

PPGAN.UFMG



**ARQUEOLOGIA “NA FLOR DA TERRA” QUILOMBOLA:
ANCESTRALIDADE E ESCREVIVÊNCIAS DE UM CAMINHAR SANKOFA
NO TERRITÓRIO DOS POVOS DO APROAGA - AMAZÔNIA PARAENSE**

Irislane Pereira de Moraes

Estado da arte da tese de doutorado apresentado à
2ª banca de qualificação, sob orientação da prof.
Dra. Mariana Petry Cabral.

Área de Concentração: Arqueologia

Linha de Pesquisa: Arqueologia do Mundo
Moderno e Contemporâneo.

Belo Horizonte, Minas Gerais.

Fevereiro de 2020



Irislane Pereira de Moraes

**ARQUEOLOGIA “NA FLOR DA TERRA” QUILOMBOLA:
ANCESTRALIDADE E ESCRIVIVÊNCIAS DE UM CAMINHAR SANKOFA
NO TERRITÓRIO DOS POVOS DO APROAGA - AMAZÔNIA PARAENSE**

Data da 2ª Qualificação: fevereiro de 2020

BANCA:

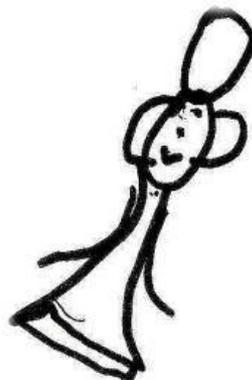
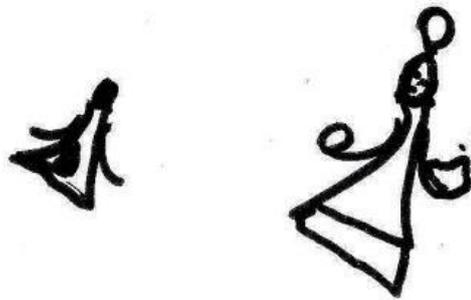
Profa. Dra. Mariana Petry Cabral (Orientadora)

Prof. Xxxx (Examinador Interno)

Prof. Dr. Xxx (Examinador Externo)



para



Comunidade Dili

Luciana 32

Todas imagens audiovisuais e textuais produzidos e co-criados nesta pesquisa são *in memoriam* de LuCiane dos Santos, Seu João Henrique, Seu Joãozinho, e todes *Pretus D'antes* do Aproaga, quilombolas que (re)existem entretempos nessas ancestrais paisagens amazônicas.



AGRADECIMENTOS

Agradeço aos Orixás e Ancestrais que me possibilitaram (re)existir nessa Diáspora. Como nossos mais velhos dizem sempre, o que o colonialismo e escravidão separaram, Orixá e a ancestralidade (re)unem. Dentro de mim, vibra uma força tamanha, uma gratidão incomensurável, por poder perceber todos os dias no próprio movimento da vida, a plena e intensa conexão restabelecida com nossas ancestralidades e memória de quem somos.

Adupé Ori, Mojubá meu olori Ossain e minha Mãe Yemonjá. Saúdo e reverencio com gratidão pela energia e proteção constante que me faz seguir caminhando com boa sorte, essa jornada aqui no *Ayé*.

Adupé minha egbé, o Ilê Axé Yabá Omi! Agradeço a *todes* meus mais velhos e mais *novus*. Em especial às *Yás* que diariamente nos cuidam e ensinam um saber ancestral, cito: minha *Yá Nalva d'Oxum, Yá Simone d'Oyá* e minha mãe-pequena *Tânia d'Ogum. Oxalá bosí fuô!* Gratidão também a *Gabby d'Obaluayé* e a *Nazaré d'Ewá* pela irmandade construída e vivenciada na prática, também as minhas filhas-pequenas *Thiane Barros* e *Naiara Silva* pelo cuidado e aprendizado recíproco. Com vocês tenho vivido e compartilhado o culto a Orixá, a volta às nossas origens e saberes ancestrais, o que nos possibilita nos cuidarmos mutuamente, trocar afetos e aprendizados. *Axé!!!*

Agradeço à minha família natural, em especial minha mãe *Aparecida*, a *mana Priscila* e ao *Rafael* pelo amor e carinho, apesar das distâncias e diferenças. Gratidão e respeito à nossa grande matriarca, *Aurentina Ferreira Pereira*, minha avó tão linda, referência diária de amor à vida e respeito à natureza. Seguindo na linhagem de minha avó materna, agradeço às minhas tataravós enquanto ancestrais mais remotas que no momento a memória permite nomear, são elas: *Vitalina Ferreira Pedroso, Virginia* e *Romana*.

E, quando a gente entende o que nos une por amor e respeito, a própria expressão de família se expande e extrapola os laços sanguíneos, então agradeço também aos parentes *cosmogônicos*, meus filhos *César Filho (Núbia Waka Waka)* e *Queiton Carmo (Ketu)*, a minha mãe no Amapá *Lourdes Vulcão*, a meu



egbomi de Axé e na arqueologia Mario Polo e minha mana mais nova, Luciana Alves. Ei, Lú! desde aquela primeira escavação arqueológica quando nos conhecemos no verão de 2016, tenho plena certeza de que nos reencontramos pelo axé de nossos orixás e ancestrais. Nossos vínculos foram restabelecidos e seguem firmes no Axé!

Agradeço “com todo amor que houver nessa vida” à minha companheira Auri Ferreira pelo amor e aprendizados mútuos. Eu, você e Iori somos a família mais linda e forte, sob a proteção de Oxum e Mestre Juramidam.

Agradeço aus *Povos do Aproaga*, na pessoa da velha América do Santos. Gratidão e respeito a todes *Pretus D’antes* pela permissão e ensinamentos concedidos para caminharmos e (re)conhecermos e vivenciarmos a ancestralidade em suas comunidades quilombolas de Nova Ipixuna, Taperinha, Sauá-mirim, Benevides e Alegre Vamos. Muitas foram as pessoas com quem aprendi e construir inter(ações), a cada uma delas sou eternamente gratas, entre as quais destaco: a Manoel Clauderi Coutinho da Luz “Cléo”, liderança comprometida e visionária na luta quilombola de seu Povo em defesa da vida e território tradicional e a sua companheira nessa luta Edilena Santos Silva; No “Pixuna“ toda minha gratidão a João da Conceição “Pitada” e sua esposa Dona Rosa Santos “Bené”, casal tão lindo que hos que acolheu todas as vezes da maneira mais doce e cuidadosa, a doçura por conta de seus filhas, crianças que também amo e me ensinaram tanto nessa pesquisa: Luciana “Tia Preta”, João Paulo e Juliana; Aus mais velhos de Santana do Capim e DER, em especial a Dona Lorença, Seu Castilho e dona Isolina; na comunidade de Benevides agradeço a professora Ana Cristina, pela acolhida em sua casa e compartilhar suas histórias materiais do Aproaga, também a sua tia Noemia Lopes Cruz “Noca”. Ainda na Benevides gratidão aos jovens envolvidos nos trabalhos de arqueologia e comunidade, em especial: Luciana Lopes de Jesus, Ivanilza Amaro Lopes, Paulo Ricardo ?? “Tigrão”, Raimone Oliveira da Costa, Taíse???,Todes vocês são o fundamento e sentido deste trabalho.

A cada amigue de fé e de luta um abraço caloroso para renovar as forças e guardar a ternura. Em Marabá, minha terra natal, fronteira amazônica de muitas existências e lutas, saúdo em especial Joseline Trindade, Eric de Belém, Vandinha Melo, Rose Bezerra e Thiago Martins.



Agradeço a Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) e a meus colegas do colegiado do curso de História, pela compreensão e apoio na minha liberação para qualificação doutoral, bem como, a concessão da bolsa Pró-doutoral da CAPES.

No PPGAN-UFMG, agradeço aos colegas de turma, tanto de mestrado como de doutorado, pelas discussões, conversas e resistência diária para enfrentar a colonialidade do saber e o racismo institucional abertamente estruturados na Academia. Saudações quilombolas e cabanas, a Mayara, Jaqueline, Thiago, Daniel, Suélem, Ric, Edgar, e tantos estudantes que lutaram e lutam até hoje para a implementação das Políticas Afirmativas na Pós-graduação da UFMG... Aliás, toda nossa gratidão à Aninha das Mercês, que além de realizar um trabalho hercúleo na secretária do Programa, por vezes nos acolhe em seu lar para vivermos momentos de alegria e afeto, ao som de samba e músicas marcantes. Nón! Sempre vou lembrar da galera cantando emocionada a canção “Naquela Mesa”, de Nélon Gonçalves, a pedido e em homenagem a sua mãezinha Dona Alice. Lembranças alegres na aridez da academia.

Ainda em *Beagá*, agradeço pela leveza e afeto de Gabi Meneses, a Dóris Faustino e família, a Aninha e Marco Llobus pelo acolhimento afetuoso e as muitas comidas compartilhadas a moda mineira.

Agradeço também aos professores Dr. Andrei Isnardi e Dr. Carlos Magno pelas importantes discussões de sala de aula. Ao prof. Andrei agradeço ainda por compreender e me apoiar na mudança e transição de orientação para a profa. Dra. Mariana Petry Cabral. Mariana, nossos caminhos sempre se encontram, seja na UFPA, no Amapá ou na UFMG, enquanto orientadora e ao mesmo tempo “irmã mais velha” na arqueologia, muito obrigada pelas discussões, ensinamentos e apoio fundamental ao nos acolher também em sua casa.

Enfim, durante todo o doutorado, trabalho de campo e escrita da tese recebi muito apoio e tenho contado com parceria de trabalhos que expandem o trabalho para além da tese e possibilitam uma mais realização coletiva de nossos sonhos e movimentos afrocentrados.

Nesse sentido, agradeço imensamente a Gilberto Mendonça, pela militância e “cinema de guerrilha” que faz do audiovisual e do cinema uma poética política de resistência amazônica. Minha gratidão imensa a Léo Oliveira (da Cutimbóia –



Associação Cultural dos Quilombos da Floresta) pela ginga e tantos treinos na Terra Firme, bem como, pelas oficinas de capoeira Angola no quilombo do Pixuna. Agradeço, a Auri Ferreira pela realização das oficinas de fotografia e identidade visual, pela edição especial do Projeto “Cria Preta” no quilombo do *Pixuna*.

Gratidão a Karla Bianca Oliveira pela parceria, paciência e prontidão para a produção dos mapas, e que juntamente a Vitória Carolina Pinheiro, toparam a empreitada de montar um site e arte para a Associação Quilombola Unidos do Rio Capim (AQURC).

Ainda para a realização das atividades de campo, agradeço novamente pelo companheirismo e parceria de Gabby Hartemann e de Luciana Alves, juntas somos arqueólogos em movimento para reparação e reverência devida a nossa ancestralidade também nesse mundo visível e materializado de energias.

Continuar....



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

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

Existe um medo apreensivo de que, se o *sujeito* colonial falar, a/o colonizadora/or terá de ouvir. Seria forçada/o a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades da/o “*Outro/a*”. Verdades que têm sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas como segredo. Eu gosto muito deste dito “mantido em silêncio como segredo”. Essa é uma expressão oriunda da diáspora africana e anuncia ao momento em que alguém está prestes a revelar o que se presume ser um segredo. Segredos como a escravização. Segredos como o colonialismo. Segredos como o racismo.

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



LISTA DE IMAGENS

- Imagem 1. Desenho dos Pretos D'antes, elaborado por Lu-Ciane (Contra-capá)
- Imagem 2.
- Imagem xx: Planta de situação em 2011 elaborado pelo INCRA.
Cartografia Social do Território dos Povos do Aproaga
- Imagem 3. Ideogramas Adinkra da Sankofa nas suas duas expressões gráficas usuais
- Imagem 4. O poço do Aproaga. Foto: Rosa Acevedo
- Imagem 5. O olhar da menina *Lu-Ciane*
- Imagem 6. Quilombolas indicam as *Taperas* dos *Pretos d'antes*, oficina no Sauá-Mirim
- Imagem 7. Cerâmicas encontrados na área da *Tapera* do “Zé Luiz” na *Ponta Velha*
- Imagem 8. Mostra das filmagens e filmes na parede da casa do João Pitada, Nova
- Imagem 9. A velha América, herdeira de Gil Herculano e matriarca da Taperinha
- Imagem 10. Roda de Capoeira Angola na Escolinha de Nova Ipixuna
- Imagem 11. A menina Esmeralda e Lorrán fotografam(se)



LISTA DE SIGLAS

Associação Quilombolas Unidos do Rio Capim.....(AQURC)

Universidade Federal do Amapá(UNIFAP)

Universidade Federal de Minas Gerais.....(UFMG)



RESUMO

Este trabalho de pesquisa denominado “Arqueologia ‘Na Flor Da Terra’ Quilombola: Ancestralidade e Escrivências de um Caminhar Sankofa no Território dos Povos do Aproaga - Amazônia Paraense” discute a relevância e urgência da construção de uma arqueologia decolonial a partir de uma perspectiva afrocentrada de produção do conhecimento. Os *Povos do Aproaga* são como se autodenominam comunidades quilombolas (re)existentes na Amazônia Paraense, baixo curso do Rio Capim. Sankofa é uma imagem referência de origem africana que possibilita comunicar a reivindicação do direito de gentes afrodiaspóricas a reparação da violência sofrida com a escravidão e a colonização de se poder voltar às origens, de se voltar aos ancestrais como forma de cura, de conhecer e de bem viver. Nesse interim, o movimento da tese centra-se no caminhar com os Povos do Aproaga (re)conhecendo o território quilombola e suas paisagens como experiência material do aquilombamento dos Ancestrais, os chamados “Pretos D’antes”, bem como forma afrodecolonial de fazer a arqueologia.

Palavras-chave: Arqueologia; Ancestralidade; Povos do Aproaga; Pretos D’antes; Sankofa.

ABSTRACT



SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	iv
LISTA DE IMAGENS	ix
LISTA DE SIGLAS	x
RESUMO	xi
APRESENTAÇÃO	xiii
MOVIMENTO “CAMINHAR NA ARQUEOLOGIA” AFRODECOLONIAL”: . 16	
<i>Resiliência para Afrorreferenciar o conhecimento e Aquilombar a Linguagem</i>	16
Sankofa: caminhar de uma arqueologia afrodecolonial	22
MOVIMENTO “(AUTO)ARQUEOLOGIA’ E <i>ESCREVIVÊNCIAS</i>”	28
A Dor e violência do colonialismo na Ciência [arqueológica].....	28
“... Você sabe o que está escavando?”: Arqueologia, arqueologia da gente e indícios de uma (auto)arqueologia	31
MOVIMENTO “COM QUEM E PELO QUE CAMINHAR”: <i>Povos do Aproaga</i> e a luta quilombola na Amazônia Paraense	46
MOVIMENTO “ARQUEOLOGIA, ANCESTRALIDADE E (AUTO)IMAGENS QUILOMBOLAS”	45
<i>“Não há ancestral que queira ser esquecido!”: Luciane e us Pretos D’antes</i>	45
<i>Escrevivendo o aquilombamento</i> da arqueologia	52
Arqueologia e Comunidade II: diálogos e saberes em (inter)ação	56
Fotografia e Identidade Visual Negra	68
<i>Espia!</i> Produção e Mostra audiovisual (quilombola).....	73
ENSAIO (AUTO)IMAGENS QUILOMBOLAS.....	85
MOVIMENTO “ARQUEOLOGIA NA ‘<i>FLOR DA TERRA</i>’ QUILOMBOLA” ..	100
Caminhar e contar histórias <i>dus Pretos D’antes</i> 101 Oficina de Consulta e Retomada da Pesquisa: retorno a <i>Ponta</i> do território.....	102
Perceber, (re)conhecer e habitar o Ipixuna.....	109
América Quilombola e o caminhar Sankofa sobre as ruínas do engenho Aproaga.....	117
CONSIDERAÇÕES CONTÍNUAS.....	120
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	121
ANEXOS.....	125
CINE QUILOMBO: Sinopses e links dos principais filmes mostrados	126
Slides da Oficina “Arqueologia e Comunidade”	128



APRESENTAÇÃO

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

Para tanto, mobilizo referências ancestrais e afrocentradas que me constituem enquanto pessoa e coletividade, para perceber, (re)conhecer e produzir saberes que façam realmente sentido para mim e para quem estou em relação de atenção e compromisso. A intencionalidade é que essa movimentação produza algo que seja verdadeiro e honesto, mais representativo do que somos e acreditamos enquanto pessoa e coletividade.

Esses saberes por sua vez, extrapolam a disciplinaridade da arqueologia e mais amplamente o modo de fazer científico convencional, pois prezo por uma *relação de pesquisa* e escrita *afroreferenciada* e *decolonial*. Noutras palavras, considerei fundamental caminhar através de uma abordagem metodológica mais dialógica e socialmente referenciada com/pelas pessoas e comunidades quilombolas que vivo e estou em conexão de pesquisa e mais profundamente de ancestralidade.

Nesse movimento, cada vez mais tenho entendido que isso na prática significa afrocentrar tanto minhas (inter)ações de pesquisas, quanto o próprio modo de pensar e de viver. É como se pesquisar na verdade fosse “apenas” está presente e atento a vida, ou seja, da minha consciência de existir a partir de um lugar determinado, particularmente um lugar afroreferenciado.

Tenho consciência de quem sou. Sou nascida na Amazônia paraense, tenho Orí e sou renascida Omo Orixá. Entretempos e de lugares diferenciados, tenho aperfeiçoado e realizado as minhas potencialidades de subverter colonialidades que historicamente negam e esfacelam nossas ontologias para então estar em relação mais equilibrada com tudo mais que existe, eu conheça ou não.

Na pesquisa isso faz todo diferencial, pois sou sujeito e assumo meu lugar de fala e pertencimentos. A reconstrução do meu Ser deriva de uma afrodiáspora e se fundamenta na ancestralidade viva e presente em cada um de nós. É como costumam



dizer nossas sábias e mais Velhas Yálorixás nos ensinam na prática “ o que Branco e a colonização separou, Orixá e a Ancestralidade reúne”.

Outrossim, em termos acadêmicos tenho ainda me aforreferenciado, principalmente a partir das produções de intelectuais negras, quilombolas, de Terreiro e afrodiaspóricos entre os quais destaco: Whitney Battle-Baptiste com sua fundamental construção de uma arqueologia negra feminista; Gabby Hartemann na emergência de uma arqueologia afrodecolonial e não-binária; Grada Kilomba a partir da busca de cura para as feridas provocadas pelo colonialismo e episódios de racismo cotidianos; bell hooks, com a prática decisiva por uma educação para a Liberdade; o inspirador Mestre Antônio Bispo Santos, com seu saber orgânico quilombola e as reais confluências de *contracolonização*; e a Conceição Evaristo, com seu imensurável legado refletidas na inspiração de suas *escrevivências*.

Assim, o presente estado de arte da tese, mostra que esse trabalho flui através de Movimentos diversos, um certo caminhar SANKOFA, conforme veremos logo mais a seguir, os quais derivam tanto desses pertencimentos referidos acima quanto de experiências vivenciadas desde o trabalho de campo até a recente fase de produção, e as tenho organizado assim: MOVIMENTO I “Caminhar Por uma Arqueologia Afrodecolonial: Resiliência para Afrocentrar o conhecimento e Aquilombar a Linguagem”; MOVIMENTO II “(Auto)arqueologia”: Escrevivências e quilombagem”; MOVIMENTO III “Com quem e pelo caminhar: Povos do Aproaga e a Luta Quilombola na Amazônia Paraense”; MOVIMENTO IV: Arqueologia, Ancestralidade e (Auto)imagens Quilombolas”; MOVIMENTO V “Arqueologia na ‘flor da terra’ quilombola: caminhar e contar história dos Pretos D’antes”.

No que se refere a forma, enquanto delicados cuidados com a linguagem, decido pela modificação de termos referentes na língua normativa vigente que coercitivamente generificam binariamente sujeitos, pronomes e substantivos correlatos. Obviamente, trata-se de um exercício, mesmo que experimental e com limitações, uma vez que modificações como essas pelo menos reiteram e nos forçam a mais tentativas de dizeres e falares não transfóbicos e sexistas, opressões já tão reificadas nos discursos da língua que falamos por herança colonial, o português.



Outrossim, em alguns momentos, uso a hifenização no meio de algumas palavras como recurso textual para “quebrar” a palavra e tentar gerar e expandir sentidos, no intuito de demonstrar as múltiplas outras ideias que certas situações verbalizadas me provocam e podem assumir. Enquanto os parênteses dentro de palavras pretendem sinalizar o acionamento simultâneo de duas palavras na frase, e o itálico indica o uso de termos e noções não propriamente autorais, tal como os termos quilombolas ou de autores tomados como referências teórico-bibliográficas eventualmente referidos por citação indireta.

No que diz respeito as imagens, são fundamentais e expressão de serem mais em vida. Disputam ou ocupam espaço, nascem e se criam, são autônomas bem mais que eu possa conceber. Embora eu utilize amplamente imagens audiovisuais transcritas para este formato do trabalho, também tentei expandir e conectar o trabalho com acervos de conteúdo na *web* e mais amplamente das imagens audiovisuais geradas no meu trabalho de campo.

A proposta no texto é está em conexão com outras informações que o formato escrito não comporta e/ou é diferenciado em sua constituição. Há um exercício de conexão em tramite entremeando as palavras e imagens audiovisuais que emergiram das vivências. Sugiro a quem porventura vier a ler na versão impressa e eventualmente disponha de internet, acessar os *links* com *QRcode* para busca online dos referidos acervos não dispostos integralmente no texto. Neste caso, com um celular com câmera é possível usar um leitor de *QRcode* e acessar os materiais que se correlacionam com a produção textual da tese.



Por fim, desde já agradeço a compreensão pelas falhas de forma e certamente de conteúdo que precisarei ainda corrigir e aperfeiçoar até a versão final da tese...

Continuar..



MOVIMENTO “CAMINHAR NA ARQUEOLOGIA” AFRODECOLONIAL”:

Resiliência para Afrorreferenciar o conhecimento e Aquilombar a Linguagem

Se wo were fi na wosan kofa a yenki

“Não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu”

Provérbio de origem Akan, Cf.: Nascimento (2008:32)

(Re)conhecer o que não sabe, praticar o que conhece

Em termos gerais, considero que o conhecimento humano se deriva do estado de consciência da percepção, ou seja, do que e como damos sentido ao que percebemos. Nesse sentido, o nosso corpo integral cada vez mais tem sido reconhecido como base fundamental da percepção e também da interação que cada Ser pode estabelecer com o mundo sensível.

Considero ainda que a depender do tempo-espço que o Ser vivencia essa percepção é que se torna possível a produção de conhecimento de maneira histórica e culturalmente diferenciada, o que mais amplamente entendo como consciência do Ser. Vale ressaltar que essa potencial diferenciação de como percebemos e produzimos conhecimento, não se refere a hierarquização e/ou superioridade do Ser, tão pouco do conhecimento produzido.

Eis aí outro aspecto fundamental, não somos os únicos seres nesse movimento, tudo que existe trata-se de um Ser, por sua vez, digno e capaz de perceber e expressar conhecimento em torno de sua própria existência cósmica. Na circularidade da vida, cada ser ocupa um lugar de existência e possui o direito de ser. Nesse sentido, existem diversas cosmopolíticas estabelecidas.

Apesar disso, enquanto humanidade ocidental moderna organizamos o que percebemos ao longo do tempo-espço em sistemas de conhecimentos, a exemplo da Ciência, isto é, do sistema de conhecimento científico produzido a partir da Universidade. Entretanto, conhecimento não se restringe a academia e seus *estudiosos*, pois conhecer surge e demanda constantemente uma dimensão prática, só tem sentido no movimento, no fluxo da vida do qual



se origina e para o qual se destina, como que numa retroalimentação caótica em dimensão e complexidade.

Então não basta apenas saber, afinal sabedoria é na realidade a prática de conhecimento. É percepção do fluxo de Ser vivo, experiência e exercícios de aprendizados conscientes apreendidos e realizados em tempo-espaço diferenciados, em circunstâncias particulares e localizadas para cada Ser senciente.

Na academia, devido a epistemologia que adotamos temos nos tornados e/ou permanecido ignorantes na maioria das vezes porque não temos praticado o conhecimento construído ao longo de gerações. Enfim, tudo isso para começar a dizer que todo conhecimento produzido e o exercício de aprender, pressupõe uma reflexão crítica e prática do Sujeito que conhece e busca conhecimento. Eis ai um divisor de águas crucial: tanto o sujeito é localizado, quanto o conhecimento é corporificado.

Nesse ponto, alcançamos e reconhecemos a importância da epistemologia do conhecimento que temos e produzimos. Afinal, quais são os meios e fins operacionados no nosso modo de conhecer, ou seja, no processo de conhecimento científico? Quais são as noções e categorias de compreensão da realidade experienciada que subsidiam os nossos conhecimentos? Estamos pensando sobre como conhecemos ou de fato temos considerado óbvia e universal a maneira como conhecemos e (re)produzimos o conhecimento?

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

Nestes termos, a Arqueologia, torna-se também uma forma especial que temos de contar histórias. Essas histórias da gente prenes de coisas materiais e fragmentos de lembranças que narramos nesse movimento contínuo da vida. Afinal, viver e estar vivo em alguma medida é também ter histórias para contar, de lembrar-se do que viveu, e entretempos ser digno de ser lembrado.

Nessa arqueologia é como se as coisas materiais em geral fossem agregados de informações, os quais conhecemos mediante a percepção e sentidos, seja de maneira espontânea



ou consciente, e a reconhecemos e ativamos sempre que possível através das lembranças e memória. Assim, não devemos nem estamos lembrando a todo momento da vida. Tão pouco precisamos nos desesperar para fazer permanente todas as informações materializadas que temos acessado enquanto ser vivo. O exercício da memória deve ser moderado e conforme condições de possibilidades consciente para reconhecimento de informações necessária para estarmos presente em cada situação da vida.

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

Nesse sentido, conceber esse modo de elaborar a arqueologia demandou-me também muitas mudanças nas formas de conhecer e estabelecer relações de pesquisa. Obviamente neste caso, uma perspectiva mais “simétrica”¹ embora possa ter certo aspecto de inovação por se estabelecer com comunidades quilombolas, não se origina particularmente com meu trabalho, pois na realidade busca dialogar com outras abordagens críticas e contemporâneas também na área de arqueologia. E para além da arqueologia, sobremaneira me inspiro em saberes afrodiaspóricos e afrorreferenciados, conforme indicarei adiante em várias partes deste trabalho.

Entre as abordagens de arqueologia que tomo como referência na área arqueológica, destaco a experiência de pesquisa de doutoramento da arqueóloga Mariana Cabral (2014) junto ao povo indígena Wajãpi do Amapá, denominada “No tempo das Pedras moles: arqueologia e simetria na floresta”, através da qual a autora afirma que:

(...) pensar a simetria no campo arqueológico pode ser uma alternativa interessante como possibilidade de impor-se menos como epistemologia dominante. Em um contexto de encontros entre conhecimentos distintos, sugiro que é possível ativar a interlocução destes conhecimentos (e dos discursos a eles atrelados) através de uma simetria que pode ser chamada de cosmológica, já que lida com as teorias sobre o real. É preciso, portanto, simetrizar os conceitos e as lógicas de compreensão. Permitir a existência de outra relação de discursos que não a já conhecida. Ativar traduções, comparações, criar diálogos em que possa haver uma troca proporcional entre eles (CABRAL, M. 2012:8-9).

¹ Cabe ressaltar que apesar de lançar mão do mesmo termo “simetria”, a noção aqui adotada se distingue completamente de uma área de estudo da arqueologia normalmente denominada de “arqueologia simétrica”, e ao contrário dessa, o sentido adotado aqui refere-se a maneira mais antropológica e crítica que visa simetrizar lugares de poder para enunciação e elaboração dos diferentes sistemas de conhecimento possíveis elaborados pelos diferentes coletivos e agentes sociais. A noção que me aproximo dialoga muito mais com o exercício da arqueóloga Mariana CABRAL (2012) em seu trabalho de tese com o Povo indígena Wajãpi.



Entretanto, mesmo instigada por esse desafio desde o início do pressenti que essa possibilidade simétrica de enunciação, intercâmbio e/ou produção de conhecimento que eu viesse a construir a partir do diálogo e com base em outros sistemas de conhecimentos e cosmologias, isso não deveria anulá-los nem os equivaler ao sistema científico do conhecimento arqueológico predominante.

