

VESTÍGIOS – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica
Volume 14 | Número 1 | Janeiro – Junho 2020
ISSN 1981-5875
ISSN (online) 2316-9699

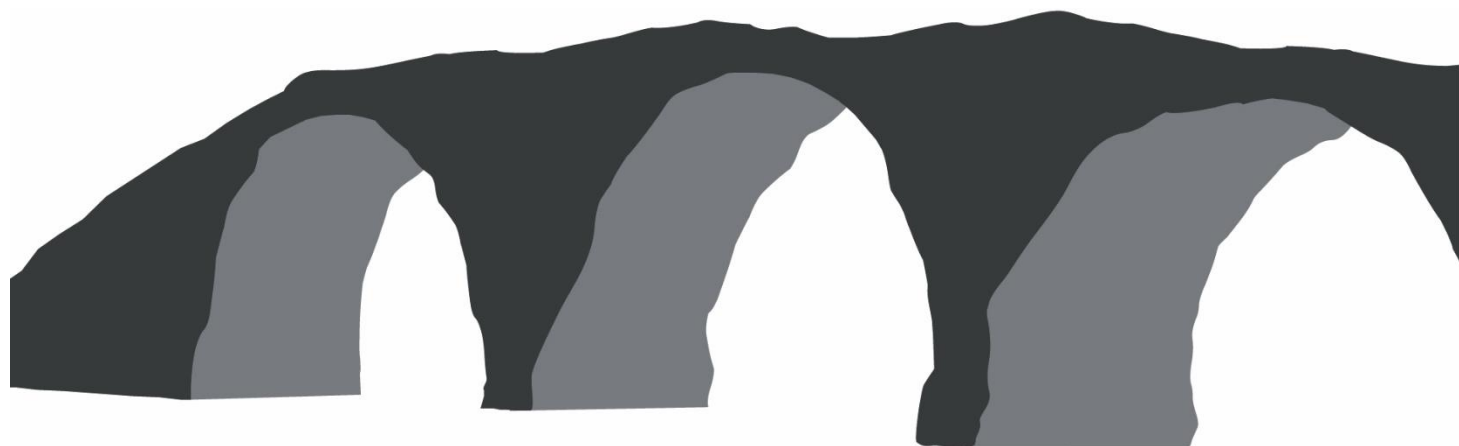
DELINEANDO A ARQUEOLOGIA AFRO-LATINO-AMERICANA

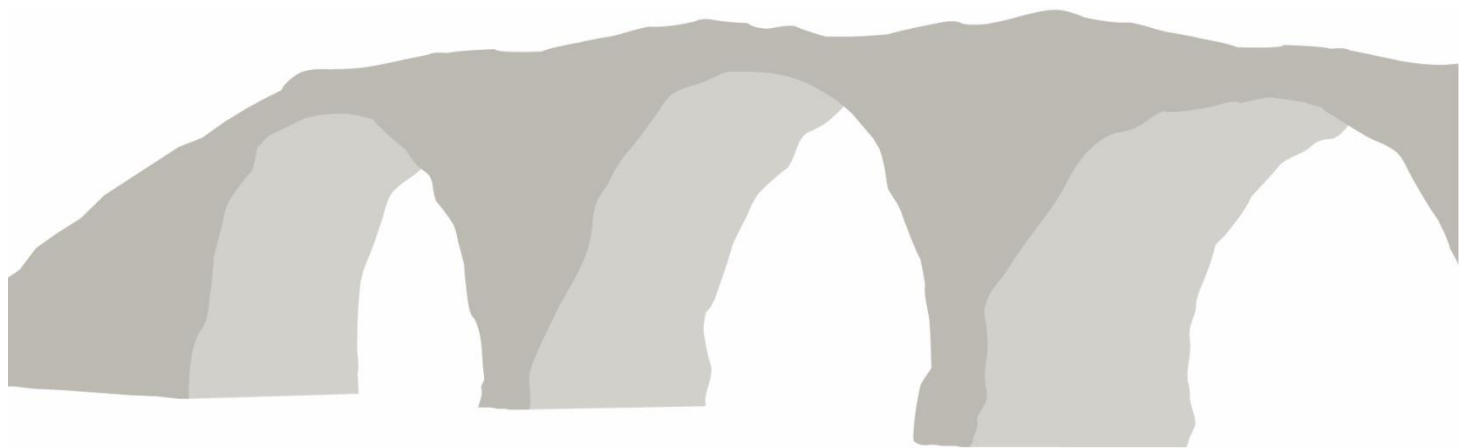
DELINEANDO LA ARQUEOLOGÍA AFRO-LATINOAMERICANA

DELINEATING AFRO-LATIN AMERICAN ARCHAEOLOGY

Kathryn Sampeck

Lucio Menezes Ferreira





Recebido em: 28/06/2019.

Aceito em: 03/03/2020.

DELINEANDO A ARQUEOLOGIA AFRO-LATINO-AMERICANA

DELINEANDO LA ARQUEOLOGÍA AFRO-LATINOAMERICANA

DELINEATING AFRO-LATIN AMERICAN ARCHAEOLOGY

Kathryn Sampeck¹

Lucio Menezes Ferreira²

RESUMO

Nos dias 15 e 16 de setembro de 2017, o Instituto de Pesquisa Afro-Latino-Americana do Centro Hutchins da Universidade de Harvard abrigou um workshop com vinte arqueólogas e arqueólogos das Américas e do Caribe. As conferências demonstraram como o foco na arqueologia afro-latino-americana desafia preocupações centrais da arqueologia. Mostraram ainda que a arqueologia contribui à transformação da antropologia e dos estudos afro-latino-americanos, incluindo-se a compreensão aprofundada das dinâmicas da diáspora africana, criouliização, gênese das economias modernas, hierarquias sociais e escravidão, consumo, ontologias, biopolítica, estética, patrimônio cultural e lutas contemporâneas pela soberania. Nesse ensaio, valendo-nos sobretudo dos debates ocorridos em nosso workshop, delinearemos o campo da arqueologia afro-latino-americana. Nossa intenção é, também, assinalar como ele pode contribuir com a antropologia, os estudos afro-latino-americanos e as políticas afro-reparatórias.

Palavras-chave: Diáspora Africana, Estudos Afro-latino-americanos, Escravidão, Afro-reparação.

¹ Departamento de Sociologia e Antropologia. Illinois State University. E-mail: kathryn_sampeck@fas.harvard.edu.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5839-8662>.

² Departamento de Antropologia e Arqueologia. Universidade Federal de Pelotas. E-mail: luciomenezes@uol.com.br.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3147-2118>.

RESUMEN

En los días 15 y 16 de septiembre de 2017, el Instituto de Investigación Afro-Latinoamericano del Centro Hutchins de la Universidad de Harvard abrigó un taller con veinte arqueólogas y arqueólogos de las Américas y del Caribe. Las conferencias demostraron cómo el foco en la arqueología afro-latinoamericana desafía preocupaciones centrales de la arqueología. Demostraron también que la arqueología contribuye a la transformación de la antropología y de los estudios afro-latinoamericanos, incluyendo la comprensión profunda de las dinámicas de la diáspora africana, criollización, génesis de las economías modernas, jerarquías sociales y esclavitud, consumo, ontologías, biopolítica, estética, patrimonio cultural, y luchas contemporáneas por la soberanía. En ese ensayo, valiéndonos sobre todo de los debates ocurridos en nuestro taller, delineamos el campo de la arqueología afro-latinoamericana. Nuestra intención es, también, señalar cómo él puede contribuir con la antropología, los estudios afro-latinoamericanos y las políticas afro-reparativas.

Palabras clave: Diáspora Africana, Estudios Afro-latinoamericanos, Esclavitud, Afro-reparación.

ABSTRACT

On September 15 and 16, 2017, the Afro-Latin American Research Institute at the Hutchins Center for African and African American Research at Harvard University hosted a workshop of 20 archaeologists from across the Americas and the Caribbean. Workshop proceedings demonstrate how a focus on Afro-Latin America challenges crucial concerns in archaeology. Likewise, workshop discussions showed the transformative contributions that archaeology makes to anthropology and to Afro-Latin American studies, including deeper understanding of the dynamics of African diaspora, racialization, colonialism, early modern economies, social hierarchies and slavery, consumerism, ontologies, biopolitics, aesthetics, cultural heritage, and contemporary struggles for sovereignty. In this paper we delineate the field of Afro-Latin American Archaeology using mainly the debates that took place in our workshop. Our aim is to highlight how Afro-Latin American Archaeology can contribute to anthropology, to Afro-Latin American studies, and to the politics of afro-reparations as well.

Keywords: African Diaspora, Afro-Latin American Studies, Slavery, Afro-reparations.

Aniversários nos convidam a refletir sobre o passado e a divisar um melhor futuro. O ano de 2017 lembrou-nos os 500 anos da formação da América Latina e das relações entre capitalismo, globalização e modernidade. Em 1517, a expedição de Francisco Hernández de Córdoba (1475-1517) aportou de forma precária na costa setentrional de Iucatã, mas renunciou uma série de projetos coloniais de conquista, ocupação e controle das Américas. Esse aniversário provoca teórica e metodologicamente a arqueologia. Arqueólogos históricos dedicam atenção crescente aos processos coloniais efetuados em diferentes períodos e lugares do mundo. Contudo, silenciam frequentemente sobre um persistente, pervasivo e criativo coletivo humano, vívido modelador da colonialidade e pós-colonialidade na América Latina: africanos e seus descendentes.

Uma das implicações desse silêncio é a ausência de diálogo ativo com os movimentos contemporâneos que propugnam maior visibilidade, poder político e justiça social para afro-latino-americanos. O silêncio incomoda tanto quanto o barulho. Molesta mais quando é político. Daí pesquisadores ativistas latino-americanos impingirem um significado de justiça aos seus trabalhos, nomeando-os como afro-reparações (Rosero Labbé & Barcelos, 2007). A arqueologia, conquanto possua habilidade para ver o que se tentou esconder e evidenciar a materialidade das ações sociais, não tem participado dos debates sobre afro-reparações.

De todo modo, o emergente campo da arqueologia afro-latino-americana está se revelando notável. Seu novo e necessário foco em afro-latinos vem interrogando premissas teóricas e metodológicas da arqueologia. Isso tornou-se ainda mais evidente para nós por meio da experiência que usufruímos num recente workshop. Ocorrido nos dias 15 e 16 de setembro de 2017, no Instituto de Pesquisa Afro-Latino-Americana do Centro Hutchins da Universidade de Harvard, e financiado pela Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, o workshop foi organizado por Alejandro de La Fuente (Harvard University) e Kathryn Sampeck (Illinois State University). Reuniu 20 colegas em diferentes estágios de carreira, cujos trabalhos abarcam distintos períodos das Américas e do Caribe. Suas discussões são a chama de inspiração desse ensaio. Elas nos permitiram delinear, com maior precisão, o campo da arqueologia afro-latino-americana. Ao tomá-lo como fulcro, não circunscreveremos seus limites, num gesto de paroquialismo disciplinar. Nossa intenção é assinalar como ele pode contribuir também com a antropologia, os estudos afro-latino-americanos e as políticas afro-reparatórias.

TRANSCENDENDO FRONTEIRAS

A arqueologia afro-latino-americana confronta o paradigma de sítio arqueológico. Ele se lastra num truísmo. Arqueólogos constroem conhecimento em termos de sítios: eles são a espinha dorsal do código disciplinar da arqueologia (Fotiadis, 1998); a definição de sítio implica escolha de escala e teoria, cerceando os resultados amealhados (Dunnell, 1992; Fotiadis, 1998, p. 135). Por viverem sob constante coerção, sujeitos aos caprichos dos proprietários e aos reveses dos processos diaspóricos, os afro-latino-americanos frequentemente levaram uma vida mais peripatética do que outros coletivos humanos. Entretanto, deixaram suas materialidades por onde quer que tenham vivido.

É impossível, diante da diáspora afro-latino-americana, manter-se mesmerizado pelo fetichismo do sítio arqueológico. Vejam-se os quilombos. A arqueologia dos quilombos é o estudo de coletivos que buscaram formas alternativas de vida, afrontando o colonialismo, o racismo e a violência dos sistemas escravistas; por isso, um coletivo, um território ancestral e seus processos históricos são simultaneamente quilombolas

(Ferreira, 2018, p. 540). Um quilombo é, no presente, um módulo de resistência, e, em muitos casos, radical, aos valores do coronelismo e do latifúndio, assim como o foi no passado, durante os regimes escravistas (Ferreira, 2015, p. 376). Anna Browne Ribeiro, da Universidade de Louisville, escandiu, em nosso workshop, a polissemia dos termos quilombo e quilombola. Trabalhando com a comunidade de Guarapá, na Amazônia brasileira, ela mostrou como esses termos se relacionam às experiências de uma comunidade e a seus processos de mobilidade e etnogênese. Enquanto a típica metodologia centrada no sítio delimita uniformidade, fronteira rígida e particularismo, os quilombos são paisagens heterogêneas nas quais quilombolas sempre se deslocam, construindo suas narrativas sobre o passado e suas materialidades cotidianas. É como no *Terra Sonâmbula* de Mia Couto: caminhante e paisagem mudam mútua e continuamente conforme caminham.

