato quando estava além das fronteiras da universidade fazendo Arqueologia de Contrato. Não é meu objetivo aqui essencializar a Arqueologia de Contrato e a Arqueologia Acadêmica como, respectivamente, uma arqueologia ruim e uma boa arqueologia, estou apenas

relatando minhas experiências. E, infelizmente, essa Arqueologia “paralela”, na qual construímos histórias e discursos sobre pessoas e não apenas escavamos e descrevemos objetos, nunca havia se revelado para mim em pesquisas fora da universidade, onde tinha aulas inspiradoras. Me lembro, por exemplo, o que um dos professores uma vez argumentou em sala de aula, foi mais ou menos assim de acordo com minha memória e anotações no caderno: “Sabe o que vocês fazem quando estão no campo ou no laboratório? Vocês não estão apenas limpando e analisando cerâmica não. Vocês estão construindo memórias. Vocês estão construindo histórias. Vocês já pararam para pensar na responsabilidade por detrás disso?”. Palavras como essas me marcaram e ainda me guiam em meus trabalhos.

Essas aulas me davam esperanças de que por mais que a prática arqueológica, até esse momento por mim experimentada fora do âmbito acadêmico, parecesse tratar apenas de atividades metódicas, técnicas e entediadas, por mais que se tentasse negar e esconder, ela ainda tratava de pessoas, de histórias. Mas, por outro lado, ficava inquieta e receosa. Uma colega de classe possuía as mesmas preocupações que as minhas. Conversávamos por horas nos perguntando se algum dia teríamos a capacidade e oportunidade de fazer a Arqueologia na qual acreditávamos, se algum dia poderíamos ir além das análises arqueológicas frias e calculistas e assumir do que se tratava realmente a Arqueologia: pessoas.

Foi procurando por essa arqueologia “paralela”, mais humana, mais intrigante e, para mim, mais desafiadora, que eu realizei minha pesquisa monográfica na graduação tentando entender um pouco mais sobre a prática arqueológica empregada atualmente e a construção da mesma a partir da influência de diferentes correntes teórico-metodológicas (conf. LEMOS, 2011). Sendo assim, para a realização dessa pesquisa, eu tive que escolher como orientador um pesquisador que trabalhasse e se engajasse de forma mais direta com discussões a respeito da prática arqueológica e a respeito de seus fundamentos teórico-metodológicos. Foi por esse motivo que eu procurei o Prof. Dr. Andrés Zarankin para orientação que, felizmente, aceitou o meu pedido, me acompanhando e me guiando também no desenvolvimento desta dissertação.

A pesquisa aqui apresentada e discutida é resultado da continuação dessa busca pessoal, mas ela se envereda para muito além do mundo arqueológico, para muito além

do mundo científico. Eu queria ver com meus próprios olhos, queria sentir na pele, como as narrativas sobre o passado e como o patrimônio construído por meio dessas narrativas podiam impactar a vida das pessoas, principalmente em um país tão desigual no qual a construção do patrimônio arqueológico<sup>1</sup> e a construção da história e da identidade nacional não incluem as minorias<sup>2</sup> sociais e étnicas (FUNARI, 2007; LIMA, 1988; NAJJAR & NAJJAR, 2006; SINGLETON & SOUZA), o que, por sua vez, justifica e reforça a marginalização das mesmas no presente. No entanto, eu não tinha certeza de qual estudo de caso abordaria.

Esse problema foi resolvido quando o Zarankin soube que o Prof. Dr. Carlos Magno Guimarães e a Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Deborah de Magalhães Lima iriam coordenar uma pesquisa na comunidade<sup>3</sup> quilombola Chacrinha dos Pretos, a pedido do Ministério Público de Minas Gerais, para embasar o tombamento do patrimônio arqueológico presente em suas terras. Intitulado *Antropologia e Arqueologia da 'Chacrinha dos Pretos' (Belo Vale/MG): Uma abordagem preliminar*, esse trabalho tinha o Guimarães como responsável pela pesquisa arqueológica e a Lima como responsável pela pesquisa antropológica. O Zarankin apresentou então ao Guimarães as principais problemáticas que eu gostaria de abordar na pesquisa do mestrado, explicando como a Chacrinha dos Pretos poderia me ajudar a desenvolvê-las. Foi aí que o Guimarães me incluiu como membro da equipe de Arqueologia desse projeto, me dando todo tipo de apoio

---

<sup>1</sup> Nessa pesquisa, quando utilizo o termo patrimônio arqueológico eu me refiro à cultura material (entendida por meio do conceito de materialidade que será explorado posteriormente) ligada às sociedades indígenas e aos diferentes segmentos da sociedade nacional que pode ser incorporada à memória local, regional ou nacional, fazendo parte da herança cultural que gerações passadas legaram às gerações futuras (MORAIS & MORAIS, 2002 apud BEZERRA, 2003).

<sup>2</sup> O conceito de minoria utilizado nessa pesquisa acompanha as ideias de Barth (2000). Segundo o autor as minorias sociais ou étnicas fazem parte de um sistema social total no qual "(...) todos os setores de atividades estão organizados de acordo com o status abertos para os membros do grupo majoritário, enquanto o sistema de status da minoria é relevante somente para as relações entre os membros da população minoritária e apenas em alguns setores de atividade (...)" (ibidem: 57/58). Em outras palavras, a interação entre os grupos majoritários e minoritários "(...) ocorre dentro da moldura das instituições e status do grupo majoritário, na qual a identidade como membro da minoria não dá nenhuma base para agir (...)" (ibidem: 58).

<sup>3</sup> Comunidade é entendida nessa pesquisa como grupos de pessoas que partilham determinados padrões de interação no comportamento diário de um indivíduo para o outro, podendo estar ligados ou não a um limite espacial específico ou a um código de orientação cultural. (GLUCKMAN, 1987 apud Oliveira, 1988, p. 39). OLIVEIRA, J. 1988. **"O nosso governo": os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero; CNPq.

(financeiro, logístico, etc.) para a realização das minhas primeiras visitas à comunidade, que incluíram as primeiras entrevistas com os moradores.

Guiada então pelas diretrizes da Arqueologia Pública (conf. BEZERRA, 2010a, 2011; MCDAVID & MCGHEE, 2010; MERRIMAN, 2004), eu decidi pesquisar o papel que o patrimônio arqueológico desempenhou na construção da identidade quilombola da comunidade Chacrinha dos Pretos, que vive na Serra da Moeda em Minas Gerais, e como ele foi utilizado pela comunidade nas suas lutas por melhores condições de vida e pelos seus direitos quilombolas em um país marcado pelo legado colonialista e pelo neocolonialismo.

Sendo assim, esta dissertação se organiza da seguinte forma: no primeiro capítulo são apresentados brevemente os antecedentes teórico-metodológicos da pesquisa e a ideia da Arqueologia Pública como uma Arqueologia Descolonizante, que se faz essencial na reformulação da prática arqueológica nos países do “sul geopolítico” (países da América Latina, Oceania e África) (SALERNO, 2012; SEGOBYE, 2006; SHEPHERD, 2007; ZIMMERMAN, 2007).

O segundo capítulo trata primeiramente da prática arqueológica no Brasil que se volta majoritariamente para o licenciamento ambiental e que se guia pela premissa de que o patrimônio arqueológico é uma entidade essencialmente física e finita, sendo um dos principais agentes na construção de um patrimônio e de uma história nacional que perpetuam as estruturas coloniais e neocoloniais no país. Posteriormente, o capítulo aborda de que forma se deu o reconhecimento oficial pelo Estado dos direitos dos grupos “Remanescentes das comunidades de quilombo” e aborda como o desenvolvimento de pesquisas arqueológicas sobre a Diáspora Africana, aliadas à Arqueologia Pública, pode ajudar esses grupos nas suas lutas por reafirmação cultural e identitária e por seus direitos reconhecidos na legislação federal.

No terceiro capítulo a metodologia utilizada neste trabalho é discutida, demonstrando como a Arqueologia Etnográfica (CASTAÑEDA, 2008) ajudou na compreensão dos diferentes usos e interpretações do passado e do patrimônio pela comunidade Chacrinha dos Pretos.



O quarto capítulo apresenta o patrimônio arqueológico da Chacrinha dos Pretos e versa sobre a apropriação do mesmo pela comunidade como evidência da sua história escrava e da sua identidade quilombola, fundamentando as suas lutas pelos seus direitos territoriais e por melhorias socioeconômicas na comunidade.

Para finalizar, o último capítulo discute de que forma as ruínas da Chacrinha dos Pretos atualmente são utilizadas como símbolo da identidade quilombola da comunidade, reforçando tal identidade, e trata da urgente necessidade do desenvolvimento de pesquisas no âmbito da Arqueologia Pública nesse país que levem em consideração a utilização sociopolítica do patrimônio arqueológico por grupos como a Chacrinha dos Pretos e as implicações de tal utilização.

# 1 ANTECEDENTES: A ARQUEOLOGIA PÚBLICA COMO UMA ARQUEOLOGIA DESCOLONIZANTE

Nesse capítulo pretendo discutir brevemente em quais bases teórico-metodológicas esta pesquisa se fundamenta, o que considero arqueologia pública e porque ao meu ver ela é uma arqueologia descolonizante. Sendo assim, primeiramente irei explicitar a que tipo de colonialismo<sup>4</sup> me refiro quando defendo uma prática arqueológica descolonizante. O fim da Segunda Guerra Mundial representa um marco temporal com o começo do processo de emancipação dos países colonizados pelos impérios europeus (FERREIRA, 2008a; LYDON & RIZVI, 2010; PELEGRINI & FUNARI, 2006). Esse novo período que começa com o fim da Segunda Guerra é chamado por alguns pesquisadores como período “pós-colonial”, devido ao “fim” do antigo colonialismo, no entanto, o “pós” presente em tal conceito não significa que o colonialismo foi superado (FERREIRA, 2008a; LYDON & RIZVI, 2010); muito pelo contrário, as desigualdades socioeconômicas, envolvendo classe, sexo, raça, etc., que resultaram do colonialismo ainda repercutem na nossa sociedade e, além disso, uma nova forma de colonialismo surgiu: o neocolonialismo (LYDON & RIZVI, 2010; POLITIS, 2006; VERDESIO, 2006).

Os países do “sul geopolítico” (países da América Latina, Oceania e África) (SALERNO, 2012; SEGOBYE, 2006; SHEPHERD, 2007; ZIMMERMAN, 2007), que foram marcados pelo colonialismo, atualmente sofrem com o neocolonialismo que pode ser caracterizado em três esferas: a neocolonização econômica, política, cultural e, conseqüentemente, ideológica e epistemológica dos países desenvolvidos (centrais ou do Primeiro Mundo) sobre os países subdesenvolvidos (periféricos ou do Terceiro Mundo); a colonização das agendas arqueológicas, da gestão patrimonial e, logo, da construção do passado por parte do Estado; e, finalmente, a colonização do conhecimento científico sobre outras formas de conhecimento consideradas inferiores. (POLITIS, 2006; VERDESIO, 2006).

---

<sup>4</sup> Entendido aqui como “um fenômeno que se define pela dominação cultural (mas também política e econômica) de um povo sobre outro(s)” (GNECCO & HABER, 2007).

Referente à primeira “esfera” do neocolonialismo colocada acima, Politis (2006: 168) afirma:

La mayoría de los países latinoamericanos comparte una dependencia socioeconómica y una neocolonización, en comparación con las naciones desarrolladas. Estas condiciones sociopolíticas afectan las tendencias teóricas en estos países y la manera como los arqueólogos latinoamericanos desarrollan su investigación.

Essa colonização é visível, ainda segundo o autor, na “(...) falta de atención programática al desarrollo teórico y los resultantes modestos diseños conceptuales y metodológicos entre los arqueólogos latinoamericanos (...)” (ibidem: 174) que não têm confiança no seu potencial de investigação. No entanto, essa dependência não é apenas epistemológica, segundo Verdesio (2006), a determinação das linhas de investigação das pesquisas arqueológicas de acordo com o interesse e valores dos países economicamente poderosos ocorre porque é deles que sai parte do financiamento das pesquisas dos arqueólogos “periféricos”.

Já a colonização da gestão do patrimônio e da construção do passado por parte do Estado se dá principalmente através do controle das agendas das pesquisas arqueológicas que, mesmo não sendo financiadas pelo próprio Estado, devem ser cumpridas segundo sua legislação e, conseqüentemente, segundo seus interesses. Essa situação resulta na construção de uma história nacional e de um patrimônio público hegemônicos que reproduzem e justificam o sistema colonialista no qual as minorias sociais e étnicas não têm voz. (FERREIRA, 2008a; SEGOBYE, 2006; VERDESIO, 2006; ZIMMERMAN, 2007).

Quanto à colonização da ciência sobre outras formas de conhecimento, sabe-se que o arqueólogo, autoridade científica, possui uma posição de poder em relação aos grupos subalternos por ser aquele que constrói as narrativas sobre o passado desses grupos (FERREIRA, 2008a, 2008b; POLITIS, 2006; VERDESIO, 2006; ZIMMERMAN, 2007). Nesse sentido, Politis (2006) afirma que ao mesmo tempo em que a Arqueologia na América Latina é feita por arqueólogos colonizados, ela é também uma prática colonizadora que, segundo Verdesio (2006) e Ferreira (2008b), quase sempre está a serviço do Estado e das elites. De acordo com Shepherd (2007: 17): “Las

arqueologias colonialistas negaron «lo social» y «lo local» de muchas formas, tanto que pasaron por encima de las sociedades indígenas, se inclinaron ante la metrópoli y reprodujeron la división colonial del trabajo ampliamente.”. Isso nos remete às origens da disciplina e aos legados nacionalista, imperialista e colonialista que a mesma traz consigo e que, obviamente, não podem ser desconsiderados ou esquecidos pelos arqueólogos (DIAZ-ANDREU, 1999; LYDON & RIZVI, 2010; SALERNO, 2012; TRIGGER, 1984, 1989).

Na Arqueologia, a preocupação com a descolonização desse cenário neocolonialista e pós-colonial acima apresentado e com a descolonização da própria disciplina tem resultado na realização de trabalhos arqueológicos póscoloniais (conf. FERREIRA, 2008a; GNECCO & HABER, 2007; LIEBMANN, 2008; LYDON E RIZVI, 2010; POLITIS, 2006; SHEPHERD, 2007; WATKINS, 2007). O World Archaeological Congress (WAC), fundado em 1986 na Inglaterra em apoio ao Movimento Anti-Apartheid, também é fruto dessas preocupações e tem como principal objetivo discutir e diminuir as desigualdades sociais atuais decorrentes do colonialismo por meio da construção crítica, engajada e descolonizada do passado, com a participação das minorias, dos indígenas, etc. (LYDON & RIVZI, 2010). Sendo assim, segundo Lydon e Rivzi (2010), o WAC compartilha alguns propósitos do póscolonialismo. Mas o que é o póscolonialismo? E como a Arqueologia Pública pode ajudar na descolonização da própria disciplina e desse cenário neocolonialista?

De acordo com Lydon & Rizvi (2010) e Liebmann (2008), o póscolonialismo é uma linha de pesquisa que estuda de forma crítica o sistema colonial do passado (tanto em escala global quanto local) e o papel que a ciência teve na reprodução desse sistema, que estuda as influências desse legado colonialista e do neocolonialismo na construção do cenário social, político e econômico atual, e, no caso da Arqueologia, que estuda também o legado colonialista na prática arqueológica. Para Lydon & Rizvi (2010), a preocupação dos estudos póscoloniais com o passado é guiada pelo presente e por suas desigualdades sociais, econômicas e étnicas que resultam do sistema colonialista. Isso faz com que o póscolonialismo, diferente do pós-estruturalismo e pós-modernismo, tenha uma base ética fundamental que leva os pesquisadores a se engajarem com a descolonização (ibidem). Sendo assim, segundo as autoras, os estudos pós-coloniais se comprometem a contribuir “(...) to political and social transformation, with the goal of

countering neocolonialism and facilitating the assertion of diverse forms of identity.” (ibidem: 19). Nesse sentido, ainda segundo as autoras, abordar a problemática do papel que a cultura material e que o conhecimento arqueológico desempenham na construção de identidades sócias e étnicas atuais se faz essencial nos estudos arqueológicos póscoloniais, assim como promover a participação de diferentes públicos na construção do conhecimento.

Pensando então na descolonização da prática arqueológica, Segobye (2006) afirma que:

(...) la aplicación activa de las estrategias de la arqueología pública para involucrar comunidades, sobre todo aquellas marginadas en los actuales contextos de desarrollo, contribuiría a las agendas necesarias para la descolonización de la disciplina. (SEGOBYE, 2006: 110).

Mas de que forma exatamente a Arqueologia Pública pode ajudar na descolonização da disciplina? Penso que a Arqueologia Pública, além de promover a descolonização do conhecimento científico sobre outras formas de conhecimento com a inclusão de diferentes vozes nas pesquisas arqueológicas e, conseqüentemente, com a inclusão de diferentes perspectivas, acaba ajudando também o arqueólogo a desafiar os discursos hegemônicos criados e reforçados pelo Estado e pelos países desenvolvidos, o que, segundo Shepherd (2007), englobaria todos os “passos” necessários para a descolonização da disciplina:

(...) hay una serie de principios generales para descolonizar la disciplina que incluiría lo siguiente: (a) una apertura epistemológica para considerar distintas concepciones locales e indígenas del tiempo profundo como sistemas de pensamiento legítimos; (b) la reflexividad para reconocer y trabajar a través de los contextos formativos de las prácticas disciplinarias de cada uno en el colonialismo (...) (c) creatividad para desafiar las geometrías de poder y las economías políticas en la disciplina que favorecen el occidente o el norte; y (d) una política que enfrente los discursos políticos dominantes y las construcciones normativas sobre la historia, el desarrollo, la democracia y otros temas como soberanos. (ibidem: 17).

Haber (2013), ao propor uma Arqueologia Indisciplinada, afirma que o caminho para a descolonização da disciplina começa quando o arqueólogo estabelece um diálogo

com discursos e teorias que são locais, não hegemônicos, ou seja, ocorre quando o arqueólogo dialoga com outras vozes. Gnecco (2009) corrobora com essa ideia ao afirmar que uma arqueologia descolonizante, que ele chama de Arqueologia Relacional:

(...) promueve estrategias de investigación participativas y pertinentes a contextos locales y fomenta la generación de conocimientos alternativos desde el reconocimiento de saberes tradicionales y sus correspondientes visiones del mundo. Essas estrategias no sólo se ven reflejadas en la concepción curricular de los programas académicos sino en prácticas formativas y en perspectivas investigativas construidas a partir de reflexiones críticas colectivas. El conocimiento no sólo se valida en la producción académica convencional (conferencias, artículos, libros) sino en su funcionalidad como acción social creativa, crítica y transformadora de problemáticas locales que constituyen los núcleos de investigación. (...) se trata de fomentar y generar relaciones horizontales que rompan (si se requiere) las disyuntivas entre el saber académico y el saber local, que promuevan (acaso) la complementariedad de saberes, que vayan más allá del monolingüismo (no sólo académico, por cierto). (ibidem: 20-21).

Seguindo a linha de raciocínio de todos esses autores, percebe-se que a Arqueologia Pública se faz essencial para a descolonização da prática arqueológica. Mas o que eu quero dizer quando utilizo o termo Arqueologia Pública?

Segundo Merriman (2004), o termo Arqueologia Pública começou a ser bastante utilizado depois do lançamento da obra *Public Archaeology* de 1972 do McGimsey, que a associou ao Manejo de Recursos Culturais (Cultural Resource Management - CRM)<sup>5</sup> nos Estado Unidos:

CRM was therefore ‘public’ archaeology because it relied on public support in order to convince legislators and developers that archaeological sites needed protection or mitigation, and often it relied on non-professionals to do the work. Through time, however, as archaeology became more professionalised, the ‘public’ element of this archaeology came to consist of archaeologists managing cultural resources *on behalf* of the public, rather than entailing a great deal of direct public

---

<sup>5</sup> De acordo com McDavid & McGhee (2010), nos Estados Unidos, as pesquisas arqueológicas de CRM, ou de Contrato, constituem estudos realizados no âmbito comercial, respaldados pela legislação e/ou pelo financiamento público, que visam à preservação e ao gerenciamento do patrimônio arqueológico.

involvement in the work itself. The situation has been paralleled in the UK (ibidem: 3).

O problema dessa abordagem se encontra no fato de que o “público” se refere ao Estado e/ou às suas instituições. Nesse sentido, o Estado e os seus agentes falam em nome do povo e pelo bem do povo e, supostamente, agem de acordo com os interesses do mesmo que, nesse caso, implicaria na implementação de estratégias de CRM. Essas estratégias tinham como objetivo garantir a preservação do patrimônio arqueológico e realizar o registro detalhado do mesmo antes de ser “destruído”. Dessa forma, os registros e o patrimônio são preservados para o futuro, não para o presente e para as pessoas no presente. (ibidem). Essa utilização do termo “público” relacionado diretamente ao Estado também se faz recorrente na Arqueologia de Contrato no Brasil, o que implica na utilização do mesmo tipo de estratégia de preservação do patrimônio, que se volta para o futuro e que se dá por meio do registro detalhado do mesmo, situação que será discutida no próximo capítulo:

No Brasil, a expressão Arqueologia Pública, surgida em âmbito anglo-saxão, ainda é nova e pode levar a confusão. De fato, público, em sua origem inglesa, significa “voltada para o público, para o povo” e nada tem a ver, *stricto sensu*, com o sentido vernáculo de público como sinônimo de “estatal”. (...) A ação do Estado dá-se, de maneira necessária, por meio da legislação de proteção ambiental e cultural que leva empreendedores – empresas privadas ou públicas – a custearem estudos de impacto ambiental e cultural. Nem sempre tais estudos visam à ação pública, no sentido mencionado acima, de interação com as pessoas. (FUNARI & ROBRAHN-GONZÁLEZ, 2006:3).

Outra forma de abordagem da Arqueologia Pública ganhou força na Inglaterra com a obra *The Public Understanding of Science* da Royal Society em 1985. Essa perspectiva do “*deficit model*” considerava a Arqueologia Pública como o meio pelo qual o arqueólogo educava o público leigo, corrigindo todas as suas interpretações errôneas (não científicas) a respeito da Arqueologia e de sua prática e, ao mesmo tempo, ensinando a importância dessa disciplina e fazendo com que o público estivesse apto para apreciá-la e apoiá-la como uma importante gestora dos recursos arqueológicos. Além disso, esse modelo defendia que a educação científica transformava esse público em melhores cidadãos e que a nação teria retornos econômicos positivos com uma mão

de obra com maior conhecimento tecnológico e científico. (MERRIMAN, 2004). Nessa abordagem:

Public participation is encouraged, of course, but only along lines of approved professional practice. (...) This could be called the ‘public interest’ approach, which is derived from the need for a professional archaeology to separate itself from non-professionals, and is associated ultimately with authoritative knowledge, taking its model from that of science. (ibidem: 6).

Com o desenvolvimento das críticas pós-processuais em relação à prática arqueológica e com a criação do WAC, no final dos anos 90 começou a ocorrer um crescente dinamismo da Arqueologia Pública (MCDAVID & MCGHEE, 2010; MERRIMAN, 2004; PYKLES, 2006). O reconhecimento da importância e da necessidade da participação do público (não mais representado apenas pelo Estado e seus agentes) na construção do conhecimento científico (multivocalidade) e o reconhecimento do papel social e político que o arqueólogo e as narrativas do passado podem desempenhar na vida das pessoas cresceram dentro da Arqueologia (HODDER, 2000). De acordo com Funari (2005), os engajamentos pós-processuais fizeram com que os horizontes de atuação dos arqueólogos nas últimas décadas se expandissem, trazendo um “pluralismo interpretativo” à disciplina, no qual a Arqueologia Pública se insere.

Essa corrente teórico-metodológica reconhece que a pesquisa científica é subjetiva, de que é, antes de tudo, um discurso construído dentro de um contexto socioeconômico e político específico sobre o qual ele também tem influência (BERGGREN & HODDER, 2003; HODDER, 2000; TILLEY, 1989). Como Hodder (2000:10) afirma, “(...) it is impossible to try and remain neutral, objective, distanced (...) it is impossible to remain simply a service provider or a mediator (...) As a professional archaeologist and as a member of society one has to be responsive to the impact of one’s work.”. Nesse sentido, a abordagem pós-processual sobre a produção de conhecimento perpassa inevitavelmente pela questão da descolonização da autoridade científica sobre outras formas de conhecimento e pela Arqueologia Pública:

El ímpetu proviene del reconocimiento de que la arqueología procesual, com todo su poder teórico, puede ser alienante, incluso cruel, cuando anuncia que puede producir historias sobre el pasado que son más



probables o verdaderas que aquellas de las comunidades descendientes. El reconocimiento básico de que los pasados son construidos, no reconstruidos, trajo consigo la voluntad de mirarlos en un contexto económico y político más amplio que el que jamás pudo considerar la arqueología procesual. (...) Por eso reconocemos que es tan importante conocer las formas como la gente «procesa» sus pasados como las historias que cuentan al respecto. Essas nuevas formas de arqueologia enfatizan la creación y los usos de los pasados más que ver el pasado como algo que sucedió y que ha terminado (...). (ZIMMERMAN, 2007: 18-19).

Sendo assim, o termo Arqueologia Pública tem sido utilizado se referindo a qualquer atividade na qual arqueólogos interagem com o público e a qualquer pesquisa que analisa as dimensões públicas de se fazer Arqueologia (MCDAVID & MCGHEE, 2010). E, o mais importante, dentro dessa perspectiva a Arqueologia Pública aborda também a negociação de atribuição de significados ao patrimônio que ocorre entre o arqueólogo e diferentes públicos, assim como a associação do patrimônio com a construção de identidades culturais, com turismo, educação, museus, economia, mídia e etc., e, conseqüentemente, com conflitos políticos e sociais (ibidem; MERRIMAN, 2004).

Vale a pena ressaltar que os trabalhos de Arqueologia que envolvem educação não se resumem mais apenas ao “*deficit model*”, muitos trabalhos consideram que a educação não é uma forma de inculcar fatos “verdadeiros” ou “corretos” ao público, mas é uma forma de equipar as pessoas com ferramentas com as quais elas possam avaliar diferentes formas de evidência e diferentes interpretações, chegando às suas próprias conclusões que podem ou não estar de acordo com o discurso científico. Nesse contexto, a utilização do conceito “público” também foi dinamizada, atualmente o termo não é utilizado apenas como referência ao Estado e aos seus agentes ou a uma massa de pessoas não arqueólogas que é homogênea e acrítica, como no “*déficit model*”. Atualmente o conceito também pode ser utilizado, como o é neste trabalho, se referindo a diversos grupos de pessoas não arqueólogas que podem ter muito ou pouco em comum. (MERRIMAN, 2004).

No Brasil, a Arqueologia Pública está relacionada principalmente com o desenvolvimento de pesquisas de contrato (FUNARI & ROBRAHN-GONZÁLEZ,

2008), nas quais a Educação Patrimonial é exigida pela Portaria do IPHAN 230/2002. Apesar de não existirem parâmetros legais para a elaboração e avaliação desses projetos de Educação Patrimonial, ou melhor, de Educação<sup>6</sup>, que fazem parte das pesquisas arqueológicas realizadas no país (BEZERRA, 2010b), pode-se considerar que os mesmos dizem respeito basicamente a “(...) experiências de ensino-aprendizado que buscam a valorização dos bens patrimonializáveis pelas comunidades nas quais os mesmos desempenham algum papel em sua dinâmica cultural (...)” (SILVEIRA & BEZERRA, 2007:86). No entanto, é importante ressaltar que “Embora obrigatória nos projetos de levantamento e resgate arqueológico, a Educação Patrimonial se reduziu, quando muito, a palestras e conversas com trabalhadores das obras geradoras de impacto.” (ZARANKIN & PELLINI, 2012: 56). Segundo Bezerra (2010b), a Educação Patrimonial é considerada como um fardo, como um acessório à pesquisa, e não como parte dessa nova agenda da Arqueologia, a Arqueologia Pública. Nesse sentido, é importante esclarecer também que a Arqueologia Pública “não é sinônimo de Educação Patrimonial, mas uma forma de Arqueologia, que (...) visa à compreensão das relações entre as pessoas e as coisas do passado, à construção de um passado multivocal e à gestão compartilhada do patrimônio” (idem, 2010a:1), sendo “(...) ao mesmo tempo, produto e vetor de reflexões acadêmicas, de ações políticas e de estratégias de gestão.” (idem, 2011:62).

Em outras palavras:

Public archaeologists are concerned with public perceptions of archaeology, how pasts are created and used, community involvement in archaeology, and the conflict between academic and popular views of the past. Public archaeology research (both qualitative and quantitative) deals with political, social, and economic contexts in which archaeology is undertaken, the attitudes of disempowered and Indigenous peoples toward archaeology, and the educational and public role of the discipline. In short, public archaeology is an arena in which past and present merge, as information about the past is used by contemporary people for contemporary agendas and needs. (MCDAVID & MCGHEE, 2010: 482).

---

<sup>6</sup> De acordo com Silveira & Bezerra (2007), não há uma definição para o termo Educação Patrimonial. Afinal, segundo os autores, não tem como dissociar a prática educativa da ideia de patrimônio e cultura, o que faz desse termo um pleonasma. Ou seja, pode-se afirmar que a Educação Patrimonial nada mais é que Educação (BEZERRA, 2010b).

Ou seja, a Educação Patrimonial é apenas uma parte da Arqueologia Pública, que ainda é incipiente no Brasil. De acordo com Funari & Robrahn-González (2008:18), a “(...) inclusão do público na prática arqueológica e em seu discurso (...) ainda se inicia no Brasil, uma vez que a maior parte dos instrumentos jurídicos existentes se refere a procedimentos burocráticos, ao invés da divulgação do conhecimento e interação entre os arqueólogos e a comunidade.”. Essa situação é extremamente crítica se levarmos em consideração tudo o que foi discutido até o momento a respeito do legado colonialista e do neocolonialismo nos países do sul geopolítico. Por isso um dos objetivos deste trabalho consiste em demonstrar, por meio do estudo de caso da Chacrinha dos Pretos, como a Arqueologia Pública se faz urgente em um país no qual o patrimônio arqueológico está em disputa (NAJJAR & NAJJAR, 2006), discussão abordada no próximo capítulo.

Mas de que forma então a Arqueologia Pública se encaixou no desenvolvimento desta pesquisa? Para começar, meu principal interesse ao trabalhar com a comunidade quilombola Chacrinha dos Pretos foi compreender o papel que o patrimônio arqueológico desempenhou na formação da sua identidade quilombola e da sua memória coletiva e as implicações sociais que tal apreensão do patrimônio teve na vida dos moradores. Além disso, o trabalho foi desenvolvido visando um resultado que desse voz para a história da comunidade, valorizando-a, para que quando terminado pudesse ser utilizado pela mesma em suas lutas diárias por seus direitos. No entanto, para atingir tais objetivos eu me aproximei da Antropologia por meio da Arqueologia Etnográfica, inserida nesta pesquisa no sentido da utilização do método etnográfico para o estudo dos diferentes usos e interpretações do passado e do patrimônio pela Chacrinha dos Pretos (CASTAÑEDA, 2008). Como o terceiro capítulo se volta exatamente para a discussão de como essa metodologia foi utilizada e como ela me ajudou a alcançar os meus objetivos, eu não entrarei em maiores detalhes agora.

O que deve ser ressaltado é que esse diálogo entre a Arqueologia e a Antropologia estabelecido através da utilização de métodos etnográficos, segundo Gomes & Lopes (2012:29), possibilita “(...) dar atenção às vozes nativas e inserir suas demandas, perspectivas e conhecimento nas investigações da arqueologia”, sendo a etnografia “(...) um instrumental excelente para alcançarmos as leituras e necessidades desse público”. Sendo assim, a etnografia se faz imprescindível na prática de uma

Arqueologia Pública, que, por sua vez, implica na prática de uma arqueologia descolonizante.

Discutidas então as bases teórico-metodológicas da minha pesquisa, eu convido o leitor a olhar mais de perto como o patrimônio arqueológico e a prática arqueológica no país são utilizados ou podem ser utilizados: na exaltação de um passado nacional hegemônico que exclui as minorias sociais e étnicas, o que justifica a marginalização social, cultural e econômica das mesmas atualmente; ou no questionamento desse passado nacional hegemônico ao trazer à superfície narrativas e memórias alternativas, o que resulta no fortalecimento dessas minorias, como as comunidades quilombolas, que “(...) lutam há séculos pela sobrevivência física e étnica.” (LINO & KATIANNE, 2012: 110).

## 2 A PRÁTICA ARQUEOLÓGICA NA DISPUTA DO PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO NO BRASIL

### 2.1 *O Neocolonialismo na Legislação Patrimonial e na Prática Arqueológica*

O conceito moderno de patrimônio nasceu com os Estados nacionais na Europa no século XVIII, tendo um papel central na construção do discurso nacionalista e da ideia de que o povo de cada Estado compartilhava uma única língua, origem e território (FUNARI & PELEGRINI, 2006). Essa categoria inventada pelo Estado, de acordo com Bezerra (2011: 68), “(...) é, por essência, contrária aos processos de autorreconhecimento e de atribuição de identidades. O discurso do ‘patrimônio’ indica o que é patrimônio e elege os seus ‘herdeiros’”, sendo que esses “herdeiros”, segundo Ferreira (2008<sup>a</sup>), não incluem os grupos subalternos (as minorias étnicas e sociais). No entanto, o autor afirma que, apesar da voz oficial do Estado, “Sempre houve espaço para as contranarrativas e as interpretações alternativas do passado, para o dissenso e a resistência.” (ibidem: 43). Isso significa que o patrimônio foi e ainda é utilizado tanto pelo Estado, quanto pelos grupos subalternos, na formulação de narrativas sobre o passado que têm papel central na construção de relações de poder. E a Arqueologia - disciplina que há tanto tempo serviu e ainda serve, em boa parte, aos herdeiros oficiais (elites) -, que possui autoridade científica na gestão e na significação do patrimônio, é um importante agente na construção dessas relações de poder, incluindo ou não a participação dos grupos subalternos no processo de interpretação do passado e no manejo do patrimônio. (ibidem). Levando tudo isso em consideração, trago os questionamentos que guiaram a elaboração desse texto: Mas e o patrimônio no Brasil? Como o Estado Brasileiro concebe o patrimônio arqueológico? Como se dá a prática arqueológica no país, ela assume o discurso patrimonialista do Estado? E quais as consequências de tais posicionamentos para os grupos subalternos?