Isso foi e realmente ainda tem sido um movimento amplo, árduo e demorado, o qual se expande para além da própria arqueologia inclusive. Na realidade, para vivenciar esse desafio, a priori eu deveria respeitar as diferentes constituições ontológicas e cosmopolíticas durante as experimentações de diálogo e pesquisas conjuntas, neste trabalho, com comunidades quilombolas na Amazônia Paraense, autodeterminada como Povos do Aroáka, conforme indicarei logo mais a seguir.

No âmbito dessa preocupação, de não “pasteurizar” os conhecimentos que estivéssemos experimentando em diálogo trago a ressalva de CABRAL (2012) acerca da experimentação proposta:

(...) não é a tradução nem a transposição deste conhecimento-outro em conhecimento-arqueológico (ou vice-versa), como se houvesse um discurso arqueológico universal subjacente a todos os povos. O que proponho é questionar o discurso arqueológico através do discurso-outro, buscando abri-lo a novos conhecimentos. Para pensar (e, portanto, praticar) uma arqueologia fora de seu quadro autoritário disciplinar, proponho simetrizar conhecimentos, nivelar os agentes da rede. Ao instrumentalizar os outros a usar nossos discursos (e nossas práticas), proponho que nós também devemos nos instrumentalizar a usar os discursos deles. A prática simétrica em cena supõe que, nesta interação, os dois lados serão modificados (CABRAL, M. 2012:9).

Abrir-nos a novos conhecimentos? Sim, tal qual a autora demonstra em sua pesquisa, e busco compartilhar aqui nessa tese, pois considero que o caminho decolonial da arqueologia perpassa pelo seu deslocamento, ou seja, pela realização de “uma arqueologia fora do seu quadro disciplinar” ou como também tem argumentado o arqueólogo Alejandro Haber (2011;2013) por uma “arqueologia indisciplinada”.

E como faz isso, de arqueologia indisciplinada? Talvez essa mirada feita por A. Haber nos aponte para reconsiderarmos a epistemologia e lógica de como fazemos arqueologia. No fundo sempre me incomodei em fazer arqueologia do jeito e contexto que ela convencionalmente tem sido feita, então de alguma maneira já trazia deslocamentos e incômodos necessários para uma tal “indisciplinaridade”.



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

Sou professora de arqueologia e arqueóloga de formação, entretanto meu pertencimento não se encerra na e pela arqueologia, pelo contrário, me reconheço a partir de outros lugares periféricos e afrocentrados, o que necessariamente influenciam meu entendimento e me levam a realizar a arqueologia a partir de referências diferenciadas. Nesse sentido, a noção de lugar de fala vem a ser acionado também enquanto um conceito estratégico que nos mobiliza a reflexões fundamentais. Segundo Ribeiro (2019),

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

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

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

Enquanto *arqueólogues*, torna-se premente rompermos com o lugar comum da *branquitude*, aprendermos a ouvir a *fala* de movimentos e intelectuais negras e procedermos a



uma prática crítica da raça, desobedecer a episteme eurocêntrica predominante e buscar perspectivas de pensamento que efetivamente correspondam às epistemologias e ontologias negro-africanas.

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

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

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

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

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

Apesar disso, considero que com reflexividade e diálogo, as possibilidades de abordagem decolonial tornam-se efetivas, porque também vivo busco uma perspectiva crítica afrocentrada para minha prática, compromisso que decorre entre outros aspectos, pela



consciência do meu *lugar de fala*² e de meu pertencimento a uma comunidade tradicional de matriz africana.

Pertencer e existir coletivamente faz toda a diferença. Os terreiros como são popularmente conhecidos no Brasil, são estas comunidades de matriz africana a que me refiro acima, como que verdadeiros quilombos no sentido da resistência e da salvaguarda de conhecimentos e africanidades.

O “Ilê Axé Yabá Omi” é a minha comunidade tradicional de matriz africana onde aprendo e me fortaleço coletivamente. Esta comunidade de axé, situada no bairro da Terra Firme em Belém do Pará, está organizada politicamente através de Associação Cultural Ilê Yabá Omi (ACIYOMI), criada no início dos anos 2000 sob a liderança da Yalorixá Nalva d’Oxum³.

No que se refere a africanidades enquanto legado ancestral e histórico-cultural africano na diáspora, e no caso brasileiro as chamadas afrobrasilidades, tal qual a educadora Nilma Lino Gomes ao abordar acerca do processo (des)colonizador a partir da educação,

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

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

Sankofa: caminhar de uma arqueologia afrodecolonial

Na busca de tentar exprimir mais profundamente esse exercício de pesquisa arqueológica como caminhar de (re)conhecimento do passado e ancestralidade negra na

2 Nos termos discutidos por Djamila Ribeiro (2017).

3 Acerca da ACIYOMI, é possível conhecer um pouco mais através do site Ancestralidade Africana, disponível em: http://ancestralidadeafricana.org.br/?page_id=123 Acesso em 08.09.2018



Amazônia e, particularmente, no território dos *Povos do Aroá*, peço a licença devida para evocar aqui a imagem-conceito de uma adinkra⁴, denominada Sankofa.

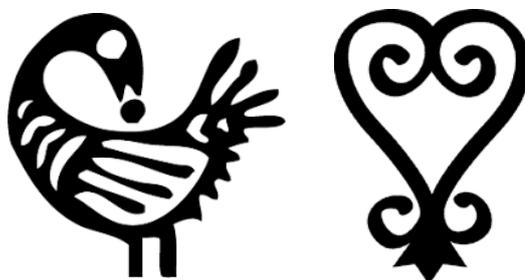


Imagem 3. Ideogramas Adinkra da Sankofa nas suas duas expressões gráficas. Disponível em: <http://www.adinkra.org/htmls/adinkra/sank.htm> Acessado em 09.07.19

No que se refere a compreensão desse adinkra, Elisa L. Nascimento (2008) trata das intenções e significados em torno da Sankofa, valendo-se também da definição dada pelo professor E. Ablade Glover da Universidade de Gana, segundo o qual “o ideograma significa ‘voltar e apanhar de novo aquilo que ficou para trás’. Aprender do passado, construir sobre suas fundações” (Nascimento, 2008: 31). De maneira similar encontramos tal concepção reafirmada na Revista de História da África e da Diáspora Africana do NEACP-USP, também denominada Sankofa:

O conceito de Sankofa (Sanko = voltar; fa = buscar, trazer) origina-se de um provérbio tradicional entre os povos de língua Akan da África Ocidental, em Gana, Togo e Costa do Marfim. Em Akan “se wo were fi na wosan kofa a yenki” que pode ser traduzido por “não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu”. Como um símbolo Adinkra, Sankofa pode ser representado como um pássaro mítico que voa para frente, tendo a cabeça voltada para trás e carregando no seu bico um ovo, o futuro. Também se apresenta como um desenho similar ao coração ocidental. Os Ashantes de Gana usam os símbolos Adinkra para representar provérbios ou ideias filosóficas. Sankofa ensinaria a possibilidade de voltar atrás, as nossas raízes, para poder realizar nosso potencial para avançar. Sankofa é, assim, uma realização do eu, individual e coletivo. O que quer que seja que tenha sido perdido, esquecido, renunciado ou privado, pode ser reclamado, reavivado, preservado ou perpetuado. Ele representa os conceitos de auto-identidade e redefinição. Simboliza uma compreensão do destino individual e da identidade coletiva do grupo cultural. É parte do conhecimento dos povos africanos, expressando a busca de sabedoria em aprender com o passado para entender o presente e moldar o futuro (Sankofa, 2013:4, grifo meu).

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



Assim a proposição é afrocentrar-nos na filosofia e história legada no ideograma da Sankofa, a qual nos ensina a possibilidade de retornar às origens e antepassados, pois efetivamente podemos e devemos aprender com o passado e os ancestrais.

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

Certa vez, considerando-me um movimento Sankofa, entendi que isto que é tomado de volta podem ser memórias e informações materializadas antes de nós. Em uma instância mais expandida, me vi em voltas com minha dissertação e em *revoltas* com a arqueologia.

Para mim, também a arqueologia e muitxs arqueólogxs podem se inspirar nesse caminhar da Sankofa, o qual se volta ao passado e busca para reflexão as materialidades e realizações daqueles que nos precederam. Isso no intuito de considerarem tal pensamento filosófico e cultural onde se segue caminhando, olhando e retomando o passado com respeito e ética, para (re)conhecer os seres ancestrais e *coisas d'antes* enquanto agenciadores do nosso tempo presente bem como das abordagens e metodologias adotadas em nossos estudos na/de diáspora africana.

Considero que a perspectiva a qual perpassa pela afrocentricidade tal como proposto, por exemplo, uma arqueologia inspirada pelo caminhar Sankofa, trata-se de uma possibilidade estratégica e responde à demanda legítima de nos desvencilharmos da hegemônica epistemologia eurocêntrica e, no caso particular dessa experiência de pesquisa etnográfica com os *Povos do Aproaga*, uma busca mais coerente para com o contexto e comunidade com quem estou em relação e vivência há mais de oito anos. Ou seja, como estou me relacionando com povos autodefinidos quilombolas, tento acessar na própria matriz cultural e filosófica africana e afrodiaspórica, os conceitos e práticas necessários para melhor conduzir essa *relação de pesquisa*⁵.

⁵ Expressão referida em BOURDIEU(1997; 2001).



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

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

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

Embora essa abordagem afrocentrada ainda em curso, o que a faz mais trabalhosa de expressar, assim como trata-se de um grande desafio realizar uma arqueologia de movimento Sankofa, já sinto e a busco isso profundamente na minha prática.

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

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

[...] a ideia de ancestralidade está ancorada no “agora”, isto é, o que entendemos como “tempo presente” seria a consciência de que já fomos e que seremos. Ancestralidade, portanto, não se refere à concepção de um passado distante, mas a uma consciência de estar no mundo por dentro dos elos que fazem a ligação de temporalidades que articulam experiências e deveres. Tal percepção sugere que a consciência de estar vivo



nos impõe uma condição de responsabilidade com o que foi e com o que virá e esta ideia confere a cada um de nós uma noção de conexão com uma possível totalidade, calcada numa plena sensação de pertencimento a uma comunidade.

Considerando meu pertencimento a uma comunidade de terreiro na Amazônia, possibilitou-me vivenciar a experienciar conscientemente a ancestralidade. A ancestralidade é uma realidade vivida por mim através de minha comunidade. Ancestralidade torna-se fundamental para pensar de um modo próprio.



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

(Canção “Um corpo no Mundo” de Luedji Luna)



MOVIMENTO “(AUTO)ARQUEOLOGIA’ E *ESCREVIVÊNCIAS*”

Preambular

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

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

Eu Sou se anuncia, munido de memórias e pertencimentos. Em muitas línguas se fala e se procura a palavra, a palavra amor.

Eu em movimento pelo mundo [da arqueologia] procuro a palavra. Em muitas línguas “e a palavra amor, cadê”?.

A Dor e violência do colonialismo na Ciência [arqueológica]

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

Elaborar essa tese na forma escrita tem sido um exercício mais que trabalhoso, doloroso de realizar. Ao longo do presente texto tentarei expressar alguns dos motivos que ora perpassam por minha consciência os quais julgo serem vetores-geradores deste pesar. De antemão, considero possível realçar pelo menos dois aspectos importantes, quais sejam:

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

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



composição musical, com a arte da fotografia e com aspectos da narrativa são suportes alternativos que oxigenam esse exercício árido.

É como a intelectual negra Grada Kilomba (2019 [2008]), citada na epígrafe acima, ressalta acerca do paradoxo que nos atravessa ao estarmos na academia porque “parece que tudo ao redor ainda é colonialismo”.

O folego para respirar vem então, de outros ares e epistemologias ancestrais, tal qual aponta a filósofa negra Katiúscia Ribeiro, a Universidade é muito mais antiga e humanamente edificante, considerando a sua origem kemética enquanto “escola da vida” na qual se aprende a viver com profundidade e de acordo com o sentir e lógica que pulsa do nosso coração.

Nesse sentido, o centro da minha razão enquanto Ser também parte do meu coração, de onde ouço e reconecto-me com *us* ancestrais. Considerando estes aspectos, de uma maneira geral busco construir a presente narrativa textual da tese enquanto “escrevivências”, nos termos de Conceição Evaristo, bem como, nas abordagens e perspectivas afrodecoloniais.

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

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

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



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

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

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

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

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

Não obstante, urge se considerar e fazer um enfrentamento a violência implicada no *modus operandi* da Universidade e da própria arqueologia, por extensão derivados e implicados pelo colonialismo. Para tanto, conforme temos discutido em outros trabalhos sobre a descolonização da arqueologia, cabe ressaltar que:

Assim, focar na construção da ciência pelo prisma sócio-histórico dos impactos estruturais do colonialismo torna-se crucial e premente para compreendermos as dinâmicas atuais de produção de conhecimento e, como esperamos, poder transformá-las criticamente. Além disso, de maneira ampla e considerando os *lugares de fala* e as relações de poder intrínsecas ao campo acadêmico-científico, entendemos que as diferentes manifestações contrárias ao reconhecimento da permanência de processos de colonialidades em nossa prática científica e o papel ativo da ciência no colonialismo nos revelam muito acerca da dificuldade de abandono dos privilégios sociopolíticos que determinados sujeitos históricos usufruem a partir desses processos colonialistas (HARTEMANN&MORAES, 2018:12).



Continuar...

“... Você sabe o que está escavando?”: Arqueologia, arqueologia da gente e indícios de uma (auto)arqueologia

Narrar trajetória na Scientia/Ação trabalhista/ Ameaça da Fernanda de fechar as portas da arqueologia para mim / relações uspianas e minha volta a usp...

Eu amo arqueologia. Prefiro iniciar assim, com uma declaração de afeto, porque sim na academia a gente expressa sentimentos que nos constituem. Considero também que isso de expressar o que sentimos não deve ser feito a parte da produção e divulgação escrita de nossos trabalhos. Para mim, torna-se notório como a maior parte dos textos de arqueologia, omitem significativamente a profundidade da experiência do trabalho de campo arqueológico.

Nessa omissão incluem diversos aspectos que perpassam as relações institucionais, da equipe de pesquisadores, comunidades e as próprias situações de estudo dos sítios arqueológicos. Um mundo inteiro de coisas acontece durante a pesquisa, mas no final no artigo escrito lemos e vemos o objeto arqueológico sozinho e dissecado de tudo e todos que estão com ele relacionado. Considero que uma maneira geral isso restringe as possibilidades de compreensão prática da experiência de pesquisa em arqueologia, bem como restringe a maior percepção dos entendimentos teóricos produzidos e derivados dos contextos de campo.

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

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

Então desde muito cedo vi a arqueologia como sendo uma forma de conhecimento então mais acessível e perto de mim, que nascida na Amazônia paraense a tomei enquanto um caminho possível que finalmente se abriria ao conhecimento de passados muitas vezes distorcidos e pouco representativos para mim. Em alguma medida, quase toda utópica, eu



esperava contribuições da arqueologia como “autoatualização” de formação e conhecimento, e acima de tudo como uma possibilidade emancipatória da nossa memória e história amazônica.

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

Desde sempre quando estudei formalmente arqueologia, em sala de aula, nos textos, no campo, nas discussões e teorias, no exercício em geral da disciplina, sempre senti e me indignava a reprodução de muitas estruturas e discursos de dominação, bem como, a ausência sistemática de sujeitos e histórias com as quais me sentisse representada e identificada. Na real sempre me frustrava ter que estudar por exemplo, a arqueologia histórica, quando muito sobre o contexto amazônico, mas que sempre estava focada no monumental, nos Fortes militares e Centro Históricos sendo o enfoque para as elites coloniais quase que como um espelho glorioso para elites contemporâneas.

Mas então por que permaneci na arqueologia mesmo depois de anos de frustrações intelectuais e não identificação com as produções arqueológicas que continuava a ler? No fundo, como disse, amo a arqueologia, e mais amplamente, a arqueologia com uma artesanaria poderia ser feita também por mim, aquela mensagem e desejo de transformar sempre ecoou em meu coração nesses momentos. Foi aí que escrevi uma dissertação de mestrado que elevei ao máximo de mim esse movimento. Acredito que esse movimento rendeu, não apenas um prêmio de renome nacional, mas a força para continuar essa construção de uma arqueologia que importa com a gente e para a gente.

Considero ainda que o folego para não desistir de estar na arqueologia mesmo sentido o peso dessa colonialidade, e para de ir além desse “faça você mesmo a mudança que deseja” se fortaleceu na experiência da docência, no ensino de arqueologia em particular. Isso aconteceu a partir dos anos 2013 através da minha entrada institucional na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) quando a incidência do que esperava da arqueologia foi compartilhado na formação dos estudantes com quem trabalhava. Algumas dessas experiências do ensino de arqueologia



compartilho no vídeo experimental chamado “Turma, hoje tem arqueologia”⁶, mas o que ressalto aqui é como tanto outros educadores de referência a possibilidade transformadora que emerge da educação, da educação enquanto prática de liberdade.

Em “Ensinando a Transgredir: a educação como prática da liberdade” a intelectual negra estadunidense bell hooks ao narrar o processo racista e segregacionista vivido pela população negra, no âmbito da educação básica e universitária nos Estados Unidos, demonstra o papel fundamental da educação tanto na reprodução das estruturas de dominação quanto do poder libertador e emancipatório do conhecimento mediante a prática de uma “pedagogia profundamente anticolonial”, nas suas palavras, que atravessam gerações e fronteiras: “aprendemos desde cedo que nossa devoção ao estudo, à vida do intelecto, era um ato contra-hegemônico, um modo fundamental de resistir a todas as estratégias brancas de colonização racista” (bell hooks, 2013 [1994]: 10-11).

Hoje compreendo mais que grande parte dessa ‘falta’ ou sentimento de incompletude que temos no peito tem a ver com nossas trajetórias de vida e principalmente com as rupturas das conexões com nossas ancestralidades, sobremaneira provocadas e impactadas pelo colonialismo. Também descobri que a arqueologia a qual sonhei e ainda sonho, não é exatamente a que encontrei na academia a qual ainda precisa ser re-criada.

Não que uma arqueologia que contribua para nos preencher de memórias e conexões com nossas origens e ancestralidades não exista. Na realidade, ela é real e possível como potência, mas não se faz pelos meios convencionais do fazer científico da arqueologia empreendido atualmente por grande parte de *arqueólogos*.

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

⁶ Para acompanhar a divulgação do trabalho no site da UNIFAP Cf. em <https://www2.unifap.br/cepap/2015/10/29/turma-hoje-tem-arqueologia/> ou diretamente o vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3pzYsTeFcgk> .



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

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

Essa dor a que nos referimos se deriva daquilo que a autora Grada Kilomba ([2008] 2019) discute como sendo um *trauma colonial* que foi memorizado pelas pessoas negras e afrodiáspóricas. Não apenas porque elas não têm conseguido esquecer, mas porque essas memórias traumáticas sempre têm sido atualizadas pela continuidade opressora do racismo e da colonialidade nas relações sociais nos diversos contextos pós-coloniais. Segundo Grada Kilomba “o passado colonial foi ‘memorizado’ no sentido em que ‘não foi esquecido’. Às vezes, preferimos não lembrar, mas na verdade não se pode esquecer” (Kilomba, 2019:213). Não se pode esquecer porque os efeitos desse trauma são dolorosos, nas palavras da autora:

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

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

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



Para situar e corporificar esses atravessamentos que nos tomam, permito-me compartilhar umas das experiências mais marcantes nessa relação, pois sentir e expressei mais uma vez a dor provocada pela colonialidade do saber e do racismo na prática arqueológica contemporânea. Relato a seguir, tendo a seguinte questão martelando na minha cabeça desde sempre “até quando a *branquitude* vai ignorar o seu racismo e privilégios raciais?...”

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

Junto com outros estudantes da pós e da graduação fomos convidados pelo professor coordenador do projeto para participar dos trabalhos, os quais já alcançavam naquela época cerca de três anos de realização. Nesse formato com os estudantes foi montada uma equipe grande de arqueologia, a qual permaneceu a temporada inteira acampada em barracas montadas na própria casa-grande do colégio jesuíta, onde hoje funciona também o arquivo histórico. Para tanto, foram montadas dois grupos de participante que se alternaram, após um período de cerca de 15 dias.

Em geral estávamos sempre em cerca de 16 pessoas, entre as quais algumas já possuíam experiência de trabalho nas áreas das chamadas “arqueologia histórica”, “arqueologia da escravidão” e da diáspora africana, outros ainda calouros e iniciantes na prática arqueológica. Além disso, essa equipe esteve composta predominantemente composta por pessoas brancas, com exceção de algumas pessoas, como uma estudante que poderia vir a ser lida como pessoa negra, mas não se identificava assim, e uma outra reconhecida e autoidentificada negra. Pontuo apenas para situar lugares de fala e de socialização das pessoas, no contraste da constituição das relações de trabalho de pesquisa na arqueologia.

Afinal, tal qual Djamila Ribeiro (2019: 52-53) aborda acerca dos mecanismos de identificação de ocorrência do racismo em nossa sociedade, nos provoca ao questionamento do *status quo*, a questionarmos a ausência ou baixa incidência de pessoas negras em espaços de poder e de trabalho, e trago isso também para o âmbito da arqueologia, afinal para não reproduzir o racismo, além da representatividade ainda devemos estabelecer a proporcionalidade de acessos a educação e formação na área.



No fluxo das coisas cotidianas em campo impressionava-me e foi bastante difícil lidar os hábitos elitistas e as “branquisses” diárias das pessoas⁷, apesar de estarem inseridas num contexto social e historicamente marcado pela escravidão de pessoas negro-africanas. Esse passado colonial e racista que deixa marcas e estrutura o presente, estava sendo revolvido pela prática arqueológica, portanto, cada pessoa estava implicada por um compromisso do que isso significa para milhares de pessoas afrodiáspóricas.

Mas afinal o que a arqueologia e *arqueólogues* têm a ver com o racismo e esse passado colonial se estão apenas fazendo suas pesquisas? Tudo, pois o racismo se impregna em nós como vírus e contagia quaisquer e múltiplos aspectos da nossa vida social. Apesar disso, nem antes nem durante toda etapa de mais de 15 dias, não houve uma roda de conversa que falássemos sobre as temáticas históricas e contemporâneas do racismo, da escravidão e respectiva responsabilidade ética do nosso trabalho enquanto *arqueólogues*, nem mesmo atividades coletivas em que a equipe estivesse voltada a comunidade negra da região ou a sociedade local em geral.

Certamente isso coube ao projeto de forma ampla noutros momentos, afinal isso pode ser feito a parte do trabalho de escavações em si. Na prática do campo o que importava mesmo era tentar encontrar e quem encontrava os objetos e materiais mais dignos da classificação arqueológica, de preferência aqueles exemplares inéditos e/ou raros em ocorrência, a exemplo dos objetos correlacionados à prática simbólico-religiosas das populações escravizadas naquelas senzalas.

Nesse ritmo, parecia não se perceber, tão pouco necessário problematizar as questões acima conjecturadas ou mesmos outros aspectos cotidianos como o fato da mulher negra descendente da mesma população escravizada naquela Casa-grande ainda ser a mesma pessoa cozinheira para todos ali? Até porque ela trabalhara nas outras etapas de campo e já “era quase da equipe”, apesar de que daquela vez não estava cozinhando muito bem para agradar a galera vegetariana/vegana, pois sempre tinha gente reclamando da comida. Comida que a meu ver era farta e diversificada. Gente, até quando os brancos vão sujar e esperar que os “outros” limpem

⁷ Popularmente ‘branquisses’ refere-se as atitudes de pessoas brancas que reiteram em suas práticas cotidianas as estruturas do racismo e convenientemente não buscam mudar isso de alguma maneira para permanecerem usufruindo de privilégios raciais que lhe são destinados.



sua sujeira? Será se alguém ali nunca tinha lavado um banheiro para se garantir um rodízio de atividades sem sobrecarregar ninguém de serviços? Realmente a *branquitude* não entende que suas “pesquisas e trabalhos relevantes” não a isenta de ter que rever seus privilégios raciais?

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

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

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

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

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

(...)

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



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

Assim, segui me perguntando e me incomodando, como poderíamos estar escavando materiais e lugares ligado a diáspora negro-africana sem que nos defrontássemos com essas questões sociais, raciais e mesmo espirituais relacionadas a nossas práticas arqueológicas? Dia após dia, segui com essas questões e isso foi se estabelecendo ora como uma indignação ora como desconfiança de mim mesma, por talvez está sendo “radical” demais em pensar assim dos [jovens] colegas.. Mas não, não é ser radical enxergar o racismo, ele atravessa tudo. Ali não eram apenas estudantes, eram estudantes *brancos*, não estavam apenas escavando mais um sítio, estávamos escavando uma senzala no qual pessoas *negras* haviam sido escravizadas durante séculos e que até o presente os seus descendentes ainda viviam os lugares de servente dentro das relações sociais.

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

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

Aliás, tenho refeito a narrativa e lembranças desse dia me baseando também nos relatos de outras pessoas que estiveram presentes. Duas delas, inclusive que me cuidaram pessoalmente na ocasião, então tornaram-se também pessoas amigas e de interação pessoal posteriormente.



Para uma dessas pessoas, ora estudante de arqueologia, negra e atualmente pertencente a uma comunidade tradicional de Terreiro, solicitei que fizesse o seu relato para compor a escrita dessas minhas vivências. Apresento a seguir, alguns trechos destacados do seu relato:

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

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

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

Foi muito tenso conter isso sem ter também uma comunidade de acolhimento. Tanto que eu realmente não me recordo completamente de como tudo aconteceu devido, com certeza a intensidade da emoção que eu estava percebendo do espaço de uma casa-grande e também das relações passadas e presentes que transcorriam ali. Considerando a dimensão espiritual da situação, digo que enquanto *ekedji* confirmada com obrigação de três anos paga, não sou uma pessoa *elègún*⁸ que experimenta o estado de transe, mas considero ter manifestado fisicamente a presença de entidades espirituais habitantes daquele lugar que visou chamar a atenção de nós

8 Acerca das diferenças de um médium de incorporação, chamado “elegun” Cf. <http://oduduwaaremu.blogspot.com/2015/06/elegun-o-fenomeno-do-transe-todoelegun.html>



arqueólogos sobre como estamos lidando com materiais [por nós considerados arqueológicos] que são sagrados e/ou que possuem grande concentração de carga energética, ética e social para a história de existência da matriz africana no Brasil.

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

As vezes para me referir a respeito dessa experiência, tenho uma imagem semelhante quando estamos caminhando a uma velocidade crescente, e de repente nos chocamos com um muro, que surge inesperado, e ficamos em pedaços pelo tamanho impacto que sofremos. Sinto-me assim, partida e fragmentada, cada vez que tento me envolver nessas práticas de campo da arqueologia. Talvez por isso eu esteja aqui, praticamente fazendo uma '(auto)arqueologia', como que juntando pedaços e fragmentos de mim estilhaçados por essa prática arqueológica convencional para contar alguma história por estas *escrevivências*.

Enquanto pessoa afrodiaspórica, durante muito tempo quis participar de escavações arqueológicas ligadas a diáspora africana por questões simbólicas e afetivas do que isso representa para nós, porém foi e tem sido muito frustrante vivenciar como grande parte *dus arqueólogos* continuam a conduzir suas relações de pesquisas e abordagem de campo e discursos acadêmicos como se, apesar das temporalidades diferenciadas, o "passado" não estivesse bem presente para nós, implicando-nos múltiplas responsabilidades contemporâneas. Mas nada de novo na sociedade racista da qual a Universidade e sua Ciência também fazem parte e corroboram para a manutenção do *status quo*, ou seja, da realidade social racista e colonialista.

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



obstante, falo comigo mesmo e com meus colegas *arqueólogos*, não revirem histórias, lugares ou coisa alguma sem antes assumirem os compromissos do que isso significa.

Afagos

Afinal, são muitas guerras, dores, diásporas, contudo sempre houve e haverá (re)existência. A vida é para sempre e quem cultua a ancestralidade sabe porquê e por quem permanece vivo. Uma forma plena dessa resistência e refazimentos múltiplos dos povos e comunidades afrodiaspóricas tem sido a salvaguarda de *cosmopercepções* originárias arduamente garantidas por nossos ancestrais e mais velhos resilientes e tantas vezes, entretempos e espaços, reconhecidas e vivenciadas por nós coletivamente.

Nesse sentido, gostaria de compartilhar outras duas experiências que me foram reconfortantes e contrastantes com essa primeira experiência de como estudar, aprender e fazer arqueologia durante o doutorado.

