



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**  
**Área de Concentração em Arqueologia**

**UMA ARQUEOLOGIA ZUMBÉRICA: sem ciência negra não há consciência.**

**Cícero Ney Pereira de Oliveira**

Pelotas, 2022

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas  
Catalogação na Publicação

O11a Oliveira, Cícero Ney Pereira de

Uma arqueologia zumbérica : sem ciência negra não há consciência / Cícero Ney Pereira de Oliveira ; Cláudio Baptista Carle, orientador. — Pelotas, 2022.

103 f.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2022.

1. Epistemologias negras. 2. Descolonial. 3. Terreiros. 4. Arqueologia zumbérica. I. Carle, Cláudio Baptista, orient. II. Título.

CDD : 930.1

Elaborada por Michele Lavadouro da Silva CRB: 10/2502

Cícero Ney Pereira de Oliveira

**Uma Arqueologia *Zumbérica*: sem ciência negra não há consciência.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia – Área de Concentração em Arqueologia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia com Área de Concentração em Arqueologia.

Orientador: Cláudio Baptista Carle.

**Pelotas 2022**

**Uma Arqueologia Zumbérica: sem ciência negra não há consciência.**

Cícero Ney Pereira de Oliveira

Tese aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Doutor em Antropologia - Área de Concentração em Arqueologia, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas.

**Data da Defesa e aprovação: 28/10/2022**

**Banca examinadora:**

Prof. Dr. Cláudio Baptista Carle (Orientador)

Doutor em História/Área de Conc. Arqueologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

*Iyalorixá* Sandrali de Oxum (Esp. Sandrali de Campus Bueno)

Autoridade Civilizatória da Tradição de Matriz Africana e Afrodiaspórica do Batuque/RS

Prof. Dr. João Heitor Silva Macedo

Doutor em História pela Universidade Federal de Santa Maria

Profa. Dra. Patricia Marinho de Carvalho

Doutora em Arqueologia pela Universidade de São Paulo

Prof. Dr. José Jaime Freitas Macedo

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília

Profa. Dra. Angelita Hentges

Doutora em Educação pela Universidade Federal de Pelotas

Profa. Dra. Loredana Marise Ricardo Ribeiro

Doutora em Arqueologia pela Universidade de São Paulo

*Zumbi rei dos palmares  
Grito de dor, liberdade.  
Zumbi rei dos palmares  
Um lutador, líder de valor.*

*Você o nosso precursor  
A nossa luta não acabou.  
és aqui a retomada  
Vamos então encher a praça  
Gritar de novo, gritar com raça  
deliberada.*

*Sou o Zumbi dos palmares  
é o Zumbi dos palmares  
é o Zumbi dos palmares  
Sou o Zumbi dos palmares  
É o Zumbi dos palmares*

*Zumbi até mesmo o sol  
Se eles pudessem  
A gente pagaria  
Zumbi até mesmo a chuva  
Se eles pudessem  
A gente pagaria  
Não temos como estudar  
E a cada dia mais difícil se alimentar  
Não temos onde trabalhar  
E a cada dia mais difícil se alimentar.  
Você um grande lutador  
A nossa luta não acabou  
és aqui a retomada  
Vamos então encher a praça  
Gritar de novo, gritar com raça  
Deliberada  
Sou o Zumbi dos palmares  
é o Zumbi dos palmares  
é o Zumbi dos palmares  
Sou o Zumbi dos palmares  
É o Zumbi dos palmares*

*(Edson Gomes)*

*Fogo!...Queimaram Palmares,  
Nasceu Canudos.  
Fogo!...Queimaram Canudos,  
Nasceu Caldeirões.  
Fogo!...Queimaram Caldeirões,  
Nasceu Pau de Colher.  
Fogo!...Queimaram Pau de Colher...  
E nasceram, e nascerão tantas  
outras comunidades  
que os vão cansar se continuarem  
queimando  
Porque mesmo que queimem a  
escrita,  
Não queimarão a oralidade.  
Mesmo que queimem os símbolos,  
Não queimarão os significados.  
Mesmo queimando o nosso povo,  
Não queimarão a ancestralidade.  
(Nego Bispo)*

*“Não sou descendente de escravos, descendo de seres humanos que foram escravizados” (Makota Valdina.)*

**“A história de vida do povo negro é parte de uma história coletiva que ainda está por ser verdadeiramente conhecida por muitos”. Makota Valdina**

## AGRADECENDO.

Ao meu pai Oxalá, que me eleva, guia minha cabeça, me dá amizades, sabedoria e calma para trilhar os caminhos da vida, me levanta quando estou caído, pavimenta minha estrada, derruba os muros e estende pontes para minha passagem pelos campos da justiça e esperança. Epá Bábá!

A Cláudio Carle, meu orientador, por não me abandonar mesmo quando eu já havia decidido enrolar a bandeira e saltar da nau, Carle tem essa virtuosidade do cuidado e da compreensão, não existe palavras para agradece-lo.

A Jaime Macedo, o terrorista social que planta dúvidas, instiga o conflito e a reflexão, as armas do terrorista Jaime são: retórica, caneta e papel, dos seus campos simbólicos das lutas sociais, surgiram muitos, por sorte sou um desses.

A Carlos Rocha, o mefistofélico, na caminhada compartilhamos leituras, vivências, consolidadas na academia, na roça e na marcenaria, erguemos paredes e derrubamos muros, gratidão galego, você é meu irmão branco.

A Genésio Fonseca, o raulseixista louco, sábio, um mestre do saber notório, muito me ensinou em campos perversos da arqueologia, seu amor pela natureza e consequentemente pela vida me contagiou.

A Cristiano Meireles com que tenho travado muitos embates epistemológicos, concordamos, discordamos e extraímos o que de proveito salta dessas ruminções e elucubrações, dessas nasceram muitas pontas, gatilhos para pensar de forma Zumbérica.

A Bibiana Fille de Chance, angolana companheira de trabalho na assistência social, que traduziu o resumo dessa tese do Português para Francês, via narrativas da Bibi, tenho viajado para angola e vivido um pouco esse pedacinho da Mamã África.

A Fundação de Amparo á pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (FAPERGS) e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoas de Nível Superior (CAPES) pelo amparo financeiro no processo de doutoramento.

OLIVEIRA, Cícero Ney Pereira de. **Uma Arqueologia Zumbérica**: sem ciência negra não há consciência. Tese de Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Antropologia – Área de Concentração em Arqueologia da Universidade Federal de Pelotas. Orientador: Cláudio Baptista Carle. Pelotas, UFPEL, 2022, 102 fls.

## RESUMO

A tese propõe novas investigações arqueológicas a partir de conceitos, termos e posicionamentos das epistemologias e metodologias negras, nessa apresentamos o conceito Zumbérico como dispositivo interpretativo das ciências, por entender que este complementa epistemologias pensadas e propostas até o momento, ou seja, amplia as lentes do pesquisador que se dispõe caminhar pelas encruzilhadas das epistemologias negras. Tratamos sobre as contribuições da arqueologia tradicional colonialista, nascimento e desenvolvimento da mesma como ciência e como seus posicionamentos políticos contribuíram para manutenção de uma história única onde epistemes como as do povo negro, não encontram amparo para desenvolver e efetivar seus projetos. O estudo contrastivo, discute conceitos, abandonando alguns e propondo outros que contribuem para uma arqueologia que não se limita a métodos e técnicas, sistematicamente delineadas, mas sim avança através da cosmogonia, das ancestralidades e das lutas sociais onde a representatividade destitui o fetichismo da materialidade. As epistemologias negras são os alicerces deste escrito, caminhos e encruzilhadas para as frentes que decidimos desbravar.

**Palavras-chave:** epistemologias negras; descolonial; terreiros; Arqueologia *Zumbérica*

—

OLIVEIRA, Cicero Ney Pereira de. **Una Arqueología Zumbérica**: sin ciencia negra no hay conciencia. Tesis doctoral - Programa de Postgrado en Antropología - Área de Concentración en Arqueología de la Universidad Federal de Pelotas. Director: Cláudio Baptista Carle. Pelotas, UFPEL, 2022, 102 fls.

## Resumen

La tesis propone nuevas investigaciones arqueológicas a partir de conceptos, términos y posicionamientos de las epistemologías y metodologías negras, en esa presentamos el concepto Zumberico como dispositivo interpretativo de las ciencias, por entender que este complementa epistemologías pensadas y propuestas hasta el momento, o sea, amplia la visión del investigador que se dispone a caminar por las encruzijadas de las epistemologías negras. Trata sobre las contribuciones de la arqueología tradicional colonialista, nacimiento y desenvolvimiento de la misma ciencia y como sus posicionamientos politicos contrubuyeron para la manutencion de una historia unica donde epistemes como las del pueblo negro, no encontraron amparo

para desenvolver y efectivizar sus proyectos. el estudio contrasta, discute conceptos, abandonando algunos y proponiendo otros que contribuyen para una arqueología que no se limita a metodos y tecnicas, sistemáticamente delineadas, pero si avanza a través de la cosmogonía, de las ascendencias y de las luchas sociales donde la representatividad destituye el fetichismo de la materialidad. Las epistemologías negras son los cimientos de esta escritura, caminos y en-cruzadas para los frentes que decidimos explorar.

**Palabras clave:** epistemologías negras; descolonial; terrero; Arqueología *Zumberica*.

-----

OLIVEIRA, Cícero Ney Pereira de. **Une Archéologie Zumbérica:** sans science noire, il n'y a pas de conscience. Thèse de doctorat - Programme d'Études Supérieures en Anthropologie - Domaine de Concentration en Archéologie de l'Université Fédérale de Pelotas. Conseiller. Cláudio Baptista Carle. Pelotas, UFPEL, 2022, 102 fls.