As normas de proteção do patrimônio arqueológico brasileiro envolvem uma legislação voltada tanto para o patrimônio cultural em si quanto uma legislação voltada para o meio ambiente: Decreto-Lei 25/37, Lei 3.294/61, Lei 7.542/86, portaria SPHAN<sup>7</sup> n° 007/88, portaria IPHAN<sup>8</sup> 230/02, portaria IPHAN 28/03, Resolução CONAMA<sup>9</sup> 001/86, Lei 9.605/98, Decreto 3.179/99. Não é o objetivo desse capítulo discutir de forma detalhada toda essa gama de normas, outros trabalhos já o fazem, dentre eles, Bastos *et al.* (2005), Soares (2007); sendo assim, irei discutir apenas uma parcela dessas normas.

Para começar, na Lei Federal 3924/61, Art. 2º, o patrimônio arqueológico se resume aos sítios pré-históricos dos paleoameríndios do Brasil<sup>10</sup> e não inclui os sítios arqueológicos históricos. Esse contexto pode ser resultado da prática arqueológica realizada no país até então, que se voltava majoritariamente para a pré-história, pois a Arqueologia Histórica nessa época ainda dava seus primeiros passos como um campo de estudo (LIMA, 1999; REIS, 2003; SINGLETON & SOUZA, 2009; SYMANSKI & ZARANKIN, 2014). Mas então de que maneira os sítios históricos e o patrimônio histórico são definidos pela legislação?

No Decreto-Lei 25/37, Art. 1º, o patrimônio histórico é abordado de forma conjunta com o patrimônio artístico, sendo composto pelo “(...) conjunto de bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, que por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico.”, sendo que esses bens teriam que estar registrados no Livro do Tombo para serem considerados como patrimônio. Já em relação à definição do conceito de sítio histórico ou sítio

---

<sup>7</sup> Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

<sup>8</sup> Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

<sup>9</sup> Conselho Nacional do Meio Ambiente.

<sup>10</sup> Lei Federal 3924/61, Art. 2º:

- a) as jazidas de qualquer natureza, origem ou finalidade, que representem testemunhos da cultura dos paleoameríndios do Brasil, tais como sambaquis, montes artificiais ou tesos, poços sepulcrais, jazigos, aterrados, estearias e quaisquer outras não especificadas aqui, mas de significado idêntico, a juízo da autoridade competente;
- b) os sítios nos quais se encontram vestígios positivos de ocupação pelos paleoameríndios, tais como grutas, lapas e abrigos sob rocha;
- c) os sítios identificados como cemitérios, sepulturas ou locais de pouso prolongado ou de aldeamento “estações” e “cerâmicos”, nos quais se encontram vestígios humanos de interesse arqueológico ou paleoetnográfico;
- d) as inscrições rupestres ou locais como sulcos de polimentos de utensílios e outros vestígios de atividade de paleoameríndios.

arqueológico histórico, essa não existe na legislação brasileira (LIMA & SILVA, 2002; SOARES *et al.*, 2010). Sendo assim, os sítios históricos são protegidos principalmente enquanto patrimônio cultural de acordo com o artigo 216 da Constituição Federal de 1988 (SOARES *et al.*, 2010). A ausência do conceito de sítio histórico na legislação brasileira, de acordo com Lima & Silva (2002) e Soares *et al.* (2010), é problemática. Afinal, como Lima & Silva (2002) argumentam, não tem como proteger algo que não se consegue definir. No entanto, o problema, ao meu ver, não está na ausência da definição de sítio histórico na legislação, mas na utilização de critérios temporais para definir o que é ou não patrimônio arqueológico.

Se pensarmos que o patrimônio arqueológico compreende tanto a cultura material ligada às sociedades indígenas, quanto a cultura material ligada aos diferentes segmentos da sociedade nacional que podem ser incorporadas à memória local, regional ou nacional (MORAIS & MORAIS, 2002 apud BEZERRA, 2003), então a utilização da classificação da cultura material em pré-histórica ou histórica para defini-la enquanto patrimônio arqueológico é desnecessária. Seguindo essa linha de raciocínio, a cultura material de um passado recente, contemporânea, também pode ser concebida como patrimônio arqueológico. Afinal, essa cultura material também pode ser apropriada pela sociedade nacional em geral ou por pequenos grupos sociais e étnicos para a construção de suas memórias. A construção de memória não envolve apenas um passado distante, Zarankin e Salerno (2007), por exemplo, trabalham com os “lugares de memória” da ditadura em Buenos Aires. O interessante dessa abordagem é que o patrimônio arqueológico passa a ser definido e valorado de acordo com a significância sociocultural que ele tem atualmente para diferentes grupos e segmentos sociais na construção de memórias, histórias e identidades; ideia que será mais bem discutida adiante.

Outro problema da Lei Federal 3924/61 é que, segundo Endere *et. al.* (2009: 297),

(...) utiliza muchos términos imprecisos o incorrectos, limitados en función de lo que se conocía sobre arqueología en Brasil en la década de 1960. En consecuencia, hace referencias a “monumentos arqueológicos o prehistóricos” y a “yacimientos arqueológicos o prehistóricos,” incluyendo los objetos en ellos contenidos o bajo la guarda del poder público.

Corroboro com a opinião dos autores e penso que os problemas presentes na lei 3924/61 sejam relacionados exatamente com a prática arqueológica no Brasil. Nessa época, devido à influência das escolas Americana e Francesa, há um ‘aperfeiçoamento’ dos arqueólogos brasileiros e uma sistematização das pesquisas arqueológicas que são essencialmente classificatórias, descritivas, sem um bom embasamento teórico e conceitual (FUNARI, 2003; LIMA, 2002; REIS, 2003). Para completar, as publicações dos resultados dessas pesquisas, além de escassas, não alcançavam o público em geral (SOUZA, 1988 apud REIS, 2003). Por isso, é possível entender porque o patrimônio arqueológico nessa lei diz respeito apenas aos sítios pré-históricos e porque há a utilização de termos tão imprecisos.

Enfim, apesar de constatar que no país leis tão obsoletas e imprecisas estão ainda em vigência, o principal problema na legislação patrimonial brasileira para mim se encontra na diferenciação entre o chamado patrimônio cultural imaterial e o patrimônio cultural material. Segundo o artigo 216 da Constituição Federal de 1988,

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Essa divisão perpetua a ideia de que o patrimônio cultural material é uma manifestação cultural essencialmente física, concreta, que encontra na matéria a condição primária de sua existência (FUNARI & PELEGRINI, 2006), sendo, por isso, FINITO (BASTOS *et al.*, 2005; SOARES, 2007). O problema dessa abordagem é que essa “finitude” do patrimônio material acaba se tornando a razão principal e fundamental para a preservação e proteção do mesmo (conf. BASTOS *et al.*, 2005; SOARES, 2007). Com isso, as políticas de preservação e proteção do patrimônio material se voltam principalmente para a sua integridade física, deixando de lado o



contexto sociocultural atual no qual o mesmo se insere. Esse tipo de abordagem também se faz presente na portaria SPHAN nº 007/88<sup>11</sup>, que regulamenta os procedimentos das pesquisas arqueológicas e da salvaguarda do patrimônio arqueológico definido pela Lei 3.924/61, e na Portaria IPHAN nº 230/02<sup>12</sup>, que regulamenta, de acordo com o ordenamento do Licenciamento Ambiental, os procedimentos arqueológicos que devem ser executados quando o patrimônio arqueológico, definido pela Lei 3.924/61, correr risco de impacto ambiental acarretado por empreendimentos de médio e grande porte.

Essa presença consistente da visão do patrimônio material e, conseqüentemente, da cultura material como entidades essencialmente físicas e finitas na legislação patrimonial se reflete na qualidade da arqueologia praticada hoje no país. Basta olharmos para as pesquisas desenvolvidas pela Arqueologia de Contrato, que representam 90% das pesquisas arqueológicas realizadas no Brasil (ZANETTINI, 2009). Elas, em sua maioria, se caracterizam por serem metodologicamente mecanizadas, hierarquizadas, não reflexivas, se preocupam mais com a quantidade de material arqueológico “recuperado” do que com a qualidade do conhecimento produzido, além de resultarem, salvo raras exceções, apenas em relatórios técnicos, sem o compartilhamento do conhecimento produzido nem mesmo com a comunidade científica (ZARANKIN & PELLINI, 2012). Para Ferreira (2008b: 86), “Em seu furor para “resgatar” e preservar artefatos para o futuro, a Arqueologia de contrato, animada por espírito salvacionista, tem se inclinado para a destruição planejada de sítios.”.

Os mesmos problemas fazem parte da Arqueologia de Contrato desenvolvida na Inglaterra e nos EUA (BERGGREN & HODDER, 2003; LUCAS, 2001). Com a profissionalização da Arqueologia e com a influência do Fordismo, segundo Chadwick (2010), a escavação se transforma em um louco processo mecânico onde cada técnico apenas compreende sua pequena parte de produção, sendo parte de uma alienada divisão de trabalho, onde os inúmeros tipos de especialistas (resultado também desse contexto

---

<sup>11</sup> Nessa portaria a regulamentação dos pedidos de permissão e autorização para desenvolvimento das pesquisas arqueológicas se faz necessária **tendo em vista apenas o resgarde dos objetos** de valor científico e cultural: “Considerando a necessidade de regulamentar os pedidos de permissão e autorização e a comunicação prévia quando do desenvolvimento de pesquisas de campo (...) a fim de que se resgarde os objetos de valor científico e cultural localizados nessas pesquisas.”.

<sup>12</sup> Nessa portaria **as pesquisas arqueológicas são fundamentalmente uma forma de compensação à perda física dos sítios arqueológicos**: Artigo 6º, parágrafo 2º “(...) a perda física dos sítios arqueológicos poderá ser efetivamente compensada pela incorporação dos conhecimentos produzidos à Memória Nacional.”.

profissional) também são marginalizados, participando raramente do planejamento de um projeto e usualmente analisando material com pouca informação contextual. Dessa forma, a Arqueologia vira uma linha de produção, com pouco tempo para o trabalho, para reflexão e com uma prática extremamente hierarquizada, “industrial” e padronizada, o que acarreta também na padronização do conhecimento produzido (BRADLEY, 2006).

Para Zarankin & Pellini (2012), todos os problemas dessa prática resultam exatamente da ideia do patrimônio cultural como uma entidade física e finita, o que eles tomam como uma visão “patrimonialista”. Nesse contexto, o registro arqueológico se torna a única forma de preservação como medida mitigatória pela destruição dos sítios arqueológicos (CHADWICK, 2010). O registro arqueológico passa a ser entendido como sendo formado por vários fatos que registram os eventos do passado dentro de uma relação causa/efeito. Ou seja, ele seria um reflexo direto e inquestionável de ações sociais específicas do passado. Sendo assim, ele é visto como encerrando em si toda a verdade, todo o conhecimento. Essa preservação por registro, segundo Andrews *et al.* (2000), resulta em um registro descritivo, objetivo, empírico, fazendo com que a escavação seja uma prática patrimonialista e fazendo com que não seja um processo de interpretação e de construção qualificada de conhecimento.

Pode-se afirmar então que a arqueologia brasileira, como Zarankin & Pellini (2012) defendem, privilegia o vestígio acima do conhecimento, o que seria um erro, já que a responsabilidade dos arqueólogos não se resume a salvaguarda física do patrimônio:

Se pensarmos que o registro em si não existe, o que existe são os traços fragmentados da prática social do passado que são re-apropriados e ressignificados, veremos que os vestígios do passado não possuem valor intrínseco, mas um valor que é construído através da prática da ciência arqueológica, das práticas sociais, políticas e culturais do presente. (...) Considerar mais importante a preservação física dos vestígios, acima da responsabilidade com o presente e com as comunidades no presente, é bastante problemático. Não devemos esquecer que nós, arqueólogos, como produtores de cultura contribuímos diretamente para o estabelecimento de “regimes de verdades absolutas”. Verdades são construções que atendem a um fim ou interesse específico. (ibidem: 54).

Como os autores colocam, essa visão patrimonialista traz consigo outro problema ainda mais grave, a arqueologia é feita para o futuro, ela é feita para salvaguardar o patrimônio arqueológico para as futuras gerações, ignorando o papel desse patrimônio nas relações sociais do presente. Para Godoy (2004), por exemplo, a principal preocupação do gestor do patrimônio é preservar os dados, as cargas informativas do patrimônio material para futuras gerações. Ferreira (2008b) chama a atenção para tal posicionamento,

As relações sociais não se dão simplesmente entre pessoas e grupos; elas sempre envolvem artefatos. Assim, as relações sociais entranham-se na materialidade. (...) a preservação do patrimônio cultural, ao contrário do que comumente se pensa, não é apenas para o futuro, mas, sobretudo, para o presente, para o aqui e agora, pois ele ocupa lugar central nos processos de socialização e conflitos sociais. (ibidem: 86).

(...) os arqueólogos do futuro não orientarão necessariamente suas pesquisas pelos mesmos problemas e objetos dos arqueólogos do presente. E, como não existe Arqueologia apolítica, montar arquivos para o futuro não elidirá as diversas percepções que comunidades locais e povos indígenas possuem sobre os sítios que estão sendo destruídos e sobre os artefatos que estão sendo depositados em reservas técnicas. (ibidem: 87).

Hamilakis (1999) afirma que essa concepção da cultura material, do patrimônio e do registro arqueológico como entidades que encerram em si a verdade sobre o passado que só o arqueólogo pode acessar, torna o arqueólogo o “guardião do registro”<sup>13</sup>, o guardião do patrimônio, não deixando espaço para a multivocalidade e para flexibilidade. Nesse sentido, as minorias étnicas e comunidades locais saem prejudicadas, já que não tem direito de participar da gestão do seu próprio patrimônio, da sua própria história<sup>14</sup> (FERREIRA, 2008b). No Brasil, mesmo com a obrigatoriedade da Educação Patrimonial nas pesquisas arqueológicas de Contrato – estabelecida pela portaria IPHAN nº 230/02 –, o envolvimento do público com essas pesquisas continua

---

<sup>13</sup> Essa visão do arqueólogo como “guardião” primeiro do patrimônio se encontra presente em uma das cartas patrimoniais, segundo Soares (2007), mais influentes no Brasil. A Carta de Lausanne, redigida em 1990 pelo ICAHM (Comitê Internacional para Gestão do Patrimônio Arqueológico) do ICOMOS (Conselho Internacional de Museus), afirma que o patrimônio arqueológico compreende o patrimônio material para o qual os métodos arqueológicos fornecem o conhecimento primário.

<sup>14</sup> Na legislação federal não existe nenhuma lei que dê o direito de participação de comunidade locais e minorias étnicas na gestão do patrimônio cultural material.

sendo insuficiente. Essa situação reflete a qualidade dos projetos de Educação Patrimonial que, como já foi colocado no capítulo anterior, deixam a desejar. Hilbert (2006:100) consegue ilustrar muito bem esse contexto:

Primeiro, os arqueólogos procuram convencer as pessoas da importância e dos inestimáveis valores da cultura material arqueológica que está na sua propriedade. Depois distribuem cartilhas em linguagens infantis, elaboram programas de educação patrimonial sem sentido para a comunidade local, até a ameaçam com multas e prisão em caso de desobediência às leis, e depois, quando finalmente os moradores do sítio arqueológico dão sinal de ter incorporado o discurso dos educadores patrimoniais, esses objetos tão valiosos e importantes, são levados embora pelos arqueólogos.

A exclusão das comunidades locais e das minorias étnicas como agentes no gerenciamento do patrimônio, fundamentada na legislação e na prática arqueológica, se torna uma questão mais complicada se levarmos em consideração que o patrimônio público reconhecido e gerenciado pelas instituições oficiais do Brasil constitui-se, em grande parte, pela cultura material da elite (FUNARI, 2007; LIMA, 1988; NAJJAR & NAJJAR, 2006; SINGLETON & SOUZA). Dessa forma, a história e a identidade nacional são formadas pelos vencedores, restando para as minorias étnicas, dentre elas a própria Chacrinha dos Pretos, o preconceito, o paternalismo ou o esquecimento (LIMA, 1988).

Nesse sentido, segundo Najjar e Najjar (2006:180),

A Arqueologia pode se constituir como um elemento questionador da ideia de patrimônio cultural da nação, levando-a a ter um viés mais democrático. Pode, no entanto, reforçar uma ideia de patrimônio nacional marcada pelo etnocentrismo e, portanto, pela exclusão da cultura dos grupos tidos socialmente como inferiores ou mesmo indesejáveis. A Arqueologia está em disputa, a memória está em disputa, a ideia de patrimônio cultural está em disputa, a própria ideia de nação está em disputa.

Essa relação crítica entre o Estado, a prática arqueológica e as minorias sociais e étnicas na gestão do patrimônio e na construção das narrativas sobre o passado é uma das consequências do que Politis (2006) chama de neocolonialismo, discutido no

capítulo anterior. Mas de que forma a Arqueologia pode ajudar na mudança desse cenário neocolonialista onde o Estado e a Ciência controlam a gestão do patrimônio e a construção da memória e da história nacional? Penso que a mudança nesse cenário só seja possível por meio de uma mudança na própria prática arqueológica - onde a Arqueologia Pública tenha um papel central, abrindo espaço para o público na construção das interpretações arqueológicas - e por meio de uma mudança na legislação. Essa visão patrimonialista do patrimônio, essa visão da cultura material e do patrimônio arqueológico como entidades físicas deve acabar. A cultura material não deve ser exilada das relações sociais das quais ela participa, ela não deve ser separada das pessoas que dela se apropriam, já que a cultura material e as pessoas se constroem mutuamente. Sendo assim, como pensar cultura material?

Nas quatro últimas décadas, devido às críticas advindas com as reflexões Pós-Processualistas - influenciadas pelos pensamentos pós-modernistas do Marxismo, Estruturalismo, Antropologia Interpretativa e outros (JOHNSON, 2010) –, a ideia da cultura material dentro da Arqueologia apenas como uma entidade física, tanto no passado quanto no presente, está se modificando.

A abordagem pós-processualista rejeita todas as dicotomias processualistas - história x ciência, sistema x estrutura, teoria x dados, sociedade x indivíduo, sujeito x objeto, material x imaterial – considerando que essas polarizações não existem, já que são a face da mesma moeda, completamente amalgamadas, só podendo ser estudadas uma em relação à outra (SHANKS & HODDER, 1995, SHANKS & TILLEY, 1992). No caso específico da dicotomia entre material x imaterial e sujeito x objeto, entra não o estudo da cultura material em si e sim o estudo da materialidade. Para Meskell (2005) e Tilley (2007), o estudo da materialidade tenta abranger todas as relações entre sujeito e objeto (cultura material), considerando, além das propriedades físicas dos objetos, os seus significados que são construídos dentro de um contexto social específico e que, ao mesmo tempo, também constroem esse meio social. Como Thomas (1999) afirma, a cultura material não deve ser entendida como um produto da sociedade, deve ser entendida como parte integrante da sociedade.

Dessa forma, para esses autores, deve-se ir além da consideração empírica da cultura material, considerando sua materialidade e, logo, considerando sua significância

social, o seu papel nos atos sociais, nas vidas das pessoas, no passado e no presente. Com isso, se transcende a matéria do objeto, se transcende o próprio objeto, considerando-o não apenas como um produto passivo da sociedade, como um fato físico, mas considerando-o também como um vetor dentro da sociedade e, por isso, inseparável das pessoas que o (re) significam, constituindo suas experiências, suas memórias, histórias e identidade. Mas de que forma exatamente as memórias e identidades são construídas por meio da materialidade?

Zarankin & Salerno (2010), por exemplo, defendem que,

Todas las memorias (...) precisan de la ayuda de vestigios para mantenerse activas.

(...) Por un lado, los recuerdos se construyen a partir de vivencias propias o ajenas en las que las personas interactúan de formas específicas con la materialidad del mundo. Por otra parte, la materialidad de las cosas puede despertar, reforzar y/o construir recuerdos en distintas circunstancias. (...) Sin embargo, desde el momento que nuestra existencia es indisoluble de la materialidad del mundo, la memoria es inseparable de las cosas que nos rodean.

Ou seja, a materialidade é imprescindível para a construção de memórias, que são o suporte da identidade tanto individual quanto coletiva. Identidade aqui entendida como uma representação, um reconhecimento de si enquanto grupo ou indivíduo, produto das relações entre indivíduos e sociedades (OLIVEIRA, 1976; MENESES, 1984). Segundo Meneses (1984:33):

O suporte fundamental da identidade é a *memória*, mecanismo de retenção de informação, conhecimento, experiência, quer em nível individual, quer social e, por isso mesmo, é eixo de atribuições, que articula, categoriza os aspectos multiformes da realidade, dando-lhes lógica e inteligibilidade.

Partindo dessa premissa, podemos dizer que toda sociedade humana constrói sua identidade através de suas memórias que, por sua vez, estão ligadas à construção de um passado no qual a materialidade tem papel fundamental. No entanto, tanto as memórias quanto o passado são construídos no presente de acordo com circunstâncias sociais e ideológicas, de acordo com interesses, na medida em que a memória, segundo Meneses

(1984), é seletiva (não registra tudo e nem tudo que registra afeta a consciência) e indutiva. Mas o mais importante é que a construção de memórias e de identidades só é possível através da materialidade.

Percebe-se então que é por meio dessa visão da cultura material como uma realidade não somente física, mas também imaterial, que se pode assumir que a natureza do patrimônio arqueológico é subjetiva, assim como a natureza das identidades, memórias e, conseqüentemente, das relações de poder por meio dele construídas. Dessa forma, assume-se também que a participação de comunidades locais, de diferentes públicos, nas pesquisas arqueológicas e na gestão do patrimônio - o que Bezerra (2011) chama de “gestão compartilhada” - se torna eticamente e socialmente essencial. Ou seja, a prática da Arqueologia Pública no país se torna eticamente e socialmente essencial. A partir daí, a legislação patrimonial se torna inviável, tornando-se necessária uma reforma legislativa na qual o patrimônio arqueológico é mais que cacos cerâmicos e artefatos líticos, na qual o patrimônio arqueológico é inseparável das pessoas que dele se apropriam. Em outras palavras, podemos dizer que a legislação patrimonial brasileira está atrasada diante às discussões contemporâneas no cenário acadêmico das ciências humanas, sendo em sua essência colonialista; afinal, é por meio dessa legislação que o neocolonialismo persiste no país, configurando a relação, acima discutida, entre o Estado brasileiro, o patrimônio arqueológico e as minorias sociais e éticas.

Mas e quanto aos afrodescendentes no Brasil, como, por exemplo, a comunidade quilombola Chacrinha dos Pretos? Como a Arqueologia no país tem construído as memórias e histórias dessas pessoas? E de que forma a Arqueologia da Diáspora Africana pode contribuir nas lutas desses grupos por seus direitos?

## *2.2 Os Remanescentes das Comunidades de Quilombo e a Arqueologia da Diáspora Africana*

De acordo com Hall (2006), apesar da globalização não ser um fenômeno recente, foi a partir da década de 70 que o seu alcance e ritmo aumentou enormemente. Segundo o autor, uma das conseqüências da globalização foi a valorização das

identidades “locais” e, conseqüentemente, da diversidade identitária e cultural. Para Hall (2006), ocorreu um *revival* da etnia. Como Lima *et al.* (2013) afirmam, essa valorização da diversidade cultural e a promoção dos direitos das minorias resultou em militâncias e movimentos sociais que ocorreram não só no Brasil, mas em vários países no Ocidente.

Foi nesse contexto, na década de 80, que se iniciaram os movimentos de consciência negra no país. Segundo Little (2002), esses movimentos trouxeram maior visibilidade para as comunidades quilombolas que começaram a se organizar em associações e a realizar encontros pelo Brasil. Para o autor, isso resultou no interesse crescente dos antropólogos e no reconhecimento formal dessa categoria, “remanescentes das comunidades dos quilombos”, pelo Estado na Constituição de 1988. Não devemos esquecer que a Constituição de 1988 também foi fruto desse contexto socioeconômico no qual a diversidade cultural era valorizada, por isso os remanescentes quilombolas, como um dos “diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (Artigo 216), foram contemplados. Mas de que forma os quilombolas são reconhecidos na legislação e quais são os seus direitos?

No artigo 215 da Constituição de 88, o Estado afirma que protegerá as manifestações culturais afro-brasileiras; e o parágrafo 5º do artigo 216 estabelece que “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”<sup>15</sup>. Além disso, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição ficou determinado que “Aos **remanescentes das comunidades dos quilombos** que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Grifo meu). De acordo com Almeida (2002) e O’Dwyer (2002), esse artigo do ADCT fez com que membros de movimentos sociais, de associações de comunidades negras e os antropólogos levantassem inúmeras questões, dentre elas: quem seriam os “remanescentes de quilombo”? E quais seriam os procedimentos que efetivariam a aplicação desse artigo?

---

<sup>15</sup> Para maiores detalhes sobre a legislação que envolve as comunidades quilombolas consultar a página: <http://www.palmares.gov.br/legislacao/>



Para Almeida (2002), o conceito “remanescente de quilombo” presente no ADCT se voltava mais para o passado e para o que idealmente teria “sobrevivido” dos quilombos históricos, sendo muito restritivo. Sendo assim, segundo O’Dwyer (2002), visando uma reapropriação crítica desse termo, foi elaborado em 1994 um documento pelo Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Apesar de reconhecer que o conceito “quilombo” em si tem um conteúdo histórico, esse documento deixa claro que na época de sua elaboração o termo já estava sendo ‘ressemantizado’ na literatura especializada, por organizações, indivíduos e grupos, designando a situação dos segmentos negros contemporâneos no país (ibidem). Sendo assim, nesse documento o termo quilombo:

(...) não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebeldes mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. (...) No que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece à sazonalização das atividades, sejam agrícolas, extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade”. (Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais, 1994 apud O’DWYER, 2002: 18/19).

Um dos aspectos interessantes dessa resignificação do conceito de quilombo (que se equivale aos conceitos “remanescente de quilombos”, “terras de negros”, etc.) é que os grupos étnicos a ele relacionados deixaram de ser entendidos como grupos isolados que ao longo do tempo desenvolveram uma forma cultural e social homogênea que atualmente os diferenciariam de outros grupos. Nessa perspectiva, os grupos étnicos, como os quilombolas, são uma forma de organização social que se define não pelo isolamento, mas pela interação (BARTH, 2000). Segundo Barth (2000: 32), é na interação que os grupos “(...) usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros”. A identidade étnica funciona então como uma forma de classificação de

“(…) uma pessoa em termos de sua identidade básica, mais geral, determinada presumivelmente por sua origem e circunstância de conformação.” (ibidem: 32) que, no caso dos quilombolas, “(…) costuma ser determinada por sua origem comum e formação no sistema escravocrata.” (O’DWYER, 2002: 16). No entanto, essa classificação identitária não é determinada por traços culturais fixos, é determinada por meio da auto-atribuição e da atribuição por outros; ou seja, esses grupos são definidos pelas fronteiras étnicas, sociais, e não pelo conteúdo cultural que essas fronteiras delimitam (BARTH, 2000). Como Oliveira (1976) afirma, as identidades étnicas são firmadas por meio de um jogo dialético entre semelhança e diferença de um grupo para outro.

Outro assunto interessante abordado nesse documento é a caracterização do tipo de relação que esses grupos mantêm com o território, que, na maioria dos casos, é utilizado de acordo com laços de parentesco e vizinhança e se baseia na posse comum. Schmitt *et al.* (2002) afirmam que no caso das minorias étnicas, como os quilombolas, que sofreram e ainda sofrem com a desigualdade e marginalização social, a terra é muito importante porque é nela que esses grupos mantêm sua autonomia cultural, social e a sua auto-estima. Ou seja, nesses casos, há um sentimento de pertencimento ao local, a terra pertence a esses grupos, como esses grupos pertencem a essas terras (MARTINS & MOLINA, 2008). No entanto, como Little (2002) coloca, as minorias étnicas ao longo do tempo sofreram e ainda sofrem com as expansões de fronteiras do Estado movidas pela lógica capitalista, perdendo parte de seu território ou perdendo o território por completo. Sendo assim, não se deve imaginar, por exemplo, que os remanescentes de quilombos:

(…) tenham resistido em suas terras até os dias de hoje porque ficaram isolados, à margem da sociedade. Pelo contrário, sempre se relacionaram intensa e assimetricamente com a sociedade brasileira, resistindo a várias formas de violência para permanecer em seus territórios ou, ao menos, em parte deles. (SCHMITT *et al.*, 2002: 6).

O reconhecimento da importância do território para essas comunidades como meio de reprodução cultural frente às pressões impostas pela sociedade nacional e a concepção da identidade étnica defendida pelos autores aqui citados estão presentes na instrução normativa 57/2009 do INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) - baseada no Decreto 4887/03 - que atualmente regulamenta o procedimento

para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos:

Art. 3º. Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-definição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Art. 4º. Consideram-se terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos toda a terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

Essa abordagem adotada na legislação na qual o reconhecimento da identidade de um grupo étnico se dá pela auto-atribuição é de suma importância social e política, afinal, o reconhecimento da identidade étnica dessas comunidades pelo Estado não depende inteiramente dos especialistas (antropólogos, arqueólogos, etc.) e dos servidores públicos. Como Viveiros de Castro (2006) coloca, nesses casos, o antropólogo tem apenas que determinar as condições de auto-determinação ontológica do outro. Sendo assim, os grupos étnicos passam a ter voz ativa e maior autonomia na construção da sua própria história, no processo de reconhecimento legal de sua identidade e na luta pelos seus direitos constitucionais, dentre eles, o território. No entanto, a legislação nem sempre adotou essa abordagem em relação aos remanescentes das comunidades dos quilombos.

Em 1995 a comunidade quilombola Boa Vista (PA) foi a primeira a receber a titulação de suas terras de acordo com a portaria 307/1995 do INCRA, na qual o INCRA se responsabilizava pela demarcação e titulação das terras das comunidades “remanescentes de quilombos” que se encontravam em áreas públicas federais (FIABANI, 2008). Nesse mesmo ano, a Fundação Cultural Palmares (FCP)<sup>16</sup>, pela Portaria Ministerial 25, estabeleceu as normas que regiam “(...) os trabalhos de identificação, delimitação, titulação e demarcação das terras ocupadas por remanescentes de quilombos” (BRASILEIRO & SAMPAIO, 2002). Ou seja, nessa época, tanto a FCP quanto o INCRA ficaram responsáveis pela titulação das terras dos

---

<sup>16</sup> A FCP foi criada em 1988 como entidade vinculada ao Ministério de Cultura que tinha como objetivo a promoção e preservação da arte e da cultura afro-brasileira.

quilombolas (FIABANI, 2008). Essa situação só se modificou com a Portaria 447/1999 do Ministério da Cultura que delegava a FCP a responsabilidade de demarcação e titulação das terras quilombolas. Mas em 2001, com o decreto 3912, houve um grande retrocesso em relação ao processo de titulação das terras dessas comunidades. Esse decreto considerava que as terras de remanescentes de comunidades quilombolas só seriam tituladas se fossem terras ocupadas em 1888 por quilombos e se em 1988 ainda estivessem sendo ocupadas por essas comunidades remanescentes, o que estabelecia um período de cem anos de ocupação. (ibidem). Segundo Fiabani (2008), a intenção do Fernando Henrique Cardoso era limitar o número de comunidades que seriam contempladas pela constituição. No entanto, esse retrocesso foi superado com o decreto 4887/03 que:

- delegou ao INCRA a responsabilidade pela delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por esses grupos, utilizando o conceito de quilombo e os critérios para demarcação do território que estão presentes também na instrução normativa do INCRA 57/2009 acima discutida;
- delegou à FCP a responsabilidade pela identificação desses grupos e emissão do certificado de autodefinição de remanescentes de comunidades quilombolas.

Mesmo com esse avanço na legislação, segundo dados divulgados pelo INCRA<sup>17</sup>, de 1995 até 2013 foram emitidos apenas 154 títulos para 217 comunidades. Além disso, o INCRA também divulgou que de 2003 até 2013 foram abertos 1281 processos de titulação, sendo que só foram entregues no mesmo período 108 títulos. Percebe-se que muitas comunidades quilombolas esperam a finalização do processo de titulação de suas terras e a Chacrinha dos Pretos é uma delas. Tenho que destacar que esse número absurdo de comunidades quilombolas que estão esperando suas titulações (no mínimo 1173) só reforça a ideia da morosidade, da inércia e da omissão deliberada do Estado em relação a esses grupos apresentada pelo Comitê Quilombos da ABA na campanha “Pela titulação dos territórios quilombolas”<sup>18</sup>:

---

<sup>17</sup> <http://www.incra.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas>

<sup>18</sup> Essa campanha foi resultado do Seminário Nacional do Comitê Quilombos da ABA “Os direitos dos quilombos e o dever do Estado Brasileiro: análises dos 25 anos da Constituição Federal de 1988”, realizado em dezembro de 2013 em Vitória. <http://www.portal.abant.org.br/index.php/destaque/348-campanha-pelos-direitos-das-comunidades-dos-quilombos>

Uma sequência de decisões técnicas e políticas por parte dos órgãos governamentais brasileiros estão impedindo a resolução dos casos e a conclusão dos processos de titulação dos territórios quilombolas no Brasil. (...) A paralisação dos processos, mesmo daqueles já plenamente informados e que aguardam a decisão final, gera a fragilização da própria política de reconhecimento e a precarização dessas populações. Essa insegurança jurídica fere os princípios dos direitos humanos e fundamentais, tais como: o acesso e garantia aos territórios, à educação, saúde, segurança alimentar, informação, entre outros. Com essa inércia, o Estado brasileiro não viola somente os tratados e leis internacionais, mas principalmente, os direitos constitucionais, imprimindo à essa ação de omissão deliberada, a marca do racismo institucional. (Campanha “Pela titulação dos territórios quilombolas”, COMITÊ QUILOMBOS/ABA).