A primeira aconteceu no ano de 2017, logo após as disciplinas obrigatórias no PPGAN, quando pude participar enquanto ouvinte da ‘disciplina’ “Confluências quilombolas contra a colonização”. Entre tantas outras ofertadas no âmbito do Programa de Formação Transversal das graduações da UFMG, através do eixo Saberes Tradicionais – Cosmociências, esta fora ministrada por Arnaldo de Lima, do Quilombo Custaneira – Piauí⁹, e por Antônio Bispo dos Santos também conhecido como “Nego Bispo” por sua vez um grande mestre quilombola, liderança política de referência nacional nascido no Quilombo Saco-Curtume no estado Piauí, o qual Projeto Encontro de Saberes realizado pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI) da UNB¹⁰.

Nesses encontros aprendi tanto com esses Mestres quilombolas. Suas falas eram sempre uma confluência de saberes derivado da vida no quilombo. Através de suas aulas e da leitura do livro “Colonização, quilombos: conceitos e significações” de mestre Bispo, tive finalmente acesso a conceitos e discussões construídas por um quilombola .

⁹ Para um breve retratado de Mestre “Naldin” e ouvi-lo “cantar a vida do nosso” conferir o canal Saberes Tradicional UFMG, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XPDSKSc4LqU> Acesso: 17.12.2019.

¹⁰ Para consulta da proposta da disciplina ministrada pelo Mestre Bispo acessar a ementa disponível em: <https://www.saberestradicionais.org/encontros/2017-1/confluencias-quilombolas-contra-colonizacao/> e para ouvir suas discussões e reflexões acessar entre outros acessar: <https://www.youtube.com/watch?v=OJZWP-FUpJU>



A proposição e luta de Mestre Bispo tem mostrado como os quilombos são verdadeiros movimentos de *contra-colonização* os quais permanecem resistentes ao longo dos séculos de dominação colonial branca e hoje alcança a academia, aquilombando novos espaços de poder, mas completamente baseado no *saber orgânico* e *cosmovisão* quilombola. Em completo contraste com o *saber sintético* ocidental colonizador ainda dominante na academia, o *saber orgânico* quilombola compartilhado em estratégicas confluências de suas fronteiras está orientado pela *biointeração* com a natureza, na circularidade do movimento da vida e nos ensinamentos aprendidos e legados por seus mais velhos (SANTOS, A. 2015).

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

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

As discussões e reflexões de Mestre Bispo, junto ao canto e dança compartilhados por mestre Naldim, foram fundamentais inspirações que recebi e trouxe como desdobramento para esta pesquisa. Aderi a roda, ao encontro, a criação e ao fortalecimento de vínculos com as pessoas que estamos em relação a partir desse lugar da academia. Fui a campo imbuída da possibilidade de vivenciar esse modo quilombola e afrodiaspóricos de viver. Conforme Faria (2019) argumenta a partir da experiência de encontro de saberes,

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

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

Além desse curso com os mestres quilombolas, a outra experiência significativa nessa trajetória acadêmica a destacar, deriva da minha participação na V Semana de Arqueologia da



USP (2017). Nesse evento, eu e *outras* estudantes trans e negras, fomos conhecer e ouvir a arqueóloga estadunidense Whitney Battle-Baptiste, então tão reconhecida pelos seus estudos de *Black Feminist Archaeology* e *critical theory of race*.

Na ocasião, a sua palestra fez a abertura do evento, trazendo um título bastante sugestivo do quão maravilhoso foi ouvi-la naquela tarde do dia oito de maio de 2017, cito: “*Moving mountains and liberating dialogues: my journey towards the creation of a black feminist archeology*” (Movendo montanhas e libertando diálogos: minha jornada para a criação de uma arqueologia negra feminista)

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

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

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

Nesse ínterim, a própria arqueóloga escreveu um breve *paper* relatando sua experiência e reflexão a respeito dessa experiência em São Paulo, então intitulado “*Black Feminist Archaeology Tour 2017 (Installment 1): the danger of forgetting your power while being Black in the academy*”¹¹ (O perigo de esquecer seu poder enquanto Ser negro na academia) – no qual ela ressalta:

11 Disponível em: <https://whitneybattlebaptiste.com/2017/06/28/black-feminist-archaeology-tour-2017-installment-1-the-danger-of-forgetting-your-power-while-being-black-in-the-academy/>



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

Portanto, considero sem nenhuma hesitação que a experiência de Convergências quilombolas de contra-colonização e a inspiração derivada da atuação e representatividade da arqueóloga afrofeminista Whitney Battle-Baptiste, foram como um divisor de águas em minha trajetória acadêmica no doutorado, o folego para refazer sentido para mim que como relatei acima já não suporto a convivência e não transformação de nossos modos de pensar e fazer arqueologia.

Através desse encontro com a profa. Dra. Whitney acessamos uma específica produção acadêmica produzida por arqueólogos negros os quais estudam os temas ligados à diáspora africana, a exemplo da Society of Black Archeologists¹². Enquanto os principais conceitos presentes na obra e ensinamentos de Mestre Bispo, sem dúvidas são de fundamental subsídio para prática de campo e escrita aquilombada da tese, conforme veremos no capítulo seguinte.

12 Para mais detalhes acessar o site da SBA disponível em: <http://www.societyofblackarchaeologists.com/>



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

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

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

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

“Tempo de nos Aquilombar” de Conceição Evaristo.



MOVIMENTO “COM QUEM E PELO QUE CAMINHAR”: *Povos do Aproaga e a luta quilombola na Amazônia Paraense*

A partir da possibilidade de uma arqueologia afrodecolonial é que se foi configurando o propósito gerador e impulsionador desse trabalho, desde o seu início que foi (re)conhecer a experiência quilombola e (re)existência negra no contexto da Amazônia, considerando especificamente os *Povos do Aproaga* e seus antepassados, *Pretos D’antes*.

Ressalto que desde cedo tive a preocupação de não me referenciar por uma história necessariamente historiográfica ou exclusivamente construída na/pela academia. Dessa forma a concepção buscada tomou como referência central a trajetória e (r)existência no tempo-espço das próprias comunidades quilombolas como enunciadoras protagonistas dessa história, considerando, portanto, as suas memórias, coisas materiais e temporalidades da paisagem que constituem e são constituídas a partir de suas vivências no território tradicional.

Assim, busquei não perder de vista a reflexividade do meu lugar de enunciação formal que é também a Universidade, bem como, as responsabilidades e demais formas de proceder derivadas dessa minha inserção. A intenção foi produzir um conhecimento tanto referenciado pelos *saberes orgânicos*¹³ daquelas comunidades quilombolas, quanto nos interstícios do conhecimento acadêmico afrocentrados.

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

Afinal, a arqueologia raramente tem se preocupado com o (re)conhecer da história quilombola no Brasil, país onde ainda funciona vigorosamente muitas práticas escravocratas e

13 Noção tal qual elaborada pelo mestre Antônio Bispo Santos (2015).



racistas. Recontar essa história a partir uma prática afrorreferenciada e antirracista incide diretamente nessas mazelas e estruturas derivadas do colonialismo.

Embora eu parta da arqueologia como a área de atuação inicial, cabe ressaltar que possuo outros lugares de reflexão e pertencimento¹⁴ que no fluxo desse movimento também são mobilizados e praticados. Estes, por sua vez somados a situação interstícia da abordagem de estudo crítico afrorreferenciada, ampliam as condições de possibilidades para o (re)conhecimento dessa história quilombola dos *Povos do Aproximação* a qual entendi também na pesquisa que perpassa necessariamente pela vivência consciente da ancestralidade.

No que concerne as temáticas ligadas ao processo histórico da colonização europeia nas Américas, da escravidão, bem como, da diáspora africana e resistências negras, possuem um grande campo de estudos no Brasil, porém tais temas ainda estão por ser abordados e aprofundados na arqueologia, ainda mais no contexto da Amazônia.

Nessa região, apesar de podermos encontrar trabalhos pioneiros no campo da história em torno dessa temática desde a década de 1970, a exemplo da clássica obra de Vicente Salles sobre o “Negro no Pará: sob o regime da escravidão” (1971), e os pioneiros artigos de Napoleão Figueiredo (1976) sobre “A presença africana na Amazônia” e “A presença africana na Amazônia Colonial: a notícia histórica” este último em coautoria com a historiadora Anaíza Henry-Vergulino já no ano de 1990, ainda é considerável o quase *silenciamento* dessa história que demanda uma produção acadêmica mais aprofundada, à revelia da relevância da presença negra na região.

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

14 A exemplo, de Ser iniciada em um Terreiro de candomblé na Amazônia, condição que me lega como herança e permite acessar conhecimentos ético-cosmológicos, em alguma medida afrodiaspóricas também compartilhados por comunidades tradicionais afro-amazônicas e quilombolas.



Nesse contexto, outros trabalhos historiográficos mais recentes como os realizados pelo historiador Maia Bezerra Neto (2001; 2002), através da documentação histórica e jornais paraenses do século XIX, tem demonstrado a constante ocorrência de fugas e quilombos na Amazônia, com destaque para a obra denominada “A escravidão negra no Grão-Pará” de 2012. Outrossim, o referido historiador tem fomentado relevantes discussões acerca dos processos de abolição da escravidão através do Grupo de Estudos e Pesquisa da Escravidão e Abolicionismo na Amazônia (GEPEAM)¹⁵.

No limiar de uma abordagem histórica com a antropologia, são também referência às pesquisas organizadas por Rosa Acevedo-Marin (2000; 2009), e de Flávio Gomes e João José Reis (1996) com a obra “Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil”, na qual consta o artigo de Eurípedes Funes intitulado “Nasci nas matas, nunca tive senhor: histórias e memórias dos mocambos do baixo Amazonas”, que trata das formas específicas de *aquilombamento* das terras e constituição das comunidades negras e quilombolas na região amazônica.

No que se refere a noção de *aquilombamento*, tomamos como referência a elaboração feita pelo antropólogo Alfredo Wagner Almeida (2006), que a conceitua como a conquista da autonomia por parte de comunidades negras de Alcântara (MA) com base na produção e significação da terra que tradicionalmente ocupavam antes e no pós-abolição emergindo enquanto quilombolas em face da decadência senhorial perceptível também no arruinamento das principais estruturas materiais coloniais. Segundo o referido autor:

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

A partir da realidade etnográfica das comunidades negras de Alcântara no Maranhão, o antropólogo A. Almeida (2006,a,b) demonstra as formas pelas quais são constituídas as

15 O GEPEAM realizou nos anos de 2017 e 2018 o I e II Simpósio Escravidão e Abolicionismo na Amazônia, chamando a atenção para a relevância da discussão e apresentando a potencialidade de diversas abordagens que vão desde a história demográfica da presença negra na Amazônia até a história cultural que busca a cobertura de trajetória de sujeitos negros protagonistas de acontecimentos históricos na época da escravidão ou no pós-abolição. Para mais informações sobre o Simpósio de Escravidão e Abolicionismo na Amazônia e/ou GEPEAM, visitar a página do grupo em: <https://gepeamgrupo.blogspot.com/>



identidades coletivas quilombolas bem como os processos de territorialidades específicas por elas desenvolvidas ao longo tempo e gerações. Conforme o referido autor,

O significado de quilombo compreende um processo de trabalho autônomo, que por atos deliberados recusa a submissão forçada a terceiros, e as respectivas práticas de uso comum dos recursos e de livre comercialização de sua produção agrícola e extrativa. Compreende formas de cooperação simples e práticas de reciprocidade positivas entre as unidades familiares que se agrupam sob uma mesma identidade diante dos mesmos antagonistas. (...) Nesse sentido, vale repetir: não importa tanto se o quilombo acha-se localizado distante ou próximo das casas-grandes ou os demais aspectos formais da definição do período colonial, mais valendo o grau de autonomia que os membros das comunidades remanescentes de quilombos historicamente adquiriram e a territorialidade específica que socialmente construíram em sucessivos atos de resistência, que resultaram numa identidade coletiva consolidada e na garantia da persistência de suas fronteiras (ALMEIDA, 2006a:42).

Ressalta-se assim a ressemantização político-social pela qual o termo histórico ‘quilombo’ passa conceitualmente, para então referenciar não apenas os quilombos históricos surgidos no período escravocrata, mas também para identificar diversas comunidades negras que resistiram a colonialidade da escravidão e do racismo contemporâneo entre outras lutas, a partir do domínio e cultivo coletivo das terras que ocupam tradicionalmente.

Trabalhar a diferença entre quilombos históricos / marco temporal/ tempo cronológico da arqueologia/ abordagem antropológica para quilombos/ receio do antropólogo Alfredo Wagner de uma ideia “arqueológica” do quilombo/ potencial de pesquisas arqueológicas com abordagem etnográfica liberadas do “marco temporal”/tempo cronológico para estudar quilombos/ Citar a Patty Marinho...

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

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

(...) trata-se de uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, activamente (sic) produzido como tal, isto é, como uma alternativa não-



credível ao que existe. O seu objeto empírico é considerado como impossível a luz das ciências sociais convencionais, pelo que a sua simples formulação representa já uma formulação com elas. O objetivo das ausências é transformar objetos impossíveis em possíveis e com base neles transformar ausência em presença.” (SANTOS, B. S., 2002:246).

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

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

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

Portanto, considerando esse potencial e relevância da história quilombola, desde a fase inicial do projeto de doutorado, busquei refletir e produzir movimentos de interações de pesquisa pudessem pelo envolvimento social da prática arqueológica no que se refere ao (re)conhecimento e luta das comunidades quilombolas na Amazônia, tendo como enfoque à (r)existência quilombola dos *Povos do Aproaga* e conhecimento das trajetórias pessoais e coletiva dos seus antepassados, os chamados *Pretos d’antes*.

Para tanto, na fase inicial do trabalho tive os seguintes eixos principais de questões:

i) Considerando as novas abordagens arqueológicas e de caráter interdisciplinar, *quicá indisciplinado*, como construir uma arqueologia que interesse e importe, para além dos próprios *arqueólogos*? A arqueologia enquanto ciência e compreensão do mundo material e das coisas



a ele implicado, é uma prática exclusivamente acadêmico-científica? Outras pessoas e coletivos elaboram formas diferenciadas de conhecimento das chamadas “coisas do passado”? (Cf. HABER, 2013; BEZERRA, 2013; CABRAL, 2014);

ii) No que se refere a (r)existência quilombola na Amazônia paraense e baixo curso do rio Capim, quem eram e como viveram os *Pretos d’antes* do Aproaga? Quais paisagens, materiais e memórias lhe são específicas e/ou abrangentes? Doutro modo, quais conhecimentos e saberes estão discerníveis e acessáveis para geração atual? E nesse fazer e refletir, no que isso implicaria tanto para as comunidades quilombolas, quanto para mim nesta pesquisa e, mais amplamente para a prática arqueológica?

A partir dessas inquietações e movimentações giraram e ainda giram em torno da compreensão do fenômeno do *quilombamento* das terras do antigo engenho Aproaga – rio Capim, em face da necessidade intercultural e *interepistêmica* (HABER, 2013) de conhecermos a história dos *Pretos D’antes*, bem como, de ampliar o nosso entendimento concernente às categorias de pensamento em múltiplas dimensões e contextos sociais, etnograficamente vivenciado entre os Povos do Aproaga, entre as quais se destacam: ancestralidade, consciência e percepção de espaço-tempo, memória, paisagem, gentes e coisas d’antes.

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

Na primeira caminhada que fiz sozinha, nesse caminho da Ipixuna pra Ponta, como mania de arqueólogo ia olhando os detalhes no chão, folhas, saúvas... mantinha a vista baixa, as mãos na alça da mochila e ia também pensando baixinho: “...com licença de entrar nessa mata, de andar nesse caminho... gostaria de ter conhecido Seu Vergino...”, pois era o velho por todos mencionado como o contador das *coisas e tempos d’antes*. Chegando próximo à vereda que dá acesso a casa do finado Vergino dos Santos, decidi então mirar novamente o caminho e quando levantei a vista, um homem com a mão esquerda apoiada na cintura, estava a me observar de canto de olho... Surpreendida parei de súbito o caminhar, e olhando detidamente para ele por alguns segundos, mas o vi apenas da cintura para cima, que estava sem camisa. Naquele instante, hesitei em entender como uma visagem, olhei mais uma vez, mas não havia ninguém ali, a não ser por uma presença não visível que requeria a minha “participação” e afeto para dar-se a conhecer...(MORAES, 2012: 162-163).



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

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

A minha caminhada existencial e epistemológica de conhecimento se dá com a ancestralidade e em companhia dos quilombolas do Aproaga.

Os Povos do Aproaga¹⁶: com quem caminhamos

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

16 Parte do texto dessa apresentação compõe do artigo publicado em parceria com Gabby Hartemann na Revista Vestígios (2018), a saber: “Contar Histórias e Caminhar com Ancestrais: Por Perspectivas Afrocentradas e Decoloniais na Arqueologia”. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/12196>



O referido contexto histórico-social trata-se do campo de pesquisa da minha dissertação de mestrado que revisitei para dar continuidade a pesquisa de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAN – UFMG), vinculado a concentração de Arqueologia, linha de pesquisa Arqueologia do Mundo Moderno e Contemporâneo. Digo visitar como forma de expressão, porque na verdade o que sinto é que nunca deixei esse campo e que tudo que aprendo ali continua me movimentando ao longo do tempo rumo as reflexões e a escrita desta pesquisa e escrita da tese.



Imagem xx . Vista do Casarão do Aproaga, a partir do rio Capim. Acervo AQRUC/Ano≈ 1980

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

A partir dessa primeira fase de pesquisa no mestrado, compreendi que tanto a territorialidade empreendida pelas comunidades de Nova Ipixuna, Sauá-Mirim e Taperinha, quanto a identidade e memórias quilombolas sobre seus antepassados, então lembrados como



Pretos d'antes, possuem uma profunda e complexa referência ao contexto vivido em torno do engenho Aproaga.

Cabe assim ressaltar que, apenas parte das informações presentes na dissertação entendidas como essenciais serão retomadas para contextualizar melhor este trabalho da tese, sendo recomendado a leitores uma visita ao texto anterior da dissertação, Moraes (2012), para melhor compreensão ao que aqui estou dando continuidade em termos de pesquisa com as comunidades quilombolas dos *Povos do Aproaga*.¹⁷

No que se refere as referidas comunidades, desde o ano de 2007, elas estão politicamente organizadas através da Associação Quilombola Unidos do rio Capim (ARQUC), momento que também deram entrada ao processo de regularização fundiária do território tradicional junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)¹⁸, que é o órgão federal responsável pela titulação definitiva de territórios quilombolas no Brasil, conforme direito constitucional a propriedade de *terras tradicionalmente ocupadas* garantido no artigo 68 (Dos atos e disposições constitucionais transitórias) e regulamentação do decreto 4887/2003¹⁹.

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

Apesar disso, a ARQUC ainda não conseguiu obter, nem sequer avançou o processo da titulação definitiva do território das comunidades por ela representada, e mesmo tendo recebido

17 Para tanto, o referido trabalho encontra-se disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dissertacao_Do%20tempo%20dos%20Pretos%20d%C2%B4antes%20aos%20Povos%20do%20Aproaga.pdf

18 Conforme relação de processos abertos no INCRA para estado do Pará, pagina 8, trata-se do nº 54100.002880/2007-34, disponível em: <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-processosabertos-quilombolas-v2.pdf> acesso em 01.07.2017.

19 Para uma consulta mais aprofundada da legislação concernente aos direitos quilombolas, além da Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho, órgão da ONU), ver a legislação condensada disponível em: http://www.incra.gov.br/media/politica_fundiaria/Quilombolas/legislacao_quilombola_condensada.pdf



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

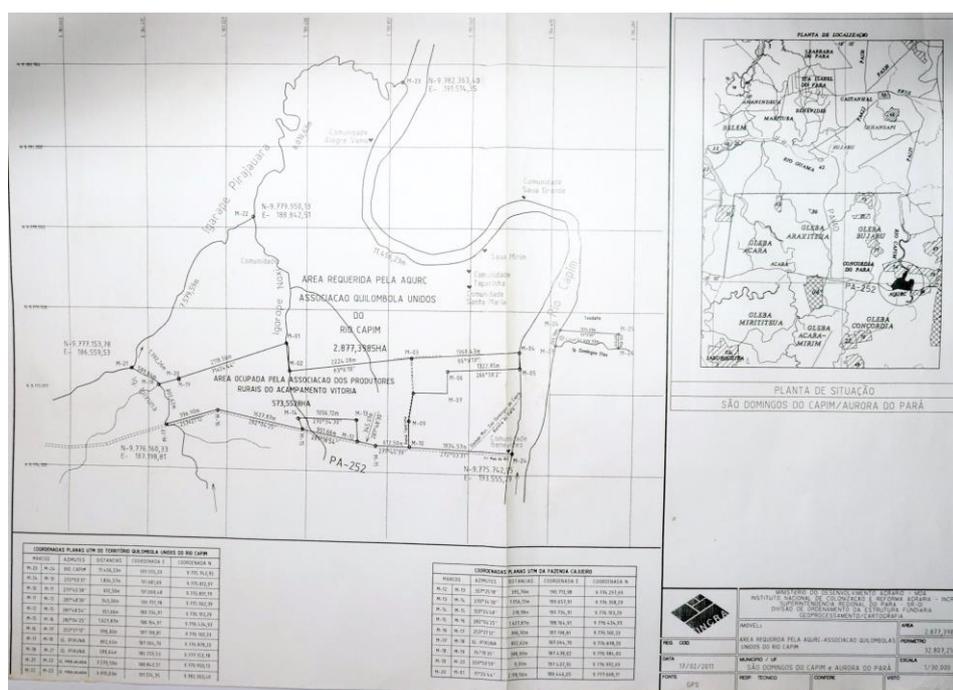


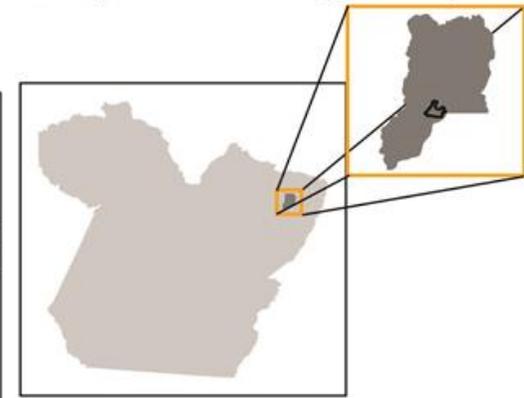
Imagem xx: Planta de situação em 2011 elaborado pelo INCRA.

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

No que concerne a esse intrusão do território, ele ocorre principalmente através da invasão das terras por parte de fazendeiras que implementam cercas e privatizam os acessos as áreas antes de uso comum, e auspiciosamente incentivam outras invasões.

Território Povos do Aproaga e Sítios Arqueológicos

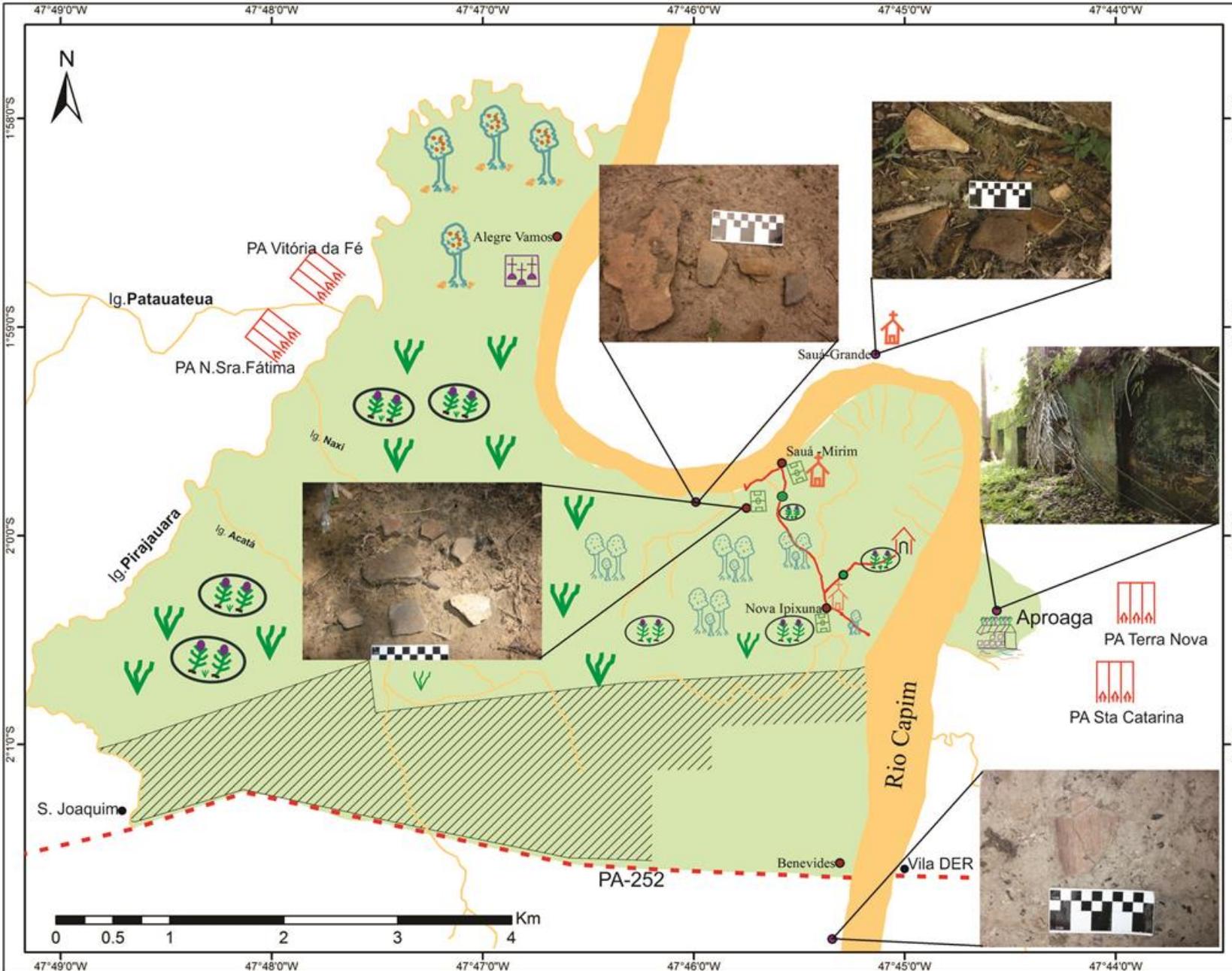
Município de São Domingos do Capim-PA



Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
 Elaboração: Ulisses Guimarães
 e Irislane P. de Moraes (2011)
 Sist. de Coordenadas Lat/Long
 Sist. de Referência WGS-84

Legenda

- Castanhal
- Cemitério Histórico de Santana
- Comunidade Quilombola
- Ocorrência Arqueológica
- Sítio Arqueológico
- Caminho N. Ipixuna-Taperinha
- Aproaga
- Invasão Fazenda Cajueiro
- Projeto de Assentamento
- Território Povos do Aproaga
- Campinho de Futebol
- Igreja Católica
- Casa do Sr. Vergino dos Santos
- Mata (floresta secundária)
- Roçado quilombola
- Capoeiras





Continuar...

HISTÓRICO?

Considerando que entre o ano de 2016 e 2017 estive presencialmente em Belo Horizonte para cursar os créditos de disciplinas do doutorado, vale ressaltar a colaboração recebida de Raíssa Costa, uma jovem historiadora de Belém do Pará então ligada ao Grupo de Estudos e Pesquisas da Escravidão e Abolicionismo na Amazônia, a qual realizou um breve levantamento histórico em busca de fontes sobre o contexto do Capim e do Aproga nos Acervos do Arquivo Público do Pará e no Centro de Memória da Amazônia.

Desse breve levantamento, foi possível identificar fontes históricas e transcrever notícias de jornais do final do século XIX²⁰, os quais permitem uma interessante contextualização das relações sociais a partir do rio Capim e as algumas disputas político-partidárias entre os Senhores do engenho Aproaga, cito: Pedro e Vicente Chermont de Miranda, e do engenho Tapiruçu, então pertencente ao Senhor de engenho Calixto Furtado.

20 As transcrições dos jornais mais relevantes encontram-se transcritas e apresentadas nos anexos deste trabalho.



Embora o enfoque principal do trabalho não se limite ao aspecto histórico, ressalto que as notícias de jornais na época já possuíam motivações ideológicas e políticas determinadas, indicando seus potenciais enquanto narrativas discursivas de poder e relações históricas em que o engenho Aproaga funcionou.

