



UN CIMARRÓN EN MATO GROSSO, BRASIL: CONSTRUYENDO UNA MIRADA AFRO-CENTRADA EN UN CONTEXTO AFRODIASPÓRICO

A MAROON IN MATO GROSSO, BRAZIL: MAKING AN AFROCENTRIC
APPROACH AT AN AFRODIASPORIC CONTEXT

UM QUILOMBO EM MATO GROSSO, BRASIL: CONSTRUINDO UMA
PERSPECTIVA AFROCENTRADA EM UM
CONTEXTO AFRODIASPÓRICO

Patrícia Marinho de Carvalho¹

¹ Rede de Arqueologia Negra. E-mail: patymarinho@yahoo.com.br



<https://orcid.org/0000-0001-5862-7584>

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Marinho de Carvalho, P. (2021). Un cimarrón en Mato Grosso, Brasil: construyendo una mirada afro-centrada en un contexto afrodiaspórico. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*, 15(2), 78-103.

Recibido: 19 de octubre de 2021

Aceptado: 11 de abril de 2022

RESUMEN

Este artículo presenta algunos resultados de la investigación arqueológica que he desarrollado en los últimos 10 años en la comunidad cimarrona (quilombola, en portugués) del municipio de Vila Bela da Santíssima Trindade, ubicada en el Estado de Mato Grosso, Brasil. Se plantean cuestiones centrales para la arqueología del cimarronaje, principalmente en lo que se refiere a metodologías de campo colaborativas y multivocales que buscan dar visibilidad a las poblaciones afrodiaspóricas y sus cosmologías.

Palabras clave: Arqueología del Cimarronaje; Diáspora Africana; Multivocalidad.



ABSTRACT

This paper describes some results about the archaeological research that I have been doing in the past ten years at the maroon community of Vila Bela da Santíssima Trindade, a village located in Mato Grosso, Brazil. I raised some crucial concerns in maroon archaeology, specifically those related to collaborative and multivocal field methodologies that can address more visibility to Afro-diaspora people and their cosmologies.

Keywords: Maroon Archaeology; African Diaspora; Multivocality.

RESUMO

Este artigo apresenta alguns resultados da pesquisa arqueológica que venho desenvolvendo nos últimos 10 anos na comunidade quilombola do município de Vila Bela da Santíssima Trindade, em Mato Grosso, Brasil. Levanto algumas questões centrais para a arqueologia quilombola, especialmente aquelas relacionadas às metodologias de campo colaborativas e multivocais que buscam dar visibilidade às populações afrodiaspóricas e suas cosmologias.

Palavras-chave: Arqueologia Quilombola; Diáspora Africana; Multivocalidade.

VILA BELA DA SANTÍSSIMA TRINDADE/MATO GROSSO (MT) BRASIL: HISTORIA Y UBICACIÓN

Este artículo¹ tiene por objetivo traer algunos apuntes sobre la investigación arqueológica que comenzó hace diez años en comunidades quilombolas (cimarrón) del municipio de Vila Bela da Santíssima Trindade, Mato Grosso (Figura 1). Esta fue la primera capital de la entonces llamada provincia de Mato Grosso, entre 1752 a 1835, que, a su vez, tiene su origen en la expansión colonial portuguesa que duró hasta la actual frontera con Bolivia, en el departamento de Santa Cruz. El municipio de Vila Bela se encuentra en el alto valle del río Guaporé, que del lado boliviano recibió el nombre de río Iténez. El río Guaporé nace en la Chapada dos Parecis (provincia de Mato Grosso) a 630 metros de altitud y desemboca en el río Mamoré en Rondônia. El alto valle Guaporé está inserto en una región de transición entre los Dominios Morfoclimáticos Amazónicos y del Cerrado (Ab'Saber, 1967).



*Figura 1. Localización del municipio de Vila Bela da Santíssima Trindade/MT:
Fuente: Google Maps.*

*Figure 1. Location of the municipality of Vila Bela da Santíssima Trindade/MT:
Source: Google Maps.*

El pueblo fue fundado en una región estratégica por los primeros exploradores europeos de la región, que, según el Tratado de Tordesillas -firmado entre la Corona de Castilla y el Reino de Portugal en 1494- perteneció al Reino de España. De acuerdo con los registros históricos, en el siglo XVI el español Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca comandó una expedición en la región donde hoy se ubican las provincias de Mato

Grosso y Mato Grosso do Sul. A pesar de esta primacía en la exploración española de la región fueron los portugueses quienes dominaron la misma. La frontera era un área vulnerable, y el foco español estaba puesto en la explotación de las abundantes minas de oro y plata existentes en el entonces Virreinato del Perú, creado en 1542 para ser el centro de la administración de la Corona Española en América (Ferreira, 2001).

La intensificación de la ocupación de la región se dio a partir de 1718, cuando Paschoal Moreira Cabral Leme -que lideraba una “bandera”, o sea, un grupo de colonizadores y esclavizadores con el objetivo de capturar a los indígenas en el oeste de Brasil- localizó vetas auríferas en el río Coxipó. Sin embargo, el “oro de aluvión” de las fuentes de Cuiabá se agotó rápidamente, llevando a la minería itinerante al sertão -subregión más seca de Brasil- del Oeste hacia la búsqueda de nuevas fuentes de oro (Ferreira, 2001; Volpato, 1996).

La corona portuguesa avanzaba en la cuenca del Amazonas, penetrando en tierras españolas de acuerdo con el Tratado de Tordesillas. Además, sentía la amenaza de los españoles en la región fronteriza del Guaporé que crecía en importancia estratégica en términos coloniales. A fin de ratificar la ocupación de la región y establecer mayor fiscalización en el drenaje del oro, en 1748 se definió el desmembramiento de la región de la Capitanía de São Paulo, con la fundación de la Capitanía del Mato Grosso (Chaves, 2000; Ferreira, 2001).

A finales del siglo XVIII, a través del Tratado de Madrid (1750) y la Convención de Badajoz, se negoció una nueva configuración territorial entre Portugal y España. El Tratado que proporcionó la propiedad legal de la tierra a la Corona portuguesa se basó en el principio del derecho privado romano *uti possidetis, ita possideatis*, según el cual el que posee de hecho, debe poseer de derecho (Andrade, 2001; Volpato, 1996).

Según Volpato (1996), en el año 1752, el plan de dominio de las tierras del valle del Guaporé estaba en marcha bajo las órdenes de D. João VI, cuando un gobierno provincial fue instaurado en la región, con la fundación de Vila Bela da Santíssima Trindade por Antônio Rolim de Moura, primer capitán general de la primera capital de la capitanía de Mato Grosso. Vila Bela cargaría con la tarea de ser una zona de frontera, responsable de la defensa del pueblo luso. Con la intención de proteger el territorio, la Corona se ocupó de la militarización de la región fronteriza entre los años 1776 a 1783 construyendo el Real Forte Príncipe de la Beira (localizado en la provincia de Rondônia).

Durante todo el período en el que se encontraba en vigor la esclavitud (1501-1888), las orillas del río Guaporé y sus afluentes fueron refugios para Negros rebeldes. Entre los siglos XVIII y XIX, varios quilombos poblaron el valle del Guaporé siendo que los mayores resistieron por más tiempo a las campañas de captura, como es el caso del quilombo que fue comandado por Thereza de Benguela a los márgenes del río Quarité o Piolho, afluente de la margen derecha del Guaporé (Bandeira, 1988,

Volpato, 1993, 1996). Cuando la capital de Mato Grosso fue definitivamente transferida a Cuiabá por la facilidad de comunicación con el resto del territorio que ya era el centro administrativo de la región, la élite esclavista se dirigió a la nueva capital y, en Vila Bela, la población pasó a ser formada casi en su totalidad, por africanos y afrodescendientes (Figura 2).