Quanto à emissão do certificado de autodefinição<sup>19</sup> dessas comunidades com a inclusão das mesmas no “Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades Quilombolas”, de acordo com os dados divulgados pela FCP<sup>20</sup>, até outubro de 2013 foram certificadas 2007 comunidades, sendo que 220 até esse mesmo ano esperavam pela finalização do processo de obtenção da certidão de autoatribuição. Situação muito diferente do processo de titulação dos territórios.

Esclarecido então quem são as comunidades remanescentes de quilombos e quais são os seus direitos constitucionais, que nem sempre são garantidos pelo Estado, se faz necessário discutir qual o papel que o arqueólogo - como um intelectual que constrói a história e geri o patrimônio dos afrodescendentes do país - pode desempenhar em tal contexto, além de elaborar laudos judiciais voltados para a demarcação de terras quilombolas (OLIVEIRA, 2012). Nesse sentido, versarei brevemente sobre a importância sociopolítica do desenvolvimento no Brasil das pesquisas arqueológicas da Diáspora Africana aliadas à Arqueologia Pública. Mas, primeiramente, definirei o que são os estudos da Diáspora Africana e discutirei como eles se desenvolveram no país.

Os estudos da “diáspora africana” surgem no século XX (1960) como uma tentativa de reconectar os africanos despatriados à África, objetivo que os estudos africanistas não buscavam atingir (MANNING, 2003), e como consequência dos

---

<sup>19</sup> A emissão da Certidão de Autodefinição é baseada legalmente no Decreto 4887/2003 e na Portaria da FCP 98/2007.

<sup>20</sup> <http://www.palmares.gov.br/quilombola/>

movimentos Pan-Africanos e da consciência negra, se referindo exclusivamente às migrações africanas forçadas (SINGLETON & SOUZA, 2009). Foi só a partir da segunda metade da década de 1970 que o termo começou a ser usado para designar a dispersão mundial dos africanos (ibidem). Sendo assim, os estudos da Diáspora Africana - que abrangem diversas disciplinas sociais, dentre elas, a Arqueologia -, de acordo com Manning (2003), dizem respeito às conexões políticas, sociais e culturais entre comunidades constituídas historicamente pela ancestralidade africana (no próprio continente ou na diáspora). Em outras palavras, as pesquisas da Diáspora Africana abordariam:

(...) migrations of free Africans in many eras; slave trade; slavery and emancipation in the Americas; the formation of cultures among African peoples of the continent and the diaspora; precolonial and colonial politics and society on the African continent; the impact of colonialism in Africa; studies in anthropology and sociology of African culture and its transformation; and studies of early African civilizations. (ibidem: 490-91).

No Brasil, as pesquisas arqueológicas sobre a Diáspora Africana são representadas fundamentalmente pelos estudos da escravidão e de quilombos (SINGLETON & SOUZA, 2009). De acordo com Singleton e Souza (2009), esses estudos acompanharam o desenvolvimento da Arqueologia Histórica no país que no período de 1960 a 1970 dava seus primeiros passos como um campo de estudo. Ainda segundo os autores, nessa época, os estudos da escravidão ficaram reduzidos a discussões de produções locais de cerâmica, devido ao fato dos arqueólogos históricos concentrarem sua atenção principalmente na cultura material da elite, situação que será discutida no final desse tópico.

Esses estudos pioneiros podem ser representados principalmente pelo trabalho do Ondemar Dias que, seguindo a tradição arqueológica histórico-cultural da época, apresentou conceitos importantes para o desenvolvimento dos primeiros trabalhos de Arqueologia Histórica no país, como “cerâmica colonial” e “cerâmica cabocla” (SOUZA, 2008). Esses conceitos correspondiam, respectivamente, a uma produção de cerâmica vidrada e a uma produção de imitação dessa cerâmica vidrada colonial realizada pelo caboclo brasileiro (população resultante da miscigenação entre brancos e

indígenas) (DIAS, 1964 apud SOUZA, 2008). O termo “cerâmica cabocla”, anos depois foi substituído pelo termo “cerâmica neobrasileira”. Segundo Dias (1988), a “cerâmica neobrasileira”, correspondente à Tradição Neobrasileira, “em suma, é sempre de confecção local, de cor escura (...) com decoração, tratamento de superfícies e formas que indicam aculturação entre elementos indígenas, europeus e africanos.” (ibidem:11-12), representando “os primeiros traços da sociedade brasileira, especialmente daqueles seus membros que constituíam a população dominada no processo colonial.” (ibidem:12).

O termo “cerâmica neobrasileira”, apesar de ser o primeiro a incluir o grupo escravo como agente na história brasileira, já foi muito criticado. Para começar, segundo Souza (2008), esse termo é anacrônico e não captura as particularidades contextuais de cada região. Além disso, segundo o autor, o conceito também parte do pressuposto de que os indígenas foram os “primeiros brasileiros” e que os europeus, os escravos e os indígenas corresponderiam à formação de uma “nova sociedade brasileira”, sendo que a ideia do Brasil como nação só foi consolidada no século XIX. Para piorar a situação, ainda segundo Souza (2008), a criação desse continuum entre os indígenas pré-históricos e a sociedade colonial e, conseqüentemente, entre os indígenas pré-históricos e a sociedade atual, pressupõe que os sítios históricos brasileiros, assim como a própria sociedade brasileira, foi resultado de uma síntese cultural que ocorreu entre as “três raças” (o branco, o índio e o negro), escondendo as diferenças étnico-culturais, os conflitos e as lutas sociais presentes na sociedade.

Essas pesquisas foram realizadas segundo a perspectiva da escola histórico-cultural que, por sua vez, foi a que mais estabeleceu relação entre a Arqueologia e o Nacionalismo em diversos países através da identificação de tradições e horizontes arqueológicos (ibidem). Além desses estudos histórico-culturais promoverem a ideia da “democracia racial”, amplamente utilizada pelos governos ditatoriais que, de acordo com Singleton & Souza (2009), reprimiam debates a respeito de racismo e conflitos sociais, eles também eram baseados em uma visão elitista do estudo do patrimônio cultural, que se voltada apenas para sítios de arquitetura monumental e significância política, enfim, que se voltava apenas para a cultura material da elite (LIMA, 1993 apud SINGLETON & SOUZA, 2009; SYMANSKI & ZARANKIN, 2014).

Essa visão elitista facilitava a promoção de pesquisas que ignorassem ou desvalorizassem o patrimônio das classes menos favorecidas e que não questionassem de forma crítica a formação da sociedade brasileira, trazendo à tona suas diferenças socioeconômicas e seus conflitos sociais (SINGLETON & SOUZA, 2009). Nesse aspecto, o estudo de Dias a respeito das comunidades “dominadas”, por mais que reproduzisse a ideia de “democracia racial”, foi muito importante por ir contra a tendência de se pesquisar apenas a cultura material da elite (SOUZA, 2008).

Um novo “momento” dessa Arqueologia da Escravidão surgiu a partir da década de 80 com o fim da ditadura militar, quando os estudos arqueológicos começaram a “demonstrate the distinctiveness of slave groups and their ability to shape their own experiences through material culture.” (SINGLETON & SOUZA, 2009:457), discutindo a criação de identidades escravas, resistência e as relações entre etnicidade, gênero e diferenças culturais (ibidem). Visando alcançar esses objetivos, os poucos estudos dessa época, que cresceram na década de 90, fizeram o patrimônio das classes menos favorecidas ser expandido, diversificado e ganhar maior visibilidade ao analisar outras classes de materiais além da cerâmica (vidro, metal, etc.) e ao investigar também senzalas e quilombos (não se restringindo apenas às casas-grandes, às fortificações, etc.) (ibidem).

Esse novo “momento” na Arqueologia da Escravidão e o nascimento da Arqueologia de Quilombos (conf. FUNARI, 1996; GUIMARÃES, 1990; SCOTT, 2010) acompanhou o próprio desenvolvimento da Arqueologia Histórica que começou:

“(…) a adquirir un status y un programa de investigación propios. De esa manera, se transformó en un campo especializado en el estudio de la cultura material, constituyendo una vía alternativa de información sobre el pasado. A partir de ello, los arqueólogos se interesaron por construir múltiples visiones sobre la historia reciente – en muchos casos, opuestas o diferentes de las propuestas por la “historia oficial” (...) Essa pluralización de los discursos coincidió con el final de largas dictaduras militares (...) Esse contexto abrió la posibilidad de que la arqueología histórica sudamericana experimentara un crecimiento acelerado –particularmente intenso durante la década de 1990. Ello se reflejó en la multiplicación de los proyectos de investigación y sus temas de estudio; la aparición de materias y seminarios específicos en las agendas universitarias; el



aumento de los encuentros, jornadas y congresos nacionales e internacionales; y el incremento de las publicaciones de los profesionales del área.” (ZARANKIN & SALERNO, 2007:19).

Apesar desse avanço, pelo fato da escola histórico cultural ainda ser muito influente no país, a ideia da “democracia racial” ainda é utilizada por muitos pesquisadores (SOUZA, 2008) e a visão elitista do patrimônio cultural brasileiro persiste até os dias atuais, por isso os estudos na Arqueologia da Diáspora Africana ainda são muito pouco representativos, levando em consideração, por exemplo, o peso demográfico que os grupos escravos tiveram na população brasileira (SINGLETON & SOUZA, 2009). Nesse contexto, a questão da visibilidade do patrimônio arqueológico é crucial:

Na arqueologia, esse termo é utilizado primariamente em trabalhos de levantamento de sítios como uma classificação hierárquica, na qual os sítios são categorizados de acordo com a densidade e o grau de preservação dos vestígios materiais neles presentes como sendo de alta, média ou baixa visibilidade. Logicamente, sítios de alta visibilidade apresentam chances bem maiores de serem descobertos do que os de baixa visibilidade. Tal problema pode levar ao superdimensionamento do papel desses sítios no sistema sociocultural do qual eles fizeram parte e, também, à crença subjetiva de que as evidências mais discretas não sejam passíveis de identificação. (SYMANSKI & SOUZA, 2007: 216).

Segundo esses autores, como os sítios relacionados à elite e ao poder colonial/imperial são os sítios de alta visibilidade (casas-grandes, sobrados, prédios públicos, igrejas, fortificações, etc.) e os sítios relacionados às camadas menos privilegiadas da sociedade são de baixa visibilidade (já que suas habitações eram feitas de materiais perecíveis), a tendência é que apenas os sítios das classes dominantes sejam estudados e que os sítios dos escravos, por exemplo, sejam ignorados na crença de que não são identificáveis. Nesse sentido, sem uma mudança na prática arqueológica, pouco adianta a criação e/ou a existência de leis para a proteção de um patrimônio “não identificável”.

Pelo que foi discutido até agora, podemos concluir que apesar da Arqueologia da Escravidão, assim como a Arqueologia Histórica, ter se modificado epistemologicamente e ter ganhado mais força e diversificação nas últimas três décadas

no nosso país, e, apesar do nascimento da Arqueologia dos Quilombos, a Arqueologia da Diáspora Africana ainda se restringe a um número muito limitado de pesquisas, tendo muito espaço para conquistar (ibidem; SOUZA, 2013). Na introdução de um número especial da Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica – Vestígios, que reuniu algumas pesquisas arqueológicas da Diáspora Africana desenvolvidas no país, Souza (2013) deixa claro esse é um tema que está crescendo no Brasil, mas que ainda está aquém do necessário, principalmente se levarmos em consideração a importância sociopolítica que o desenvolvimento desse tema traz consigo. Afinal, uma das contribuições mais importantes que essa Arqueologia tem a oferecer é a capacidade de se construir um passado mais crítico, indo além dos registros documentais e, logo, indo além da visão elitista sobre esse passado e sobre o papel das minorias étnicas/sociais no mesmo, possibilitando, portanto, a valorização da cultura afro-americana como agente na formação da sociedade americana atual (AGBE-DAVIES, 2007). Como Souza (2008) coloca, essa Arqueologia pode propor uma visão diferenciada do legado escravo no país a fim de promover a aceitação do diferente e a inclusão social e racial. Isso significa que a Arqueologia da Diáspora também pode oferecer ferramentas importantes às comunidades afro-descendentes e aos movimentos negros atuais que, por meio de narrativas sobre o passado, lutam por sua reafirmação identitária e cultural na sociedade e pelos seus direitos (AGBE-DAVIES, 2007; SYMANSKI & SOUZA, 2007).

No entanto, é importante ressaltar que esses estudos só podem realizar tais feitos de forma mais efetiva se guiados sob a perspectiva da descolonização da disciplina com a incorporação de diferentes vozes nos processos de interpretação arqueológica (conf. FERREIRA, 2009). De acordo com Souza (2013), o envolvimento do arqueólogo que trabalha com a Diáspora Africana com o público, como ocorreu na pesquisa do Cais do Valongo (RJ) realizada por Lima (2013), é de clara relevância porque esses estudos trazem questões extremamente sensíveis para a sociedade brasileira: questões sobre as relações raciais e o racismo no país, a marginalidade ou afirmação étnica, cultural e religiosa de grupos historicamente desprivilegiados, etc. Ou seja, devido a sua importância sociopolítica, é crucial que os estudos da Diáspora Africana no Brasil comecem a andar de mãos dadas com projetos de pesquisa de Arqueologia Pública.

Discutidas então a idéia do patrimônio arqueológico como uma entidade concreta e finita, que está presente na legislação e na maior parte da prática arqueológica no país, e as consequências que a adoção de tal concepção traz (exclusão da participação das minorias étnicas/sociais na gestão do patrimônio e na construção da memória e história nacional); discutido quem são os remanescentes de comunidades quilombolas e o papel que a arqueologia pode desempenhar na luta pelos direitos desses grupos, principalmente por meio da união das perspectivas da Arqueologia da Diáspora Africana e da Arqueologia Pública; agora parto para o estudo de caso desta pesquisa que, antes de mais nada, demonstra como o patrimônio arqueológico pode ser apropriado pelas minorias, fundamentando e fortalecendo as lutas por seus direitos negados ao longo do tempo pela sociedade nacional, o que reafirma ainda mais a urgência de uma prática arqueológica descolonizante, crítica e engajada em um país desigual no qual o neocolonialismo impera.

### **3 VIVENDO A ARQUEOLOGIA ETNOGRÁFICA NA CHACRINHA DOS PRETOS**

#### *3.1 Introdução*

A comunidade quilombola Chacrinha dos Pretos vive nas margens do Rio Paraopeba, na zona rural do município de Belo Vale, a cerca de 80 km de Belo Horizonte (Figura 1). A comunidade é formada por 30 famílias, com aproximadamente 170 pessoas (ARAÚJO, 2007), e no meio de suas terras se encontram as ruínas de uma fazenda colonial que, segundo moradores, foi fundada na metade do século XVIII. Até o final da década de 90 e começo dos anos 2000, os moradores da Chacrinha dos Pretos aproveitavam materiais dessas ruínas, como pedras e telhas, para a construção de suas casas. Nessa época, a comunidade ainda não se reconhecia como descendente de escravos e enxergava as ruínas apenas como os restos de uma fazenda antiga. No entanto, com o começo do processo de auto-reconhecimento da Chacrinha como comunidade quilombola, as ruínas passaram a ser apropriadas como um ícone do passado escravo da comunidade e da sua identidade, pois essa fazenda antiga começou a ser vista como a fazenda na qual os antepassados da Chacrinha dos Pretos, “os antigos” sofreram com a escravidão e resistiram.

Esse vínculo construído é tão forte que atualmente os moradores utilizam as ruínas como palco para apresentações teatrais e musicais em eventos realizados na comunidade, dentre eles, a festa anual Encontro Cultural do Ponto de Cultura Quilombo da Chacrinha<sup>21</sup>, realizada pela comunidade junto à ONG APHAA-BV (Associação do Patrimônio Histórico e Artístico de Belo Vale), que já teve sua terceira edição no ano passado (22 de junho de 2013). Nessa festa, os cantos, as peças teatrais e apresentações musicais performados nas ruínas são uma forma da comunidade lembrar e, de certa forma, reviver a sua história escrava, se inspirando no conhecimento que a “Vó

---

<sup>21</sup> Ver fotos em Anexo 1

Domingas” e a “Vó Noêmia”, membros mais antigos da Chacrinha dos Pretos, passaram principalmente para seus familiares antes de falecerem há poucos anos em um acidente de carro<sup>22</sup>.

Diante do que foi exposto, percebe-se que houve uma resignificação do patrimônio arqueológico local pelos moradores da Chacrinha dos Pretos. Sendo assim, podemos nos perguntar: de que forma essa mudança na relação da comunidade com as ruínas está conectada com o processo de construção da história escrava e da identidade quilombola da Chacrinha dos Pretos? Como isso tudo ocorreu? E como tais mudanças impactaram o cotidiano da comunidade?

É sobre essas questões que os próximos capítulos pretendem versar. Mas, antes disso e para isso, abordarei de que forma minha pesquisa foi realizada ou, mais precisamente, como se deu minha imersão na Chacrinha dos Pretos e quais atividades foram empregues.

---

<sup>22</sup> A Vó Domingas e a Vó Noêmia morreram com 90 e 77 anos, respectivamente, em um acidente de carro em 2009. Seus avós e pais viveram o final da escravidão. (LIMA *et al.*, 2013).

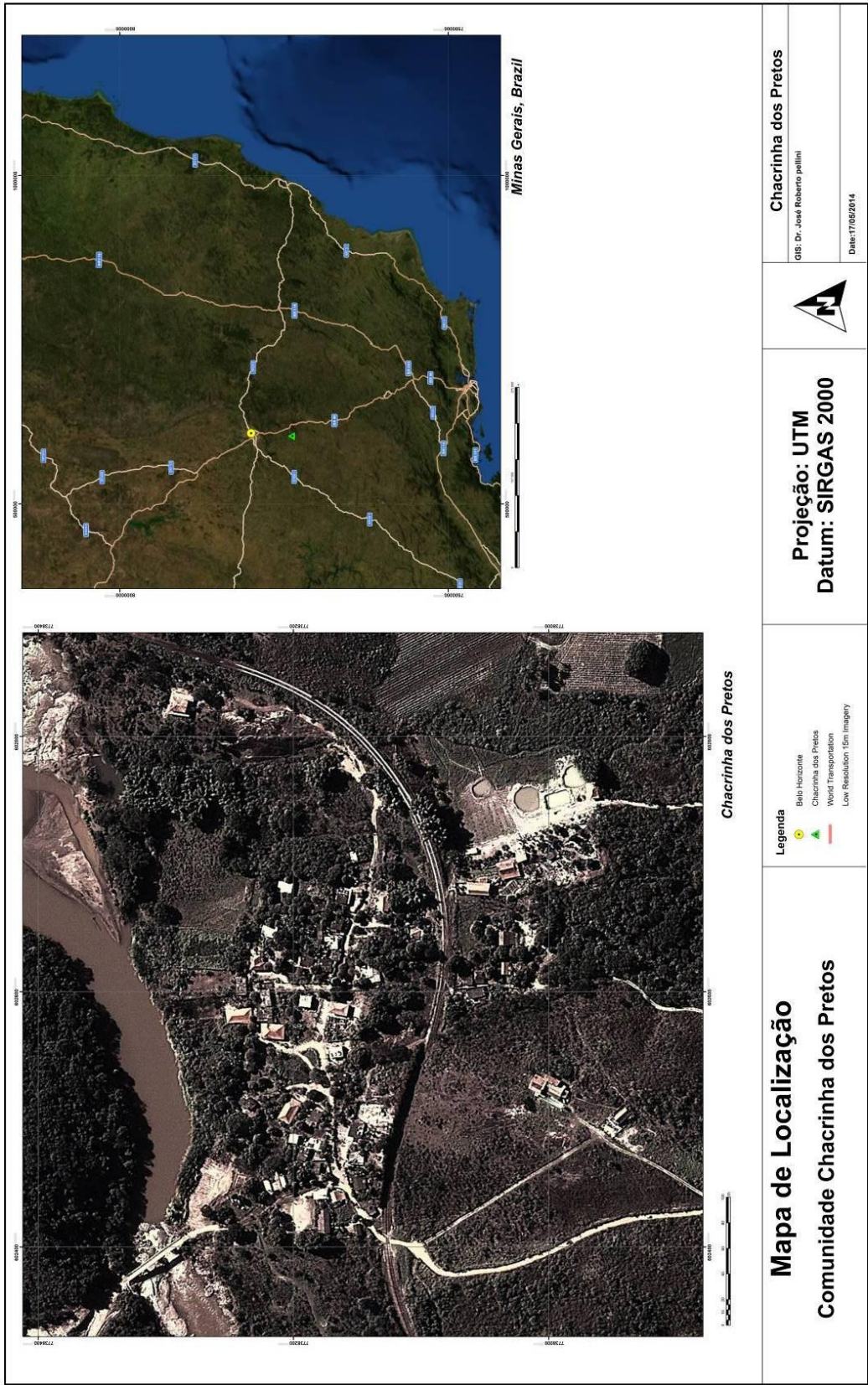


Figura 1

### 3.2 *Conhecendo a Chacrinha dos Pretos*

Para responder as questões levantadas acima e compreender o papel que o patrimônio arqueológico teve na formação da memória coletiva e da identidade quilombola da Chacrinha dos Pretos, eu teria que, necessariamente, abordar “(...) os valores éticos e morais, os códigos de emoções, as intenções e as motivações que orientam a conformação (...)” (ROCHA & ECKERT, 2008: 3) dessa comunidade. Ou seja, eu teria que abordar os costumes e a essência desse “outro” (DA MATTA, 1981). Nesse sentido, o método etnográfico se fez imprescindível nesta pesquisa, localizando-a no que Castañeda (2008) chama de Arqueologia Etnográfica. De acordo com esse autor, a Arqueologia Etnográfica consiste na utilização dos métodos etnográficos pelo arqueólogo para o estudo do que é Arqueologia e como ela constrói o passado em determinados contextos sociais, ou, como ocorre nesse caso, para a interação e engajamento do arqueólogo com os diferentes usos e interpretações do passado e do patrimônio por diversos públicos. Mas de que forma exatamente a etnografia é aplicada neste trabalho?

Levando em consideração que a etnografia diz respeito à tentativa de se conhecer o *ethos* e a visão de mundo do outro, sendo o pesquisador mais um intérprete do que um observador (GEERTZ, 1973), e que, por isso, é impossível que esse outro seja conhecido em sua totalidade e que o “exótico” se torne completamente “familiar” e/ou vice-versa (DA MATTA, 1978), eu decidi utilizar a etnografia de uma forma que me fizesse promover um “encontro etnográfico”, ao invés de um “confronto etnográfico” (OLIVEIRA, 1998), com os moradores da Chacrinha dos Pretos. De acordo com Oliveira (1998), no “encontro etnográfico” uma “relação dialética” entre o pesquisador e o outro é construída. Nessa relação o outro é mais do que apenas um informante e a autoridade do pesquisador se esvaece, pois os dois se tornam interlocutores de um diálogo entre “iguais”, no qual o pesquisador não tem o receio de “contaminar” o discurso do outro, no qual o pesquisador se envolve ouvindo o outro e sendo ouvido por ele (ibidem). É uma troca de experiências, uma via de mão-dupla que, ainda segundo Oliveira (1998), enriquece metodologicamente a pesquisa criando uma

interação entre esses interlocutores que não existe na relação pesquisador/informante tradicional.

Buscando então esse “encontro etnográfico” e sendo guiada pelo esforço de estabelecer uma “relação dialética” com os moradores da Chacrinha dos Pretos, eu utilizei três instrumentos tradicionais da etnografia: a observação participante, as entrevistas semi-estruturadas e o diário de campo (CAVIGNAC, 2008; ROCHA & ECKERT, 2008). A observação participante, segundo Oliveira (1998:34), é o meio pelo qual “(...) o pesquisador busca interpretar ou compreender - a sociedade e a cultura do outro “de dentro”, em sua verdadeira interioridade.”. Afinal, para tentar penetrar outra forma de vida ou para ser penetrado por ela é preciso, no mínimo, “estar lá” (GEERTZ, 2002). Sendo assim, nesta pesquisa, a observação participante foi a forma que eu encontrei para vivenciar algumas das experiências cotidianas dos membros da comunidade, alguns de seus costumes, o que, por sua vez, me fazia compreender a relação da comunidade com a cultura material arqueológica, com o passado, e a construção da sua memória e identidade. Já o diário de campo foi a forma que eu encontrei para descrever e, ao mesmo tempo, refletir sobre as experiências por mim vivenciadas pela observação participante e pelas entrevistas:

Os diários de campo, entretanto não servem apenas como um instrumento de “passar a limpo” todas as situações, fatos e acontecimentos vividos durante o tempo transcorrido de um dia compartilhado (...) Ele é o espaço fundamental para o(a) antropólogo(a) arranjar o encadeamento de suas ações futuras em campo, desde uma avaliação das incorreções e imperfeições ocorridas no seu dia de trabalho de campo, dúvidas conceituais e de procedimento ético. Um espaço para o(a) etnógrafo(a) avaliar sua própria conduta em campo, seus deslizes e acertos junto as pessoas e/ou grupos pesquisados, numa constante vigilância epistemológica. (ROCHA E ECKERT, 2008:15).

Nesse sentido, o diário de campo foi fundamental nas decisões que eu tomei sobre como prosseguir com a pesquisa, assim como foi fundamental na construção das minhas memórias do “estar lá” e na minha “construção do outro” (CLIFFORD, 1988) que aqui na dissertação é apresentada. No entanto, devo confessar que realizar essa atividade para mim foi uma tarefa difícil, pois, para começar, como arqueóloga, estava acostumada a apenas tomar notas em campo, sem transformar isso em um diário. Essa



minha dificuldade reflete um problema presente na *práxis* arqueológica já muito discutido. A escrita descritiva, impessoal, descontextualizada, atemporal e pragmática tão enraizada nos textos arqueológicos de uma forma generalizada (tanto nos textos produzidos em campo, quanto nos textos produzidos depois/fora do campo) é vista como um obstáculo para a produção de um conhecimento mais crítico, reflexivo, diversificado, criativo e encorpado sobre o passado por vários arqueólogos, dentre eles, Lemos e Pellini (2011), Bender *et al.* (2007); Hamilton (1999), Hamilakis (2002), Hodder (1989, 2000), Frieman e Gillings (2007), Tilley (1989), Tringham (1994).

Além disso, o cansaço se fez muitas vezes presente nessa atividade que era realizada quando estava sozinha no quarto antes de dormir, enquanto todos dormiam, ou pior, enquanto eu perdia a oportunidade de saber o que ocorria fora da porta do quarto, ouvindo o som das conversas ao longe, ou seja, enquanto eu “perdia a ação” (CLIFFORD, 1990). Mas, entendendo e reconhecendo a importância dessa atividade que acabou sendo tão primordial para minha pesquisa, eu engolia minhas inquietações e revoltas passando-as para o diário, que acabou servindo também como válvula de escape para desabafar essas e outras frustrações de campo, como o *anthropological blues* (DA MATTA, 1978), por exemplo, que às vezes vinha me incomodar.

Quanto às entrevistas, essas foram de suma importância para que eu pudesse discutir com os moradores de maneira mais direta e específica questões essenciais para o desenvolvimento das respostas às perguntas levantadas anteriormente. Elas foram semi-estruturadas<sup>23</sup> para tornar possível não só uma maior liberdade na elaboração dos depoimentos por parte dos moradores entrevistados, mas também para possibilitar uma maior liberdade no meu próprio envolvimento na realização dessa atividade; o que, por sua vez, permitiu a construção da tal “relação dialética” entre o entrevistador e o entrevistado, resultando na transformação das “entrevistas” em um tipo de experiência muito mais rica: “conversas”, que foram divertidas, prazerosas e, algumas vezes, tristes e preocupantes.

---

<sup>23</sup> “Na entrevista semi-estruturada, a resposta não está condicionada a uma padronização de alternativas formuladas pelo pesquisador como ocorre na entrevista com dinâmica rígida. Geralmente (...) está focalizada em um objetivo sobre o qual confeccionamos um roteiro com perguntas principais, complementadas por outras questões inerentes às circunstâncias momentâneas à entrevista. O uso de gravador é comum a esse tipo de entrevista. É mais adequada quando desejamos que as informações coletadas sejam fruto de associações que o entrevistado faz, emergindo, assim, de forma mais livre.” (MANZINI, 1990/1991: 154).

Como afirmam Rocha e Eckert (2008:14),

A preocupação desmedida do(a) pesquisador(a) com a estrutura de uma entrevista dirigida, quase transformado em questionário, e sua insistência no afastamento do entrevistado de uma reflexividade sobre suas situações de vida ordinária, em antropologia, pode conduzir o etnógrafo muitas vezes ao desencontro etnográfico e, até mesmo, ao desconforto do desinteresse por parte do grupo de investigação. Ao contrário, as relações de reciprocidade, mesmo que oscilantes em dias de pesquisa ditos mais produtivos e outros permeados de dificuldades de toda ordem (o informante que “deu bolo”, a desconfiança de um entrevistado sobre a fidelidade de suas concepções, etc.), são construídas em situações de entrevistas livres, abertas, semi-guiadas, repletas de trocas mútuas de conhecimento.

Vale a pena ressaltar que o registro dessas “conversas”, com o uso de gravadores, foi realizado de acordo com a comodidade e interesse de cada um dos entrevistados. Quanto ao registro fotográfico dos moradores, esse não foi realizado nas “conversas”, pois eu estava ciente do desconforto que isso causava nos mesmos. O registro fotográfico e, às vezes, videográfico dos moradores se deu principalmente nas festas e em reuniões de caráter mais público, situações com as quais eles não demonstravam ter nenhum tipo de desconforto, sendo que, na maioria das vezes, foi a pedido dos próprios moradores que esses registros foram realizados e, em algumas vezes, o registro se deu por eles mesmos ao me pedirem a máquina emprestada.

Os entrevistados foram escolhidos a partir das indicações dos próprios membros da comunidade, principalmente da Maria Aparecida Dias ou Tuquinha (uma das líderes da Chacrinha dos Pretos). As indicações me levaram a entrevistar os moradores mais velhos que, para a comunidade, sabiam mais histórias sobre a Chacrinha dos Pretos, sabiam mais histórias sobre as ruínas. Pelas indicações também entrevistei o Antonio Rezende e a Maria da Glória Maia, historiadores e moradores de Belo Vale, que tiveram um papel importante na primeira pesquisa sobre a história da comunidade e das ruínas.

Eu iniciava as “conversas” sempre perguntando sobre a história de vida do entrevistado (se tinha nascido na comunidade e, se não, quando chegou e como era a Chacrinha dos Pretos na época em questão, com que trabalhavam etc.) e sobre a história da comunidade em si (sobre o tempo dos “antigos” e dos “escravos”). Essas questões

me possibilitaram conhecer os hábitos diários antigos e atuais dos moradores, as suas festas e a história da paisagem local, abordando também as experiências individuais/coletivas dos moradores com essa paisagem, os problemas territoriais e o relacionamento dos mesmos com o patrimônio arqueológico móvel e imóvel, com o passado escravo e a identidade quilombola. Eu sempre perguntava também se eles tinham alguma curiosidade ou dúvida sobre a pesquisa arqueológica que estava sendo desenvolvida na comunidade pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), coordenada pelo Prof. Dr. Carlos Magno Guimarães, da qual participei. Todos os moradores queriam saber o que tínhamos achado, se tínhamos achado ouro, reflexo do imaginário construído pela comunidade em relação às ruínas que será posteriormente discutido.

Enfim, esses três instrumentos etnográficos utilizados na pesquisa foram complementares e igualmente importantes para a construção das discussões sobre a relação da Chacrinha dos Pretos com o patrimônio arqueológico. No entanto, antes de abordar esse assunto, é necessário discutir como esse conhecimento foi construído, como eu utilizei esses instrumentos, em que resultaram e quais foram os acontecimentos mais importantes na minha trajetória na comunidade. Ou seja, é necessário discutir como foi viver a Arqueologia Etnográfica na Chacrinha dos Pretos.

Minha primeira forma de contato com a comunidade se deu como membro da equipe de arqueologia da pesquisa citada acima no primeiro semestre de 2012. Nessa época, eu ia para campo para ajudar no desenvolvimento das atividades arqueológicas do projeto (nas prospecções e intervenções no solo). A equipe costumava chegar pela parte da manhã (o horário variava muito em decorrência do trânsito) e pelas 16 horas já deixávamos a comunidade, nunca ficávamos mais de um dia e meu contato com os moradores se resumia aos almoços na casa da Tuquinha. No decorrer desse semestre, além da minha visita à comunidade para a segunda edição da festa Encontro Cultural do Ponto de Cultura Quilombo da Chacrinha, apenas três dias foram dedicados para o desenvolvimento dessa pesquisa em si, com a realização das primeiras entrevistas em parceria com a Sofia Civitella, aluna de mestrado que também fazia sua dissertação sobre a Chacrinha dos Pretos. No segundo semestre de 2012, devido a questões de disponibilidade, fiz apenas duas visitas à Chacrinha dos Pretos com o carro da UFMG, indo e voltando no mesmo dia.

A primeira etapa de campo na qual fui para a Chacrinha dos Pretos sozinha para desenvolver minha pesquisa começou no dia 18 de junho de 2013 e durou uma semana, a segunda começou no dia 24 de setembro de 2013 e também durou uma semana e a terceira, que começou no dia 25 de outubro de 2013, durou quatro dias. Eu escolhi fazer a primeira etapa de campo na Chacrinha em meados de junho porque sabia que nos dias 22 e 23 seria realizado o terceiro Encontro Cultural do Ponto de Cultura Quilombo da Chacrinha. Ainda me lembro do nervosismo que sentia ao ter que me virar por conta própria pela primeira vez na comunidade, sem ninguém ao meu lado para amenizar meus possíveis erros e para dividir as experiências. No entanto, o tratamento caloroso e atencioso da Tuquinha durante a minha estadia em sua casa fez com que esse nervosismo diminuísse.