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





MOVIMENTO “ARQUEOLOGIA, ANCESTRALIDADE E (AUTO)IMAGENS QUILOMBOLAS”

“Não há ancestral que queira ser esquecido!”: Luciane e us Pretus D’antes

Para introduzir uma das principais ideias e intencionalidade condutora deste movimento que inicialmente impulsionou a retomada da pesquisa do mestrado para continuidade no doutorado, compartilho um episódio que aconteceu comigo em campo nos idos anos de 2011 e que me marcou profundamente desde então, permanecendo enquanto experiência evocativa de reflexões acerca de imagens e paisagens de contextos quilombolas.

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

Afinal, pareceria um buraco ou poço, com suas paredes quebradas, envoltas por uma rala vegetação, em um lugar qualquer?... Não obstante, *arqueólogos* ao refletirem tal imagem, poderiam olhar para a dimensão material do referente na imagem, possivelmente depreendido enquanto uma construção circular de tijolos, com algum tipo de argamassa possivelmente de cimento, espessura e diâmetro aproximada tal, entre outras características, sugeririam algumas de suas possíveis funções, bem como, se atentariam ao possível estado abandono e/ou desuso da estrutura material. Por fim, poderiam se perguntar sobre o respectivo lugar no espaço e quem sabe acerca do tempo histórico a qual *de fato* a imagem se remete..

Enfim, o que pretendo indicar nesse pequeno exercício de como olhamos e percebemos as coisas é que, a depender de quem e como se nota a referida imagem, suas possíveis percepções poderiam ser variadas e nos levar por muitos caminhos de discussão e interações, por exemplo, as diversas potencialidades da fotografia no âmbito de uma pesquisa acadêmica arqueológica.

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

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

ba expectativa metodológica era então que, mediante a visualização das fotografias pudessem ser despertadas as lembranças e respectivas narrativas as quais eu esperava colher junto aos interlocutores da pesquisa, na sua maioria pessoas velhas pertencentes a comunidades quilombolas e descendentes dos *Pretus D'antes* escravizados no antigo engenho Aproaga (Cf. MORAES, 2012: 84).

Entretanto, as pessoas mais velhas não puderam observar as fotos devido uma dificuldade prática de não as enxergarem muito bem. No início foi um pouco frustrante, pois considerava as fotografias muito expressivas e marcantes, por outro lado, a estratégia de visionagem das fotografias foi melhor percebida por algumas crianças da comunidade quilombola de Nova Ipixuna.

A oficina de desenho aconteceu na Capela da comunidade enquanto seus pais estavam ocupados no *retiro* com o trabalho de produção da farinha de mandioca. Eu e as crianças estávamos sentadas nas cadeiras escolares de madeira e começamos a desenhar. Conforme relato em Moraes (2012: 85-88), em um primeiro momento a prática do desenho esteve aberta e as crianças desenharam espontaneamente paisagens como casas, árvores, sol, flores, estrelas e garatujas de pessoas..

Em termos gerais, esses desenhos espontâneos do início da oficina ocupam amplamente o espaço da folha de papel A4 havendo intencionalmente a variação multicolor dos elementos pintados. Os desenhos das crianças maiores, ou seja, de *Luciane* e a *DiJé* (entre 12 e 11 anos) chama atenção também que as árvores desenhadas por ambas, além ocuparem quase que a centralidade na folha do desenho estão junto as casas e são de contorno bem robusto, as representações humanas possuem feições de rosto de sorriso aberto, sugerindo em geral, uma expressão de pessoas alegres vivendo em suas casas que estão rodeadas de naturezas ²¹. Essas imagens estão em relativa consonância com as paisagens e vivências das crianças na comunidade.



Figura xx: Desenho espontâneo de *Luciane* dos Santos, comunidade de Nova Ipixuna 2011. Fonte: trabalho de campo julho 2011, in Moraes (2012:86)

²¹ Vale ressaltar que apesar das meninas *Luciane* e *Dijé* naquele momento da pesquisa do mestrado terem idade maior que 10 anos, acabei considerando uma noção de infância que se alarga para além da faixa etária, em virtude da socialização da criança em comunidades quilombolas, ribeirinhas, entre outras tradicionais, ser bastante diferenciada em relação aos contextos urbanos, por exemplo em termos de letramento e escolarização, quanto em termos de valores e percepções do seu mundo social.

Nesse ínterim, havia entre o material de lápis de cor e canetinha o álbum de fotografias então selecionadas para o momento das entrevistas, que intuitivamente passou a ser manuseado pelas crianças na ocasião. Destaco dentre elas a reação de Luciane dos Santos (conhecida como “Ciane”, in memoriam) que ao olhar a fotografia capa deste capítulo, foi aos poucos me contando e reconhecendo aquelas fotografias, demonstrando como percebia nelas a existência de paisagens e temporalidades relacionadas aos Pretos D’antes escravizados no Aproaga.

Diante do álbum de fotos e especificamente dessa foto por ela reconhecida como “poço do Aproaga”, *Luciane* passou a contar:

(...) quando é tempo de miriti Todo tempo nós vamos lá [no Aproaga]! Todo dia a gente vai lá pra juntar..

Olha o poço de lá! da época de quando jogava escravo..

(...) mas quer ver Vanessa lá no poço! é muito fei [feio], o poço lá do Aproaga!

(MORAES 2012:83).

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

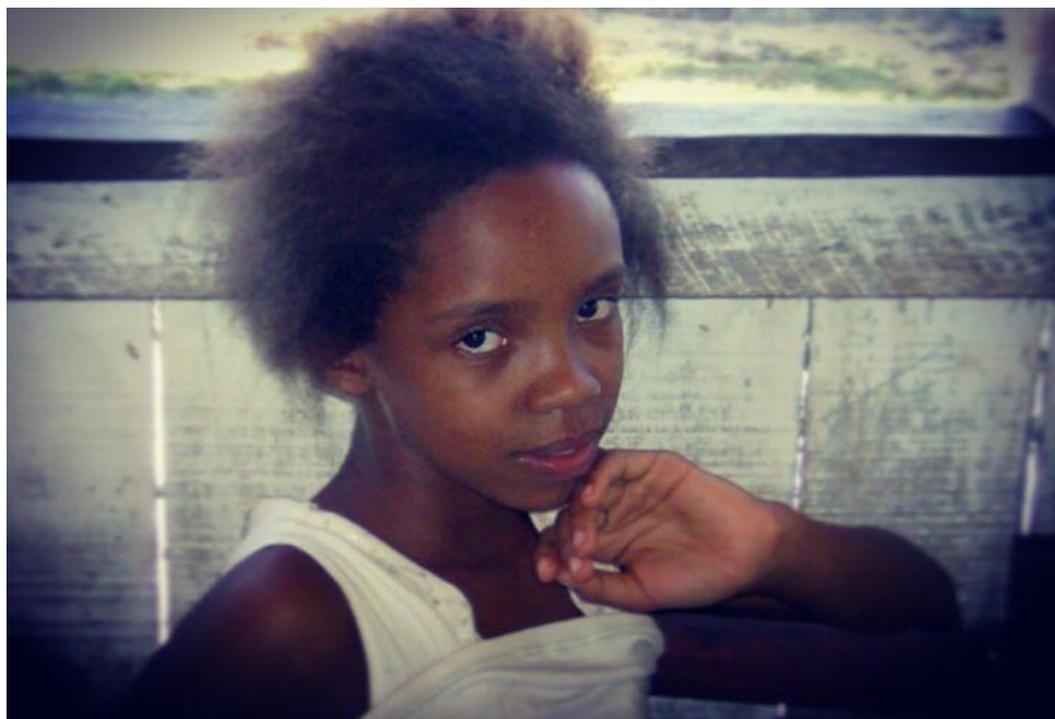


Imagem xx: A *Luciane* dos Santos, Comunidade Nova Ipixuna, 2010.
Fonte: Acervo pessoal de campo 2010.

Esse foi o primeiro olhar que tive registrado da menina *Luciane* na ocasião em que a conheci em julho de 2010. Nem poderia imaginar que no ano seguinte ela se tornaria umas das interlocutoras protagonista no (re)conhecimento das paisagens e processos de aquilombamento dos lugares componentes do território tradicional dos Povos do Aproaga. Afinal, ali na Capela de Nova Ipixuna, ao passo que *Ciane* ia olhando e reconhecendo as fotografias, espontaneamente ela passou a elaborar um desenho que expressa a sua percepção da presença e história *dus Pretos D'antes* que outrora trabalharam e ainda habitam paisagens como aquela da foto do poço do Aproaga.



Imagem xx: Us Pretos D'antes na perspectiva de *Luciane Santos*, 12 anos.
Fonte: trabalho de campo julho 2011, in Moraes (2012:133).

No caso do primeiro desenho de *Luciane*, chamou-me a atenção a grafia do seu nome próprio no mesmo desenho em todos os quatro eixos do papel, ou seja, na margem esquerda,

direita, superior e inferior, sendo cada nome grafado em uma cor diferente. Ao que me parece, ela está se autoafirmando como criadora e pertencente aquela paisagem que então expressava através do desenho.

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

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

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

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

Além disso, para esse contorno das figuras humanas há um intencional uso da cor preta para cada uma delas, bem como, seus corpos não são apenas riscos ou traços para membros inferiores e superiores como simplesmente são desenhadas figuras humanas em geral, estes ao contrário são personagens Pretos, com corpo vestido e em situação de trabalho forçado, os quais embora sujeitos a penalidades de serem lançados no poço, ainda sim estão construindo o próprio lugar.

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

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

A partir dessa vivência com a *LuCiane* e demais crianças da comunidade Nova Ipixuna, percebi como a experiência da escravidão que atravessa a existência física e histórica das comunidades quilombolas podem ser redesenhadas por novas narrativas e memórias de aquilombamentos. Nesse sentido, quais seriam as potenciais imagens, temporalidades e paisagens do território quilombola, tal qual essas que foram percebidas e narradas por *LuCiane* naquele verão de 2011?

Infelizmente, a protagonista dessa vivência que entre tantas coisas conectou a fotografia e paisagens do território e pessoas do *tempo d'antes*, cito a menina *Luciane*, no ano de 2015 veio a falecer. Na realidade, ela foi atropelada por um carro oficial do governo do estado do Pará conduzido em alta velocidade e que, na entrada no ramal que conecta a sua comunidade com a PA-252, se chocou com a moto que a conduzia para casa de volta da escola. Até hoje, existe em parte da comunidade de Nova Ipixuna comoção em torno da memória de *Luciane* e o lugar do acidente, dor e saudade são sentidos por seus pais, em especial a sua mãe, d. Rosa que custou superar o trauma da sua perda.

Apesar da finalização do mestrado, guardei essa percepção dentro de mim, e esperei que em um novo trabalho continuasse a compreender um pouco mais como diversos lugares na

composição do território tradicional dos Povos do Aproaga poderiam e potencialmente propiciam a manifestação de novas imagens desse processo.

No transcurso do trabalho da pesquisa do doutorado, senti que *Luciane* esteve presente através de experiências e vivências diversas que eu já trazia comigo, tal como a acima relatada, fazendo-me entender que ela se juntou aos seus ancestrais *Pretus D'antes* do Aproaga, mas como tal continua agenciando as pessoas que habitam aquele território, mesmo que de maneira situacional como eu, e de muitas formas nos motivando a (re)conhecer e habitar com interesse e atenção os demais lugares e paisagens do território tradicional e com isso podermos construir e perceber novas narrativas e imagens quilombolas.

Considero, portanto, esse episódio um dos principais pontos de partida e reconexão desta pesquisa, uma jornada na produção e percepção de imagens e paisagens preme da presença dos Pretos D'antes. Gradativamente, entendi também que tudo isso ia ser feito com as crianças da comunidade. Foi exatamente isso que busquei co-criar com elas durante esta pesquisa, conforme relataremos logo mais a seguir.

Escrevendo o aquilombamento da arqueologia

A fim de viver um *aquilombamento* de nossa prática arqueológica exercitei afrocentrar a abordagem de pesquisa de diversas maneiras durante as viagens de trabalho de campo. Aqui, antecipo dizer que viver no quilombo, mesmo que em temporadas intercaladas, tem sido uma das coisas mais especiais que pude fazer na minha vida, isso é tão profundo e significativo para mim, que apenas poderia ser comparável e precedido pela experiência de ter nascido para meu Orixá.

Em uma perspectiva de resistência e modo de vidas tradicionais, são esses os dois quilombos onde me refaço enquanto ser e por isso agradeço mais uma vez aos ancestrais por nos permitir *escrever* esses tempos de *aquilombamento*.

Para chegar no Território Quilombola dos Povos do Aproaga, saindo de Belém do Pará via Alça Viária/Concórdia do Pará ou pela BR-10 até a altura do município de Mãe do Rio, e daí alcançar as margens do rio Capim através da PA-252. Quando fiz o mestrado, o acesso a partir da vila chamada DER localizada as margens do rio Capim era feito de barco ou moto. Tanto que pretendia adquirir uma “rabetá” para o transporte fluvial ser mais autônomo, porém não foi necessário, pois foram abertos ramais sobre os caminhos existentes no quilombo, os

quais ligam as comunidades quilombolas a pista da PA-252, e assim o acesso tornou-se possível também com veículos automotores. Enquanto trabalho de campo, realizei as seguintes viagens ao Território quilombola dos *Povos do Aproaga*, com ressalva das principais atividades realizadas:

- i) Etapa de Campo de 5 a 8 de setembro de 2015: Consulta Prévia e retomada da *relação de pesquisa*;
- ii) Etapa de Campo de 30 de julho a 5 de agosto de 2017: filmagens para realização do documentário da comunidade, visionagem e cine quilombo;
- iii) Etapa de Campo de 6 de julho a 8 de agosto 2018: realizações de uma prática arqueológica afrocentrada e quilombista;
- iv) Etapa de Campo de 08 a 09 de setembro de 2018: cobertura do Círio Fluvial de N. S. de Nazaré da comunidade da Ponta/Sauá-Mirim;
- v) Etapa de Campo 10 a 13 de outubro de 2018: dia das crianças com a edição especial do Projeto “Cria Preta” e Capoeira Angola na comunidade quilombola Nova Ipixuna;
- vi) Etapa de Campo 11 a 19 de janeiro de 2019: Arqueologia afrocentrada, a comunidade e a identificação do cemitério de Alegre Vamos;
- vii) Etapa de Campo 17 e 18 de maio de 2019: amanhecer um aniversário no quilombo e a fotografia da coleção arqueológica do Aproaga);
- viii) Etapa de Campo 15 de julho a 02 de agosto de 2019: arqueologia afrocentrada na flor da terra do Pixuna velho.

Ao longo dessas etapas de campo e o próprio trabalho de uma maneira geral foi sendo compartilhado e (co)produzido com diversas pessoas e lideranças da comunidade quilombola, bem como, em parceria com colegas pesquisadores e ativistas negrxs. Nessa agência humana compartilhada também contei com a orientação de minhas Yalorixás, Yá Nalva e Yá Simone, que por vezes consultaram o jogo de búzios e me transmitiram a vontade dos ancestrais e orixás no que se refere aos cuidados a serem tomados antes, durante e após os trabalhos de campo.

Assim, impulsionada por essas experiências e força da ancestralidade, e as potencialidades das imagens-memórias, entre os dias 6 de julho a 8 de agosto de 2018, organizei a primeira grande etapa de campo da pesquisa do doutorado. Esse período foi um momento de

vivências e experiências tão especiais de tal forma que considero ter sido na verdade a minha primeira efetiva oportunidade de realizar um trabalho de campo em arqueologia que fosse integralmente mais afrorreferenciada.

Para realizar esse trabalho foi necessário também uma grande logística para a mobilização não só de equipamentos quanto de pessoas e energias. Em termos de recursos, por sorte em meados do ano de 2017, passei a ser contemplada com a bolsa pró-doutoral da CAPES através da minha instituição de trabalho docente, a Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Com esse recurso pude então subsidiar os gastos de campo, tais como de transporte e alimentação para presença de outras pessoas parceiras na realização de atividades específicas durante a etapa de campo (Cf. Nas páginas de xx a xx o quadro esquemático das oficinas propostas realizadas) ²².

Considerando também essas questões direcionadoras de quais seriam as imagens e paisagens dos *Pretos D'antes*, as oficinas buscavam fomentar essa relação, entre as quais destaque: Oficina de Fotografia e Identidade visual negra; Cineclube quilombola e visionagem das filmagens na comunidade; Oficina de Produção Audiovisual e Mídia móveis; Oficina de Capoeira Angola; e as várias edições de atividades das conversas-memórias que tenho chamado de “Arqueologia e Comunidade”, as quais a medida que ia acontecendo tiveram temáticas e objetivos específicos concernentes a pesquisa.

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

²² Além disso, com a referida bolsa pude adquirir novos equipamento profissionais de trabalho, tais como data show, caixa e mesa de som, microfones (tipo lapela e omnidirecionais); um notebook lenovo core i7, uma impressora e mesa de escritório, lente objetiva recambiável para câmera fotográfica DSLR Nikon 50mm, uma câmera Cannon DLR, dois gravadores de áudio Zoom, diversos acessórios de som tais como cabos, extensões elétricas e adaptadores, tela de projeção, materiais instrumentos de arqueologia, como trenas, pinceis e espátulas, e para carregar tudo isso e a nós da equipe, um carro de segunda mão, o clássico e guerreiro Uno Mile, o qual em apenas 1 mês de uso encarou mais 3 mil Km de campo rodados entre Belém, o ramal da Taperinha e a vila DER no rio Capim.

Mas vale a pena ressaltar desde já que para realizar essa arqueologia, além das indicações prévias em tais oficinas, sempre busquei conversar com as lideranças, discutir, agendar e divulgar as datas das atividades previstas para compartilhar o saber e o fazer do trabalho de campo.

Dessa forma, em quase todos os momentos do “trabalho arqueológico” tínhamos a presença de pessoas das comunidades, fossem os adultos nos guiando e narrando histórias e personagens das antigas comunidades, fossem as crianças as quais se inseriam ativamente nas caminhadas pela mata e mesmo nos auxiliavam na execução das atividades de registro fotográfico, nas medições para elaboração de croquis, na localização de evidências materiais entre outras (inter)ações.

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

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

O esforço é tentar me distanciar cada vez mais do lugar-comum da *branquitude* acadêmica a qual historicamente as tratam as comunidades com as quais estão em *relação de pesquisa* não como sujeitos de conhecimentos, mas como “negro tema” de pesquisa, objeto de

estudo de pesquisador branco, ao contrário, busco criticamente me relacionar com o “negro vida” e nisso me pensar racialmente como pesquisadora²³.

Nessas atividades de (re)conhecimento e produção das (auto)imagens quilombolas a representatividade negra foi uma preocupação permanente para a organização das atividades, uma vez que todas elas foram realizadas em parceria com pessoas negras e ativistas que também atuam em processos formativos comunitários e de militância negra-periférica. Afinal, tais parceiros convidados além possuírem formação acadêmica, fundamentalmente, têm se dedicado a uma atuação antirracista e ativista a partir da arte e da cultura²⁴.

Antes de apresentar brevemente cada uma dessas atividades e ocasiões de (inter)ação de pesquisa destaco o quadro abaixo no intuito de mesmo de maneira esquemática demonstrar o volume de atividades vislumbradas com base nos objetivos de pesquisa e nas demandas das próprias lideranças das comunidades, tendo sido realizada quase a maioria das oficinas planejadas²⁵.

Arqueologia e Comunidade II: diálogos e saberes em (inter)ação

Amparada por filosofia da ancestralidade negra e de uma abordagem afrorreferenciada, inicialmente realizei a Oficina de “Arqueologia e Comunidade I: diálogos iniciais”, ocorridas nos dias 13 e 19 de julho, respectivamente na comunidade de Nova Ipixuna e Sauá-Mirim. Esse foi um momento e um espaço de conversa fundamental no qual apresentei o quadro de oficinas e conjuntamente decidíamos acerca da viabilidade e logística de cada atividade.

²³ Nesses termos, busco conectar-me com as críticas do movimento e intelectuais negros pronunciadas desde o século passado sobre a objetificação e escrutínio do Ser negro no contexto da academia social brasileira, tal como colocado por Guerreiro Ramos (1982) em análise crítica da sociologia brasileira, em específico em textos como “A patologia social do ‘branco’ brasileiro”.

²⁴ Enquanto desdobramentos dessa atuação conjunta, destaco a nossa participação no III Encontro De Antropologia Visual da América Amazônica que aconteceu entre os dias 19 a 21 de setembro de 2018 e para o qual submetemos no GT6 - Povos Originários e Tradicionais: Imagens De Si e/ou d0o Outro Sobre Disputas Territoriais Na América Amazônica, a apresentação denominada “Povos do Aproaga: (auto)imagens quilombolas” de autoria coletiva, a saber: Irislane Moraes, Gilberto Mendonça, Auri Ferreira e Manoel Clauderi Coutinho da Luz, o presidente da ARQURC. Disponível em: <http://www.eavaam.com.br/#programacao>

²⁵ Dentre essas, apenas a Oficina de Trança e Identidade Negra e a Oficina “Arqueologia e Comunidade II” de enfoque na genealogia e taperas dos Pretos D’antes não foram realizadas em 2018, a primeira por impossibilidade de viagem da facilitadora, e a minha em virtude de enfrentar dificuldades para inseri-la adequadamente no contexto cotidiano das comunidades e pessoas estratégicas para o bom andamento da disco pretendida. Entretanto, as referidas oficinas foram realizadas nas etapas seguintes de janeiro e julho de 2019.

**OFICINAS E ATIVIDADES REALIZADAS EM JULHO DE 2018 NO ÂMBITO DA
PESQUISA DE DOUTORADO DE IRISLANE MORAES (UNIFAP / UFMG) EM PARCERIA COM A
ASSOCIAÇÃO QUILOMBOLA UNIDOS DO RIO CAPIM (ARQURC)**

OFICINA	DATA	RESP.	DESCRIÇÃO / RESUMO	OBJETIVOS	PÚBLICO	OBS
Arqueologia e Comunidade I – Diálogos e saberes em (inter)ações	11 a 13.07.18	Iris Moraes	<p>A atividade visa estabelecer um diálogo não-violento, afrocentrado e mais simétrico com a comunidade e suas lideranças, acerca da Arqueologia e, especificamente dos objetivos da pesquisa de tese.</p> <p>Para tanto, são criados momentos de encontro em cada comunidade nos quais através de roda de conversas são abordadas noções básicas de arqueologia e da comunidade acerca do assunto, bem como será realizado o trabalho de pesquisa na comunidade.</p>	<p>Dialogar acerca dos aspectos da pesquisa arqueológica de maneira intercultural e afrocentrada;</p> <p>Renovar/obter consentimento Livre e Esclarecido da comunidade para a realização da pesquisa, bem como, aos seus desdobramentos, tais como: a realização do documentário, diagnóstico arqueológico, entre outros;</p> <p>Organizar oficinas e atividades correlatas, com base nas materialidades do passado dos Pretos D'antes;</p> <p>Tomar como base do diálogo, possibilidades de abordagens arqueológico das paisagens d'antes, bem como, o fortalecimento do “Centro Cultural Luciane dos Santos”.</p>	Comunidade em geral	Empréstimo Mat. arqueológicos da Col. Aproaga com a profa. Ana Cristina/ Mostra da Coleção pedagógica e equipamentos técnicos
Capoeira Angola	13 a 15.07.2018	Léo Oliveira Iris Moraes e Auri Ferreira	<p>A partir de treino dos movimentos bases de Capoeira Angola os participantes passam aprender a Capoeira e a acessar os valores tradicionais negros os quais foram transmitidos de geração em geração, e hoje fortalece a identidade, resistência e a reverência da ancestralidade de matriz africana.</p>	<p>Instaurar um grupo de Capoeira quilombola na comunidade;</p> <p>Formação de agentes multiplicadores da própria comunidade para que possam dar continuidade nas práticas da Capoeira Angola no quilombo, bem como, sejam protagonistas na promoção, defesa e salvaguarda dos seus Patrimônios Culturais.</p> <p>Estabelecer uma reflexão acerca da história do negro na Amazônia, da importância de suas atividades culturais para o fortalecimento de sua identidade na sociedade</p> <p>Valorizar as sabedorias construídas nas comunidades e repassadas por seus antepassados.</p>	Comunidade em geral	Calça preta + Blusa amarela + sapato + instrumentos musicais + alimentação durante os treinos

Fotografia e Identidade Visual Negra	15 a 17.07.2018	Auri Ferreira	Introdução à fotografia e fomento da noção política do registro fotográfico em associação à autoimagem como possibilidade poética e de autoestima negra.	Dialogar a partir dos processos históricos/imagéticos de militâncias do movimento negrx; Evidenciar a importância da valorização identitária entre participantes e a ministrante, tendo a fotografia como principal suporte para a reflexão e desenvolvimento do processo artístico/cultural e político.	Adolescentes / Jovens (cerca 10 pessoas)	2 câmeras DSLR e celulares + Datashow, som, Material de colorir
Arqueologia e Comunidade II Genealogia	18 a 20.07.18	Iris Moraes	A partir dos gráficos de parentescos iniciais elaborados no mestrado levantar novos nomes de Preto D'antes e correlacionar a paisagens culturais antigas, em seguida fomentar a elaboração da cartografia social dessas paisagens da memória e tempo d'antes. Em seguida, organizar viagens e expedições de (re)conhecimento das paisagens indicadas no território.	Aprofundar e expandir o gráfico de parentesco dos Pretos D'antes e seus descendentes; Elaborar a cartografia social das taperas e paisagens D'antes do território; Contribuir com dados para o processo de reconhecimento e defesa do Território tradicional; Fortalecer e fomentar processos e ocasiões de atualização de conhecimentos e saberes intergeracionalmente acerca dos ancestrais da comunidade.	Comunidade em geral	Gráficos de Parentesco + Material de cartografia + sala da escola
Introdução ao Audiovisual e Mídias Móveis	20 a 27.07.2018	Gilberto Mendonça	Por meio do uso de celulares com câmeras câmeras DSLR iniciar os usuários na prática de produção audiovisual. Nas primeiras experiências, os participantes entram em contato com os elementos básicos da linguagem audiovisual e fotográfica. Ao praticarem a filmagem e fotografia, intensificam a relação com o outro, com o território e com as diferenças entre olhares. Afinal cada fotografia/frame será exibida para os participantes e a comunidade em visionagens, montando uma espécie de mapa com imagens e sonoridades geral, o universo de imagens que compõe suas realidades. São essas imagens que podem circular, afetar e colocar aquele que está distante em contato com outros modos de viver, estimulando o direito de cada um a narrar o próprio território, a própria vida.	Socializar acesso às mídias sociais/ Formar pessoas da comunidade para o registro de suas atividades, sejam cotidianas, ou em situações de conflitos socioambientais, eventos culturais, e particularmente para o documentário e a pesquisa de doutorado; Introdução ao documentário comunitário; Realizar novas entrevistas; Valorizar a identidade e as relações estabelecidas entre as comunidades tradicionais e seus respectivos territórios por meio do ensino-aprendizagem de novas linguagens de comunicação (como as audiovisuais) que revelem o olhar sobre o meio ambiente em seus ecossistemas. Contribuir para o registro e reprodução de eventos significativos de seus respectivos ambientes e culturas,	Princip. Adolescentes / Jovens (15 pessoas)	Participantes trazem celulares Locação de Droni e sobrevoos das ruínas do Aproaga

				e que permita apoiar a compreensão, discussão e gestão socioambiental de suas terras.		
Arqueologia e Comunidade III – Taperas e coisas <i>D’antes</i>	28.07 a 03.08.18	Iris Moraes e Mariana Cabral	Em companhia da comunidade e lideranças quilombolas, visitar <i>in locus</i> as paisagens aqüilombadas; por conseguinte proceder a uma abordagem arqueológica comunitária de identificação, valorização e mapeamento das mesmas. Organizar viagens coletivas de (re)conhecimento de paisagens existentes no território;	Oferendar e reverenciar os ancestrais e entidades espirituais no intuito de receber permissão para adentrarmos os lugares d’antes e sagrados por eles regidos; Reconhecer e identificar as paisagens e materialidades d’antes do território quilombola.	Comunidade em geral	Oferenda aos Ancestrais Gps + croquis Transportes (carro e barco)
Cine Quilombo e Visionagem	Julho de 18	Iris Moraes Cléo Luz João “Pitada”	A partir da prática de visionagem do documentário da comunidade, bem como, da mostra de outros filmes, principalmente do gênero documentário, fomentar a autoconsciência cultural quilombola entre as diferentes gerações e fortalecer a estima e identidade política do grupo por meio do audiovisual e da autoimagem por eles produzida durante as oficinas.	Realizar a visionagem e decupagem do documentário da comunidade de maneira coletiva; Socializar as filmagens e (auto)imagens quilombolas produzidas no âmbito da pesquisa Mostrar outras experiências audiovisuais negro-quilombolas; Incentivar o cineclubismo e a relação com o cinema quilombola na comunidade;	Comunidade em geral	Data show + som + pipoca

Além disso, conforme os slides em anexo, trabalhei algumas noções básicas ligadas ao trabalho de arqueologia, bem como, apresentei a minha iniciativa e objetivos de pesquisa do doutorado para as pessoas presentes e lideranças da comunidade, buscando assim a anuência e inter(ação) de nossos saberes e fazeres.