### **Résumé**

La thèse propose de nouvelles investigations archéologiques à partir de concepts, de termes et de positions d'épistémologies et de méthodologies noires, dans lesquelles nous présentons le concept de Zumbérico comme un dispositif interprétatif des sciences, car nous comprenons qu'il complète les épistémologies pensées et proposées jusqu'à présent, c'est-à-dire qu'il élargit l'objectif du chercheur qui est prêt à marcher à la croisée des épistémologies noires. Nous traitons des apports de l'archéologie colonialiste traditionnelle, de sa naissance et de son développement en tant que science et de la façon dont ses positions politiques ont contribué au maintien d'une histoire singulière où les épistémè comme celles du peuple noir ne trouvent pas de soutien pour se développer et mener à bien leurs projets . L'étude contrastive discute des concepts, en abandonnant certains et en proposant d'autres qui contribuent à une archéologie qui ne se limite pas à des méthodes et des techniques systématiquement délimitées, mais avance à travers la cosmogonie, les ascendances et les luttes sociales où la représentation prive le fétichisme de matérialité. Les épistémologies noires sont les fondements de cette écriture, des chemins et des carrefours pour les fronts que nous avons décidé d'ouvrir.

**Mots-clés :** épistémologies noires ; décolonial; terreiros; Archéologie *Zumbérica*

# Sumário

Palavras iniciais	11
Caminhos ancestrais pela escrevivência	17
	23
A arqueologia tradicional colonialista	23
Arqueologia histórico-cultural.	24
Arqueologia processual	26
Pós-processualismo contextual	28
"Arqueologia da Escravidão".	30
Teoria descolonial contra os pilares referenciais do pensamento moderno colonialista	35
Giro descolonial e desobediência epistêmica	40
Epistemologias negras nos terreiros.	47
Tempo do mito, <i>Orixás</i> e terreiros	51
Exú e os caminhos da exunêutica	66
Saberes ancestrais das encruzilhadas	78
Ubuntu, imaginário e memórias. Imaginário/memória África e Brasil	80
Origens do Ubuntu	80
Confluência africana, indígena e portuguesa.	86
Palavras iniciais pós-nascimento do novo <i>Itan</i> ou Arqueologia Zumbérica Afrocentrada Descolonial	89
Referências.	91

## Palavras iniciais

A forma de viver dos negros não é linear, a escrita é, isso torna difícil a escrita de uma tese, pois o pensamento circular ou espiralado negro não é contemplado na escrita que é não negra (talvez digamos ocidental), mesmo assim escrevemos essa Tese - *Kukala Mbángi*.

A escrita que segue apresenta possibilidades de pensar a arqueologia a partir de epistemologias extraídas da cosmogonia africana e afro-brasileira, conceitos da exunêutica, termos dos terreiros, da capoeira, e muitos outros elementos que agregam ciência a esses, com ênfase no conceito que cunhamos como *Zumbérico*. Esse em sua essência se trata de um campo simbólico das lutas sociais, extraído das tessituras de tensão, acordos, negociações, conflitos e resistência do líder quilombola Zumbi dos Palmares e seu povo, com efeito, o conceito *Zumbérico* é fruto das experiências desenvolvidas no fazer da ciência negra. que são traduções da referência simbólica de Zumbi dos Palmares, do candomblé e seus desdobramentos, do samba, da capoeira etc.

O termo *Zumbérico* é aqui desenvolvido como uma reapresentação/ representação do esforço do povo negro no Brasil é um adjetivo que se refere à presença sempre constante do ancestral Zumbi dos Palmares, cuja obra é um *verso mítico*, contado e recontado em prosa e verso, sobre a luta do Povo Negro pela libertação em território brasileiro. É importante destacar que não é uma simples alusão ao líder da resistência em Palmares, mas a uma forma de resistir, de constituir a resistência no presente, na relação constante entre o presente e passado que constitui o ser negro no Brasil.

A palavra *zumbi* ou *zambi* é associada ao termo *zumbe*, do idioma *quimbundo* com significado associado a espectro ou fantasma, na tradução para a língua portuguesa. No

entanto, a alma de pessoa falecida, não é algo que assombra, mas que une o povo negro aos seus ancestrais. As formas afro-brasileiras, demarcadores da argumentação, que desenvolvemos aqui, possibilitam um lugar representativo, esses vêm de nós próprios, nos terreiros, nos quilombos e nas universidades, falando por nós, propondo projetos e viabilizando-os.

Na arqueologia Zumbérica que propomos, a luta ancestral pela preservação física só é possível pelo vetor de canalização da oralitura (literatura oral). Que se preservou mesmo em meio aos descartes constantes que o colonialismo fez dos povos negros. Observar as narrativas negras centradas na forma negra de pensar permite escrever e formar uma arqueologia zumbérica, brasileira.

O conceito Zumbérico permite pensar a arqueologia a partir das representatividades, sem dicotomizar humano e natureza, neste, não é a cultura material quem se coloca como carro chefe, ou seja, a cultura material não deixa de ser importante, contudo, se situa como mais um elemento das representatividades.

Fazer uma arqueologia sob conceitos das ciências negras se faz importante porque a luta zumbérica do povo negro se amplia em torno do direito natural da *autonomeação* e *autodeterminação* dos povos (Ribeiro et. al., 2020, p. 74). Por muito tempo usam termos, conceitos e definições que são impostos pela hegemonia ocidental, branca colonizadora de mentes e corpos (Ribeiro et. al., 2020, p. 74).

Epistemologias que negam o olhar que os próprios povos africanos e não-brancos tinham e têm sobre si mesmos. O ato Zumbérico se apropria da produção intelectual, fazendo o movimento reverso dos colonialistas que renomearam e patentearam para obter lucro e comercializar os saberes ancestrais dos povos negros (Ribeiro et. al., 2020, p. 74). O nosso

modo de escrita por nossa oralidade sem perder o caráter das palavras transliteradas (Ribeiro et. al., 2020, p. 74). Os povos se *autonomeam* e se referem aos seus territórios como pessoas que os habitavam (Ribeiro et. al., 2020, p. 74), e perpetuam seu existir por permitir continuar sua língua e com isso seu pensamento, mesmo que muitas vezes transformados pela língua portuguesa envolvente. Nós somos nossas falas e nossos pensamentos e esses não se pretendem proibir e ou coibir outras representatividades.

Aprofundando saberes falamos a partir das nossas próprias epistemes. Sua forma ancestral de interação na relação patente e latente, do estar no mundo, são justamente as epistemes, as metodologias e epistemologias negras, extraídas dos terreiros de “religião” de matriz africana, na capoeira, no samba e muitas outras epistemes. São nesses fundamentos que a arqueologia Zumbérica se constitui.

Partimos da perspectiva de que a arqueologia desenvolvida no estudo dos escravizados e seus descendentes, apresentada em meio ao fluxo das lutas dos movimentos negros, por seus direitos civis e a urgentes necessidades de inserção destes na arqueologia, muito foi escrito. Contudo a escrita produzida nunca se desvinculou de termos e atos racistas, que consolidam a visão unilateral (ver Chimamanda, 2019, sobre o perigo de uma história única), dos acontecimentos, onde os arqueólogos e intelectuais promovem a perspectiva de um único e sólido corpo de pensamento sobre o outro, o negro, o escravizado. A premissa é subjugar os corpos atuais pelo domínio dos espaços, dos tempos e dos objetos nossos no passado, para perpetuação de uma dominação no presente.

A ação zumbérica se defronte com essa proposital ideologia do racismo, ideologia que é parasita de toda a população, é primordial a construção subjetiva dos saberes africanos e sua colaboração para contextos outros, como no caso, o Brasil ampliando a possibilidade de

leitura e reescrevendo a história desses povos, e a arqueologia é um vetor, uma ferramenta primordial na reconstrução imagética do ente africano. Construindo referências positivas de vida, de sociedade, num andar mais simétrico no reconhecimento da história do povo negro no Brasil (Ribeiro, 2019, p. 12).

Os discursos identitários dos povos negros, nos quilombos e nos terreiros, constituem uma história a parte, marginal, da pretensa única e longa história escravagista brasileira. Os discursos negros insurgentes, que são gestores dos processos e canalizam a existência, persistência e resistência negra brasileira. Discursos negros que deram êxito a permanência das tradições vindas de África e ressignificadas no Brasil. Canal de expressão que se mantém vivo e que seguimos (“por ele sigo”).

O amparo epistemológico, já estudado por alguns autores das ciências sociais, assumimos a exunêutica e os caminhos tradutivos das encruzilhadas de *Exú (Laroyê Exú!)*, como ponte para fazer essa travessia. O centro argumentativo desse texto/tese é o dispositivo das epistemologias negras que podemos ler como descoloniais e nossas lutas pela construção de uma identidade afirmativa de nossas raízes. Temos o poder de decidir como queremos construir o mundo que nos cerca, o caminho para fazer arqueologia e/ou outra ciência qualquer sempre será consequência desse empoderamento.

O problema dessa tese gira em torno de elucidar o emprego e proposta das epistemologias negras descoloniais, como forma de pensar a arqueologia brasileira. O caminho é contra o colonialismo, com o emprego das epistemologias negras nas interpretações arqueológicas.

O contexto arqueológico presente faz surgir uma pergunta, como em Hemingway: “por quem os sinos dobram” na arqueologia? Para sermos mais específicos ao campo de

atuação que transitamos, na metáfora dos sinos, esses a muito dobraram por uma forma única de pensar, desenvolvida para segregar e obliterar. Os sinos devem dobrar por você, por mim e por todos, respeitando as particularidades de cada lugar de representação, decidido democraticamente em grupo, esse é o caminho de quem se pretende participar da construção de uma ciência negra na arqueologia ou quaisquer outro campo de atuação.

A ruptura de uma constante forma de segregação, que provém de uma única forma de conceber a ciência, guiada somente pelas epistemologias eurocêtricas, é uma caminhada diferente. As fronteiras e questões são diferentes, neste caso ligadas a perspectiva afrocentrada e afro-brasileira de mundo, tanto na sua face africana quanto nas faces dos africanos e africanas fora de seu continente de origem. No Brasil uma perspectiva zumbérica afrocentrada.

A elaboração dessa tese segue caminhos, o Senhor dos Caminhos (*Laroyê Exú!*) nos sustém, no embarque na nau de loucura e sabedoria com meu orientador Claudio Baptista Carle, lá se vão alguns anos desde que o conheci e começamos a trilhar as encruzilhadas que vão traçando a tessitura dessa produção. A outra, anterior, a primeira, vem do meu convívio com o professor José Jaime Macedo Freitas, no território Serra da Capivara.