Estudar quilombos requer, pois, uma arqueologia do nomadismo. Até mesmo porque muitos assentamentos quilombolas eram temporários. O que nos obriga a pensar diacronicamente a materialidade desses acampamentos transitórios, fugazes. Essa sorte de arqueologia já foi bem concretizada em Cuba (La Rosa Corzo, 2003). É fundamental para retrançar as redes de solidariedade tecidas historicamente entre quilombolas, senzalas e núcleos rurais e urbanos, e para entender a formação de comunidades quilombolas pós-abolição. Depois dos processos de emancipação, várias comunidades formaram quilombos em territórios classificados como ancestrais – lugares para onde seus antepassados fugiram (Ferreira, 2018, p. 557).

Como enfatiza Anna Browne Ribeiro, um quilombo é simultaneamente palimpsesto e mosaico multiespacial e multitemporal: vestígios arqueológicos, lugares de uso, assentamentos provisórios e áreas repletas de etnoconhecimentos. Um quilombola pode ser um indivíduo, geralmente de pele escura; mas há casos, como no Sul do Brasil, especificamente em Pelotas, em que pessoas de ascendência europeia se autodeclararam quilombolas; nessa mesma região, um de nós (LMF) já ouviu afrodescendentes quilombolas falando pomerano e italiano. Isso aponta, segundo Anna Browne Ribeiro, para as articulações que os afrodescendentes – e a depender do contexto isso se aplica também a outros coletivos excluídos que com eles se associam e partilham a vida – mantêm com o passado para construir suas comunidades no presente.

Essa reconsideração da noção de sítio integra um debate que está no cerne da arqueologia histórica há mais de duas décadas. A arqueologia afro-latino-americana confronta programaticamente a tendência paroquial da arqueologia histórica (Orser, 2012). A fantasia de conhecer um sítio em detalhe, nas filigranas da formação do “registro arqueológico”, é, no mínimo, elusiva. Fragmenta as forças e processos históricos mais amplos que conduziram populações inteiras a viver em locais específicos e em condições muito particulares: às margens e na exclusão. As questões econômicas, sociais e políticas dos mundos colonial e pós-colonial não podem ser fracionadas quando estudamos contextos afro-latino-americanos (De La Fuente, 2008).

Assim, também trabalhando no Brasil, Lúcio Menezes Ferreira, da Universidade Federal de Pelotas, discutiu, em nosso workshop, como três poderosas instituições históricas – escravidão, liberalismo e capitalismo – constituíram a modernidade. Essa discussão, como sabemos, foi inaugurada por Karl Marx, e já é lugar-comum entre historiadores (Williams, 1947/2012; Johnson, 2013), especialmente para os que pesquisam contextos latino-americanos (Grandin, 2014). Na antropologia, a discussão data do final dos anos 1960 (cf. Mintz, 1985, p. 20-25); na arqueologia histórica, é inegável que a emergência e projeção da área, a partir dos anos 1970, se deu por meio de estudos sobre modernidade e capitalismo, com foco muitas vezes direcionado à escravidão e aos sistemas de trabalho nas plantations (Leone & Porter, 1999; Leone & Knauf, 2015).

Com raras exceções (Cf. p. ex: Gomes Coelho, 2017), a arqueologia afro-latino-americana não privilegia essa escala de análise. Lúcio Menezes Ferreira pontua como a escravização de africanos e crioulos, ao lado da articulação comercial via mundo Atlântico, proporcionou o acúmulo de fortunas em Pelotas. Como sistemas produtivos, as charqueadas atendiam a uma demanda central do mundo Atlântico: a carne salgada. Ela era fundamental para o consumo da população em geral; é sabido que muitas rebeliões populares e greves, como em Salvador, Bahia, se iniciaram por falta de carne no mercado (Graham, 2013, p. 224-226). Era imprescindível também para uma classe trabalhadora que foi motriz da economia global: os marinheiros (Linebaugh & Rediker, 2008). Integrava ainda parte da dieta de escravizados. Assim é que o charque, além de atender as economias regionais do Brasil, era exportado maciçamente para os principais portos do mundo Atlântico, incluindo Estados Unidos, Caribe e Europa.

A riqueza extraída do charque, ou melhor dizendo, do trabalho escravo, permitiu a construção de sedes ostentosas nas charqueadas. Possibilitou, também, a urbanização da cidade em moldes igualmente fastuosos (cujo centro histórico, em maio de 2018, foi tombado pelo IPHAN) e a centralização do poder político por meio das relações de compadrio estabelecidas pelos donos das charqueadas. Influuiu na ideologia liberal do gaúcho como rude, mas autêntico em sua indômita liberdade e aristocrática civilidade. A beleza do casario de Pelotas e das sedes das charqueadas foi reconhecida no século XIX, tanto pelo Conde d'Eu quanto por Arsène Isabelle, além de ter sido ironizada por Machado de Assis! Como arqueólogos, sabemos que a beleza arquitetônica é artifício para internalizar regras de comportamento; sua grandiloquência estética tenta intimidar.

As charqueadas pelotenses não fugiram à regra. Porém, há mais. Suas posições no espaço organizavam uma topografia da vigilância que abarcava o cotidiano de trabalho e o das senzalas. O comerciante francês Nicolau Dreys, numa sentença que poderia ilustrar o sistema disciplinar de Foucault, afirmou: “uma charqueada bem administrada é um sistema penitenciário” (Dreys, 1839/1990, p. 99). Decerto que entender as edificações como sistemas de vigilância de escravizados é uma das tônicas da arqueologia da diáspora africana (Cf. síntese em Singleton, 2015a) e já foi trabalhada em outros contextos do Brasil (Souza, 2007; Symanski & Gomes, 2016).

A topografia da vigilância nas charqueadas pelotenses funcionava como gradiente de proximidade e distância: proximidade entre as unidades de produção e as senzalas; relativa distância da sede em relação às unidades de produção e às senzalas, assegurando o olhar esquadrinhador sobre o cotidiano. No caso da charqueada São João, construída em 1808, outras duas materialidades são relevantes a essa discussão. Primeiro, a casa do feitor. Ela está literalmente colada, parede contra parede, à senzala. As atividades de escravizados e escravizadas podiam não apenas ser vistas. Podia-se ouvir o que eles estavam fazendo no interior da senzala³. Escutar seus movimentos, conversas, ruídos. O que nos leva a concluir que um sistema de controle social, como foi a instituição da escravidão, aciona vários sentidos humanos para além do olhar. A segunda materialidade é um ostensivo pelourinho em frente à senzala, articulando vigilância e punição.

Em síntese, as charqueadas conjuminavam: políticas liberais de integração ao mundo Atlântico; estética que insuflava um pensamento liberal com ethos aristocrático, promovendo o ideal do gaúcho como livre, desimpedido, porém civilizado; produção do charque fundada na topografia da vigilância e no castigo. Tal

³ Luís C. P. Symanski (UFMG) nos chamou a atenção para isso durante a banca de defesa de mestrado de Victor Gomes Monteiro (2016). Agrademos a ele pela arguta observação.

interpretação com coordenadas mais amplas só as divisamos quando transcendemos as fronteiras de um sítio arqueológico. É o que também apontou, durante nosso workshop, Felipe Gaitan-Ammann, arqueólogo da cidade de Bogotá. Ele contestou as narrativas rosadas sobre a gênese das economias modernas na América Latina, a fábula da terra da abundância, propulsora do lento e inexorável crescimento econômico que conduziu à “independência” política. Investigando a humanidade dos traficantes de escravos, quem eram eles e os lugares que criaram no Panamá, ele dissecou a primeira empresa de tráfico de escravos em grande escala nas Américas.

Hoje soa inapropriado falar em humanidade dos traficantes de escravos. Mas traficar africanos era, até meados do século XIX, um dos negócios mais rentáveis do mundo Atlântico. Nessas empresas participavam quotistas grandes e miúdos, nobres e burgueses, comerciantes e, muito eventualmente, classes trabalhadoras. Eles financiavam os navios, recrutavam marinheiros, compravam víveres, inclusive charque. Essa é uma história humana, de pessoas cuja ética lhes permitia auferir lucros com a venda de seres humanos (Rediker, 2007). Daí Gaitan-Ammann concluir que o moderno traficante de escravos se assemelha ao contemporâneo especulador vivendo um sonho capitalista. A realidade crua desse sonho é que para os africanos as Américas não eram terras da promessa, das “visões do paraíso”, mas uma colônia de trabalhos forçados, violência e morte. As narrativas sobre o gaúcho livre e a abundância econômica da América Latina mascaram a morte e a violência; apagam de suas tramas os que ousaram outras vidas, reinventando-as criativamente, como os quilombolas. Essa é uma história humana, cujas fronteiras não se subsumem à violência abstrativa dos Estados Nacionais e tampouco pelos limites pitagóricos com os quais costumamos projetar um sítio arqueológico.

DIÁSPORA AFRICANA E CRIOLIZAÇÃO

Pode-se considerar peremptoriamente a arqueologia afro-latino-americana como parte da arqueologia da diáspora africana, a qual ampliou-se muito nos últimos 20 anos. Mas tal crescimento é desproporcional em relação à América Latina. A maioria dos estudos em arqueologia da diáspora africana se concentra em contextos coloniais e pós-coloniais dos Estados Unidos ou de antigas colônias britânicas do Caribe. Aqui repousa um paradoxo: a escravização de africanos e afrodescendentes foi mais antiga e duradoura na América Latina. Então por que não há mais estudos do gênero nessa região? Há razões institucionais para isso. Ao contrário dos Estados Unidos, na maioria dos países latino-americanos a arqueologia histórica – área na qual se insere a arqueologia da diáspora africana –, salvo no Brasil e na Argentina, é uma área menor ou inexistente; raramente figura nos currículos universitários e instituições de pesquisa. Ainda, por razões logísticas, para um arqueólogo histórico americano talvez seja mais conveniente trabalhar no Caribe de fala inglesa e em lugares mais próximos aos Estados Unidos.

Mas a razão principal é que, possuindo a mais antiga e duradoura diáspora africana, na América Latina, o que se chama historicamente de crioulização, processo catalisador que abarca fronteiras sociais, étnicas e de classe, dificulta uma clara identificação e separação de coletivos humanos específicos. No século XVI, por exemplo, vínculos religiosos importavam mais do que a noção de raça nas relações de trabalho, étnicas e sociais; nos séculos XVIII e XIX, períodos preferenciais das pesquisas em arqueologia da diáspora africana, aquelas relações já estavam mais codificadas (Epperson, 1999; Heywood & Thornton, 2007). Ora, na arqueologia já há uma fortuna crítica sobre hibridismo (Card, 2013; Deagan, 1973, 2004). Os modelos iniciais de aculturação realçaram uma imposição unidirecional, hierarquizada, de práticas e materialidades em contextos coloniais e

pós-coloniais; mais frutíferos foram os estudos posteriores que tentaram explicar os processos de criouliização ao longo do tempo, incluindo-se as trajetórias de hibridização cultural (Dawdy, 2000, 2005).

Um entrave significativo para o avanço das pesquisas é entender criouliização como encontro de formas discretas, como contato cultural imbuído em plasticidade. Tomemos um exemplo: a África e a Península Ibérica tiveram uma longa história de fertilizações cruzadas e partilhas, muito antes da expansão colonial na América. Estabeleceram-se vínculos complexos e, claro, conflituosos, entre imperativos religiosos, lutas por dominação política, regulamentações sobre trabalho escravo (Heywood & Thornton, 2007; Pike, 1967) e normas de conduta, largamente inspiradas no mundo islâmico, entre escravizadores e escravizados (Grandim, 2014). Responder quem era crioulo e quem era nativo em Espanha e Portugal não é uma questão fácil. O desejo de manter um controle cuidadoso sobre quem participaria das empreitadas coloniais permitia traçar distinções que eram mais difíceis de se resolver internamente.

Entender os processos de etnogênese de afro-latino-americanos, assim, apresenta problemas complexos diante da realidade intrincada da criouliização. Se de um lado, é uma premissa com a qual devemos lidar, de outro, possui forte entonação ideológica. Na América Latina, as ideias de transculturação, via Fernando Ortiz em Cuba, de melíflua plasticidade das relações raciais no Brasil escravista, segundo Gilberto Freyre, e de raça cósmica, do filósofo mexicano José María Vasconcelos, findaram sepultando a negritude em mestiçagem. Reconhecê-lo, entretanto, não significa negar a inventividade desses intelectuais e sua aplicabilidade na arqueologia histórica latino-americana (Funari & Ferreira, 2016). Enquanto as ideologias de criouliização são baseadas na invisibilização ou no branqueamento progressivo de africanos e outros sujeitos subalternizados, arqueólogos podem explorar esse problema evidenciando a existência, ações sociais e materialidades desses mesmos sujeitos. No Brasil, por exemplo, a pesquisa notável de Camilla Agostini (2013) descreveu relacionalidades materiais que mesclaram, no século XIX, cosmologias de cultos católicos e africanos. Ainda no Brasil, antropólogos estão reconsiderando a mestiçagem nos termos de teorias nativas sobre a mistura e a não mistura, etnografando o encontro de mundos nos quais as diferenças culturais de indígenas e afro-brasileiros confluem (Pazzarelli *et al.*, 2017).