Particularmente na comunidade de Nova Ipixuna, essa oficina foi realizada na Escola da comunidade, tendo a presença de várias pessoas entre adultos e crianças, tais como o Sr. Manoel Clauderi “Cléo”, do Sr. João da Conceição “Pitada”, a Sra. Rosa Santos “D. Bené”, a Sra. Nair dos Santos, entre outras. As cadeiras foram dispostas de maneira circular, e sobre as mesas escolares também foram expostos objetos materiais líticos e cerâmicos e alguns equipamentos como gps, gravadores, mapas, pinceis, trenas, entre outros que puderam ser manuseados durante a conversa.



Imagem xx: Of. Arqueologia e Comunidade I, Escola de Nova Ipixuna.

Durante minha fala busquei apresentar a arqueologia enquanto uma forma especial que temos de contar histórias, concepção a qual já afirmei anteriormente aqui neste texto. Essas histórias da gente prenhes de coisas materiais e fragmentos de lembranças que narramos nesse movimento contínuo da vida. Afinal, viver e está vivo em alguma medida é também ter histórias para contar. Apesar do que se refere a população negra e periférica nem sempre tem sido garantido o direito de termos nossas vidas preservadas e então podermos contar nossas próprias histórias.

Também pontuei questões acerca das pessoas mais velhas e ancestrais da comunidade, de como saberíamos de suas histórias e se seriam esquecidos ou não com o tempo. Aos poucos as pessoas foram interagindo e demonstrando suas próprias compreensões sobre sítios e seus próprios lugares de memórias. Enquanto (inter)ação, isso foi especialmente compreendido quando as pessoas presentes viram nos slides as várias fotos de pessoas da comunidade que eu já havia fotografado e entrevistado em alguma circunstância anterior e que ao longo dos anos foram falecendo.

Na visionagem das fotos, lá estavam as imagens do seu *Joãozito* o pai do Sr. João “Pitada” e da sua filha *Luciane in memoriam*. Então muitos imbuídos do sentimento de recordação lembraram dos lugares e outros Pretus D’antes já haviam vivido na comunidade. Quando perguntei quais seriam os possíveis sítios arqueológicos existentes no território, tão logo responderam “Aproaga! Em seguida interagi, “existem outros lugares antigos mais perto de vocês, não é?”. A partir da indicação de como seria uma arqueologia do Ipixuna Velho e perguntei afinal “Por que é importante a gente saber da nossa história? saber de onde a gente veio?”.

Nesse momento, a D. Rosa (Bené), outrora emocionada com a foto da sua filha *Luciane* então falecida, fez sua própria explicação de como isso pode ser maravilhoso e trazer alegria para quem lembra e pra quem é lembrado,

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

A partir desse sentimento de recordação de entes queridos, da compreensão de que o passado representa, ou seja, é significativo para quem o retoma foi que no dia seguinte a dona Rosa sentiu-se mais animada para falar e mostrar as coisas e lugares antigos me então levou por uma caminhada ao “Pixuna Velho”.

Também realizamos a oficina “arqueologia e comunidade II” no Sauá-Mirim. Ali a conversa foi na sala da dona Teresinha e as crianças se viram muito. Estavam presentes algumas

crianças e adolescentes além de adultos como o sr. Antônio da Silva Coutinho /“Fuboca”, uma das lideranças da comunidade.



Imagem xx: Of. “Arqueologia e Comunidade I” no Sauá-Mirim.
Foto: Manoel Clauderi C. Luz. Fonte: Acervo pessoal, campo Julho 2018.

Essas duas oficinais de arqueologia foram momentos focados na apresentação do trabalho a ser desenvolvidos ao longo das etapas subsequentes, sendo que houveram muitas oficinas de arqueologia e comunidade, as quais estarei relatando apenas no próximo movimento “arqueologia na flor da terra”, pois inicialmente quero relatar como procedi esse movimento de arqueologia afrocentrada a partir das atividades relatas a seguir.

Confluências contra-colonialistas: Capoeira Angola no Quilombo

O que eu gosto de lembrar sempre é que a capoeira apareceu no Brasil como luta contra a escravidão. Nas músicas que ficaram até hoje se percebe isso. Entenda quem quiser, está tudo aí nesses versos o que a gente guardou daqueles tempos (Mestre Pastinha)²⁶.

²⁶ Trecho da fala de Mestre Pastinha ao transmitir seu pensamento filosófico a respeito da capoeira, transcrito do CD “Capoeira Angola, Mestre Pastinha e sua Academia” pela Philipis em 1969, Disponível em: <https://capoeiraexports.blogspot.com/2011/01/pastinha-filosofia-da-arte-luta.html> acessado 18.01.2019; O álbum encontra-se disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iOuxaIr1uN4>

Iêêêh! De longe, se ouve o chamado da Capoeira. A *confluência*²⁷ de Capoeira Angola no quilombo expressa o encontro de dois grandes movimentos de resistência negra contra o processo colonial racista, ainda persistente na sociedade contemporânea. Tanto os quilombos quanto a Capoeira são manifestação da luta negra pela garantia da sua dignidade enquanto humanidade os quais foram desde os tempos da colonização amplamente perseguidos e criminalizado pela ordem social dominante. A epígrafe acima expressa o pensamento de Mestre Pastinha, um dos grandes mestres ligado a consolidação da Capoeira Angola na Bahia, que não nos deixa esquecer desse fundamento de resistência ancestral negro-africana.

Em terras paraenses a *confluência* de resistência afroamazônida tem sido construída também pela Associação Angoleiros dos Quilombos da Floresta chamada “Cutimboia”, coordenada pelo Mestre Bira Marajó e ligada a Associação Sou Angoleiro de Mestre João - MG. Há aproximadamente 10 anos a Cutimboia promove formação de capoeira angola e outras atividades de dança afro e *corporeidade periférica*, principalmente em comunidades quilombolas no Pará e no bairro da Terra Firme, periferia de Belém²⁸.

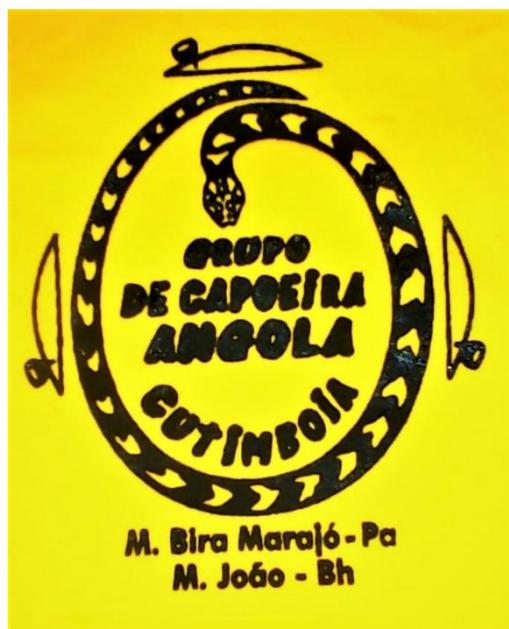


Imagem xx: Identidade Visual Cutimboia

Fonte: Acervo Cutimboia

²⁷ A noção de confluência aqui adota dialoga com a concepção de encontros de povos e saberes orgânicos tal qual discutidos pelo Mestre Antonio Bispo (2015).

²⁸ A Cutimboia divulga seus trabalhos através das redes sociais, disponíveis no facebook: https://www.facebook.com/pg/cutimboia/about/?ref=page_internal e Instagram: <https://www.instagram.com/cutimboia>

Enquanto manifestação tradicional afro-brasileira a capoeira angola constitui-se mediante fundamentos profundos baseados no corpo do capoeira que movimenta na *ginga* os valores civilizatórios de matriz africana entre os quais se destacam a circularidade, corporeidade, musicalidade, ancianidade, espiritualidade, entre outros. Para jogar capoeira existe uma educação específica a ser seguida e orientada por esses valores os quais são vividos e transmitidos pelos Mestres de capoeiras para seus discípulos desde os mais velhos aos mais novos iniciantes na prática da capoeira.

Embora não esteja fazendo um estudo detalhado da Capoeira, vale ressaltar que na capoeira Angola se identificam pelo menos os seguintes elementos constitutivos que são coordenados pelo Mestre ou seu contramestre e treinéis mais velhos: a *Bateria* (composta pelos três bimbais denominados *gunga*, médio e viola; um atabaque, e suas companhias geralmente estão caxixi, o reco-reco, um ou dois pandeiros e o agogô); a *roda* composta pelos capoeiras e participantes geralmente sentados em círculo que acompanham o jogo e cantam enquanto aguardam um momento para também jogar no meio da roda (tradicionalmente os membros do grupo usam camisas amarelas e calça preta, devendo está com os pés calçados durante o jogo); a *Ginga* e golpes, são os movimentos rítmicos e certos realizados pelo capoeira durante o seu jogo na roda, entre os principais estão o “rabo de arraia”, “rolê”, “aú”, “cabeçada” “negativa”, “rasteira”, “meia lua”, “chapa de frente” e “chapa de costas”, “queda de rins” entre outros. Para o jogo fluir na roda, ao som da bateria são entoadas diversas cantigas que se classificam em *ladainhas*, *quadras* e *corridos*, conforme seu conteúdo e ritmo próprio.

Em Nova Ipixuna a solicitação para realização da oficina de capoeira fora feita por uma das lideranças da comunidade durante uma das etapas de organização do trabalho de campo. Levando em consideração a solicitação, e através da minha inserção alguns treinos de capoeira angola em Belo Horizonte e por conseguinte no bairro da Terra firme pude conhecer o trabalho da Cutimboia, então convidei Léo Oliveira, um dos treinél mais velhos de Mestra Bira do Marajó, para ir à comunidade quilombola e ministrar a oficina de Capoeira Angola. A primeira oficina de Capoeira ocorreu nos dias 14 e 15 de julho com ampla participação de crianças, adolescentes e jovens adultos da comunidade.

Em termos gerais, na oficina de capoeira Léo Oliveira iniciou apresentando esses elementos principais da capoeira, praticando os movimentos e ensinando os participantes a tocar os instrumentos da bateria e a cantarem as cantigas de capoeira. Houveram vários treinos durante o dia e a noite com participação expressiva das pessoas, inclusive adultos.



Imagem xx: Roda de Capoeira Angola na Escolinha de Nova Ipixuna.
Foto: Auri Ferreira /Fonte: Acervo de pesquisa de campo julho de 2018.

Foram esses fundamentos que foram vivenciados e acolhidos pelas crianças do *Pixuna* de maneira encantadora. A oficina de Capoeira Angola em Nova Ipixuna teve uma imediata (auto)identificação por parte das crianças que após os treinos oficiais sempre vinham nos chamar de volta para treinar mais e quando não conseguíamos por estarmos bem cansados ou ocupados, eles ficavam brincando entre si pelo quintal da comunidade e cantando os *corridos*.

Na manhã daqueles dias de capoeiragem as crianças nos acordavam cantando as cantigas de Capoeira aprendidas durante a formação. Das cantigas entoadas ao longo dos treinos, dois *corridos* tiveram o especial afeto das crianças, os chamados “moleque é tú” e “é preto, é preto, oi Kalunga”, o que levou-me a compreender e sentir mais uma vez a relação da ancestralidade e autoafirmação entre as crianças. Nesse sentido, convido a observar os versos e ouvir esses *corridos*,

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

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

Então, para a II Oficina de Capoeira Angola no Quilombo, entre os dias 11 e 13 de outubro de 2018, no sentido da importância de ampliar a vivência de mais elementos que constituem a de capoeira, foi entregue ao menino Jonathas um berimbau viola para ir aprendendo com o tempo e organizamos um momento de serigrafia artesanal de camisas amarelas que foram doadas para as crianças participantes com a respectivas identidade visual da Cumtibóia.

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



Imagem xx: Arte de fazer Capoeira Angola

Foto: Iris Moraes /Fonte: Acervo de pesquisa de campo julho de 2018.

Um movimento sensível e de encantamento aconteceu. Com as crianças do Pixuna, o território tradicional das comunidades se expande também para um território do brincar. Brincar como atitude de vida, de poder viver bem. Afinal, na roda da capoeira como no quilombo, se vive e se garante a vida das pessoas, nela circula uma energia ancestral que extrapola a dimensão física dos movimentos, pois é luta, é conexão entre cada pessoas e nossas ancestralidades. Axé!



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

Fotografia e Identidade Visual Negra

Enquanto a Capoeira Angola manifestou a experiência com a ancestralidade negra, a oficina de fotografia possibilitou o enfoque na imagem da pessoa negra-quilombola como ancestralidade manifesta. Essa oficina fora conduzida pela artista visual, Auri Ferreira, entre os dias 16 e 17 de julho de 2018 também na comunidade de Nova Ipixuna.

Desde o início, com a oficina de capoeira, foram se estabelecendo relações de (re)conhecimento, de modo quando chegou esse momento de operação técnica das máquinas e produção da (auto)imagem as crianças já estavam bem familiarizadas com Auri e divertidamente seguras com a intenção do trabalho.

Mais uma vez o trabalho foi direcionado e intensificado com presença das crianças. Enquanto isso, parte dos adultos seguiam em suas atividades cotidianas de trabalho no igarapé, na roça e no *retiro* de farinha...mas vez ou outra, também permitiam e chamavam para serem fotografados pelas crianças mesmo durante os seus afazeres.



Imagem XX: Of. Fotografia e Identidade Visual na Escola N. Ipixuna

Foto: Iris Moraes / Acervo: Trabalho de Campo jul. 2018

A oficina esteve organizada em dois grandes momentos: o primeiro mais formativo, que consistiu numa introdução básica de algumas noções de técnicas da fotografia (foco, luz, enquadramento..), orientações para operação de cada máquina disponível, e em seguida uma abordagem afirmativa em torno da construção da fotografia e da imagem negra. Outrossim, no conceitual de imagem expressão de sentidos, foram abordadas imagens pertencentes ao sistema adinkra. Para isso foram usados vídeos e slides com várias imagens de pessoas negras que são referências históricas, culturais, políticas, entre outros aspectos da visualidade ética negro-africana que pudessem ser destacados e percebidos pelas crianças.

Em seguida, a segunda parte da oficina se baseou na prática das crianças no exercício fotográfico. As câmeras circularam entre elas de maneira ampla e diária. Adoravam está fotografando. Isso possibilitou tanto um registro do cotidiano da comunidade a partir do olhar das crianças e da arte-educadora responsável pela atividade, quanto culminou na produção de ensaios fotográficos em diversas locações do território quilombola, tais como no campinho de futebol e nas ruínas do engenho Aproaga.



Imagem xx: O menino Lorrán na prática fotográfica. Comunidade Nova Ipixuna, julho 2018.

Foto: Iris Moraes / Fonte: Acervo de pesquisa de campo.

Parte dessas (auto)imagens das crianças passaram por uma curadoria e tratamento feito por Auri Ferreira, as quais estão apresentadas no final deste capítulo. A partir dessas duas atividades realizadas na comunidade de Nova Ipixuna, senti uma abertura muito maior para a realização de outras oficinas e da própria pesquisa como um todo, espaço e capilaridade a ser mais bem trabalhada nas demais comunidades, tais como as de Benevides e Sauá-mirim. Foi pensando nisso, que resolvi deslocar as oficinas de audiovisual seguintes para ocorrerem nas comunidades de Benevides e Sauá-mirim.

Após essas atividades de Capoeira e Fotografia ficamos de organizar uma edição especial do Projeto “Cria Preta”²⁹, idealizado e organizado por Auri Ferreira, para o dia das crianças na comunidade do Ipixuna. Entre os objetivos dessa etapa de campo estava trazer um retorno das imagens produzidas nos ensaios da oficina de fotografia e dar continuidade ao treino de capoeira conforme nos referimos acima.

²⁹ Conforme consta na rede social do Projeto (@criapretadoguama): “ O Projeto Cria Preta nasceu em 2015, numa roda de conversa entre mães preocupadas com a educação afetiva e criativa de crianças negras periféricas diante do crescente quadro de criminalização que atinge, principalmente crianças e juventude negra. Essa iniciativa vem sendo realizada de maneira colaborativa, onde brincar e criar tem sido o norte das atividades entre a comunidade do Bairro do Guamá, onde reside a artista visual e educadora, Auri Ferreira, idealizadora da proposta e coordenadora das atividades. Texto de Isabela do Lago, disponível em: https://www.facebook.com/pg/criapretadoguama/about/?ref=page_internal

Novamente, entre os dias 11 a 13 houve o treino de capoeira e especialmente no dia 12 de outubro foram realizadas diversas atividades socioculturais em Nova Ipixuna, as quais incluíam a exposição (auto)imagens quilombolas em foto-varal (cf. no final do capítulo), oficina de boneca Abayomi e a prática de brincadeiras tradicionais infantis e populares, tais como: “pula-saco”, “pata sega”, “pau-de-sebo”, “ovo na colher”, “danças das cadeiras”, entre outras.



Imagem xx: Abayomi de Viviane

Foto: Iris Moraes /Fonte: Acervo de pesquisa de campo julho de 2018.

No que se refere a preparação do foto-varal, as fotos foram previamente tratadas e impressas em Belém antes de irmos a campo, mas o trabalho de recortar as fotos e preparar suas molduras no papel cartão e afixá-las no varal foi feito em conjunto com as crianças participantes da oficina de fotografia. Enquanto alguns participavam da oficina de Abayomi e montavam a exposição, outras pessoas da comunidade se envolveram na organização do espaço de quintal comunitário, comumente chamado de “terreirão” ao lado do barracão de festas da comunidade para acontecerem a exposição e demais brincadeiras previstas.



Imagem xx: Exposição Foto-varal “(Auto)imagens quilombolas”.
Foto: Iris Moraes /Fonte: Acervo de pesquisa de campo julho de 2018.

Nesse dia houve muita alegria entre nós, realmente foram muitas risadas. Salve a infância quilombola! Também houve a participação dos pais das crianças da comunidade que ajudaram a organizar e mesmo participavam das brincadeiras. Enquanto o Seu João “Pitada” e o “Didi” faziam a locução, a sua filha “Lene” juntamente com o sr. “Vando” ajudavam na organização das crianças para participarem de cada brincadeira.



Imagem xx: Crianças e o brincar no quilombo: Pula-saco
Foto: Iris Moraes /Fonte: Acervo de pesquisa de campo julho de 2018.

Entre as brincadeiras, as que mais trouxe diversão até mesmo de assistir foram a da “pata cega” e do “pau de sebo”. Basicamente, na “pata sega” porque o participante tem seus olhos vendados e após ser girado precisa acertar em cheio um pote que encontra-se suspenso para então ganhar o prêmio que há dentro: muitos bobons e brinquedos. A outra do “pau de sebo” porque embora praticamente todas as crianças tenham o hábito de subir em açazeiros os quais chegam a ser muito altos, na brincadeira a escalada é dificultada por haver muita gordura que faz o brincante deslizar, mesmo os que tentaram usar a famosa “peconha”.



Imagem xx: Esmeralda sobe brincando

Foto: Iris Moraes /Fonte: Acervo de pesquisa de campo julho de 2018.

Espia! Produção e Mostra audiovisual (quilombola)

De uma maneira geral sempre procurei realizar registro audiovisuais com interlocutores de minhas pesquisas e vivências nas comunidades, enquanto preocupação de salvaguardar memórias e narrativas que sempre nos são compartilhadas, que por sua vez constituem-se relevante e valioso acervo oral concernente a existência e trajetórias de comunidades negras na Amazônia. Apesar de que, do ponto de vista mais técnico-estético tinha limitações para isso,

por não dispor de equipamentos adequados e uma formação mais focada nessa área. Foi aí também que passei a buscar parcerias para construir melhor esses movimentos.

Então, antes de relatar a experiência da oficina de audiovisual propriamente dita, vale ressaltar que ela se conecta com um anterior trabalho de campo realizado em meados do ano de 2017 no território quilombola. Afinal, vivenciamos uma frutífera de experimentação das potencialidades da imagem e do cinema junto à comunidade, bem como, a contundência da relação com a imagem enquanto forma de expansão criativa da metodologia de diálogo e (inter)ação com os interlocutores da pesquisa, fossem esses crianças, adultos ou idosos.

Na ocasião de uma viagem de campo realizada entre os dias 31 de julho a 05 de agosto de 2017, fui acompanhada do cineasta independente Gilberto Mendonça, o qual possui considerável trabalho de cinema e formação em audiovisual com diversos públicos e comunidades, tais como escolas públicas, aldeias e povos indígenas, quilombos e outras comunidades tradicionais na Amazônia.

Ficamos instalados na comunidade de Nova Ipixuna e recebidos pela família do Sr. João “Pitada”, e a proposta fora iniciar a filmagens do documentário³⁰, centrando nas entrevistas os principais narradores mais velhos que conheci e ouvi durante o mestrado nas diferentes comunidades. Entretanto, mediante os imponderáveis de campo e a velhice avançada dos pretendidos personagens, tivemos que redirecionar nossas estratégias. Isso porque a maioria dessas pessoas já estavam bastante adoecidas como foram os casos do Seu João Herinque, da dona *Baruca*, Seu *Joazito*, Dona *Dezinha*, desses os três últimos inclusive vieram a falecer logo em seguida a essa etapa de campo de 2017, e seu João Henrique partiu em 2019.



Contudo, a imagem também tem suas mágicas próprias e fez-nos despertar para novas ideias e processos. Assim, fomos filmando o cotidiano da comunidade e o universo de brincadeiras da infância quilombola, entre elas o brincar no igarapé, o pular corda, as corridas de cavalinho, entre outras. A partir de uma roteirização das filmagens focada na construção e

³⁰ O trabalho de registro audiovisual ao longo dos mais de oitos anos de relação com os Povos do Aproaga tem proporcionado a geração de um volumoso acervo que a partir dessas filmagem com melhor qualidade estão em edição para criação de um documentário. Na realidade, esperamos fazer a montagem de uma série de vídeos em episódios temáticos, tais como: história, memória e aquilombamento dos Povos do Aproaga; infância e brincar quilombola; Território e Luta Quilombola; Arqueologia, pesquisa e comunidade. Nesse momento, é possível assistir o trailer do documentário disponível: <https://youtu.be/AF0lZCko23g> e/ou uma pré-montagem do episódio história, memória e aquilombamento dos Povos do Aproaga, disponível em: <https://youtu.be/aZncS0JTD1U>

percepção de um território quilombola também enquanto território do brincar para as crianças, a câmera foi sendo reconhecida como o dispositivo que registrava, mas que ao mesmo tempo fomentava as brincadeiras com e entre elas.

Simultâneo a esse trabalho de filmagem para o documentário, então durante várias noites organizamos ali mesmo no quintal e na parede da casa do “Pitada” a exibição do material filmado e fotografado, bem como, mostras de filmes de temática negra-quilombola. Nessa primeira edição, alguns de filmes de animação paraense, cito: “A onda: festa na pororoca” e o “Rapto do Peixe Boi”, além de outros filmes documentários de temáticas quilombolas, com destaque para o filme “Disque Quilombola” (Cf. nos anexos as sinopses e links de alguns dos filmes mostrados).



Imagem xx. No final da tarde começava a visionagem e mostra dos filmes em Nova IPIXUNA.

Foto: Gilberto Mendonça / Acervo pesquisa de Campo julho 2017.

Durante essa visionagem do material audiovisual da comunidade, foi absolutamente interessante perceber o encantamento de todos diante da geração e visualização de suas próprias imagens, as expectativas e os risos uns dos outros era espontâneos e cativantes. As sessões de visionagem além de regados a muita pipoca e risadas, tornaram-se uma tradição em todas as outras etapas de campo. É provável que essas experiências não mudaram radicalmente a vivência cotidiana das crianças e da comunidade, mas com certeza proporcionaram outras possibilidades de relação de pesquisa.

A partir dali, estava efetivamente nascendo além do documentário que tanto sonhamos enquanto uma forma material não escrita de comunicação e diálogo e mais um “Cine Quilombo” e uma projeção diferenciada da imagem das pessoas. Portanto, emergia e se confirmava de

muitas maneiras, a abertura e o primor dessa relação da pesquisa, comunidade e a imagem audiovisual.

Após esse movimento inicial ocorrido em 2017, foi que buscamos realizar a “Oficina de Produção Audiovisual em Mídias Móveis”, então ministrada pelo cineasta independente Gilberto Mendonça na comunidade de Benevides e no Sauá-Mirim.

Em Benevides a atividade ocorreu entre os dias 24 e 25 de julho de 2018, debaixo da ponte do rio Capim onde está localizada também a sede provisória da Associação Quilombola Unidos do Rio Capim (AQRUC). Em um primeiro momento tivemos um pouco mais dificuldades para a produção da atividade, pois diferente de Nova Ipixuna, em que as casas e famílias estão relativamente próximas entre si, em Benevides além da comunidade ser bem maior em termos de dimensões e habitantes, parte das casas estão orientada as margens do rio Capim e parte encontra-se distribuída ao longo da rodovia PA-252. Outrossim, muitos dos participantes da oficina estavam ali na comunidade apenas passando férias de maneira que não voltaram a estar presentes nas atividades subsequentes.



Imagem XX: Gilberto e nome no início da Of. P. Audiovisual, em Benevides

Foto: Iris Moraes / Acervo: Trabalho de Campo jul. 2018

Mas nada que tenha comprometido a experiência, pois a diferença foi que a maioria do público acabou sendo de crianças de pequena idade, apesar da oficina está mais organizada a um público de adolescentes e jovens. Diante disso, fizemos uma adaptação com o momento

mais direcionado para as crianças realizando brincadeiras e danças de rodas e, na sequência fizemos a oficina projetada inicialmente.

Assim, no primeiro momento do trabalho foi exibido o filme documentário chamado “Disque Quilombola”³¹ para os participantes, em seguida apresentamos a proposta da oficina, que além de proporcionar uma noção básica sobre audiovisual estava voltada a pratica de produção audiovisual a partir das filmagens e entrevistas com as pessoas da própria comunidade a serem feitas pelos participantes.

No segundo dia da atividade, após uma introdução básica sobre as técnicas e operação dos equipamentos utilizados como câmeras tipo DSLR, captação sonora e uso de microfones lapela e boom, decidimos quem ficaria nas câmeras para filmagens, no controle de som, no *making off*, e fomos a prática do registro audiovisual. A locação escolhida para o registro foi o cotidiano de trabalho num *retiro* de farinha da comunidade.



Imagem XX: Prática de campo Of. P. Audiovisual num Retiro de Farinha de Benevides

Foto: Iris Moraes / Acervo: Trabalho de Campo jul. 2018

Realmente a experiencia de poder manusear livremente os equipamentos e realizar o trabalho das filmagens cativou a maioria dos participantes de cada oficina e ao mesmo tempo que se divertiam, se mostravam muito dedicados em exercitar o seus (auto)registros. Assim foi

³¹ O Curta-metragem chamado “Disque Quilombola” através de uma brincadeira mostra a ligação entre de crianças quilombolas e de um morro em Vitória – Espírito Santo, encontra-se disponível em: https://youtu.be/GStv-f_bcfUA acesso, 20 de junho de 2018.

o caminho de troca e escuta que nos propusemos a partir da experiência da imagem audiovisual quilombola.



Imagem xx: Equipe da Of. P. Audiovisual no Caminho de Benevides – captação sonora ambiente.

Foto: Iris Moraes / Acervo Trabalho de Campo jul.2018

Nesse interim de diálogos audiovisuais foi possível realizarmos entrevistas com novos narradores para o documentário dos “Povos do Aproaga”, tais como a Sra. Ana Cristina, Noêmia Lopes Cruz, o velho Castilho e com a dona *Guíta* (M^a Sudrelina de Jesus da Silva), uma das matriarcas da Benevides.