O professor Jaime me apresentou as possibilidades da leitura descolonial e a importância em pesquisar o ser e estar no mundo, a partir das epistemes que “me” (nos) são próprias, ou seja, “meu” (nosso) mundo como agricultor, criador de bode, neto de Mãe de Santo, entre outras epistemes, tão importantíssimas na nossa formação enquanto cidadão coletivo.

Feitas essas considerações! Vamos ao primeiro momento dessa tese e escrevivência.

## **Caminhos ancestrais pela escrevivência, escavando memórias.**

Os caminhos é o texto de Exú (*Laroyê Exu!*). O caminhar é se conhecer. A escrevivência<sup>1</sup> do autoconhecer, por isso pode ser entendido como o autoetnografar, mas nas encruzilhadas não há “eu” sempre há nós. O saber aparece, e digamos para a academia, como interpretação, mas o que é para nós um saber no mundo. Apresentada na escrita pela oralitura de nossas existências antigas, no seio de nossas comunidades em África. São narrativas descritivas cujas reflexões sobre o vivido descrevem experiências culturais. A narração é escrevivência (ou autoetnográfica, na leitura ainda acadêmica). São nossas impressões sobre processos históricos e sobre saberes que possibilitaram a investigação, numa forma de pesquisa que descreve a experiência que conhece e compreende a experiência cultural. Narrativas das relações étnico-raciais como método do fazer anti-racista. A escrevivência (autoetnografia) é a escrita da oralitura antropológica. É o espaço fronteiro e intermediário entre sensibilidade e intelecto, subjetividade etnográfica e autobiográfica da arte de viver como negros no Brasil. Apresenta as experiências, da nossa prática enquanto arqueólogos, imersos no mundo da negra existência brasílica. Nossa consciência sociorracial na prática libertadora e emancipatória da nossa identidade racial como escolha na descrição de nossas trajetórias negras (Castro e Santos, 2021, p. 120).

As trajetórias negras que vivemos possuem ancestrais antigos saídos de África e outros nativos das Américas. Nossas memórias, na Casa de Santo da nossa avó materna,

---

1“Pensar a Escrevivência como um fenômeno diaspórico e universal, primeiramente me incita a voltar a uma imagem que está no núcleo do termo. Na essência do termo, não como grafia ou como som, mas, como sentido gerador, como uma cadeia de sentidos na qual o termo se fundamenta e inicia a sua dinâmica ... nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais.” (Evaristo, 2020, p. 29-31), esse termo para Conceição Evaristo destaca as mulheres negras, nós, e nossas ancestrais negras, somos uma família única existencial, vivemos conectados aos nossos ancestrais.

conhecida como *Bela Rezadeira*, se expressa através dos cheiros das velas queimando, do incenso aceso exalando fumaça pelo barracão, do olhar atento ao preparo das garrafadas que, segundo Bela, curavam muitas doenças.

Escavando memórias, ouvimos os sons dos tambores, como mudava os ritmos das batidas e regência, de acordo com cada orixá, que ali incorporava alguém. A incorporação acontece quando existe em um iniciado, um estado alterado de consciência e esse recebe uma entidade, nesse estágio o ser humano empresta o seu corpo físico para a entidade que através do corpo se manifesta em palavras e ações, passando ensinamentos e direcionamentos.

O pluriverso de saberes onde estamos inseridos, se estende de Bela Rezadeira, minha (nossa) avó e Zuza Pita, meu (nosso) avô, deles vêm o aprendizado. O aprendizado de como utilizar as plantas como medicamentos (medicina alternativa), do culto aos *Orixás*, da manutenção dos mistérios que nos foram abertos na vivência cotidiana com esses sábios e tantas outras memórias que nos fazem ser como somos. Deles vem o aprendizado da lida campeira, da criação de bodes, do plantar milho, feijão e mandioca e tantos outros afazeres no agreste em que estamos.

As pessoas do campo como nós apresentam uma relação contante com os não humanos e com o universo, sendo uma tradição mantida entre as novas gerações. A mandioca, o milho e o feijão devem ser plantados em datas específicas, sempre na lua crescente, a colheita deve ser na lua cheia, vale também para as demais culturas. Os bodes devem ser criados soltos na caatinga, para não estressar e não entrar em desequilíbrio. Zuza Pita era vaqueiro e a partir dele, observei (observamos) que o cavalo é uma extensão do corpo, como um centauro. Os cavalos e humanos se retroalimentam. Não existe romantização no sertão apesar de gerar romances e ser cantado em inúmeras formas.

A lida campeira é dura, contudo diferente, digna e justa. Com os mais velhos aprendemos como lançar sementes, na terra e na vida. Com os mais novos aprendemos como essas sementes germinaram, como cresceram e como podem continuar seus ciclos. Camilo meu (nosso) sobrinho não conheceu Bela, nem Zuza, conhece Vadélicio e Ana, meus (nossos) pais e deles extraiu a importância da preservação de plantas como os umbuzeiros. O menino usa um chapéu de couro, sem vergonha de outros acharem ridículo. Camilo sente sua cultura. A cultura é a força ancestral regendo as novas gerações e a manutenção da herança cultural africana, indígena e afroindígena. A ancestralidade é marcada pela vivência que existe no que fomos, no que somos e pretendemos ser. Para nós na caatinga a vida é ritualizada.

Na epifania do iniciado a vida é ritual constante, onde não existem horas estabelecidas, para acontecer isso ou aquilo. Existem sugestões que em tal hora aconteceria o movimento da existência, a “gira”, a ritualística cotidiana, o ritual na casa. Os horários não estavam engessados, não predeterminavam nada, os caminhos do tempo negro se confirmavam no fazer das coisas em si. O que determinava a regência dos acontecimentos que se estabeleciam, desde catar folhas e raízes para fazer garrafadas, as garrafadas de mãe Bela, eram feitas a partir de combinações de ervas medicinais e vinho as ervas geralmente eram, angico, aroeira, melancia da praia, alecrim, arruda, carapiá, jurubeba, alfavaca, velame, e muitos outros ingredientes que não me recordo, sei que a alquimia de mistura das ervas e vinho, dependia de para qual doença seriam direcionadas, tipo, doença de rins, era um tipo de dosagem e ervas, doença urinária, um outro tipo de mistura e dosagem, etc.

Na ciência negra extraída de Bela, um elemento das temporalidades são os sons dos tambores que apresentam a materialidade vital do sensível. O tambor e seus sons é veículo transportador de sensações, do sensorial. É dispositivo material vetor das epistemologias

negras. É vetor também de contextualizações, portador das possibilidades interpretativas. O tambor na África como no Brasil é evidente instrumento de marcação nas cosmogonias africanas. O tambor e seu som canalizam o sensorial, estimula o pensar, evoca o saber cultural. O tambor marca o dia a dia das práticas oriundas das metodologias e epistemologias negras. O tambor e seu som são portadores de mensagens do povo negro, por muito proibidas pelo regime colonial, a se reapresenta nesta ação descolonial.

O som do tambor cadencia o ritmo das frases musicais dos saberes ancestrais. Expressam melodiosamente a oralitura gestual e sonora do *alabê* ou *ogã*. A cadência e a melodia indicam as trocas os caminhos novos a cada frase expressiva de uma outra força, que agrega, ao tempo circular, as frases dos personagens ancestrais que se apresentam. O tempo circular e em espiral é marcado pela diversidade dos versos melodiosos dos tambores que fazem aparecer os ancestrais em cada frase narrativa da gira que se desenvolve nos rituais reagentes das forças que mantêm as ancestralidades, evocadas pelos sons e tambores. É possível perceber que o tempo irrompe com forças descritoras de variadas forças, frases que falam, sobre a circularidade ritualística negra.

Saltamos das temporalidades na casa de mãe Bela, para as temporalidades do arqueólogo, o arqueólogo via de regra, trabalha com o tempo, que incrementa em uma sequencia regradada pela linearidade cristã, é ligada a divindade Cronos, que implica no início feito, datado para antes ou depois do *Filho Divindade*, o *filho* adorado pelos cristãos, indica que é para adequar para todos, mas nem todos se adéquam a este tempo e assim a sua imposição é uma violência. O que nos referimos são temporalidades, as temporalidades de nossos ancestrais que sempre retornam ciclicamente quando são evocados.

As epistemologias negras que são oriundas das ancestralidades humanas, antes que nesse tempo passaram na existência por um momento como escravizados. Os ancestrais negros que nos constituem apresentam ciclicamente um tempo imemorial, muito longo, que ultrapassa a redutora excrescência, de expor muitos povos apenas a um tempo, como estanque e imutável, de antes que sempre livres foram chamados a condição de cativos, chamados, mas não efetivamente constituídos, pois sua mente livre e sabedora persistiu até o presente.

Os direcionamentos que propomos para interpretações na arqueologia estão diretamente ligados aos dados que nos constituíram e nos constituem. O observatório das epistemologias negras não é hegemônico e nem unívoco, ou autoritário, como as formas canônicas do pensamento de uma Europa e Estados Unidos. Esses modelos se colocam como centros dos saberes onde os outros povos são indicados como periféricos e ou inferiores. As epistemologias negras, pelo contrário, como as cosmogonias negras, pensamentos persistentes na matriz africana não segregam. A não segregação permitiu ao fotógrafo francês Pierre Edouard Léopold Verger (*Iyá Sandrali* na banca defesa da Tese nos diz, mais um *escudo branco*, pois atua entre os não-negros na defesa das perspectivas negras), trânsito na matriz africana e chegar à graduação máxima, chamado então de Babalaô Pierre Fatumbi Verger (Torres, 2015), fez contribuições importantes para o Candomblé e para as “religiões” de matriz africana como um todo. É importante destacar que não se trata de subserviência do povo negro aos brancos e sim um entendimento de que não nos pretendemos segregacionistas, ou odiarmos os brancos e sim fazermos uma crítica construtiva e profundamente reflexiva aos pensamentos colonizadores.

No processo descolonial compreender a ciência a partir da nossa ciência de matriz africana, propondo e construindo, a partir dos nossos entendimentos epistemológicos.

