
AS CUMPLICIDADES RACISTAS DA ARQUEOLOGIA

Cláudio Baptista Carle¹
Ingrid Adrielle de Souza Freitas Santana²
Cícero Ney Pereira de Oliveira³

RESUMO

Nesse ensaio refletimos acerca das mais recentes discussões no universo da arqueologia, mais especificamente as pesquisas feitas sobre as sociedades de africanos que foram escravizados e seus descendentes nas Américas, bem como o processo de investigação ainda baseado em modelos racistas de interpretação. O texto relata estas formas de apreciação mais genéricas e propõe uma ideia diferente de apreciação para os sítios criados a partir da escravização moderna nas Américas, que contemple a agência das materialidades nos coletivos e suas distintas formas de perceber o mundo.

PALAVRAS-CHAVE: Arqueologia Histórica, racismo, negros, colonialismo, decolonialismo.

ABSTRACT

Essay on the most recent discussion in the world of archeology, concerning the research done on the societies of Africans and descendants in America and its research process still based on racist models of interpretation. The text reports these more generic forms of appreciation and proposes a different idea of appreciation for the sites created from modern enslavement in America, that contemplates the agency of materialities inside communities and their different ways to apprehend the world.

KEYWORDS: Historical Archeology, racism, blacks, colonialism, decolonialism.

RÉSUMÉ

Essai sur la discussion la plus récente dans le monde de l'archéologie, concernant la recherche faite sur les sociétés des Africains et des descendants en Amérique et son processus de recherche encore basé sur des modèles racistes d'interprétation. Le texte rapporte ces formes d'appréciation plus génériques et propose une idée différente de l'appréciation des sites créés à partir de l'esclavage moderne en Amérique, dans une forme

¹ GPCIE -Grupo de Pesquisa Cultura, Imaginário e Educação; Doutor em História (área de Concentração em Arqueologia), professor do Bacharelado em Antropologia (Antropologia Social e Cultural e Arqueologia); Doutorado e Mestrado em Antropologia - Área de Concentração em Arqueologia – PPGAnt; Departamento de Antropologia e Arqueologia; Instituto de Ciências Humanas - ICH - <http://www.ufpel.tche.br/ich/> Universidade Federal de Pelotas – UFPel.

² GPCIE -Grupo de Pesquisa Cultura, Imaginário e Educação; Mestranda em Antropologia - Área de Concentração em Arqueologia – PPGAnt – UFPel, Pelotas – RS.

³ GPCIE -Grupo de Pesquisa Cultura, Imaginário e Educação; Mestre em Memória e Patrimônio – UFPel (PPGMP), Doutorando em Antropologia - Área de Concentração em Arqueologia – PPGAnt – UFPel, Pelotas – RS.

qui contemple l'agence des matérialités dans les collectifs et leurs différentes manières de percevoir le monde.

MOTS-CLÉS: Archéologie historique, racisme, Noirs, colonialisme, décolonialisme.

AS CUMPLICIDADES RACISTAS DA ARQUEOLOGIA

O texto que se segue apresenta uma proposta que tenta dar outro curso aos modelos interpretativos acerca do campo de atuação científica da arqueologia da escravidão. Em acordo com a fala lúcida de Makota Valdina, nos esquivamos desse pérfido jogo de palavras ideológico e usaremos aqui o termo arqueologia sobre pessoas que foram escravizadas, haja vista não descendermos de escravos e sim descendemos de seres humanos que foram escravizados. Após consultarmos bibliografias escritas pelos autores mais conhecidos da chamada arqueologia da escravidão, observamos que as pesquisas sobre africanos escravizados nas Américas não se desvincularam dos modelos racistas constituídos no nascimento da própria ciência (moderna e ocidental). Em muitos casos, contribuem para a perpetuação do racismo até os dias atuais. É nesse contexto que confrontamos a manipulação que “empesteia” livros didáticos, teses acadêmicas e a mentalidade geral acerca dos africanos escravizados e seus descendentes nas Américas, principalmente no Brasil.

A cumplicidade racista na arqueologia tem como base a própria formação dos arqueólogos: esses profissionais tornaram-se protagonistas de interpretações vinculadas ao pensamento do outro como selvagem, incivilizado, incapaz de falar por si mesmos (OLIVEIRA e CANDAU, 2010). Essa formação, oriunda da compilação teórica em sua maioria europeia e estadunidense, tem-lhes conferido sustentação para manutenção de um pensamento subserviente ao modelo colonial da “verdade, certeza e razão” e não é de se assustar quando um renomado nome do meio proferiu que o melhor curso de arqueologia no Brasil seria o aeroporto- em total desvalorização às pesquisas nesse país. O termo racista aqui expresso não se revela pelo que realmente se pensa sobre as sociedades afroamericanas (centro desta argumentação), mas exprime em sentido comum àquilo que é feito há anos em relação aos povos de matriz africana no mundo.

“Entra ano, sai ano, cavalos e bois vagam pelas enormes pastagens sem que ninguém pense em estabulá-los no inverno” (Carl Seidler, ex oficial alemão a serviço de D.

Pedro I, 1827, public. 1976, p.88, Apud NOBRE, 2004, p. 67). Colocaremos nossos pensamentos (cavalos, a pensar “cavalos de santo”), em estábulos e os regrediremos na sua relação como mundo conhecido ou deixaremos a fruição de suas manifestações tomarem o tempo e o mundo conhecido, numa interação premente entre o Aiyé e o Orum (o visível e o invisível). A fruição destas imagens tange aqui a potencialidade preposta pela marginalidade de Europa, no “círculo de Eranos” (FERREIRA e SILVEIRA, 2015), naquela que ficou conhecida a “louca da casa”: a imaginação simbólica durandiana. Cabe ressaltar que beber no outro aquilo que nos parece aceitável não é uma transgressão ao movimento de libertação das garras aguçadas da ciência liberal e opressora do ocidente, mas é um movimento antropofágico (RIBEIRO e DOMINGOS, 2013) que reconstrói este pensar aos moldes do olhar brasileiro, num movimento forte que passamos a chamar de exunêutica.