El proceso de desarticulación de la "Vila Bela de los Blancos", como definió la científica social María de Lourdes Bandeira (1988), no significó en sí la formación de la comunidad Negra, sino que contribuyó a la constitución de la "Vila Bela dos Negros", resultando "de decisiones colectivas de los Negros, formuladas políticamente a partir de la redefinición de su identidad étnica frente a la nueva situación de alteridad" (Bandeira, 1988, p.123).



Figura 1. Área central de Vila Bela da Santíssima Trindade/MT. (Foto: Mario Friedlander, 2014).

Figure 1. Central area of Vila Bela da Santíssima Trindade/MT. (Picture: Mario Friedlander, 2014).

La comunidad Negra de Vila Bela encontró en esta nueva configuración social una mayor libertad en el proceso de redefinición de la identidad étnica del grupo, expresándose a través de los saberes ancestrales, de la religiosidad y de otras prácticas que se relacionan al pasado africano.

LA COMUNIDAD QUILOMBOLA DEL BOQUEIRÃO: CONOCIENDO UN QUILOMBO Y SUS PLANTAS

En 2008 inicié el máster en Arqueología en el Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad de São Paulo (MAE/USP). Fue cuando hice mi primer contacto con los habitantes de la comunidad quilombola del Boqueirão, ubicada a unos 30 kilómetros del centro de Vila Bela. Después del primer contacto establecido con los habitantes de Vila Bela, rápidamente me vi involucrada en el cotidiano de la comunidad, que fue receptiva, interesada y acogedora.

En el proyecto del máster, tenía planeado la realización de estudios etnoarqueológicos y de la arqueología del paisaje. Partí de la hipótesis de que siendo la comunidad del Boqueirão un espacio de manifestación de tradiciones afrodescendientes, en la que la oralidad continuaba siendo un importante vector de transmisión de conocimientos ancestrales, existiría la posibilidad de identificar personas que atribuyeran significación simbólica a elementos del paisaje. Me interesaban sobre todo los árboles y plantas y sus relaciones con la ancestralidad africana.

Plantas y árboles tienen gran importancia ritual en las religiones de matriz africana. Africanas y africanos, al reorganizar sus religiones en las Américas, recurrieron a la memoria para la selección de las plantas nativas del nuevo continente, las cuales pasaron a integrar los rituales. Para ello utilizaron criterios que evalúan características fenotípicas y morfológicas de las plantas. Aunque los habitantes de la actual comunidad del Boqueirão no sean practicantes de religión de matriz africana, el catolicismo popular que se desarrolló en la ciudad se caracteriza por una permeabilidad que produce rituales sincréticos.

La tradicional fiesta religiosa de Vila Bela, la *Festança* (una gran fiesta católica popular), es considerada la mayor expresión de la elaboración cultural de la comunidad, siendo ampliamente tratada en la literatura histórico-cultural sobre la región (Vilela et al., 2002). La *Festança* asumió grandes proporciones, siendo muy conocida en la provincia de Mato Grosso. Recibe fieles de varias localidades y también cuenta con la presencia de los representantes de la Iglesia y de la política. Es principalmente un momento de encuentro familiar, cuando los antiguos residentes que viven en otras ciudades, estados o países, regresan para encontrarse y festejar junto a los familiares y amigos. La *Festança* consiste en una importante oportunidad para observar aspectos de la visión de mundo de la población vilabelense que mantiene un ritual religioso, oficialmente católico, pero en el cual elementos africanos, indígenas y europeos están visiblemente presentes.

Se trata de una conmemoración del catolicismo popular, o aún, del "catolicismo rústico", expresión rural del catolicismo presente en el interior y generalmente asociado a la ausencia de un sacerdote, quien realiza visitas esporádicas a la comunidad. La

Festança se centra en el culto a los santos católicos y en la elección de *festeiros*, los que se responsabilizan por la celebración de la fiesta anualmente (Pereira de Queiroz, 1968). Así ya era cuando la celebración tuvo inicio en el siglo XVII, inicialmente realizada para celebrar el final de la cosecha y a los santos católicos. Hoy se celebran el Divino Espíritu Santo, Madre de Dios y Tres Personas, además de las celebraciones al Glorioso San Benito, punto alto de la fiesta.

Es durante la fiesta, pero no solamente, que la población afrodescendiente reafirma su negritud, reverencia y divulga su historia. Lo hace de varias maneras: por medio de las palabras, con la presencia de sus ancianos durante las ceremonias públicas, a través de la actuación del Coral de la Conciencia Negra, por el ballet histórico mujeres del Llorado y, finalmente, por medio de exposiciones fotográficas y de obras de artistas de la ciudad.

Se destaca la fiesta la *Congada*, manifestación cultural de origen afrobrasileña, que agrega elementos del catolicismo y memoria ancestral africana. En Vila Bela, la *Congada* de San Benito o la Danza del Congo, consiste en un acto religioso que incluye música y danza, así como la puesta en escena de la coronación del rey del Congo, referencia a ese ritual practicado en el antiguo Reino del Congo (Figura 3). Es posible identificar en dicho acto, palabras de origen bantú como *kanjinjin*: hijo del rey del Congo (Gaeta, 1997; Vilela et al., 2002). En la vestimenta de los hombres hay muchas plumas que remiten a la influencia indígena. Es una tradición ancestral que permanece hasta los días actuales y que ha pasado de generación en generación por línea masculina, pues sólo los hombres participan de la fiesta sagrada.



Figura 3: Soldados del Congo de San Benito de Vila Bela se presentan durante la *Festança* (Foto de la Autora, julio de 2009).

Figure 3: Soldiers from Congo de San Benito de Vila Bela performing during the *Festança* (Picture by Author, July 2019).

Este contacto y la participación efectiva en muchos de los rituales de la *Festa* (antes y durante la semana conmemorativa), fueron fundamentales para que yo pudiera interactuar con la comunidad y presentarles mi propuesta de investigación colaborativa. Fue acompañando a los *foliões*, las personas elegidas para participar del cortejo de lo Divino, que pude observar por primera vez el uso tradicional de plantas relacionadas al universo religioso en la comunidad de Vila Bela.

A partir de la participación en la *Festa* empecé a reflexionar con más profundidad sobre la cultura y religiosidad afrobrasileña local y acerca de los procesos de hibridismo cultural de esas poblaciones quilombolas. Observé, por ejemplo, el uso de plantas durante el llamado paso de los *foliões*. Para recibir en su casa la comitiva religiosa -la cual traía la Bandera del Divino para la bendición de los anfitriones, así como para disfrutar del cafecito con galletas de ramas-, Dña. María esparció hojas de naranjo por el suelo de la casa. De acuerdo con el testimonio de los habitantes, arrojar flores de naranjo por la casa es una tradición antigua en homenaje al Divino Espíritu Santo y actualmente la misma es mantenida sólo por algunos ancianos de la comunidad.

El Espíritu Santo, de acuerdo con el dogma católico, corresponde a la tercera persona de la Santísima Trinidad (Dios, Hijo y Espíritu Santo). El Espíritu Santo es la manifestación de Dios, es el guía de aquellos que ven a Jesús Cristo como el camino de la salvación del alma, siendo simbolizado por una paloma blanca. Sin embargo, es ampliamente conocida la barrera tenue que separa el catolicismo popular de la religiosidad afrobrasileña. Si por un lado las creencias religiosas del europeo, de los indígenas y de los africanos encuentran punto de intersección, por el otro, el tránsito religioso puede ser uno de los factores que contribuyen al sincretismo y al hibridismo.