Desde o início da modernidade a noção de cidadania desviou o olhar da africanidade (De La Fuente, 2001; Vinson III, 2017), dificultando a clara definição da longa duração dos processos de criouliização ou centrifugando-a em coalescências nacionalistas. Os contextos diaspóricos latino-americanos, portanto, são de difícil compreensão. Esses processos de inclusão na criouliização, de cooptação e marginalização dos afrodescendentes tornam as pesquisas de seus mundos materiais, incluindo-se seus corpos, plenas de incertezas. Nesses contextos, perspectivas pautadas em dualidade maniqueísta têm sido largamente adotadas, dificultando o entendimento da complexidade dos contextos coloniais e pós-coloniais latino-americanos (Feros, 2017, p. 59).

As discussões em nosso workshop destacaram as complexidades dos processos de criouliização nos contextos afro-latinos. Anthony Andrews, do New College of Florida, mostrou como uma extraordinária comunidade afro-latina em San Francisco de Paula, Iucatã, ligou-se intimamente ao lucrativo e às vezes ilícito comércio de madeira. Longe de se situarem na periferia econômica, os membros da comunidade usavam os mesmos objetos comprados pela elite da capital Mérida. Seus arranjos arquitetônicos eram diferentes dos padrões encontrados, entre os séculos XVI e XIX, em outras comunidades afro-latinas da mesma região. Os afro-latinos de San Francisco de Paula valeram-se dos espaços de manobra propiciados pelas relações raciais,

desde o período colonial até o início da República no México, para construir liberdade pessoal, econômica e estética.

Russel Sheptak, da Universidade da Califórnia, apresentou a complexidade das vidas de diferentes classes no Forte Omoa, em Honduras. Entre 1540 e 1608, a maioria dos habitantes desse forte espanhol era afrodescendente; dentre 50 pessoas, apenas 08 não tinham ascendência africana. No século XVIII, as famílias mercantis mais ricas eram crioulas. Escavações mostraram que a quantidade e qualidade de comida e tabaco consumidas pelas famílias crioulas e os soldados do forte eram similares. Sheptak ilustrou as dinâmicas sociais, econômicas e políticas do Forte Omoa por meio de retratos vívidos de três pessoas: uma extraordinária mulher Aja Fon, comerciante que adquiriu sua liberdade; o capitão dos negros livres de Omoa; e uma mulher que decidiu mudar sua designação de índia para mulata. A conclusão é que a necessidade tática de um forte criou oportunidades políticas, sociais e econômicas para afrodescendentes.

Guido Pezzarossi, da Universidade de Syracuse, abordou os processos de crioulização setecentistas das Terras Altas da Guatemala. Frisou que o governo colonial classificava como “índios” os filhos e filhas de africanos e indígenas. A intenção era esvaziar virtualmente a paisagem afrodescendente e, de quebra, enchê-la de “nativos” que deveriam pagar tributos. Como de praxe, o censo demográfico era um meio para coletar impostos e controlar pessoas. Pezzarossi sugere que identificar a presença de afrodescendentes na Guatemala colonial, mesmo que borrada na documentação, requer considerar a materialidade das comunidades como parte da crioulização.

Em Buenos Aires, Argentina, a população afrodescendente variou entre 30 e 65% até a instauração, no início do século XX, das políticas eugênicas de branqueamento da nação. É o que argumentou Daniel Schávelzon, da Universidade de Buenos Aires. O Estado promoveu o branqueamento por meio de políticas de incentivo à imigração de espanhóis, alemães e italianos; assim, a população afrodescendente caiu para 2% no primeiro quartel do século XX. Essa política nacional insuflou a ideologia de que não se pode ser argentino e afrodescendente ao mesmo tempo. Contudo, a Capela de São Miguel, em Paraná, construída em 1822 por uma confraria afro-argentina, além do mercado de escravos e uma pletora de materiais arqueológicos, denota a presença de africanos e afrodescendentes na Argentina. Embora jovens pesquisadores já estejam se dedicando à pesquisa arqueológica sobre afro-argentinos (Zorzi, 2015), a rarefação de trabalhos reifica a ideologia da branquitude, obscurecendo as ontologias afro-latinas.

ONTOLOGIAS AFRO-LATINAS

Podemos situar somaticamente as evidências arqueológicas (Loren, 2008). Isso se aplica aos afro-latinos. Cachimbos, instrumentos musicais, efígies rituais, vestígios de alimentação, a textura e o peso dos utensílios culinários, a distinção e consistência dos adornos, dentre outros materiais, convidam-nos a perceber como era ver, cheirar, ouvir, tocar e embelezar a vida afro-latina americana. Evoca-nos a senti-la, levando-nos à virada ontológica em antropologia e arqueologia. Isso implica acionar ao menos três enunciados: 1) as experiências materiais e humanas são inelidíveis e possuem múltiplos e recursivos efeitos (Latour, 1987, 1989); 2) as coisas são capazes de ação social; não são meros sociotransmissores ou epifenômenos das sociedades (Olsen, 2010; Olsen *et al.*, 2012); 3) o modelo hilomórfico, fundado na dualidade entre forma e matéria, não dá conta da

perpetuidade dos processos de formação de materiais (Ingold, 2013); as coisas se emaranham continuamente (Hodder, 2012).

A virada ontológica tem especial relevo para a arqueologia afro-latino-americana, porque as cosmologias centro-africanas, região de onde proveio a maioria dos escravizados, são regidas, grosso modo, pela noção que Robert Farris Thompson (1984) nomeia como indestrutibilidade da alma. Poderíamos chamá-la também de perenidade da vida, pois nessas cosmologias não há dicotomia entre morte e vida, ou corpo e alma. A população afro-latina, durante a escravidão, reinventou esse legado. E o segue reelaborando. Nessas cosmologias, as relações são permeadas por humanos e não humanos. Os mortos não jazem no passado. Integram o mundo dos vivos. Os objetos tampouco estão mortos. Atuam nos ciclos da vida interpessoal e espiritual, configurando um tempo encantado (Agostini, 2011). Pessoas e objetos formam coletivos ontologicamente inseparáveis.

Em nosso workshop, ressaltou-se que a arqueologia afro-latino-americana, diante dessa especificidade ontológica, pode reintegrar, de forma crítica, materialidade e coletivos humanos. Ela pode entender melhor como a materialidade define as condições de confinamento, coerção ou autoliberação nos contextos escravistas. A partir de pesquisa etnográfica, pode, também, analisar como as populações afro-latinas atuais interpretam os materiais arqueológicos e os incorporam em suas cosmologias.

Essa discussão foi ensejada pela apresentação de Lucio Menezes Ferreira. A escavação realizada na charqueada São João, em 2016, evidenciou estruturas construtivas de uma senzala. Abaixo de um dos setores dessas fundações, feitas em alvenaria, identificou-se uma grande deposição de fragmentos de ferro e, no mesmo contexto, um cadeado e uma chave. Sabemos, pela literatura especializada, que a prática de enterrar diversos tipos de objetos em ambientes domésticos tem conotação espiritual, de ligação entre vivos e mortos; é interpretada como uma forma de resistência contra o poder senhorial e como modo pelo qual africanos e afro-americanos definiam-se e entendiam suas relações com a morte e a saúde (Fennell, 2011, p. 33-36). Wilkie (1997, p. 84-90) sublinha que, dentre os objetos utilizados para intermediar aquelas relações, encontram-se chaves enterradas próximas às portas.

No Brasil, temos evidências dessa natureza. Luís Symanski (2007), no Mato Grosso, descobriu, sob a fundação da casa grande de um engenho, um prato com uma moeda no centro. Como base em literatura africanista e sobre diáspora africana, interpretou essa ocorrência como um feitiço lançado por escravizados contra o senhor. O mesmo autor encontrou, numa senzala de uma fazenda de café do Vale do Paraíba, Rio de Janeiro, fragmentos de ferro acolchetados à argila branca, lascas e núcleos de quartzo. Tal contexto relacionar-se-ia às cosmologias do ferro da África Central e aos poderes atribuídos aos ferreiros; ademais, estimularam rebeliões que se disseminaram no Vale do Paraíba na segunda metade do século XIX (Symanski & Gomes, 2016). Camilla Agostini (2013), por sua vez, discutiu a presença de duas chaves e uma pedra polida enterradas sob o piso da casa de um comerciante e traficante ilegal de escravos do litoral Norte de São Paulo. Argumentou que esse enterramento teria o propósito de proteger ao senhor, o traficante ilegal, integrando os processos locais de criouliização. Em Salvador, Bahia, pesquisas arqueológicas demonstraram assentamentos dedicados às divindades, como Exu (Novaes, 2013); e objetos para “plantar axé” em casas e terreiros – isto é, materialidades, incluindo-se plantas e líquidos, que emulam as energias relacionadas ao panteão do Candomblé (Gordenstein, 2016).

O contexto arqueológico da charqueada São João tem sido interpretado principalmente por meio de pesquisa etnográfica com pessoas do Batuque, nome local para Candomblé, cujos primeiros registros em

Pelotas remontam a 1830 (Correa, 1992)⁴. Eis alguns exemplos: devido à presença do ferro, da chave e do cadeado, a lalorixá Flávia Padilha (conversação em 12/04/2018) interpretou o achado como assentamento de Ogum e Bará (nome local para Exu). Escravizados e escravizadas teriam plantado um “axé central”, para proteger a comunidade e sacralizar a senzala. Por sua vez, Eurico Pontes Nunes, Babolorixá Baba Kejaiye (conversação em 20/08/2017 e em 20/08/2018), através do *merindilogun* (jogo de búzios), classificou a deposição de ferros como assentamento de Azanadô – Orixá da fartura, riqueza e prosperidade – e de Oxumarê – deidade com poderes curativos, conhecido por sua capacidade de transformar-se em arco-íris e estancar a chuva (Prandi, 2001). O assentamento serviria para trazer prosperidade e proteger a comunidade de doenças. A grande quantidade do ferro seria para alimentar *Dan*, serpente sagrada da Nigéria, quem se enrola na terra para impedi-la de desagregar-se ou desgovernar-se. Em suma, um assentamento cujo significante é o equilíbrio dos elementos – manter a terra agregada, estancar a chuva, preservar a saúde.

Nesse ponto, é interessante mencionar a interpretação de Regina Nogueira (conversação em 07/03/2017), líder do Movimento Nacional pelos Povos Bantu, sobre a lixeira arqueológica da senzala da charqueada São João. Para ela, em vez de lixeira arqueológica, deveríamos conceituá-la como “boca da terra tapada”. Escravizados e escravizadas não estavam depositando lixo; eles alimentavam a terra, ser vivo que ela é. O Babalorixá Cléber Vieira, em diversas ocasiões, classificou o assentamento como sendo de Ogum, além de salientar, como o fez Regina Nogueira, que os vestígios alimentares encontrados na “lixeira arqueológica”, basicamente restos ósseos de gado e de alguns animais silvestres, serviriam para alimentar a terra e aos Orixás.

Como quer que seja, essas interpretações não são essencialistas e tampouco uma busca nostálgica por africanismos. Elas são gabaritos de inteligibilidade de saberes seculares, ou teorias nativas. As interpretações de Babalorixás e lalorixás pautam-se no reconhecimento de materialidades que ainda alicerçam suas práticas cotidianas nos terreiros de Batuque. Evidenciam que seus ancestrais, mesmo vivendo sob cativeiro, também plantavam axés. Resultam, também, por parte dos pesquisadores do projeto, da emulação deliberada de um terceiro espaço (*sensu* Bhabha, 1994), no qual as tipologias arqueológicas, ou a literatura especializada africanista e em diáspora africana, é cotejada com saberes locais. Nesse aspecto, surgem, obviamente, diferenças interpretativas, mas também confluências produtivas. Ressaltemos, nesse momento, duas congruências. Uma delas é a premissa ontológica que consubstancia a análise arqueológica e a dos representantes do Batuque. Para mencionar novamente uma das elegantíssimas sintéticas sentenças da lalorixá Flávia Padilha (conversação em 12/04/2018): “nosso sagrado é nossa cultura”. Não há oposições duais entre o sagrado e outras dimensões da vida. A terra deve ser alimentada porque está viva; ela nutre e é nutrida, protege e é protegida. Como os humanos e Orixás, a terra tem boca e se alimenta. Terra, objetos, pessoas e Orixás formam coletivos sinérgicos.