A semana da minha primeira etapa de campo foi agitada para os moradores que, precisando organizar os preparativos para a festa, se reuniam diariamente. No primeiro dia, logo depois do almoço, se reuniram na cozinha da Tuquinha alguns moradores para discutir a divisão de tarefas para a festa. A Tuquinha, ex-presidente da associação dos moradores da comunidade (Associação Comunitária da Chacrinha - ACC), faz parte de um grupo de moradores mais engajados da Chacrinha dos Pretos que estão sempre envolvidos na organização das festas da comunidade (nas festas religiosas e no Encontro Cultural do Ponto de Cultura Quilombo da Chacrinha), na organização dos eventos e ações promovidas pelo Ponto de Cultura Quilombo da Chacrinha<sup>24</sup> e, como FILHO *et al.* (2013) afirmam, na administração e gestão da ACC. Foi majoritariamente com esse grupo que eu mantive contato durante as etapas de campo, devido à sua disposição em colaborar com a pesquisa.

Logo depois dessa reunião em sua cozinha, a Tuquinha foi me mostrar a casa nova que tinha começado a construir dentro da comunidade em uma parte mais elevada do terreno, pois a sua casa atual, quase à beira do Rio Paraopeba, foi tomada mais de uma vez pelas águas das enchentes do rio no período de chuva. A primeira grande enchente ocorreu na comunidade em 1997 e o estrago que elas causavam só aumentou

---

<sup>24</sup> Os Pontos de Cultura são grupos informais ou entidades responsáveis pelo desenvolvimento de oficinas e atividades de cunho cultural nas comunidades nas quais estão instalados. Eles são resultados do Programa Cultura Viva do Ministério da Cultura. Consultar em: <http://www2.cultura.gov.br/culturaviva/ponto-de-cultura/> e <http://www2.cultura.gov.br/culturaviva/secretaria/scdc-em-numeros/>. Ver fotos em Anexo 2.

com o tempo (LEAL, 2013). Segundo os moradores, a última enchente, em 2011, foi a pior e desalojou vários deles (ibidem). Dona Rita, que teve a casa inundada pela última enchente, relatou os estragos:

(...) as estrada acabou, não tinha jeito de saí. Aí eles [prefeitura] deram ajuda de cesta básica, essas coisas assim ajudaram, com isso. Só que agora as coisas mais... não tá dando não. Passa, eles esquece, né?! (...) eles tá de braço cruzado, num tão fazendo nada. Porque tem gente que casa caiu, lá da minha mãe ali na frente caiu um pedaço, a do pai da Tuquinha caiu um pedaço, aí já levantô, já arrumô. A da Tuquinha ali, coitada, caiu, ela mostrô procês? (...) A minha trincô do lado de lá e tudo, mas num chegô a caí. (...) Tem apagador [interruptor de luz] que num cende, sabe? Acho que trouxe muita água, sabe? Atrapaiô o banheiro, as janela, atrapaiô tudo. Nossa Senhora! A da Tuquinha teve tanto estrago (...) Estragô demais. Num é fácil não. Mas a vida é assim mesmo, né?! É uns rindo, outros chorando, né?! E a gente aceitando porque nunca sai do jeito que a gente qué, né?! Aí a gente tem que tê fé em Deus que vai dá tudo certo. Os vidro quebrado, quebrô o vidro, a porta de lá quebrô, o banheiro de lá quebrô. (Rita Pereira Dias ou Dona Rita, relato oral, 02/05/2012).

Devido às enchentes, uma das maiores reivindicações dos moradores junto à prefeitura atualmente é a construção de novas moradias, pois nem todos têm as mesmas condições que a Tuquinha que, aos poucos, constrói uma nova casa. Depois de me mostrar a sua futura casa, a Tuquinha foi ao seu quintal, pegou algumas mexericas e então sentamos em frente a sua casa para comê-las. Outros moradores foram chegando e, de repente, já havia um aglomerado de gente conversando sobre acontecimentos corriqueiros da comunidade, sobre o teatro da festa, sobre a estrada, sobre o transporte público, etc., ao mesmo tempo em que chupavam mexerica e a cana que o Isaac (filho da Tuquinha) levou. No decorrer das outras etapas de campo, eu pude perceber que encontros casuais como esses são frequentes na comunidade, principalmente nos finais de tarde durante a semana (quando a maioria já voltou do trabalho e as crianças da escola) e durante o final de semana. A partilha de frutas e outros alimentos produzidos/coletados dentro da própria comunidade acaba desempenhando um papel importante como vetor de alguns desses encontros. Na Chacrinha dos Pretos, além de muitas casas terem em seus quintais hortas e criações de frango, há muitas árvores frutíferas, como mangueiras e jabuticabeiras. Até mesmo nas ruas da comunidade

encontram-se jabuticabeiras, como na “praça” (ou “pé de fruta”), local que fica no centro da comunidade e que funciona como um dos pontos de encontro dos moradores para conversar, jogar baralho, brincar, etc. (Figura 2). Antes da construção do Ponto de Cultura, algumas reuniões da ACC, quando não ocorriam na escola da comunidade (Escola Municipal Joaquim José da Silva Xavier), na igreja (Igreja Nossa Sra. do Bom Parto)<sup>25</sup>, ou no Salão da Sociedade São Vicente de Paula (SSVP)<sup>26</sup>, ocorriam no “pé de fruta” (FILHO *et al.*, 2013; REIS, 2013).



**Figura 2**

Maria Clareth Gonçalves Reis, que fez sua pesquisa de mestrado<sup>27</sup> sobre a comunidade em 2003, também reconhece a importância da praça na vida cotidiana dos moradores:

(...) [a praça] representa um dos locais de grande significado social, político e cultural no contexto dos moradores da Chacrinha. Situada na parte central da comunidade, debaixo de alguns pés de jabuticaba (...) “a praça” é um local onde os moradores geralmente se encontram, não tendo nem horário e nem dia determinado para tal. (...)

A primeira reunião que realizei com os moradores, objetivando iniciar o processo de negociação para a realização da pesquisa na comunidade,

---

<sup>25</sup> Ver fotos em Anexo 3.

<sup>26</sup> Na comunidade perto da escola há uma pequena casa, o Salão Vicentino, onde os moradores, que fazem parte da Sociedade São Vicente de Paula (SSVP), se reúnem semanalmente aos domingos de manhã. A SSVP é uma instituição formada por leigos católicos que possui unidades espalhadas por todo o país, incluindo a unidade da Chacrinha dos Pretos. Fundada por volta de 1959 na comunidade, a SSVP, além de assistir os moradores mais necessitados por meio de doações de dinheiro, alimentos, etc., também organiza os seus eventos religiosos, como a festa dos padroeiros (FILHO *et al.*, 2013). Ver foto em Anexo 4.

<sup>27</sup> Em sua dissertação de mestrado, Reis (2003) abordou os processos de construção de identidade racial na escola da Chacrinha dos Pretos.

ocorreu justamente na “praça”. Reuniões da Associação de Moradores, recepção de turistas e pesquisadores também ocorrem nesse local.

Apesar de não determinarem horários para encontros, os finais de tarde são mais movimentados; crianças, adolescentes, jovens e adultos descansam ou se divertem-se, conversam ou brincam, cada um à sua maneira. (REIS, 2003: 41-42).

A “Quadra”, que fica ao lado da escola da comunidade e em frente ao Ponto de Cultura, também é bastante utilizada pelos moradores no dia-a-dia, para as festas e para as oficinas do Ponto. As crianças sempre se reúnem lá para brincar e jogar bola. Com os adultos não é diferente. Em alguns finais de semana, aos sábados ou aos domingos, ocorrem os jogos de futebol<sup>28</sup> das mulheres e dos homens da Chacrinha (sempre cruzeiro vs atlético), com direito a música e tudo mais, parece mais uma festa onde grande parte dos moradores se diverte depois de uma semana de trabalho. Na minha segunda etapa de campo, eu cheguei a ser convidada para um jogo de futebol das mulheres, mas como não sou boa no futebol, elas me pediram para pelo menos tirar as fotos, além disso, eu também emprestei o meu computador para os moradores colocarem as músicas que alegrariam o jogo (Figura 3).



**Figura 3**

<sup>28</sup> Algumas vezes as mulheres jogam contra os homens nos jogos de futebol da comunidade. Quando o time masculino da Chacrinha disputa com times de outras comunidades da região, eles disputam com o nome Camarões, em referência à Seleção de Camarões, que, segundo os moradores, possui só jogadores negros, como no caso da Chacrinha dos Pretos.

Outro espaço frequentado pelos moradores, principalmente pelas crianças e pelos jovens quando está muito quente, é a “Laje” ou “Lajinha” (Figuras 4 e 5), onde passa o Córrego da Chacrinha. Até o começo dos anos 2000, as mulheres ainda iam pra “Laje” para lavar roupa e também para nadar e brincar com as crianças. Nessa época, elas chegavam pela manhã, levavam comida (almoço, lanche) e só iam embora por volta das 18 horas, quando estava anoitecendo. Hoje esse lugar é frequentado como um espaço apenas de recreação, onde os moradores nadam e chupam manga (na área existem muitas mangueiras) e onde as crianças brincam de “pular no poço” e de “catá piaba”, raramente as mulheres lavam roupas na “Laje”. A “Lajinha” serve como divisor entre o Pacal, o Pasto de Baixo e o Barracão, áreas que há mais ou menos trinta e cinco anos foram densamente povoadas por moradores da Chacrinha e que, devido à expansão das terras dos fazendeiros da região, foram desocupadas (LEAL, 2013).



**Figura 4**



**Figura 5**



Ainda em relação aos costumes dos moradores da comunidade, quais são os lugares que servem como ponto de encontro, quais são seus passatempos, etc., é importante ressaltar o papel que o consumo de café desempenha. Sempre que eu era convidada para entrar na casa de algum morador para realizar alguma entrevista, ou por qualquer outro motivo, eles me chamavam para “tomar um cafezinho” acompanhado por broa, biscoitos ou queijo. Além disso, foram inúmeras as vezes em que presenciei, quando estava na casa de algum morador, a visita de outros moradores que passavam rapidamente para tomar um “gole de café” e conversar um pouco. Na casa da Tuquinha, por exemplo, a Preta, o Zé, o Dito, a Neusa, o Guim, o Neco, a Lucinha e outros apareciam lá, não raras vezes, para tomar café. Filho *et al.* (2013), chamam a atenção para esse costume da comunidade que, para eles, é mais que um ato cordial, é um convite para conversas e troca de confidências, não só entre os moradores, mas também entre os moradores e os visitantes. O fato de ter sido convidada para “tomar um cafezinho” por alguns moradores durante o bate-papo com mexerica e cana no primeiro dia da minha pesquisa e o fato de que alguns desses convites depois se transformaram em entrevistas, mostram a importância do cafezinho para a comunidade. Sorte a minha que adoro café!

Mas voltando ao meu primeiro dia de campo na Chacrinha, foi nesse mesmo dia, às 18 horas, que eu me apresentei “oficialmente” aos moradores e apresentei a minha pesquisa. Essa apresentação se deu em uma reunião da ACC no Ponto de Cultura, que tratou principalmente dos problemas relativos à festa Encontro Cultural do Ponto de Cultura Quilombo da Chacrinha. Foi uma boa oportunidade, já que os moradores, em sua maioria, até então me conheciam “de vista” apenas como uma das estudantes que participava da pesquisa da UFMG.

No dia seguinte, eu passei a tarde na cidade de Belo Vale com alguns moradores indo à prefeitura e aos comércios locais<sup>29</sup> pedindo doações de alimentos e outros tipos de ajuda para a realização da festa da comunidade. Chegando à Chacrinha, ao anoitecer, fui à outra reunião dos moradores, que ocorreu na casa da Marcilene (Kika – irmã da Tuquinha) para a finalização da divisão de tarefas da festa. Nessa reunião ficou decidido

---

<sup>29</sup> Geralmente a prefeitura ajuda a comunidade na realização de suas festas disponibilizando caixas de som, alimentos, ônibus para transportar os participantes/convidados, etc. Já os comércios locais ajudam geralmente com a doação de alimentos.

que eu ajudaria a Tuquinha a escrever o discurso de abertura da festa, pois, segundo os moradores, como sou “estudada”, eu teria uma maior habilidade com as palavras. Mesmo afirmando que talvez eu não pudesse ajudar muito nesse quesito, eles insistiram e eu aceitei a tarefa. Além disso, outra tarefa me foi incumbida: eu seria a responsável por passar de casa em casa na comunidade no dia seguinte para pedir aos moradores contribuições alimentícias para a festa (como óleo, feijão, arroz, carne, tempero, etc.). Eles me pediram para realizar essa tarefa porque, por ser de fora, talvez os moradores ficariam “sem graça” em recusar a ajudar na festa, o que, segundo eles, deu certo. Eu acabei aceitando a oportunidade porque seria uma forma inicial e menos invasiva de me apresentar e apresentar minha pesquisa para os moradores que não estavam presentes na reunião da ACC, afinal eu não iria simplesmente sair batendo na porta da casa dos moradores **apenas** para falar sobre minha pesquisa. No entanto, eu não fui sozinha, o Fábio Vicente (ou Bimbim) me acompanhou, servindo como uma espécie de “guia” na comunidade.

Esse foi o começo de um companheirismo que durou até o final de campo. O Bimbim, um garoto de 14 anos, foi o meu “fiel escudeiro”, me acompanhando em algumas entrevistas e na maior parte dos “passeios” que eu dava na comunidade para conhecer os lugares mais frequentados pelos moradores (como a “Lajinha”, a “cachoeira”, as “prainhas”, por exemplo) e para tirar fotos. Nos meus “passeios” eu sempre estava acompanhada por ele, pela Dani, pelo Isaac ou pela Tuquinha, pois eu ouvi muitas reclamações sobre outros visitantes e pesquisadores que andavam na comunidade sozinhos e sem dar explicações. Devo agradecer ao Bimbim pela companhia, informações e também por algumas fotos maravilhosas que ele tirou da Chacrinha dos Pretos e da festa com a minha câmera ou com a câmera da Tuquinha. Ele gostava tanto de tirar fotos que às vezes era até difícil ter minha máquina de volta.

O primeiro “passeio” que fiz com o Bimbim para pedir doações para a festa foi muito proveitoso, pois além de ter me apresentado para os moradores e conversado com muitos deles, eu consegui obter informações essenciais para “mapear” a comunidade: qual família morava em determinada casa, quais pessoas eram de dentro da comunidade ou de fora, etc. Durante as três etapas de campo, foram muitos os meus “passeios” pela comunidade, foram muitos os “goles de café”, foram muitas frutas e muito bate-papo nas ruas da Chacrinha e na casa dos moradores. Sempre que possível, eu ajudava nas

tarefas que tinham ser realizadas por eles, descascando frutas, legumes, tentando enrolar biscoitos, ajudando a carregar bambu para fazer a “barraca” da festa na “Prainha” (Figura 6) e indo “pegá lenha”, para a surpresa da Tuquinha, que não conseguia acreditar que uma menina como eu ia “se enfiá no mato pra pegá lenha”<sup>30</sup> (Figura 7). Essas atividades, sempre recheadas com muitas conversas, foram essenciais para a minha pesquisa, me ajudando a entender melhor os costumes da comunidade e o seu cotidiano, me ajudando a me aproximar dos moradores, pois eu não estava apenas observando, eu estava participando, interagindo, vivendo e, com isso, construindo uma “relação dialética” com a comunidade que resultou neste trabalho. Mas além dessas atividades, eu também realizei na comunidade, na minha última etapa de campo, uma “instalação etnográfica”.



**Figura 6**



**Figura 7**

---

<sup>30</sup> Muitas casas ainda têm o fogão à lenha.

Para Castañeda (2009), a “instalação etnográfica” é uma prática metodológica que estende radicalmente as interações e o diálogo entre o arqueólogo e a comunidade local por meio da exibição de materiais arqueológicos. Nessas exposições, o diálogo criado entre esses dois agentes permitem o compartilhamento de diferentes ideias, comentários, pontos de vista e histórias, elucidando, ao invés de excluir, interpretações e memórias alternativas do passado. Foi buscando atingir esse objetivo e buscando dar um retorno aos moradores sobre os resultados da pesquisa da UFMG que eu decidi fazer a “instalação etnográfica” na Chacrinha dos Pretos (Figura 8); afinal, os moradores sempre questionavam o que tínhamos encontrado nas ruínas. Eu escolhi promover esse encontro no período da tarde de um domingo (27/10/2013) porque sabia que era o horário em que os moradores estariam mais disponíveis, sem compromissos. No período da manhã, por exemplo, as mulheres teriam pouco tempo, já que estariam ocupadas fazendo o almoço. Além disso, a exposição ocorreu no Ponto de Cultura da comunidade que é um espaço público, no sentido de pertencer à comunidade como um todo, e que me possibilitou utilizar recursos diferenciados, como o data show.



Figura 8

No dia anterior à exposição, eu passei de casa em casa com o Bimbim convidando os moradores. Praticamente todos perguntaram se tínhamos encontrado ouro e alguns perguntaram sobre restos humanos. Bimbim na hora respondia que era segredo e que tinha que ir lá para ver, porque, segundo ele, se eu falasse de uma vez o que tínhamos encontrado, os moradores não compareceriam. Alguns moradores, quando fiz o convite, já me deixaram claro, mesmo sem negar a sua presença na exposição, que não iriam, comentando que o passado escravo tinha que ser deixado para trás, tinha que ser esquecido, porque foi muito sofrido e nada de bom poderia sair dele, posicionamento que será abordado com maior profundidade posteriormente.

Além da exposição de materiais que foram coletados durante a pesquisa arqueológica coordenada pelo Prof. Dr. Carlos Magno Guimarães como, por exemplo, fragmentos de vidro de produção artesanal e industrial, cerâmica pré-histórica da tradição Aratu<sup>31</sup>, louça com esmalte *whiteware*, cravo metálico de produção artesanal, etc., eu também exibi por meio de data show dois mapas retirados do Relatório Final dessa pesquisa (Figuras 9 e 10). Esses mapas mostram todos os vestígios arqueológicos que foram localizados.

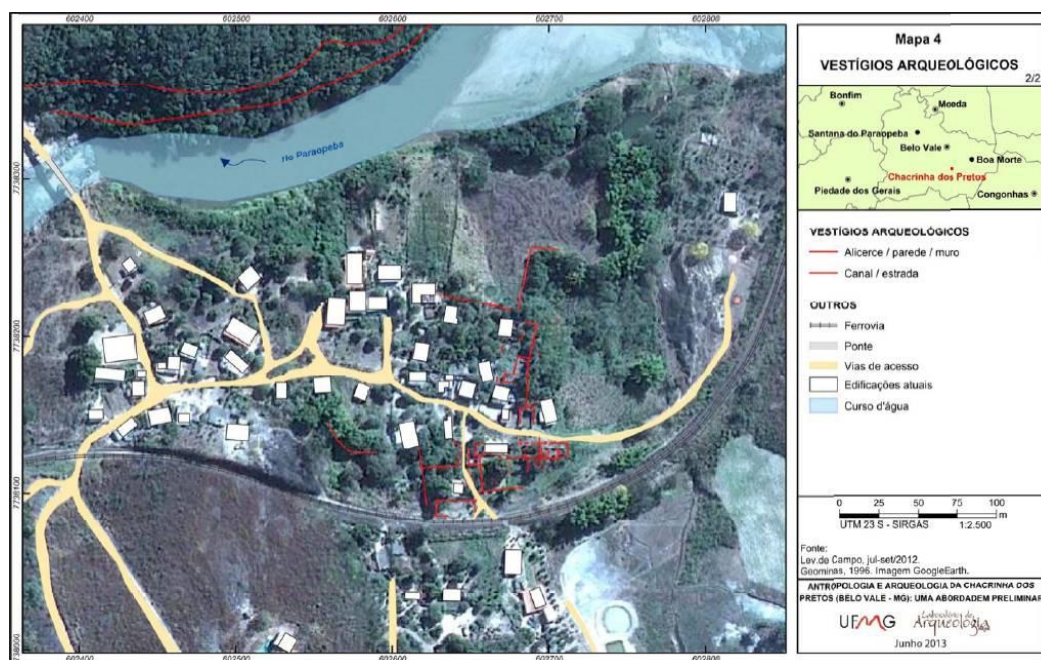


Figura 9

<sup>31</sup> A Tradição Aratu caracteriza grupos agricultores e ceramistas que viveram principalmente nas regiões do nordeste, centro-oeste e sudeste do país, provavelmente a partir do século IX até o século XVII da Era Cristã (OLIVEIRA & VIANA, 1999-2000; PROUS, 1992). OLIVEIRA, J.; VIANA, S. 1999-2000. **O centro-oeste antes de Cabral.** *REVISTA USP*, n. 44: 142-189. PROUS, A. 1992. **Arqueologia Brasileira.** Brasília, DF: Editora UnB.

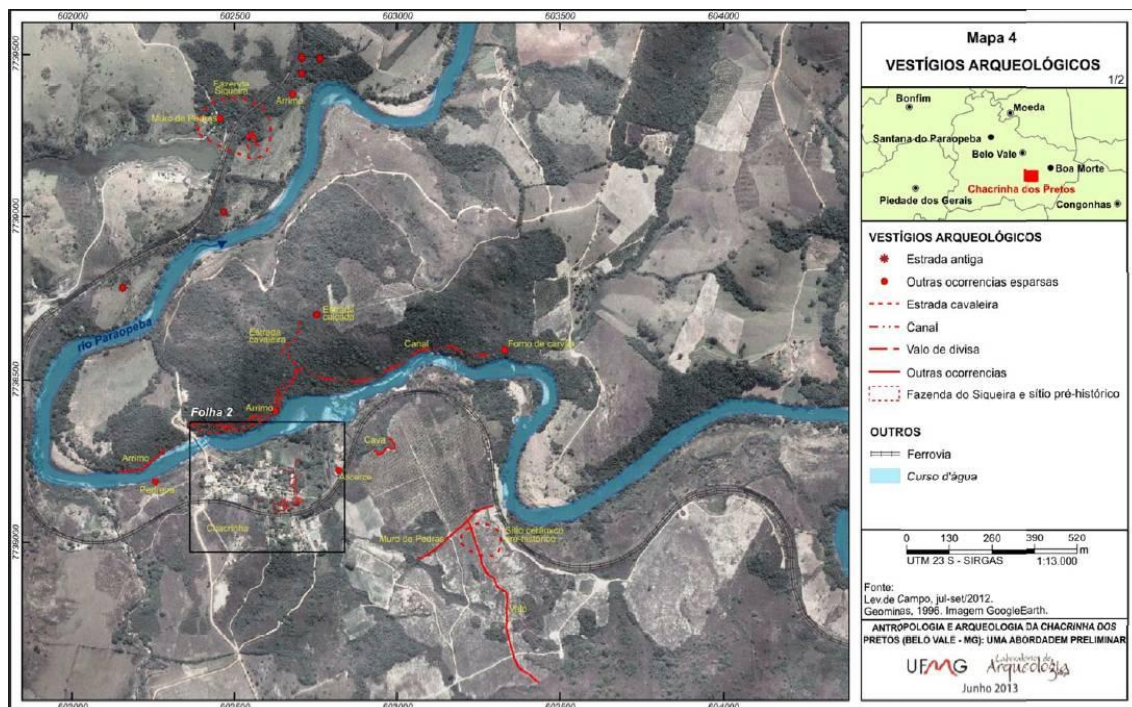


Figura 10

Os moradores foram chegando aos poucos, alguns já entravam perguntando se tinha ouro ou restos humanos, quando percebiam que não, iam embora. Outros moradores, ao entrarem, logo iam para a mesa com o material arqueológico e a primeira coisa que faziam, com exceção dos poucos tímidos, era tocar no que estava exposto. Eles percebiam o material com as mãos, não apenas com os olhos. Os adultos, como já era de se esperar, tinham muito mais familiaridade com o material. Eles me contavam como eram produzidos, para quê serviam e quais materiais eles já tinham encontrado na comunidade (como “pedra de raio”, cerâmica, vidro, fiska de metal, cachimbo cerâmico, cadeado e corrente antigos, etc.). Nas entrevistas, quando perguntava se eles encontravam material na comunidade, a maioria dizia que não, poucos falavam que sim; e na exposição foram muitas as histórias sobre encontrar material arqueológico perto das ruínas ou em lugares mais distantes, como quando iam “pegá lenha”, por exemplo, e achavam “pedra de raio”. Um aspecto interessante é que os moradores não guardavam os materiais encontrados, eles guardavam um objeto ou outro que, segundo eles, não sabem onde colocaram ou para quem emprestaram, eles tinham que procurar. A Tuquinha é a única moradora que tem uma pequena coleção de artefatos que foram

coletados na primeira pesquisa realizada na comunidade, sendo que a cuscuzeira que ela possui foi herança de família<sup>32</sup>. Segundo a Tuquinha,

[a comunidade] Num dá valor, porque o tanto de coisa que já foi encontrado na comunidade, ali nas ruínas. O pessoal num guarda. Num tá nem aí. (...) Agora que tá conscientizando mais um pouco, né?! Mas o povo num ligava não. Encontrava, jogava fora. Igual aquelas pedras [pedra de raio] que a gente acha, que eles fala tem umas que é martelo, outra machado, né?! (Maria Aparecida Dias, relato oral, 18/04/2012).

Mesmo os moradores não guardando as peças, são muitas as histórias e memórias relacionadas a elas e às ruínas que foram sendo reveladas nesse encontro da comunidade com as coisas “antigas”. Histórias, por exemplo, de assombrações dentro e fora da comunidade, em outras fazendas que, segundo os moradores, eu também tinha que conhecer.

Já em relação às crianças, apesar de não terem o mesmo tipo de conhecimento dos adultos, elas tinham muito a dizer sobre o material. Uma delas, por exemplo, afirmou que os fragmentos de vidro poderiam até terem sido utilizados como arma antigamente; a ideia da reciclagem do vidro em sítios históricos já foi discutida por arqueólogos<sup>33</sup>. Outras explicavam como o cravo é diferente dos pregos utilizados atualmente, que são mais finos, mais longos, etc. As crianças, assim como os adultos, também comentavam as diferenças entre os vidros feitos manualmente e os vidros industriais, os primeiros sendo mais grossos, com mais bolhas de ar e com o “fundo pra dentro” (fond piqué ou “chupado”). Boa parte desses comentários e das histórias contadas pelos moradores se dava quando eles experimentavam as peças com as mãos e não quando observavam ao longe. Um fato interessante é que muitas crianças afirmavam que as cerâmicas eram pedras, mas quando eu ou um dos adultos afirmava que não, elas ficavam esfregando com os dedos os fragmentos até se convencerem. Outro acontecimento interessante foi a identificação feita por um morador de um frasco de vidro como frasco de perfume, ele pegou o frasco em suas mãos, disse que era de

---

<sup>32</sup> Sua cuscuzeira é do tipo *Saramenha* e pertenceu a sua bisavó. (GUIMARÃES, 2013).

<sup>33</sup> SOUZA, M. 2011. **A vida escrava portas adentro: uma incursão as senzalas do Engenho de São Joaquim, Goiás, século XIX.** *Maracanan*, Rio de Janeiro, v.7: 83-109.  
SYMANSKI, L.; OSÓRIO, S. 1996. **Artefatos reciclados em sítios históricos de Porto Alegre.** *Revista de Arqueologia*, v. 9: 43-54.

perfume e, logo em seguida, cheirou e, infelizmente, se desapontou por não ter ainda o cheiro do perfume. Todos esses acontecimentos me mostraram que a relação dessa comunidade com os vestígios se dá por uma percepção sensorial completamente diferente da nossa, pesquisadores, construída e limitada pela retórica patrimonial (BEZERRA, 2013). Ver não é o suficiente para eles, é preciso tocar, sentir os objetos para então reconhecê-los e apreendê-los. Sendo assim, corroboro com a ideia defendida por Bezerra (2013), que trabalhou com a relação entre as comunidades locais amazônicas e o patrimônio arqueológico, de que quando os moradores dessas comunidades tocam os objetos, eles os incorporam...

(...) ao seu universo de conhecimento, a partir de uma lógica de raciocínio própria. Esses fragmentos – que para nós são partes de um todo representado por um objeto - constituem partes de outro todo: as paisagens vividas por essas pessoas. São também elementos com os quais têm uma relação metonímica, pois engendram uma teia de experiências e sentidos na qual estão imersos e imbricados. (ibidem: 115).

Ou seja, a “instalação etnográfica”, que me permitiu presenciar a interação da comunidade com o patrimônio arqueológico, fez com que eu tivesse acesso ao conhecimento que a comunidade tem dos vestígios e às histórias e memórias ligadas a esse conhecimento, pontos chaves para a minha pesquisa. Afinal, tudo isso só veio à tona principalmente porque esse ato tátil ativou a imaginação e a memória dos moradores (ibidem).

A exibição dos mapas também trouxe discussões oportunas. Para começar, eu consegui identificar os lugares na paisagem que servem como pontos de referência para os moradores. Quando mostrava o mapa dos vestígios localizados dentro da Chacrinha (Figura 9), todos os moradores tentavam primeiramente identificar as suas casas a partir de pontos de referência na paisagem, como a “praça”, a escola, a igreja, e, principalmente, as ruínas. Esses pontos de referência são lugares que possuem um papel importante no cotidiano dos moradores, o que, por sua vez, demonstra também a importância das ruínas para os mesmos, pois foi principalmente através delas que eles encontravam no mapa o seu “canto no mundo” (BACHELARD, 1974).

Já quando mostrava o mapa de vestígios localizados no entorno da Chacrinha (Figura 10), a própria comunidade servia como primeiro ponto de referência para eles



avaliarem a localização do patrimônio arqueológico demarcado no mapa. Alguns moradores até chegaram a afirmar que alguns vestígios não estavam localizados de forma correta e outros simplesmente não apareciam. Nesse mapa, os moradores também apontavam lugares que já tinham sido o “canto no mundo” para antigos moradores da Chacrinha - como o Cabisquada; Pasto de Baixo, Pacal e Barracão (perto da “Lajinha”); Casas da Rede e Pasto de Cima -, mas que, segundo seus relatos, foram desocupados devido principalmente a ação de fazendeiros.

Os moradores, ao observarem os mapas, também perguntavam onde tinha sido escavado, quais materiais tinham sido encontrados, indicavam a direção de fazendas e vestígios próximos à Chacrinha dos Pretos que não apareciam no mapa devido ao seu recorte, como a Fazenda do Coqueiro, e questionavam se a equipe os tinha pesquisado. Alguns deles também indicavam onde deveríamos ter escavado para encontrar mais material. Tudo isso mostra inclusive como o arqueólogo pode ser beneficiado em sua pesquisa quando abre as portas para a multivocalidade (HOODER, 2000), para o “outro”, principalmente se eles têm a mesma familiaridade que os moradores da Chacrinha têm com o patrimônio arqueológico estudado.

Todo esse conhecimento dos moradores sobre o patrimônio arqueológico (as memórias/histórias que ele evoca), sobre os lugares da Chacrinha e sobre seu antigo território, que foi compartilhado comigo durante a “instalação etnográfica”, a observação participante e durante as entrevistas, foi fundamental para a construção e configuração dos próximos capítulos. Sendo assim, para responder a questão sobre o papel que as ruínas da Chacrinha desempenharam na construção da identidade étnica da comunidade, primeiramente vou apresentar o patrimônio arqueológico da comunidade e a relação desse patrimônio com a sua história e a história do seu território; e, para finalizar, eu discuto a ideia desse patrimônio como símbolo da identidade quilombola da Chacrinha dos Pretos.

## 4 RUÍNAS, HISTÓRIA, TERRITÓRIO E IDENTIDADE

A Chacrinha dos Pretos está localizada na região da Serra da Moeda em Minas Gerais, que é delimitada entre as bacias do Rio das Velhas e do Rio Paraopeba (CAMPOS, 2011). Devido ao potencial para o minério do ouro, aos recursos florestais, aos mananciais e ao solo fértil, essa região começou a ser povoada desde o final do século XVII desempenhando um papel importante no período do “Ciclo do Ouro” (final do séc. XVII até final do séc. XVIII) (ibidem; LEMOS & PAIVA, 2010). Nessa época, vários povoados/arraigais foram fundados na região, dentre eles, o São Gonçalo da Ponte (atualmente Belo Vale) no século XVIII. Além disso, grandes fazendas, que ao invés de se dedicarem apenas à mineração, também se dedicavam à agricultura e à pecuária, foram instaladas na região, ajudando no abastecimento da capitania. O comércio também foi muito importante para a manutenção da economia minerária da época, sendo que uma complexa rede viária foi construída na região. (CAMPOS, 2011; GUIMARÃES, 2013; LEMOS & PAIVA, 2010). Atualmente esses núcleos urbanos, essas estradas e essas grandes fazendas compõe o conjunto patrimonial da Serra da Moeda que inclui a Fazenda da Chacrinha dos Pretos, hoje em ruínas.

As figuras 9 e 10 mostram o patrimônio arqueológico localizado nas terras ocupadas pela Chacrinha dos Pretos e no seu entorno. O patrimônio pré-histórico consiste em um sítio da Tradição Aratu<sup>34</sup> e o patrimônio histórico é formado por vestígios variados. Devido as características dos vestígios históricos, pode-se afirmar que estão todos relacionados a um mesmo processo ocupacional que se deu no período do “Ciclo do Ouro”, mesmo com a ausência de registros e documentos históricos para comprovar tal relação. (GUIMARÃES, 2013). Araújo (2007) e Lemos e Paiva (2010), também confirmam que a Fazenda da Chacrinha remete ao “Ciclo do Ouro”. Segundo Araújo (2007: 172), essa fazenda:

---

<sup>34</sup> O sítio pré-histórico, segundo Guimarães (2013), corresponde a uma grande aldeia que, pela dispersão do material cerâmico encontrado em superfície, teria uma dimensão de no mínimo 300/400 metros de raio.