En los rituales afrobrasileños, más específicamente en la Umbanda (religión afrobrasileña), hay referencia a la Santísima Trinidad pues hubo influencia cristiana en esa doctrina. Jesús en la umbanda es sincretizado con *Oxalá* (Orisha de origen yoruba). Jesús/*Oxalá* es el maestro de la Umbanda, y como me enseñó mi madre Amalia, madre de santo de la *Tenda Pai das Matas Mãe D'Água*, así como Jesús es la expresión de la fe en Dios, *Oxalá* es quien es capaz de guiar a las personas por los caminos de la fe.

En el candomblé *ketu*, *Oxalá* es hijo de *Olorum*, el creador supremo. Así, *Oxalá* es el padre de todos los Orishas. En el candomblé Angola, corresponde a *Lemba*, hijo de *Zambi*, el creador supremo. En la umbanda, tiene bajo su gobierno directo a las huestes de ángeles y santos que actúan como "protectores de los mortales" (Gaspar, 2008, p. 271). En los rituales relacionados con esa divinidad, se pueden utilizar hojas de naranjo. Otra semejanza ritual entre las prácticas de las gentes de Vila Bela y el universo religioso afrobrasileño, es el hecho de que tanto en el candomblé como en la Umbanda existe la costumbre de la utilización de hojas sagradas esparcidas por el suelo durante las ceremonias religiosas.

Durante todo el proceso de investigación de la maestría realicé el ejercicio comparativo del uso y atribución de significación a las plantas por parte de los quilombolas de Vila Bela, con el uso y las significaciones de las mismas plantas entre los practicantes de religiones afrobrasileñas, no sólo en los tres *terreiros* o locales de culto -los sacerdotes Madre Caçulinha, el de Tata Katuvanjesi y el de Madre Amalia, donde realicé investigaciones de campo-, sino también a partir de la consulta de la literatura religiosa afrobrasileña. Después de relacionar una serie de plantas significativas, en primer lugar, por la atribución de significación simbólica a las mismas y por su importancia en el cotidiano de la comunidad de Vila Bela, especialmente entre los moradores de la comunidad remanente de Quilombo do Boqueirão, llevé a cabo la identificación de esas plantas en los patios de la familia Frazão de Almeida.

Este relevamiento de datos junto a las comunidades involucradas fue fundamental para el desarrollo de una reflexión arqueológica sobre el paisaje quilombola. A partir de ello, realicé el mapeo en la comunidad remanente de quilombo del Boqueirão, siempre enfocada en los patios, en el uso del espacio y en la distribución de las plantas. El mapeo de los sitios se realizó en dos contextos diferentes, dos de ellos se realizaron en los sitios denominados "sitios del presente"-contexto sistémico- y el restante en un "sitio del pasado" -contexto arqueológico- (Schiffer, 1972). En posesión de las informaciones recopiladas junto a los habitantes, realicé el mapeo del entonces denominado Sitio Arqueológico Porto Boqueirão (SarqPB).

Este antiguo asentamiento fue ocupado por los ancestros de la Familia Frazão de Almeida hasta el inicio de la década de 1980. Los resultados concluyentes presentados en la disertación de maestría (Carvalho, 2012) apuntaron a la existencia de atribución de significación simbólica a elementos de la naturaleza, árboles y herbáceas, que eran similares a los significados atribuidos a las mismas plantas por los practicantes de religiones afrobrasileñas. Estas similitudes fueron interpretadas como resultantes del conocimiento ancestral difundido y reformulado en la diáspora africana.

La actuación de los afrodescendientes en el ambiente es también orientada por un saber tradicional, que la arqueología brasileña todavía no ha profundizado. La baja visibilidad arqueológica atribuida a los contextos afrodiaspóricos puede estar relacionada a este incipiente dominio, fruto de un sesgo elitista y colonialista de la disciplina, pero también oriundo del racismo institucional, que insiste en mantener en la invisibilidad a los pueblos afrodescendientes.

En Brasil, la comprobación de la existencia del racismo estructural se expresó en la aprobación en 2003 de la Ley 10.639 (modificada por la Ley 11.645/08), que hizo obligatoria la enseñanza de la historia y cultura afro-brasileña y africana en todas las escuelas de la enseñanza fundamental hasta la enseñanza media (Cicalo, 2012). La ley amplió la discusión y llevó a cambios importantes en el sistema de enseñanza, pero la sociedad brasileña está lejos de erradicar las discriminaciones de

raza, género y clase. Esto porque el poder está centrado en las manos de una élite blanca y masculina, que desde hace siglos reproduce sus políticas de olvido hacia las poblaciones afrodescendientes e indígenas de ese país, ignorando la importancia de esos pueblos en la construcción de Brasil.

Los efectos nocivos de la política brasileña dictada por las élites son la causa de los genocidios de la población indígena y negra, ampliamente divulgada en los medios internacionales. En 2018, una tragedia que anunció el desastroso período político que vivimos en Brasil, que también fue destacada en los medios internacionales, fue el incendio ocurrido el 3 de septiembre en el Museo Nacional en Río de Janeiro. Tragedia orquestada hace siglos, fruto de la omisión de la enseñanza y la cultura del país. Malos presagios.

REFLEXIONANDO SOBRE EL CONCEPTO DE DIÁSPORA AFRICANA Y EL SURGIMIENTO DE LA ARQUEOLOGÍA DE LA DIÁSPORA AFRICANA

En 2014, ingresé en el doctorado también en el MAE/USP, con la intención de dar continuidad a la investigación iniciada en 2008 durante el máster. Mi propuesta fue la ejecución de un proyecto afrocentrado (Hartemann y Moraes, 2018) y colaborativo, capaz de conciliar las actividades arqueológicas con los anhelos de la comunidad. La comprensión sobre el término “diáspora africana” y sus desdoblamientos en los estudios sobre los afrodescendientes, son la base para el entendimiento de la arqueología de la diáspora africana. La palabra diáspora tiene origen en el griego y significa dispersión (*diaspeiren*). En la antigüedad estuvo asociada a la migración y colonización de Asia Menor y Mediterráneo, siendo usada como sinónimo de "exilio", conforme registrado en la versión griega de la Torá (Bonciani, 2011).

Los africanos pasaron por la experiencia de una dispersión forzada y con dimensiones continentales: la trata transatlántica de esclavos. De acuerdo con la más completa base de datos sobre la esclavitud transatlántica, el *The Trans-Atlantic Slave Trade Database - Slave Voyages* (Eltis y Richardson, 2010), que reúne informaciones sobre 36.000 viajes de embarcaciones esclavistas, se estima que hasta 12,5 millones de personas embarcaron en los barcos negreros. Brasil fue el líder en el tráfico de personas, estimándose que 5,8 millones de africanos embarcaron en navíos con la bandera de Brasil/Portugal, especialmente desde el Golfo de Benín y de África Central.

El término diáspora africana se consolidó en los Estados Unidos a partir del trabajo del intelectual y activista Negro William Edward Du Bois. Considerado el líder del movimiento contra el segregacionismo norteamericano, él fue pionero en los estudios africanos y de la diáspora africana en las Américas. Du Bois asociaba la militancia política por los derechos civiles de los afroamericanos al desarrollo de la producción intelectual sobre el tema (Ferreira, 2010; Lopes, 2004).