Dialogar com outras epistemes e absorvermos o que dê benéfico tiver nelas, é uma coisa, viver sob jugo de epistemologias que não nos dizem nada e ou acrescentam, é o que não queremos e não aceitamos.

Os caminhos anteriores das arqueologias estão carregados dessas colonialistas epistemologias que configuram ideias sobre os povos nativos e sobre nossas vindas forçadas e nossos assentamentos aqui nessa nova terra.

A carga de saberes que são apresentados pelos não negros para construir suas ideias sobre os lugares que encontramos referências materiais ou imateriais do negros se sustentaram sempre em uma monoteísta racionalidade mediterrânica difundida aos vários lugares do mundo como o saber único capaz de conhecer o mundo. Disserto brevemente sobre algumas correntes desse saber, na ciência arqueológica, para elucidar de suas influências nos contextos políticos e sociais das suas produções em seus recortes, que formaram leituras sobre os africanos e descendentes fora e na própria África.

## **Vertentes da arqueologia como ciência**

A racionalidade monoteísta mediterrânea criou a arqueologia como mais uma ciência capaz de ler o mundo de todos os seres num pensamento quase único, passando por uma série de momentos teóricos e metodológicos que tratamos aqui a título de conhecimento.

As arqueologias - histórico-cultural, processual e pós-processual - detém maioria das compilações bibliográficas do campo de atuação, idiosincrasias a parte, essas vertentes da arqueologia, cada uma a sua forma, tirou a arqueologia do simplismo colecionista e a colocou no patamar de sistematização científica. Ao ponto está o contraponto. Desenvolvo nossa proposta, como dito, a partir da perspectiva discursiva das ciências negras que não dialoga com as formas de pensar e agir do pensamento arqueológico exercido por essas correntes da arqueologia, correntes que veste bem as formas de proceder científico da chamada arqueologia tradicional colonialista.

## **A arqueologia tradicional colonialista**

A apresentação desses caminhos deve ser rápida, para não ampliar o que ela faz com os outros. A arqueologia, que é tradicional e colonialista, nasceu no bojo do mercantilismo e capitalismo. Os pressupostos daquela arqueologia, em seus descritores teóricos e

metodológicos, como ciência, buscam estudar o ser humano a partir da cultura material, tempo e espaço. A cultura material foi entendida como qualquer objeto feio ou modificado por diversos povos, de distintas representatividades culturais (Hilbert, 2007).

Espaço, tempo e cultura material se tornaram “carros-chefe” da arqueologia. A atenção de estudos, dadas às devidas proporções e idiossincrasias, de cada corrente arqueológica, se voltaram predominantemente para os espaços habitados por povos pretéritos, o tempo (recorte temporal) em que múltiplos grupos ocuparam múltiplos espaços e a cultura material (objetos/artefatos) fabricados e utilizados por diferentes povos humanos, assentados ou semi-assentados (povos nômades), espalhados nos quatro continentes (Hilbert, 2007).

O nascimento desse estudo é o nascimento de muitas reivindicações de nacionalidade e identidade europeia, negação de muitas antiguidades não europeias, textos mentirosos de artefatos mentirosos criados para acreditarem a antiguidade europeia do humano (Trigger, 1992). Nesse contexto é que surge a arqueologia, que ainda nega a existência e antiguidade de outros povos. As teorias eurocentradas são marcadas por essas ideias de afirmação de um universo de presunção desmedida de uma superioridade europeia. Apresento algumas correntes de pensamento que fundaram teorias na arqueologia colonial, mostrando como surgiram e seus contextos.

### **Arqueologia histórico-cultural.**

O pensamento histórico-cultural na arqueologia se originou no século XIX, em muitos casos influenciados por uma agenda política nacionalista. A teoria arqueológica foi

utilizada para provar a ligação cultural e/ou étnica direta, entre povos chamados na época de pré-históricos com os modelos estado-nação (Trigger, 1992). Na perspectiva teórica histórica cultural, as mudanças na cultura aconteceriam por difusão de ideias de uma cultura para outra, e/ou por migração de membros de uma sociedade, de uma área para outra, por invasão, casamentos entre grupos distintos, ou através de trocas (Reis, 2014).

A forma de estudar os artefatos, os tempos e os lugares eram realizadas a partir do entendimento das mudanças temporais, das diacronias dos períodos históricos, essas mudanças podiam ser observadas nos objetos/artefatos, a cultura como era entendido, por isso do termo histórico-cultural.

O conhecimento e tecnologia no mundo antigo, para o pensamento histórico-cultural, haviam sido difundidos a partir de uma única fonte no oriente médio e se espalhado pelo mundo, através de comerciantes. Nessa forma de pensamento, a agricultura, religião e arquitetura, teriam se desenvolvido no Egito antigo ou na embocadura dos rios Tigre e Eufrates, atual Kuwait. Essa proposta de entendimento contemplava a existência e formação dos povos conhecidos como Indo-europeus que seriam a matriz ancestral dos europeus (Guimarães, 2018). A arqueologia respondia aos anseios dos europeus. A configuração do Egito como civilização ignora outras partes do continente africano como a Etiópia, por exemplo, onde muito antes do desenvolvimento da agricultura e domesticação dos animais na Mesopotâmia e Egito já existiam sociedades complexas.

O método Ford é utilizado por esses pesquisadores e trata de um modelo estatístico, para criar cronologias culturais, esse reunia ideias teóricas do evolucionismo cultural, sugeria um procedimento de colocar elementos tipológicos em linha de tempo. Com um simples cálculo de porcentagem, os dados quantitativos dos tipos, agrupava-se em padrões que poderiam ser interpretados como processos evolutivos da cultura (Hilbert, 2007, p.127).

Segundo Reis (2004, p. 81) “na teoria arqueológica histórica cultural, os sujeitos analisados eram os produtos culturais, isto é, estes eram os próprios sujeitos da pesquisa”. Ou seja, estudava-se o artefato pelo artefato, o humano que confeccionou tais produtos culturais não existia nessa perspectiva.

A corrente teórica que perpetua o histórico-culturalismo ainda é desenvolvida no Brasil e em diversos lugares do mundo, mesmo que produza efeitos distorcidos dos vestígios estudados. No processo histórico de desenvolvimento da ciência, mesmo que mantendo, uma única via, surge uma modelação de pensamento em oposição a essa perspectiva. Em oposição ao pensamento teórico da arqueologia histórico-cultural, surgiu nos Estados Unidos, em meados de 1960, a teoria arqueológica da Arqueologia Processual.

## **Arqueologia processual**

Os pressupostos teóricos e metodológicos da arqueologia processual, denominada “Nova Arqueologia”, desenvolveu-se nas Universidade de Michigan e Chicago, nos EUA, sendo o pesquisador que mais se destacou nos estudos da Arqueologia Processual, foi o arqueólogo Lewins Binford (Trigger, 1992).

A arqueologia processual, Binfordiana, empenhou-se na busca de teorias para fundamentar uma arqueologia dita científica, a arqueologia processual se propôs reorganizar a pesquisa arqueológica (Reis, 2004). A oposição ao histórico-culturalismo se baseava na ideia de que além do estudo da diacronia, e das mudanças geradas, pelas influências internas ou externas dos universos artefatuais, era necessário entender as permanências, os padrões de assentamento dos grupos e seus processos mais permanentes de afirmação. A premissa que

havia seres humanos utilizando os artefatos e estes criavam padrões culturais, que ensejavam estruturas de pensamento e de materialidades, se configuram como importantes para entender os processos (Hilbert, 2017).

A palavra processo não se referia somente a ideia dos padrões de assentamento, também, revisitavam as metodologias de investigação tanto em campo como em laboratório, fruto do processamento dos dados em meio a revolução científico técnica que a computação (meio digital de produção de dados) se estabelecia. Havia que se processar muitos dados o máximo que fosse preciso para compreender os padrões de assentamento e suas mudanças no tempo. Há uma inclusão de analogias com populações vivas e consideradas vivendo em padrões vivos do passado. Assim povos foram considerados vivendo de maneira pré-histórica e estudados para entender as populações há muito desaparecidas (Hilbert, 2017).

A arqueologia histórico-cultural e arqueologia processual, são duas faces de uma mesma moeda, ambas se portaram, de maneira racista (Carle, Santana e Oliveira, 2018), cada uma a sua maneira, não deixaram de incluir em seus trabalhos, a Europa e Estados Unidos como centros e o restante do mundo como a periferia da ciência.

Na vertente processualista Miller (1984, p. 38) nos diz: “a abordagem positivista dos processualistas, ao sustentar que apenas o que pode ser sentido, testado e previsto seria válido, produziu uma forma de conhecimento técnico que facilitaria a opressão das pessoas comuns pelas elites”. A arqueologia processualista, ao estabelecer leis gerais sobre o comportamento humano, engessa as dinâmicas e idiossincrasias de diferentes grupos (Oliveira, 2014).

A “nova arqueologia”, processual, envelheceu, suas estruturas sofreram dissidências, discordâncias e desconstruções, contudo, não morreu, mantém-se dominante principalmente no meio institucionalizado das Universidades de arqueologia, o que estou dizendo com isso é que as formas de interpretar dados arqueológicos oriundas dos cenários de atuação da verdade

certeza e razão, advinda do pensamento cartesiano da Europa e Estados Unidos, não tem espaço na forma afrocentrada de ver o mundo e fazer ciência. No contexto influenciador da arqueologia processual no Brasil, foi instaurado o Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (Hilbert, 2017).

A persistência dos estudos processualistas até o presente não contiveram movimentos dissonantes no seu próprio grupo ordenador, movimentos surgidos na Europa mesmo e nos Estados Unidos, fruto da pressão, pelos menos na América, das sociedades autóctones e na ampliação dos estudos de sítios mais contemporâneos, fundamentou a perspectiva de entender as mentalidades desses povos estudados bem como os contextos arqueológicos (Diniz, 1996).