A exunêutica é a forma filosófica africana de interpretação. Parte de princípios alicerçados na afroteologia, que lhe garante uma visão de mundo centrada no esforço de reflexão teológica sobre a religião de matriz africana. Busca na afrocentricidade, na negritude e no panafricanismo a noção de localização das formas de ver o mundo e de se ver no mundo, dando voz às formas africanas de questionamento, concepção e reflexão. É a **experiência** africana que proporciona a exunêutica (SILVEIRA, 2014, p. 124 – grifo nosso).

O argumento que iremos tratar aqui pode se revelar parcial, pois, por um lado, um de nós autores é um “homem branco”, apesar de estudar a muito estas questões; outra composta uma mulher negra, tanto pela parte genética e fenotípica como também (e principalmente), pela resistência em seguir a cultura e religiosidade de matriz africana e, simultaneamente, ser também arqueóloga e acadêmica; a outra parte é composta por um afro-indígena envolvido e passando pelas disputas sociais que o tem marcado enquanto pessoa. Não estamos, entretanto, ressaltando nossas cores e origens por motivos banais. Conforme Avtar (2006), há importância crucial em evidenciar nossos locais de fala, especialmente ao fazermos um trabalho de caráter de resistência e denúncia. Abordaremos, assim, especificamente a relação marginalizadora da arqueologia com a presença negra na América e, ainda que possa ser aplicada a outros grupos, não nos focaremos em outras formas de racismo empregadas como aos nativos americanos ou aos outros povos que aqui se estabeleceram.

O processo de construção do racismo que focamos neste texto está diretamente ligado à constituição da Arqueologia Histórica na América, conhecida como Novo Mundo (a própria ideia de “novo mundo” é em si preconceituosa e discriminatória). Esta discussão

está ligada diretamente a uma ideia de temporalidade da Arqueologia Histórica no Continente Americano e suas definições para aplicação. Partindo do problema de estabelecimento da ciência na América é necessário afirmar que a “Arqueologia também foi prolífico instrumento do colonialismo” (FERREIRA, 2008, p. 82). A afirmação não é banal, é cabal, pois ser um instrumento do colonialismo é dizer que ela estava a serviço das classes dominantes e das ideias que se querem manter dominantes, ao que não nos cansamos em dizer que são discriminatórias, racistas e preconceituosas.

Devemos, portanto, situar dentro da história, que a arqueologia nasce da profunda curiosidade humana a respeito do seu passado e de como viveram os povos “primitivos”. Nos gabinetes de curiosidade, era de “bom tom” ostentar artefatos e espécimes de longínquos locais e populações “selvagens”, buscados geralmente por viajantes ou mecenas. Os gabinetes de curiosidades, seus respectivos inventários e curiosidades acerca de tais materialidades foram criando, no homem europeu (por vezes nobres, por vezes burgueses em ascensão), o sentimento de descoberta de suas origens. (TRIGGER, 1984).

Com o desenvolvimento de pesquisas e expedições com fins de recuperar o “passado humano”, a arqueologia, em seu nascimento, já teve caráter imperialista e, na tentativa de prover um passado em comum, ajudou aos Estados-Nação a criar uma imagem de pertencimento à população em um determinado território (TRIGGER, 1984) através da suposta origem comum e universalizante, que, por tal caráter, já é em si excludente.

A questão é tão séria que muitos pesquisadores não tiveram consciência ainda deste problema e perpetuam os sistemas de consolidação deste imaginário social centralizador e colonizador, em uma figura abertamente ligada aos ideais de existências calcados em uma elite branca e masculina.

Em 1998, na Reunião da SAB/Sul ocorrida em São Leopoldo, o GT de Arqueologia Histórica discutiu, entre outros temas, o problema de definição de sítio arqueológico histórico. (...) diria, ingenuamente, problemas relativos a espaço, tempo e cultura (THIESEN, 2002, p. 27).

A singularidade de discutir este campo e reduzi-lo ao argumento que deu início a colonialidade do saber científico da arqueologia brasileira, conhecido como “históricocultural” para alguns ou preâmbulo do “processualismo” para outros. De fato, tanto faz como chamemos tais correntes, pois estas duas faces vêm de uma mesma moeda; por um lado a invasão liberal estadunidense no território já massacrado pelo “racionalismo”

cristão europeu, por outro a concretização da ciência “moderna” (embebida por este mesmo racionalismo).

A arqueologia histórica, por tratar exatamente do período de entrada mercantilista dos milhares de etnias do continente africano no Brasil, marca sua face colonialista com sua prerrogativa ligada ao modelo sempre estrangeiro de explicação. E não de qualquer “estrangeiro”, mas pontualmente do estrangeiro branco. A Arqueologia Histórica era dita também como o pensamento que estuda “vestígios que evidenciam a influência europeia, para a qual se dispõe de documentos escritos” (PROUS, 1992, p.545). André Prous, um francês estabelecido no Brasil há muitos anos, com certeza, não teria outra definição possível, percebeu a “Influência europeia” e obviamente que as outras sociedades em envolvimento foram marginalizadas por esta influência. Na arqueologia desenvolvida por Prous, povos marginalizados pouco conseguem se manifestar ao olhar “treinado” do cientista ou este, no auge de sua arrogância em se pensar onipotente, os ignora. Na ótica do citado autor, a ideia de transformação cultural, de interação entre culturas, de constituição de cultura americana é marcada pelo extermínio de cultura, ignorando assim formas de articulações, negociações e resistência para manutenção de culturas mesmo em regime de opressão.

A muito indaga-se, afinal de contas, o que é Arqueologia Histórica na América? “Qual o demarcador cronológico de sítios arqueológicos históricos?” (LIMA & SILVA, 2002, p.18). A resposta que transparece é sempre idealizada em que não existe esta arqueologia fora do “Novo Mundo”.