O entendimento do aglomerado de ferros, cadeado e chave como assentamento para Ogum e Bará (Exu), de outra parte, se coaduna com discussões atinentes à diáspora africana e aos significados da transposição transatlântica dos Orixás. Roger Bastide (1985) explicou como os Orixás foram, durante o regime escravista, ressignificados no Brasil. Alguns ganharam maior proeminência do que, algumas vezes, a possuíam na África. Esse foi o caso de Ogum e Exu. O segundo é representado pela boca que não rejeita nenhum alimento, pelo falo que tudo fecunda e impulsiona o movimento da criação. É o intermediador entre a terra e o céu; é o

⁴ Outra interpretação desses dados se encontra no texto de qualificação de doutorado de Elis Meza (2018), estudante do programa de pós-graduação de antropologia da UFPPEL, quem foi orientada por um de nós (LMF).

“hermeneuta”, aquele que traduz a linguagem dos Orixás para as pessoas. Nada se faz sem ele. Exu conviveu longos anos na casa de Oxalá e com ele aprendeu a como fabricar humanos (Prandi, 2001). Daí ser dono dos segredos das pessoas e da retórica, e o primeiro a ser reverenciado, antecedendo a chegada de todos Orixás nos terreiros. Seu símbolo é a chave; ele abre os caminhos para humanos, mas também pode fechá-los cabalmente. Vive nas encruzilhadas, onde os caminhos se cruzam (Verger, 2009).

Ogum é inventor da arte da forja e da ferraria. É o criador das ferramentas de ferro para a agricultura (a enxada, a enxó, o ancinho) e das armas para a guerra (como a lança com ponta de ferro) (Prandi, 2001). Nenhuma comunidade se estabelece, se vivifica e se protege sem Ogum: sem suas ferramentas não há agricultura com “excedente de produção”. Ele representa a continuidade da vida, pois ser ferreiro é deter o saber de manipulação dos variados elementos que compõe a criação em geral e particularmente a fabricação de objetos duradouros: água, ar, fogo, temperatura, argila, combustíveis e ferro. É-se tentado a pensá-lo como metáfora arqueológica. Não apenas porque ele é a imagem divina da cadeia operatória de criação de artefatos de ferro; nos contextos afro-americanos, ele também se tornou, como diz Candice Goucher (2014), a deidade pan-atlântica fundamental da memória e do significado da diáspora africana.

Deve-se pensar também sobre as ambiguidades da ação social da materialidade. Nos contextos afro-latino-americanos, os ferros intermediaram as situações de coerção ou liberação. Se ferros eram oferendas adequadas a Ogum, serviam também à fabricação de artefatos de aprisionamento e castigo. O ferro é ainda, nas cosmologias centro-africanas, substância da riqueza, da perícia, do trabalho e da disciplina; liberar-se a partir do ferro é virar o mundo do avesso (Symanski & Gomes, 2016). Daí a metamorfose de Ogum como guerreiro nos contextos afro-latino-americanos. Ao lado de Exu, ele significa o poder de articulação e manipulação frente às agruras da diáspora e dos regimes escravistas. Eles fortalecem escravizados e escravizadas, agregando-se para subverter as condições da escravidão. Não por acaso, em sua transposição atlântica, Exu/Bará tornou-se deus da vingança (Bastide, 1985). Narrativas afro-gaúchas contam que Ogum ensinou Bará a trabalhar e ambos vivem à porta da mesma casa (Prandi, 2001). Como axés plantados, eles são divindades da resistência. Da proteção do coletivo e de seus corpos. Afinal, estamos a falar de regimes escravistas modernos, inventados para explorar os corpos de africanos e afro-latinos como massa geradora de lucros no sistema atlântico.

INSCRITO NOS OSSOS: BIOPOLÍTICA E NECROPOLÍTICA

Biopolítica é um conceito que Michel Foucault (1994, 2004) elaborou para explicar o surgimento da categoria raça e do racismo nas ciências. Definiu-o como assunção técnica sobre a vida das populações no intuito de governá-las. Técnicas de governo cujas premissas surgiram, a partir de meados do século XVI, no intercuro do que viriam a ser a matemática, a biologia e a sociologia. A biopolítica usa cálculos sociais fundados na economia política, na demografia e na estatística. Visa a gerir a vida das populações em suas forças de conjunto, extrair-lhes a energia, ou, *in extremis*, transformá-las com planos eugênicos. Foucault queria entender como a sociedade disciplinar, assentada na anátomo-política, no corpo do indivíduo, conviveu com a biopolítica, as tecnologias de governo aplicadas às populações.

Foucault não inventou o conceito para pensar contextos escravistas. Contudo, se admitirmos a provocação de que os navios, inclusive os negreiros, foram o protótipo da sociedade disciplinar e da divisão de trabalho nas fábricas (Linenbaugh & Rediker, 2008), talvez concluamos que o escravismo moderno foi o paroxismo do

biopoder. As cruzeiras e asperezas da escravidão como instituição de trabalho forçado e aprisionamento colocam o biopoder em liminaridade, naquele patamar no qual um conceito se esgarça e sua extensão já não abarca certos elementos. O filósofo camaronês Achille Mbembe, revisando o conceito de biopoder, salientou que na modernidade imperou e impera a necropolítica. A noção de soberania política, desde a modernidade, dita quais coletivos podem viver e quais devem morrer. O advento da necropolítica foi o sistema das plantations e seu regime de trabalho escravo extenuante, seu rol de torturas e castigos físicos (Mbembe, 2003).

Esse é um quadro sombrio e talvez objetar-se-á que irreal. Se na modernidade a soberania é prescrita pela necropolítica, dado o valor econômico de um escravizado, tratar-se-ia de fazê-lo viver, e não de deixá-lo morrer. Poder-se-ia argumentar ainda, com razão, que nenhum poder é tão absoluto que não abra margens para negociações e dissidências (Guha, 1997). Não foi diferente com a escravidão moderna. O paternalismo, essa pedra angular do edifício escravagista, tanto exprimia o medo que os senhores tinham de rebeliões quanto franqueava negociações (Azevedo, 1987).

Contudo a escravização era também uma condição espacial; escravizados viviam sob a égide de uma paisagem carcerária (Johnson, 2013). Como manifesta a arqueologia de um dos cafezais de Cuba, se lhes governava cercando-os entre muros, a fim de maximizar a vigilância e consequentemente a produção (Singleton, 2015b). O caso de Cuba, efetivamente, é bom indicador do exercício da biopolítica e da necropolítica em sistemas escravagistas. Demonstra-o as materialidades das marcas a ferro, cuja prática se estendeu até meados do século XIX, não obstante sua proibição legislativa em 1784. Elas não serviam apenas para a taxação de compra e venda de escravizados ou como “assinaturas” do proprietário. Junto aos desenhos das marcas, a burocracia espanhola reunia “descrições densas” sobre cada pessoa, anotando, além de suas características físicas, as religiões que professavam e as particularidades de sua “alma”; isto é, se tinha ou não bom humor, se sorria muito ou era triste. Essas descrições, mantidas em arquivos como o da *Calzada del Cerro*, embasavam a demografia e a estatística da população escravizada. As marcas a ferro eram materialidades de uma biopolítica que intentava controlar a população escravizada (Ferreira & La Rosa Corzo, 2015).

Que escravizados sejam atravessados por “descrições densas” e queimados a ferro nos encaminha a outras dimensões da biopolítica e da necropolítica. Tomemos a medicina como parâmetro. Convém perguntar, ainda que o raciocínio pareça tautológico: no exercício da biopolítica e da necropolítica, por que manter vivos os escravizados? A resposta imediata é econômica, tautológica, se se quiser: para fazê-los trabalhar, extorquir-lhes as perícias técnicas, impeli-los como massa geradora de lucros. A medicina foi central nesse processo. Nas plantations dos Estados Unidos e Caribe, ao mesmo tempo que procuravam assegurar a saúde da força de trabalho escravizada, médicos criavam o conceito de diferenciação racial entre “negros” e “brancos”. O que culminou na objetificação dos escravizados, na sanção de seus corpos como repositórios de experimentação para a cura de várias doenças, notadamente as tropicais; assim é que a medicina, desde o final do século XVIII, progrediu imensamente (Hogarth, 2017). A relação entre avanço da medicina e corpos de escravizados se deu também em contextos afro-latinos. No início do século XIX, durante o trajeto do tráfico por terra entre Buenos Aires e Chile, os braços de africanos recém-escravizados transportaram as pústulas que originaram a vacina contra a varíola (Grandin, 2014).

A objetificação dos escravizados, seus corpos como superfícies de inscrição da biopolítica e da necropolítica, conduz-nos, ainda, a uma das definições de sistema escravista e seu papel na modernidade. Como sistema, o escravismo é simultaneamente modo de produção econômico e instituição material e imaginativa. Era uma maneira de ver o mundo, representá-lo e legitimá-lo. Os sistemas escravistas fortaleciam as elites, sua

renovação e reprodução aristocrática. Assim, além de um modo de produção, o escravismo era fundamentalmente uma forma de controle social (Pétré-Grenouilleau, 2009). Tornar mais eficiente a produção e lidar os sistemas de diferenciação racial que compunham os arranjos fidalgos do elã aristocrático exigiam controle social e longevidade dos escravizados. Fazê-los viver. Mantê-los saudáveis.

No entanto, falta o outro lado da equação. A necropolítica é também decidir pela morte. Embrenhamo-nos, agora, em outra sombra cotidiana dos sistemas escravistas. Como diz Alain Testart (2001), escravizados, mesmo que vivessem sob vínculos paternalistas, ou pudessem recorrer à justiça, como efetivamente o podiam em vários contextos afro-latinos, estavam largamente subsumidos aos imperativos de seus escravizadores. Escravizados e escravizadores, como nos casos de Cuba e Brasil, eram súditos da Coroa, mas, no dia a dia, quem governava os escravizados eram os senhores e seus capatazes. Exerciam uma microsoberania, quando não a tirania. Daí pô-los a trabalhar durante catorze horas, como era rotineiro em vários modos de produção. Ou castigá-los até a morte. De todo modo, deixá-los morrer. As alternativas eram morte por exaustão, pois trabalhar por volta de catorze horas diárias preceitua a aniquilação da vida; e morte por tortura, no pelourinho ou por meio de outras tecnologias necropolíticas.

Nosso workshop realçou alguns dos efeitos nefastos da biopolítica e da necropolítica nos contextos afro-latinos. Fomos direto às estruturas da corporalidade: aos ossos. Julie Wesp, da *American University*, apresentou evidências bioarqueológicas da vida cotidiana dos habitantes da cidade colonial do México, dentre eles africanos. A bioarqueologia pode reconhecer a violência sofrida ou o tipo de trabalho realizado ao longo da vida de uma pessoa. O DNA e outros indicadores biológicos de africanos e afrodescendentes tratados no hospital da cidade do México demonstraram inúmeras evidências biomecânicas de sobrecarga muscular. Essas pessoas, ao contrário de outras na cidade do México, foram sepultadas sem maiores esmeros. Wesp conclui que o trabalho forçado e a violência que marcaram afro-mexicanos em vida reproduziram-se no tratamento funerário. A necropolítica, algumas vezes, não cessa após a morte.

A detalhada investigação de Jeffrey Quilter, da Universidade de Harvard, sobre um esqueleto recuperado em suas escavações em Magdalena de Cao, no Vale do Chicama, Peru, revelou robustos resultados. Tratam-se de restos corporais do mais antigo afro-peruano conhecido até agora. A partir de análises químicas, Quilter descreveu as mudanças na dieta alimentar desse indivíduo, desde a infância até seus últimos meses de vida; identificou o possível hábito de mascar hastes vegetais para limpeza dos dentes e, sobretudo, cicatrizes de traumas, resultantes de deficiência alimentar ou violência. A comparação com restos ósseos de indígenas e europeus, provenientes do mesmo contexto, demonstrou as práticas de diferenciação racial que soto-puseram o afro-peruano em condições mais precárias de vida. A necropolítica inscreveu-se em seus ossos.

Como se vê, as metodologias da arqueologia biológica permitem conhecer com alto grau de verificabilidade a herança genética das pessoas e relacionar histórias de vida com hábitos alimentares, violências sofridas e, às vezes, o tipo de trabalho a que foram submetidas. Mas a arqueologia biológica traz consigo um passado desconfortável: a herança de pesquisadores do século XIX e início do XX que validaram o racismo científico por meio de medições de atributos físicos, particularmente as craniométricas. A arqueologia afro-latino-americana confronta esse paradigma, pois seus contextos são precisamente aqueles em que mais se disseminaram “as falsas medidas do homem” (Gould, 1981). As informações biológicas mostram dados que são invisíveis ou minimizados. Oportunizam uma visão mais ampla sobre a retórica da racialização e acerca das consequências mais deletérias da biopolítica e da necropolítica.

Os conceitos de corpo e trabalho são centrais para a retórica da racialização. Eles fundamentam a biopolítica e a necropolítica, a divisão das populações para governá-las. Prescreviam quem deveria trabalhar manualmente e a quem se poderia escravizar. Heriberto Erquicia, da Universidade Tecnológica de El Salvador, clarificou esse ponto em sua apresentação em nosso workshop. Mostrou as discrepâncias associadas à indústria do índigo (*jiquilite* [Nahuatl]) ou anil (derivação do bengalês *nil*), cujo boom econômico se deu, na Guatemala, a partir do século XVII. As políticas coloniais proibiam explicitamente que indígenas trabalhassem nessa indústria; contudo restos arqueológicos de fábricas de índigo abundam em El Salvador. Obviamente quem realizava esse trabalho duro e tóxico, tão crucial para o florescimento do mercado transcontinental, eram afro-guatemaltecas. A necropolítica pode ser tóxica.