(...) funcionava muito provavelmente como uma típica propriedade rural do período colonial da capitania de Minas, na primeira metade do século XVIII. Suas principais atividades voltavam-se possivelmente para a mineração do ouro e para a agricultura de subsistência.

Mas em quê exatamente se constituem os vestígios históricos da Chacrinha? Segundo Guimarães (2013), eles se constituem em: muros de pedra construídos com a técnica do canjicado em junta seca; valos de divisa; uma cava de mineração que apresenta características das cavas ligadas a atividade minerária da época do “Ciclo de Ouro”; um alicerce de pedras que serviu como base para a construção da habitação de vários moradores da Chacrinha dos Pretos ao longo dos anos; uma pedreira na margem esquerda do Rio Paraopeba que provavelmente serviu como fonte de matéria prima para a construção da antiga fazenda da Chacrinha; um segmento de uma estrada calçada constituída, em grande parte, por pedras regulares de médio e grande porte de origem local, com aproveitamento, em alguns trechos, do afloramento rochoso presente na área; trechos de uma estrada cavaleira que margeia parte do Rio Paraopeba sustentada por dois arrimos de pedra; canal de adução; a Fazenda Siqueira composta por vestígios de alicerces de pedra de um moinho e de uma moradia, cujas paredes foram construídas com a técnica do canjicado e com argamassa de areia e cal, por muros de pedra também construídos com a técnica de canjicado e com junta seca e por uma estrada sustentada por arrimos de pedra que deveriam ligá-la à Fazenda da Chacrinha, sendo contemporânea à mesma.

Quanto às ruínas da Fazenda da Chacrinha dos Pretos, essas são compostas pela casa-sede, pela igreja e pela senzala (Figura 11). O material coletado inclui fragmentos de telha meia-cana, tijolos, fragmentos de recipientes cerâmicos, vidro industrial e artesanal, louça *whiteware*, vestígios metálicos, etc. Dessa coleção, os vidros e as louças que possibilitaram inferências temporais remetem ao séc. XX. (ibidem). Isso se deve ao fato de que, segundo Guimarães (2013: 129),

(...) o sítio foi muito impactado ao longo do tempo, o que acarretou grandes danos. Sendo um sítio histórico, no qual, tendencialmente, o material arqueológico está concentrado em camadas pouco profundas, qualquer impacto, ainda que superficial, pode acarretar perdas tanto de vestígios quanto de sua contextualização. (...) os impactos foram

provocados por diversos fatores, destacando as práticas agrícolas e a construção de moradias e outros tipos de edificações, como muros.



Figura 11

Todo o conjunto das ruínas da fazenda, distribuído em um declive suave, se encontra entre a linha férrea e o Rio Paraopeba, dividindo esse espaço com as casas da Chacrinha (ibidem, LEMOS & PAIVA, 2010). Segundo Guimarães (2013), as ruínas possuem paredes que medem 70 cm de largura e até 6 m de altura e que são construídas, majoritariamente, por meio da técnica do canjicado com a utilização de argamassa.

A casa-sede é formada por um pátio e três cômodos, sendo os cômodos A e B um porão elevado (ibidem) (Figuras 12 e 13). De acordo com Lemos e Paiva (2010), a casa-sede dessa fazenda possui uma arquitetura que remete ao século XVIII, pois as edificações dessa época eram construídas “(...) sobre antigas fundações em pedra, estruturadas em madeira, com vedações em adobe e pau a pique, adotando partido retangular e volumetria de um pavimento.” (ibidem: 9). Mas, de acordo com Guimarães (2013: 85), “Em função do elevado grau de degradação, não é possível confirmar a existência de um segundo pavimento. Entretanto, a ausência de um segundo pavimento não teria interferido na monumentalidade do conjunto.”. Perto da casa-sede, se encontram em superfícies duas mós de pedra descontextualizadas (uma andadeira e outra dormente de moinhos diferentes – Figura 14) que, segundo a tradição oral dos moradores, pertenceram à antiga fazenda que extraía óleo de mamona utilizado para iluminação (ibidem). Parte desse conjunto, o pátio 2 e o cômodo A (Figura 15), até recentemente foi utilizada como curral ou chiqueiro (ibidem, LEMOS & PAIVA, 2010).



**Figura 12**

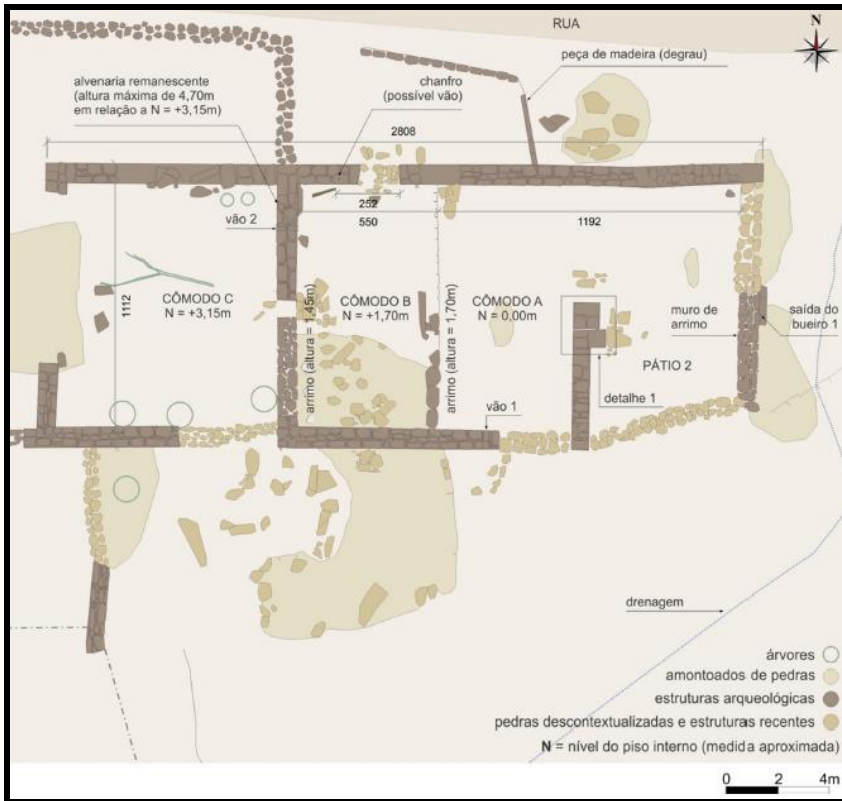


Figura 13



Figura 14



Figura 15

Antes de serem feitas as primeiras pesquisas na comunidade, no final dos anos 90, cada complexo das “ruínas” tinha um nome que foi passado para a geração mais nova pelos moradores mais antigos da comunidade, como a Vó Domingas, que viram as ruínas ainda erguidas antes do impacto da implantação da linha de trem da Estrada de Ferro Central do Brasil na comunidade, em 1913. Segundo Dona Rita, nessa época em que a Vó Domingas ainda era criança:

(...) A Fazenda tomava conta ali/Ocês já foram lá nas ruínas, né?! Já foram? Aquele meio ali, aquelas casa ali tudo era um terrêro grande. Ali não tinha casa [as casas atuais dos moradores], ali tinha a Fazenda (...) olha só, se não tivesse desmanchado que lindo, né?! Tinha a Fazenda, a Igreja, né?! (Rita Pereira Dias, relato oral, 02/05/2012).

A casa-sede era chamada pelos moradores de “fazenda” e, além dela, tinha-se a “igreja” e a “senzala”. A utilização desses nomes perdurou até as primeiras pesquisas, quando a “fazenda”, a “igreja” e a “senzala” passaram a ser vistos como patrimônio da comunidade e, então, começaram a ser chamados principalmente de “ruínas” (LIMA *et al.*, 2013). Mas o que são a “igreja” e a “senzala” das ruínas?

A Senzala, identificada como tal através da tradição oral da Chacrinha, possui um formato retangular e se localiza na parte mais baixa do terreno (Figura 16) (GUIMARÃES, 2013). Na sua parede norte existe uma janela seteira (Figura 17) que, segundo Lemos e Paiva (2010:11), oferece a:

(...) possibilidade de ângulos de visão para o lado exterior e visada de tiros, com proteção do interior. As seteiras eram muito comuns em edificações com caráter fortificado e são encontradas frequentemente em ruínas do Vale do Paraopeba. (...) Essa parte da fazenda situa-se mais próxima da via calçada que ligava a Chacrinha a outras localidades (...).

Guimarães (2013:96) corrobora com os autores ao afirmar que:

A presença da seteira indica que a parede norte da senzala teria sido um dos limites da área da fazenda com posição estratégica e visão para o rio Paraopeba e para as vias que o margeavam. Elemento típico da arquitetura militar, a seteira indica preocupação com a defesa da unidade produtiva e com o controle do seu entorno.



**Figura 16**



**Figura 17**

Identificada também pela tradição oral da comunidade, a Igreja da Fazenda da Chacrinha e o Pátio 3 anexado à ela (Figuras 18) é o conjunto das ruínas no qual se tem as apresentações musicais e teatrais que ocorrem nos eventos promovidos pela comunidade. Uma das paredes da Igreja, a parede sul, apresenta sulcos horizontais que, segundo os moradores e Guimarães (2013), poderiam ter servido como suporte para fixação de peças de madeiras que compunham um altar (Figura 19). A Igreja também possui um vão de passagem com uma abertura entre suas vergas para a fixação de uma peça de madeira que serviria como porta (Figura 20). Já o Cômmodo D, adjacente à



Igreja, possui janelas emolduradas por blocos únicos de pedra, sendo que uma delas é a janela-namoradeira (Figura 21). (ibidem). Segundo a tradição oral da Chacrinha, as escravas se sentavam na janela-namoradeira para assistir às celebrações religiosas da Igreja às quais eram impedidas de ir (LEMOS & PAIVA, 2010).



**Figura 18**



**Figura 19**



**Figura 20**



**Figura 21**

Apresentadas as ruínas da Chacrinha dos Pretos, agora é hora de conhecer sua história. De acordo com os moradores, antes da realização do primeiro trabalho na Chacrinha que buscava conhecer a história das ruínas, em 1996, a comunidade via as ruínas como uma antiga fazenda, sem estabelecer uma relação histórica com a mesma:

(...) foi o primeiro trabalho que fez, porque a gente tinha essa fazenda como uma fazenda antiga e a gente nunca deu importância, ninguém nunca ligava pra Fazenda e tal. Ia lá e tirava as pedras. Quando ia construir buscava um bucado de pedra, outro ia buscar... inclusive, aqui em casa tem um montão de pedra, no alicerce, cada pedra, cada uma mais

bonita que a outra. Aí buscava as pedras e foi destruindo, e foi acabando né?! Aí os menino da oitava série, o Rafael [filho da Tuquinha], aí a professora deles de História [a Glória] resolveu fazer um trabalho aqui na Chacrinha. Aí o pessoal passou a descobrir a importância, passou a dar valor (...). (Maria Aparecida Dias, relato oral, 18/04/2012).

A equipe desse trabalho era formada pela professora de História da Escola Estadual Gama Cerqueira de Belo Vale, Maria Aparecida Glória Maia (a “Fia”), pela professora de Educação Física da mesma escola, Aparecida Lucindo Borges, e por seus alunos da 8ª série e do 3º ano, sendo que alguns deles eram moradores da Chacrinha. O interesse, segundo Reis (2003), surgiu dos alunos moradores da Chacrinha que procuravam conhecer o passado daquelas “imponentes ruínas”. A pesquisa foi baseada nos relatos orais dos moradores mais velhos da comunidade, como a Vó Noêmia e a Vó Domingas, e nos relatos que o Sr. Antônio Sebastião de Resende, morador e historiador de Belo Vale, ouviu ao longo de sua vida conversando com seus familiares e com antigos moradores da Chacrinha, como o Sr. Albertino Dias, ex-ferroviário, avô da Tuquinha (LIMA *et al.*, 2013). Esse trabalho realizado pelos alunos terminou na produção de um texto intitulado “Inventário de proteção do acervo cultural, histórico e arqueológico das ruínas da fazenda Chacrinha dos Pretos, no município de Belo Vale – Minas Gerais” do qual Rafael Dias (filho da Tuquinha e na época aluno da 8ª série) foi o principal autor (ibidem). Além do texto, os alunos também realizaram uma exposição de alguns objetos que eles coletaram em superfície nas ruínas para a Feira de Cultura da escola.

Em entrevista, a Fia conta como o trabalho se iniciou:

Na minha escola, todo o ano a gente tinha, naquela época, né, a gente fazia feira cultural. Pegava um determinado tema e desenvolvia com os alunos. (...) Aí eu perguntei pros alunos, (...) era a turma que eu ia trabalhar, “O que nós vamos trabalhar esse ano? Qual que é o tema que nós vamos trabalhar na feira de cultura?”. Aí o Rafael [filho da Tuquinha que cursava a oitava série] falou “professora, lá na minha comunidade tem umas ruínas **muito bonitas**, mas a gente não sabe o quê que são essas ruínas.” (...) Eu achei muito interessante porque era um menino da comunidade, né, com essa curiosidade. (...) De um lado as ruínas e do outro lado aquela quantidade de casebres, né, encurralados ali entre o rio [Paraopeba] e a estação ferroviária; e do outro lado aquela **construção**

**suntuosa, né?! (...)** Conseguimos um transporte na prefeitura e eu fui pra lá com os alunos, junto comigo tinha uma professora que era de Educação Física (...) Aparecida Lucindo Borges. Aí nós fomos. Na verdade tinha a turma do Rafael e tinha uma outra turma do segundo grau também (...) Mas quem despertou para o trabalho, o chamamento foi do Rafael que era um aluno da comunidade. Aí nos fomos lá, mas assim, as pessoas tinham dificuldade, sabe, **as próprias pessoas mais velhas lá do quilombo (...)** **as pessoas não falavam, sabe, não falavam (...)** Aí nós procuramos o Sr. Antônio Resende que era funcionário do IEPHA [Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais], até então ele ainda era funcionário do IEPHA (...) e o Sr. Antônio sabe muito da história, sabe? Via oralidade. (...) O Sr. Antônio passou a acompanhar e passou a contar as histórias, né?! Que é a história que ficou até hoje como referência pra eles (...) do Barão Um Milhão e Meio. (Maria Aparecida Glória Maia, relato oral, 28/10/2013).

Percebe-se que o apelo estético das ruínas da Chacrinha, consideradas “bonitas”, “imponentes”, “suntuosas” foi o que despertou o interesse das crianças da comunidade para conhecer a história relacionada a elas. Em um trecho desse trabalho dos alunos, eles afirmam que a presença das ruínas na comunidade era um “enigma” a ser revelado (REIS, 2003). O “enigma” das “imponentes ruínas” fazia parte de um imaginário construído em volta das ruínas pela comunidade que ainda persiste. Segundo Lima *et al.* (2013), as ruínas estão associadas a:

(...) histórias sobre o ouro por conta de sua arquitetura imponente e do conhecimento da importância que aquela região da Serra da Moeda teve durante o período de extração de ouro. As histórias, as vividas e as imaginadas, versam sobre a existência de ouro enterrado, escravos mortos e pactos para descobrir onde estaria escondido. (ibidem: 19).

São vários os casos sobre assombrações e ouro enterrado relacionados às “ruínas”, à “fazenda”. Essas histórias sobre ouro na Chacrinha até pouco tempo atraíram muitas pessoas de fora que garimpavam no rio Paraopeba e que também escavavam nas ruínas, no entanto, os moradores da Chacrinha nunca procuraram ouro (com raras exceções) devido às histórias de que o mesmo era “amaldiçoado” pelas mortes dos escravos que o enterraram (ibidem):

Ah, essas ruína são muito importante por causa dos escravos, né?! Eles sofreram muito. Foi muito sofrimento. Portanto que só dava que chegou matar os escravos, né, pra enterrar o ouro. Mas muita gente já procurô, já fez fundação, tudo, em alguns lugar, pra vê se encontrava o ouro. Mas isso não sei se conseguiu, o ouro. (...) É outras pessoa de fora que vinha aí e que fazia isso à noite. E a gente não tava presente pra vê. A gente não sabia se conseguiu o ouro ou não. (José Dias Mendes, relato oral, 18/04/2012).

(...) ela [Vó Domingas] falou que lá [nas ruínas], assim, em época de Quaresma, seis horas da tarde, ela ouvia, assim, uns grito, sabe? Uns gemidos. Que lá tem, tem muita gente [escravo] enterrado lá. Muito sofrimento. (...) Os antigo, as pessoa mais antiga vê, sabe? Eu mesma já vi uma vez, assim na Quaresma nossa casa era mais pequenininha, né?! Aí a gente passando, aí passando, assim, um gemido, uma coisa gemendo “ai ai ai” (...) aí eu abri a janela e olhei e vi uma mulher com neném no braço passando correndo, na Quaresma. E aí a minha sogra também via, a Vó Domingas via um padre. Ela falou que via o Padre José Nogueira, que era o capelão da igreja, né?! Aí quando era na Quaresma ele saia. Ela ouvia os cachorro latindo. Ela falou que chegou na janela também pra vê o quê que cachorro tava latindo. Aí o padre ia na frente com aquela roupa roxa, dourada, e os cachorro atrás, sabe? Assim, guarradim nele, sabe? Os cachorro latindo e ele andando devagarim, devagarim. Aí ela via, todo ano ela falô que via. Os antigos via muita coisa. Agora porque ficou os jovem, né?! Assim, os jovem, assim, de menas fé. (...) Mas, assim, as pessoas aqui mais velho realmente via mesmo. (...) Porquê eu acho, assim, que vê, por causa que, assim, sente, por causa que foi muita judiação, eles sofreram muito muito ali e morreram assim, nó, nossa (...) sofrimento mesmo, né?! Aí então, minha filha, não tem como mesmo (...) [a alma] fica marcada (...) porque tinha muito ouro nesse lugar, muito ouro (...) então a vasia [vasilha] que tem ouro, aquelas coisa, ali fica sempre, num passa, assim, sem tê uma pessoa vigiando, né?! Aí às vezes as pessoa que tá com maldade, assim, que vai, assim, com sentido, assim, às vezes até de pegá [o ouro], às vezes pode senti ou até vê alguma coisa, quando colocá a mão, né?! (...) Falam que o nosso lugar é muito rico de ouro, mas aqui eu conheci o ouro mesmo foi com o garimpo, no garimpo. (...) Os garimpeiro vieram, tiraram muito ouro aqui ó, no rio. Aí eu fiquei conhecendo o ouro através do garimpeiro, dos garimpo, né?! Mas, assim, tirá, tirá mesmo, assim, não. Aí os ôtro de fora que veio e depois a gente ficava sabendo “Ah! O fulano tirô ouro.”. Mas nós mesmo num tiramo

nada. (...) Ela [Vó Domingas], igual, minha mãe, ela que era assim, mais idosa, né?! Ah, diz elas que via muita (...) via visões de homem, mulher, cachorrim branco, elas contava essas história, ficava vendo esse tanto de coisa. (...) aí, mas elas tava com a memória boa, esses causo que elas contaram era verdade porque ela num chegô caducá. (Rita Pereira Dias, relato oral, 02/05/2012).

Quando na juventude Deus protege muito, né, porque tá vendo que ele não sabe nada (...) A gente não escutava os mais velho, né?! (...) A gente falava que eles tava caducando (...) E eles tava ensinando a gente coisa que já tinha acontecido com eles, né [casos de aparições sobrenaturais] (...) Tudo isso eles via e a gente não chegava a vê porque num acreditava neles, né?! Quando no dia que a gente começou a vê, só começo vê, a gente quase morreu (...) muitos escravos morreram dentro das ruínas, né?! Outra hora eles fala de indivíduo com negócio de ouro (...) eles matava os escravo e punha junto com o ouro, né?! (...) tem muito lugar que tem ouro e não consegue tirá porque não deixa tirá. Outro toma couro [apanha, é agredido], né?! Então, aqui mesmo já aconteceu de gente querê tentá tirá, cavá a terra aí, né, pra caçá ouro e tomô foi couro. Mas eu mesmo nunca vi porque eu tava deitado na minha cama, né?! Eu, levanta pra ir lá, eu nunca fui e num vô, né?! Assim a gente via eles contano [outros moradores contavam essas histórias], né?! E essas coisa, a gente, num se brinca. (Vicente José Dias, relato oral, 03/05/2012).

O bisavô da Marlene [a mãe da Tuquinha] é que contava a história do padre [José Nogueira] (...) diz ele que chegou a conhecer um padre, o tal padre José Nogueira. (...) esse Tio Geraldo que a gente fala que é o bisavô da Marlene, é que eu ainda conheci eles, né?! É que ele falava que o padre, mesmo depois que ele morreu, diz ele que de vez em quando ele ficava passeando aí. (...) isso era a alma dele (...) Ele falava que de vez em quando ele aparecia, assim, pelos caminho, assim, e ainda falava com ele “Cê tem uma prosa muito boa”. Conversava com ele, mas, assim, depois que ele saía, ele ia afastando, assim, de perto dele e desaparecia ao mesmo tempo. (...) Esse povo antigo, eles era, assim, um povo muito corajoso, né?! Eles via muitas coisa, muita assombração naquele tempo, que eles contava que via muita assombração, né?! (Joaquina Dias da Silva, relato oral, 06/10/2012).

(...) porque aqui na Chacrinha já teve o garimpo. Não o pessoal da Chacrinha, veio muita gente de fora. (Maria Aparecida Dias, relato oral, 18/04/2012).

O ouro pode até achá. Mas esse ouro num é assim, cê tem que dá a vida. Quem qué dá a vida pelo ouro? (Maria Aparecida Dias, relato oral, 27/10/2012).

De acordo com os moradores, não ocorrem mais casos de assombração pela Chacrinha porque os jovens não são tão crédulos quanto os “antigos” e, além disso, no começo da década de 90 um padre benzeu as ruínas a pedido dos moradores da comunidade.

(...) aí falava que via as coisa ali, a gente falava “curral” (...) passando ali pela ruínas (...) mas eu nunca vi não (...) Mas agora acho que não tem perigo mais não porque depois aí veio um padre aí e aí então ele rezô uma missa (...) Mas num tem muito tempo isso não [começo dos anos 90] (...) Veio e celebrô uma missa aí pra podê afastá essas coisa. (...) aí pronto, parô, o povo não vê mais nada não. (...) O povo via muito esse cachorro, via um monte de coisa, aí depois que ele celebrô a missa pra podê espantá essa coisa aí, aí acabô. (Marlene de Fátima Dias, relato oral, 29/09/2013).

Além disso, houve também uma mudança de foco narrativo a respeito das ruínas que foi promovida por esse trabalho dos alunos. Segundo Lima *et al.* (2013),

(...) o foco das histórias sobre o casarão só mudou depois da divulgação do trabalho dos alunos e da promoção dos direitos quilombolas feita por professores e militantes de Belo Vale [como a professora Gloria Maia]. O tema da narrativa histórica passou a ser o passado da escravidão, ou a história da antiguidade, que é o modo como alguns se referiram a esse passado mais longínquo. (...) O trabalho dos alunos direcionou a mudança no foco da narrativa sobre o passado da Chacrinha e estabeleceu as bases para o desenvolvimento de uma nova representação de identidade, apoiada em expectativas externas sobre quem seriam eles (descendentes de escravos, quilombolas). (ibidem: 19/20).

Essa mudança do foco narrativo a respeito das ruínas, antes vistas somente como uma antiga fazenda repleta de ouro e assombrações e depois vistas também como uma evidência física do passado escravo da comunidade, não se deu sem dificuldades. A

própria Fia comenta que os moradores mais velhos da comunidade no começo da pesquisa tinham dificuldade de partilhar suas histórias sobre a “fazenda”. Essa dificuldade levou ao envolvimento do Sr. Antônio Resende na pesquisa, pois ele sabia de muitas histórias sobre a Chacrinha. No entanto, essa dificuldade com os moradores mais velhos da Chacrinha foi de certa forma ultrapassada e a Vó Domingas, principalmente, começou a falar sobre sua infância e sobre as ruínas, mesmo que ainda de forma tímida.

Para Rafael, no começo dessa pesquisa, os moradores não falavam muito devido ao medo de serem discriminados por serem descendentes de escravos. Esse preconceito presente na comunidade só mudou, segundo ele, quando um “trabalho de conscientização” foi feito. (ibidem). Mas, como Lima *et al.* (2013) afirmam, esse trabalho de conscientização ainda continua na Chacrinha, pois não são todos os moradores que se reconhecem como quilombolas. Esses moradores não participam de nenhum evento ou atividade que esteja relacionado ao passado escravo, às ruínas e ao Ponto de Cultura, como as oficinas, as festas, as apresentações, etc. Segundo os próprios moradores, isso se deve ao preconceito que a comunidade sofreu durante anos de Belo Vale e que acabou sendo interiorizado, o próprio nome da comunidade nasceu desse preconceito. Como Reis (2003) salienta,

A negação da identidade negra por alguns moradores da Chacrinha advém da ação do racismo no cotidiano daquelas pessoas, sendo, muitas vezes, manifestado por determinados dirigentes municipais, por professores ou colegas (...) A opção pela negação de sua verdadeira identidade é o caminho encontrado por esses moradores, já que a sua afirmação poderá causar transtornos e sofrimentos. Diante disso, é extremamente difícil para eles assumirem uma identidade racial étnica. (ibidem: 28).

Além disso, foi devido ao preconceito sofrido pela comunidade que a sua história, revelada apenas nessa primeira pesquisa, não foi repassada dos mais velhos para os mais novos:

Mas, assim, os antigos já sabia que era quilombola [que eram descendentes de escravo], sabe? (...) É, mas sabe por que parô esse assunto de quilombola, de quilombo? Por quê? Agora vou explicar porquê. Porque o povo [de Belo Vale] tinha preconceito com os negros. Aí, portanto, era *Chacrinha dos Crioulos*, *Chacrinha dos Pretos*. Falava



*Chacrinha dos Pretos* pra você vê! Até hoje, fala *Chacrinha dos Pretos* aí, tem pessoa que não gosta. Não gosta, entendeu? Aí eles fala *Chacrinha, Chacrinha, Chacrinha* e esqueceu quilombo, esqueceu dos pretos, tudo. É só *Chacrinha*, né?! (relato oral).

(...) [São Gonçalo] é o padroeiro de Belo Vale. Então, assim, todo mês de julho tem a festa [festa de São Gonçalo] (...) então todas as comunidades são convidadas a í [ir] na novena (...) e o padre, ele gosta que cada comunidade vai com a sua característica. E aqui na Chacrinha o povo num gosta de participar (...) se fô pra vestir de escravo pra entrá, não qué í [ir] (...) Pessoal não gosta de participar (...) Dentro da Chacrinha mesmo tem pessoa racista, contra ele mesmo. Ainda num libertô, né?! (relato oral).

Os moradores também afirmam que a história da comunidade não foi repassada porque a relação entre os pais e os filhos era muito rígida, autoritária (LIMA *et al.*, 2013):

Antigamente a gente tinha aquele respeito, assim, que tinha os mais velho conversando, os pequeno num podia ficar perto. Assim, quando chegava uma pessoa, né, as criança tinha que sair. (...) foi o nosso regime sabe?! De antigamente. (Rita Pereira Dias, relato oral, 02/05/2012).

(...) é igual eu falo, o pessoal antigo, eles era muito fechado. Eles não conversavam com nós. (...) O que eles conversavam era só pra chamar a atenção da gente. (...) A gente passou a sentar, bater papo com o pai depois que a mãe morreu há dezesseis anos atrás [quando ela tinha 31 anos de idade], (...) antigamente, conversa de velho, novo não entrava, não escutava. (Maria Aparecida Dias, relato oral, 18/04/2012).

Eu tive uma juventude muito rígida (...) Meu pai chamava Albertino (...) ele sabia muita história da Chacrinha porque ele nasceu aqui (...) mas meu pai num tinha papo pra nós também não. Que às vezes a gente tava lá na cozinha lá de casa, tudo, com os irmãos fazendo uma farra (...) se alguém olhasse (...) e visse ele aparecendo, minha filha, cabô barulho, todo mundo ficava, assim, paradim. Então meu pai não sentava pra contá caso nenhum. (...) E era, assim, se chegasse alguma visita lá, eles, os dois [os pais] só olhava pra nós, a gente ia saindo. (...) Mas é engraçado que, hoje, não só hoje, de tempos pra cá, o diálogo entre pais e filhos (...) ficou mais importante, assim, levou mais a sério, né, porque aí cada um tem opinião.

Mas lá em casa não tinha diálogo nada não. Ele falava o necessário e pronto. (Maria José Dias, relato oral, 24/06/2013).

Parte desses moradores que não se reconhecem como quilombolas e que não participam das ações sociais e dos eventos relacionados ao ser quilombola, são evangélicos. Para eles, o passado escravo e a identidade quilombola estão relacionados às práticas de “macumba” e “feitiçaria” (FILHO *et al.*, 2013):

Se tivesse mais união, tudo bem, mas no momento não tem. (...) eles só faz pra parte deles (...) os crente. [nas festas] Somente os católico que ajuda. Às vezes convida eles, alguns deles, eles promete, mas num cumpre. (relato oral).

E, assim, tem coisas, assim, que a gente não gosta muito de falar, porque tem pessoas que não gosta, sabe... porque antigamente o pessoal, um confiava muito no outro. Aí foi surgindo um papo, assim, de macumba na comunidade, aí o povo passô a ficar com medo. Por exemplo, desconfiando, te dá essa água, “não beba não, joga isso fora” (...) aí o povo foi desligando (...) Aí depois parô isso e o povo desuniu, né, mas, só que assim, desunião num sentido, mas em outro sentido o pessoal é muito unido, pra uma doença o pessoal é muito unido (...) Igual vindo a enchente, a união do pessoal, entendeu, o pessoal tem coisas que sim, outras não. (...) E as mães proibem, não deixa os menino participar. Igual, tem oficina, tem os negócio aí, muitas crianças não participam porque os pais não deixam “Ah! Isso não dá. Capoeira, macumba, essas coisas assim não dá.” Devido a roupa que a gente veste, que é roupa diferente [nas apresentações]. Não é que é totalmente diferente. É saia comprida, blusa, essas coisas assim, um turbante no cabelo. (relato oral).

Mas outros moradores simplesmente não gostam de lembrar o passado escravo por ter sido muito triste e sofrido, a Vó Domingas, por exemplo, foi um deles:

No início das visitas, Vó Domingas evitava falar das ruínas da fazenda, de seus antepassados e da escravidão. Geralmente, quando se tratava desse assunto, ela dizia que já estava velha, que a memória já não funcionava mais. Porém, no decorrer da investigação, comecei a perceber que falar do seu passado a deixava triste e angustiada. Esses sentimentos eram o seu motivo de não querer lembrar o passado, uma época sofrida que deixou marcas irreversíveis. Assim, no decorrer das observações, pude

compreender a razão do “não funcionamento” da memória de Vó Domingas. (REIS, 2003: 24).

Ah, igual, ela falava assim, a Tia Domingas falava sempre assim comigo “Ô, Tuquinha, eu não gosto de lembrar daquele tempo que era muito triste, era muito triste.”. Sempre quando ela começava a contar história ela chorava. Ela chorava, ela falava que era triste demais. (...) O pai dela foi escravo. Eu acho assim, se o pai foi, a mãe também deve ter sido. O pai dela foi escravo. Então ela falava que foi muito triste. E ela cantava uns canto pra gente, sabe? E ela cantava e chorava. Ela cantava e chorava. E era muito triste. (Maria Aparecida Dias, relato oral, 18/04/2012).

No entanto, a Vó Domingas viveu “(...) a transformação dos valores que fundamentam a narrativa histórica e a representação da identidade coletiva da Chacrinha dos Pretos.” (LIMA *et al.*, 2013: 23), ela experimentou o despertar do interesse pela história da comunidade, antes evitada, negada e, por isso, esquecida (*ibidem*). Tudo começou com esse trabalho escolar e com a atenção que a comunidade passou a receber de ONGs, pesquisadores, jornalistas, estudantes, etc., que queriam conhecer a história da Chacrinha dos Pretos e de suas ruínas:

(..) na época [do trabalho] (...) o Rafael chegou a dar uma entrevista em nível nacional, no Jornal Nacional, falando das ruínas. (...) Aí depois veio a Clareth, né, lá da Universidade Federal de Juiz de Fora, fez um trabalho lá (...) E a partir daí eu acho que a Chacrinha passou a ser objeto de muito interesse, não só dos arqueólogos, né, mas historiadores, antropólogos. Aí veio o Ponto de Cultura, veio o Ecovila, né. (Maria Aparecida Glória Maia, relato oral, 28/10/2013).

(...) chegou um momento na história daquela comunidade em que as ruínas começaram a atrair estudantes, professores, pesquisadores, repórteres de jornais e televisão, entre outros. Aquelas ruínas, com a história que carregam e cujo passado era evitado por Vó Domingas, começaram a ter expressividade. A partir daí, Vó Domingas passou a compreender a importância de seus relatos para a preservação da memória do local e, ainda acanhada, começou a narrar alguns acontecimentos, entre os quais aqueles relativos à sua infância. (...) Hoje, Vó Domingas dá entrevistas para pesquisadores e, principalmente, para jornais e televisão, permitindo a transmissão de sua imagem através de fotografias ou filmagens. As suas histórias são relatadas sem timidez e com muita

espontaneidade, embora ainda permaneça uma certa melancolia no fundo do seu olhar. Mesmo assim, é perceptível a satisfação que ela demonstra na sua fala. (REIS, 2003: 24/25).

Mas qual é a história das ruínas e da Chacrinha dos Pretos?

A história das ruínas e da Chacrinha que foi aceita e apropriada pelos moradores é baseada nos relatos orais coletados nesse trabalho escolar, que teve como principais interlocutores o Sr. Antônio Resende e a Vó Domingas, pois a Vó Noêmia era mais nova e, segundo moradores, não gostava de dar entrevista.