“A Arqueologia Histórica ou arqueologia de sítios históricos estuda o processo de contato cultural de sociedades de diferentes etnias, os indígenas, os negros, os brancos e os impactos causadores de mudanças ideológicas e religiosas” (WÜST & MACHADO, 1999, p. 36). A Arqueologia Histórica configurada como arqueologia de sítios históricos, resposta que identifica o contato cultural de sociedades de diferentes etnias e os impactos causadores de mudanças ideológicas e naquilo que os ocidentais chamam de “religião”, explicita a vertente da noção dominante ocidental. Não se afigura, então, no tal Novo Mundo uma história antes da chegada dos europeus, a partir de 1482. E a presença europeia é que possibilitaria esta arqueologia histórica. Os negros trazidos para cá não teriam, por acaso, sua história e os autóctones não teriam a sua? (SAHLINS, 2003). Essa negligência histórica se deve ao fato epistemológico do eurocentrismo que nos impede de

compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias. (QUIJANO, 2000).

A ideia de transformação e interação entre culturas ainda pressupõe esta definição. Impactos que geram mudanças ideológicas e religiosas, que não são novas em suas manifestações. Se olharmos o texto do viajante no Brasil, de 1850, Thomas Ewbank (1976), é clássica a imagem deste em relação a sua incompreensão da religião católica brasileira onde figas e amuletos congregavam espaço com os santos nos altares particulares.

Não percebia o impacto do mundo europeu no Brasil, ao contrário, o constrangia a nova cultura moldada às bases da magia e imaginário afro-brasileiro, nas casas de família abastada da sociedade carioca de então. O catolicismo popular brasileiro, fruto não somente da organização menos metódica de Portugal, mas também já fruto do contato interétnico com as sociedades que aqui estavam, incomodavam.

O caminho de crítica nos leva para a borda, na ponta mais externa do iceberg que é este estabelecimento do racismo na ciência e sua perpetuação no presente da produção arqueológica na América, sobre os processos posteriores a penetração dos europeus. "... o estudo das evidências materiais no contexto das mudanças de relações entre as coisas, valores e pessoas, muito pode contar sobre 'a constituição da vida cotidiana sob o capitalismo nascente e desenvolvido (Johnson, 1996:06, Apud TOCCHETTO, 2004, p. 10).

A compreensão veiculada de uma história marcada só pelo estudo das evidências materiais no contexto "capitalismo nascente e desenvolvido", onde esta figuração (ou pelo menos a interpretação) das "mudanças de relações entre as coisas" e o conter da vida cotidiana são fixadas pela simples interação com o capital, não num contexto onde o social prevalece, ou seja, só perpetua os "valores econômicos" e não as relações sociais, entre humanos e não-humanos, estes últimos raramente sequer pensados por ciências modernas, incluindo a arqueologia, mesmo que esta tenha como objeto epistemológico a *materialidade*.

Apostar em uma interpretação neste nível é não interpretar as relações sociais, mesmo que em oposição ou em combinação com o sistema de valores do capital. É a perpetuação da ideia que o capital supera tudo. E os africanos e seus descendentes, no Brasil, comprovam exatamente o contrário: oprimidos pelo capital transcendem sua

valorização, constroem nas senzalas, ruas e quilombos novos contextos de socialização (AGUSTINI, 2002). “A prova escrita oferecida através da documentação histórica, base importante para definição desta área da ciência “oficial” é tão prontamente sujeita a diferentes interpretações quanto a prova via meios arqueológicos” (BEAUDRY, 1984:29 apud SYMANSKI, 1997, p. 16).

A sujeição criada pela interpretação de textos escritos com proeminência de um grupo envolvente e cuja leitura não o repudia, mas o acena como razão compreensiva dos que não estão escrevendo os africanos e descendentes no Brasil. Esta produção não avigora a quase inexistência de mínimos alfarrábios, na nossa língua escrita, desenvolvidos pelas comunidades que presumivelmente estavam reduzidas a condição de escravizados. Em verdade, estas reduções são alegorias forjadas para não registrar o que estas populações produziram em todos os espaços que ocuparam.

É uma forma de manutenção de interesse político em utilizar os segmentos afrodescendentes como massa de manobra servil, quer como mão de obra, quer como contribuintes dos currais eleitorais ou como notas de roda pé nas universidades.

Cabe lembrar, quando tratamos de alfarrábios, Felipe Araujo (2015) destaca um dicionário comum para tratar do verbete, apresentando o significado como referente o significa: “livro antigo ou velho, de pouca ou nenhuma importância, há muito editado, que tem valor por ser antigo”. É um sentido importante a ideia de ser de pouco valor, pois nenhum valor muitas vezes foi dado a textos de escravizados, por vezes o valor que lhe era dado era negativo e por tanto o mesmo era destruído antes mesmo de ser lido, por outras pessoas, além de seu algoz. Mas outro sentido elencado por Araujo (2015) é o seu uso histórico, onde o termo surge “por causa de Al-Farabi”, filósofo mulçumano da Idade Média europeia.

Al-Farabi, segundo Araujo (2015), estudava química (um alquimista), religião, ciência política, ética, física e ciência naturais. Alfarrábio é fruto de uma pequena alteração de seu nome “Al-Farabi”. Segundo (PIMENTA, [2013], 2015, sp) Abu Nasr Al-Farabi foi um muçulmano “de provável origem turca”, que se baseando no pensamento grego e africano

(Platão, Aristóteles e Ptolomeu⁴), escreve a “Kitâb Al- Siyâsa Al- Madaniyya”, lido no islã no século X e ainda desconhecido na Europa.

Nesta obra debate os regimes políticos e as cidades. Realiza reflexões sobre a constituição dos seres de acordo com a filosofia aristotélica; sobre o intelecto que é agente chamado de Espírito Santo (por ele); a forma e a matéria explicadas como ato e potência (“Quando não existem formas, a existência da matéria é vã” - a matéria é o princípio e a causa, mas existe para sustentar a forma). Al-Farabi, segundo Pimenta ([2013] 2015), sustenta a substância como “o olho que é a sua matéria e a maneira como vê é a sua forma”. Al-Farabi “define a felicidade como o bem absoluto” e compreende o humano “como animal político e que se une para alcançar o maior bem para si e para sua comunidade” (PIMENTA, [2013], 2015, sp).