ALÉM DO SOMBRIO

Como já dissemos em outras partes desse ensaio, tal toxidade não significa vacuidade de espaços de manobra, negociação e invenção. Eles existiram em todos os contextos rurais e urbanos da América Latina. Nesses espaços, afrodescendentes inventaram vários estilos de liberdade, consubstanciando o que Paul Gilroy (2001) chamou de “dupla consciência da modernidade”. Decerto, quando se estuda escravidão, é difícil fugir-se do lúgubre, pois sabemos que o pior do passado ainda está por vir. Se escravidão é “morte social” (Patterson, 1982, p. 331), cisão dos escravizados de sua história, família, lar e afetos, ruptura, portanto, de tudo o que os fazia humanos, sempre haverá algo mórbido e cruento a ser descoberto no escravismo moderno.

Mas a arqueologia da diáspora africana é uma arqueologia da criatividade (Souza, 2013). Não existe criatividade sem memória, e memória é materialidade. Escravizados improvisaram, criaram novos objetos a partir de seus conhecimentos e da materialidade disponível nas Américas. E não só nas Américas; afinal, para dizê-lo poeticamente, o Atlântico é um rio (Costa e Silva, 2003). A diáspora africana envolveu pessoas, objetos e plantas. Quanto ao manejo de plantas, houve um processo de africanização das Américas (Knight, 2010). Seja por meio do tráfico de africanos, ou pela ação de escravizados, vários tipos de sementes vieram da África para as Américas, propiciando a diversidade alimentar das plantations e das cidades; os conhecimentos botânicos e agrícolas de africanos, cujos albores remontam a 10,500 anos, foram cruciais para as técnicas de cultivo das plantations e à dieta da população americana (Carney & Rosomoff, 2009).

Se na diáspora africana criatividade é memória rematerializada, é também corporalidade. Criatividade é linguagem do corpo. O corpo, no caso de afro-latinos, ritma-se pelas políticas do passado, pelos gestos aprendidos e transformados (Palmié, 2002). Voltamos aqui ao tema ontológico. Um dos mais poéticos títulos a esse respeito é *Flash of Spirit* (Thompson, 1984). O espírito é corporificado nas cosmologias centro-africanas. Não há transubstanciação; além do corpo físico, uma pessoa está envolta por uma pluralidade de agências metafísicas (Parés, 2016, p. 73). Não há um *além de* a cindir humanos e não humanos. Tudo é a uma só vez substantivo concreto e abstrato. É o que configura o *muntu* dos bantos ou o *axé* dos iorubás – o poder de fazer as coisas acontecerem (Thompson, 1984, p.15); a energia que circula de um ser a outro, afetando suas relações mútuas (Balandier, 1969). Um objeto pode ser um *vodum*, movimentando acontecimentos e fundando um lugar ancestral (Parés, 2016, p. 59). Escravizados reinventaram alguns de seus sentidos de comunidade por meio desse poder criativo corporificado. Isso os ajudou a resistir aos regimes escravistas, bem como outras práticas

arqueologicamente verificáveis. Dentre elas, a criatividade para ler e construir paisagens. O que nos leva de volta ao tema da mobilidade.

MOBILIDADE

Por mais inflexível que fosse a biopolítica, afro-latinos lograram agir além das paredes de contenção e dos dispositivos de vigilância. Realizaram leituras criativas da paisagem, movendo-se segundo seus repertórios culturais. Frederick Smith (2008), por exemplo, mostra como escravizados da plantation St. Nicholas Abbey, em Barbados, construíam cavernas nos interstícios da propriedade. Seu trabalho minucioso, como diretor de arqueologia de St. Nicholas Abbey, demonstra que os esconderijos eram lugares para reuniões sociais e nós em redes geográficas que integravam e enriqueciam a vida de escravizados. Tais reuniões eram regadas a rum e se jogava com fichas de louça reciclada. Em sua apresentação em nosso workshop, Smith cunhou a expressão aquilombamento alcoólico para esse tipo de fuga temporária. A clandestinidade das cavernas formava comunidades de suspensão das regras cotidianas, para gozo do ócio e fuga da biopolítica. Ao longo de toda América Latina e Caribe, bebidas alcoólicas perfazem a maioria das coleções arqueológicas em unidades domésticas e locais clandestinos; Smith (2005), há mais de uma década, tem documentado o uso do álcool por escravizados como forma de escape temporário da exploração do trabalho escravista.

Duas outras apresentações discutiram o tema da mobilidade em nosso workshop. Charles Orser Jr, da Universidade de Vanderbilt, propôs um novo termo para focar as escolhas e ações dos escravizados: a autoemancipação. O caso da Ilha da Providência, então na costa da Nicarágua e hoje sob domínio da Colômbia, chamou-lhe a atenção para a presença da “*charter generation*” (*charter* – carta, no sentido de documento que afirma os direitos de um grupo), formada por escravizados, em sua maioria, vindos de Angola. Fundada por puritanos em 1629, a colônia foi estrategicamente escolhida para inserir-se nos circuitos comerciais do Caribe. A captura regular de africanos de navios espanhóis incrementou a população afrodescendente e, em 1638, eles organizaram a primeira revolta de escravos numa colônia britânica. A comunidade quilombola assentou-se no extremo sul da ilha, aproveitando-se da topografia montanhosa e dos recifes marítimos para promover esse ato de autoemancipação.

Por sua vez, Theresa Singleton, da Universidade de Syracuse, considerou como a topografia criou caminhos de rebelião em Hispaniola, favorecendo redes de comunicação e integração entre quilombolas e comunidades afrodescendentes. A esses caminhos ela conceituou como paisagem de fugitivos. Processos de autoemancipação ocorreram em São Domingos, a partir de 1501, e, por volta dos anos 1540, eram comuns relatórios administrativos sobre fugitivos. Alguns formavam *manieles*, comunidades quilombolas estáveis, enquanto outros fugiam para encontros temporários.

A arqueologia nuança os estudos afro-latinos sobre mobilidade. Os trabalhos de Smith, Orser e Singleton mostram que é importante reconhecer a multiplicidade e simultaneidade dos sistemas de mobilidade: entre o transporte coagido e a autoemancipação, houve movimentos recorrentes, regulares ou temporários de refúgio ou reclusão. A arqueologia pode demonstrar as estratégias espaciais e materiais utilizadas por escravizados para obterem lugares de autonomia. A precisão dessas estratégias conduziu a hábeis negociações com diferentes poderes coloniais, especialmente no Caribe, em prol da soberania de territórios quilombolas (Domínguez & Porto, 2009). Os estudos sobre autoemancipação ensinam que aquilombamento não significa dissolução dos

laços econômicos e sociais mais amplos. Quilombos eram lugares de intercâmbios culturais e trocas econômicas, espaços multiétnicos nos quais conviviam diversos grupos marginalizados das sociedades escravistas das Américas (Baram, 2008; Linnebaugh & Rediker, 2008). Evidências arqueológicas pontuam que essas comunidades “periféricas” nuclearam comércio legal e ilegal (Weik, 2009). A arqueologia afro-latino-americana convida-nos, pois, a reavaliar as noções de periferia e conectividade de comunidades quilombolas (Sayers, 2014). Mover-se por topografias de difícil acesso ensejou muitos tipos de ações, ainda que a autoemancipação tenha sido de curta ou longa duração.

CONSUMO

Arqueólogos históricos têm se dedicado, há décadas, à compreensão do comportamento de consumidores no mundo capitalista. Alguns dos temas estudados são a escolha de produtos, compras, valor de mercadorias e distribuição de bens produzidos em massa (Cook *et al*, 1996; Henry, 1991; McCracken, 1988; Miller, 1991; Mullins, 2004). O consumo se desenrola ao longo das linhas de raça, classe e gênero (Mullins, 2001a). Os consumidores usam objetos para imaginar novas possibilidades sociais, mediar contradições sociais e vislumbrar prazeres pessoais; porém, os objetos obviamente não são tão miméticos para forjar identidades (Mullins, 2001b). De todo modo, o consumo foi e continua sendo um caminho para a maioria das pessoas estabelecerem seu lugar na sociedade. A consequência mais drástica disso é que o consumo foi também um mecanismo de subordinação de escravizados, ao tentar impor-lhes uma sentença de inferioridade material (Mullins, 1999, p. 29).

Até que ponto o uso da maiólica, por exemplo, ajuda a estabelecer uma identidade afrodescendente distintiva, ou um sinal de capitulação às formas de dominação? A análise de Sampeck (2018) sobre as cerâmicas usadas por afrodescendentes e por grupos de bairros diferentes de Sonsonate, cidade de El Salvador, Guatemala, sinaliza contrastes agudos entre classes sociais. Contudo, como já mencionamos, Anthony Andrews, durante nosso workshop, notou como o mundo material de uma cidade negra livre em Yucatán era semelhante ao das elites de Mérida. Imagine-se, então, as dinâmicas de consumo de afrodescendentes por toda a América Latina e durante séculos. Escravizados não se subsumiram às sentenças de inferioridade material ou à distribuição paternalista de objetos por parte dos escravizadores. Obtinham cerâmicas, louças e porcelanas, comprando-as e redistribuindo-as como símbolos de poder e prestígio (Thomas, 1998). A aquisição, produção e uso de artefatos por escravizados quase sempre resultaram de ações sociais e processos de resistência ante os dispositivos de vigilância e opressão dos sistemas escravistas (Weik, 2009).

ESTÉTICA

Em geral, arqueólogos não consideram problemas estéticos ao estudarem objetos. Essa reticência, para alguns, é uma hesitação para descer da escada de inferência de Hawkes. Iterando, intencionalmente ou não, escalas de relevância marxistas, Hawkes argumentou que, sem textos escritos, arqueólogos podem investigar a economia prontamente, e sistemas políticos e sociais em menor grau, mas símbolos e ideias sempre serão incognoscíveis (Hawkes, 1954). Ainda é popular entre arqueólogos considerar que símbolos são subjetivos, enquanto o meio ambiente, a economia e a política são objetivos e observáveis (Robb, 1998). Shanks (2014)

prima por uma definição mais antiga de estética como sensação e percepção. Essa abordagem abrange dois enunciados: a sensação é emocional e subjetiva, e a percepção é objetiva e cognitiva (Shanks, 1992). Shanks (2014) distingue ilustração, imagem que serve como suporte secundário de um argumento, e representação, a defesa incisiva de um argumento por meio do engajamento e da performance interativa. Arqueólogos históricos têm analisado a representação como gramática que determina a presença ou ausência de algo/alguém (Gazin-Schwartz, 2007).

Não obstante o fato de que muitos dos artesãos na América Latina eram africanos ou afrodescendentes, raros estudos arqueológicos os consideraram como sujeitos da representação artística. Como assinala Brendan Weaver (2015), da Universidade de Stanford, arqueólogos podem contribuir decisivamente para este gênero de estudos, pois localizam uma variedade de objetos e mesmo produtos industriais confeccionados por artesãos africanos e afrodescendentes. Durante o workshop, Weaver retomou esse tema, a partir de seu trabalho nas fazendas jesuítas de Nazca, Peru. Ele apresentou detalhes sutis, como os desenhos incisos sobre botijas de vinho e conhaque, e suntuosos, a exemplo dos frisos decorativos de uma capela. Em conclusão: afro-peruanos expressaram-se artisticamente em larga e pequena escala.

Exemplos desse quilate nos levam a reconsiderar a arte na América Latina e o lugar de africanos e afrodescendentes em sua produção. Já dissemos aqui que a arquitetura, com sua estética opulenta, procurava intimidar pela grandeza durante os regimes escravistas. Mas nessa arte grandiloquente as mãos de africanos e afrodescendentes também embelezaram. Nos edifícios de cidades coloniais francesas de São Domingos e Louisiana, por exemplo, se vislumbram técnicas e representações de africanos (Edwards, 2006). Eles não são mera transposição da arquitetura francesa nas Américas. Pode-se dizer o mesmo acerca das senzalas. Escravizadores detinham, algumas vezes, controle sobre materiais e estilos das habitações; mesmo assim, africanos e afrodescendentes inscreveram nelas seus valores estéticos (Farnsworth, 1999, 2001).

PONTO ARQUIMEDIANO

Em nosso workshop, Heriberto Erquicia descreveu um dos entraves dos estudos afro-latinos na América Central. Embora os primeiros documentos coloniais de El Salvador sejam pedidos para comprar africanos, e a moeda de 5 colons represente a emancipação da escravatura em 31 de dezembro de 1823, Erquicia repetidamente escuta que “*aquí no hay negros*”. Como na República Dominicana, vários países latino-americanos rejeitam a negritude. “Somos mestiços”. “Somos multiculturais”. Essas declarações públicas de repulsa à identidade afro-latina embranquecem a história latino-americana (Andrews, 2004). Mas o que fazer quando populações ou comunidades não se admitem ou não querem ser lembradas como afrodescendentes? Essa é uma questão fundamental da ética em arqueologia (Scarre & Scarre, 2006). Trata-se, ademais, de um problema que Orser (1999) esboçou há dezenove anos nos Estados Unidos, mas cujos contornos se aplicam aos contextos latino-americanos: raça e racismo estruturam nossas vidas; deveriam, portanto, assumir lugar proeminente na crítica antropológica.