A partir desse movimento, ainda na comunidade de Benevides enquanto culminância dos trabalhos, na noite do dia 25 de julho de 2018 realizamos uma breve mostra de filmes enquanto laboratório de cineclubes quilombola, do documentário curta-metragem “Disque Quilombola” e de trechos das filmagens e fotos feitas pelas crianças na comunidade. Por fim, através do trabalho de montagem recorde de Gilberto Mendonça, na mesma ocasião foi possível estreiar o que denominamos de “*Espia! Mostra de Curtas Quilombolas*” com o curta-metragem

“Meu Carrinho”, no qual estrelam os meninos Mateus e Carlos de Jesus “Cadinho”, netos da dona *Guíta* (D. Maria Sodrelina) uma matriarca da comunidade de Benevides³².



Na comunidade de Sauá-mirim buscamos realizar a mesma oficina de audiovisual, embora não houve o mesmo aproveitamento em termos de integração ao fluxo da pesquisa e a atividade. Apesar disso, o exercício foi realizado na igreja católica da comunidade entre os dias entre os dias 21 e 22 de julho de 2018.



Figura xx: Participantes da Of. P. Audiovisual

Foto: Gilberto Mendonça / Acervo Pesquisa de Campo julho 2018

Nesse interim, eu Gilberto Mendonça pudemos realizar mais uma entrevista com o sr. Antônio Coutinho, conhecido localmente como “Fuboca”, umas das lideranças da comunidade lá da “*Ponta*” do território quilombola. Na ocasião, foi nos informado sobre a realização do cívrio tradicional na comunidade que ocorreria em setembro, para o que nos organizamos para registrar com vistas a composição do documentário ora em elaboração.

³² Sinopse: O menino Mateus é neto da vovó "Guita". Eles são da comunidade quilombola Benevides, localizada as margens do rio Capim, município de Aurora do Pará. Durante uma oficina de Produção Audiovisual, Mateus brinca com seu amigo “Cadinho” e mostra como produziu um carrinho de tampinhas.

Em virtude da elaboração da tese e finalização dos materiais audiovisuais o referido curta ainda encontra-se disponibilizado com acesso restrito neste link: <https://youtu.be/QpAdpnohnww>

Parte da intenção na realização das oficinas audiovisuais em cada comunidade, além de trocar aspectos que extrapolassem a pesquisa como mera extração de saber, foi possível que pudéssemos compartilhar momentos de aprendizados mútuos. Nesse sentido, foi necessário contar com algumas pessoas da comunidade que se interessam por essa troca e ao mesmo tempo me apoiasse na realização das atividades comunitárias da pesquisa como um todo. Muitos foram os que contribuíram e participaram e sou muito grata.

Considero esse movimento que a pesquisa do doutorado possibilitou em torno da imagem um importante exercício ainda experimental, mas espero aprofundar ainda mais essa relação do audiovisual com crianças e juventude, rumo a possibilidades de expansão do audiovisual e cinema quilombola. Embora ainda esteja em fase de elaboração, vale ressaltar a proposta de organização, curadoria e disponibilização desse acervo em um site da AQURC, com logo e domínio próprios de “www.povosdoaproaga.com.br” tem sido gestado enquanto desdobramento e socialização desses trabalhos:

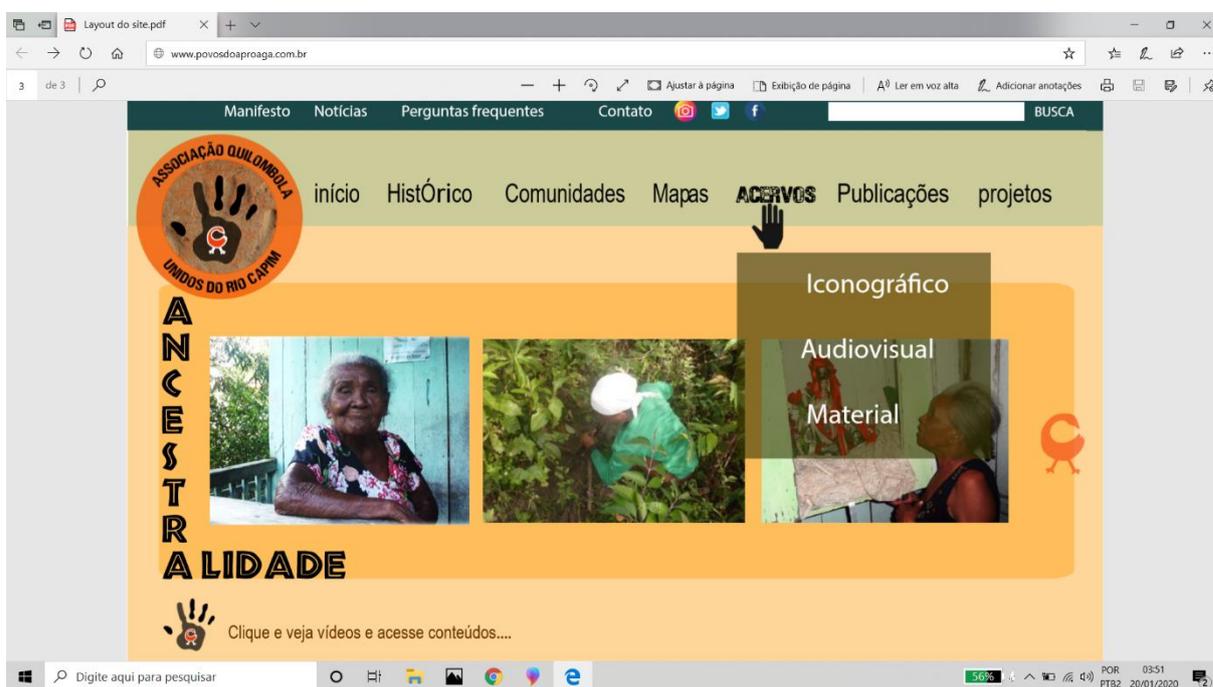


Imagem xx: Layout da proposta de site da AQURC, ora em elaboração.

A proposta de logo da AQURC foi construída pela artista e pesquisadora Vitória Carolina (PPGAN/UFMG), a partir de proposições feitas das lideranças quilombolas e a metodologia sankofa da pesquisa afrocentrada. O conceito dialoga com a narrativa dos

quilombolas acerca de quem construiu com as próprias mãos o Casarão do Aproaga e origens aquilombadas das comunidades, ou seja: *us Pretos D'antes*



Imagem XX: Layout da Logoarte da AQRUC
Designer: Vitória / Fonte: Acervo de Pesquisa 2019

Enquanto potência da memória quilombola e a relação direta com as *coisas d'antes*, essas narrativas sobre a mão *dos Pretos D'antes* tem se ancorado no encontro material com as antigas tijoleiras da estrutura do Casarão do Aproaga atualmente em ruínas, nas quais eventualmente pode-se identificar marcas de mãos e dedos impressas na peça ainda fresca durante o seu processo de produção.



Imagem xx: Tijoleira marca de quem constrói tempos
Foto: Iris Moraes / Acervo: Coleção Comunitária do Aproaga. Trabalho de Campo mai 2019

Certa vez quando fui às ruínas do casarão do Aproaga em companhia de Manoel Clauderi “Cléo”, ele me narrou umas das suas histórias em que ele mesmo já havia ouvido

vozes de pessoas conversando no rumo do igarapé, mas quando ele voltou para ver quem era, não tinha ninguém ali. Quem estava presente? Ele refletiu:

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

continuar...

Arqueologia afrocentrada no território quilombola: caminhar possíveis

A partir dessas interações preocupadas com a participação comunitária e a representatividade negra, tenho conseguido vivenciar noções quilombolas acerca de ancestralidade e ancianidade dos lugares, pessoas e paisagens no âmbito do território, objetivo específico da tese, mas, além disso, tem sido possível a ampliação das formas de diálogo da pesquisa seja com crianças, jovens e adultos, e atendimento de demandas específicas por parte da comunidade, como o foram a realização de algumas das oficinas.

Isso ocorre, por exemplo, na comunidade quilombola de Nova Ipixuna através de experiências de ensaios e registros fotográficos autorais das crianças e/ou pelos registros audiovisuais nas quais as próprias pessoas participam e contribuem na produção de acervos imagéticos e orais relevantes para a comunidade. A partir das fotografias e geração de (auto)imagens percebi na prática a noção de ancestralidade, conceito-chave da pesquisa, então manifesta na vida e presença das crianças da comunidade pois são os herdeiros e descendentes dos chamados *Pretus D'antes*.

Considero que esses movimentos afrocentrados mesmo que sejam vistos como um tanto atípicos no âmbito de abordagens de pesquisas na arqueologia, eles tornam-se possíveis

justamente pelo seu caráter etnográfico e relacional com as pessoas e comunidades e nos possibilitam enquanto “pesquisadores” um maior distanciamento da genérica e autoritária representação do “outro” como “objeto de estudo”. Na realidade, o processo de identificação e reconhecimentos recíproco entre os sujeitos nessa relação de pesquisa é hiperativado e transborda as fronteiras formais preestabelecidas institucionalmente e passa a ser vivido enquanto movimento de está bem e em comunidade.

Esses movimentos e interações que estabeleci também enquanto abordagem de pesquisa buscam a construção de mecanismos de reconhecimento das (auto)imagens quilombolas conformes suas próprias dinâmicas estéticas, culturais e territorialidades e buscam acessar nesse ínterim, outros formatos e retornos a comunidade que extrapolem o modelo de texto acadêmico-científico como resultados exclusivos dessas experiências.

Afinal a luta continua, e ela se dá no corpo-presente todos os dias em face do intrusamento do território quilombola. Nesse intuito, esse julho no quilombo foi um real tão maravilhoso que ainda vou demorar de narrar para quem não o viveu e o sentiu. Mas umas das primeiras falas e mensagens que colhi desse período resume bem o aprendizado aprendido, cito: *“Não há ancestral que queira ser esquecido!”*.

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

Por conseguinte, ao me repassar todas as orientações recebidas do *Orun*³³ de como me cuidar e o que oferecer aos ancestrais, Yá fez a reflexão junto comigo e perante o sr. Manoel Clauderi (presidente da AQURC, conhecido como *Cléo*) de mesmo em circunstâncias de trabalho profissional, como a minha de arqueóloga, não devemos irromper tais lugares e Seres sem a devida licença, e finalizou a conversa dizendo a frase citada acima, *“Não há ancestral que queira ser esquecido!”*.

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

No transcurso de todo o trabalho de campo não esqueci essa expressão e sempre realizei as oferendas demandadas. Muitas vezes inclusive para prepará-las, recebi ajuda de pessoas da comunidade, ou seja, de uma maneira ou de outra eu também estava dando-me a conhecer para elas, com o potencial risco de me chocar com a intolerância religiosa, já que em todos os lugares e pessoas podem ter preconceitos.

Entretanto todas as pessoas, mesmo as de convicção evangélica com quem demostrei o meu fazer tradicional de terreiro, conseguiram lidar com minha existência e prática. Aliás uma das lideranças de Nova Ipixuna, o sr. João “Pitada”, tem sido bastante compreensivo nesse sentido, tendo já me auxiliado em outra etapa de campo a oferecer *ajeum*³⁴ para Oxum nas cachoeiras do igarapé do Aproaga. E tempos depois ter me relatado ter longa prática de apoio do seu pai Sr. *Joazito*, um *experiente* da espiritualidade na comunidade de Nova Ipixuna.

Enfim, as respostas positivas foram muitas ao ponto de construir uma continuidade daquela enunciação feita pela Yá, de que “Há os ancestrais que não nos esquecem”. O interessante aqui é que o esquecimento e/ou lembrança me a-parece como uma forma de (des)amparo.

34 Termo de origem yorubá que se refere às comidas votivas aos Orixás e a alimentação sacralizada nos terreiros.

ENSAIO (AUTO)IMAGENS QUILOMBOLAS











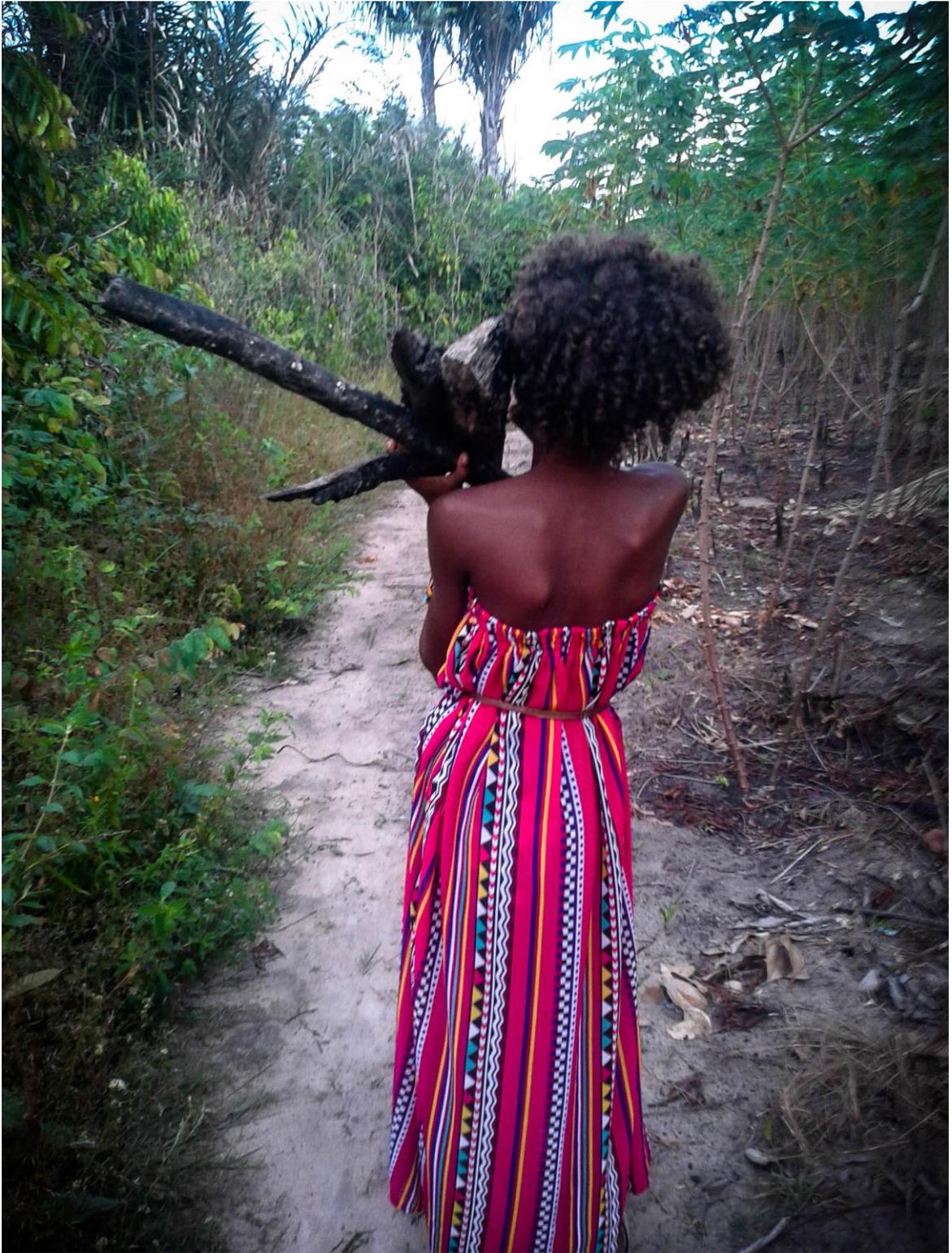


















**MOVIMENTO “ARQUEOLOGIA NA ‘FLOR DA TERRA’
QUILOMBOLA”**



Caminhar e contar histórias *dos Pretos D'antes*

Trata-se de uma arqueologia sensível que mais do que revolver substratos evoca memórias que pulsam para além do objeto coisificado por um patrimonialismo obtuso, e que emerge desde o seu esforço de pensar os sentidos que as coisas possuem, agenciam, projetam, evocam, em paralelo aos agenciamentos, embaralhamentos de sentidos e ressignificações que experimentam pela complexidade criativa inerente à vida vivida das pessoas que praticam os lugares (F.L. Silveira, in Bezerra, 2017).

Arqueologia sensível, eis o que sonhamos. Uma arqueologia que caminha e sente com as pessoas, orientada pela memória e afeto que transbordam da vida e lugares trilhados. É tal como o antropólogo Flavio Leonel nos prefacia “Teto e afeto: sobre as coisas, pessoas e a arqueologia na Amazônia” da arqueóloga Márcia Bezerra (2017), uma vívida e mais afetuosa a arqueologia com pessoas. Na espreita desses passos experientes, que caminhamos até aqui.

Considerando que cada abordagem de estudo da arqueologia em alguma medida é afetada pela forma de pensamento ocidental e sua respectiva epistemologia, torna-se um desafio fazer uma arqueologia que concilie sua forma de estudar de maneira relacional não-violenta para com as pessoas, lugares e paisagens que vivemos e/ou sentimos.

Torna-se fundamental, para além de se identificar e abordar analiticamente suas fases ou dimensões de formação e transformação, realizarmos o movimento de nos vermos criticamente frente essa a epistemologia e considerar que a arqueologia como prática de conhecimento, como diria Ingold (1993:152), “...itself a form of dwelling” de paisagens e lugares.

Podemos (re)conhecer as paisagens e lugares significativos de maneira relacional quando as habitamos, ou seja, quando sentimos com o próprio corpo e a partir disso construímos saberes situados e engajados de memória. Desse modo, as constituições e diferenças a serem percebidas não se baseiam apenas na concepção de tempo de longa-duração e/ou histórico cronológico, mas principalmente na experiência e educação perceptiva mesmo do próprio *arqueólogo*.

Continuar...

Oficina de Consulta e Retomada da Pesquisa: retorno a *Ponta* do território

Nesse ínterim, os primeiros passos do trabalho de campo etnográfico e arqueológico para a pesquisa de doutorado foram dados entre os dias em 05 a 08 de setembro de 2015, mesma época em que me preparava para prestar a seleção do PPGAN-UFMG. Naquela oportunidade viajei ao Capim em companhia de Gabby Hartemann, e além de visitar aos principais interlocutores após mais de dois anos afastada de contatos com a comunidade, pude realizar uma oficina na comunidade do Sauá-mirim.

A referida oficina ocorreu na residência do Sr. Antônio (Fuboca) e sua esposa dona Teresinha Coutinho, e teve entre os objetivos a consulta e consentimento para a retomada da pesquisa no território quilombola junto as lideranças ali presentes, bem como, o colhimento das primeiras indicações voltadas a identificação dos lugares e *Taperas dos Pretos d'antes*, isto é, das principais áreas de moradia e habitação antigas no território dos *Povos do Aproaga*. Na ocasião, estiveram presentes Manoel Clauderi (Cléo), João da Conceição (Pitada), dona Raimunda (Dica), Sr. Antonico, entre outras pessoas.

A noção de *Tapera* deriva da própria classificação quilombola aos antigos lugares onde haviam as casas dos seus ancestres mais antigos, chamados “Pretos Dantes”. Assim, uma tapera além de ser um lugar com alguma estrutura material visível em superfície de casas e outras estruturas correlacionadas a sede de habitações, inclui ainda as paisagens por sua vez reconhecidas dos quilombolas através memória social presente e ativada em diversos lugares do território tradicional.

Em conexão à identificação dessas antigas áreas, vale lembrar conforme demonstrei em Moraes (2012), que a memória social dos quilombolas revela a ocorrência de um movimento para o deslocamento forçado dos *Pretos d'antes* desde as terras da margem direita do rio Capim em torno do engenho do Aproaga para o lado esquerdo do rio, onde na época havia canal do engenho Aproaga.

Através das narrativas é possível considerar que provavelmente uma das primeiras sedes de ocupação se iniciou nas áreas desse antigo canal do engenho, particularmente no lugar banhado pelo igarapé Ipixuna, as margens do qual se estabeleceu a comunidade do Pixuna. Em concomitância, seguiu-se o processo de formação e fortalecimento das Irmandades de Santo dos *Pretos D'antes*, através das quais se garantiu o fenômeno de *quilombamento* das terras,

uma vez que essas práticas estavam orientadas pela devoção aos santos padroeiros, as relações de parentesco e uso comum da terra.

Dessa forma, possibilitou a manutenção das mesmas sob a posse dos descendentes de ex-escravizados do Aproaga – com destaque ao preto “Gil Herculano”, ex-escravizado dos Chermont de Miranda e memorial protagonista na fundação do quilombo – e a conformação da *territorialidade específica* de cada comunidade quilombola ao longo das gerações seguintes, a saber: i) *Ponta Velha* : atual, Sauá-mirim; ii) *Manteigagem* : atual, Taperinha; iii) Canavial-Ipixuna : hoje, Nova Ipixuna (Cf. MORAES, 2012; ALMEIDA, A. 2006; BARBOSA 2008; ACEVEDO MARIN, 2009; ACEVEDO MARIN et all, 2014).

Ciente disso, para a oficina de retomada da pesquisa, tivemos como referência inicial da conversa um mapa derivado da cartografia social do território dos *Povos do Aproaga* associada a ocorrências arqueológicas no território (Cf. p.xx), a qual havia levado impressa e fora elaborada durante a minha pesquisa de mestrado, sobre o qual pudemos esboçar um croqui dos antigos lugares então citados.



Imagem xx. Lideranças quilombolas indicam as *Taperas* dos Pretos d'antes. Oficina no Sauá-Mirim.

Foto: Iris Moraes. Fonte: Acervo de Pesquisa de Campo set. 2015.

Proficilmente, já naquele momento foram indicadas pelas lideranças comunitárias algumas áreas promissoras desse potencial arqueológico sensível no território quilombola, entre os quais se destacaram:

- i) *Ipixuna Velho*, com enfoque para as *Taperas* de Gil Herculano localizada nas proximidades do Igarapé Ipixuna, em termos gerais, o *Velho Gil* é considerado o “herói” fundador das comunidades quilombolas, sendo o “ego” e praticamente o topo mais remoto da genealogia e das narrativas de memórias que tratam dos *Pretos D’antes*;
- ii) *Ponta Velha*, tendo sido ressaltada a relevância das áreas das *Taperas* do finado “Zé Luis” e da “Velha Baruka”, pois seriam as pessoas que ali moraram desde a fundação da comunidade hoje referida como Sauá-mirim;
- iii) O Cemitério histórico, próximo da Comunidade de Alegre Vamos, visto que estaria provavelmente ligado à primeira e logo abandonada sede de Santana do Capim, bem como, ao personagem histórico e genealógico de algumas famílias da Taperinha e Alegre Vamos, cito o chamado “João da Luz”, também envolvido na chamada Revolta do Capim;
- iv) As ruínas do engenho Aproaga, obviamente, devido à relevância material, memorial, identitária, cultural e política para os “Povos do Aproaga”.

Naquela ocasião, logo após essa a oficina no Sauá-mirim, combinamos com o Sr. Zé Luiz e Manoel Clauderi “Cléo” para visitarmos as áreas das *Taperas* dos *Pretos d’antes* já indicadas na *Ponta Velha*. Ocorre que nos tempos mais antigos de formação da comunidade a sede de habitações da chamada Ponta Velha estava localizada um pouco mais ao sul da atual comunidade Sauá-mirim. Então, seguimos ao lugar da *Tapera* do *velho Zé Luiz*, através de um caminho antigo daquela que liga as duas áreas, embora esse esteja mais fechado pela vegetação e pouco uso. Percebi que o uso do referido caminho trilhava o acesso cotidiano as áreas elevadas da várzea para feitiço de roças.

O velho caminho da Ponta, saindo do Sauá-mirim, aos poucos vai se elevando, desde a área de influência da várzea para uma implantação mais elevada de planície, apresentando transição da vegetação de mata ciliar até chegar na área central da antiga comunidade onde vigora uma vegetação composta de capoeira devido as roças recentes, entremeada por frondosas castanheiras, algumas existentes desde a época da chamada *Ponta Velha*. Uma dessas castanheiras muito velhas e espessa havia tombado após o queimada acidental ocorrida naquele mesmo verão de 2015.

Ali junto da castanheira arriada na passagem do caminho, o sr. Antonico Luiz, contou que na frente dessa castanheira sempre aparecia uma menina, ou seja, um *encante*. Segundo ele aparecia “... uma meninazinha, [nessa] castanheira era muito velha, tinha mais de cento e poucos anos... quando não era uma meninazinha, era um gatinho, quando não, era qualquer

bicho, aí via perfeitamente, quando via ai ela sumia, dentro! Não sei se era iara... sei que era um encanto que tinha ai...” A caminhada foi assim desde o início, envolvida pela narrativa e presença de seres invisíveis.

Na transição do caminho para a área mais elevada das taperas já era possível encontrar alguns materiais arqueológicos em superfície, tais como fragmentos de cerâmicas e louças históricas, entre as quais fragmentos de faiança com pintura a mão e decoração (trigal) em alto relevo na borda.



Imagem xx. As coisas d’antes afloram no caminho da *Ponta Velha*.
Foto: Iris Moraes. Fonte: Acervo de Pesquisa de Campo set. 2015.

Quando chegamos ao lugar *Ponta Velha*, apesar de está muito cerrada a capoeira, o Sr. Antônio Luis nos apontou onde seria a Tapera de seu avô, e a da dona “Baruca” que naquele ano ainda era viva. Contou que o finado Zé Luis e seus 5 irmãos viviam ali com suas famílias, entre esses estava o velho Ricardo, então pai da dona Baruca, que após casar-se saiu para morar no lugar onde hoje é casa da dona Itálica já na beira do rio Capim.

Segundo nos mostrou o Sr. Antonio, na composição da antiga comunidade, além das casas, havia um grande barracão de festas e a capela, a qual seria dentro do barracão e tinha o baldrame feito com um aterro bem mais elevado, provavelmente como base de um assoalho.. lembrando essas coisas exclamou “... aí tem *caco* de muita coisa, barracão era bem aí.. ele foi aterrado, a capela era dentro do barracão mesmo.. isso aí deve ter muito *caco* porque foi muito tempo!”. Também muito envolvido nesse movimento, ao caminhar o sr. Antonio ia a nossa frente colhendo, como ele mesmo dizia, os *cacos* das *coisas d’antes* para nos mostrar, num dado

momento quando juntou um pedaço de tijoleira no chão ele me explicou “ ... esse aqui, era o tijolo d’antes! D’antes era inteiro!...”



Imagem xx. Antonico e o tijolo d’antes no caminho da *Ponta Velha*.
Foto: Iris Moraes. Fonte: Acervo de Pesquisa de Campo set. 2015.

Nas proximidades da *tapera* da Baruca está uma grande castanheira, houve um episódio engraçado, pois entre os materiais foi encontrado um urinol esmaltado. Diante do achado tão pessoal, o sr. Antonico o denominou de “totô” “... (riso) chamam ‘totô, ne? Eram os urinó: era uma coisa muito bonita, assim... mas era igual uma butija, sei lá!, que material era aquele...”

E assim foi o nosso primeiro retorno a *Ponta Velha*, breve mas bem acompanhada e abundantes de materiais *d’antes* em nossa caminhada. Infelizmente, nos anos que se seguiram o sr. *Antonico* acabou ficando cego devido um erro médico e não pode mais ir caminhar conosco e reconhecer as *taperas* dos velhos. Assim, a segunda vez que voltamos a *Ponta Velha* foi no verão de 2018, então em companhia de dona Terezinha Coutinho e de minha orientadora, a arqueóloga Mariana Cabral.



Nessa caminhada com dona Teresinha, o movimento era continuar esse reconhecimento iniciado com seu Antonico ainda em 2015. Dona Teresinha muito tranquilamente ia caminhando e também nos mostrando os lugares, achamos muitas *coisas d'antes* dessa vez. Desde fragmentos de vasilhas cerâmicas antigas a objetos mais recentes como garrafas de refrigerantes e frasco de perfume estilo *Coty*.



Para mim e com vistas aos objetivos da pesquisa esses materiais não convencionados “arqueológicos” e/ou mais recentes, tais como o de uso pessoal tornam-se um elo relevante e

considerável com as pessoas e os lugares com os quais estamos reconectando através da memória e nossas presenças nesses lugares antigos.

Falar da formatura da cerâmica c/ dona Teresinha...

No mesmo sentido, gostaria de chamar atenção a emergência de uma qualidade de evidência associada aos lugares das antigas comunidades e as taperas, a qual havia me passado desapercibida anteriormente: a ocorrência de plantas específicas em meio a vegetação de capoeira. Ocorre que em 2015 eu ainda era recém iniciada na minha tradição de candomblé e relação com as plantas não era um conhecimento praticado. Mas foi apenas alguns anos depois, na minha volta em 2018 na minha volta ao quilombo, já sabia reconhecer diversas plantas na natureza, tanto em termos de usos litúrgicos, medicinais e /ou simbólicos. E ali estava em alguns pontos por onde caminhávamos, a popular “espada de são Jorge” ou para nós de terreiro a “espada de ogum”.