Al-Farabi dá nome então a produção de obras antigas além de impor de alguma forma sem significado, por que são “velhas”, mas para esta seção o termo toma força, pois estamos em uma biblioteca, mas também é compreendida como para livraria de livros usados. Mais alfarrábio é título de uma obra que para nós é visceral, apesar da origem de seu autor (“Alfarrábios crônicas dos tempos coloniais” publicado no ano de 1873), é um dos romances de José de Alencar (político do Partido Conservador escreveu um pouco sobre a alma do Brasil colonial, como Ubirajara, O Guarani, Iracema, Guerra dos Mascates, entre outras). Alfarrábio é escrita por José de Alencar em forma de trilogia quando ainda está na faculdade de direito, jovem, ele se aproxima da fala cotidiana da população de então (ARAUJO, 2015, sp).

Aderimos, então, ao pensar dos alfarrábios, pois eles nos denotam aquilo que querem que sejam escondidos, os textos que não deverão ser lidos, menos ainda escritos. No entanto, os livros antigos, os papiros africanos e pergaminhos do Oriente Médio, carregam de um lugar para outro, vendidos e trocados, os conhecimentos de povos muitas vezes esquecidos pela literatura dominante. Alfarrábio é usado também para este “comércio de livros”, muitas vezes usados (ARAUJO, 2015). Neste processo de venda e troca é possível ver a arte africana e dos afro-brasileiros circular entre os “doutores” dominantes.

⁴ Cabe ressaltar que Ptolomeu Hérnia é sempre lembrado por suas traduções para o grego e então relacionado a filosofia grega, mas é africano de nascimento (Egito) e de vivência (Alexandria) e muito lido e traduzido em árabe.

No Brasil, os alfarrábios são conhecidos como “sebos”, a já desde século XIX, “período em que as máquinas de impressão aportaram no país” (ARAUJO, 2015, sp). José de Alencar escreve em jornal do Rio de Janeiro: “Há de se fazer leilão em casa de Jorge João Dodsworth, número 14, rua da Alfândega, no dia 7 do corrente mês, às duas horas da tarde, de uma grande coleção de livros em diferentes línguas, de pianofortes, e de trastes de casa” (MESSIAS, [2011] 2015). Os textos mantidos, estes textos e “trastes de casa”, livros de diversas línguas, com certeza possibilitaram a José de Alencar escrever sua trilogia dividida em “O Garatuja”, “O Ermitão da Glória” e “Alma de Lázaro”. “O Garatuja” é uma versão sobre o que se pensava dos escravizados e seus descendentes. Crônicas dos tempos coloniais, vaguear pelo passado e entreter-se com as pieguices de nossos pais, a quem o mais simplório garoto de agora enfiaria, não pelo fundo de uma agulha, o que não fora nenhuma façanha, mas pela cabeça de um alfinete. Destacamos as materialidades, objeto epistemológico da arqueologia, Alencar nos diz que para produzir seu texto não procura os “Anais do Rio de Janeiro, escritos pelo Dr. Baltasar da Silva Lisboa”, usa um “arquivo arqueológico” que não custou nada, nem “um ceitil aos cofres públicos, nem aspira à honra de ser comprado pelo governo do Sr. D. Pedro II”. O Imperador andava a comprar no mundo inteiro textos, objetos e monumentos pagando a europeus para vasculhar a Amazônia, relíquias do mundo conhecido para serem guardadas no “Arquivo Nacional”, Museu Nacional do RJ e Biblioteca Nacional. Alencar diz que seu arquivo arqueológico ou “preciosidade literária” não teria lhe custado “o trabalho de andar cascavilhando papéis velhos” ou na “metempsicose de algum ponto in-fólio da Biblioteca Nacional”, “livrar-se da fúria arqueológica dos antiquários”, pois galgava seu conhecimento a um “velho” que “não tomava rapé, nem fumava; aborrecia a política, e não lia gazetas”, um ser comum da sociedade e dele mesmo a ficar pensativo no horto do Palácio Imperial do Rio de Janeiro. (Rio, 1 de dezembro, 1872. José de Alencar -Biblio, 2015). Alencar arqueológico daquilo que deveria ser guardado e aquilo que era refutado, o conhecimento dos comuns. Daqueles que não fazem das leituras seu dia a dia, daqueles que não se envolvem na política, daqueles que não se aproximam dos textos da Biblioteca Nacional, daqueles que nem mesmo se aproximam dos alfarrábios, dos “comuns” mesmo. A questão é que a arqueologia histórica está do outro lado, está no Museu Nacional, na Biblioteca Nacional e quando muito nos alfarrábios mesmo, que dando valor por ser antigo, perde-se a importância por conter as escritas dos esquecidos.

As escritas que nos fazem pensar ao andar pelos lugares das fontes e perceber que estas fontes são sempre as mesmas e retocadas e lembradas trazem a luz as mesmas

peçoas que não as peçoas expressas nos termos que as figuram, “escravos”, “negros”, entre outros. Ficaram na margem mesmo, como floreios aos textos principais que em grande parte são alegres capacidades literárias de seus autores, com terminologias balbuciantes e pouco ou nada representativas daqueles que merecem serem atingidos e se fazerem ver em suas páginas. Não foram esquecidos, marcam o pensar até hoje dos comuns, mesmo que sejam textos de 200 anos atrás, são repetidos oralmente nas ruas das cidades brasileiras. Os ditos comuns são baseados nos intelectuais do passado.

O aspecto social e simbólico da corrente pós-processual na arqueologia, também não foi capaz de compreender que: 1) as sociedades que se pretende analisar são também compostas de agentes não humanos e que estes são tão ativos quanto os humanos, não somente um reflexo destes, ainda que se aborde o aspecto simbólico; 2) que a concepção moderna-ocidental-capitalista do individualismo não é, de forma alguma, contemplada em todas as ontologias e, portanto, aplicada de tal maneira, estaria sendo efetuada uma violência com os coletivos que não compartilham da ontologia moderna e ocidental. O moçambicano Mia Couto diz que a ontologia africana está sendo negada e negligenciada por um sistema que escolheu o lucro e facilidade de sucesso. Alerta que os autores africanos que não escrevem em inglês (e em especial os que escrevem em língua portuguesa) moram na periferia da periferia, lá onde a palavra tem de lutar para não ser silêncio. (COUTO, 2009).