En el año 1950, durante los debates sobre los derechos civiles en Estados Unidos, y gracias a la lucha por el fin de la segregación racial, se solidificó el entendimiento de que el desplazamiento de africanos durante el tráfico transatlántico debería ser clasificado como una diáspora. Esta premisa ganó fuerza entre la intelectualidad en consonancia con el discurso panafricanista y las luchas de descolonización del África moderna. El término no sólo hace referencia al movimiento de personas a partir del tráfico transatlántico, sino también designa a los descendientes de africanos fuera de su continente original -sujetos diaspóricos- y el patrimonio cultural a ellos asociado (Lopes, 2004).

Para Singleton y Souza (2009), las diásporas son migraciones específicas, pues se trata de una migración forzada, en la que la permanencia lleva a una nueva configuración del grupo en términos étnicos, raciales o religiosos, siendo la conciencia colectiva y la memoria fundamentales en esta reconfiguración. Por su vez, Paul Gilroy (2001) afirma que el fenómeno de la diáspora africana no debe ser visto apenas como movilidad o movimiento de poblaciones, ya que significaría la banalización del uso del término, vaciado del sentido del conflicto y de la violencia que permeó a esos movimientos.

Este aspecto de la violencia intrínseca del tráfico transatlántico de africanos que involucró la caza de personas que fueron tratadas como mercancías y no como seres humanos, es fundamental en cualquier análisis histórico de la esclavitud. Además de ese tipo de violencia, desde el punto de vista socio-antropológico, hay consecuencias impuestas a los afrodescendientes en la diáspora africana actual, ya sea la violencia social, reflejada en el genocidio de la juventud Negra o en la lucha por la tierra de los grupos quilombolas.

Según Machado y Loras (2017), la violencia cometida contra los africanos en los principios del contacto con el europeo fue justificada por la Iglesia católica, a partir de la alegación de que ellos no tenían alma. En el siglo XVIII, el botánico Carlos Linneo nombró a la especie humana como *Homo sapiens* y defendió la idea de "razas" entre los humanos, de acuerdo con el origen y el color de la piel. Además, las ideas racistas en relación con el negro ya eran difundidas por importantes filósofos occidentales como Voltaire y Montesquieu, por ejemplo.

En ese sentido, las referencias despectivas pasaban por la apariencia física de los Negros, por el carácter, por las capacidades cognitivas e, incluso, sobre una supuesta cultura inferior, tenida como incivilizada y caracterizada por pueblos sin historia. La crueldad física, psicológica y estructural en relación con los africanos y sus descendientes en la diáspora atravesaron los siglos, de la esclavitud a la descalificación vivenciada en la actualidad, a través de una violencia simbólica, o sea, que no presupone violencia física, buscando el mantenimiento de la dominación de un individuo/grupo por sobre otro (Bourdieu, 1989).

De acuerdo con Hall (2010), sobre la experiencia Negra en el Caribe, las identidades culturales son reflejos de las experiencias históricas y de los códigos culturales compartidos. De esta forma, generan una "unicidad" que en realidad es para él la esencia del "ser caribeño", o sea, de la experiencia diaspórica del Negro del Caribe que podemos extender a Negros en otros países de la diáspora, como en el caso afrobrasileño.

Stuart Hall se define como un sujeto diaspórico, nació y fue criado en Jamaica, habiendo migrado a Inglaterra en 1951, donde vivió hasta su reciente fallecimiento en 2014. A pesar de la experiencia vivida, él consideraba que no pertenecía a ninguno de esos países, pues la experiencia diaspórica lo ubicaba "lejos suficiente para experimentar el sentimiento de exilio y pérdida, cerca lo suficiente para entender el enigma de una "llegada" siempre pospuesta" (Hall, 2001, p. 393).

La travesía del océano Atlántico en los navíos negreros representa el trágico rompimiento con la vida anterior de africanas y africanos capturados. Para Gilroy (2001), la travesía significa la transformación vivida por aquellos que dejan de pertenecer a las diversas etnias de origen y pasan a ser identificados apenas como "Negros".

En Brasil, el desarrollo del debate sobre la diáspora africana está vinculado a la fundación, en 1978, del MNU- Movimiento Negro Unificado (originalmente MUCDR- Movimiento Unificado Contra la Discriminación Étnico-Racial). Cuando lo crearon, el Movimiento se enfocó en la lucha contra el racismo a partir de la acción en la educación y en el trabajo, lo que también estimuló el desarrollo de una intelectualidad Negra orientada a la problemática de las relaciones étnico-raciales (Gomes, 2012).

Los términos Negro, afrodescendiente, remanente de quilombo, aluden la identidad colectiva de un grupo cuya historia fue contada por el "otro", el blanco colonizador (Munanga, 2012). La lucha política de resignificación identitaria, traspasando la idea de diáspora africana, pretendía la deconstrucción y combate a la discriminación y a la idea de "democracia racial" en la que la idea de "mestizo" dio lugar a la categoría "Negro": los afrodescendientes, que de acuerdo con la nomenclatura del IBGE incluye negros y pardos (Guimarães, 2003).

La clasificación por color de la piel, ya existente en la sociedad "está orientada por la idea de raza", dado que el color no es una categoría objetiva, sino racial (Guimarães, 2003, p. 103). La práctica racista a partir de criterios de color de la piel tiene una nomenclatura específica: el colorismo, término utilizado por primera vez en 1982 por Alice Walker, también denominado "pigmentocracia". Este concepto corresponde a la idea de que cuanto más uno tiene pigmentación en su piel, mayor es la discriminación que sufre (Djokic, 2015).

Por estar directamente relacionada con la discriminación y la exclusión social, la categoría raza presente en los estudios étnico-raciales y en las formas de racismos

diagnosticados en la sociedad fue resignificada y politizada. De esta manera, "el movimiento negro reeduca y emancipa a la sociedad y a sí misma, produciendo nuevos conocimientos y entendimientos sobre las relaciones étnico-raciales y acerca del racismo en Brasil, en conexión con la diáspora africana" (Gomes, 2012, p. 741).

Los avances de la biología en relación con los estudios del genoma demostraron que las clasificaciones raciales no se fundamentan en términos genéticos, es decir, la fundamentación científica de diferencias raciales es insostenible. El concepto biológico de raza que fundamentó las teorías racistas del siglo XIX, sólo no fue superado por los racistas, ya que algunos científicos aún buscan defenderlo.

Stuart Hall es enfático: "raza" es una construcción política y social, siendo la categoría que abarca las discusiones sobre el racismo (Hall, 1994). Según el autor las identidades de la diáspora, o diaspóricas, se están produciendo y reproduciendo constantemente, y lo que caracteriza esa experiencia de los afrodescendientes es justamente la diversidad, entendiendo que hay una multiplicidad de etnias y culturas africanas. Siendo que la representación no es reflejo de la identidad como ha sido tratada, sino que es el elemento que permite que la identidad sea llevada a cabo. La identidad cultural está en transformación constantemente a partir y en función de la reproducción, constituyendo una acción relacionada al pasado que no es estática (Hall, 2010).

Un ejemplo sobre la formación de identidades en la diáspora africana remite a la identidad quilombola de los afrodescendientes de Vila Bela da Santíssima Trindade, así como de otras comunidades Negras tras la promulgación de la Constitución brasileña de 1988, llamada "Constitución Ciudadana", en la cual, por medio de su artículo 68, reconoció el derecho de los descendientes de esclavizados a sus tierras históricamente ocupadas (Leite, 2000).