Na verdade, sempre estive lá conforme pude rever nas filmagens de 2015. Mas só depois as percebi, principalmente, enquanto uma evidência associada as possíveis portas e quintais das antigas casas que estávamos reconhecendo. Além dos fragmentos de materiais arqueológicos não chegamos a identificar estruturas de esteios ou alicerces de casas devido a vegetação cerrada, mas pudemos perceber a aquela planta como uma referência de identificação das taperas. As touceiras de espada estavam tão bonitas e empunhadas na paisagem que a dona Teresinha resolver levar uma muda para plantar em sua residência, também reatualizando a prática de ter a espada junto a porta de suas casas.



Ao destacar essa percepção, não é novidade necessariamente a prática tradicional de uso da “espada de Ogum” em portas e ambientes caseiros tanto na Amazônia quanto, mas a dimensão arqueológica de identificação das taperas foi extremamente ampliada quando passei a considerar a ocorrência das plantas como marcador na paisagem. Além disso, ressalto a questão do meu lugar pertencimento enquanto Omo Ossain para estabelecer essa expertise em torno das plantas, afinal em tantos anos de estudos em arqueologia, aulas de métodos e práticas de campo, pouquíssimas foram as vezes nas quais as plantas foram foco material na abordagem arqueológica estudadas e /ou referenciadas (Referenciar Patty Marinho e Eremites ???).

De uma maneira ao longo dessas caminhadas arqueológicas e relações etnográficas em comunidades tenho percebido e considerado tanto quanto relevante e transformador focar não exatamente na busca de um objeto por si, mas para está mais atenta sobre como as coisas emergem-se da terra e outras paisagens para nós em relação mútua, entre nós pessoas humanas e os demais e diversos seres.

Perceber, (re)conhecer e habitar o Ipixuna

Perceber a “espada de são Jorge” foi um movimento espontâneo baseado na minha cosmovisão tradicional em relação as plantas, mas que emergiu e se estabeleceu diretamente com identificação e composição das paisagens das taperas. Portanto, para tentar reconhecer melhor as áreas das taperas dos Pretos D’antes cada vez mais precisei me atentar e me inspirar em como eram as casas e o habitar das pessoas no presente das comunidades. Um movimento mais intencional nesse sentido foi realizado na comunidade de Nova Ipixuna.

Ipixuna é nome do pequeno igarapé que corre dentro do território quilombola o qual constitui-se enquanto uma coluna de orientação do processo de habitação das famílias, tanto para o chamado *Pixuna Velho* quanto da atual Nova Ipixuna.

Conforme contam os narradores quilombolas, ainda na época de funcionamento do engenho Aproaga, naquelas terras localizadas na margem esquerda do rio Capim e em frente ao engenho, eram cultivadas principalmente as plantações de cana-de-açúcar do antigo engenho, tanto que muitos narradores ao se referirem aos primórdios da ocupação ali chama o lugar também de “Canavial”.

Ocorre que entre os *Pretos D’antes* ancestrais referidos nas narrativas, se destaca o nome do velho Gí, cito do “Gil Herculano dos Santo” ex-escravizado no Aproaga que junto com seus

descendentes passaram formar as comunidades na margem esquerda do rio Capim. Um dos núcleos de habitação dos descendentes do velho Gí foi estabelecido nessas terras do antigo Canavial do Aproaga, por sua vez orientado ao longo da margem esquerda do igarapé Ipixuna. As primeiras gerações rememoradas nas narrativas dos quilombolas moraram no chamado *Pixuna Velho* o qual foi abandonado há cerca 40 anos atrás, principalmente devido as inundações constantes da várzea do rio Capim que alcançavam as casas. Foi então que os velhos decidiram implantar a Nova Ipixuna na margem direita do igarapé homônimo, em área mais elevada de terra-firme.

Portanto, na comunidade de Nova Ipixuna, entre as atividades do ciclo “arqueologia e comunidade”, foi que no dia 1 de agosto de 2018 eu e a profa. Mariana fizemos um breve mapeamento das estruturas das casas atuais da comunidade. Nesse momento do trabalho, tomamos as dimensões das casas, localização geográfica, e fotografias das estruturas edificadas principais. O trabalho que felicidade, mais uma vez ocorreu em companhia das crianças. Após as oficinas do início do mês de julho, elas estavam nos apoiando no fazer do trabalho, como por exemplo, com o registro fotográfico e se envolviam nas atividades que tínhamos que fazer com vistas aos objetivos específicos da pesquisa.



Imagem xx: “Mariazinha” media o fazer arqueológico na sua comunidade. Mapeamento Casas Nova Ipixuna.

Foto: Iris Moraes. Fonte: Acervo de Pesquisa de Campo 1 ago 2018.

Em termos gerais, as casas são de madeiras, pequenas com três ou quatro cômodos, sempre elevadas do chão através de esteios ou de baldrame (mesmo quando não estão sob influência da várzea ou declive do terreno acentuado), comumente com duas águas cobertas de brasilit ou telhas de barro (no telhado das casas também pode-se identificar algumas telhas artesanais mais antigas).

No que se refere ao entorno das casas, conforme destaquei em (MORAES, 2012: pp xx) os quintais estão sempre limpos em distinção do *mato* mais distante, onde além de variedades de arvores frutíferas sempre se encontram diversas plantas medicinais, tais como “pirarucu”, alfavaca, pariri, meracilina, sulfato ferroso, entre outras.

Digo por casa “pequena” no sentido relativo por abrigar muitas pessoas pois as famílias são extensas, mas que por exemplo, para dormir muitas vezes para dormir se utilizam de redes que são facilmente desmontadas durante o dia, bem como, as casas quase sempre possuem uma ampliação do espaço doméstico para outras casinhas ou anexos, onde estão o fogão de lenha o um fogareiro, ou outras vezes essas casas menores adicionais são a casa de poço, os poleiros de galinhas, entre outros usos.



Imagem xx: Barracão de Festas – S. Lucico. Mapeamento Casas Nova Ipixuna.

Foto: Iris Moraes. Fonte: Acervo de Pesquisa de Campo 1 ago 2018.

Esses ambientes anexos as residências costumam ser abertos, feitos a pau-a-pique e com telhado de palha, mas podem ser também com telhados de brasilit. Outras construções importantes além das residências das famílias, são as casas de farinhas chamadas de *retiros* e os *barracões* de festas, ambos comumente feitos em estruturas de esteios roliços sem paredes e com coberturas de palhas.

Ainda no quintal da frente das casas que forma o núcleo central da comunidade de Nova Ipixuna, está a Capela da comunidade onde todos domingos fazem suas celebrações católicas, e logo mais adiante da Igreja católica há um barracão, onde funcionava a antiga escola, que serve hoje como Salão Paroquial, e uma casa de sinuca, entre essas duas construções há um espaço amplo para realização de festas chamado de *terreirão*. Integrando esses conjunto de espaços de uso coletivo se soma a nova escola de educação básica da Comunidade.

É no *barracão* e/ou junto ao *terreirão* onde ocorrem diversas festas, sejam tradicionais religiosas, as festas juninas, bailes dançantes e bingos comunitários. Em Nova Ipixuna, o Sr. Lucico e Sr. Pitada que costumam ser os responsáveis pelas organizações desses espaços e festas. Outro espaço fundamental na sociabilidade e diversão são o igarapé Ipixuna e os campos de futebol.

Em 2018 enquanto fazíamos o mapeamento das casas, ali mesmo no meio do quintal a filha mais velha do Sr. *Pitada*, a *LuciLene* já preparava uma fogueira para assar a carne do almoço. As fogueiras que pude observar foram realizadas em diferentes lugares do terreiros, sombra de alguma árvore, e tinham a estruturas de três ou mais pedras, no estilo trempe, com combustão a lenha. Além da preparação de assados a fogueiras servem para a escalda dos caroços de açaí, antes de se extrair o vinho do açaí tão apreciado nas refeições cotidianas.



Imagem xx: Lorrán brinca com fogo.

Foto: João Paulo Santos. Acervo: Pesquisa de Campo 01 ago 2018.

Em 2015 muito rapidamente havia identificado a ocorrência de alguns pequenos fragmentos cerâmicos nessa área mais central da comunidade. Mas foi a partir deste mapeamento das casas e estruturas principais realizado em 2018 que consegui perceber uma maior concentração de fragmentos cerâmicos dispersos nessa área mais central do terreiro, entre a Capela o espaço do *terreirão*. A cerâmica encontrada em superfície, não apresentava decorações, tinha uma densidade bem leve com uma queima de cor cinza e visível material antiplástico de carvão e cariapé.



Vale ressaltar ainda que desde as minhas primeiras percepções acerca da construção, uso e abandono das casas de Nova Ipixuna, e especialmente no campo de julho de 2017, identifiquei pelo menos 2 casas que estavam em razoável estado de uso, mas que foram abandonadas após

serem retiradas algumas partes constitutivas que conveio, como telhas e as madeiras melhores, restando grande parte da estrutura da casa em pé até que o tempo venha gradativamente arruiná-la em escombros. Na primeira versão do mapa derivado dessa imersão no habitar dos *Pixuneiros*, para diferenciar dessas das casas atuais e das taperas, identificamos tais estruturas como “casas abandonadas”.



Imagem xx: Entre as casas e as Taperas, nós.

Foto: Gilberto Mendonça. Fonte: Acervo de Pesquisa de Campo Nova Ipixuna, 1 de ago 2017.

Assim, para a composição dos aspectos materiais construídos da comunidade de Nova Ipixuna identificados naquele verão de 2018 se destacaram: as casas das famílias, a capela, o *barracão / terreirão*, campo de futebol, escola e o *retiro* de fazer farinha. De uma maneira geral, isso se apresenta também nas outras comunidades de Taperinha e Sauá-mirim. Além disso, vale ressaltar que esse foi apenas um olhar para uma dimensão do habitar quilombola no território, pois com certeza essa composição se completa e se alarga com outras construções da paisagem tais como as roças e capoeiras antigas, os caminhos, os açazais, entre outros lugares manejados cotidianamente e ao longo do tempo.

Nesse sentido, a percepção da formação e construção do habitar comunitário foi basilar e complementado com uma imersão no contexto do chamado *Pixuna Velho*. Enquanto atividade de “arqueologia e comunidade” esse movimento de volta ao *Pixuna Velho* se iniciou no dia 31 de julho de 2017 em companhia de dona Rosa “Bené” e as crianças de Nova Ipixuna, e um ano depois no mesmo dia 31 de julho de 2018 com o Pitada, no dia 02 de agosto 2018 com outras famílias da dona Dulcinéia, conhecida como “Dulci” e dona Maria, conhecida por “Preta”.

Na primeira caminha com dona Rosa, além de mostrar-me muitas árvores pelo caminho como “cajú do mato”, abiu, seringueira, andiroba, ela também nos indicou onde era a antiga igreja e uma das casas que ficava logo a beira do caminho, a Tapera da velha Julieta e do seu esposo Pedro, segundo ela essa tapera era de “uma casarona”: “... uma casa grande de madeira, ela tinha o quê? Ela tinha a sala, dois quartos e uma cozinha, ela era bem grandona aí...”. Passando essas taperas da Igreja e da Velha Julieta, seguimos com as crianças para o rio Capim.

O caminho que vem do porto no rio Capim até Nova Ipixuna atravessa uma considerável área de floresta de várzea, corta o igarapé Ipixuna até alcançar a sede da comunidade já mais na área de terra-firme. Por diversas vezes ainda durante a pesquisa anterior do mestrado nos anos entre 2010 a 2012, quando passava com o Pitada naquele caminho ele sempre me dizia ‘... aí foi tapera dos Pretos D’antes...’ e assim foi incutindo em mim o desejo de adentrar a mata além do caminho para reencontrar essas taperas e as histórias desse tempo d’antes da comunidade.

Essa volta ao Pixuna Velho mata adentro com o Sr. João “Pitada” aconteceu anos depois no verão de 2018. Estávamos em companhia também de sua esposa dona Rosa, alguns de seus filhos como João Paulo, Juliana, juntamente com a minha profa. Mariana Cabral. Foi uma caminhada muito agradável onde o sr. Pitada ia nos guiando pelo caminho antigo e indicando algumas das áreas das taperas.

Saindo de Nova Ipixuna pelo caminho que leva ao rio Capim, a primeira área indicada é da tapera do velho Gil Herculano e sua esposa Luisa, antes mesmo de se atravessar para a margem esquerda do igarapé Ipixuna. Sobre a tapera do Gil, ainda na oficina no Sauá-mirim em 2015, o S. Pitada lembrou, seu pai S. *Joãozito* contava que, a casa do seu bisavó Gil era muito grande, de madeira, de assoalho e teria 10 milheiros de telhas antigas (lembrando essas telhas mais antigas eram muito mais largas e compridas que as telhas atuais, ver foto). Além disso, no entorno do casa do *velho Gi* havia uma plantação de cacau. Até hoje, próximo à área indicada para a tapera do Gil, existem alguns pés cacau, umas mangueiras velhas e um abiu.

Logo ao atravessar o igarapé Ipixuna no sentido ao rio Capim, no lado esquerdo do caminho encontra-se a tapera da igreja antiga como já havia sido indicado pela dona Rosa na caminhada de 2017. Segundo os relatos, a igreja era de madeira e piso de assoalho com três janelas laterais, na qual se cultuava os santos herdados dos tempos d’antes do Aproaga, quais

sejam: o Divino Espírito Santo e nossa Senhora Conceição, principalmente nos meses de maio, junho e dezembro com festas que duravam vários dias.

No processo de consolidação da comunidade da Taperinha, a imagem de N. Sra. Conceição foi dada uma das filhas de Gil Herculano por nome Adélia, que por sua vez era a mãe de dona América dos Santos. Entre outros narradores que já explicaram, sr. João – *Pitada* contou que o Divino foi roubado desta antiga igreja, permanecendo até hoje apenas a imagem herdada por dona América que a guarda com muito zelo e devoção.

Na tapera da igreja do *Pixuna Velho*, identificamos uma elevação retangular de cerca de 40 cm enquanto vestígio do chão que era aterrado, como disse o sr. Pitada “...isso aqui era aterro mesmo! Num era como se tivesse piso... ele [o aterro] ia por ali, dali saia por ali, de lá saia mais longe, mas só que ali já desceu [desmoronou]... ai uma parte dela era forrada de tábua de “marupá”... era forrada a parte onde ficava o altar..”. Nessa caminhada, próximo a tapera da igreja logo a beira do caminho, o menino João Paulo encontrou uma tijoleira antiga na qual se identificava marca de dedo na massa da argila e tão logo veio nos mostrar.



Após essa identificação da igreja seguimos em expedição mata adentro, sem uma trilha precisa em parte do trecho, pois o caminho antigo que liga a igreja com o antigo barracão já estava um pouco tomado pela vegetação. Desde então, o S. Pitada seguiu à frente da caminhada, abrindo caminho com seu terçado (facão), até localizar a tapera do *barracão*. Ali encontramos um alinhamento de esteios retangulares de madeira, geralmente de acapu e acarí, os quais quando avistados o Sr. *Pitada* gritou lá da frente, “Iris! Espia aqui os *tocos* onde era o antigo *barracão!*”. Era no *barracão* que ocorria o baile dançante e leões das festas de santo da comunidade, do lado qual também havia uma cozinha onde eram cozinhadas as comidas das festas das chamadas Irmandades dos Pretos D’antes.

Seguindo na caminhada, encontramos o traçado do antigo caminho seguindo até a tapera do velho Domingo Barrão. Antes disso, encontramos uma armadilha tradicional de caça, chamada de “quebra cabeça”. Logo depois alcançamos, a tapera da Ana Lopes. Durante essa caminhada além do registro audiovisual, vinha

continuar...

América Quilombola e o caminhar Sankofa sobre as ruínas do engenho Aproaga

Para desfecho dessas experiências iço aqui uma cena do referido documentário, vivenciada com a Dona América dos Santos, uma transbordante, lúcida e exímia narradora do seu Povo. Nos seus mais de 90 anos Dona América continua na lida da roça de mandioca e, no verão de 2017, aceitou um convite para narrar os *tempos d’antes*, quando conosco retornou a uma locação central de suas narrativas e vivências, as ruínas do engenho Aproaga. Assim, fomos caminhar com Dona América da Taperinha até a Comunidade de Nova Ipixuna, onde antigamente era o canal do engenho e hoje lugar de moradia dos seus parentes mais próximos, os quais há muito ela não visitava mais. Após uma breve interação e abençoar de muitos, dali seguimos de barco navegando as águas do rio Capim com ela a América e muitas pessoas entre adultos e crianças, até alcançarmos as tão referidas ruínas do Aproaga.



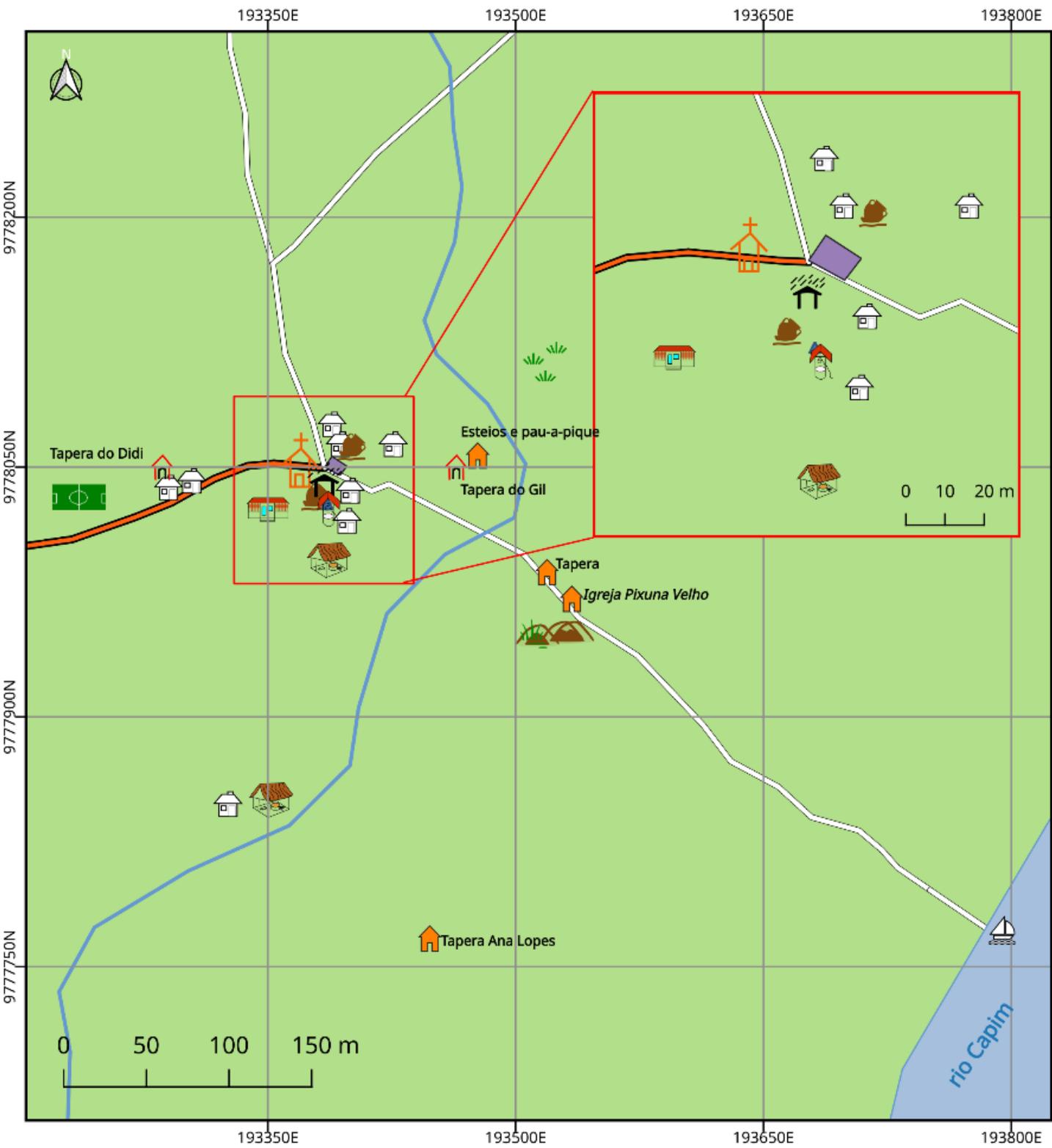
Imagem 9. A velha América, herdeira de Gil Herculano e matriarca da comunidade de Taperinha.

Foto: Gilberto Mendonça, Campo jul.2017.

Havia muitas décadas que Dona América não andava por aquelas paisagens dos seus antepassados e descendentes, mas ela aceitou voltar ali, caminhou conosco e nos ensinou acerca das *coisas e tempos d'antes*. Afinal, os passos da América quilombola são firmes e vêm de longe¹⁹. Tão destemida, a sua pisada ia por cima dos troncos de buritis e tudo mais, trilhando as tantas camadas de tempo e direitos a serem reparados. Ali nos contou dos sofrimentos da escravidão que passaram nas terras do engenho, mas também reafirmou a herança legada pelos seus Ancestrais.

Desde então, sinto que dona América na sua existência quilombola personifica a humanidade de uma Sankofa que, caminhando rumo aos seus cem anos de vida, sempre tem colhido os saberes do passado, lembrando os feitos de seus antepassados *Pretos d'antes*, para permanecerem na terra do antigo engenho Aproaga e afirmativamente cumprir a missão por Eles designada desde os *tempos d'antes*: cuidar daquela terra e não deixar dividirem o território herdado.

Portanto, tem sido nesse movimento que preza pela ancianidade da terra e ancestralidade personificada nas pessoas com quem nos relacionamos no contexto etnográfico, que guiamos nossos passos nesta pesquisa, ou seja, ouvindo e caminhando com os nossos mais velhos.



Legenda:

Igarapé Ipixuna	Salão paroquial
Ramal / PA-252	Porto Ipixuna
Caminhos	Taperas
Capoeira	Casa abandonada
Casa de sinuca	Terreirão
Escola Nova Ipixuna	Material arqueológico
Espada de São Jorge	Casas
Igreja católica	Campo de futebol
Poço	Elevações
	Retiros

Projeção Universal Transversa de mercator | Zona 23M | Datum Horizontal SIRGAS 2000

Fontes: IBGE, 2015 | Google Earth, 2019
 Elaboração: Karla Bianca da Silva Oliveira e Irislane Pereira de Moraes

CONSIDERAÇÕES CONTÍNUAS

Como diria Mestre Bispo, a vida em roda tem começo, meio e começo, não há o fim para povos quilombolas que vivem numa lógica orgânica de relação com a natureza e de movimento circular. Também para nós gentes axé e afrodiaspóricas, há um novo recomeço. Na sua comunidade a ancestralidade se manifesta *nes* avós como sendo o início, *nes* pais enquanto meio de tudo, e *nes filhas* como possibilidade de recomeçar novamente. Há uma conexão do Ser que é agora em relação ao “nós” que o precede e ao que potencialmente virá.

Escrevi essa tese embalada por tanto desses ensinamentos quilombolas e me aquilombo para continuar na luta por existir, por humanidade restituída em sua dignidade. Houveram muitas voltas e a ginga de como levar o corpo nesse movimento é fundamento. Não há final, agora existem voltas e *revoltas*. Nessas *revoltas reivindico* da arqueologia...

A questão é sobre desafiar o racismo institucional, rever nossos currículos e pedagogias, nos incomodar diante de privilégios raciais e dado a urgência se não deixamos de tê-los dentro da estrutura, revertê-los a favor da luta antirracista. (Obviamente, sem se acometer da síndrome de “white savior”, dito “salvador branco”). Afinal nos descolonizar é um compromisso premente, e isso se faz na prática e reflexão crítica do nosso lugar de fala enquanto arqueólogues, bem como, no reaprender novas maneiras de fazermos arqueologia.

Nesse caminho, muitos são os entraves para uma arqueologia quilombola, entre os quais se destacam o racismo institucional no contexto das Universidades e a própria lógica da prática científica. Também considero que para uma arqueologia quilombola torna-se preciso que quilombolas queiram e estejam na arqueologia e, nesse ínterim, a arqueologia realize sua descolonização enquanto ciência.

No Brasil, os quilombos são existências coletivas territorializadas que se organizaram historicamente para resistir à escravidão e a colonização européia nas Américas, como diria Mestre Bispo, movimentos de contra-colonização. Permanecem dia após dia na defesa de suas vidas e territórios. Nós arqueólogues não somos quilombolas, nós fomos e estamos colonizados, mas podemos aprender com guerreiros da resistência à colonização e buscar aquilombar nossas práticas.....

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACEVEDO MARIN. Camponeses, donos de engenhos e escravos na região do Acará nos séculos XVIII e XIX. *Paper do NAEA* 153: 1-23, 2000.

_____. Territorialidades de Grupos Quilombolas. *Atlas Sociambiental*: municípios de Tomé-açu, Aurora do Pará, Ipixuna do Pará, Paragominas e Ulianópolis, p.288-293 Belém: Edufpa, 2009.

ACEVEDO MARIN *et all.* **Patrimônio e Territorialidade dos Quilombolas do Rio Capim**. Belém: IPHAN, 2014.

ALMEIDA, A. W. B. Muralhas e paredões: as ruínas das casas grandes e dos engenhos como fator de identificação das comunidades remanescentes de quilombos, in: **Os quilombolas e base de lançamento de foguete de Alcântara: laudo antropológico**. 1v. 213p. Brasília: MMA, 2006,a.

_____. Muralhas e paredões: as ruínas das casas grandes e dos engenhos como fator de identificação das comunidades remanescentes de quilombos, in: **Os quilombolas e base de lançamento de foguete de Alcântara: laudo antropológico**. 2v.p.185. Brasília: MMA, 2006,b.

ALMEIDA, F. Terra de Quilombo: arqueologia da resistência e etnoarqueologia no território Mandira – município de Cananéia / SP. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP), dissertação de mestrado, 2012.

BARBOSA, B. **Sistema de Uso Comum de Recursos em Comunidades Quilombolas no Vale do Rio Capim (Pa)**. Dissertação de mestrado. Núcleo de Altos Estudos do Pará, Universidade Federal do Pará. 2008.

BARBOSA RODRIGUES, J. **O rio Capim**. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional. 52p., 1875.

BELL, J.A. & GEISMAR, H. 2009. Materialising Oceania: new ethnographies of things in Melanesia and Polynesia. *The Australian Journal of Anthropology* (20): 3-27.

BEZERRA, Marcia. Os Sentidos Contemporâneos das Coisas do Passado: Reflexões a partir da Amazônia. **Revista de Arqueologia Pública**, n.7, julho 2013. Campinas: LAP/NEPAM/UNICAMP.

_____. 2017. Teto e afeto: sobre as coisas, pessoas e a arqueologia na Amazônia. 1ª ed. – Belém: PA: GKNoronha, 2017. 108p.

BEZERRA NETO, J. M. 2001. Ousados e insubordinados: protesto e fugas de escravos na província do Grão-Pará — 1840/1860. *Rev. Topoi* (2): 73-112.

_____. Histórias urbanas de liberdade: escravos em fuga na cidade de Belém, 1860-1888. *Afro-Ásia* (28) 221-250, 2002.

_____. BEZERRA NETO, J.M. **Escravidão Negra no Grão-Pará (séculos XVII-XIX)**. 2ª ed. Belém: Paka-tatu, 2012.

BOURDIEU, P. 1997. Compreender, in *A Miséria do Mundo*. 3. ed. pp.693-732. Rio de Janeiro: Vozes.

_____. 2001. **Contrafogos 2**: por um movimento social europeu. 1.ed. Portugal: Celta. 99p.

BOWSE, B.J. Toward na Archeology of Place (Prologue). In: **Journal of Archeological Method and Theory**, Vol.11, nº1, 2004.

CABRAL, M. P. No tempo das Pedras moles: Arqueologia e simetria na Floresta. Tese de Doutorado. Belém, PPG em Antropologia/UFGA, 2014.

_____. E se todos fossem arqueólogos?: experiências na Terra Indígena Wajãpi. *Anuário Antropológico*. Brasília: UnB. 39 (2), p. 115-132, 2014.

CASTANEDA, Q. E. 2008. The “Ethnographic Turn” in Archaeology: research positioning and reflexivity in Ethnographic Archaeologies, in *Ethnographic Archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices*. Organizado por Q. E. Castaneda e C. N. Matthews, pp. 25-61. AltaMira Press: Lanham MD.