E a Vó Noêmia falava “Eu num vô falá nada não, que eu não gosto disso não, não gosto de tirá foto, num gosto dessas coisas.”. [ela falava] Muito pouco. (Maria Aparecida Dias, relato oral, 18/04/2012).

A Vó Domingas, filha e neta de escravos, não tinha uma “versão” da história da Fazenda da Chacrinha, das ruínas, ela simplesmente relatava suas memórias de infância (que remetem à primeira metade do século XX). Ela dizia que ia brincar e rezar nas ruínas, que ainda estavam em pé, mas já vazias. Ou seja, como afirmam os moradores, ela não “alcançou” o tempo da fazenda. Entretanto, seus relatos sobre o cotidiano dos antigos moradores, dentre eles, alguns que tinham sido escravos, eram riquíssimos. Ela contava como eles se vestiam, andavam, dançavam e cantavam. (LIMA *et al.*, 2013). As receitas culinárias (broas, biscoitos, etc.), as receitas de sabão, os cantos e as danças dos “antigos” que a Vó Domingas passou adiante, misturados a elementos externos que a comunidade incorpora como parte de sua tradição cultural que foi perdida, como diversos cantos utilizados no Congado, são hoje a base da construção identitária da Chacrinha dos Pretos, são uma espécie de guia do que é ser quilombola.

(...) esses escravos sofreu demais, aí a Vó [Domingas] (...) contava pra gente como que eles comia, eles falavam muito baixinho, nem ouvia direito o que eles falava, de tanto sofrimento, sabe?! (...) eles tinham medo, né?! (...) a gente saía com ela, que ela contava os caso pra gente e a gente escrevia (...) a gente escrevia a história que ela contava né. (...) A Vó Domingas contava muitas coisas boas aqui do nosso lugar, muitos canto, muita coisa, muita cumida que ela fazia, sabe? (...) torrava farinha, doce (...) essas cumidas de quilombola tudo ela ensinou pra nós fazê, né?! Aí a gente tem muita coisa que ela passô pra gente (...) ela ficava contano,

né?! Aí chorava por causa das pessoas dela que morreu (...) Aí ela ficava contano e chorano, né?! (Rita Pereira Dias, relato oral, 02/05/2012).

São esses depoimentos da Vó Domingas sobre o modo de ser dos “antigos”, registrados principalmente pela Sheila Pereira, que fundamentam as apresentações teatrais, escritas e encenadas pelos próprios moradores da comunidade, que versam sobre o passado escravo da Chacrinha e que são realizadas desde o final dos anos 90 (ibidem). Essas peças são apresentadas em eventos promovidos na própria comunidade e na cidade de Belo Vale, como a festa de São Gonçalo na paróquia de Belo Vale e comemorações no dia, por exemplo, da consciência negra e da abolição da escravatura (FILHO *et al.*, 2013).

Já em relação à reconstrução da história das ruínas, do passado mais antigo da comunidade, o Sr. Resende foi uma figura essencial, pois ouviu ao longo de sua vida muitas histórias da Chacrinha contadas por seus familiares e pelo Sr. Albertino (vô da Tuquinha). De acordo com essas histórias, as ruínas pertenciam a uma fazenda construída em 1752<sup>35</sup> pelo Barão José de Paula Peixoto que, devido à sua riqueza, era conhecido como o Barão Milhão e Meio:

(...) [o Barão Milhão e Meio] não tinha parentes aqui no Brasil, ele era Português, ficou muito rico tirando ouro no Paraopeba e plantando coisas também para mandar para Ouro Preto (...) e não teve filho (...). Ele deixou em testamento, dizem que ele deixou em testamento, as terras e os escravos para essa mulher, essa amasia dele [sua amante escrava]. E a primeira coisa que ela fez foi dar alforria para todo mundo. (Sr. Resende, relato oral, 27/10/2012).

Guimarães (2013) afirma que até hoje não foi encontrado nenhum registro documental sobre o Barão Milhão e Meio e que, por isso, a sua biografia permanece um mistério. Na *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros*<sup>36</sup> do IBGE de 1958, que não referencia as fontes utilizadas, existe uma passagem sobre o José de Paula Peixoto, apelidado de Barão Milhão e Meio por ter sido importante na região no séc. XVIII,

---

<sup>35</sup> O Vicente José Dias, que mora no cômodo D das ruínas, usou o antigo alicerce desse cômodo como alicerce de sua casa. Em uma das pedras desse alicerce há marcações “MD 1752”. Os moradores argumentam que essa é a “pedra fundamental” da fazenda, indicando o ano em que ela foi criada. Ver foto em Anexo 5.

<sup>36</sup> INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros*. Vol. 24. Rio de Janeiro: IBGE, 1958, p.184.

sendo o responsável pela construção da estrada que ligava Belo Vale (São Gonçalo da Ponte, na época) à Barbacena e por possuir uma “fabulosa fortuna” (ibidem).

De acordo com Sr. Resende, além dessa enciclopédia do IBGE, na Revista Manchete de 1972, que comemorava o Sesquicentenário da Independência, também há uma passagem sobre a fazenda do Barão Milhão e Meio. A escrava que herdou a fortuna do Barão Milhão e Meio ajudou a consolidar a Independência do país com um empréstimo:

Em março de 1822 quando o Dom Pedro I, ainda não era Dom Pedro I que ele era regente simplesmente, ele veio à Minas pra buscar um apoio pra Independência (...) chegando perto de Ouro Preto, ele soube que lá em Ouro Preto ele não ia ser bem recebido. Então (...) o coronel José Romualdo Monteiro de Barros, dono da Fazenda Boa Esperança [fazenda próxima à Chacrinha dos Pretos], estava na comitiva junto com o Dom Pedro. (...) aí ele veio pra Fazenda Boa Esperança (...) Dom Pedro na fazenda pede ao Barão de Paraopeba [título que o coronel José Romualdo Monteiros recebeu em 1854], 50 contos de réis emprestado. (...) [coronel] não tenho dinheiro aqui agora (...) mas sei de uma pessoa que tem 50 conto de réis (...) aí foram na Chacrinha, chegaram na Chacrinha aí o Dom Pedro pediu então para a já viúva [a amasia], pediu a ela 50 contos de réis emprestado. E conta a lenda que (...) então arranhou o 50 conto de réis, foram lá, trouxeram umas quatro bacias cheias de moedas de ouro (...) e Dom Pedro foi embora com esse dinheiro. Eles contam esse episódio na Revista Manchete, 1972 saiu essa revista (...) falando sobre a independência. (Sr. Resende, relato oral, 27/10/2012).

Atualmente, todos os moradores ao contar a história das ruínas citam esse episódio do empréstimo que, para eles, demonstra o quanto a fazenda foi importante. A falta de referências históricas sobre o Barão Milhão e Meio e sua fazenda faz com que ruínas existentes na comunidade Arrojado (que fica a 6 km da Chacrinha) sejam consideradas como parte dessa grande fazenda da Chacrinha, como parte da Fazenda do Barão Milhão e Meio (ibidem, LIMA *et al.*, 2013):

Arrojado também tinha [parte da fazenda do Barão Milhão e Meio], também tá tudo em ruínas, só tem algumas paredes (...) pertencia a essa fazenda daqui. (Vicente José Dias, relato oral, 03/05/2012).

Os moradores da Chacrinha se apropriaram da história do Barão Milhão e Meio e da identidade de herdeiros dos escravos libertos. No entanto, os moradores adicionam à história um novo personagem, o Padre José Nogueira Penido ou Zé Nogueira que vivia com a escrava na fazenda:

Porque, o quê que acontece, o fazendeiro morreu, o Zé de Paula Peixoto [o Barão Milhão e Meio], deixô tudo pra escrava. Agora, eu não sei qual era a relação da escrava com o padre, né?! A escrava morreu, ficô o padre (...), uns até falam que eles vivia junto, mas não sei, não posso confirmar (...) Aí o padre ficô com tudo. (Maria Aparecida Dias, relato oral, 18/04/2012).

O Padre Zé Nogueira foi adicionado à história quando, em 2003, a comunidade teve acesso a uma cópia manuscrita e registrada no cartório de Ouro Preto do testamento desse padre que originalmente foi escrito em 3 de agosto de 1839:

Apenas recentemente tive acesso à fotocópia de um documento original, manuscrito e registrado em cartório de Ouro Preto/MG, cedida pela secretária municipal de turismo de Belo Vale. Consta nesse manuscrito a data 10/07/1841. Por apresentar algumas dificuldades de leitura, esse documento foi encaminhado a um especialista para fazer a transcrição. Esse procedimento ainda não foi concluído no momento em que redijo a presente dissertação. (REIS, 2003: 23).

O documento já foi transcrito e nele consta que o Padre José Nogueira Penido deixou as suas terras para:

Manoel José de Castro, casado com minha sobrinha e afilhada Maria Custódia essa fazenda com Engenho e os cobres conjuntos com os meus escravos [ilegível], com a diferença, porém, que o dito Castro, poderá plantar-lhe com o número de seis escravos em razão ter família e desfrutem os escravos e ele como suas que ficam sendo, e o dito Castro regerá os escravos, para que se conservem e vivam em boa ordem e harmonia entre eles; a saber, ele dito Castro, morará na casa sem ajuntamento dos escravos; pois cada um já tem o seu cubículo; só sim, os pequenos para educá-los, ou os que lhe merecem essa graça; e fica pertencendo a cada escravos as suas ferramentas de roça e os escravos não poderão vender as suas partes e por morte irão descendendo de uns aos outros. (Fonte: GUIMARÃES, 2013).

De acordo com o testamento, a área ocupada pelos escravos alforriados foi deixada para os mesmos, cada um ficou com seu próprio “cubículo”. Segundo a tradição oral, isso implicava que as terras “pra baixo do muro da fazenda pertencia aos negros”, pois eles viviam nessas terras. No entanto, como Guimarães (2013) coloca, esse testamento não aponta o nome das terras do padre, só afirma que elas pertenciam à freguesia de São Gonçalo da Ponte (Belo Vale), ou seja, suas terras poderiam se referir à várias localidades além da Chacrinha dos Pretos. Ainda de acordo com o Guimarães (2013), antes do acesso a esse documento, o padre Zé Nogueira não fazia parte da tradição oral da Chacrinha. Atualmente o Padre Zé Nogueira é um dos principais personagens nas histórias de assombrações das ruínas contadas pelos moradores, como foi demonstrado pelos relatos aqui colocados. Além disso, os moradores também afirmam que nessa época a Chacrinha dos Pretos se chamava Chácara do Padre Zé Nogueira.

O que deve ser ressaltado é que a história das ruínas envolvendo o Barão Milhão e Meio e sua amasia e, em outra versão, o padre, sempre termina com os escravos alforriados e donos das terras abaixo do muro da fazenda (projetado na Figura 22). Segundo Lima *et al.* (2013), essa é a história de uma emancipação vitoriosa onde não há herdeiros do senhor da Chácara, só os descendentes dos escravos, o que faz com que as ruínas, além de representarem um passado sofrido que os moradores por muito tempo procuraram esquecer, representem também um exemplo de superação com os escravos se tornando senhores, o que, por sua vez, ajuda a validar as lutas políticas da comunidade, principalmente pelo território.



Figura 22



Como o mapa da Figura 22 demonstra, a comunidade sofreu com uma redução drástica do seu território e atualmente os moradores se encontram em um feixe de terra muito pequeno, delimitado pela linha férrea de um lado e pelo Rio Paraopeba de outro, estando sujeitos a enchentes e sem possibilidades de viver com o plantio como faziam antigamente, hoje dependendo do trabalho assalariado (LEAL, 2013). Segundo Leal (2013), isso ocorreu há 30/40 anos atrás:

(...) muitas das famílias que antigamente faziam parte da comunidade viram-se obrigadas deixar o local [a Chacrinha], ou porque tiveram suas áreas de habitação requeridas por fazendeiros, ou por se virem desprovidas dos meios de produção necessários à manutenção de suas vidas ali. (ibidem: 68).

As lembranças das festas, das experiências vividas nesses lugares e das pessoas que neles viveram ainda se fazem presente na memória dos moradores acima de 30 anos, assim como o processo de desocupação (ibidem). Um fato relevante nesse processo é que, de acordo com os moradores, as pessoas que saíram desses locais antigamente ocupados (Pacal, Pasto de Baixo, etc.) e que quiseram continuar morando na Chacrinha tiveram que comprar seu pedaço de terra entre a linha férrea e o rio Paraopeba do fazendeiro Totonho (Antônio Carlos Valeriano). Segundo os moradores, suas terras foram roubadas quando “compradas” pelo avô do Totonho, Carlos Gomes. O problema é que se as terras foram realmente compradas, obviamente não foram os antigos moradores da Chacrinha que as venderam, até porque eles nunca possuíram escritura, sendo que essas terras sempre pertenceram à comunidade, passando de geração a geração:

A Chacrinha nunca foi vendida. Isso aqui vem de geração pra geração. (...) Naquela época, o fazendeiro [Carlos Gomes] (...) diz que comprô aqui a Chácara, que foi comprado. De quem? Até hoje ninguém achô quem foi que vendeu (...) na realidade mesmo não foi, eles invadiram. (...) Então foi isso que aconteceu [tomaram as terras]. E aquele negócio foi convivendo com isso, foi, foi, foi, foi e aí ficô. Aí foi a mesma coisa que jogá uma água no fogo, né, pronto, cabô. E, assim, ficô igual tá. (relato oral).

(...) E pra gente ter a nossa própria terra, nossos pais teve que comprar do filho dele [tiveram que comprar do Totonho, filho do Valeriano]. (...) os

outros que já era nascido e criado ali [no território atual da Chacrinha], continuaram lá [não tiveram que comprar]. (...) A Vó Noêmia morava no Pacal. Porque assim, cada lugarzim aqui tem um nome. (...) A Vó [Noêmia] morava lá. Olha pro cê vê, saiu de lá do Pacal, aquela maravilha pra vim morá aqui na enchente, comprá terra dentro do rio. A Vó Domingas (...) morava na casa na beira da linha, as casa da central [da rede ferroviária] (...) também comprô e veio morá aqui. (...) Laurinda, o Astrogildo, né, com a Cotó, tudo morava (...) no Pasto de Baixo. Tudo assim, pertim um do outro [Pacal e Pasto de Baixo] (...) Aí tiveram que comprá. (...) Quem quis viver nessas terras teve que comprar. (relato oral).

(...) ali em cima, lá em cima, no fazendeiro lá, tinha um muro grande que divisa tudo e a minha mãe falava mais a (...) Vó Domingas, elas falava que daquele muro pra cá pertencia aos negro. Só que, como diz o otro, os poderosos, né, que é os fazendeiro, foi e tomô as nossas terra. Aí agora pra gente tê os pedaço pra construí, pra plantá, a gente tem que comprá e é tudo nosso, é tudo nosso. Aí “X” falô que tava descobrindo, né, que a Associação [ACC] tá descobrindo documento [testamento do Padre Zé Nogueira] pra vê se acha, né, pra recuperá. Aí eles tem que devolver nossas terra, né?! (relato oral, 02/05/2012).

A perda do controle e da supremacia sobre seu próprio território é apenas uma das consequências da segregação e marginalização social, cultural, histórica e econômica imposta às minorias étnicas no Brasil. Como Little (2002) coloca, as minorias étnicas lutaram e ainda lutam contra os processos de territorialização<sup>37</sup> encabeçados pelo Estado que procuravam, com a expansão de fronteiras, a instalação da hegemonia estatal e de suas formas de territorialidade<sup>38</sup> baseadas na lógica capitalista. Nesse sentido, as ruínas e sua história são fundamentais na luta da Chacrinha pelo seu território, pois é por meio delas que a comunidade “legítima” o direito às terras que seriam por ela ocupada e utilizada desde o tempo da antiga fazenda e dos escravos. No

---

<sup>37</sup> A territorialização, segundo Oliveira (1999), é um processo desencadeado por uma instância política que associa indivíduos e grupos sociais a limites geográficos determinados e que resulta das relações de força e de conflito entre diferentes grupos sociais. - OLIVEIRA, J. 1999. **Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. Rio de Janeiro: Conta Capa. Pp. 13-41.

<sup>38</sup> A Territorialidade está presente em todo grupo humano e diz respeito ao “esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território”” (LITTLE, 2002: 3). Além disso, é um processo no qual o território construído e significado pertence ao grupo social e, ao mesmo tempo, possui o grupo social; o grupo cria o sentimento de pertencimento ao local (MARTINS & MOLINA, 2008).

entanto, a história das ruínas construída por meio de relatos orais, segundo Reis (2003), diz respeito a hipóteses, já que não existem registros escritos para comprovar essa história e a ligação entre a Chacrinha e a antiga fazenda.

Entra em cena então o embate entre a história oral, construída por meio da memória coletiva, e a história oficial (nacional), construída por meio da memória histórica. Partindo do pressuposto pós-modernista de que a ciência nada mais é que um tipo de discurso, que um tipo de narrativa (ZARANKIN, 2000), podemos chegar à conclusão de que a história oficial também é um discurso subjetivo e contextual sobre o passado. Nesse sentido, como Halbwachs (1990) afirma, a memória histórica não pode reivindicar para si a verdade do passado, assim como a memória coletiva. Ou seja, a história das ruínas pode não ser “confirmada” pela historiografia, mas isso não significa que ela pode ser descartada, principalmente se levarmos em consideração o papel social que a memória coletiva e a história oral podem desempenhar nas lutas das minorias étnicas excluídas ou negligenciadas na história oficial. Afinal, a história oficial ou tradicional se atém às fontes geradas pelo poder ou fontes que contém o poder, sendo assim, as minorias nela não encontram espaço e, se encontram, são inferiorizadas (FERREIRA, 2008a; FERREIRA, 2008b).

Segundo Pollack (1989), é a história oral que dá espaço às memórias subterrâneas e marginalizadas das minorias que, normalmente, só se revelam para a sociedade global quando uma política de reformas faz com que o aparelho vigente do Estado entre em crise. Como Lima *et al.* (2013) salientam, o primeiro trabalho realizado na Chacrinha pode ser contextualizado em um período histórico que resulta de reformas políticas e no qual se tem o reconhecimento dos direitos quilombolas. Segundo os autores, esse contexto é resultado das ações sociais no país nas décadas de 70 e 80 a favor dos direitos indígenas e quilombolas, é resultado da ascensão da valorização do desenvolvimento sustentável e da diversidade cultural, com a promoção dos direitos das minorias, e resultado também da Constituição de 88. Ainda segundo os autores, no caso do município de Belo Vale, a promoção da reparação das injustiças históricas sofridas pelos escravos e seus descendentes e as lutas pelos direitos das comunidades quilombolas da região são realizadas principalmente por meio da atuação de ONGs, sendo que a professora “Fia”, envolvida nesse primeiro trabalho realizado na

comunidade, fez parte de um desses grupos, a APHAA-BV que até hoje acompanha a comunidade.

Por isso, esse primeiro trabalho foi tão importante para a Chacrinha, porque foi por meio dele que essa mudança de valores começou a ocorrer dentro da própria comunidade, que passou a tentar reconstruir seu passado escravo e sua história, antes perdidos, esquecidos e evitados inclusive como uma forma de sobrevivência frente, por exemplo, ao preconceito racial (ibidem). Tentando então “(...) reconstruir o destruído a partir dos escombros acumulados pela marcha triunfal dos vencedores (...)” (FERREIRA, 2008a: 42), as lembranças resgatadas da Vó Domingas e do Sr. Antônio começaram a ser apropriadas pela comunidade e a compor a memória coletiva da mesma, que hoje se reconhece como descendente dos escravos da antiga fazenda, que hoje apresenta sua história oral e seu imaginário da vida escrava para visitantes e pesquisadores e que hoje luta por direitos básicos, como o acesso à saúde, à qualidade de vida e a devolução de suas terras.

Percebe-se que a memória compartilhada, coletiva, nesse caso, atua como uma referência que defini a comunidade como sujeito de direito, pois é em relação ao passado testemunhado que os moradores atribuem sua existência coletiva e é por meio dele que lutam pelos seus direitos (O'DWYER, 2012). Mas vale a pena ressaltar que, independentemente da “validade” da história da Chacrinha e das ruínas, “(...) há reconhecimento suficiente em Belo Vale e vizinhanças de que a Chacrinha é dos Pretos, com ou sem história da escravidão.” (LIMA *et al.*, 2013: 33). Ou seja, “A associação dos moradores da Chacrinha com as ruínas e a escravidão não é necessária para que, se assim desejarem, terem a sua terra demarcada como território quilombola.” (ibidem: 33).

Enfim, a Chacrinha não precisa de uma ligação histórica com as ruínas para fazer valer seus direitos quilombolas, no entanto, foi a construção dessa ligação com as ruínas através dos relatos orais que fez a comunidade se reconhecer como quilombola e lutar por seus direitos. O que eu quero dizer é que apesar da história da comunidade e das ruínas não ser decisiva legalmente nas lutas travadas pela Chacrinha, ela, sem dúvida nenhuma, foi e é essencial no auto-reconhecimento da comunidade como quilombola, funcionando como legitimadora de tal identidade aos olhos dos próprios

moradores. Para eles, eles são quilombolas porque são descendentes de escravos, de escravos da fazenda das ruínas, da fazenda do Barão Milhão e Meio.

No entanto, não podemos esquecer também que foram as ruínas e o imaginário relacionados a elas (uma antiga fazenda com propriedades sobrenaturais que representava riqueza, beleza, grandiosidade e sofrimento para os moradores) que despertaram o interesse dos moradores da Chacrinha para “descobrir” a história das ruínas e da Chacrinha. Os próprios moradores reconhecem a importância que as ruínas tiveram e ainda têm na construção da história e da identidade quilombola da Chacrinha. Sem elas, os moradores afirmam que a comunidade ainda estaria “abandonada” como tantas outras na região; para eles, ocorreram muitas mudanças na Chacrinha por causa das ruínas.

Para começar, em 1999, a comunidade fundou a Associação Comunitária da Chacrinha (ACC) que tem como objetivo prestar assistência social aos moradores e atender as suas exigências por melhorias infraestruturais na Chacrinha acionando o poder público. Na época da criação da ACC as principais preocupações dos moradores era o lixo acumulado, o consumo de água sem tratamento e a manutenção da estrada de terra que liga a comunidade à cidade de Belo Vale. Atualmente muitas melhorias foram implementadas na comunidade pela ACC, como a coleta periódica de lixo na comunidade, dois funcionários pagos pela prefeitura que ajudam na manutenção das vias de acesso à Chacrinha e de suas ruas (capinam, coletam o lixo, etc.) e uma pequena estação de tratamento de água. (FILHO *et al.*, 2013). Além disso, mensalmente os moradores recebem atendimento médico na própria comunidade e anualmente eles têm atendimento odontológico marcado em Belo Vale; segundo os moradores, as outras comunidades rurais da região, ao contrário da Chacrinha, ainda não têm coleta de lixo realizada pela prefeitura e têm que esperar por vagas para o atendimento médico e odontológico em Belo Vale.

No entanto, essas melhorias só foram implementadas depois que a comunidade recebeu da Fundação Cultural Palmares (FCP) o certificado de auto-reconhecimento como quilombola em 2007. Em 2007 a ACC também encaminhou ao INCRA de Minas Gerais o pedido de titulação do território, mas ainda não obteve resposta. Segundo os moradores, a pesquisadora Maria Clareth Gonçalves Reis foi, juntamente com o

presidente da ACC na época (Vicente de Paula Dias), a responsável pelo reconhecimento lidando com todas as questões burocráticas.

Aí veio a Maria Clareth, que aí era pra ela escolher aqui ou um outro lugar pra fazê pesquisa. Aí ela escolheu aqui e veio. Aí ela que conseguiu o reconhecimento. É, eu não lembro não porque na época meu marido [Vicente, presidente da ACC] é que mexia com essas coisa (...) nessa época eu trabalhava muito fora, mexia com muitas coisa. Aí eu não acompanhava. (...) Ela mesma que pediu [o certificado], o Vicente passô os documento pra ela e ela mesma que pediu. Fez tudo pra nós, a faca e o queijo, só nós partir. (Maria Aparecida Dias, relato oral, 18/04/2012).

De acordo com Filho *et al.* (2013), a comunidade antes do reconhecimento já estava familiarizada com as noções de “quilombola” devido ao contato com outros pesquisadores. Ainda de acordo com esses autores, os moradores se apropriaram rapidamente dessa noção e promoveram um resgate dos vínculos históricos da Chacrinha, vislumbrados com o seu potencial político. Quanto ao potencial político do se reconhecer como quilombola, esse fica evidente no fato de que foi principalmente por meio dele que a comunidade passou a ter mais acesso a políticas públicas e a programas sociais, conseguindo as melhorias acima citadas ao combater um poder público ineficiente e omissor. Como os moradores dizem, muito do que eles conquistaram, conquistaram porque são quilombolas, identidade atrelada às ruínas.

Outra conquista da comunidade foi o Ponto de Cultura. No segundo semestre de 2009 a ACC foi contemplada com um convênio da Secretaria de Cultura do Estado de Minas Gerais para a instalação do Ponto de Cultura Quilombo da Chacrinha. O Ponto de Cultura busca, por meio de oficinas e atividades que valorizam a identidade quilombola, promover o desenvolvimento cultural e social da Chacrinha. Nele, os moradores já tiveram aulas de informática, capoeira, música (flauta, violão, percussão), dança (maculelê), teatro; assim como oficinas para produção de cerâmica, fabricação de tambor e etc. O Ponto mudou um cenário criticado por Reis (2003) na época em que fazia sua pesquisa na Chacrinha: a comunidade não tinha acesso a cursos, oficinas ou outros meios pelos quais poderia aprender atividades que lhe traria um retorno não só econômico, mas também cultural e social. Por isso também ela considerava que o certificado de auto-reconhecimento como quilombola seria importante para a Chacrinha,

pois esse desenvolvimento sociocultural nas comunidades quilombolas é um dos propósitos da FCP.

Atualmente uma das atividades realizadas pelo Ponto em parceria com a APHAA-BV é o Encontro Cultural do Ponto de Cultura Quilombo da Chacrinha. Essa é uma festa na qual a comunidade recebe moradores de Belo Vale, das comunidades rurais da região, autoridades (representantes do poder público municipal, do conselho tutelar, da polícia militar, etc.) e visitantes diversos, para a celebração das suas raízes quilombolas com apresentações musicais, teatrais, de dança e o com o batismo de capoeira, que são resultado das atividades realizadas no Ponto de Cultura, demonstrando o desenvolvimento cultural local. As ruínas da Chacrinha servem como palco para boa parte dessas apresentações, funcionando como um símbolo da identidade quilombola da comunidade.

Isso demonstra que com o começo da busca pela história da Chacrinha e com o reconhecimento como quilombola, para os moradores, a “fazenda” virou as “ruínas”, virou patrimônio da comunidade que deve ser preservado e protegido com a sua ajuda. Por isso, segundo a Tuquinha, ninguém mais tira pedras das ruínas, ninguém mais “destrói” as ruínas, que foram tão importantes para as mudanças que ocorreram na Chacrinha. Afinal, é graças às ruínas que atualmente a comunidade é uma das mais respeitadas na região, inclusive pelos moradores de Belo Vale, é graças às ruínas que atualmente a Chacrinha tem acesso a benefícios sociais básicos que outras comunidades infelizmente ainda não possuem. Enfim, é graças às ruínas que atualmente a comunidade não está mais “escondida”, “abandonada”.

As ruínas são muito importantes, porque através das ruínas que a gente descobriu que a comunidade é uma comunidade quilombola, que teve a fazenda, né, e que tudo mudou na Chacrinha, através das ruínas (...) eu acho que mudou demais, eu acho que mudou muito, muito, muito (...) a gente passou a ser mais **respeitado**, né (...) a Chacrinha é mais respeitada... mais respeitada que os Pintos, mais respeitada que Arrojado, Canoas [comunidades rurais da região] (...) E assim igual, já tem Ponto de Cultura (...) A gente já tem associação [ACC]. (...) agora tá tendo oficina de capoeira, informática e musicalização (...) Aí tudo muda. (...) [sem as ruínas] ia ser uma Chacrinha muito comum, ia sê igual Pedra, igual Canoas (...) uma Chacrinha... como é que eu falo, é... **abandonada**. E

hoje a gente é respeitado, né?! (Maria Aparecida Dias, relato oral, 18/04/2012).

(...) [as ruínas] é uma coisa que apresenta o nosso lugar (...) é o que destaca na comunidade, é as ruínas. (...) Através das ruínas, através de vocês, cada dia a gente tá sendo mais **reconhecido**, né?! Porque senão a gente ficaria aqui **escondido** e não ia sabê nada, saber nada, com os outro apropriando dos nosso, né, das nossas terra, das nossas coisa e a gente sem podê fazê nada. (...) As criança que vem agora também já tão bem mais encaminhada, né, através dos projeto. (Relato oral).

(...) o que a gente tem aqui é através das ruínas, porque, igual, é... as vantagens que a gente tem aqui, né?! Porque assim, igual, é... a merenda da escola é das melhores (...) qual outra comunidade que tem pessoas pra tomá conta das ruas? (...) é só aqui que tem. Igual o caminhão do lixo, passa aqui na Chacrinha (...) tem comunidade aí que num vai [o caminhão de lixo] (...) todo ano, é... o pessoal da Chacrinha tem privilégio em tá fazendo o tratamento de dente, coisa que as otras comunidades tem que esperar vaga (...) uma vez por mês o médico vem aqui, atende aqui, o dentista é em Belo Vale, enquanto todo mundo não atende num pára de atendê. Lá [em outras comunidades] tem que agendá e aqui não. (...) tudo isso nós temo que agradecer aos escravo. (Marlene de Fátima Dias, 29/09/2013).

Já em relação à “destruição” do patrimônio da Chacrinha, hoje os moradores se mostram arrependidos por terem utilizado materiais das ruínas na construção de suas casas e justificam dizendo que “não sabiam” o que elas realmente eram, pois as consideravam como uma antiga fazenda apenas (LIMA *et al.*, 2013). No entanto, os moradores atribuem grande parte da culpa dessa “destruição” à construção da linha férrea da Estrada de Ferro Central do Brasil em 1913 na comunidade. De acordo com seus relatos, esse empreendimento destruiu uma parte significativa das ruínas para o nivelamento do solo (LEAL, 2013), além de utilizar materiais da mesma na construção do talude da linha (ARAÚJO, 2007). Percebe-se que a ideia de “destruição” das ruínas veio acompanhada da ideia das ruínas como patrimônio. A antiga “fazenda”, antes tida como “bonita” e “monumental”, estando relacionada a histórias de assombrações e de ouro, atualmente é vista pelos moradores como “acabada”, “desmanchada”, em relação ao que poderia ser hoje se eles tivessem ajudado a “preservar” o patrimônio. Com isso a “fazenda” se tornou as “ruínas”. Nesse sentido, gostaria de esclarecer que, ao contrário



do que afirma o discurso patrimonialista que foi repassado aos moradores da Chacrinha por diversos pesquisadores ao longo dos anos, não considero como destruição a prática que eles tinham antigamente em utilizar materiais das ruínas para a construção de suas moradias<sup>39</sup>, pois na época era o melhor com que podiam contar. A destruição do patrimônio envolve a desvalorização do patrimônio (cf. BEZERRA, 2011) e, no caso da Chacrinha, não penso que as histórias de ouro e assombrações dessa antiga fazenda desvalorizassem as ruínas, muito pelo contrário. Além disso, se a comunidade tivesse a intenção de “destruir” as ruínas, com o tempo que tiveram, não existiria mais uma pedra sequer *in situ*, o que não corresponde à realidade. Sendo assim, se temos que culpar alguém, então que o Estado e a sociedade nacional assumam essa culpa, pois, como Araujo (2007) afirma, foi devido às condições socioeconômicas nas quais a comunidade se encontrava, resultado da marginalização, que tais medidas foram tomadas, que ocorreu a “destruição” da “fazenda”.

A Chacrinha dos Pretos, antes de mais nada, é um exemplo de superação. Por muito tempo, assim como outras minorias étnicas e sociais no nosso país, a Chacrinha dos Pretos teve o direito de construir a sua própria história negado, principalmente pelo preconceito racial, fazendo com que a sua história escrava quase se perdesse por completo; por muito tempo ela teve seus direitos básicos civis relacionados à saúde, educação e moradia negados; tudo isso levou a tal “destruição” do patrimônio da Chacrinha. “Destruição” pela qual hoje os moradores têm que responder perante o questionamento inquisidor de visitantes e pesquisadores que reforçam a ideologia patrimonialista, na qual o patrimônio é visto apenas como uma entidade física, sem abranger o contexto social no qual está inserido.

Penso que essa ideia de que a comunidade destruiu seu patrimônio, gerada por membros da sociedade nacional que têm relações com a Chacrinha, é uma forma de violência simbólica pela qual a comunidade é inferiorizada ao ser apontada como ignorante, já que não sabia que se tratava de **patrimônio cultural**. Segundo Bordieu (1989), a violência simbólica pode ser cotidiana ou ser produzida por especialistas, que impõe uma ideologia dominante de uma forma “naturalizada”, mascarada e eufemizada

---

<sup>39</sup> Segundo relato da Vó Domingas, as moradias da Chacrinha, hoje de alvenaria, antes eram casas de sapé feitas com pedaços de pau amarrados por cipó e cobertas de adobe (feito de argila, estrume de boi e palha) (REIS, 2003).

ajustando-a às estruturas sociais. O preconceito que a comunidade sofria dos habitantes de Belo Vale por ser “dos Pretos” foi “naturalizado”, “absorvido” pelos próprios moradores, situação que começou a mudar há poucos anos. O mesmo acontece atualmente, depois de alguns anos em contato com o discurso patrimonialista, os moradores afirmam que ajudaram a destruir as ruínas e assumem a “ignorância” ou “desconhecimento” como desencadeadores de tal situação, sem questionar em nenhum momento o papel que a sociedade nacional ou o poder público desempenharam em tal processo, com exceção da construção da ferrovia. Isso só reafirma a minha posição defendida no 2º capítulo de que a legislação e a ideologia patrimonialista são ferramentas colonialistas que têm impacto direto na vida das minorias étnicas ou sociais e que, por isso, devem ser reformuladas, dando lugar a uma ideia mais crítica sobre o patrimônio, na qual ele não é considerado como uma entidade material que independe do contexto social no qual se insere contemporaneamente.