A “África” fala outras línguas, tem leituras de mundo predominantemente pautadas na oralidade, no imaginário e distintas maneiras de se apropriar de seus pluriversos, através dos africanos escravizados nas Américas nós brasileiros herdamos essa linguagem e corrompemo-la com a colonialidade do saber tão presente e muito usual na arqueologia. (QUIJANO, 2000).

Aprofundando ainda mais a afetividade e relacionamento com os seres (humanos e não humanos) que pesquisamos e do qual um de nós também faz parte, muitos questionamentos a respeito do próprio fazer arqueológico surgem. Por ter sido inúmeras vezes “impedidos”, desacreditados e sofrer racismo na Academia por estudar o próprio coletivo, iniciamos a crítica do “fazer Ciência”, em especial, a Arqueológica. Não poderia, então, o agredido falar? (conf. SPIVAK, 2010). E, como já revelamos, a arqueologia já nasce de um pressuposto colonizador, nacionalista e imperialista (TRIGGER, 1984).

Desde seus primórdios, para satisfazer as coleções dos gabinetes de curiosidades e antiquários: invadimos territórios, saqueamos artefatos, exploramos a terra e tudo (e todos) que nela habita, não nos importamos com as pessoas a não ser para que sejam colocadas como selvagens e primitivos e muito menos evidenciamos a agência e simetria aos elementos humanos e não humanos que estudamos. Analisamos sociedades que pretendemos que sejam “museus a céu aberto”, vitrificadas. Se um grupo crê em algo, dizemos que é pura “mitologia”, fetichismo, total oposto de Ciência. Aceitamos estudar negros e suas manifestações, mas, de preferência, que não sejam estudados por eles mesmos, afinal nossa Ciência só permite que façamos “ciência” se for no molde perpétuo e cristalizado da ciência do dominante, este que, não por acaso, é de origem europeia, pautada na verdade, certeza e razão do homem branco.

Acima de tudo a modernidade é um evento palpável a quem se dispõe a analisá-la. (LATOURET, 2013). A ontologia moderna cria, para os mais distintos aspectos de seu mundo, dualismos: coloca-se uma grande linha horizontal de opostos completos, onde o meio termo praticamente seria inexistente ou patologicamente inviável⁵.

Así, todo objeto fue dividido en dos, y los científicos e ingenieros se llevaron la mayor parte- la eficacia, la causalidad, las conexiones materiales- y les dejaron las migajas a los especialistas de “lo social” o la dimensión “humana. (...) Cuando se da al ámbito social un rol tan infame, es grande la tentación de reaccionar exageradamente y convertir la materia em mero intermediario que “transporta” o “refleja” fielmente la agencia de la sociedad. (LATOURET, 2008, p.123)

Através da modernidade, a Ciência, o Homem, a Mulher, a Cultura são estabelecidas, sobrando àqueles que não estão inseridos neste contexto e ontologia a situação de subalternidade e de corpos abjetos (PRECIADO, 2011; TOSSI, 1998).

Esta construção eurocêntrica pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço para toda a humanidade do ponto de vista de sua própria experiência, colocando sua especificidade histórico-cultural como padrão de referência superior e universal e como disse Lander (1997), é ainda mais que isso. Este metarrelato da modernidade é um dispositivo de conhecimento colonial e imperial em que se articula essa totalidade de povos, tempo e espaço como parte da organização colonial/imperial do mundo.

⁵ Para leituras mais aprofundadas a respeito de patologizações, sobretudo as da imposição do sexo, efetuadas pela modernidade, ver Machado (2005); Preciado (2011); Bento e Pelúcio (2012); Haraway (1995); Schienbinge (2001); Rohden (2003); Butler (2006).

Segundo o discurso da Modernidade, as identidades são fixas e localizadas. Já para o discurso pós-moderno, estas são fluidas e transitórias. A perspectiva discursiva pós-colonial, todavia, pensa as identidades como processos transitórios, mas com um lugar de fala não fixado nem bem definido, podendo, assim, construir discursos marcados de poder, (OLIVEIRA, 2017). Esse último nos é fundamental para pensarmos uma arqueologia onde os mitos expressam-se através da oralidade e do imaginário e como aqui colocado através de um olhar voltado para a exunêutica.

É importante lembrar que, contemporâneo ao período da emergência da ciência ocidental, a Europa estava também com sua atenção voltada a outro meio de lucratividade: a colonização do Novo Mundo. (MATTOS, 2008).

Assim, nós, colonizadxs neste período, fomos considerados machos/fêmeas, classificados, principalmente como, não-mulheres e não-homens. Éramos, acima de tudo, corpos forjados pela violência. Se, à mulher branca, oposto perfeito do Homem (“com “H” maiúsculo”), destinava-se ao doméstico, o privado, o lar e a família, às mulheres de cor (seja esta qual for) destinavam o trabalho ininterrupto, as roupas que mal cobriam (porque nem sempre precisávamos de “roupas”, não na nossa própria ontologia).

Os castigos físicos diários, a saudade da terra e dos seus que vieram a ser nós, os estupros corretivos de todo dia... Nas “plantations”, nos cafezais, nos engenhos, nas matas, sua “oposição” não parecia, muitas vezes, tão evidente ao olhar da “História”, aquela que evidência o “vencedor” e “soberano” (DAVIS, 1981; HOOKS, 1984). E nossas resistências geralmente não foram contadas ou registradas, exceto pelas grandes insurreições ou aquilombamentos, como sucede até os dias atuais ao se estudar culturas negras, quando estas não são completamente ignoradas em detrimento das grandes construções dos tidos como “vencedores”.

O método da verdade, oriundo do socratismo e baseado numa lógica binária (com apenas dois valores: um falso e um verdadeiro), uniu-se desde o início a esse iconoclasmo religioso, tornando-se com a herança de Sócrates, primeiramente, Platão e Aristóteles em seguida, o único processo eficaz para a busca da verdade. (DURAND, 2004, p. 9)

Em 1950, a UNESCO recomendou a preservação de bens arqueológicos. Esse pacote fez claras referências ao conjunto do patrimônio de uma elite predominantemente pautada no eurocentrismo, (KERN, 2002, p. 23). Não considerou como patrimônio a ser

preservado monumentos, por exemplo, templos e cidades históricas na África, no Brasil os quilombos e senzalas se quer foram citados. Muitos outros lugares de memória e patrimônio de grupos sem engajamento político exigido para tal recomendação também foram negligenciados.