El autorreconocimiento de los sujetos como quilombolas es una construcción que ha sido solidificada a lo largo de las últimas dos décadas, cuando surgieron las primeras discusiones sobre el reconocimiento y la titulación de sus tierras por el Gobierno Federal. Hoy la comunidad de Vila Bela se reconoce como quilombola, o sea, se identifica con la larga historia de ocupación del territorio actual por sus antepasados esclavizados.

En el primer momento, muchos habitantes de Vila Bela negaban su origen quilombola, conforme nos fue relatado innumerables veces desde que establecimos contacto con las comunidades en 2009. La mayoría de la gente argumentaba que sus antepasados no eran esclavos fugitivos, eran Negros libres. Esta negación no se restringió a Vila Bela, pues muchas otras comunidades quilombolas de Brasil negaron esa asociación debido al estigma de la imagen del esclavizado, del "negro huyón", construida desde el período esclavista. La violencia y la explotación a las que fueron sometidos africanas, africanos y sus descendientes, crearon revueltas pero también

indujeron a afrodescendientes a querer olvidar ese pasado. En el caso de las gentes de Vila Bela, la comunidad Negra actuante tuvo un importante papel en el proceso de aceptación de esta identidad. Las primeras asociaciones quilombolas fueron formadas y sus miembros participaron activamente en acciones promovidas por el gobierno y por otras asociaciones de comunidades remanentes de quilombo.

La arqueología brasileña hecha en contextos afrodescendientes debe ser entendida en este contexto más general de los debates sobre racismo y de las luchas por el reconocimiento de los territorios quilombolas. Pero tiene relaciones también en los estudios que, originalmente, fueron clasificados, en Estados Unidos, como Arqueología de la Esclavitud. Este campo disciplinario ganó espacio en la arqueología histórica norteamericana durante la década de 1960, impulsada por el Movimiento de los Derechos Civiles en Estados Unidos². La aprobación de la legislación de preservación del patrimonio histórico y la constitución de la arqueología preventiva, también fueron factores que favorecieron la realización de las primeras investigaciones en sitios arqueológicos afroamericanos.

El arqueólogo Charles Orser (1998) considera una "inmadurez" de la Arqueología histórica el hecho de que hasta mediados de la década de 1960 las investigaciones arqueológicas se restringen casi exclusivamente a los sitios arqueológicos relacionados al colonizador europeo. El interés arqueológico era por el pasado de la élite norteamericana, por las estructuras de las mansiones de las plantaciones y en la restauración de los antiguos caserones (Orser, 1998; Singleton, 1995). El hecho es que el racismo estructural presente en la sociedad norteamericana daba la tónica de las investigaciones arqueológicas.

De acuerdo con Symanski (2014), los primeros resultados de investigación arqueológica en el contexto de la diáspora africana se publicaron en 1944 por Bullen y Bullen. *The Garden's Lucy* fue un informe limitado a describir el trabajo de campo y hacer un inventario de los artefactos encontrados, siendo que la preocupación de los investigadores era sólo establecer la relación de ese material recuperado con documentos disponibles sobre la propiedad (Symanski, 2014).

A partir de principios de los años 1980, los arqueólogos pasaron a interesarse por los patrones de identificación de los sitios afroamericanos y, por las posibles implicaciones de tales patrones en términos de comportamiento y status social. El enfoque de los estudios de los sitios de *Cannon's Point Plantation* publicados por John Otto (1994) en Georgia fue el de caracterizar las condiciones de vida de los esclavizados y las diferencias entre ellos y los blancos libres, teniendo en cuenta la distribución de la cultura material en las plantaciones. Otto (1994) encontró una fuerte relación intra-sitios, lo que posibilitó la definición de patrones específicos de

² Hacemos referencia al The African-American Civil Rights Movement, pero en la década de 1960 todavía no se utilizaba el término afroamericano.

distinción de las categorías sociales en el contexto local: esclavos, señores y capataces. Estos patrones se discutieron en términos específicos de comportamiento y de distintas categorías de *status* (Singleton, 1999).

Otro foco de las investigaciones en arqueología afroamericana fueron los estudios de aculturación por medio del registro arqueológico desarrollado por Wheaton y Garrow (1985). Para estos autores, la cultura material de los afroamericanos fue gradualmente acercándose a la europea, conteniendo cada vez menos rasgos africanos a lo largo del tiempo. Estos autores partieron de la premisa de que el comportamiento humano es estandarizado, no considerando el hecho de que los esclavizados podrían haberse apropiado de los ítems europeos de acuerdo con sus referencias culturales específicas.

La década de 1990 fue marcada por un cambio de paradigma en los estudios de arqueología afroamericana, acompañando las nuevas proposiciones post-procesualistas en las que se cuestiona, entre otros factores, la correlación directa hecha por los procesualistas entre comportamiento y cultura material, ya que las estructuras de significados se interponen entre ambos (Hodder, 1996, 2001).

Así, los investigadores pasaron a considerar la posibilidad de que los afroamericanos reformulasen su cultura ante el contexto social en que se encontraban insertos, incorporando elementos externos pautados en sus propios referentes culturales (por ejemplo, padrones gráficos), para seleccionar elementos culturales del "otro" a partir de particularidades que remiten a su propio universo cultural (Howson, 1990; Thomas, 1995).

Por lo tanto, ocurre un desplazamiento de los estudios de arqueología de las plantaciones hacia un campo más amplio de la arqueología de la diáspora africana y las investigaciones de dicha área pasaron a enfocarse en temas tales como libertad, resistencia y agencia (Leone et al., 2005). Entre los cambios de enfoque que se observaron en la arqueología sobre los grupos afrodescendientes en la década de 1990, se incluyen la adopción del concepto de criollización como un intento de los arqueólogos de entender la cultura material de los grupos esclavizados a partir de sus propios referentes culturales africanos considerando la influencia de la ideología racista en ese contexto (Symanski, 2014).

Aunque el concepto de criollización proporcionaba una mejor explicación para los procesos culturales observados en comparación al concepto de aculturación, el modelo de criollización es rígido y no da espacio para el análisis de los contextos particulares, así que su uso fue criticado por ser homogeneizador y estático (Symanski, 2014). Al avanzar en esta discusión, conceptos como el de criollización y sincretismo serían superados desde el punto de vista de Bhabha (2005), quién, así como Stuart Hall, ve la cultura como algo en constante transformación, dinámica, e híbrida.

En vista de la noción de multivocalidad, que viene integrando las investigaciones arqueológicas que se orientan por los presupuestos de la descolonización de la producción del conocimiento, los arqueólogos deben ser críticos en cuanto a su vocabulario. Es necesario tener claridad acerca de que ese vocabulario tiene poder explicativo sobre el pasado una vez que el discurso arqueológico representa ideológicamente el control de la historia de los artefactos, de los lugares sagrados y de otros elementos relacionados. El lenguaje científico también puede significar una forma de colonialismo, por lo que el vocabulario debe ser construido en forma colaborativa, siempre que corresponda, teniendo en cuenta las visiones de mundo de las comunidades investigadas (Colwell-Chanthaphon, 2009).