### **Pós-processualismo contextual**

O movimento da arqueologia pós-processual surgiu no Reino Unido no início dos anos 1980, insatisfeitos com a arqueologia Processualista, arqueólogos como Ian Hodder, Daniel Miller, Christopher Tiley e Peter Ucko, encabeçaram o movimento pós-processualista na arqueologia. O entendimento de Ian Hodder era que o Tempo, que era a História, assim como na Escola dos Annales; que o Espaço na Arqueologia eram como os Contextos do Estruturalismo que construía a partir de Oposições Mentais, advindas do estruturalismo de Lévi-Strauss; a presença do estruturalismo na arqueologia foi fortemente agregada a partir do uso das analogias etnográficas do processualismo; para esse autor os Contextos aprisionam os significados e dão validade as afirmações dentro das possibilidades Econômicas e Ambientais, nesse sentido criam as Simbólicas e Contextuais (Diniz, 1996, p. 11). Em uma linguagem mais simples a história dos povos está marcada nos contextos arqueológicos e nele

estão as simbologias produzidas pelos povos. O pós-processualismo também é chamado de arqueologia contextual.

O pós-processualismo criticou fortemente o processualismo, principalmente por esse último defender que interpretações arqueológicas poderiam chegar a conclusões completamente objetivas, com base em evidências acerca de sociedades do passado, desde que fosse aplicado o método científico, criariam leis científicas de interpretação dos passados humanos.

As interpretações arqueológicas, para a arqueologia pós-processual, devem apresentar afirmações subjetivas, onde é preciso ver os dados através de uma cortina teórica, onde o registro arqueológico seria relativo, ao ponto de vista do arqueólogo. Ou seja, nessa linha de raciocínio, o arqueólogo sempre impõe seu próprio lugar de representação, ou lugares de representação e visão de mundo em suas interpretações dos dados (Reis, 2004).

Os pesquisadores da arqueologia contextual ou pós-processualista indicam que “a cultura material não tem significados inerentes, os artefatos não falam por si mesmos. São os arqueólogos que lhes atribuí significados” (Lima 2011, p.18). Nessa perspectiva, o sujeito e objeto, constituído e constituinte, é parte um do outro, em uma relação dialógica, diferente da perspectiva estática processualista.

No Brasil, alguns arqueólogos históricos culturalistas e processualistas, ou de outras escolas tradicionais da arqueologia, buscam se reinventar e voltam as suas pesquisas para a arqueologia contextual, do pós-processualismo. Esses arqueólogos inseriram seus interesses de estudos na arqueologia de gênero, arqueologia indígena, arqueologia da escravidão, arqueologia sensorial, entre muitas outras representatividades.

As divisões que vão surgindo, conforme os contextos simbólicos, atingem os significados profundos, a essência mental, do mundo material, o pós-processualismo se arvora

buscar as referências dos significados, que se alteram no espaço-tempo, e que possuem uma duração contextual percebida e partilhada pelo todo social (Diniz, 1996, p. 12). Assim no estudo de populações americanas, principalmente ligadas a contextos mais contemporâneos a arqueologia contextual se projeta.

Nas Américas a presença do povo negro aparece praticamente em todos os sítios arqueológicos após a invasão europeia. Essa dinâmica material vai promover o surgimento da arqueologia colonialista pós-processual da Escravidão, conhecida como “Arqueologia da Escravidão”. Essa arqueologia se apresenta para estudar os “sítios” de afrodescendentes em toda a América, mas ainda carregada de uma episteme ocidental.

### **"Arqueologia da Escravidão".**

A partir dos anos 1960, os trabalhos de arqueólogos nas 13 colônias e nas plantações de algodão, nos Estados Unidos, formou o campo de atuação da “Arqueologia da Escravidão”. Essa definição surge de pesquisadores da época e deu início a pesquisas sobre escravizados, até então se quer mencionados na arqueologia (Ferreira, 2009). Dois momentos contribuíram para a ascensão desse campo de pesquisa nos Estados Unidos, o primeiro com os movimentos civis nos anos 1960, que inspiraram a história da resistência de escravizados, o segundo destaca o reconhecimento e emergência de que a “arqueologia histórica” sofre nos Estados Unidos, a qual deveria voltar-se para as classes excluídas e grupos minoritários (Ferreira, 2009).

Os estudos contemporâneos, sobre africanos e afro-americanos escravizados no Brasil, abrem uma série de caminhos para o entendimento das ações sociais dos escravizados.

Destacam-se pesquisas sobre a família, campesinato negro, espaços de autonomia econômica dos cativos, “cultura escrava”, as relações entre senhores e escravos, irmandades, controle social e violência no cotidiano dos cativeiros (Azevedo 2004; Carvalho 1998; Eisenberg 1989; Lara 1988; Machado 1994; Reis 1986; Slenes 1999).

Naquele momento, ampliaram-se, como ressalta Stuart Schwartz (1992), as matizes de reflexão, multiplicando-se as análises sobre organização do trabalho, laços de parentesco, práticas religiosas e formas de sociabilidade, reconstituindo-se, assim, parte das comunidades de escravizados. Contudo, a Arqueologia da Escravidão segue ainda em uma perspectiva vinculado ao discurso colonial, haja visto seus promotores e esses/as citados/as aqui no texto, são mulheres e homens brancos/os falando e escrevendo sobre negros/as escravizados/as e seus/uas descendentes. As políticas cotidianas, protestos, revoltas e resistências dos escravizados foram esquadrihadas dentro do escopo de interpretação desses brancos e brancas.

As interpretações desses mostram como os escravizados reagiram à lógica de dominação senhorial e modificaram as dinâmicas de controle social; como elaboraram estratégias de resistência que ataram os quilombos às senzalas e ao restante da sociedade escravista, formando um campesinato articulado por quilombolas, pequenos lavradores, taberneiros, roceiros livres e libertos (Gomes 1998; 2006).

No início dos anos 1990, a Arqueologia dos quilombos, no Brasil, passou a ser investigada, através das pesquisas conduzidas por dois pesquisadores estrangeiros e um brasileiro - Charles Orser Jr., Pedro Paulo A. Funari e Scott Allen atuam no Quilombo de Palmares, na Serra da Barriga, no estado de Alagoas. Como resultado, os autores apresentaram interpretações sobre o que chamaram de pluralidade étnica de Palmares e algumas reflexões sobre seus significados em termos de Arqueologia Pública (Orser 1992,

1993, 1994; Funari 1991, 1995, 1996; Orser e Funari 2001; Funari e Carvalho 2005a, 2005b, 2008; Funari et alli 2008, Allen 1998, 2000, 2001). Os estudos seguem premissas clássicas da arqueologia e dentre esses Scott J. Allen mantém linha de pesquisa sobre o tema na Universidade Federal do Pernambuco (UFPE). Allen prossegue com seus estudos sobre o Quilombo de Palmares e mapeia as regiões quilombolas de Alagoas e Pernambuco (Allen 2006, 2008).

Quilombos de outros locais do Brasil foram também pesquisados, como no Rio de Janeiro (Agostini 2002), Mato Grosso (Rosa 2008) e Rio Grande do Sul (Carle 2005). Outros pesquisadores, como Luís Cláudio Pereira Simansky e Marcos André Torres de Souza, incluem a Arqueologia da Diáspora Africana como um de seus interesses de pesquisa. Ambos dissertaram sobre a questão da visibilidade e preservação do registro arqueológico sobre escravizados (Symanski e Souza 2007). Realizaram, ainda, estudos sobre Arqueologia da Paisagem em engenhos de Mato Grosso e Goiás, revelando a cultura material de escravizados, modelos de escravização e as práticas religiosas de matriz africana (Symanski 2007; Souza 2007).

Na região meridional do Rio Grande do Sul, Lucio Menezes Ferreira (de 2008 à 2020 realiza inúmeras publicações), especificamente na cidade de Pelotas, desenvolve pesquisas em charqueadas, fazendas onde escravizados fabricavam charque. Desses estudos e outros de Arqueologia Pública, resultaram propostas que foram consideradas como uma virada ontológica na arqueologia.

Idiossincrasias a parte, as pesquisas iniciais em arqueologia sobre escravizados, nem mesmo o movimento da virada ontológica na arqueologia, deixam de ser coloniais e não se atentam para outros seguimentos onde tempo, espaço e cultura material apareçam pensados e estudados como uma tessitura de elementos simbólicos, tradicionais e heterogêneos com

particularidades de povos para povos. Ao contrário, nos múltiplos artigos, dissertações teses e outros, o que aparece é o pensamento arqueológico ocidental, tempo, espaço e cultura material aparecem separados, abordados cartesianamente, com fórmulas matemáticas que ignoram as dinâmicas e criatividade humanas.

A arqueologia mantém apegada a ideia de ser moldada pelo pensamento colonialista. A arqueologia cartesiana, que é “dura”, é marcada pelos dispositivos relacionados ao espaço, meio físico, é caracterizado simplesmente como espaço geográfico, o tempo é linear e os artefatos são funcionais, utilizados para caça, pesca e quando muito em alguns rituais pejorativamente identificados como folclóricos ou místicos, ligados as fantasias humanas.

Os arqueólogos e arqueólogas ao aceitar e compactuar com as formas ocidentais eurocentradas, como meio e fim epistemológico e paradigmático, fazem com que a arqueologia compactue com o semiocídio e epstemicídio de grupos cujas tradições não se identificam e não se encaixam nos modos de pensamento e agir do etnocentrismo, nesse caso o eurocentrismo e nega o estatuto ontológico dos grupos humanos racializados e subalternizados historicamente (Sampeck e Ferreira, 2022).

Um exemplo do que “estou” (estamos) argumentando são as formas aprendidas e apreendidas sobre tempo, espaços e materialidade de objetos nos terreiros de “religião” cuja matriz veio de além-mar, do continente africano e reinventado no Brasil. As metodologias e epistemologias nos terreiros acontecem a partir de uma movimentação afrocentrada onde as temporalidades não atendem às regras do pensamento ocidentalizado, por serem diferentes, por agirem e se colocarem no mundo a partir de movimentações cíclicas, sem se prender aos reducionismos do tempo linear.