Como já ressaltamos, diante dos intrincados contextos de crioulização, caminhar no terreno existencial da negritude latino-americana é pisar em trajetos que historicamente se tenta apagar, marginalizar ou simplesmente destruir. A história de afro-latinos é desconfortável porque é correlata à definição de cidadania excludente que constitui a América Latina; melhor dizendo, é correlata à estruturação do racismo em nossas

vidas. Não adianta perguntar-se, ao modo existencialista, sobre o que certos processos fizeram conosco, porque eles, de tão naturalizados, já o fizeram. Nas sociedades latino-americanas, a noção de democracia é eufemística; sistemas de representação política e de mobilidade social são pigmentocráticos (Telles, 2014). A cor da pele destina a africanos e afrodescendentes “vidas de entremeio” (Spitzer, 2001), atrelando-os ao desemprego e subemprego, à marginalidade, à pobreza, às prisões e ao topo das estatísticas de morte por homicídio.

Como já se disse em clássicos da sociologia brasileira (Bastide & Fernandes, 1955), e mais recentemente o mostrou Henry Louis Gates Jr para o caso de seis países (Gates Jr, 2014), raça e classe social são, na América Latina, categorias inseparáveis. Os matizes de cor da negritude – somente no Brasil há 134 termos para as tonalidades de pele de afro-brasileiros (Grillo, 1995) – naturalizam a desigualdade. Esse é o ponto arquimediano da arqueologia afro-latino-americana, o lugar a partir do qual ela deve mover-se, sua premissa moral substantiva caso queira emular afro-reparações: suas interpretações podem desestabilizar as ideologias de branqueamento ou elisão dos afro-latino-americanos, de naturalização da equação entre desigualdade e negritude, ou, ainda, aquelas que propugnam que “aqui não racismo” porque “somos mestiços”.

AS POLÍTICAS DO PATRIMÔNIO CULTURAL, OU O BEM VIVER

Em nosso workshop, Ross Jamieson, da Universidade Simon Fraser, sugeriu a implementação do conceito de bem viver como política para a arqueologia afro-latino-americana. O bem viver requerido por Jamieson se baseia num princípio do Quéchuá (*sumak kawsay*), codificado na Constituição do Equador de 2008. Norteia políticas estatais centradas na comunidade, ecologicamente equilibradas e culturalmente sensíveis. Jamieson pontuou como a pesquisa de sua orientanda, Daniela Balanzátequi Moreno, no Vale Chota-Mira, região majoritariamente afro-equatoriana, confluiu com interesses políticos e pedagógicos defendidos pelo ativista local Juan García Salazar: “a comunidade afro usa o que aprende do passado como ponto de partida para sua integração contemporânea” (Breslin, 2007, p. 8). Ao mesmo tempo, a gestão do patrimônio cultural se esbarra em políticas econômicas que avassalam sítios arqueológicos e os modos de vida das comunidades afro-equatorianas – como, em maior ou menor grau, ocorre em toda América Latina.

As interpretações sobre o passado afro-latino podem pavimentar os caminhos da utopia do bem viver; articuladas como políticas de patrimônio cultural, podem ser baluartes na luta pela soberania de territórios, pelos direitos elementares da cidadania e autogoverno. O mais comum é que tais políticas sirvam à indústria distorcida do turismo. A disjunção, nesse caso, costuma ser severa. Em nosso workshop, Kenneth Kelly, da Universidade da Carolina do Sul, discutiu o turismo em Martinica e Guadalupe como lugares de memória e, como tais, de fabricação do esquecimento. O turismo às plantations francesas dessas ilhas entoa ao visitante a lírica romântica das ruínas das casas grandes, enquanto as senzalas, embora em alguns casos sejam arqueologicamente conhecidas, jazem no silêncio. Os museus arqueológicos apresentam materiais ameríndios, restringindo-se à pré-história, e não fazem qualquer menção à vida de africanos e seus descendentes, à abolição ou ao restabelecimento da escravização, por Napoleão, em 1802. A Rota do Escravo, projeto da UNESCO instituído a partir de 1994 em locais diversos da África e Américas, aumentou a visibilidade da escravização em Martinica e Guadalupe, mas de maneira abstrata, sem interpretações sobre a vida de africanos e afrodescendentes. Em Martinica e Guadalupe, pode-se replicar a crítica já feita sobre a Rota do Escravo. Ao privilegiar o turismo global, o projeto recapitula, pelo menos, duas práticas coloniais: alija as comunidades

locais dos processos de gestão do patrimônio cultural; cria narrativas que homogêizam a vastidão e diversidade da diáspora africana (Katchka, 2004). Não deixa de ser irônico que isso ocorra na Martinica, berço de dois próceres da negritude e da crítica colonial: Aimé Césaire (1913-2008) e Frantz Fanon (1925-1961).

Com sua ênfase no cotidiano e no estudo diacrônico dos processos históricos, a arqueologia afro-latino-americana pode demonstrar a riqueza das experiências da diáspora africana e os vários estilos de liberdade inventados em meio à “dupla consciência da modernidade”. Isso ficou claro em nosso workshop com a discussão da pesquisa, realizada em Barbudas, pelo arqueólogo Alisson Bain, da Universidade de Laval. Nessa ilha de colonização britânica, a população, formada por 2.000 pessoas, é descendente de escravizados enviados por Christopher Codrington, no século XVII, para cultivar provisões para as plantações de açúcar em Antígua. Embora nenhum outro escravizado tenha chegado à ilha depois de 1730, a população cresceu.

Os moradores, livres do colonialismo britânico desde 1981, são independentes e orgulham-se de sua ilha. Já no século XIX, observou-se que eles não reconheciam nenhum mestre. Após a emancipação vigorar em 1834, consolidou-se a organização de terras comunitárias; até hoje, cada barbadiano tem participação e voz igualitária na gestão da terra, um sistema formalmente consagrado em lei no ano de 2007. O trabalho arqueológico de Bain contribuiu decisivamente com informações que interconectam atividades e experiências passadas aos programas atuais de educação na ilha. A arqueologia, de viés colaborativo, tem sido especialmente importante no aprimoramento de materiais e métodos educativos.

Bain nos dá um bom exemplo do quanto a arqueologia afro-latino-americana pode colaborar com a gestão do patrimônio cultural e valorizar as experiências da diáspora africana, dentre elas a partilha comunal da terra. Sabemos de sobejo que o princípio do bem viver, enunciado por Jamieson, não é de fácil realização, pois o capitalismo continua a atuar como historicamente sempre atuou: pela desterritorialização contínua de novos espaços; expropriando e desmantelando comunidades; mantendo três quartos da humanidade demasiadamente pobre para a dívida e numerosa demais para o confinamento. A inspiração no Quéchuá é mais do que bem-vinda; mas devemos lembrar que os estilos de liberdade inventados durante a diáspora africana já preconizavam, nas palavras do primeiro historiador e antropólogo negro do Brasil, o baiano Manuel Querino, “a alegria de viver livre” e “gestos memoráveis em prol de um governo independente” (Querino, 1916/1980, p. 151-152). Manuel Querino sabia que “era preciso lutar, e lutar muito atendendo à desigualdade de condições” (Querino, 1916/1980, p. 153).

ARQUEOLOGIA AFRO-REPARATÓRIA, OU PARA RETOMAR A OBRA DE MANUEL QUERINO

Manuel Querino (1851-1923) sabia da inseparabilidade entre africanidade e classe social. Além de ter sido abolicionista inflamado durante a Monarquia, participou da organização do Partido Operário da Bahia, na Primeira República, e foi fundador e redator assíduo em jornais de cunho trabalhista. Como professor de desenho geométrico, atuou para profissionalizar e qualificar trabalhadores afro-brasileiros, sendo um dos fundadores do Liceu de Artes e Ofícios, criado em 1872, escola em que lecionou. Manuel Querino formou-se em arquitetura, destacando-se como artista plástico e recebendo medalhas e distinções. Escreveu incansavelmente para valorizar a africanidade como vetor de civilização no Brasil. Daí o título de primeiro historiador e antropólogo negro no Brasil, e sua condição como membro fundador do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia.

Querino escreveu obstinadamente sobre a contribuição resoluta e frisante dos afro-brasileiros nos mais variados aspectos sociais, políticos e culturais do Brasil. Há sentenças em sua obra que lemos de olhos arregalados, de tão atuais que são. Por exemplo, “Foi com o produto de seu labor [do afrobrasileiro e do “mestiço”] que os ricos senhores puderam manter os filhos nas universidades europeias, e depois nas faculdades de ensino do país, instruindo-os, educando-os” (Querino, 1916/1980, p. 156). Sabedor do privilégio branco à educação formal, e da desigualdade profunda que podava oportunidades aos não brancos, a sentença seguinte de sua prosa límpida e elegante perfila a “plêiade ilustre” de afro-brasileiros nas ciências, na política e na literatura. Na “literatura mestiça”, ele incluiu escritores que até hoje são representados como brancos: Gonçalves Dias e Machado de Assis! Numa palavra, mesmo que solapados pela desigualdade social, afro-brasileiros destacaram-se nos campos mais diferenciados.

O mais icônico é que Querino escreveu sua obra de valorização do afro-brasileiro num contexto premido pelo racismo científico (para comentários do contexto de sua obra e biografia, cf. Gledhill, 2010, 2014; Leal, 2016). E o afrontava: “deixamos aqui consignado nosso protesto contra o modo desdenhoso e injusto por que se procura deprimir o africano, acoimando-o constantemente de boçal e rude, como qualidade congênita e não como simples condição circunstancial” (Querino, 1938, p. 22). Ele realçava, em alto-relevo, a capacidade de “evoluir” do africano. Sua reiterada afirmação de que africanos modelaram hábil e criativamente a vida brasileira foi inovador para sua época (algo que normalmente se atribuí a Gilberto Freyre). Como intelectual e ativista, Querino deixou-nos um legado fundamental para a história dos africanos e da negritude no Brasil. Lamentavelmente, sua obra, mesmo no Brasil, é pouco conhecida.

A valorização da negritude na obra de Querino, sua consciência cristalina sobre as relações entre cor da pele e classe social, seu ativismo bifronte na política e na educação, servem como dimensões para o ponto arquimediano da arqueologia afro-latino-americana – assim como podem servir aos estudos afro-latino-americanos em geral. Em primeiro lugar, porque Querino foi parte de uma rede formada por intelectuais afro-americanos e africanos cuja extensão notável incluiu Estados Unidos, África, Europa e Caribe (Guridy, 2010). Exemplifiquemo-lo: o programa educacional de Booker T. Washington (1856-1915) influenciou Querino (Gates Jr, 2014, p. 21; Gledhill, 2014). Os contatos possibilitados pela experiência da diáspora, pela vivência do racismo e do lugar de classe de afro-americanos se intensificaram a partir do começo do século XX, mas advém de processos que datam dos anos 1600 (Putnam, 2018).

A ética dessas partilhas de experiências diaspóricas e de ativismo nunca se confinou às fronteiras nacionais. A nosso ver, os estudos afro-latinos deveriam adotar essa ética, pois o que W. E. B. Du Bois (1868-1963) escreveu no começo do século XX infelizmente continua verdadeiro no século XXI: o problema da linha de cor atinge duramente afro-americanos, mas não é um problema só deles (Du Bois, 1913/2012, p. 5); é uma linha divisória concreta, palpável, material, cindindo pela cor da pele as hierarquias sociais contemporâneas e cruzando fronteiras nacionais. Os estudos afro-latinos deveriam costurar novamente essas redes internacionais de pesquisa e ativismo. Pesquisas comparativas e ativismo mundializados permitiriam a discussão dos problemas e experiências comuns de afro-latinos, ensejando a formulação de políticas afro-reparatórias mais abrangentes e consistentes.

O que implica, em segundo lugar, prosseguir a obra iniciada por Querino e outros intelectuais afros: a valorização da cultura africana e afrodescendente. Estudos afro-latinos comparativos e ativistas poderão favorecer a partilha de experiências sobre a criação de narrativas antirracistas num contexto em que o racismo estrutural e suas coleções de estereótipos grassam e recrudescem na América Latina. Com efeito, todos os

temas discutidos nesse ensaio permitem narrativas sobre as complexidades da diáspora africana e suas implicações na contemporaneidade em termos de classe, distribuição de recursos e riqueza, estilos de liberdade, direitos humanos, e, como corolário, discussões sobre o eixo central das afro-reparações: justiça social.