Para finalizar o capítulo, reafirmo que as ruínas tiveram um papel central na construção da memória coletiva e da história escrava da Chacrinha dos Pretos, assim como na construção da sua identidade quilombola e na modificação da sua realidade marcada pelas dificuldades econômicas e sociais. Hoje, consideradas patrimônio da comunidade, elas são o símbolo da sua identidade quilombola. Mas o que eu quero dizer quando utilizo o conceito “símbolo”? E de que forma esse símbolo é utilizado/apropriado pela comunidade?

## **5 AS RUÍNAS COMO SÍMBOLO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA DA CHACRINHA DOS PRETOS**

Segundo Bourdieu (1989), os símbolos ou os sistemas simbólicos são instrumentos de conhecimento e comunicação que além de estruturarem e darem sentido ao mundo à nossa volta, construindo a realidade sobre a qual exercem uma função social, também são construídos e estruturados por essa realidade. Turner (1980) possui uma abordagem dos símbolos parecida com a de Bourdieu ao afirmar que os mesmos estão intimamente ligados aos processos sociais, às mudanças internas e externas da sociedade, por serem fatores de ação social, forças sociais. Para Turner (1980), os símbolos são entidades dinâmicas dentro de seu contexto de ação, independente de serem formulados conscientemente ou não. Sendo assim, para o autor, ao mesmo tempo em que os símbolos estão relacionados à elementos estruturais, eles também são agentes de ações sociais, não apenas objetos das mesmas, carregados de dinamicidade, de conflitos, de significações conscientes e inconscientes.

Podemos dizer que algumas ideias de Geertz (1987) se aproximam das ideias do Turner (1980) e Bourdieu (1989) aqui apresentadas. Para Geertz (1987) a cultura seria um conjunto de significações representadas em símbolos que é transmitido historicamente. Nesse sentido, os símbolos, para o autor, são formulações de ideias e abstrações de experiências em formas perceptíveis, enfim, são representações concretas de ideias, atitudes, crenças e etc., são atos culturais. Sendo assim, por serem estruturas culturais, os símbolos têm um aspecto duplo: dão sentido à realidade social e psicológica e se ajustam a essa realidade de acordo com as próprias estruturas culturais. Como Turner (1980) e Bourdieu (1989), Geertz (1987) também acredita que os símbolos, ao mesmo tempo em que são construídos por um meio social, também constroem esse meio.

Essa dinamicidade dos símbolos, decorrente da sua ligação ao contexto sociocultural, como os autores defendem, fica evidente na reapropriação das ruínas pelos moradores da Chacrinha dos Pretos e nas consequências que tais modificações

tiveram no cotidiano da comunidade. Como foi dito anteriormente, devido às primeiras pesquisas realizadas na Chacrinha, as ruínas que eram significadas como restos de uma antiga fazenda ligada a uma riqueza amaldiçoada, passaram a ser significadas principalmente como a Fazenda do Barão Milhão e Meio cujos escravos eram os antepassados da comunidade. Por outro lado, foi colocado também que as ruínas, como uma paisagem fantástica (cf. SILVEIRA & BEZERRA, 2012), tiveram um papel ativo nesse processo de reconstrução da história da Chacrinha devido à sua monumentalidade. Além disso, com a resignificação das ruínas, elas passaram a legitimar a identidade quilombola da Chacrinha, ajudando na implementação das melhorias sociais efetivadas pela ACC na comunidade. Isso demonstra que a construção da cultura material e do patrimônio, que a significação dos mesmos em símbolos, é um processo dinâmico que é afetado e afeta o meio social no qual se insere.

Mas de que forma necessariamente as ruínas são apropriadas como símbolo da identidade quilombola da comunidade? Ao meu ver, essa apropriação das ruínas pela comunidade fica especialmente evidente quando as mesmas são utilizadas como palco para as apresentações teatrais e musicais que ocorrem nas festas e eventos promovidos pela Chacrinha. No entanto, neste trabalho, eu não irei discutir essas apresentações; eu irei discutir o ritual de abertura das ruínas que as mulheres da comunidade realizam todas as vezes que as ruínas são utilizadas para tais apresentações. Para esclarecer, considero a abertura das ruínas como ritual porque se trata de uma performance corporal<sup>40</sup> constituída por alguns elementos pré-determinados e invariáveis que são empregues em um espaço-tempo específico. A escolha de me concentrar nesse ritual para discutir essa apropriação simbólica reside também no fato de que não é sempre que as apresentações de teatro e de música ocorrem nas ruínas, devido principalmente a questões logísticas. Já o ritual de abertura das ruínas sempre acontece, independente das apresentações que serão realizadas no local. Além disso, muitos autores, como Turner (1980), destacam a importância dos rituais para a discussão dos sistemas simbólicos, dos símbolos. No entanto, o principal motivo que me levou a tomar essa decisão consiste no fato de que é por meio desse ritual realizado nas festas que a legitimação da identidade quilombola da comunidade através da apropriação do patrimônio se inicia e se torna possível.

---

<sup>40</sup> No sentido colocado por Butler (2002), onde a performance não é apenas uma ação e sim uma prática reiterativa que materializa o discurso.

Enfim, foi levando em consideração essa relação dos símbolos com o contexto sociocultural no qual se inserem que eu interpretei o ritual de abertura das ruínas, tentando entender como se dava a apropriação das mesmas como símbolo da identidade quilombola da Chacrinha dos Pretos.

### *5.1 Entrando nas ruínas...*

É começo da tarde, todos estão reunidos na entrada das ruínas esperando as mulheres abrirem a passagem. É um momento de ansiedade. A temperatura não ajuda, não sei quantos graus está fazendo, mas a sensação é de muito calor, principalmente depois de comer a feijoada servida pela comunidade. Venta muito pouco e o cheiro forte de musgo das ruínas impregna o lugar. Muitas câmeras ligadas estão à procura de uma boa imagem do que está por vir, até que ao longe escutamos as mulheres:

*“Eu sou negro sim  
Como Deus criou  
Sei lutar pela vida  
Cantar liberdade  
Gostar dessa cor  
Nasci livre fui feliz  
Lá na África querida  
Partilhando os dons de Deus  
Festejando o Deus da Vida  
Poderosos arrancaram  
Da mãe terra minha gente  
Resisti, morri de banzo  
Fui escravo por corrente  
Eu sou negro sim”*

As 5 mulheres aparecem, todas com um sorriso no rosto. A Dona Rita, a mais velha, é quem “puxa” os versos e canta mais alto. Ela vem na frente sozinha com um terço na mão, além disso, é a única que usa vestido. Logo atrás dela, as outras quatro mulheres vêm em duplas. Todas, com chinelo de dedo, arrastam os pés em um compasso único, balançando as suas longas saias com as mãos. Apenas uma está de branco, todas as outras optaram por saias coloridas, assim como a Dona Rita, que usa um vestido colorido. Todas elas param em frente às ruínas e os sorrisos desaparecem de

seus rostos. Em sinal de respeito pela memória dos antigos e por seus espíritos que guardam as ruínas, levantam as mãos para o céu e cantam:

*“Senhorio, me dá licença  
Pra eu entrar aqui agora  
Se me der licença, eu entro  
Se não der, eu vou embora  
Senhorio, me dá licença  
Pra eu estar aqui agora  
Se me der licença, eu entro  
Se não der, eu vou embora  
Senhorio, me dá licença  
Pra eu cantar aqui agora  
Se me der licença, eu canto  
Se não der, eu vou embora”*

Sem parar de cantar, elas começam a andar em um passo ritmado passando pelo corredor formado pelos telespectadores. É difícil ver as mulheres devido a grande quantidade de pessoas, mas todos as escutam muito bem. Procurando os melhores pontos de visão, a movimentação da multidão é grande. Ao se aproximarem da porta das ruínas elas viram de costas e, no mesmo ritmo de passo e de canto, entram. Todos seguem as mulheres até o pátio onde ocorrerão as apresentações. Quando chegam no pátio, as mulheres começam a cantar novamente a música “Eu sou negro sim”. O sorriso volta aos seus rostos, elas desmancham a formação em que estavam e, sem parar de cantar e dançar, abrem espaço para a Dona Rita que, no centro do pátio, dança com o terço pendurado nas mãos.

A grande árvore que abriga o pátio faz o calor diminuir e agora, com todos em círculo, fica mais fácil de ver a Dona Rita. Dona Rita encerra a canção e a dança e, com os aplausos da multidão, ela sai do centro do pátio abrindo o espaço para o grupo de capoeira. As ruínas agora estão abertas para aqueles que vieram celebrar a identidade quilombola e o passado escravo da Chacrinha dos Pretos.

## *5.2 Ritual, Paisagem, Corpo e Identidade*

O ritual de entrada nas ruínas da Chacrinha dos Pretos realizado pelos membros da comunidade nas festas é uma herança que foi passada para a Dona Rita e para as outras mulheres pela Vó Domingas. Pela sua idade, a Vó Domingas era a guardiã dos cantos, das danças, da maneira de se vestir, enfim, dos costumes dos antepassados da Chacrinha. Foi a Vó Domingas que, contando os “causos” dos antigos, ensinou aos seus descendentes o “Canto da Permissão” para poder entrar nesse lugar que, para a comunidade, é símbolo do seu passado escravo e de sua identidade quilombola. Mas pelo que já foi apresentado no capítulo anterior, sabe-se que as ruínas da Chacrinha são formadas por 3 conjuntos: a Casa-sede, a Senzala e a Igreja. Pelo fato da comunidade ser quilombola, esperava-se que a Senzala fosse tratada como o conjunto das ruínas que melhor representasse a identidade da comunidade. No entanto, é na Igreja e no pátio anexado à ela (Pátio 3, Figura 18) que se tem o ritual e as apresentações artísticas da comunidade. Mas, se a Igreja Católica foi uma das instituições opressoras no sistema escravocrata, por que os moradores da Chacrinha escolheram a Igreja e o seu pátio ao invés de escolherem a Senzala?

As discussões de Tilley (1994) sobre espaço, lugar e paisagem podem ser o caminho para responder a essa pergunta. Para o autor, o espaço não é apenas um palco neutro para as atividades humanas, ele é socialmente construído através da práxis cotidiana de diferentes indivíduos e grupos, sendo também reproduzido e modificado a partir das ações humanas neles realizadas. Sendo assim, não tem como dissociar o espaço da atividade humana. Não existe um único e fixo espaço que independente das experiências simbolicamente construídas pelos atores sociais, existem vários espaços que envolvem dimensões subjetivas e contextuais. O espaço não tem uma essência substancial em si mesmo, ele é diferencialmente entendido e experimentado, sendo um meio contraditório e conflituoso através do qual os indivíduos agem e sofrem com a ação. Ao mesmo tempo, a experiência do espaço é sempre permeada de temporalidades, os espaços são sempre criados, reproduzidos e transformados a partir de espaços previamente construídos no passado. Eles estão intimamente relacionados com a formação de biografias e das relações sociais. (ibidem).

Ainda de acordo com o autor, quando o espaço se torna centro da significação humana, manifestada e expressada nas experiências cotidianas e na consciência particular das pessoas, tem-se então a criação do lugar. O significado do lugar é

resultado da consciência existencial sobre ele, ou seja, os limites do lugar estão na mente humana, ligados à experiência humana e à memória dessa experiência. Já a paisagem seria o meio físico, social e cognitivo onde os lugares se situam em uma relação dialética com os significados a eles relacionados, criados e transformados (ibidem).

No caso Chacrinha dos Pretos, a paisagem experimentada, vivida, significada pelos moradores é composta por diversos lugares com nomes específicos: a “cachoeira”, a “lajinha”, as “ruínas”, as “prainhas”, o “Pacal”, etc. Por mais que a maioria dos nomes desses lugares tenha relação direta com a natureza física do lugar, como a “lajinha”, por exemplo, esses lugares não se resumem às suas características físicas. Cada lugar identificado pela comunidade, como Tilley (1994) defende, tem sua própria biografia relacionada com as experiências que os moradores viveram em cada um deles, sendo parte, ao mesmo tempo, da biografia de cada morador e da comunidade como um todo. A “lajinha” e as “prainhas”, por exemplo, são lugares de recreação da comunidade. Os moradores podem contar dezenas de histórias que aconteceram nas “prainhas”, os jogos, os namoros, etc.

Tem uma prainha aqui, agora ela acabô, perto da casa do Neco, ali (...) entre as duas cachoeiras, a da ponte e a de cima. (...) Aí depois nasceu árvore, muita árvore lá na praia, aí cabô com a praia. Mas nós ia, os minino ia jogar bola, nós ia jogá queimada, quem tinha namorado ia namorá, né? [risos] Aí juntava todo mundo (...) reunia, “ô gente, hoje nós vamo lá pra prainha”, aí levava o radim, ficava ouvindo música, era assim. (Marlene de Fátima Dias, 29/09/2013).

As histórias vividas pelos moradores nesses diversos lugares ao longo do tempo foram construindo e modificando a visão que cada indivíduo e que a comunidade tinha desses lugares. No entanto, esses lugares não existem apenas no mundo cognitivo dos moradores, as características físicas de cada lugar, experimentadas através da percepção física e cognitiva de cada indivíduo, também tiveram um papel na construção dessas histórias. Essa construção mútua dos lugares e das pessoas através da experiência fica clara com a relação que a comunidade tem com as ruínas. Como foi dito, a Vó Domingas foi quem passou para os moradores as histórias sobre os moradores mais antigos da Chacrinha, sobre os escravos, foi ela quem ensinou o ritual de entrada na



Igreja das ruínas. Sendo assim, os significados das ruínas para os moradores atuais estão intimamente relacionados com os significados que as ruínas tinham para a própria Vó Domingas devido às experiências que ela viveu nesses lugares.

A Vó Domingas contava que no seu tempo de criança, começo do século XX, ela foi muitas vezes brincar e rezar na “fazenda” (LIMA *et al.*, 2013). Como Lima *et al.* (2013) argumentam, a religião católica estava relacionada com as experiências de Domingas nas ruínas desde sua infância.

Eu brinquei muito foi na fazenda. Eu ... brincava muito... com uma pessoa que trabalhava aí.. chamada Jacinta ... e o marido dela chamava Beijo. Ela ensinava a gente rezar naquele tempo... Quando ia dando ali cinco horas a gente vinha tudo para cá. Passava aqui na fazenda primeiro, a minha vó Chaga trabalhava aqui! Ela mexia com algodão... algodão do pessoal fazer a roupa; e eu, eu vinha rezar! Quando eu chegava, minha vó ia embora, e eu ficava aqui na casa da Jacinta do Beijo para ela me ensinar a rezar... Eu ficava cantando e ficava na casa dela. A partir das cinco horas ela sentava na porta e a gente ficava tudo ajoelhada no terreiro, e ela ensinava a gente rezar. (Vó Domingas, em vídeo do Ponto de Cultura, Fonte: LIMA *et al.*, 2013: 26).

Sendo assim, o conjunto das ruínas mais valorizado por ela, a Igreja, passou a ser o conjunto mais valorizado pela comunidade, sendo o símbolo do passado da Chacrinha e da sua identidade quilombola. Por isso as festas da Chacrinha ocorrem na Igreja. Além disso, grande parte da comunidade é católica, com poucas famílias evangélicas. Como Filho *et al.* (2013) afirmam, na Capela de Nossa Sra. do Bom Parto e São Sebastião da comunidade é celebrada uma missa toda primeira quarta feira do mês pelo pároco da Paróquia São Gonçalo do Amarante ou da Ponte de Belo Vale, e todo domingo os ministros de eucaristia da própria comunidade (Marlene Dias, Maria José, Amilton Dias, Joaquina Dias da Silva e o José Eustáquio) realizam celebrações na capela. A comunidade também possui o Salão Vicentino, onde ocorre semanalmente a reunião dos moradores que pertencem à Sociedade de São Vicente de Paula e, para completar, todos os anos em agosto os moradores realizam a Festa dos Padroeiros (Nossa Sra. Bom do Parto e São Sebastião) na comunidade e em julho participam da Festa de São Gonçalo da paróquia de Belo Vale. (ibidem).

Talvez seja também por essa ligação tão forte entre as ruínas, a reconstrução da história da Chacrinha e o catolicismo que os moradores evangélicos da comunidade não participam do ritual, das festas, etc. (ibidem). Enfim, pode-se dizer que as ruínas para os católicos da comunidade, símbolo de orgulho e respeito, não são as mesmas ruínas para os moradores evangélicos que renegam a identidade quilombola e sua ligação com o passado escravo, que também trazem consigo as práticas “macumbeiras”. Para os moradores evangélicos, talvez as ruínas sejam um lugar de ameaça e perigo, assim como qualquer prática da comunidade que envolve a valorização da identidade quilombola, como as oficinas e as festas do Ponto de Cultura.

Dessa forma, concordo com o Tilley (1994) que afirma que as atividades dos seres humanos orientam a apreensão da paisagem, humanizam a paisagem, fazendo com que o espaço seja existencial ao mesmo tempo em que a existência humana é espacial. Sendo assim, uma abordagem do espaço deve ser o meio caminho entre o objetivismo empirista, que transforma o sujeito em objeto, e o idealismo cognitivo, que reduz a percepção do objeto a uma projeção mental. (ibidem).

Mas qual o papel do corpo nesse espaço existencial da Igreja e do pátio no qual as apresentações ocorrem? Qual o papel do corpo no ritual de abertura das ruínas da Chacrinha?

Tilley (1994, 2008) e Bender *et al.* (2007), se apoiando nos preceitos fenomenológicos, defendem que o corpo humano é o ponto de mediação fundamental entre o pensamento e o mundo. Para esses autores, é através do corpo que nos relacionamos com o mundo, que estamos no mundo, que o percebemos e o compreendemos cognitivamente e corporalmente. Mas o corpo não é apenas a ponte entre o sujeito e o mundo, o corpo é o sujeito e o mundo. Nessa perspectiva, o mundo e o sujeito fluem entre si através do corpo. Sendo assim, noções como "objeto" e "sujeito", "natureza" e "consciência", não são dicotômicas e estão dialeticamente relacionadas com uma totalidade que é constituída através do estar no mundo.

Merleau-Ponty (1945) critica essas dicotomias sujeito/objeto; corpo/mente; representação/ação. Para o autor, nós não possuímos o corpo, ele não é um objeto exterior a nós, nós somos o corpo e a mente. Dessa forma, não há separação entre mente e corpo. Ao mesmo tempo, nós nos relacionamos com o mundo através da percepção.

Essa percepção não é apenas física e individual, ela também é significativa, cultural e cognitiva. E na medida em que o corpo é sujeito e percebe o objeto, ele também funciona como objeto que é percebido. Além disso, o corpo tem uma intencionalidade mental e corporal que liga o sujeito ao objeto através da ação, tornando-os indivisíveis. Sendo assim, não há uma divisão do mundo exterior e interior, do sujeito e o objeto. (ibidem).

Ainda de acordo com o autor, como não há uma divisão entre o mundo e o corpo, o corpo está em um horizonte com fronteiras difusas: “(...) el espacio y el tiempo que yo habito tienen siempre, de una y outra parte, horizontes indeterminados que encierran otros puntos de vista. La síntesis del tiempo, como la del espacio, hay siempre que reiniciarla.” (ibidem: 153). Pode-se afirmar então que essa síntese do corpo, do tempo e do espaço é continuamente construída durante o ritual de abertura das ruínas que pode ser considerado como uma viagem de volta ao tempo dos escravos presente no imaginário da comunidade. Afinal, esse ritual permite que os moradores revivam as experiências dos seus antepassados, dançando e cantando como eles faziam. No entanto, o ritual não ocorre sempre da mesma maneira que eu relatei acima.

Esse ritual é sempre guiado pela Dona Rita, com a morte da Vó Domingas ela se tornou a responsável pela abertura das ruínas, e ela sempre tem em mãos um terço. As mulheres que a acompanham não são sempre as mesmas e a quantidade varia, às vezes tem-se mais de quatro mulheres a acompanhando. Os cantos utilizados antes do Canto de Permissão e depois, quando as mulheres estão no pátio, também variam, assim como a forma com que o Canto de Permissão é efetuado. Não é sempre que ele é cantado com as mulheres estendendo suas mãos para o céu, com exceção da Dona Rita que sempre estende as mãos, mesmo que não seja de forma contínua. Esse canto sempre começa a ser executado quando as mulheres estão na frente das ruínas da Igreja, perto da porta (Figuras 20), mas nem sempre as mulheres atravessam a porta cantando o Canto de Permissão, elas podem terminar esse canto e atravessar a porta cantando outro. No entanto, essa travessia pela porta da Igreja é sempre feita de costas pelas mulheres. Além disso, o tipo de vestimenta é sempre o mesmo, as mulheres usam as saias longas e a Dona Rita o vestido, sendo que algumas delas optam por usar o “turbante”. A Dona Rita também sempre dança da mesma forma com o terço em mãos dentro do pátio, afinal, foi assim que a Vó Domingas ensinou.

Percebe-se que, independente da forma como o ritual é realizado, a vestimenta, a dança e o Canto de Permissão são os componentes permanentes dessa performance corporal das mulheres nas ruínas, se tornando os elementos essenciais para que a viagem ao tempo aconteça. Segundo Salerno (2011), a vestimenta não é um objeto externo ao corpo, ela é incorporada ao mesmo através das práticas sociais, construindo esse corpo e esse sujeito. Dessa forma, podemos dizer que as mulheres que abrem as ruínas são diferentes das mulheres que elas são no cotidiano. A Dona Rita, não é mais apenas a Dona Rita, ela é a mulher que, ocupando o lugar que antes era da Vó Domingas, guia o ritmo dessa viagem pela dança e pelo canto, é a mulher que abre as ruínas contando, principalmente, com a força da voz das outras mulheres para um coro mais alto e forte.

Em relação ao ritual por mim relatado, esse foi realizado no II Encontro Cultural do Ponto de Cultura Quilombo da Chacrinha em 2012. Nesse caso, o ritual começou antes mesmo de o público, que está nas ruínas da Igreja, ver as mulheres. A viagem começou quando ouvimos o canto “Eu sou negro sim”, muito utilizado no Congado, ser cantado pelas mulheres ao longe, quando elas subiam a rua em direção à Igreja balançando as saias e arrastando os pés no mesmo ritmo, como foi ensinado pela Vó Domingas. Nesse momento, elas não estavam apenas imitando seus antepassados, elas “encarnavam” seus antepassados, o “incorporavam”, se transformavam neles, na medida em que, de acordo com Salerno (2011), o ser experimenta a identidade com o corpo e com a vestimenta e objetos incorporados a ele.

Mesmo incorporando seus antepassados, antes de passarem pela porta das ruínas da Igreja, as mulheres ainda se encontravam no tempo presente. Mas para passar para o tempo dos antigos, adentrando as ruínas e alcançando o pátio, era necessário pedir licença para os escravos que guardavam as ruínas:

A gente não entra naquele terreno lá sem pedi. Aí tem que pedi licença para entrá por causa que lá tem dono, ela [*Vó Domingas*], falava assim, “Lá tem dono”. Aí quando a gente entra lá na fazenda, lá na Igreja, ali nas ruínas, ali tem que pedi licença, tem que falá umas palavras, né, pra pedi licença (...) Eu, sinceramente, eu entro lá, mas eu vejo muita coisa, eu vejo muita coisa lá na Igreja, pessoas, visões, assim, aquelas sombras sabe?! Aquele tanto de gente passando. Não vô muito não, só quando tem

que í [ir] mesmo, quando vem visitante eu vou pra mostrá e fazê a abertura (...) é por causa que a gente chora por causa do sofrimento dos escravo, aí a gente lembra, sabe, como que foi os escravo, como que ela [Vó Domingas] passô isso pra gente, né?! (...) depois que ela [Vó Domingas] morreu eu fiz duas abertura (...) aí eu tenho que preparar direitinho, minha fia, porque chega lá eu vejo tanta coisa. Tanta coisa mesmo, sabe? Aí o povo fica abismado, sabe? Aí minha fia, então, aí a gente tem muito carinho com as ruínas. (Rita Pereira Dias, relato oral, 02/05/2012).

Nesse ritual que foi por mim presenciado, para pedir licença, as mulheres pararam em frente à porta da Igreja e cantaram o Canto da Permissão estendendo as mãos para o céu. Esse gesto, que sempre é realizado pelo menos pela Dona Rita para pedir a permissão, provavelmente está relacionado à tradição católica da Vó Domingas. De acordo com Maués (2000), esse gesto se encontra presente no momento das rezas católicas, quando eles pedem por bênçãos, proteção, etc. Além disso, a Dona Rita sempre realiza o ritual com um terço em mãos, o que reforça o cunho católico dessa performance. No momento em que elas foram passar pela porta, ainda com as mãos estendidas e cantando, elas viraram de costas o que, além de tudo, demonstrou respeito pelos espíritos que guardam as ruínas. De acordo com Barros (2007), nos “ritos de passagem” da umbanda quando os adeptos, saindo do local sagrado transpõe a porta para o local profano, eles não podem dar as costas à entidade que cuida desse lugar, em sinal de respeito. No entanto, no ritual de abertura é quando as mulheres passam pela porta para adentrar o pátio que elas viram de costas. Talvez esse ato de respeito em relação aos espíritos que guardam as ruínas na hora de entrar nelas seja herança de práticas religiosas afro-americanas que, no entanto, os moradores não reconhecem ou assumem como tal devido à sua relação com o cristianismo. Nos relatos, coletados por Lima *et al.* (2013), da Dona Conceição de 97 anos que morou na Chacrinha quando criança, convivendo com a Vó Domingas, ela conta que se lembrava:

(...) de apenas um casal de escravos (“os negros antigos”) e de sua mãe, dançando todas as tardes na sanzala. As mulheres, vestidas com saia de cordão, dançavam acompanhando os homens que, vestidos de camisolão e calça curta, batiam as caixas. Cantavam em uma língua “enrolada”, que as crianças não entendiam. (ibidem: 22).

Somente o fato de a Dona Conceição falar das canções de língua “enrolada”, provavelmente de origem africana, presente no cotidiano dos antigos da Chacrinha, mas que não sobreviveram, mostra que é possível sim que esse gesto de respeito em relação aos espíritos das ruínas tenha sido herdado de práticas religiosas afro-americanas. Vale a pena lembrar também que o sincretismo religioso entre o cristianismo e as crenças africanas foi e ainda é muito forte no Brasil, sendo que antigamente o mesmo funcionava como uma forma inclusive de resistência dos escravos (SYMANSKI, 2007).

Voltando ao ritual, depois que as mulheres passaram pela porta de costas, elas se desviraram, cessaram o Canto de Permissão e, com alegria, cantaram a música “Eu sou negro sim”, seguindo para o pátio entre as ruínas sem parar de dançar, balançando suas saias. Quando chegaram ao pátio, as mulheres abriram espaço para a Dona Rita que dançava girando muitas vezes com o terço nas mãos. Nesse momento, as mulheres não incorporaram apenas a identidade dos antigos com a dança ensinada pela Vó Domingas e com os cantos do Congado, elas também incorporaram o tempo dos antigos, elas voltaram no tempo. Mas foi apenas quando Dona Rita ocupou o pátio, como “os antigos faziam” de acordo com ela, que se oficializou a abertura das ruínas (Figura 23). Então o pátio se abriu para o batismo de capoeira e para a apresentação teatral, que, relacionados com o imaginário do tempo escravo da Chacrinha dos Pretos, são uma forma dos moradores de se aproximarem e até reviverem as experiências dos seus antepassados.



**Figura 23**

Por meio da análise desse ritual realizado pelas mulheres da Chacrinha dos Pretos é possível afirmar que a paisagem e o espaço são muito mais que dimensões físicas, eles também são dimensões sociais e cognitivas. Além disso, o ritual também nos mostra que o corpo não pode ser separado nem do espaço e nem do tempo. Afinal as ruínas, o pátio, não seriam os mesmos lugares sem a performance corporal dessas mulheres que, através de seus gestos, de seus cantos e de sua vestimenta, incorporaram a identidade dos antigos e, pedindo licença a eles, entraram no pátio que pertence aos escravos e ao tempo dos escravos. Enfim, é nesse ritual que o imaginário do tempo dos escravos é colocado em ação, é vivido pelos moradores. Para Geertz (1987), essa é uma das potencialidades do ritual, unir o mundo imaginado ao mundo vivido.

Geertz (1987) afirma que o homem depende de símbolos para dar sentido ou possibilidade de sentido ao seu mundo, às suas experiências e a sua existência, sendo que essa dependência dos símbolos é o que vai permitir que o homem viva. Para o autor, é com base nas suas crenças e através dos símbolos que o homem explica os fenômenos, ou que ele se convence que há uma possibilidade de explicação para esses fenômenos dentro do seu universo cultural. O interessante é que, para Geertz (1987), a crença explica o fenômeno, o mundo vivido, por meio dos símbolos que são empregues em rituais. Em outras palavras, nos rituais, o mundo vivido e o mundo imaginado pelas crenças são fundidos um no outro se transformando no mesmo mundo pelas formas simbólicas. Mas essas cerimônias não são apenas as materializações das crenças, são também modelos para se crer nelas. Essas crenças também são padrões, são modelos, elas não apenas interpretam o mundo social e psicológico, elas dão forma ao mundo social e psicológico. Como coloca o autor, o homem vive sua fé assim como a representa. Quando o ritual termina e o homem vai para o mundo cotidiano, ele está mudado, e, por isso, o mundo cotidiano, do senso comum, também terá mudado, se tornando uma realidade que faz parte de uma realidade mais ampla que a corrige e a completa. (ibidem).

Apesar de Geertz (1987) se referir somente às crenças e aos rituais religiosos, acredito que seus conceitos podem ser ampliados para crenças e rituais não religiosos, como no caso do ritual de abertura das ruínas da Chacrinha dos Pretos. Durante esse ritual, seguindo e ampliando as ideias de Geertz, as ruínas, enquanto evidência do passado escravo e símbolo da identidade da comunidade, unem o mundo vivido pela

Chacrinha com o mundo imaginado dos seus antepassados escravos, fazendo com que os moradores voltem no tempo dos antigos. Ou seja, esse ritual faz com que a crença que os moradores têm de serem descendentes de escravos seja reforçada ao ser colocada em ação se fundindo com o mundo vivido.

Oliveira (1976) é outro autor que aborda o conceito de crença, mas sem associá-lo a religião. Para o autor, as crenças são estruturas conscientes que se articulam em torno de representações coletivas, como a identidade, que, por sua vez, são inconscientes e dão os subsídios para a criação das crenças, conferindo a elas eficácia. Já as crenças conferem às representações, à identidade grupal, por exemplo, uma atualização sob forma concreta, representando a representação. Dessa forma, podemos afirmar que a identidade quilombola da *Chacrinha dos Pretos*, que é uma forma de representação coletiva, também é colocada em ação, colocada no mundo concreto, por meio da crença da ancestralidade escrava no ritual de abertura das ruínas. Ou seja, o ritual faz com que a comunidade viva a crença da ancestralidade escrava da comunidade, reforçando a identidade quilombola da mesma.

Essa ideia de que o ritual tem o poder de reforçar uma identidade coletiva pode ser explicada pela ideia de Turner (1980) de que o ritual sempre enfatiza um determinado grupo de normas equivalentes entre si, em detrimento de outras normas contraditórias, que são suprimidas, causando então mudança na ordem cultural ou reforçando-a. Geertz (1987) vai ao encontro dessa ideia quando defende que os símbolos expressam e modelam o mundo concebido através da sua capacidade de suscitar determinadas disposições (tendências, hábitos, etc), que prestam um caráter de fluxo permanente a uma atividade e a uma experiência. Sendo assim, os rituais e os símbolos neles utilizados podem provocar mudança ou, como no caso da *Chacrinha dos Pretos*, reforçar uma ordem cultural hoje já estabelecida pela maioria, que, nesse caso, seria a identidade quilombola.

Entretanto, de acordo com Turner (1980), os símbolos também podem representar muitas coisas, ações e fatos, unificando significados díspares, conflituosos. No ritual de abertura, por exemplo, quando as ruínas são utilizadas como símbolo da identidade e da história da Chacrinha dos Pretos, elas provocam sentimentos conflituosos de alegria, orgulho, respeito e, ao mesmo tempo, de tristeza devido ao



passado sofrido dos escravos que hoje são os “donos” das ruínas. Isso ficou evidente no relato da Dona Rita colocado acima, no qual ela fala que vê muitas coisas nas ruínas, que chora por causa do sofrimento dos escravos e que, ao mesmo tempo, tem muito carinho com as ruínas.

De acordo com Lima *et al.* (2013: 32), “Ao passarem a ser o foco de identificação dos moradores, as ruínas, lugar de sofrimento e opressão, adquiriram uma mensagem atual em que ocorre uma inversão de valores e de papéis, apropriada para validar as políticas de direitos quilombolas.”. As ruínas então invocam nos moradores sentimentos mistos e divergentes que no ritual se fazem presentes, pois ao mesmo tempo em que elas simbolizam a vitória dos escravos que se tornaram os donos das terras e, por isso, senhores, elas também simbolizam um passado sofrido que antes os moradores queriam esquecer por causa da tristeza que trazia e/ou por causa do preconceito que sofreram ao longo dos anos. Como foi colocado no capítulo anterior, o preconceito foi uma das principais barreiras que os moradores enfrentaram no começo da reconstrução de sua história escrava. No entanto essa barreira ainda se faz presente, pois alguns moradores, minoria da comunidade, ainda não se reconhece como quilombola e não reconhece as ruínas como parte de seu patrimônio cultural.