Muchas veces, los términos recurrentes y aparentemente inofensivos, necesitan ser revisados. Entre mis colegas investigadores de la diáspora africana, en diferentes áreas del conocimiento, he constatado el esfuerzo de los mismos en la construcción de un vocabulario en consonancia con los presupuestos de la descolonización del pensamiento. En este sentido, hay una tendencia de sustitución de la palabra "esclavo" por "personas esclavizadas". En la conferencia de apertura de la V Semana Internacional de Arqueología de los Discentes MAE/USP (mayo de 2017), la arqueóloga Whitney Battle-Baptiste afirmó que también adopta el término "esclavizados", por entender que la esclavitud fue una condición impuesta a los africanos.

La palabra "esclavo" es un sustantivo, mientras que "esclavizado" es una adjetivación del sustantivo esclavo. Es decir, el uso del adjetivo recoloca la humanización de los africanos y sus descendientes, en la medida en que convertirse en una persona esclavizada fue una imposición, una acción efectiva con el uso de la fuerza, y no una elección. El africano es ante todo un ser humano y no un objeto con uso definido: el del trabajo esclavo, tal cual tratado por el esclavizador europeo. Yo opté por la adopción de "persona (s) esclavizada (s)", y "esclavizadas (os)", por entender que la esclavitud no fue una elección del africano, ni tampoco es una condición intrínseca del ser y también por concordar con la idea de que las elecciones gramaticales pueden significar elecciones morales.

En cuanto a la arqueología, se acordó llamar "Arqueología de la Esclavitud" solo al estudio de la materialidad relacionada con los africanos y sus descendientes, aunque indígenas y europeos también estuvieran bajo el mismo régimen esclavista. El término "diáspora africana" es más amplio y está asociado a conceptos que colaboran para la mejor comprensión de la materialidad asociada a los grupos afrodescendientes, sus estrategias de producción y reproducción material. Aún es relativamente poco lo que se conoce sobre la cultura material afrodiaspórica en Brasil, pero es sabido que los africanos y sus descendientes usaron estrategias para mantener y reproducir elementos de identificación con sus culturas originales. De acuerdo con Ferreira (2009), además de poseer una característica multicultural, con sus identidades culturales híbridas en el contexto atlántico, la diáspora africana implica resistencia cultural.

Esta resistencia no está circunscrita a espacios tradicionales de resistencia como en el caso de remanentes de quilombos, o en las casas de candomblé, donde es posible observar elementos que dialogan con las tradiciones africanas. Además de espacial, la resistencia se materializa, pues es "incorporada" -en el sentido del concepto inglés de *embodiment*- en la producción y en la apropiación de artefactos a lo largo del proceso de constitución de las identidades diaspóricas en el pasado y en el presente (Symanski, 2007). Cabe al arqueólogo la tarea de entrenar su mirada para identificar la resistencia ya sea en los aspectos materiales, como en los inmateriales.

En la actualidad, una práctica arqueológica disociada de la idea de diáspora africana y sus implicaciones me parece superada. Nuevas formas de abordaje en consonancia con la descolonización del pensamiento son necesarias para una interpretación profunda y crítica de la materialidad afrodescendiente. El número de investigaciones arqueológicas en contextos afrodiaspóricos aumentó sensiblemente en Brasil, sin embargo, es ampliamente conocido que el interés de la arqueología histórica brasileña recaía sobre el registro material ligado al colonizador, sobre todo en términos de monumentalidad, incluyendo iglesias, haciendas y fortificaciones, confirmando el sesgo elitista de la disciplina.

LA FORMACIÓN DEL REGISTRO ARQUEOLÓGICO QUILOMBOLA

Desde el inicio de la fundación de Vila Bela, la población Negra ha ocupado las márgenes del río Guaporé y de sus afluentes. Los desplazamientos por esa región fueron comunes hasta la década de 1970, cuando invasores llamados, en portugués, de *grileiros*, tomaban por la fuerza las tierras amenazando a los quilombolas y a los indígenas chiquitanos. Actualmente lo que vemos es la expansión del agronegocio y los grupos tradicionales exprimidos entre los grandes latifundios.

El histórico abandono siempre ha formado parte de la ocupación Negra en el Guaporé, y por lo tanto pensé en la posibilidad de contribuir al debate arqueológico sobre visibilidad en contextos diaspóricos desde la perspectiva de la arqueología del abandono. Los estudios en torno a este abandono se realizaron durante mi doctorado e incluyen tanto los procesos de formación del registro como las prácticas sociales. En el caso de los contextos en Vila Bela, busqué entender cómo los procesos relacionados al abandono afectaron el registro arqueológico relacionado a la comunidad, con el objetivo de construir una interpretación sobre las cuestiones de visibilidad arqueológica. La intención al analizar estos contextos también se orientó a generar conocimiento sobre aspectos relacionados a la historia de la comunidad, así como acerca de su modo de vida en el presente, desde un punto de vista afrocentrado.

Los procesos de abandono se han mostrado especialmente significativos en la formación de conjuntos arqueológicos en espacios domésticos. De acuerdo con Schiffer (1987), estos procesos pueden ser entendidos como toda actividad que precede al abandono, como el desmonte de las estructuras, alteraciones en los patrones depositarios normalmente utilizados, así como la curaduría de artefactos. Las circunstancias del abandono también son uno de los condicionantes de la entrada de los materiales en el registro arqueológico.

Desde el punto de vista espacial "el abandono puede ocurrir en una escala cada vez más amplia, desde lugares de actividades a grandes áreas geográficas", pudiendo ser clasificado como un abandono intra-sitio o regional (Cameron y Tomka, 1996). En cuanto a la escala del abandono, en el Boqueirão intenté analizar los contextos desde una escala intra-sitio, posibilitando un conocimiento detallado de la utilización del espacio, ayudando a comprender los conjuntos materiales relacionados y realizando inferencias sobre la formación del registro, considerando también la relación inter-sitios. Las cinco áreas estudiadas forman parte de un mismo continuo histórico, todas vinculadas al mismo grupo familiar (la familia Frazão de Almeida), que a lo largo de los años guardaron semejanzas, pero también diferencias.

Así, en los estudios sobre la formación del registro arqueológico trabajé con tres contextos distintos y divididos en cinco áreas de interés: SarqPB - sitio arqueológico Puerto Boqueirão; SLM- sitio Lino y María, dividido en dos áreas: SLM- abandono y SLM- actual; SAK- sitio Ádio e Kika, dividido en dos áreas: SAK- abandono y SAK- actual.

SARq-PB - sitio arqueológico Porto Boqueirão (Ocupación: 1949–1979)

En mayo de 2018, realizamos excavaciones arqueológicas en el SARqPB, ubicado en Porto Boqueirão, cerca de las orillas del río Alegre. Este sitio fue la vivienda de la familia Frazão de Almeida, donde Sérgia y Juan Sacerdote Frazão de Almeida criaron sus ocho hijos, entre ellos Lino y Ádio. En 1979, la familia tuvo que abandonar el lugar debido a la inundación que dañó la estructura de la casa tradicional de *taipa*³ donde vivían desde 1949 (Figura 4).

³ En portugués, *taipa* o casa de *taipa*, es el nombre de una habitación vernácula. Usualmente tiene estructura de madera revestida con una masa hecha de arcilla y techo realizado con hojas de palma. En ocasiones se utilizan tejas en los techos. Las casas de *taipa* son semejantes a las que en español se conocen como bohíos. Ejemplo de las casas de *taipa* se ven en las figuras 5 y 6.