COSTA, D. M. Arqueologia dos Africanos Escravos e Livres na Amazônia. *VESTÍGIOS* Rev. Lat. de Arqueologia histórica, vol. 10, nº 1 jan-jun. 2016.

EVARISTO, Conceição. Olhos D’água.

_____. Tempo de nos aquilombar. In: Jornal *O Globo*, Rio de Janeiro, 31 dez. 2019. Disponível em: [internet](#). Acesso em: 2 jan. 2020.

FARIA, Elisa Sampaio. 2019. Confluências Quilombolas na Educação em Ciências. **Anais do XII Encontro Nacional de Pesquisa em Educação em Ciências – XII ENPEC**. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN – 25 a 28 de junho de 2019. Disponível em: <http://abrapecnet.org.br/enpec/xii-enpec/anais/resumos/1/R1515-1.pdf> acessado em 17.12.2019.

FREIRE, Paula. 2017. Nome próprio: mais que uma palavra, uma questão de identidade, de cidadania, de relação afetiva. In: Fortaleza. Prefeitura Municipal de Fortaleza. **A criança e o seu nome: identidade, expressão e escrita na Educação Infantil** / Prefeitura Municipal de Fortaleza. – Fortaleza: Secretaria Municipal da Educação, 100 p.

FIGUEIREDO, A. N. Presença africana na Amazônia. *Revista Afro-Ásia* (12):145-60, 1976.

GARCIA, Maria de Fátima & SILVA, José Antonio Soares, 2018. **Africanidades, afrobrasiliadades e processo (des)colonizador**: contribuições a implementação da Lei 10.639/03 /Maria de Fátima Garcia, José Antonio Novaes da Silva (organizadores). – João Pessoa: Editora UFPB, 2018.

GONZÁLEZ-RUIBAL, A. *La experiencia del otro*: una introducción a la etnoarqueología. Madrid: Akal, 2003.

GOMES, F.S. & REIS, J.J. **Liberdade por um fio**: História dos quilombos no Brasil. 3 ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

HABER, A. Nometodología Payanesa: Notas de Metodología Indisciplinada. **Revista de Antropología** Nº 23, 1er Semestre, 2011: 9-49.

_____. Anatomía disciplinaria y arqueología indisciplinada. *Arqueología* 19 Dossier: 53-60, Instituto de Arqueología, FFyL. UBA, 2013.

HARTEMANN, G. Ló Gangan Ka Rélé So Pitit' Éléfan: Caminhos iniciais para construir uma Arqueologia Decolonial Afrocentrada Em Mana, Guiana Francesa. IN: Anais do **X Congresso Brasileiro de Pesquisadores/as Negros/as – X COPENE**, 2018.

_____. Voltar, contar e lembrar de Gangan: por uma arqueologia griótica afrodecolonial em Mana. Dissertação de mestrado: Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAN-UFMG), 228p., 2019.

HECKENBERGER, Michael. Estrutura, História e Transformação: a cultura xinguana na longue durée, 1000 – 2000 DC. In: Franchetto, B. & Heckenberger, M. (org.) *Os Povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: Ed UFRJ. 2001.

HOOKS, BELL. 2013 [1994] **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Editora WMS Martins Fontes. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla.

_____. Curando nossas feridas: atenção libertadora à saúde mental (Healing our wounds: liberatory mental health care. In: hooks, bell. Killing rage: ending racism. Nova Iorque: An Owl Book, 1995. p. 133-145.) . Tradução de tatiana nascimento no blog traduzidas. Disponível em: <https://traduzidas.wordpress.com/2017/10/19/76/>

INGOLD, T. The Temporality of the landscape. **Word Archaeology**. Vol. 25, nº2, 1993.

_____. Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição / Tim Ingold; tradução de Fábio Creder. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. – (Coleção Antropologia).

MORAES, I. P. **Do tempo dos Pretos d’antes aos Povos do Aproaga**: Patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do rio Capim (PA). Dissertação de Mestrado. PPGA-UFPA, 2012. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dissertacao_Do%20tempo%20dos%20Pretos%20d%C2%B4antes%20aos%20Povos%20do%20Aproaga.pdf

NORA, P. Entre Memória e historia: a problemáticas dos lugares. Proj. História, São Paulo (10), Dez. 1993.

OLIVEIRA, J. E. Descolonizando a arqueologia no Brasil: contribuições da etnoarqueologia para a compreensão e preservação de cemitérios indígenas no estado de Mato Grosso do Sul. **Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano** - Series Especiales Nº2 Vol. 3, pp. 217-230, año 2015.

OLIVEIRA, D. Eduardo. 2012. Filosofia da Ancestralidade como Filosofia Africana: Educação e Cultura Afro-Brasileira. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação –RESAFE. Número 18:maio-out, p.28-47.

PNCSA (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia), 2008. **Povos do Aproaga** - São Domingos do Capim. Fascículo 24. Belém: Universidade Federal do Amazonas / Universidade Estadual do Amazonas. 12p.

_____. 2014. Quilombolas atingidos pelo dendê no Para. **Boletim Informativo**: Guerra do Dendê, nº09, 24p. Manaus / Belém: Casa 8: Projeto de Mapeamento Social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. **CODESRIA Gender Series**. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

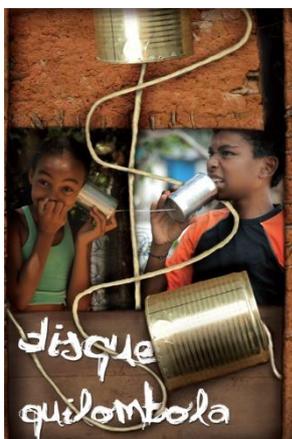
RANCIÈRE, Jacques. **O Destino das Imagens**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

RAMOS, A.R. 1995 [1982]. A patologia social do “Branco” brasileiro, IN: Introdução crítica a sociologia brasileira. Rio de Janeiro : Ed. UERJ, serie Terceira margem.

- RIBEIRO, Djamila. 2017. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 112p. (Feminismos Plurais).
- _____. 2019. **Pequeno manual antirracista**. 1ª ed. – São Paulo: Companhia das letras, 135p.
- SALLES, V. **O Negro no Pará: sob o regime da escravidão**. 3. ed. ver. ampl. Belém: Instituto de Artes do Pará (IAP), Programa Raízes, 2005.
- SAMPAIO, Patrícia M. **O Fim do Silêncio: Presença Negra na Amazônia**. Patrícia Melo Sampaio (Org.) Belém: Editora Açaí-CNPq, 2011.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino e na Pesquisa (INCTI), 2015, p.150.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das Ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*: 63, Outubro, 2002, p.237-280.
- SANKOFA. Revista de Historia da Africa e de Estudos da Diáspora Africana Ano VI, Nº XII, Dezembro/2013.
- SONTAG, Susan. **Sobre Fotografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- VERGOLINO-HENRY, A. & Figueiredo, A. N. 1990. *A presença africana na Amazônia Colonial: a notícia histórica*. Belém: Secretaria Estadual de Cultura. 290p.
- WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo, Cosac Nayfi, 2010.
- WALLACE, A. R. 2004 [1848]. Capítulo V: Rios Guamá e Capim. *In Viagens pelo Amazonas e rio Negro* (17): 153-177. Brasília: Senado Federal.
- ZEDEÑO, Maria Nieves. Landscape, Land Use and the History of Territory Formation: an example from Puebloan Southwest. *Journal of Archaeological Method and Theory*. V. 1, n. 1. 1997: 69-93.
- _____. The Archaeology of Territory and Territoriality. *In: Handbook of landscape Archeology*. Bruno David & J. Thomas (Orgs.) London, Routledge, 2008.

ANEXOS

CINE QUILOMBO: Sinopses e links dos principais filmes mostrados

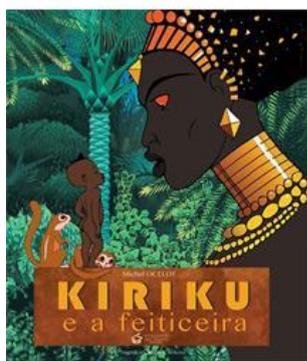


DISQUE QUILOMBOLA (2012)

Sinopse: Crianças do Espírito Santo conversam de um jeito divertido sobre como é a vida em uma comunidade quilombola e em um morro na cidade de Vitória. Por meio de uma genuína brincadeira infantil, os dois grupos falam de suas raízes e desvelam o quanto a infância tem mais semelhanças do que diferenças.

Direção: David Reeks

Link: https://youtu.be/GStv-f_bcfU



KIRIKU E A FEITICEIRA (1988)

Sinopse: Kiriku é um garoto pequeno, mas muito inteligente e com dons especiais, que nasceu com a missão de salvar sua aldeia. A cruel feiticeira Karaba secou a fonte do lugar onde Kiriku mora com amigos e parentes e, possivelmente, comeu o pai e os tios do menino. Encontrando amigos e seres fantásticos pelo caminho, Kiriku vai resolver a situação. História baseada em uma lenda da África Ocidental.

Direção: Michel Ocelot

Link : <https://youtu.be/SZt0MskjWiY>



A ONDA – FESTA NA POROROCA (2005)

Sinopse: Com roteiro original de Adriano Barroso, conta a história de uma festa que os bichos organizam no fundo do rio para esperar a passagem da Pororoca. Enquanto isso, na superfície, dois surfistas do sul tentam a aventura de “domar” a onda da pororoca. Estas ondas nos rios da Amazônia são um fenômeno natural. No Pará, o principal município atingido é de São Domingos do Capim.

Direção: Cássio Tavernard

Roteiro: Adriano Barroso, Cássio Tavernard

Link: https://youtu.be/SF444uuz_ss

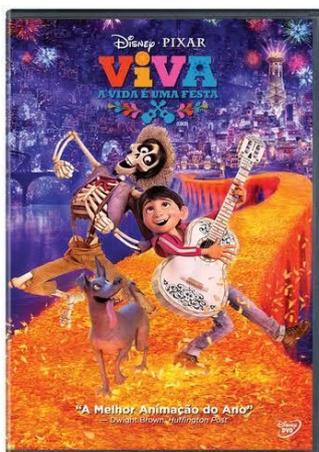


O RAPTO DO PEIXE-BOI (2010)

Sinopse: Os preparativos estão fervendo e claro, as trapalhadas continuam. O peixe boi foi sequestrado e para conseguir livrar o amigo dessa enrascada, a Turma da Pororoca terá que pedir ajuda para uma temível figura. Mas quando as coisas estão sendo desvendadas, o Camarão aumenta a confusão...

Direção e Roteiro: Cássio Tavernard, Rodrigo Aben-Athar

Link: <https://youtu.be/9NGDqCT0Rss>



VIVA: A VIDA É UMA FESTA (2018)

Sinopse: Miguel é um menino de 12 anos que quer muito ser um músico famoso, mas ele precisa lidar com sua família que desaprova seu sonho. Determinado a virar o jogo, ele acaba desencadeando uma série de eventos ligados a um mistério de 100 anos. A aventura, com inspiração no feriado mexicano do Dia dos Mortos, acaba gerando uma extraordinária reunião familiar.

Direção: Lee Unkrich, Adrian Molina



PANTERA NEGRA

Sinopse: Após a morte do rei T'Chaka (John Kani), o príncipe T'Challa (Chadwick Boseman) retorna a Wakanda para a cerimônia de coroação. Nela são reunidas as cinco tribos que compõem o reino, sendo que uma delas, os Jabari, não apoia o atual governo. T'Challa logo recebe o apoio de Okoye (Danai Gurira), a chefe da guarda de Wakanda, da irmã Shuri (Letitia Wright), que coordena a área tecnológica do reino, e também de Nakia (Lupita Nyong'o), a grande paixão do atual Pantera Negra, que não quer se tornar rainha. Juntos, eles estão à procura de Ulysses Klaue (Andy Serkis), que roubou de Wakanda um punhado de vibranium, alguns anos atrás.

Direção: Ryan Coogler

Slides da Oficina “Arqueologia e Comunidade”

1.



**Arqueologia, os Pretos
D'antes e os Povos do Aproga**

Irislane Moraes DPGAN-UFMG/UNIFAP – CAPES
Orientação: Mariana P. Cabral /Andrei Isnardi

Capim, Julho de 2018.

2.

Arqueologia: O que é?

- Um jeito especial de contar histórias das gentes, através da memória e com objetos, artefatos e lugares antigos...



O que e aonde procurar esses vestígios?



O que chamamos de vestígios arqueológicos são os objetos materiais identificados em sítios arqueológicos. Um sítio arqueológico é, basicamente, um lugar onde houve alguma ocupação humana no passado.

3.

A memória e histórias dos antigos!



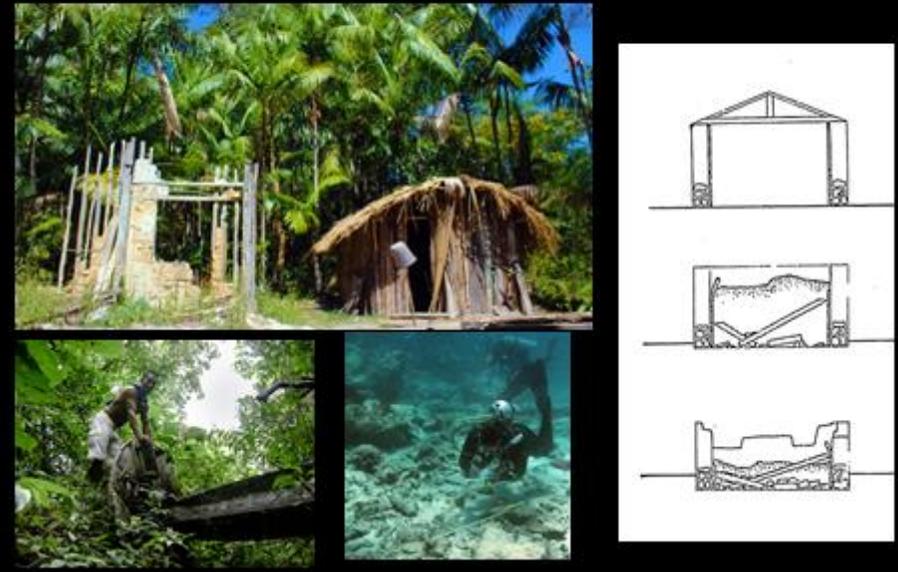
4.

Povos do Aproga e seus Narradores...



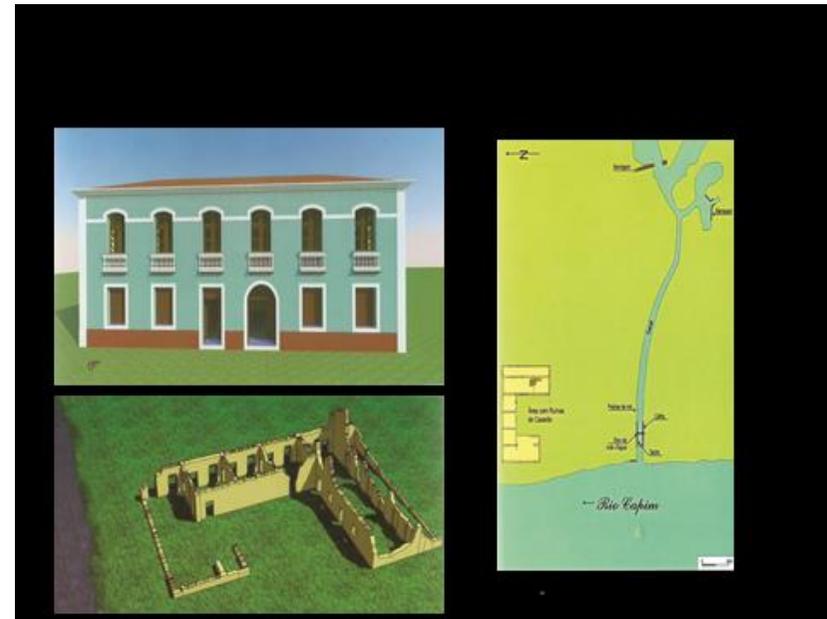
5.

Como se formam os vestígios?



6.

8.



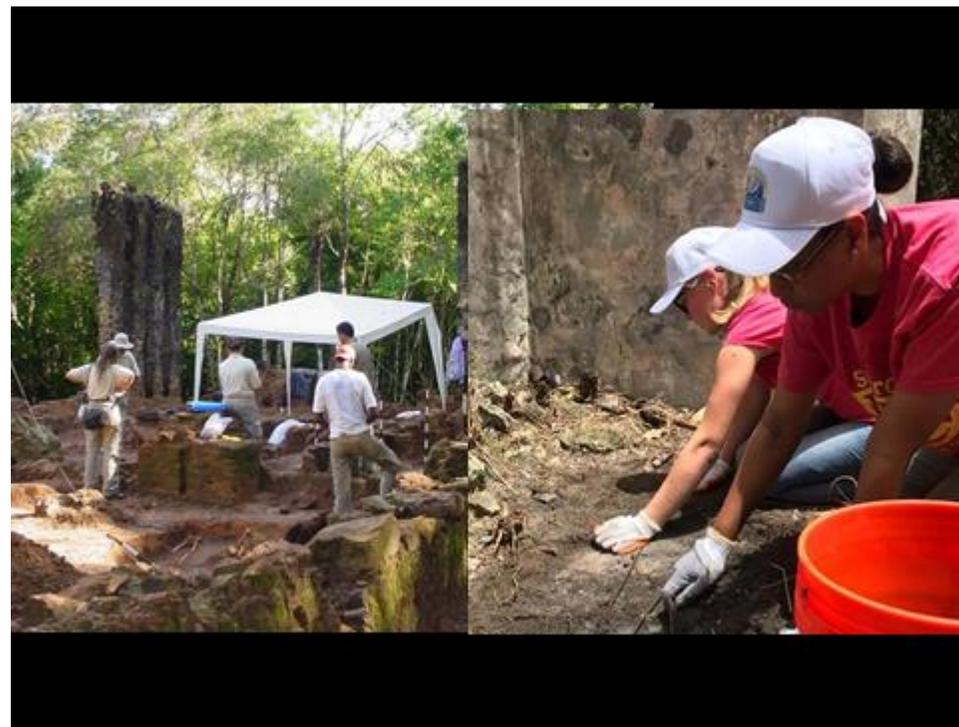
9.

10

Sondagens e Escavações Arqueológicas



11.



12.

Estratigrafia e leituras da terra...



13.

Pesquisa e divulgação científica...



14.

Pesquisa doutorado Irislane Moraes (UNIFAP/UFMG)

- **Objetivo geral**
- Realizar uma pesquisa de arqueologia de caráter interdisciplinar e intepistêmico com os quilombolas do Aproaga, na busca de um conhecimento mais aprofundado acerca dos chamados Pretos d'antes do rio Capim, bem como, de uma compreensão do fenômeno de *aquilombamento* das terras, paisagens e memórias quilombolas na região.
- **Objetivos específicos**
- Aprofundar a cartografia social do território quilombola reivindicado ao identificar e estudar as antigas casas e/ou *Taperas*, raças e demais lugares socioculturais relacionados à memória e (re)existência dos Pretos d'antes do rio Capim;
- Promover uma abordagem e relação de pesquisa que seja dialogada e colaborativa com os quilombolas em todas as etapas do trabalho, tais como: (re)definição de objetivos específicos, elaboração e/ou adequação de procedimentos metodológicos, da análise e interpretação de resultados, entre outros;
- Caminhar em grupo pelos caminhos e paisagens d'antes com as pessoas das comunidades como forma de identificação e estudo dos seus lugares significativos;
- Identificar e discutir com quilombolas noções e categorias de classificação e de explicação do mundo sensível, provenientes de sistemas de conhecimento nativo e/ou acadêmica;
- Cogitar e avaliar as condições de possibilidade e pertinência no âmbito da pesquisa a realização de intervenções arqueológicas, como levantamento de superfícies e/ou sondagens de áreas potenciais para a ocorrência da cultura material e vestígios ligados aos Pretos e seus tempos d'antes;
- Levantar fontes históricas, cartoriais, fotográficas e/ou de acervos pessoais que contribuam para a compreensão do contexto de formação histórico e étnico-cultural das comunidades e da dominialidade intergeracional e intercultural do território dos Povos do Aproaga;
- Realizar atividades sócio-culturais em parceria com AQURC de formação e caráter etnicorracial junto às comunidades que compõem o território quilombola reivindicado. Outrossim, considerar que esses processos de inter-ações sociais no âmbito da pesquisa fortaleçam a identidade negra e a consciência de pertencimento quilombola entre as diferentes gerações e pessoas das comunidades.
- Produzir um filme documentário que narre aspectos da história e luta quilombola dos Povos do Aproaga desde o tempo d'antes a contemporaneidade, bem como, acerca do processo de pesquisa.

15.

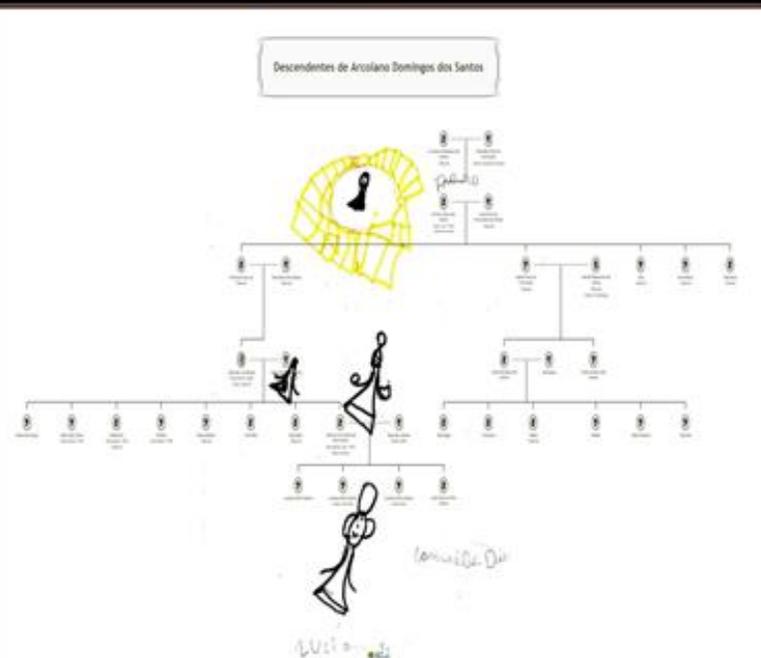
Possibilidades e desafios: Arqueologia afrocentrada na história quilombola

- **Mapeando as "Taperas" dos Pretos D'antes:**
- Realização de Oficina para discutir sobre arqueologia da (re)existência quilombola no território;
- Tapera como categoria nativa, aproximando-se da ideia de paisagem cultural ou mesmo de sítio arqueológico (lugar de tempos d'antes);
- Indicação dos Lugares dos tempos d'antes a serem estudados pelos próprios quilombolas:
- a) Aproaga; b) Tapera do Gil Herculano (ex-escravizado, um dos "fundadores" do quilombo) na comunidade do Ipixuna; c) Taperinha; d) Ponta Velha / Tapera do Zé Luiz; e) Antigo Ig. Santana-Cemitério do Alegre Vamos.



16.

1ª Oficina: Genealogia e paisagens dos Pretos d'antes



IN MEMORIAN

“NÃO HÁ ANCESTRAL QUE QUEIRA SER ESQUECIDO”

Todas as imagens e texto relacionados a essa pesquisa ora em andamento são *In memorian* de Lu-Ciane dos Santos e a todos Pretos D'antes do Aproaga e demais paisagens amazônicas aquilombadas, como são as do rio Capim.

Quando eu for para Aruanda
Sei que vou te encontrar
Rodeada de crianças
Ao lado de Yemanjá

Vou pedir a Omolú
E aos sagrados Orixás
Pra chover chuvas de rosas
Quando eu for te abraçar

Perdoa Nanã, perdoa.
Perdoa que eu vou chorar
Quem eu amava foi embora
Está nos braços de Oxalá

Aca lanto (Naná) por Sandro Bernardes

17.

18.



Mini-curriculum de ativistas negras atuantes nas atividades da pesquisa afrocentrada

Auri Ferreira: Artista Visual formada pela Universidade Federal do Pará. Colaboradora com as Culturas populares do bairro de origem (Guamá), organizações de associações como a Biblioteca do Guamá, Pássaro Junino Beija Flor e o Boi Bumbá Travesso desde 2010. Participou da organização do Primeiro Auto do Círio do Guamá (cortejo das culturas guamaenses em homenagem ao Círio de Nazaré). Participou na curadoria e organização da Ocupação do Espaço Mestre 70 – Fundação Cultural do Município de Belém-FUMBEL 2016. Ministrou Disciplinas de Arte Afro-brasileira através do Plano Nacional de Formação de Professores – PARFOR pela Universidade Federal do PARÁ, intervalar entre 2016 e 2017. Participou como Assistente de Curadoria e montagem de Exposição no Projeto “Nós de Aruanda”(Projeto com parcerias da Faculdade de Artes Visuais (FAV) e Grupo de Estudos Afroamazônicos (GEAAM) da UFPA, entre os anos de 2013 a 2015 na Galeria Theodoro Braga Fundação Cultural do Pará e no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Pará/IPHAN-PA. Idealizadora do **Projeto Cria Preta** que trabalha com a valorização da identidade negra e a autoestima de crianças e adolescentes através de formações, oficinas, dinâmicas de roda, roda de conversas, contação de histórias e memórias.

Gilberto Mendonça: Sociólogo formado pela Universidade Federal do Pará (UFPA), Arte Educador e aluno do Programa de Pós-Graduação em Artes (PPGARTES- UFPA), sendo discente da Especialização em Educação Profissional na modalidade EJA-ARTEAMAZÔNIA. Colabora com o Projeto de Pesquisa e Extensão da Universidade Federal do Pará (UFPA): “Encantados: A Mitopoética Amazônica e o Imaginário Infantil”, desenvolvido no município de Colares (PA); Desenvolve trabalhos de pesquisa audiovisual e etnográfica relacionados à memória e narrativas orais na Amazônia junto das Comunidades Tradicionais (Ribeirinhos indígenas e Quilombolas). Faz parte do Grupo de Pesquisa em Antropologia Visual e da Imagem (Visagem) UFPA. Participou e dirigiu diversos curtas e atualmente ministra oficinas relacionados a produção audiovisual em novos suportes tecnológicos e sua estética no Cinema Digital. Coordenou oficinas de Dispositivos Móveis durante Festival Pan-Amazônico de Cinema (AMAZÔNIA DOC) 2011; Ministrou Oficinas de Mídias Sociais para Professores da rede Estadual de Ensino pelo projeto Pró-Paz Educação 2013. No momento é mediador regional do projeto Inventar com a Diferença que visa à formação e acompanhamento de educadores em escolas de todo o país para realização de trabalhos audiovisuais com crianças e adolescentes em torno da temática do cinema e dos direitos humanos da Secretaria de Direitos e da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Leo Oliveira é Capoeira Angola e Dançarino-Afro. Arte educador, Treinel de Capoeira Angola desde 2009, estudante de licenciatura em História na Universidade Alhanguera - UNIDERP, é membro Fundador da Associação dos Angoleiros dos Quilombos da Floresta - CUTIMBOIA em 2002, também é Conselheiro do Ponto de Memória da Terra firme/IBRAM/MINC. Na dança tem como referência a Companhia Primitiva de Arte Negra em Belo Horizonte-BH (Mestre João Angoleiro) e tem experiências diversas desde o ballet clássico a cultura popular. Desenvolve a pesquisa “corporeidade periférica” baseado em sua vivência como capoeirista e morador do Bairro da Terra Firme. Já desenvolveu trabalho de capoeira angola no bairro da terra firme na UFRA em parceria com a comunidade(2009 a 2012), desenvolve oficinas sociais de Capoeira Angola e dança afro pela Associação CUTIMBOIA em Comunidades Remanescentes de Quilombo no interior do Pará, Itacoã-Miri (Acará) e Umarizal (Baião); Ministrou oficinas de capoeira angola e dança-afro contemporânea pela Fundação Curro Velho – Casa da Linguagem (2013 a 2014), em 2012 foi premiado por um projeto de Dança Afro “Terra Vibra” pelo Edital “Território de paz” MNC/Pronasci, em 2016 desenvolveu o projeto

"Corporeidade periférica-terra de ocupação" , pelo edital de produção e difusão artística da Fundação Cultural do Pará. E fez parte da construção do projeto de Salvaguarda da capoeira do Pará, e que hoje faz parte do Comitê Gestor constituído pelo IPHAN, foi voluntario como arte educador no oficio de capoeira na Secretaria de Cultura de Marituba (2017 a 2018).