Em meio aos estudos afro-latinos, a arqueologia pode desempenhar um papel singular. Ao contrário de outras humanidades, cabe à arqueologia, primordialmente, o estudo das materialidades da diáspora afro-latina. Anders Andrén (1997), no final dos anos 1990, já dizia que a arqueologia histórica, ao construir o passado, desconstrói o presente. Ela desconstrói ideologias, como o racismo, estimulando os sentidos sobre os objetos do passado, proporcionando às pessoas, como na arte, a imersão em outras alteridades, formas e estilos. Embora não sejam tão facilmente comparáveis, ciência e arte são inerentemente criativas (Gould, 2000). As ontologias afro-latino-americanas, nessa linha de raciocínio, poderiam ser sentidas, visualizadas, tocadas, apreendidas em sua poética. Isso pode ser realizado, como argumentamos acima, por meio de políticas de patrimônio cultural que não alijem as comunidades afro-latinas, fazendo da pesquisa colaborativa um meio de criação de narrativas concretas e contestatórias, isto é, afro-reparatórias. A arqueologia tem algo de xamanismo (Ruibal, 2012): evoca imagens e histórias ancestrais. Pode dialogar, assim, com as ontologias afro-latinas, cuja poética encantada envolve objetos, lugares, pessoas e memórias na mesma urdidura de um presente ainda pigmentocrático.

NÃO HÁ ARQUEOLOGIA DO MORTO

As discussões de nosso workshop mostram que o foco na arqueologia afro-latino-americana redireciona a maneira de pensar a arqueologia, a antropologia e os estudos afro-latinos. As condições extraordinárias de formação da América Latina, sua longa, profunda e emaranhada história com africanos e seus descendentes, colocam em movimento processos ainda vivos nas experiências das pessoas de hoje. O talento da arqueologia para revelar, contextualizar e interpretar materialidades é central às atuais necessidades e lutas afro-latino-americanas. O trabalho da arqueologia afro-latino-americana não é curiosa relíquia de um passado poeirento, mas caminho possível para um futuro mais equitativo. Abre avenidas para políticas afro-reparatórias. A contemporânea relevância política e social da arqueologia é uma das principais razões pelas quais a colaboração com as comunidades afro, no presente e no futuro, é tão importante.

A arqueologia afro-latino-americana situa-se além da visão tradicional da disciplina: o estudo sobre os mortos que viveram no passado. A arqueologia sempre tem a ver com o presente, especialmente quando pensamos sobre a população afro-latino-americana e suas demandas por justiça social. Não há arqueologia do morto quando trabalhamos em contextos afro-latino-americanos. Como deixaram claríssimo pensadores decoloniais latino-americanos – como Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Walter Mignolo –, a América Latina é o protótipo da modernidade e da colonialidade. É *datum zero* de processos históricos que ainda nos estruturam: capitalismo predatório, escravismo e racismo; e das variadas formas de resistir à colonialidade e de inventar estilos de liberdade. A arqueologia afro-latino-americana, centrando-se na criação de narrativas capazes de impulsionar políticas afro-reparatórias, pode ajudar a desnaturalizar o racismo e seu correlato mais ubíquo na América Latina: a desigualdade social (Andrews, 2018).

Embora o trabalho de cada um dos membros do workshop seja altamente valioso por si só, o efeito combinado de suas pesquisas abriu uma visão expressiva de questões antropológicas cruciais – raça, racismo, ontologias etc. Em suma, todos os temas tratados neste ensaio são antropológicos. Eles permitem desnaturalizar categorias utilizadas para classificar, dividir e ordenar coisas e pessoas. A ordem é a aspiração logocêntrica, a construção intencionada de uma hierarquia para dominar, colonizar. Ao desnaturalizar categorias, sobretudo quando as confrontamos com teorias nativas, podemos reverter hierarquias e pensar sob outros ângulos coisas e pessoas. Quanto se fala em descolonização de uma disciplina, como a antropologia, a desnaturalização de categorias deveria ser a primeira tarefa, tanto mais quando ela se dedica aos estudos afro-latinos e ao ativismo afro-reparatório.

O valor da arqueologia como campo da antropologia não é a discrição ou o comedimento; ao contrário, ela o integra com formas alternativas de entender categorias que palpitam no coração da disciplina. A arqueologia afro-latino-americana também incita a transposição dos limites que tipicamente separam arqueólogos de historiadores, sociólogos, linguistas, numa palavra, de outros campos dos estudos afro-latinos. Alejandro de La Fuente observou que uma das lições mais preciosas de nosso workshop foi apontar a necessidade de inserir a arqueologia afro-latina nos debates mais amplos dos estudos afro-latino-americanos. Nosso esforço, ao longo desse ensaio, foi o de dialogar com os estudos afro-latino americanos e delinear o potencial da arqueologia, suas especificidades e contribuições ímpares para o campo. A persistência desse diálogo, no futuro, poderá alavancar os modos de compreensão e os resultados dos estudos afro-latino-americanos para um novo lugar, fundado na sinergia interdisciplinar e na colaboração umbilical com as comunidades afro-latinas.

A ética de nosso workshop de transcender as barreiras dos Estados-nação ao avanço e à comunicação se manifesta na organização que vimos fazendo do site *afro-latin.org*. Esse recurso digital, ofertado em inglês, português e espanhol, objetiva fornecer para estudiosos e comunidades afro-latinas a possibilidade de aprenderem conjuntamente, de conhecerem mutuamente seus trabalhos, de solicitarem contribuições para conferências, publicações e exposições, de se ajudarem em iniciativas colaborativas as mais diversas, dentre outros propósitos. Almejamos, mais do que esperamos, que esse site venha a ser um local de encontro para a formação de redes de pesquisas comparativas e de ativismo afro-reparatório mundializado.

AGRADECIMENTOS

O workshop de 2017 foi possível graças ao apoio do Instituto de Pesquisa Afro-Latino-Americano do Centro Hutchins de Pesquisa Africana e Afro-Americana da Universidade de Harvard. Uma bolsa de estudo da Fundação Wenner-Gren (Gr. CONF-548) para pesquisa antropológica foi uma importante fonte de financiamento para o evento. Somos gratos à Bronia Greskovicova-Chang, Coordenadora de Programas do Instituto de Pesquisas Afro-Latino-Americanas, por sua energia e criatividade; seus esforços fizeram do workshop o sucesso que foi. Alejandro de La Fuente é um colega exemplar e inspirador, cujo apoio multifacetado a esta iniciativa merece nossa mais profunda gratidão. Este ensaio deve muito ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por propiciar a um de nós (LMF) uma bolsa de pós-doutorado. Sem essa bolsa, não poderíamos ter discutido presencialmente várias questões deste ensaio.

Agradecemos, ainda, ao suporte fornecido pelo Departamento de Sociologia e Antropologia da Illinois State University.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agostini, C. (2011). A Vida Social das Coisas e o Encantamento do Mundo na África Central e Diáspora. *Métis: história e cultura*, 10 (19). 165-185.
- Agostini, C. (2013). À Sombra da Clandestinidade: práticas religiosas e encontro cultural no tempo do tráfico ilegal de escravos. *Vestígios: revista latino-americana de arqueologia histórica*, 7 (1). 75-105.
- Andrén, A. (1997). *Between Artifacts and Texts: Historical Archaeology in Global Perspective*. New York and London: Plenum Press.
- Andrews, G. R. (2004). *Afro-Latin America (1800–2000)*. New York: Oxford University Press.
- Andrews, G. R. (2018). Inequality: race, class, gender. In De La Fuente, A. & Andrews, G. R. (Org.). *Afro-Latin American Studies: an introduction* (pp. 52-91). Cambridge: Cambridge University Press.
- Azevedo, C. M. de. (1987). *Onda Negra, Medo Branco: o negro no imaginário das elites, século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Balandier, G. (1969). *Antropologia Política*. São Paulo: EDUSP.
- Baram, U. (2008). A Haven from Slavery on Florida's Gulf Coast: Looking for Evidence of Angola on the Manatee River. *The African Diaspora Archaeology Network*. Retrieved from: www.diaspora.uiuc.edu, Accessed May 20, 2009.
- Bastide, R. (1985). *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição para uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações*. Vols I & II, São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- Bastide, R. & Fernandes, F. (1955). *Relações Raciais entre Brancos e Negros em São Paulo*. São Paulo: Anhembi.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Breslin, P. (2007). Lessons of the elders. Grassroots Development. *Journal of the Inter-American Foundation*, 28 (1). 6–13.
- Card, J. J. (2013). *The Archaeology of Hybrid Material Culture*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Carney, J. A. & Rosomoff, R. N. (2009). *In the Shadow of Slavery: Africa's botanical legacy in the Atlantic world*. Berkeley: University of California Press.
- Cook, L. J *et al.* (1996). Shopping as meaningful action: toward a redefinition of consumption in historical archaeology. *Historical Archaeology*, 30(4). 50–65.
- Correa, N. (1992). *O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-riograndense*. Porto Alegre: EDUFRGS.
- Costa e Silva, A. (2003). *Um Rio Chamando Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Dawdy, S. L. (2000). Understanding Cultural Change through the Vernacular: creolization in Louisiana. *Historical Archaeology*, 34 (3). 107–123.
- Dawdy, S. L. (2005). Thinker-tinkers, race, and the archaeological critique of modernity. *Archaeological Dialogues*, 12 (2): 143–164.
- Deagan, K. (1973). Mestizaje in Colonial St. Augustine. *Ethnohistory*, 20 (1). 55–65.
- Deagan, K. (2004). Reconsidering Taíno Social Dynamics after Spanish Conquest: gender and class in culture contact studies. *American Antiquity*, 69: 597–626.

- De la Fuente, A. (2001). *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- De la Fuente, A. (2008). *Havana and the Atlantic in the Sixteenth Century*. Chapel Hill: University of Carolina Press.
- Domínguez, L. & Porto, A. M. (2009). La Arqueología de la Esclavitud en Cuba. *Divulgata*, 3: 49-71.
- Dreys, N. (1990). *Notícia Descritiva da Província do Rio Grande de São Pedro do Sul*. Porto Alegre: EDIPUCRS. Publicação original de 1839.
- Du Bois, W. E. B. (2012). *The Souls of Black Folk*. New York: Signet Classics. Publicação original de 1903.
- Dunnell, R. C. (1992). The Notion Site. In: Rossignol, J. & Wandsnider, L. (eds.). *Space, Time, and Archaeological Landscapes* (pp. 21-41) New York: Springer.
- Edwards, J. D. (2006). Creole Architecture: A Comparative Analyses of Upper and Lower Lousiana and Saint Domingue. *International Journal of Historical Archaeology*, 10 (3): 241-271.
- Epperson, T. W. (1999). Constructing Difference: the social and spatial order of the Chesapeake plantation. In: Singleton, T. A. (ed.). *"I, Too, am American": Archaeological Studies of African-American Life* (pp. 159-172). Charlottesville: University Press of Virginia.
- Farnsworth, P. (1999). From the Past to the Present: An Exploration of the Formation of African-Bahamian Identity during Enslavement. In Havisser, J. B. (Org.). *African Sites Archaeology in the Caribbean* (pp. 94-130). Princeton: Markus Weiner.
- Farnsworth, P. (2001). Negro Houses Built of Stone Besides Others Watl'd & Plastered: The Creation of Bahamian Tradition. In: Farnsworth, P. (Org.). *Island Lives: Historical Archaeologies of the Caribbean* (pp. 234-271). Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Fennell, C. (2011). Early African American: Archaeological Studies of Significance and Diversity. *Journal of Archaeological Research*, 19. 1-49.
- Feros, A. (2017). Spanish America in 1700. In: *Speaking of Spanish: the evolution of race and nation in the Hispanic World* (pp. 31-160). Cambridge: Harvard University Press.
- Ferreira, L. M. (2015). A Global Perspective in Maroon Archaeology in Brazil. In Marshall, L. W. (Org.). *The Archaeology of Slavery: A Comparative Approach to Captivity and Coercion* (pp. 375-390). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Ferreira, L. M. & La Rosa Corzo, G. (2015). The Archaeology of Slave Branding in Cuba. In Funari, P. P. & Orser, C. E. (Orgs.). *Currents Perspectives on the Archaeology of African Slavery in Latin America* (pp. 45-60). New York: Springer.
- Ferreira, L. M. (2018). Archaeology of Slavery Resistance in Brazil. In Cornell, P. & Ersgard, L; Nilsen, A. (Orgs.). *Urban Variation: utopia, planning and practice* (pp. 539-560). North Caroline: Lulu Press.
- Fotiadis, M. (1998). Units of data as Deployment of Disciplinary Codes. In Gardin, J. C. & Peebles, C. (Orgs.). *Representantions in Archaeology* (pp. 132-148). Bloomington: Indiana University Press.
- Foucault, M. (1994). Bio-Histoire et Biopolitique. In: *Dits et Écrits* (pp. 95-97). Paris: Gallimard, V. III.
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la Biopolitique*. Paris : Gallimard/Seuil.
- Funari, P. P. & Ferreira, L. M. (2016). Historical Archaeology Outlook: a Latin American perspective. *Historical Archaeology*, 50 (3). 100-110.
- Gates Jr, H. L. (2014). *Os Negros na América Latina*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gazin-Schwartz, A. (2007). Imaging the Scottish highlands. *Historical Archaeology*, 41 (1). 92-105.
- Gilroy, P. (2001). *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Gledhill, S. (2010). "Velhos Respeitáveis": notas sobre a pesquisa de Manoel Querino e a origem dos africanos na