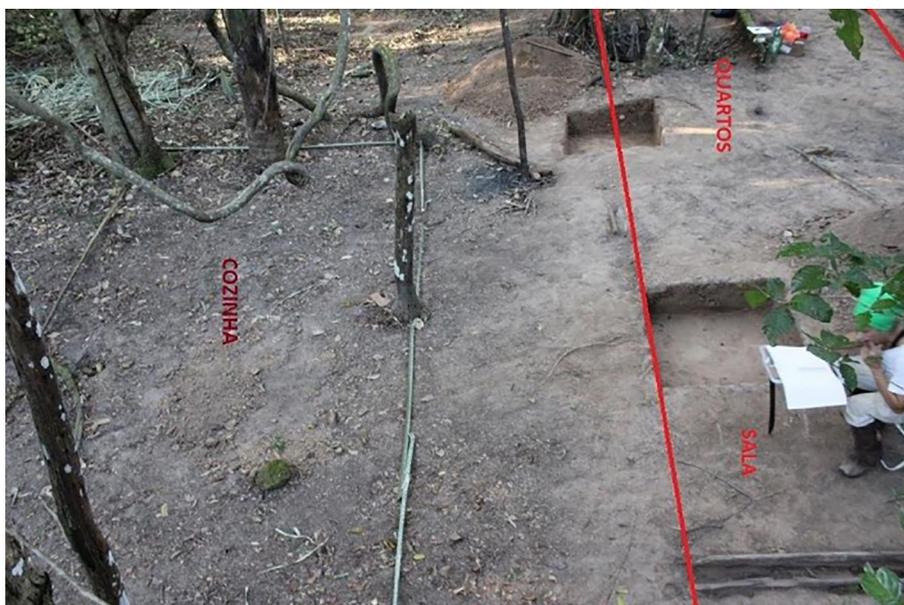


Figura 4: Sítio arqueológico Porto Boqueirão- SarqPB (Ocupación: 1949-1979) (Foto: Wellington Ferreira, mayo de 2018).

Figure 4: Porto Boqueirão- SarqPB Archaeological Site (Occupation: 1949-1979) (Picture: Wellington Ferreira, May 2018).

SArq-PB - sitio arqueológico Porto Boqueirão (Ocupación: 1949-1979)

En 1979, cuando la familia Frazão tuvo que abandonar el Puerto Boqueirão, el Sr. Lino ya no vivía allí, pues estaba casado con María de los Ángeles Leite y vivían en un sitio cerca de la casa de los padres en Porto Boqueirão. Pero cuando hubo una inundación en 1979, ellos también fueron alcanzados y tuvieron que mudarse a un hogar localizado aproximadamente a 4 km del río Alegre, aquí nombrado SLM-abandono. La familia de Dña. María de los Ángeles y el Sr. Lino vivió en ese sitio de 1979 a 2012, cuando entonces cambiaron a su nueva casa de albañilería, denominada SLM- actual (Figuras 5, 6 y 7).



*Figura 5: Sitio de Sr. Lino y Dña. María (SLM), cuando todavía era habitado (hasta 2012).
(Foto: Paty Marinho, julio de 2009).*

*Figure 5: Mr. Lino and Mrs. María (SLM) site when still inhabited (until 2012)
(Picture: Paty Marinho, julio de 2009).*



Figura 6: Sitio SLM- abandono, después de tres años. (Foto: Paty Marinho, mayo de 2015).

Figure 6: SLM- abandonment Site, three years after. (Picture: Paty Marinho, May 2015).



Figura 7: Sitio donde viven actualmente Lino y Doña María (SLM- actual) (Foto: Wellington Ferreira, mayo de 2018).

Figure 7: Current residence place of Lino y Doña María (SLM-present) (Picture: Wellington Ferreira, May 2018).

Conjunto SAK (Sitio Ádio e Kika): formado por SAK-abandono (ocupación: 1979-2013) e SAK-actual (ocupación: 2013 - actual)

Quando la familia Frazão de Almeida tuvo que abandonar el Puerto Boqueirão debido a la inundación de 1979, se trasladaron a un barracón en una antigua zona de roza de su propiedad, a 3 km del río Alegre. El barracón fue modificado para albergarlos. Con el fallecimiento de los padres de Ádio, la propiedad fue heredada por él y su familia (Figuras 8, 9 y 10).



Figura 8: Sitio de Ádio y Kika (SAK), cuando todavía era habitado, hasta 2013 (Foto: Paty Marinho, septiembre de 2008).

Figure 8: Ádio and Kika's Site (SAK) when still inhabited, until 2013. (Picture: Paty Marinho, september 2008).



Figura 9: Sitio SAK tras tres años de abandono (SAK-abandono) (Foto: Paty Marinho, mayo de 2015).

Figure 9: SAK Site after three years of abandonment (SAK- abandonment) (Picture: Paty Marinho, May 2015).



Figura 10: Sitio donde viven actualmente la pareja Ádio y Kika (SLM-actual). (Foto: Wellington Ferreira, mayo de 2018).

Figure 10: Ádio and Kika current place (SLM- present) (Picture: Wellington Ferreira, May 2018).

CONCLUSIÓN: POR UNA ARQUEOLOGÍA AFRODIASPÓRICA Y AFROCENTRADA

El análisis de los datos de la formación del registro arqueológico de la comunidad quilombola del Boqueirão fue, como ya he dicho, objeto de mi tesis de doctorado. La experiencia vivida con la comunidad a lo largo de los años proporcionó no sólo la investigación del contexto de formación del registro arqueológico, sino también conocimientos en torno a la transformación de las identidades afrodiaspóricas (Hall 2010).

En la transformación de las identidades son compartidos códigos que están directamente asociados con el contexto afrodiaspórico y con las estrechas relaciones con el territorio, fundamentales para entender esta historia.

Otro factor a ser considerado es que el contexto de las comunidades está marcado por políticas nacionales (escasas o inexistentes) e internacionales. Sus efectos poco alteran las condiciones de la población negra y quilombola. Y esta historia afrodiaspórica comienza del otro lado del Atlántico.

Las familias estudiadas son herederas de esta historia afrodiaspórica y aún comparten la transmisión de saberes tradicionales, a través de acciones cotidianas guiadas por saberes ancestrales. Durante la investigación intenté dar visibilidad a estas personas. La investigación de la visibilidad arqueológica fue un instrumento para lograr esta visibilidad social, a través de prácticas de campo de recolección de datos, identificación e interpretación de los mismos, en las que la comunidad participó de manera colaborativa.

Uno de los objetivos importantes de la investigación doctoral, con su propuesta afrocéntrica multifocal y representativa, fue permitir que las personas que participaron en el proceso, especialmente los vecinos de Boqueirão se sintieran representados. Así que tuve cuidado de escribir una tesis que también pueda ser comprendida por cualquier residente de la comunidad, incluso si es analfabeto, pues la tesis trae una colección de fotografías correspondientes a 10 años de investigación que refleja las transformaciones del paisaje y la comunidad con toda su materialidad quilombola.