A oposição ao pensamento da Arqueologia pós-processualista da Escravidão só se torna possível para o Povo Negro a partir da discussão centrada no pensamento etnicamente

constituído, numa crítica ao racionalismo ocidental (Mbembe, 2014). O caminho inicial se desenvolve a partir de discussões sobre descolonialidade do saber, para então empreender o caminho centrado no pensamento original do Povo Negro no Brasil. Caminhar de forma a se opor a dominação é um exercício militante comum aos negros, mas ainda em formação na academia. A proposta teórica descolonial é um passo contra os pilares referenciais do pensamento moderno colonialista. Seguiremos a discussão sobre os dispositivos do que conceituamos como descolonial e suas estratégias para sairmos da colonização mental academicista, dentro e fora dela.

## **Teoria descolonial contra os pilares referenciais do pensamento moderno colonialista**

As contribuições teóricas, metodológicas e conceituais de autores da teoria descolonial são empregadas nesse texto/tese como bases aliadas das metodologias negras em razão da sua profunda crítica aos pilares referenciais do pensamento moderno colonialista. E por seu caráter de transformação epistêmica, de se autocompreender e de respeitar a alteridade de outras culturas presentes ao seu redor. Desde a escravização dos corpos e das tentativas de escravização das mentes até a colonização do saber, o colonialismo sempre agiu sem reconhecer outros saberes, a resistência negra e indígena, que sempre existiu, não aparece nas escritas. O momento da escrivência e encruzilhada aparece, não de agora, mas de sempre, no entanto, é possível ver explicitamente no universo acadêmico de forma recente.

Segundo Enzo Bello, em meados de 1990, mais precisamente nos idos de 1998, um conjunto de acadêmicos latino-americanos se reuniu e criou o Projeto “Modernidade e Colonialidade” (adiante denominado “M&C”), tendo como seus principais expoentes o sociólogo peruano Aníbal Quijano, o semiótico e teórico cultural argentino Walter Dignolo e o filósofo argentino Enrique Dussel (Bello, 2015).

Nascia, o que mais tarde alguns teóricos passaram a conceituar, a opção epistemológica descolonial, segundo Arturo Escobar (2003) um de seus integrantes, as principais características de estudos sobre modernidade e colonialidade são as seguintes: a transdisciplinaridade, que envolve áreas do conhecimento da filosofia africana, da economia

política, da teoria literária, da história, da sociologia, da antropologia, da teoria feminista e da ecologia política (Escobar, 2003).

A América Latina, também, como espaço epistemológico para além de geográfico, a auto-compreensão como uma comunidade de argumentação que trabalha coletivamente, promovendo mudanças no conteúdo e nos “termos” (expressões, conceitos) dos seus diálogos e a tomada de uma posição política enquanto sujeitos da academia em três espaços convergentes: nos dos agentes e movimentos subalternos, nos dos intelectuais ativistas em espaços mistos e nos das universidades (Mignolo, 2010).

Os objetivos fundamentais das perspectivas epistemológicas descoloniais, consistem em compreender o modo eurocêntrico de pensar o mundo, para então pensar e promover, de um ponto de vista externo, críticas à modernidade hegemônica e debater contribuições teóricas acerca das peculiaridades da vida cultural e política na América Latina, visando à inclusão do conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos (Escobar, 2003).

Os livros e artigos originários mais utilizados pelo grupo que iniciaram os estudos descoloniais como proposta epistemológica, são os de Quijano e Fanon, que, respectivamente, apresentaram os referenciais da colonialidade do poder e da raça como critério fundamental de construção do modelo do “Ocidente”, também chamado de sistema mundo moderno/colonial/global/patriarcal, (Bello, 2015). Hoje os estudos descoloniais consistem em textos redigidos individualmente, dupla, e em grupos nos quais são articulados em rede conceitos propostos desde os anos 1960 e progressivamente ressignificados a partir das críticas que lhes são formuladas e de novos acontecimentos no plano da realidade que lhes proporcionam elementos para o aprimoramento do instrumental teórico e metodológico respeitando as idiosincrasias de cada grupo, povo, sociedade.

Os estudos descoloniais se iniciaram a partir de uma profunda crítica aos adventos da modernidade enquanto paradigma. Os autores sustentam uma opinião comum de que é preciso considerar a modernidade como um conceito polissêmico, que, além da perspectiva interna (“intramodernidade”) que os seus formuladores e reprodutores defendem, pode ser explicado a partir da “exterioridade” de que foi e é objeto/alvo do processo de modernização (Escobar, 2003).

A interpretação crítica se deve ao fato de a modernidade se colocar como sinônimo de progresso, inovação, sofisticação, avanço. Logo, denota uma sobreposição hierárquica entre aqueles que se julgam posicionados adiante e os que são tidos como atrasados e esses atrasados seriam os possíveis de serem escravizados e explorados de todas as formas possíveis.

Anibál Quijano (2000) sobre os dualismos do discurso da modernidade, identifica uma lógica, segundo a qual todos os processos históricos de construção e reformulação do conhecimento teriam a mesma origem e levariam ao mesmo resultado. Este, como descrito pela própria narrativa oficialista, da civilização europeia-ocidental foi edificado em binômios como “racional/irracional”, “razão/sentimento”, “cultura/natureza”; logo, “europeu/não europeu”, “universal/particular” e para o propósito maior de exploração, a separação de capacidades entre “branco/negro-índio”. Desses elementos, segundo Quijano (2000), se estabeleceu o conceito de raça como critério estrutural da dinâmica da colonialidade do poder, que foi determinante na constituição das identidades da Europa como superior às identidades na América. Com a imposição de critérios diferenciadores de dominação através da inferiorização racial, o europeu se definiu enquanto tal por ostentar parâmetros e

características que ele próprio cunhou e se atribuiu, distinguindo-se dos sujeitos cujos territórios foram conquistados no processo de expansão e consequente exploração global.

É visível o poder do sistema colonial que submeteu determinados povos aos seus domínios, por essas vias de reflexão, eis o que Quijano (2000) conceitua como “colonialidade do poder”, eixo fundamental para o controle da economia, da autoridade, da natureza e dos recursos naturais, do gênero e da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento Mignolo (2010), dizer que “colonialidade” se diferencia de “colonialismo”. Enquanto colonialismo denota um processo histórico de colonização pela via do domínio, da submissão e da inferiorização, colonialidade envolve dinâmicas e estruturas de poder que reproduzem tal lógica para além daquele tempo e espaço, contudo, um processo é consequência do outro e ambos servem aos interesses do eurocentrismo.

A “colonialidade do poder”, em sentido estrito, tem um viés político e econômico, enquanto a “colonialidade do saber” envolve a produção da cultura e do conhecimento eurocêntrico com fundamentação na racionalidade, e a “colonialidade do saber” envolve uma posição de submissão assumida pelos povos colonizados ao negarem suas culturas originárias e ao reivindicarem a cosmovisão do colonizador. Como já visto, quem não atende ao padrão europeu é considerado irracional. Assim, na perspectiva opressora do racismo cultural, têm-se rotulações para inferiorizar: índios como seres “primitivos”, mulheres como “sensíveis-emotivas”, negros como “bestas”, árabes como “bárbaros”, judeus como “culpados”. (Fanon, 1965, p. 39, citado por Bello, 2015, p. 05).

Os processos estudados mostram muitas faces e para não parecer que houve uma aceitação passiva, dos povos originários e escravizados africanos, sem resistir farei uma breve observação. Embora os povos originários do Brasil e os que foram sequestrados no continente

africano e trazidos como escravizados, para não deixar suas culturas e cosmovisões morrerem, tenha resistido de muitas formas, como por exemplo as culturas religiosas e culturais de matriz africana, preservadas e mantidas através do candomblé e os métodos de preservação da natureza, sustentados pelos povos originários até os dias atuais, os danos causados pelo sistema de colonização, causaram danos talvez irreversíveis.

## **Giro descolonial e desobediência epistêmica**

A proposta de um “giro descolonial” e de desobediência epistêmica ao que se coloca como a única ciência é mais um enfrentamento de nossa Tese. Cogita-se a descolonização do conhecimento na qual se demarca o que é originário das fontes de conhecimento impostas pelo colonizador e o que é originário do colonizado como ponto de partida para a busca de uma descolonização geral (do ser e da economia política), que articule todas as causas estruturais de opressão (classe, etnia, gênero, sexualidade, natureza). (Enzo, 2015).

O caminho que já se pensa em forma de encruzilhada, que será explicitado adiante nessa tese, apresenta para essas frentes a figura de Walter D. Mignolo que propõe uma gramática da “descolonialidade”, marcada por uma mudança de léxico como estratégia de inovação e descolamento das grandes tradições epistemológicas europeias/ estadunidense enquanto sistemas de pensamento e de suas expressões, categorias e conceitos como reflexo de uma realidade diversa, (Mignolo, 2010).

O exemplo por ele dado é o do conceito de “emancipação”, ressignificado pelo autor e utilizados em muitos textos, mais a diante, Bello e Münch (2015) como continuação da necessidade de mudança nos termos de descolonização, propuseram para essas mudanças de léxico o termo “libertação”, proveniente da teoria da libertação de Enrique Dussel. Embora não veja (vejamos) problemas com os termos dos paradigmas eurocentrados, desde que sejam esses ressignificados e utilizados para não oprimir, não marginalizar, não subalternizar, não colocar aquele que aprendemos a chamar de outro em condições de inferioridade.

O giro descolonial apresenta o problema causado pela “colonialidade do saber” e como desvincular-se desses, através de autorreflexão, aprofundamento nas leituras sobre colonialidade e colonialismo, aprender para desaprender e aprender outras formas de ser e agir que não atendam aos desmandos do sistema de saber colonial que tem a Europa e Estados Unidos como centro difusor de conhecimento e o restante do mundo como simples absorvedores passivos, sem criatividade e ou potencial para criar seus próprios saberes.

Retomo (retomamos) esse tema por entender que a colonialidade do saber é nos dias atuais uma das formas mais perversas de desvalorização das epistemologias negras, dentro e fora das universidades. Sobre o problema, diz Aníbal Quijano, “a colonialidade do saber” é fruto da colonização das perspectivas cognitivas, dos sentidos, dos imaginários e das subjetividades. "Todo esse processo de forma gradual, gerou uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura (Quijano, 2005, p. 111).