- Bahia. *História Unisinos*, 14 (3). 339-343.
- Gledhill, S. (2014). *Travessias Racialistas no Atlântico Negro: reflexões sobre Booker T. Washington e Manuel R. Querino* (Tese de Doutorado). Programa Multidisciplinar de Estudos Étnicos da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- Gomes Coelho, R. A da Graça. (2017). *Sensorial Regime of "Second Slavery": Landscape of Enslavement in the Paraíba Valley (Rio de Janeiro, Brazil)* (Unpublished Dissertation Thesis). Department of Anthropology. Binghamton University, Binghamton.
- Gordenstein, S. L. (2016). Planting Axé in the City: urban terreiros and the growth of Candomblé in the Nineteenth-Century Salvador, Bahia. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, 5 (2): 71-101.
- Goucher, C. (2014). Rituals of Iron in the Black Atlantic World. In: Ogundiran, A. & Saunders, P. (Orgs.). *Materialities of Ritual in the Black Atlantic* (pp. 108-124). Indiana: Indiana University Press.
- Gould, S. J. (1981). *The Mismeasure of Man*. New York: W. W. Norton.
- Gould, S. J. (2000). *Crossing Over: Where Art and Science Meet*. Michigan: Three Rivers Press.
- Grandin, G. (2014). *O Império da Necessidade: escravatura, liberdade e ilusão no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Graham, R. (2013). *Alimentar a Cidade: das vendedoras de rua à reforma liberal*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Grillo, C. (1995). Brasil quer ser chamado de moreno e só 39% se definem como brancos. *Folha de São Paulo*, 25 de julho de 1995 (Especial-5). 15-17.
- Guha, R. (1997). *Dominance without Hegemony: history and power in Colonial India*. Cambridge: Harvard University Press.
- Guridy, F. A. (2010). *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Hawkes, C. (1954). Archaeological method and theory: some suggestions from the Old World. *American Anthropologist*, 56. 155–168.
- Henry, S. L. (1991). Consumers, commodities, and choices: a general model of consumer choice behavior. *Historical Archaeology*, 25 (2). 3–14.
- Heywood, L. M. & Thornton, J. K. (2007). *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585–1660*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodder, I. (2012). Thinking about Things Differently. In: *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Hogart, R. A. (2017). *Medicalizing Blackness: making racial difference in the Atlantic World (1780-1840)*. North Carolina: University of North Carolina Press.
- Ingold, T. (2013). *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. London: Routledge.
- Johnson, W. (2013). *River and Dark Dreams: Slavery and Empire in the Cotton Kingdom*. Cambridge: Harvard University Press.
- Katchka, K. A. (2004). Re-siting Slavery at the Gorée-Almadies Memorial and Museum. *Museum Anthropology*, 27 (1-2). 3-12.
- Knight, F. C. (2010). *Working the Diaspora: the impact of African Labor on the Anglo-American world, 1650-1850*. New York: New York University Press.
- La Rosa Corzo, G. (2003). *Runaway Slave Settlements in Cuba: resistance and repression*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Latour, B. (1987). *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge: Harvard University Press.

- Latour, B. (1989). Clothing the naked truth. In: Lawson, H. & Appignanesi, L. (Orgs.). *Dismantling Truth: Reality in the Post-Modern World* (pp. 101-126). London: Weidenfeld and Nicholson.
- Leal, M. das Graças de A. (2016). Manuel Querino: narrativa e identidade de um intelectual afro-baiano no pós-abolição. *Projeto História*, 57. 139-170.
- Leone, M. P. & Potter, P. (Orgs.) (1999). *Historical Archaeologies of Capitalism*. New York: Kluwer Academic Plenum.
- Leone, M. P. & Knauf, J. E. (2015). Introduction to Historical Archaeologies of Capitalism, Second Edition. In Leone, M. P. & Knauf, J. E. (Orgs.). *Historical Archaeologies of Capitalism* (pp. 3-24). New York: Springer.
- Linebaugh, P. & Rediker, M. (2008). *A Hidra de Muitas Cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Loren, D. D. (2008). Beyond the visual: considering the archaeology of colonial sounds. *International Journal of Historical Archaeology*, 12 (4). 360–369.
- Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15 (1), 11-40.
- Mccracken, G. (1988). *Culture and Consumption: New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities*. Bloomington: Indiana University Press.
- Meza, E. (2018). *O Sagrado e a Performance na Diáspora Africana: arqueologia colaborativa na Charqueada São João, Pelotas (RS)* (Texto de Qualificação de Doutorado). Programa de Pós-graduação em Antropologia. Instituto de Ciências Humanas. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.
- Miller, G. L. (1991). A revised set of CC index values for classification and economic scaling of English ceramics from 1787 to 1880. *Historical Archaeology*, 25 (1): 1–25.
- Mintz, S. (1985). *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Viking.
- Monteiro, V. G. (2016). *Uma Arqueologia das Paisagens da Escravidão na cidade de Pelotas, Rio Grande do Sul (1832-1850)* (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-graduação em Antropologia. Instituto de Ciências Humanas. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.
- Mullins, P. R. (1999). *Race and Affluence: An Archaeology of African America and Consumer Culture*. New York: Kluwer Acad./Plenum.
- Mullins, P. R. (2001a). Racializing the parlor: race and Victorian bric-a-brac consumption. In Orser, C. E. (ed.). *Race and the Archaeology of Identity* (pp. 158-176). Salt Lake City: University of Utah Press.
- Mullins, P. R. (2011b). The archaeology of consumption. *Annual Review of Anthropology*, 40: 133–144.
- Mullins, P. R. (2004). Ideology, power, and capitalism: the historical archaeology of consumption. In Meskell, L. & Preucel, R. W. (Orgs.). *The Blackwell Companion to Social Archaeology* (pp. 195-212). Oxford: Blackwell.
- Novaes, L de Castro N. (2013). *A Morte Visível e a Vida Invisível: um estudo sobre o assentamento de Exu e a paisagem sagrada da Enseada Água dos Meninos, Salvador (Bahia)* (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Sergipe, Laranjeiras.
- Olsen, B. (2010). *In Defense of Things: Archaeology and the Ontology of Objects*. Lanham: Altamira Press.
- Olsen, B. & Shanks, M; Webmoor, T; Witmore, C. (2012). *Archaeology: The Discipline of Things*. Berkley: University of California Press.
- Orser, C. E. (1999). The challenge of race to American historical archaeology. *American Anthropologist*, 100. 661–668.
- Orser, C. E. (2012). An Archaeology of Eurocentrism. *American Antiquity*, 77 (4). 737-755.
- Palmié, S. (2002). *Wizards and Scientists: explorations in Afro-Cuban modernity and tradition*. London: Duke University Press.

- Parés, L. N. (2016). *O Rei, O Pai e a Morte: a religião vodu na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Patterson, O. (1982). *Slavery and Social Death: a comparative study*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pazzarelli, F. & Sauma, J. F.; Hirose, M. B. (2017). (Contra) Mestiçagens Ameríndias e Afro-ameríndias. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, 9 (2). 9-10.
- Pétre-Grenouilleau, O. (2009). *A História da Escravidão*. Boitempo: São Paulo.
- Pike, R. (1967). Sevillian society in the sixteenth century: slaves and freedmen. *Hispanic American Historical Review*, 47 (3): 344–359.
- Prandi, R. (2001). *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Putnam, L. (2018). Transnational Frames of Afro-Latin Experiences: evolving spaces and means of connection, 1600-2000. In: De La Fuente, A. & Andrews, G. R. (eds.). *Afro-Latin American Studies: an introduction* (pp. 537-568). Cambridge: Cambridge University Press.
- Querino, M. (1938). *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Querino, M. (1980). O Colono Preto como fator da Civilização Brasileira. *Afro-Ásia*, 13: 143-158. Publicação original de 1916.
- Rediker, M. (2007). *The Slave Ship: a human history*. New York: Penguin Books.
- Robb, J. (1998). The archaeology of symbols. *Annual Review of Anthropology*, 27: 329–346.
- Rosero Labbé, C. M. & Barcelos, L. C. (Orgs.). (2007). *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales.
- Ruibal, A. G. (2012). Hacia Otra Arqueología: diez propuestas. *Complutum*, 23 (2). 103-116.
- Sampeck, K. E. (2018). Early modern landscapes of chocolate: the case of tacuscalco. In: DeCorse, C. A. (ed.). *Power, Political Economy, and Historical Landscapes of the Modern World: Interdisciplinary Perspectives* (pp. 34-58). New York: SUNY Press.
- Sayers, D. O. (2014). *A Desolate Place for a Defiant People: The Archaeology of Maroons, Indigenous Americans, and Enslaved Laborers in the Great Dismal Swamp*. Gainesville: University Press of Florida.
- Scarre, C. & Scarre, G. (eds.). (2006). *The Ethics of Archaeology: Philosophical Perspectives on Archaeological Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shanks, M. (1992). *Experiencing the Past: On the Character of Archaeology*. London: Routledge.
- Shanks, M. (2014). Ruins: Thoughts on the Aesthetic. Retrieved from <http://www.mshanks.com/2014/04/02/ruins-thoughts-on-the-aesthetic/>. (Accessed October 16, 2017).
- Singleton, T. (2015a). Nineteenth-Century Built Landscape of Plantation Slavery in Comparative Perspective. In: Marshall, L. W. (ed.). *The Archaeology of Slavery: A Comparative Approach to Captivity and Coercion* (pp. 93-115). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Singleton, T. (2015b). *Slavery behind the Wall: an archaeology of a Cuban Coffee Plantation*. Gainesville: University Press of Florida.
- Smith, F. H. (2005). *Caribbean Rum: A Social and Economic History*. Gainesville: University Press of Florida.
- Smith, F. H. (2008). *The Archaeology of Alcohol and Drinking: American Experience in Archaeological Perspective*. Gainesville: University Press of Florida.
- Souza, M. A. T. de. (2007). Uma Outra Escravidão: a paisagem social no Engenho de São Joaquim, Goiás. *Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, 1 (1). 59-92.
- Souza, M. A. T. de. (2013). Por uma Arqueologia da Criatividade: estratégias e significações da cultura material

- utilizada pelos escravos no Brasil. In Agostini, C. (Org.). *Objetos da Escravidão: abordagens sobre cultura material da escravidão e seu legado* (pp. 11-36). Rio de Janeiro: Sete Letras.
- Spitzer, L. (2001). *Vidas de Entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental (1780-1945)*. Rio de Janeiro: EDUERJ.
- Symansky, L. C. P. (2007). O Domínio da Tática: Práticas Religiosas de Origem Africana nos Engenhos de Chapada dos Guimarães (MT). *Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, 1 (2). 7-36.
- Symanski, L. C. P. & Gomes, F. S. (2016). Iron Cosmology, Slavery, and Social Control: the materiality of rebellion in the coffee plantations of the Paraíba Valley, southeastern Brazil. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, 5 (2). 174-197.
- Telles, E. (2014). *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Testart, A. (2001). *L'esclave, la Dette et le Pouvoir*. Errance: Paris.
- Thomas, B. H. (1998). Power and Community: The Archaeology of Slavery at the Hermitage Plantation. *American Antiquity*, 63 (4). 531-55.
- Thompson, R. F. (1984). *Flash of the Spirit: african and Afro-American Art and Philosophy*. New York: Vintage Books.
- Verger, P. F. (2009). *Orixás*. Salvador: Corrupio. ^[L]_{SEP}
- Vinson III, B. (2017). *Before Mestizaje: The Frontiers of Race and Caste in Colonial Mexico*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weaver, B. (2015). *Fruit of the Vine, Work of Human Hands: An Archaeology and Ethnohistory of Slavery on the Jesuit Wine Haciendas of Nasca* (Unpublished Doctoral Dissertation. Department of Anthropology. Vanderbilt University, Nashville. ^[L]_{SEP}
- Weik, T. M. (2008). Mexico's Cimarron Heritage and Archaeological Record. *The African Diaspora Archaeology Network*. Retrieved from www.diaspora.uiuc.edu. Accessed May 20, 2009.
- Wilkie, L. A. (1997). Secret and Sacred: contextualizing the artifacts of African-American magic and religion. *Historical Archaeology*, 31 (4): 81-106.
- Weik, T. M. (2009). The Role of Ethnogenesis and Organization in the Development of African-Native American Settlements: An African Seminole Model. *International Journal of Historical Archaeology*, 13: 206-238.
- Williams, E. (2012). *Capitalismo e Escravidão*. São Paulo: Companhia das Letras. Publicação original de 1947.
- Zorzi, F. (2015). La arqueología de la diáspora africana en la Argentina: desarrollo, problemas y perspectivas. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*, 9 (2). 5-26.