Quanto à arqueologia, especificamente, algo que deveríamos nos propor a demonstrar, como já dito, é que as coisas não são reflexos passivos de uma cultura, especialmente para as muitas ontologias que não se enquadram nos limites da modernidade. Pelo contrário: damos de comer às pedras porque nossos Orixás são essas pedras. Nossas quartinhas não *representam* que estamos servindo aos Orixás. Elas são servidas aos Orixás, para que estes possam *beber e correr* por nós. Enquanto trabalharmos o “representar” e não nos dermos contas que outras ontologias, muitos outros pluriversos e cosmovisões existem, estaremos sempre reiterando aquilo que a modernidade e a colonialidade nos deixou: a violência, física e/ou simbólica, velada ou escancarada.

A exunêutica (ou Baranêutica, ou Legbanêutica) nos permite buscar o equilíbrio na “complexa teia” que envolve o mundo negro. Essa opção nos permite compreender “o ser humano como um animal *symbolicum* e não como animal *rationale*” (HENTGES, 2017, p. 81). Não aceitamos ser guiados por uma visão limitadora e reducionista da ciência oficial, tão claramente localizada, centralizada e subordinadora. As múltiplas partes que confluem nos caminhos do Pai Bará, a tradução deste propiciará um novo caminho para a arqueologia na América e em especial no Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINI, C. **Entre senzalas e quilombos: “comunidades do mato” em Vassouras do Oitocentos.** In: ZARANKIN, A; SENATORE, M. X. (orgs). Arqueologia da Sociedade Moderna na América do Sul: Cultura Material, Discursos e Práticas. Buenos Aires: Ediciones Del Tridente, pp. 19-30. 2002.

AGOSTINI, C.. **Resistência Cultural e Reconstrução de Identidades: Um Olhar Sobre a Cultura Material de Escravos do Século XIX.** Revista de História Regional, (3): 2, (pp 113137). 1998

ALLEN, Scott. J. **Arqueologia na Região Serrana Quilombola: Alagoas, 2008-2009.** Vestígios, (2): (pp 99-101) 2008.

ALLEN, Scott. J. **As Vozes do Passado e do Presente: Arqueologia, Política Cultural e o Público na Serra da Barriga.** Clio, (20): 81-101. 2006.

ALLEN, Scott J.. **Construindo a identidade Palmarina. Direções preliminares na arqueologia histórica de Palmares.** Revista de História da Arte e Arqueologia, (3): 169-175. 2000.

ARAUJO, Felipe, “**Alfarrábio**” disponível em <http://www.infoescola.com/curiosidades/alfarrabio/> acesso em maio de 2015

AVTAR, Brah. **Diferença, diversidade, diferenciação,** cadernos pagu (26), pp. 329-376, janeiro-junho de 2006

BARBOSA NETO, Edgar R. **Do Ponto de vista da diferença: Cultura, Mediação e Fronteira. Ensaio sobre GEERTZ, Clifford. Nona luz sobre a Antropologia.** Rio de Janeiro, Zahar Editor, 2001” In: Cadernos do LEPAARQ, V.I, Nº 2, Pelotas: Ed. da UFPEL, (pp. 55-76), 2004

BENTO, Berenice; PELUCIO, Larissa. **Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas.** Revista de Estudos Feministas, Florianópolis, v. 20, n. 2, pp. 559-568, Aug. 2012.

BIBLIO “**Alfarrábios**” In: A biblioteca Virtual de Literatura disponível em <http://www.biblio.com.br/default.asp?link=http://www.biblio.com.br/conteudo/Joseddealencar/ogaratuja.htm> acesso em maio de 2015

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Tradução de Fernando Tomaz. 2a edição. Rio de Janeiro: editora Bertrand Brasil, 1989

BUTLER, Judith. **Hacerle justicia a alguien: la reasignación de sexo y las alegorías de la transexualidad. Deshacer el género.** Barcelona/Buenos Aires/México: Ediciones Paidós Ibérica, pp. 89-112, 2006

CARLE, Cláudio Baptista. **A organização dos assentamentos de ocupação tradicional de africanos e descendentes no Rio Grande do Sul, nos séculos XVIII e XIX.** Porto Alegre: PUC-RS (Tese de Doutorado). 2005.

CASTANO, A. M. M. **Patrimônio Afroamericano em Brasil: Arqueología de lós Quilombos.** Arqueoweb, (2): 2. - 20 p. In: www.ucm.arqueoweb, 2000.

CORZO, G. La Rosa. **Os Espaços da Resistência Escrava em Cuba.** In: FUNARI, P. P. A; ORSER, C. E. Jr; SCHIAVETTO, S. N. O. (eds.). Identidades, Discursos e Poder: Estudos da Arqueologia Contemporânea. São Paulo: Annablume/Fapesp, (45-58), 2005.

COUTO, Mia. **E se Obama fosse africano.** Lisboa, Editorial Caminho SA, 2009.

DAMACENO, Luisa Mesquita, **No embaralhamento com Exu.** Das Questões, n 4, ago/set, (61-74), 2016

DAVIS, Angela. **O Legado da Escravatura: bases para uma nova natureza feminina** (cap. 1). Mulheres, raça e classe. 1981. Trata-se da primeira edição (Grã Bretanha: The Women's Press, 1982) com tradução livre, pela plataforma Gueto, 2013 em:

<https://poligen.polignu.org/sites/poligen.polignu.org/files/angela-davis.pdf> acesso em junho de 2018

DURAND, G. **O imaginário. Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem.** [Tradução René Eve Levié], 3ª Ed., Rio de Janeiro: Difel, 2004.