A "colonialidade do saber" é resultado de um legado epistemológico do eurocentrismo, que pode impedir os povos subalternizados de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que são próprias destes, com efeito a opção descolonial reflete sobre esses paradigmas do eurocentrismo e avança no sentido das estratégias descolonizadoras.

O dispositivo pragmático do giro descolonial para barrar a colonialidade do saber, é a desobediência epistêmica, termo sugerido por Aníbal Quijano e conceituado por Walter Dignolo, não para “deslegitimar as idéias críticas européias ou as idéias pós-coloniais fundamentadas em Lacan, Foucault e Derrida”. E sim como instrumento crítico de leitura e

ação para analisar a América Latina a partir das lentes da própria América Latina (Mignolo, 2008).

As opções descoloniais e o pensamento descolonial têm uma genealogia de pensamento que não é fundamentada no grego e no latim, mas no quechua e no aymara, nos nahuatl e tojolabal, nas línguas dos povos africanos escravizados que foram agrupadas em língua imperial (espanhol, português, francês, inglês, holandês), e que reemergiram no pensamento e no fazer descolonial verdadeiro: Candomblés, Santeiras, Vudú, Rastafarianismo, Capoeira, etc. (Mignolo 2008).

A opção descolonial não se pretende substituir um paradigma por outro e sim avançar em seus pressupostos teóricos/práticos através dos lugares de representação das identidades operando na política cotidiana, na opção descolonial, essas identidades em política, aqui no Brasil, como dito, estão operando através de múltiplos lugares de representação das epistemologias negras, candomblés, capoeira, samba, curandeirismo, rezadeiras etc.

Os lugares de memórias e identidades das negras raízes formam elementos descolonias que consideramos fundamentais para um pensar/fazer arqueológico cada vez mais desvinculado dos laços e correntes do pensamento colonialista. Haja vista que nas epistemologias negras onde fui constituído, as identidades descoloniais se desenvolvem a partir das experiências dos grupos que buscam romper as amarras coloniais. Estas vivências são seculares e/ou milenares. As ancestralidades/cosmogonias dos povos originários em África e que foram disseminadas pelas Américas e, também, as dos povos autóctones das Américas são exemplos daquilo que estou dizendo.

As ancestralidades negras nos trazem experiências sociais que se desenvolveram com perspectivas que o discurso descolonial assimilou porque este está se remetendo a tais povos. Em outras palavras, a teoria descolonial escuta e aprende com os povos e grupos sociais. E esta não pretende ser o caminho do conhecimento que segrega, oprime e se afirma como superintendente do saber, e sim, busca ser o espaço tradutivo das experiências ancestrais. Desta forma, o estabelecimento de uma relação dialógica entre os/as pesquisadores/as e os povos que estes pertencem e ou contatam é fundamental (Macedo, 2017).

Na maior parte dos casos, vale destacar, os pesquisadores descoloniais pertencem àqueles grupos sociais e/ou povos com os quais está se estabelecendo relação dialógica. E nesse processo emergem múltiplas tensões e elas não são descartadas no procedimento de leitura teórica. Ao contrário, são valorizadas dentro daquilo a que se propõem na relação social.

As identidades descoloniais são traduzidas de um jeito diferente do discurso ocidental moderno porque elas se constituem de um modo diferente que, mesmo reconhecendo a influência das leituras que as outras pessoas fazem de si, esta identidade é construção autoafirmada e partindo de dentro e não imposta de fora do grupo como a Modernidade enxergou as identidades dos ‘Outros’, daqueles grupos humanos que foram excluídos. (Negros, lgbtqia+, latinos, mulheres), etc. (Macedo,2017).

Na perspectiva descolonial das epistemologias negras, todos os lugares de representação são importantes tanto o meu, quanto o de cada outro, sem que nenhum seja superior. Daí que, ninguém nomeia os outros. E todos se constituem identitariamente com as diversas influências que cada um sofre e perpassam, mas reconhecendo-se como o resultado

de uma multiplicidade de fatores e este resultado sendo nomeado por si e pelos outros vamos nos constituindo.

A teoria descolonial que tomo (tomamos) é amparada pelas epistemologias negras e usamos como opção epistemológica aplicada na arqueologia. Apresentaremos alguns exemplos interpretativos, como o método de escavação pode ser o mesmo usado na arqueologia convencional, não vejo problemas, aqui o que se destaca são as interpretações dos dados, uma vez que a cabeça que busca-se descolonizar, pode chegar a resultados diferentes das interpretações que ainda atende as epistemologias coloniais eurocentradas.

O estudo e interpretação de matérias arqueológicas, tais como líticos, cerâmicas, artes rupestres, vidros, louças, metais, e outros, os/as pesquisadores/as, descolonial determinam como “objeto”. Usaremos aqui o exemplo da cerâmica, nunca diremos que algo confeccionado de forma dita estilizada, cheio de rebuscamentos seria algo feito por alguém com um cérebro mais evoluído e aquela cerâmica confeccionada de forma mais “rudimentar” seria algo chamado tosco, feito por alguém que não desenvolveu técnicas mais ousadas, por assim dizer. A escrita descolonial ou a cabeça que se propõe pensar descolonial não deve se colocar ou colocar estilos “rebuscados” em patamar de algo superior, pelo contrário, que se propõe pensar descolonial contextualiza os dois exemplos de técnica para confecção de cerâmica como diferentes e não uma superior a outra. Essa forma de interpretação vale para qualquer “objeto” (que em realidade é um ente, como veremos adiante) e ou espaços (assentamentos ou não). A arte rupestre com cenas evidentes de dança ou luta, não é sinônimo de melhor arte, que a arte abstrata, cuja representatividade parietal se destacam por riscos ou rabiscos. Não há como determinar uma qualidade efetiva de melhor ou mais evoluída, pois é um pressuposto de hierarquia que reduz mais que interpreta a produção da imagem.

Você pode me (nos) dizer que já existem muitos textos e livros abordando essa temática e desconstruindo esses preconceitos estilísticos, contudo ainda é gritante como a materialização da colonização do saber se faz presente nesse meio, por exemplo a cabeça colonizada ainda fala em dar voz os grupos escravizados, e esses aparecem nos textos como sujeitos passivos atrelados aos mandos e desmandos dos seus donos.

A teoria descolonial jamais ignora as tensões, acordos, resistências e principalmente a importância destes como autores partícipes da construção do Brasil enquanto nação, ou seja, uma arqueologia pensada a partir das epistemologias negras escravizados e seus descendentes aparecem como autores e diretores dos seus próprios palcos, em outras palavras, são estes e esses, proponentes, que tem projetos e sabem realiza-los, são parte da construção e não meros coadjuvantes que necessitam da voz do outro.

Na leitura descolonial das epistemologias negras, “eu sei aquilo que sou”, “nós sabemos o que somos”, não por negar ou sucumbir o outro ou qualquer coisa, mas por me (nos) entender assim como sou e sou porque nós somos. Eu me traduzo como me entendo, não peço licença a ninguém para ter uma visão sobre mim. Eu me traduzo a partir de um lugar de representação que é fruto da tradução de minhas vivências com os meus semelhantes e os não semelhantes, (não existe separação humano e natureza), e, portanto, não sou fruto de um único contexto, de uma só influência. Eu somos nós.

A perspectiva negra descolonial significa que nossas identidades afrocentradas, que encontram amparo, nas epistemologias negras, propõem o que chamam de conceitos no vazio, pelo contrário, a perspectiva descolonial se coloca como opção cheia de elementos que não segregam, contudo se colocam em um lugar representativo diferente, pautada em epistemes que como dito, não são estanques, não acabadas, não unívocas.

Na Arqueologia essa percepção faz toda diferença. Na arqueologia e ou em qualquer outra área que se propões estudar algo, a final descolonizar-se e se colocar em condição/posição onde não existe tergiversações, se a sua fala não tem coerência com o seu discurso, você não pode ser descolonial

O que pretendemos com isso é novamente dizer que não é factível uma arqueologia ou qualquer outra ciência que se pretende descolonial , proceder de forma incoerente, escravizados *in memória*, e descendentes de escravizados não precisam de alguém supostamente lhes dando voz, suas/nossas vozes sempre estiveram e estão.

Na próxima encruzilhada dessa *Kukala Mbáangi* (tese) discutimos as origens dos imaginários e memórias oriundos da cosmogonia ancestral africana e suas continuações e ressignificação no Brasil nos inúmeros campos sagrados e suas difusões pelas mentes negras brasileiras, das epistemes negras.

## **Epistemologias negras nos terreiros.**

Na África a epifania do mistério é a humanidade que se apresenta simbolicamente na semente, aquela que lançamos a terra, na terra ela morre, renasce e produz os vegetais, como forma de vida. As cosmogonias africanas celebram essas “núpcias entre a semente e a vida”. O pensar afrocentrado sobre a existência, nessa percepção dos africanos “inventaram fala e linguagem, objectos e técnicas, cerimónias e rituais, obras de arte e, até, instituições sociais epolíticas”, pois a semente produz vida “num ambiente frágil e hostil, no seio do qual a Humanidade encontra trabalho e descanso, mas que ela também deve proteger”, é uma forma de estar no mundo, assim o ambiente se restaura, os “saberes vernáculos” produzem o trabalho “interminável de restauração”, sabem o que é a natureza, sua força, e percebem que é “impossível moldá-la, transformá-la ou dominá-la”, pois se deve estar em “sintonia com ela”, a transformação e a regeneração é conjunta, é cosmológica, e consolidaas “relações entre os seres humanos e os outros seres vivos com os quais eles partilham o mundo” e partilhar o mundo com outros seres vivos é “dívida por excelência” (Mbembe, 2014, p. 301).

A arqueologia contemporânea, mesmo que ainda atrelada ao colonialismo envolve tempo, espaço, artefatos, humanos, não humanos, símbolos, contextos, estruturas, sensações, perspectivas, registros escritos e materiais, e tantas outras coisas, pois não se faz arqueologia sem estas inúmeras variáveis em interação.