La visibilidad social también engloba a los futuros investigadores de la diáspora, a quienes traté de transmitir la importancia de privilegiar un enfoque colaborativo y multivocal, entendiendo que el conocimiento de los quilombolas es fundamental para entender el contexto de la afrodiáspora. Para comprender la relación entre sujetos y materiales, es necesario investigar las visiones del mundo que guían las acciones de las personas directamente involucradas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- » Ab'saber, A. N. (1967). Domínios morfoclimáticos e províncias fitogeográficas do Brasil. *Orientação*, 3, 45-48.
- » Andrade, M. C. (2001). *Geopolítica do Brasil*. Papirus.
- » Bandeira, M. L. (1988). *Território Negro em espaço branco: estudo antropológico de Vila Bela*. Editora Brasiliense.
- » Bhabha, H. K. (2005). *O Local da cultura*. Editora Universidade Federal de Minas Gerais.
- » Bonciani, R. F. (2011). Diáspora e Colonização. Dossiê II Seminário Sankofa. Sankofa. *Revista de História e de Estudos da Diáspora Africana*, 4(8), 21-28.
- » Bourdieu, P. (1989) *O Poder simbólico* (Fernando Tomaz, Trad.). Difel.
- » Cameron, C. M. y Tomka, S. (Eds.) (1996). *Abandonment of settlements and regions: ethnoarchaeological and archaeological approaches*. Cambridge University Press.
- » Carvalho, P. M. (2012). *A travessia atlântica de árvores sagradas: estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela/MT (e sua interface com a religiosidade afro-brasileira)*. Disertación, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.
- » Chaves, O. R. (2000). *Escravidão, fronteira e liberdade: resistência escrava em Mato Grosso, 1752- 1850*. [Disertación de Maestría, Universidade Federal da Bahia].
- » Cicalo, A. (2012). *Urban Encounters: Affirmative Actions and Black Identities in Brazil*. Palgrave MacMillan.
- » Colwell-Chanthaphonh, C. (2009). Myth of the Anasazi: Archaeological Language, Collaborative Communities, and the Contested Past. *Public archaeology: archaeological ethnographies*, 8(2-3), 191-207.
- » Djokic, A. (27 de enero de 2015). Colorismo: o que é, como funciona. Blogueiras Negras. <http://blogueirasnegras.org/colorismo-o-que-e-como-funciona/>
- » Eltis, D. B. y Richardson, D. W. (2010). *Atlas of the transatlantic slave trade*. Yale University Press.
- » Ferreira, J. C. V. (2001). *Mato Grosso e seus municípios*. Secretaria de Estado da Educação.
- » Ferreira, L. M. (2009). Arqueologia da escravidão e arqueologia pública: algumas interfaces. *Vestígios. Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, 3(1), 7-23. <https://doi.org/10.31239/vtg.v3i1.10710>
- » Ferreira, R. A. (2010). Institucionalização dos estudos africanos nos Estados Unidos: advento, consolidação e transformações. *Revista Brasileira de História*, 30(59), 73-90. <https://doi.org/10.1590/S0102-01882010000100005>
- » Gaeta, M. A. (1997). A cultura clerical e a folia popular. *Revista Brasileira de História*, 17(34), 183-202. <https://doi.org/10.1590/S0102-01881997000200010>

- » Gaspar, E. (2008). *Cantigas de umbanda e de candomblé: pontos cantados e riscados de orixás, caboclos, pretos-velhos e outras entidades*. Pallas.
- » Gilroy, P. O. (2001). *Atlântico Negro*. Editorial 34.
- » Gomes, N. L. (2012). Movimento Negro e educação: ressignificando e politizando a raça. *Educação & Sociedade*, 33, 727-744. <https://www.scielo.br/j/es/a/wQQ8dbKRR3MNZDJKp5cfZ4M/?format=pdf&lang=pt>
- » Guimarães, A. S. A. (2003). Como trabalhar com “raça” em sociologia. *Educação & Pesquisa*, 29, 93-107. <https://www.scielo.br/j/ep/a/DYxSGJgkwVyFJ8jfT8wxWxC/?format=pdf&lang=pt>
- » Hall, S. (1994). Cultural identity and diaspora. En P. W. Chrisman (Ed.), *Colonial discourse & Postcolonial Theory: a reader*. Harvester Wheatsheaf.
- » Hall, S. (2001). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Editora Universidade Federal de Minas Gerais.
- » Hall, S. (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Enviñ Editores.
- » Hartemann G. y Moraes, I. Pereira de. (1996). Contar histórias e caminhar com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na Arqueologia. *Vestígios. Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, 12(2), 9-34. <https://doi.org/10.31239/vtg.v12i2.12196>
- » Hodder, I. (1996). *Reading the past: current approaches to interpretation in Archaeology*. Cambridge University Press.
- » Hodder, I. (2001). *Archaeological Theory Today*. Polity Press.
- » Howson, J. E. (1990). Social Relations and Material Culture: A Critique of the Archaeology of Plantation Slavery. *Historical Archaeology*, 24(4), 78-91.
- » Leite, I. B. (2000). Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnografia. Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social*, 4(2), 333-354.
- » Lopes, N. (2004). *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. Selo Negro.
- » Leone, M. P., Laroche, C. J. y Babiartz, J. (2005). The Archaeology of Black Americans in Recent Times. *Annual Review of Archaeology*, 34, 578-598. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120417>
- » Machado, C. E. D. y Loras, A. B. (2017). *Gênios da humanidade: ciência, tecnologia, inovação africana e afrodescendente*. Editora da Universidade Estadual de Londrina.
- » Munanga, K. (2012). Negritude e identidade negra ou afrodescendente: um racismo ao avesso? *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as*, 4(8), 6- 14.
- » Orser, C. E. (1988). The Archaeology of the Diaspora. *Annual Review of Anthropology*, 27, 63-82.
- » Otto, J. (1994). *Cannon's Point Plantation, 1794-1860: living conditions and status patterns in the Old South*. Academic Press.

- » Pereira de Queiroz, M. I. (1968). O catolicismo rústico no Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 5, 104-123.
- » Schiffer, M. B. (1972). Contexto Arqueológico y contexto sistémico. *American Antiquity*, 37(2), 156-165.
- » Schiffer, M. B. (1987). *Formation Processes of the archaeological record*. University of New Mexico.
- » Singleton T. A. (1995). The Archaeology of Slavery in North America. *Annual Review of Anthropology*, 24, 119-140.
- » Singleton T. A. (1999). An introduction to African-American archaeology. En Theresa Singleton (Ed.), "I, too, America": *Archaeological studies of African-American life* (pp. 1-20). University Press of Virginia.
- » Singleton, S. y Souza, M. A. T. (2009). Archaeologies of the African Diaspora: Brazil, Cuba, and the United States. En T. Majewski e D. Gaimster (Orgs.), *International Handbook of Historical Archaeology* (pp. 449-69). Springer.
- » Symanski, L. C. P. (2007). O domínio da táctica: práticas religiosas de origem africana nos engenhos de Chapada dos Guimarães (MT). *Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, 1(2), 9-36. <https://doi.org/10.31239/vtg.v1i2.10728>
- » Symanski, L. C. P. (2014). A arqueologia da diáspora africana nos Estados Unidos e no Brasil: problemáticas e modelos. *Afro-Ásia*, 49, 159-198.
- » Thomas, B. W. (1995). Source Criticism and the Interpretation of African-American Sites. *Southeastern Archaeology*, 14(2), 149-157.
- » Vilela, M., Carvalho, S. A., Araújo, B. D. y Araújo E. (2002). *Festa de Vila Bela da Santíssima Trindade*. GFK Comunicação.
- » Volpato, L. R. (1993). *Cativos do sertão: vida cotidiana e escravidão em Cuiabá em 1850-1888*. Marco Zero; Editora da Universidade Federal de Mato Grosso.
- » Volpato, L. R. (1996). Quilombos em Mato Grosso: resistência negra em área de fronteira. En J. J. Reis F. Gomes, F. y S. Dos (Orgs.), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. Companhia das Letras.
- » Wheaton, T. y Garrow, P. H. (1985). Acculturation and archaeological record in Carolina lowcountry. En T. Singleton (Ed.), *The Archaeology of Slavery and plantation life*. Academic Press.