EWBANK, Thomas, **Vida no Brasil (ou, Diário de uma visita à terra do cacauero e da palmeira).** Coleção Reconquista do Brasil 28 – Itatiaia: Belo Horizonte, 1976

FANON, F. **Piel negra, máscaras blancas** [Tradução Ana Useros Martín], Espanha: Akal, 2016.

FERREIRA, Amauri Carlos; SILVEIRA, Luiz Henrique Lemos. **Do Círculo de Eranos à construção do simbólico**, em Carl Gustav Jung . Psicologia USP, volume 26, número 2, maio/ago., São Paulo, PP. 259-268. 2015.

FERREIRA, L. M. **Patrimônio, Pós-Colonialismo e Repatriação Arqueológica.** Ponta de Lança: História, Memória e Cultura, (1): (pp. 37-62), 2008.

FERREIRA, Lúcio Menezes. **Arqueologia da Escravidão e Arqueologia Pública: Algumas Interfaces.** Palestra de Abertura (15 de junho) - I Semana Acadêmica de Arqueologia da FURG – 15 a 19 de junho, 2009.

FERREIRA, Lúcio Menezes. **Sob Fogo Cruzado: Arqueologia Comunitária e Patrimônio Cultural** In: Revista Arqueologia Pública, São Paulo, nº 3, pp. 81-92, 2008.

FUNARI, P. P. A. **A Arqueologia e a Cultura Africanas nas Américas. Estudos IberoAmericanos**, (17): (p. 61-71), 1991.

FUNARI, P. P. A; CARVALHO, A. V. de. **O patrimônio em uma perspectiva crítica: o caso do Quilombo dos Palmares.** Diálogos, (9): 1, pp. 33-48. 2005.

FUNARI, P. P. A; CARVALHO, A. V. de. **Palmares: Ontem e Hoje.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2005

FUNARI, P. P. A; OVILEIRA, N. V; TAMANINI, E. **Arqueologia Pública no Brasil e as Novas Fronteiras.** Praxis Archaeologica, (3): (pp. 131-138). 2008.

FUNARI, P. P. **Novas Perspectivas Abertas pela Arqueologia da Serra da Barriga.** In: SCHWARCZ, L. M; REIS, L. V. S (eds.). **Negras Imagens.** São Paulo: Edusp. 1996.

GILROY, P. **O Atlântico Negro.** São Paulo: Editora 34. 2008

GILROY, Paul. **Identidade, pertencimento e a crítica da similitude pura.** In: Entre Campos: nações, cultura e o fascínio da Raça. São Paulo: Annablume, 2007.

GNECCO, C. **Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad.** Bélem: Boletim do Museu Paranaense Emilio Goeldi, 2009.

GONZÁLEZ-RUIBAL, A. **De la Etnoarqueología a la arqueología del presente.** In: SALAZAR, J.; DOMINGO, I.; AZKÁRRAGA, J.; BONET, Helena (orgs). **Mundos tribales: una visión etnoarqueológica.** Museu de Prehistória de Valencia; pp. 16-27, 2008

GONZÁLEZ-RUIBAL, A. **The Past is Tomorrow: Towards na Archaeology of Vanishing Present.** Norwegian Archaeological Review, (39):2, 110-125. 2006.

GUIMARÃES, C. M. **O Quilombo do Ambrózio: Lendas, Documentos e Arqueologia. Estudos Ibero-Americanos**, (16): 1-2, (pp. 161-174) 1990.

GUIMARÃES, C. M; LANNA, A. L. **Arqueologia de Quilombos em Minas Gerais.** Pesquisas: Série Antropológica, (31): (pp. 147-64.), 1980.

HALL, Stuart. **Identidad cultural y diáspora / El espectáculo del “otro”.** In: Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estúdios culturales. Bogotá: Universidad Andina Simón Bolívar, 2010.

HARAWAY, Donna. **Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial.** Cadernos Pagu (5), Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero - Pagu/Unicamp, pp.7-41, 1995.

HENTGES, Angelita, **As escolas entre muros, murmúrios e arredores.** Revista Pixo, v.3 - n1, (pp. 76-85), primavera 2017

HOOKS, B; BRAH, Avtar; SANDOVAL, Chela; ANZALDÚA, Gloria (Orgs.). **Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras**, Madrid: Traficantes de Sueños, 2004

JORGE, Vítor Oliveira. **Arqueologia, patrimônio e cultura**, Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

LANDER, Edgardo. **.Colonialidad, modernidad, postmodernidad.** em Anuario Mariateguiano (Lima: Amauta) Vol. IX, Nº 9. 1997

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica;** tradução Carlos Ireneu da Costa (3ª Edição). São Paulo: Editora 34, 2013

LATOUR, B. **Tercera Fuente de Incertidumbre: los objetos también tienen capacidad de agencia.** In: Reensamblar lo Social: una introducción a la teoría del actor-red. Buenos Aires: Manantial, pp. 95-128. 2008.

LIMA, Tânia A. & SILVA, Regina Coeli P. **“O conceito de sítio arqueológico histórico e suas implicações legais”** In: Revista do CEPA, vol 26, n35/36 jan-dez, 2002, Santa Cruz do Sul: Ed. da UNISC (pp.12-30), 2004

MATTOS, Regiane Augusto de. **História e cultura afro-brasileira.** São Paulo: Contexto, 2009.

MELLO, M. A. Lirio de. **Reviras, Batuques e Carnavais: A cultura de resistência dos escravos em Pelotas.** Pelotas: Editora Universitária UFPel, 1994.

MESSIAS, (Sebo do) **“Livros e Livreiros no Brasil, uma história antiga”** Publicado em maio 14, 2011 por Sebo do Messias disponível em <http://www.blogsebodomesias.com.br/livrose-livreiros-no-brasil-uma-historia-antiga/>, acesso em maio de 2015

NOBRE, Chimene K. **“Projeto de Salvamento arqueológico da zona urbana de Pelotas/RS: Catálogo do material arqueofaunístico do sítio Casa 8”**. In: Cadernos do LEPAARQ, V.I, Nº 1, Pelotas: Ed. da UFPEL, (pp. 59-80) 2004.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de Oliveira; CANDAU, Vera Maria Ferrão. **Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Borsil**. Educação em Revista, Belo Horizonte, v.26, n.01 ,p.15-40, abr. 2010

ORO, A. P. **As religiões afro gaúchas**. In: SILVA, G.F.; SANTOS, J.A.; CARNEIRO, L.C.C. (Orgs) RS negro: cartografia sobre a produção do conhecimento. [recurso eletrônico] – 2. ed. rev., e ampl. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

ORO, Ari Pedro (org.) **As religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, (Série Universidade) 1994.