De qualquer forma, o que deve ser salientado é que as ruínas, por meio do ritual de abertura, constituem uma força, um vetor de ação no cotidiano da comunidade que tem como principal objetivo reforçar a sua identidade quilombola por meio da vivência de tal identidade, trazendo ao mundo vivido o mundo dos escravos. Turner (1980) afirma que não se pode interpretar os símbolos sem levar em consideração o contexto social e prático no qual eles estão inseridos, alcançando os conflitos existentes e a heterogeneidade que o cotidiano envolve, assim como as possibilidades de mudança nas relações sociais (*ibidem*). Isso implica que os objetos materiais, por fazerem parte de um sistema simbólico, são mais do que uma parte de uma totalidade social e cultural, eles não simplesmente “representam” algo, eles organizam e constituem a vida social; eles não demarcam posições e identidades apenas, eles organizam e constituem o modo pelo qual indivíduos e grupos sociais experimentam subjetivamente seus status e suas identidades (GONÇALVES, 2007).

Em outras palavras, o patrimônio arqueológico é indissociável das significações a eles atribuídas, e, por isso, indissociável das relações e das práticas socioculturais que ele envolve e nas quais ele atua. Ou seja, o patrimônio arqueológico não diz respeito a pedras, a cacos de cerâmica ou a espaços cartesianos, ele diz respeito a histórias, pessoas e poder:

Quando falo em patrimônio arqueológico, penso, sobretudo, na institucionalização da cultura material para fins políticos. A cultura material, mesmo a do mais remoto passado, pode servir aos diferentes grupos sociais para criar e valorizar identidades culturais. Ela é capaz de mediar relações políticas e sociais, de fortalecer hierarquias e poderes, legitimando-as por meio de testemunhos materiais que lhes dão sustentação. (FERREIRA, 2008a: 38).

Por isso, o quanto antes o arqueólogo se admitir como agente social e se voltar, por meio da Arqueologia Pública, para o estudo de como e porque ocorre a apropriação do patrimônio por comunidades locais e as suas consequências, mais oportunidades ele terá de fazer um trabalho crítico e ético que ajude a evidenciar essas histórias excluídas do discurso oficial e nacional, ajudando a enfraquecer as desigualdades sociais existentes no país resultantes do colonialismo. Já passou da hora do arqueólogo se posicionar nessa disputa do patrimônio arqueológico no Brasil.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em relação à comunidade quilombola Chacrinha dos Pretos, ela sem sombra de dúvidas é um exemplo de força, resistência e superação. Se levarmos em consideração que, como foi já discutido, a identidade étnica é construída por meio de um jogo dialético entre semelhança e diferença de um grupo para outro (OLIVEIRA, 1976), então é possível afirmar que, no caso da Chacrinha, o “dos Pretos” foi construído tendo principalmente como base as experiências que seus moradores viveram ao se relacionarem com os moradores de Belo Vale. Essa relação interétnica entre a Chacrinha dos Pretos e a cidade de Belo Vale era apoiada em uma ideologia étnica preconceituosa que a inferiorizava diante dos moradores de Belo Vale e que fez com que ela quase perdesse as memórias do tempo escravo que eram guardadas pela Vó Domingas. No entanto, ainda assim, os moradores conseguiram resgatar essas memórias, conseguiram resgatar a história escrava “dos Pretos”, o que, por sua vez, resultou na implementação de melhorias significativas na comunidade que também se tornou, segundo os moradores, uma das mais respeitadas da região.

Mas o mais importante nessa história de superação da Chacrinha dos Pretos para as discussões abordadas neste trabalho é que, de acordo com os próprios moradores, ela não teria acontecido sem as ruínas que, antes de serem apenas um monte de pedras, eram um lugar que guardava tesouros e muito sofrimento dos escravos. Nesse caso, o patrimônio arqueológico funcionou como o vetor principal no processo de construção da identidade quilombola da comunidade representando a fazenda na qual os ancestrais escravos da Chacrinha dos Pretos viveram, sofreram e resistiram. Nesse sentido, é impossível pensar o patrimônio arqueológico apenas como uma entidade física e estática, dissociando-o das relações e das práticas socioculturais que ele envolve e nas quais ele atua. É impossível pensar que a preservação física do patrimônio por meio do registro arqueológico é o suficiente, da mesma forma que é impossível pensar que esse é o objetivo final do trabalho arqueológico. O arqueólogo brasileiro não pode mais fechar os olhos para a utilização sociopolítica do patrimônio e do passado e para o seu papel como agente social e político, se escondendo atrás da legislação colonialista e obsoleta

do país e da ideia da objetividade científica, na qual ele é o “guardião do registro arqueológico” (HAMILAKIS, 1999). O não envolvimento do arqueólogo não resulta em objetividade científica, só resulta na exclusão da participação do público na construção do passado e na gestão do patrimônio, reforçando a construção de um passado nacional e hegemônico e a reprodução das estruturas colonialistas e neocolonialistas no país.

Afinal, como Holtorf (2005) alerta, a Arqueologia não diz respeito a uma realidade passada, diz respeito a um tempo “relembrado” de uma maneira específica, que muda de acordo com o pesquisador, sua posição acadêmica e social (gênero, classe, etc.). Não existe uma “verdade” lá fora esperando para ser revelada pela metodologia científica, o “registro arqueológico” não é preexistente, ele é produzido através de nossa prática disciplinar inserida em determinados contextos socioculturais que defende determinados discursos identitários. Ao invés de “guardião do registro arqueológico”, o arqueólogo é um produtor cultural que através de seus relatórios, artigos, palestras, aulas, entrevistas, vídeos, conversas, etc., cria representações políticas do passado. (HAMILAKIS, 1999). Ou seja, a interpretação arqueológica é **sobre o presente** e ocorre **no presente** (CAMPBELL & ULIN, 2004; HAMILAKIS, 1999; HOLTORF, 2005). O que importa não é o grau de precisão de uma explicação sobre uma “realidade” passada, mas como e porque o passado é percebido e valorizado atualmente. (HOLTORF, 2005). O que importa são as pessoas. Nesse sentido, a principal função do arqueólogo seria:

(...) to interrogate and challenge institutional regimes for the 'production of truths', illuminate and expose the links of knowledges with power, and adopt a critical stance in the current global battlefields of cultural production and consumption.. (HAMILAKIS, 1999:74).

Sendo assim, se a Arqueologia tem um papel ativo na recontextualização dos objetos do passado no presente, sendo uma força social e política, quer queira, quer não; se o patrimônio arqueológico está em disputa no nosso país (NAJJAR & NAJJAR, 2006); então o posicionamento dos arqueólogos e o desenvolvimento de pesquisas descolonizantes são urgentes! A Arqueologia Pública é urgente! Precisamos começar a nos preocupar, dentre outras coisas, com a forma pela qual as narrativas sobre o passado e sobre o patrimônio são constituídas e utilizadas no presente; precisamos nos engajar

em construir políticas de gestão compartilhada do patrimônio e em construir passados multivocais. Precisamos tomar posição nesse fogo cruzado formado pelos discursos hegemônicos e nacionalistas e pelos discursos subterrâneos e marginalizados (FERREIRA, 2008b), ou então, continuaremos a ser um dos principais agentes nos processos de exclusão das minorias sociais e étnicas na construção de suas histórias e de seus patrimônios, justificando a exclusão econômica, social, cultural, etc. das mesmas no presente. A Chacrinha dos Pretos pode ser vista como um exemplo que demonstra muito bem o quanto o patrimônio pode ser essencial na luta desses grupos minoritários pelos seus direitos que foram historicamente negados e, conseqüentemente, o quanto criticamente é necessário no país o desenvolvimento de uma arqueologia que se desvencilhe das amarras colonialistas e neocolonialistas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGBE-DAVIES, A. 2007. Practicing African American Archaeology in the Atlantic World. In: OGUNDIRAN, A.; FALOLA, T. (Eds.). **Archaeology of Atlantic Africa and the African Diaspora**. University of Indiana Press: Bloomington. Pp. 413-425.
- ALMEIDA, A. 2002. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, E. (Org.). **Quilombos identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV. Pp. 43-82.
- ANDREWS, G.; BARRETT, J.; LEWIS, J. 2000. **Interpretation not record: The practice of archaeology**. *Antiquity*, v. 74, n. 285: 525-530.
- ARAÚJO, M. 2007. **Ciência, Fenomenologia e Hermenêutica: diálogos da Geografia para os saberes emancipatórios**. Tese de Doutorado, Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais (IGC/UFMG).
- BACHELARD, G. 1978. **A poética do espaço**. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural. Pp. 183-354.
- BARROS, S. 2007. **Geografia Mítica da Umbanda: Usos e Apropriações Simbólicas dos Espaços Urbanos**. *Espaço & Geografia*, v.10, n. 1: 23-49.
- BARTH, F. 2000. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, T. (Org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- BASTOS, R.; SOUZA, M.; GALLO, H. (Orgs.). 2005. **Normas e Gerenciamento do Patrimônio Arqueológico**. São Paulo: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 9ª Superintendência Regional.
- BERGGREN, A.; HODDER, I. 2003. **Social practice, method and some problems of field archaeology**. *American Antiquity*, v. 68, n. 3: 421-434.
- BENDER, B.; HAMILTON, S.; TILLEY, C. 2007. **Stone Worlds: Narrative and Reflexivity in Landscape Archaeology**. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- BEZERRA, M. 2003. **O público e o patrimônio arqueológico: reflexões para a Arqueologia Pública no Brasil**. *Habitus*, v. 1, n.2: 275-295.

\_\_\_\_\_. 2010a. **As Pessoas e as Coisas: Reflexões Sobre a Arqueologia Pública e os Estudos de Cultura Material na Amazônia. II Jornada de Arqueologia no Cerrado: Múltiplas Abordagens e Interdisciplinaridade**, Resumo. Goiânia.

\_\_\_\_\_. 2010b. Nossa herança comum: considerações sobre a educação patrimonial na arqueologia amazônica. In: PEREIRA, E.; GUAPINDAIA, V. (Orgs.). **Arqueologia Amazônica**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/IPHAN/SECULT. Pp. 1021-1035.

\_\_\_\_\_. 2011. **“As moedas dos índios”**: um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha de Marajó, Brasil. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, v. 6, n. 1: 57-70.

\_\_\_\_\_. 2013. **Os sentidos contemporâneos das coisas do passado: reflexões a partir da Amazônia**. *Revista de Arqueologia Pública*, n.7: 107-122. Campinas: LAP/NEPAM/UNICAMP.

BOURDIEU, P. 1989. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel.

BRADLEY, R. 2006. **Bridging The Two Cultures. Commercial Archaeology and The Study of Prehistoric Britain**. *The Antiquaries Journal*, v. 86: 1-13.

BRASILEIRO, S.; SAMPAIO, J. 2002. Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba: uma comunidade negra rural no oeste baiano. In: O'DWYER, E. (Org.). **Quilombos identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV. Pp. 83-108.

BUTLER, J. 2002. **Cuerpos que importan. Sobre lós Límites Materiales y Discursivos del “Sexo”**. Paidós: Buenos Aires.

CAMPBELL, F.; ULIN, J. 2004. **Borderline Archaeology: a Practice of Contemporary Archaeology Exploring Aspects of Creative Narratives and Performative Cultural Production**. Gotemburg, Department of Archaeology, Gotemburg Unbiversity.

CAMPOS, L. 2011. **Patrimônio arqueológico da Serra da Moeda, Minas Gerais: uma unidade histórico-cultural**. *Revista CPC (USP)*, v. 13: 1-27.

CASTAÑEDA, Q. 2008. The 'Ethnographic Turn' in Archaeology. Research Positioning and Reflexivity in Ethnographic Archaeologies. In: CASTAÑEDA, Q.; MATTHEWS, C. (Eds.). **Ethnographic Archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices**. Plymouth: Altamira Press. Pp. 25-61.

CAVIGNAC, J. 2008. **Visões e abusões: patrimônio cultural e questão étnica no rio grande do norte**. *ILUMINURAS*, v. 9, n. 22.

CHADWICK, A. 2010. What have the post-processualists ever done for us? Towards an integration of theory and practice; and radical field archaeologies. Disponível em: <http://independent.academia.edu/AdrianChadwick/Papers>.

CLIFFORD, J. 1988. **Predicament of Culture: Twenty-century Ethnography, Literature, and Art**. Cambridge: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. 1990. Notes on (field)notes. In: SANJEK, R. (Ed.). **Fieldnotes: The Making of Anthropology**. Itaca: Cornell University Press. Pp. 47-70.

DA MATTA, R. 1978. **O Ofício de Etnólogo, ou como ter Anthropological Blues**. *Boletim do Museu Nacional, Antropologia*, n. 27: 1-12.

\_\_\_\_\_. 1981. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Editora Rocco.

DIAS, O. 1988. **A Cerâmica Neo-Brasileira**. *Arqueo-IAB – textos avulsos*, Pp. 3-13.

DIAZ-ANDREU, M. 1999. **Nacionalismo y Arqueología: del Viejo al Nuevo Mundo**. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, Suplemento 3: 161-180.

DODEBEI, V. 1997. **O sentido e o significado de documento para a memória social**. Tese de Doutorado apresentada ao Curso de Doutorado em Comunicação da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ENDERE, M.; CALI, P.; FUNARI, P. 2009. Arqueología y comunidades indígenas. Un estudio comparativo de la legislación de Argentina y Brasil. In: GNECCO, C.; ROCABADO, P. **Pueblos indígenas y arqueología en América Latina**. Pp. 267-292.



FERREIRA, L. 2008a. **Patrimônio, Pós-Colonialismo e Repatriação Arqueológica. Ponta de Lança. São Cristóvão**, v. 1, n. 2: 37-62.

\_\_\_\_\_. 2008b. **Sob fogo cruzado: Arqueologia comunitária e patrimônio cultural. Arqueologia Pública**, n. 3: 81-92.

\_\_\_\_\_. 2009. **Arqueologia da Escravidão e Arqueologia Pública: Algumas Interfaces. Vestígios**, v. 3, n.1: 9-23.

FIABANI, A. 2008. **Os novos quilombos: luta pela terra e afirmação étnica no Brasil [1988-2008]**. Tese de Doutorado, Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

FILHO, M.; NASCIMENTO, E.; LIMA, D. 2013. Considerações iniciais sobre as tradições culturais da comunidade Chacrinha dos Pretos. In: LIMA, D. 2013. **Antropologia e Arqueologia da “Chacrinha dos Pretos” (Belo Vale/MG): Uma abordagem preliminar**. Relatório final, Volume 1 (Antropologia). Pp. 40-65.

FRIEMAN, C.; GILLINGS, M. 2007. **Seeing is perceiving. World Archaeology**, v. 39, n. 10: 4-16.

FUNARI, P. 1996. Arqueologia de Palmares – sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana. In: REIS, J.; GOMES, F. (Eds.). **Liberdade pro um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Editora Schwarcz.

\_\_\_\_\_. 2003. **Arqueologia**. São Paulo: Contexto.

\_\_\_\_\_. 2005. **Teoria e métodos na arqueologia contemporânea: o contexto da arqueologia histórica. MNEME: Revista de Humanidades**, v. 6: 1-5. Disponível em: <http://www.seol.com.br/mneme>.

\_\_\_\_\_. 2007. **Arqueologia e Patrimônio**. Erechim: Habilis.

\_\_\_\_\_.; PELEGRINI, S. 2006. **Patrimônio Histórico e Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

FUNARI, P.; ROBRAHN-GONZÁLEZ, E. 2006. **Editorial. Revista Arqueologia Pública**, nº 1.

\_\_\_\_\_.; \_\_\_\_\_. 2008. **Ética, Capitalismo e Arqueologia Pública no Brasil.** *História*. v. 27: 13-30. São Paulo.

GEERTZ, C. 1973. **The Interpretation of Cultures.** New York: Basic Books.

\_\_\_\_\_. 1987. La Religión como sistema cultural. In: **La Interpretacion de las Culturas.** México: Gedisa Editorial. Pp. 87-117.

\_\_\_\_\_. 2002. **Obras e vidas: o antropólogo como autor.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

GNECCO, C. 2009. **Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad.** *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 4, n. 1: 15-26.

\_\_\_\_\_.; HABER, A. 2007. **Editorial.** *Arqueologia Sul-americana*, v. 3, n.1.

GODOY, R. 2004. **A legislação urbanística enquanto ferramenta para a gestão do patrimônio arqueológico – o estudo de caso para a Cidade de Goiás/GO.** *Habitus*, v. 2, n. 1. Goiania: Editora UCG.

GOMES, R.; LOPES, R. 2012. **Cacareco de índio e artefato arqueológico: conversas entre arqueólogos e a Família Souza no Sítio Cedro, Santarém – Pará.** *Arqueologia Pública*. n. 5: 21-31.

GONÇALVES, J. 2007. Teorias antropológicas e objetos materiais. In: **Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios.** Rio de Janeiro: Coleção Museu, Memória e Cidadania. Pp. 14-42.

GUIMARÃES, C. 1990. **O quilombo do Ambrósio: lenda, documentos e arqueologia.** *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, XVI (1/2).

\_\_\_\_\_. 2013. **Antropologia e Arqueologia da “Chacrinha dos Pretos” (Belo Vale/MG): Uma abordagem preliminar.** Relatório final, Volume 2 (Arqueologia).

HABER, A. 2013. **Anatomía disciplinaria y arqueología indisciplinada.** *Arqueología 19 Dossier*: 53-60.

HALBWACHS, M. 1990. **A memória coletiva.** São Paulo: Vértice.

HALL, S. 2006. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A.

HAMILAKIS, Y. 1999. **La trahison des archéologues. Archaeological practice as intellectual activity in postmodernity**. In: *Journal of Mediterranean Archaeology*, v. 12, n. 1: 60-79.

\_\_\_\_\_. 2002. Introduction: experience and corporeality. In: HAMILAKIS, Y.; PLUCIENNIK, M.; TARLOW, S. (Eds.). **Thinking through the Body: Archaeologies of Corporeality**. New York: Kluwer. Pp. 99–103.

HAMILTON, S. 1999. **Lost in translation? A comment on the excavation report**. *Papers from the Institute of Archaeology*, v. 10: 1-8.

HILBERT, K. 2006. **Qual o compromisso social do arqueólogo brasileiro?** *Revista de Arqueologia*, v. 19: 89-101.

HODDER, I. 1989. **Writing Archaeology: Site Reports in Context**. *Antiquity*, v. 63, n. 239: 268-74.

\_\_\_\_\_. 2000. Developing a reflexive method in archaeology. In: HODDER, I. (Ed.). **Towards Reflexive Method in Archaeology: the example of the Çatalhöyük**. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research. Pp. 3-15.

HOLTORF, C. 2005. **From Stonehenge to Las Vegas. Archaeology and popular culture**. Oxford: Altamira Press.

JOHNSON, M. 2010. Postprocessual and Interpretive Archaeologies. In: JOHNSON, M. **Archaeological theory: An introduction**. Oxford: Wiley-Blackwell. Pp. 102-121.

LEAL, J. 2013. Contribuição para a caracterização do território da comunidade. In: LIMA, D. 2013. **Antropologia e Arqueologia da “Chacrinha dos Pretos” (Belo Vale/MG): Uma abordagem preliminar**. Relatório final, Volume 1 (Antropologia). Pp. 66-73.

LEMOS, C. 2011. **A teoria na prática arqueológica**. Monografia, Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

LEMOS, C.; PELLINI, J. 2011. **A Teoria na Prática Arqueológica: Uma conversa sob a luz do luar.** *Habitus*, v. 9, n.1: 33-47.

\_\_\_\_\_.; PIAVA, J. 2010. **Patrimônio, Cultura e Meio Ambiente na Serra da Moeda: resíduos e reminiscências do espaço-tempo colonial.** In: *Anais do XIV Seminário sobre a Economia Mineira*: 68-80. Belo Horizonte: FACE/CEDEPLAR. Disponível em: [http://www.cedeplar.ufmg.br/seminarios/seminario\\_diamantina/2010/D10A083](http://www.cedeplar.ufmg.br/seminarios/seminario_diamantina/2010/D10A083).

LIEBMANN, M. 2008. Introduction: The intersection of Archaeology and postcolonial studies. In: LIEBMANN, M.; RIZVI, U. (Eds.). **Archaeology and the postcolonial Critique.** Lanham, MD: Altamira Press. Pp. 1-20.

LIMA, D. 2013. **Antropologia e Arqueologia da “Chacrinha dos Pretos” (Belo Vale/MG): Uma abordagem preliminar.** Relatório final, Volume 1 (Antropologia).

\_\_\_\_\_.; NASCIMENTO, E.; FILHO, M. 2013. Trabalho sobre a reconstrução histórica do passado da comunidade e sua relação com o patrimônio histórico. In: LIMA, D. 2013. **Antropologia e Arqueologia da “Chacrinha dos Pretos” (Belo Vale/MG): Uma abordagem preliminar.** Relatório final, Volume 1 (Antropologia). Pp. 11-35.

LIMA, T. 1988. **Patrimônio Arqueológico, Ideologia e Poder.** *Revista de Arqueologia Brasileira*, v. 5: 19-28.

\_\_\_\_\_. 1999. **Historical Archaeology in Brazil.** *Society for American Archaeology Bulletin*. Disponível em: <http://www.saa.org/Portals/0/SAA/publications/SAAbulletin/17-2/SAA14.html>

\_\_\_\_\_. 2002. **Os marcos teóricos da Arqueologia histórica, suas possibilidades e limites.** *Estudos Ibero-Americanos*, v. 28, n. 2: 7-23. Porto Alegre, EDIPUCRS.

\_\_\_\_\_. 2013. **Arqueologia como ação sociopolítica: O caso do cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX.** *Vestígios*, v. 7, n. 1: 179-207.

\_\_\_\_\_.; SILVA, R. 2002. **O conceito de sítio arqueológico histórico: implicações legais.** *Revista do CEPA*, v. 26, n.35/36: 12-20.

- LINO, J.; BRUHNS, K. 2012. **Os arqueólogos e os índios...vivos! Reflexões sobre arqueologia pública, políticas públicas e sociedades indígenas.** Cadernos do CEOM, ano 25, n. 34: 95-115.
- LITTLE, P. 2002. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade.** *Série Antropologia*, n. 322.
- LUCAS, G. 2001. **Critical approaches to fieldwork: contemporary and historical archaeological practice.** Londres: Routledge.
- LYDON, J.; RIZVI, U. (Eds.). 2010. **Handbook of postcolonial archaeology.** Walnut Creek, California: Left Coast Press.
- MANNING, P. 2003. **Africa and the Africa Diaspora: new directions of study.** *The Journal of African History*, v. 44: 487-506.
- MANZINI, E. 1990/1991. **A entrevista na pesquisa social.** *Didática*, v. 26/27: 149-158.
- MARTINS, J.; MOLINA, S. 2008. **Turismo e a emergência de novas territorialidades: O caso de Itaúnas-ES.** *ILUMINURAS*, v. 9, n. 22.
- MAUÉS, R. 2000. **Algumas Técnicas Corporais Na Renovação Carismática Católica.** *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, v. 2, n. 2: 119-151.
- MCDAVID, C.; MCGHEE, F. 2010. Commentary: Cultural resource management, public archaeology, and advocacy. In: LYDON, J.; RIZVI, U. (Eds.). **Handbook of postcolonial archaeology.** Walnut Creek, California: Left Coast Press. Pp. 481-494.
- MENESES, U. 1984. **Identidade cultural e arqueologia.** *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, v. 20: 33-36.
- MERLEAU-PONTY, M. 1945. **Fenomenología de la Percepción.** Planeta Agostini: Buenos Aires.
- MERRIMAN, N. 2004. Introduction: diversity and dissonance in public archaeology. In: MERRIMAN, N. (Ed.). **Public Archaeology.** London and New York: Routledge. Pp. 1-18.

MESKELL, L. 2005. **Archaeologies of Materiality**. Malden, MA: Blackwell Publishing.

NAJJAR, J.; NAJJAR, R. 2006. Reflexões Sobre a Relação Entre Educação e Arqueologia: uma análise do papel do Iphan como educador coletivo. In: BEZERRA, M.; FILHO, M. F. L. **Os Caminhos do patrimônio no Brasil**. Goiânia: Alternativa. Pp. 171-181.

O'DWYER, E. 2002. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: O'DWYER, E. (Org.). **Quilombos identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV. Pp. 13-42.

\_\_\_\_\_. 2012. Relatórios Antropológicos sobre terras de quilombo: balanço e perspectivas de uma antropologia em ação. In: O'DWYER, E. (Org.). **O fazer antropológico e o reconhecimento de direitos constitucionais: O caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: E-papers. Pp. 11-22.

OLIVEIRA, J. 2012. **O uso da arqueologia para a produção de laudos antropológicos sobre terras indígenas em Mato Grosso do Sul, Brasil**. *Tellus*, v. 12, n. 22: 27-48.

OLIVEIRA, R. 1976. Um conceito antropológico de identidade. In: **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora. Pp. 34-50.

\_\_\_\_\_. 1998. **O Trabalho do Antropólogo**. São Paulo: Unesp.

PELEGRINI, S.; FUNARI, P. 2006. **Patrimônio histórico e cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

POLITIS, G. 2006. **Foro de Discusión: El Panorama Teórico en Diálogo**. *Arqueologia Sul-americana*, v. 2: 167-204.

POLLACK, M. 1989. **Memória, Esquecimento e Silêncio**. *Revista Estudos Históricos*, v. 2, n. 3: 3-15. Rio de Janeiro: FGV.

PYKLES, B. 2006. **An early example of public archaeology in the United States: Nauvoo, Illinois, 1962-1969**. *North American Archaeologist*, v. 27, n. 4: 311-349.

REIS, J. 2003. **“Não pensa muito que dói”**: um palimpsesto sobre teoria na arqueologia brasileira. Campinas, SP: [s. n.].

REIS, M. 2003. **Escola e contexto social: um estudo de processos de construção de identidade racial em uma comunidade remanescente de quilombo**. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Educação, Universidade Federal de Juiz de Fora.

ROCHA, A.; ECKERT, C. 2008. **Etnografia: Saberes e Práticas**. *ILUMINURAS*, v. 9, n. 21.

SALERNO, M. 2011. **Persona y cuerpo-vestido en la modernidad: Un enfoque arqueológico**. Tese de doutorado. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

\_\_\_\_\_. 2012. **Pensar la arqueología desde el sur**. *Complutum*, v. 23, n. 2: 191-203.

SCHMITT, A.; TURATTI, M.; CARVALHO, M. 2002. **A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas**. *Ambiente & Sociedade*, ano v, n. 10. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/asoc/n10/16889>.

SCOTT, A. 2010. Os desafios da arqueologia de Palmares. In: GOMES, F. (Org.). **Mocambos de Palmares: histórias e fontes (sécs. XVI-XIX)**. Rio de Janeiro: 7 Letras.

SEGOBYE, A. 2006. **Historias estratificadas e identidades en el desarrollo de la arqueología pública en el sur de África**. *Arqueologia Sul-americana*. v. 2, n. 1: 93-118.

SHANKS, M.; HODDER, I. 1995. Processual, postprocessual and interpretative archaeologies. In: HODDER, I.; SHANKS, M.; ALEXANDRI, A.; BUCHLI, V.; CARMAN, J.; LAST, J.; LUCAS, G. (Eds.). **Interpreting Archaeology**. London and New York: Routledge. Pp. 3-29.

\_\_\_\_\_.; TILLEY, C. 1992. **Re-Constructing archaeology. Theory and practice**. New York: Routledge.

SHEPHERD, N. 2007. **Diálogos Desde El Sur. Foro Virtual: Arqueología y Descolonización.** *Arqueologia Sul-americana*. v. 3, n. 1: 3-19.

SILVEIRA, F.; BEZERRA, M. 2007. Educação patrimonial: perspectivas e dilemas. In: FILHO, M. ECKERT, C.; BELTRÃO, J. (Orgs.). **Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos.** Blumenau: Nova Letra. Pp. 81-97.

\_\_\_\_\_.; \_\_\_\_\_. 2012. Paisagens fantásticas na Amazônia: entre as ruínas, as coisas e as memórias na Vila de Joanes, Ilha do Marajó. In: MAUÉS, R.; MACIEL, M. **Diálogos Antropológicos: diversidades, patrimônios, memórias.** Belém: L&A Editora. Pp. 119-150.

SINGLETON, T.; SOUZA, M. 2009. Archaeologies of the african diáspora: Brazil, Cuba, and the United States. In: MAJEWSKI, T.; GAIMSTER, D. (Eds.). **International Handbook of Archaeology.** New York: Springer. Pp. 449-469.

SOARES, I. 2007. **Base Normativa da Tutela do Patrimônio Arqueológico Brasileiro.** Erechim: Habilis.

SOARES, F.; BASTOS, R.; COIMBRA, F.; OOSTERBEEK, L. 2010. **Arqueologia histórica em Florianópolis e a preservação patrimonial: legislação, conceitos e sítios arqueológicos.** *Anais do IVº SIMP*: 320-330.

SOUZA, M.. 2008. Esencializando la cerámica: culturas nacionales y prácticas arqueológicas en américa. In: ACUTO, F. A.; ZARANKIN, A. (orgs.). **Sed non satiata II. Acercamientos sociales en la arqueologia latino-americana.** Córdoba: Encuentro Grupo Editor. Pp. 141-155.

\_\_\_\_\_. 2013. **Introdução: Arqueologia da Diáspora Africana no Brasil.** *Vestígios*, v. 7, n. 1: 9-19.

SOUZA, M.; LEAL, J. 2013. Mapa do território quilombola proposto para tombamento do solo. In: LIMA, D. 2013. **Antropologia e Arqueologia da “Chacrinha dos Pretos” (Belo Vale/MG): Uma abordagem preliminar.** Relatório final, Volume 1 (Antropologia). Pp. 10.



SYMANSKI, L. 2007. **O Domínio da Tática: práticas religiosas de origem Africana nos Engenhos da Chapada dos Guimarães (MT)**. *Vestígios*, v.1, n. 2: 9-36.

\_\_\_\_\_.; SOUZA, M. 2007. **O registro arqueológico dos grupos escravos: questões de visibilidade e preservação**. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, v. 33: 215-243.

\_\_\_\_\_.; ZARANKIN, A. 2014. Brazil: Historical Archaeology. In: SMITH, C. (Ed.). **Encyclopedia of Global Archaeology**. New York: SpringerReference. Pp. 998-1005.

THOMAS, J. 1999. **A materialidade e o social**. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, Suplemento 3: 15-20.

TILLEY, C. 1989. **Excavation as theatre**. *Antiquity*, v. 63: 275-80.

\_\_\_\_\_. 1994. **The Phenomenology of Landscape**. Berg: Oxford.

\_\_\_\_\_. 2007. **Materiality in materials**. *Archaeological Dialogues*, v. 14, n. 1: 16-20. Reino Unido: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. 2008. **Body and image: exploration in landscape phenomenology 2**. Walnut Creek, California: Left Coast Press.

TRIGGER, B. 1984. Alternative archaeologies: nationalist, colonialist, imperialist. In: HODDER, I.; PREUCEL, R. **Contemporary archaeology in theory. A reader**. Oxford: Blackwell Publishers. Pp. 615-631.

\_\_\_\_\_. 1989. **História do pensamento arqueológico**. 2ª Ed. São Paulo: Odysseus Editora Ltda.

TRINGHAM, R. 1994. **Engendered places in prehistory**. *Gender, Place and Culture*, v. 1, n. 2: 169–203.

TURNER, V. 1980. Os Símbolos no Ritual Ndembu. In: **Floresta de Símbolos**. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal Fluminense. Pp. 49-82.

VERDESIO, G. 2006. **Foro de Discusión: El Panorama Teórico en Diálogo.** *Arqueologia Sul-americana*. v. 2, n. 2: 167-204.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 2006. **No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é.** Disponible em:

[http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/No\\_Brasil\\_todo\\_mundo\\_%C3%A9\\_%C3%ADndio.pdf](http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf) .

WATKINS, J. 2007. **Diálogos Desde El Sur. Foro Virtual: Arqueología y Descolonización.** *Arqueologia Sul-americana*. v. 3, n. 1: 3-19.

ZANETTINI, P. 2009. **Projetar o futuro para a Arqueologia brasileira: desafio de todos.** In: *Revista de Arqueologia Americana*, v. 27: 71-84.

ZARANKIN, A. 2000. El pensamiento moderno y el pensamiento posmoderno em arqueologia. In: RAGO, M.; GIMENES, R. (Orgs.). **Narrar o passado, repensar a história.** Campinas, SO: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Pp. 341-360.

\_\_\_\_\_.; PELLINI, J. 2012. **Arqueologia e companhia: reflexões sobre a introdução de uma lógica de mercado na prática arqueológica brasileira.** *Revista de Arqueologia SAB*, v. 25, n. 2: 44-61.

\_\_\_\_\_.; SALERNO, M. 2007. **El Sur Por El Sur: Una Revisión Sobre La Historia y El Desarrollo De La Arqueología Histórica En América Meridional.** *Vestígios*, v. 1, n. 1: 15-48.

\_\_\_\_\_.; \_\_\_\_\_. 2010. “Todo está guardado en la memoria...”; Reflexiones sobre los espacios para la memoria de la dictadura en Buenos Aires (Argentina). In: **Historias Desaparecidas; Arqueología, violencia política y memoria.** Córdoba: Editorial Brujas/Universidad Nacional de Catamarca. Colección Con-textos. En prensa.

ZIMMERMAN, L. 2007. **Diálogos Desde El Sur. Foro Virtual: Arqueología y Descolonización.** *Arqueologia Sul-americana*. v. 3, n. 1: 3-19.

## **ANEXOS**

**Anexo 1 – III Encontro Cultural do Ponto de Cultura Quilombo da Chacrinha em 2013.**

**Fotos de Caroline Murta Lemos, 2013.**





Fotos de Fábio Vicente, 2013.



**Anexo 2 - Ponto de Cultura Quilombo da Chacrinha. Fotos de  
Caroline Murta Lemos, 2013.**



**Anexo 3 - Capela Nossa Sra. do Bom Parto e São Sebastião da Chacrinha dos Pretos. Fotos de Caroline Murta Lemos, 2013.**



**Anexo 4 - Salão da Sociedade São Vicente de Paula. Fotos de Caroline Murta Lemos, 2013.**



**Anexo 5 - Pedra fundamental da fazenda. Fonte: Reis (2003).**