OSER JR, C. FUNARI, P.P. **Arqueologia da Resistência escrava**. Cadernos do LEPAARQ. Pelotas: Editora da UFPEL. V.1, nº 2, pp. 11-25, 2004.

PIMENTA, Felipe **“As características da pólis (madfina) no islã: a visão de Al-Farabi”** escrito em 12/08/2013 disponível em <http://felipecimenta.com/tag/al-farabi/> acesso em maio 2015

PITTA, Danielle Perin Rocha. **O impacto sociocultural sobre o regime das imagens**. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 4, p. 77-95, mar. 1980.

PRECIADO, Beatriz. **Multidões queer: notas para uma política dos "anormais"**. Revista de Estudos Feministas, vol.19, n.1, (pp. 11-22) 2011

PROUS, André, **Arqueologia Brasileira**. Brasília: Ed. da UNB, 1992.

QUIJANO, Aníbal. **Modernidad y democracia: intereses y conflictos**. em Anuario Mariateguiano (Lima) Vol. XII, Nº 12. 2000

RIBEIRO, Gilvan Procópio; DOMINGOS, Ricardo Ibrhaim Matos **“A atitude antropofágica: devorar é a melhor maneira de significar”**. Ipotesi, Juiz de Fora, v.17, n.1, p. 69-80, jan./jun. 2013

ROHDEN, Fabíola. **A construção da diferença sexual na medicina**. Caderno Saúde Pública, Rio de Janeiro , v. 19, supl. 2, p. S201-S212, 2003

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História Rio de Janeiro**: Jorge Zahar, 2003.

SANTANA, I.A.S.F. **Gira de Caboclo na Umbanda Riograndina: Uma contribuição**. Trabalho de Conclusão de Curso, FURG, Rio Grande, 2015.

SANTOS, Roberto. Pós modernidade, história e representação: cultura negra e identidade. MOUSEION, vol. 3, n.5, Jan-Jul./2009.

SCHÁVELZON, Daniel. **Arqueología de la población afro-argentina: inicio, estado actual y posibilidades**. In: Arqueología Histórica Argentina. Actas Del 1º Congreso Nacional de Arqueología Histórica. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, pp. 77-85. 2002.

SCHÁVELZON, Daniel. **Buenos Aires Negra**. Arqueología Histórica de una ciudad silenciada. Buenos Aires. Editora Emecé. 2003.

SCHÁVELZON, Daniel. **La presencia Arqueológica de los Africanos**. In: Arqueología de Buenos Aires. Buenos Aires, pp. 173-181. Editora Emecé, pp. 173-181. 1999.

SCHIENBINGER, Londa. **O feminismo mudou a ciência?** São Paulo: EDUSC, 2001.

SILVA, F. **O plural e o singular das arqueologias indígenas**. Revista de Arqueologia, São Paulo, v.25, n.2, pp.24-42, 2012.

SILVEIRA, H. **Tradições de matriz africana e saúde: o cuidar nos terreiros**. Identidade! São Leopoldo, v. 19 n. 2, pp. 75-88, jul.-dez. 2014

SILVEIRA, Hendrix. **“Não somos filhos sem pais”: história e teologia do Batuque do Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Faculdades EST, 2014. 134 f. Dissertação (Mestrado em Teologia – área de concentração Teologia e História) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2014.

SOUZA, M. A. T. de. **Uma Outra Escravidão: a Paisagem Social no Engenho de São Joaquim, Goiás**. Vestígios, (1): 1, pp. 59-92. 2007.

SYMANSKI, Luis Cláudio P. **O Domínio da Tática: Práticas Religiosas de Origem Africana nos Engenhos da Chapada dos Guimarães**. Vestígios, (1): 2, pp. 9-36. 2007
SYMANSKI, Luis Cláudio P; SOUZA, M. A. T. de. O Registro Arqueológico dos Grupos Escravos: Questões de Visibilidade e Preservação. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, (33): pp. 215-242. 2007.

SYMANSKI, Luis Cláudio P. **Grupos domésticos e comportamentos de consumo em Porto Alegre no século XIX: o solar Lopo Gonçalves**. Diss. De Mestrado PPGH/PUCRS, Porto Alegre: PUCRS, 1997.

THIESEN, Beatriz V. **“Sítio arqueológico histórico: porque retomar a discussão”** In: Revista do CEPA, vol 26, n35/36 jan-dez, 2002, Santa Cruz do Sul: Ed. da UNISC, (pp.27-31) 2004

THIESEN, Beatriz, & TOCCHETTO, Fernanda **“Critérios de definição de sítio arqueológico histórico: comentários”** In: Revista do CEPA, vol 26, n35/36 jan-dez, 2002, Santa Cruz do Sul: Ed. da UNISC, (pp.32-33) 2004

TOCCHETTO, Fernanda. **Fica dentro ou joga fora? Sobre as práticas cotidianas em unidades domésticas na Porto Alegre oitocentista**. Tese. PPGH, Porto Alegre, PUCRS, 2004.

TOSI, Lucía. **Mulher e Ciência. A Revolução Científica, a Caça às Bruxas e a Ciência Moderna**. Cadernos Pagu (10), pp.369-397, 1998

TRIGGER, B. **Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist**. Man, New Series, Vol. 19, No. 3, pp. 355-370, 1984.

TRIGGER, Bruce G. **Historia del pensamiento arqueológico**. Barcelona: Ed. Crítica, 1992.



WÜST, Irmhild & MACHADO, Vilma de F. **Arqueologia Brasileira: O Passado também devora**, (catálogo de exposição do Museu Antropológico da UFG), Publicação do Museu Antropológico da UFG. V.1, n.1, Goiânia: MA/UFG, 1999.