O pensamento afrocentrado nunca perdeu essa perspectiva e se consolidou, mesmo fora de África a partir dessa “filosofia”, de que tudo está em interação permanente, o tempo não é algo que inicia e segue um rumo único em direção ao infinito, pois aos africanos esse

sempre se dobra sobre si, na interação permanente entre o visível e o invisível. Os espaços em que esse sistema simbólico de pensamento se preservou por excelência foram os terreiros (Sodré, 2017; Santos, 1976).

Terreiros são espaços, em termos arquitetônicos e geográficos são casas, barracões e quintais, onde se realizam encontros cerimoniais, tradicionais e culturais de matriz afro-brasileira. Nos terreiros faz-se oferendas aos *Orixás*, trabalhos para purificação do corpo e abrir caminhos, em outras palavras, terreiros são espaços de resistência, articulação e manutenção dos saberes tradicionais e culturais de matriz africana e afro-brasileira.

Os espaços de saberes nos terreiros e às traduções das articulações que desses emergem são elementos fundamentais na proposta de uma arqueologia, que não se prende unicamente nas bases duras da escrita. As epistemologias negras dos terreiros se apoiam fortemente na tradição africana da oralidade e o uso da oralidade nos terreiros “religiosos” de matriz africana se apresenta como um lugar de reapresentação e fala, para manutenção de memórias, deste segmento social, também para a constituição e reconstituição de identidades e representatividades nos territórios e fora deles, em processos vividos, pensados, pisados e imaginados, onde diferentes pessoas com distintas personalidades compartilham múltiplos saberes, que se pretendem não hegemônicos.

A não hegemonia e a desobediência epistêmica configuram um espaço amplo para uma proposta de arqueologia, que busca romper com as amarras do discurso que elege um determinado grupo, como superior e suplanta outros sob invenção da condição de subalternidade.

Nesses ciclos reflexivos, Jaime Macedo (2017), vai dizer que as memórias sociais construídas e constituídas através de epistemologias negras, são elementos fundamentais para pensarmos uma arqueologia inclusiva e afrocentrada porque no modo afro de pensar, as

memórias nos constroem, desconstroem e nos constrói novamente com outras roupagens. Essas memórias configuram os nossos lugares de representação e as nossas temporalidades. Nessa perspectiva as memórias são processos vivos e não estanques porque o tempo todo as traduzimos fazendo-as referências para o nosso presente e o nosso devir (Macedo, 2017). Há que se ter cuidado com o devir negro no mundo.

O devir negro do mundo é semelhante a um “rio com múltiplos afluentes, neste preciso momento em que a história e as coisas se voltam para nós” afordecendentes, pois a Europa “deixou de ser o centro” do mundo, este é um “grande acontecimento” e podemos dizer que é a “experiência fundamental da nossa época”, no entanto, há “implicações” e “consequências desta reviravolta”, pois se faz a “revelação”, que para os africanos e descendentes pode “alegremente” promover a certeza que a “desclassificação” está abrindo “possibilidades para o pensamento crítico” (Mbembe, 2014, p. 9). Crítico carregado pelo devir negro do mundo, que torna o negro suscetível a ser envolvido pelo capitalismo. Mas a perspectiva

O que esses autores estão dizendo é que as memórias revividas no ciclo da vida, são dispositivos de resistências, construídas a partir das experiências dos grupos que buscam romper as amarras coloniais. De modo que as identidades constituídas a partir das epistemologias negras, são profundas e marcantes que podem impedir o ser engolido pelo capitalismo que ilude e se apodera dos saberes para transformá-los em objetos de consumo (Mbembe, 2014).

A tradição no terreiro é cerne do caminho sempre de retorno e permanência das imagens ancestrais de mundo. Os *Orixás* estão praticamente à disposição para garantir e defender a estabilidade, continuidade e proteção dos seus (Verger, 2018, p. 07). Eis que é

necessário entender a origem do sistema de pensamento que constrói essa nova epistemologia. Há um tempo que é um tempo diferente que o tempo do mito as narrativas ancestrais que correspondem à contemporaneidade, por serem circulares; há forças que são premissas míticas de formas de ser e estar no mundo, os *Orixás*; há lugares que se assentam essas forças e assim se assentam sítios arqueológicos, os terreiros.

A base epistêmica desenvolvida nos sistemas assentados ritualisticamente, considerando que o ritual afro-brasileiro, é base para o cotidiano, promove educação para a forma de ser africano no Brasil. Ser africano no Brasil é compreender como pensamos e como verificamos o mundo visível e invisível, que nos alicerça e nos faz preservar o que somos. O pensar afrocentrado nos terreiros permite outras entradas para as formas de estar no mundo, no presente, o qual é inseparável do passado e do futuro, pois é circular na existência. A perspectiva afrocentrada nos permita pensar a arqueologia e evocar, como evocamos nossos ancestrais nos rituais, as formas de ser no mundo e assim na arqueologia.

Na próxima encruzilhada, no caminho em encruzilhadas, dessa Kukala Mbáangi (tese), disserto (dissertamos) sobre a força mítica na teoria descolonial, a opção teórica das diferentes tradições com suas próprias concepções sobre o que é tempo, em momentos vividos, formando dispositivos descoloniais.

## **Tempo do mito, *Orixás* e terreiros**

Na cosmogonia africana, o tempo do mito e o tempo da memória descrevem um mesmo movimento de reposição, sai do presente, vai para o passado e volta ao presente sem se prender ao futuro. No curso da história dos diferentes povos e das diferentes tradições construíram suas próprias concepções sobre o que é tempo, em momentos vividos, pensados e compartilhados, no curso da vida, que sempre circula o existir.

O pensamento africano tem bases consolidadas no mito e na oralidade (Santos, 1976) onde o tempo não possui início, meio e fim, não separadamente, ao contrário, na opção descolonial das epistemologias afrocentradas, as temporalidades e espaços narrados através dos mitos, se entrelaçam, se fundem, se confundem. É tenso, é contraditório, não carrega consigo o conceito de perfeição, não dialoga com os conceitos de “verdade, certeza e razão”, pois é mais ampla que essa pequena face do existir, pois as múltiplas, faces das múltiplas encruzilhadas se inter-relacionam.

Mitos são memórias, realidades contadas e passadas através das narrativas, dos mais velhos aos mais jovens, isso é descolonização do saber. As memórias sociais vão se construindo, desconstruindo e se articulando,

As comunidades dos terreiros apresentam uma ação eficiente para a dificuldade visceral do Ocidente. Não são comunidades fundadas na raça ou somente na ancestralidade, afirmam espaços de “jogo do Cosmos com o mundo”, nessa interação “os negros instauram ritmicamente lugares de acerto” entre humanos e a “reversibilidade entre os entes”, força de

identidade, “na ordem dos símbolos” irradia a “força” contra a “verdade universal”, das ideologias humanistas, dos pensamentos científicos, técnicos e políticos; as consciências humanas do “sol-espelho do poder do Ocidente”, o terreiro é território, patrimônio simbólico sem a “abstração fetichista da mercadoria”, é abolição ecológica na “simplicidade das condutas e dos estilos de vida e para a alegria concreta do tempo presente” onde a “atitude” é de que o “conhecer implica abraçar” (Sodré, 2002, p. 182). É evidente que o terreiro exige a imersão na cosmogonia afrocentrada.

#### O conflito está então estabelecido

Tudo isto é muito frágil porque o grupo eurocêntrico como um todo não pode enxergar nenhuma organicidade simbólica no indivíduo negro nem em sua Origem. Só consegue lhe destinar na consciência o lugar da desordem orgânica, de um resto in assimilável de história, elo que não se simboliza. Isto é sentido agudamente pelo indivíduo negro, especialmente em países muitos ricos, como os Estados Unidos. Num inquérito recente, um deles dizia: "Às vezes eu tenho a impressão de que as pessoas estão pensando: 'Por que ainda existem negros?'" Um outro temia: "Eles nunca vão deixar um homem negro ser isto ou aquilo. Se ele crescer demais será assassinado (Sodré, 2002, p. 179).

O entendimento de que o eurocentrismo não enxerga a forma orgânica e simbólica dos negros desfazendo suas origens, promovendo ideias de desordem orgânica das perspectivas africanas, extrapolam a vida de tudo que da África recebe. A simbólica do não ser, em que o africano e descendente é colocado permite aos não negros sejam assassinados diariamente em todos os lugares da América. Desumanizados não esquecem quem são. O conflito não elimina a força da forma, pois sempre que aparece o contraditório os afro-brasileiros se fazem apresentar. O lugar de reconhecimento e sedimentação dessas ideias são os terreiros. Dessa maneira, nos terreiros existem epistemologias (sempre no plural, devido a não homogeneidade de caminhos e possibilidades). As epistemologias vão se constituindo a

partir dos lugares de representação de cada participe dos rituais. Essas epistemologias se desenvolvem no local dos rituais (terreiros) como educação para ser exercida também fora do terreiro, no dia a dia, em tarefas outras do cotidiano. Nos terreiros as atividades são desenvolvidas não como processos acabados, nem unívocos ou fragmentados, mas como processos que representam uma *tensão* constante entre os vários conceitos e aquilo que eles buscam traduzir.

O pensamento sobre os tempos está no pensar dos terreiros, de acordo com Prandi (2001, p.52) “à concepção africana de tempo no candomblé e em outras denominações religiosas de origem negro-africana estão intimamente associadas às ideias de aprendizado, saber e competência”. Ainda para o citado autor, nos espaços de terreiros o conhecimento humano é entendido, sobretudo, como resultado do transcorrer inexorável da vida, do fruir do tempo, do construir da biografia. Sabe-se mais por que se é velho, porque se viveu o tempo necessário da aprendizagem (Prandi, 2001).

A perspectiva cíclica de pensamentos, entendemos nos terreiros as memórias dos mais velhos. As memórias desenvolvem papéis fundamentais, através da oralidade e de outros caminhos, para reconfigurarem passados. Nas narrativas da oralidade mantém vivas as ancestralidades que a colonização tentou há muito fazer-se esquecer. Concordamos com Macedo (2017) quando o mesmo nos diz que a ancestralidade africana proporciona experiências sociais que se desenvolveram com perspectivas que o discurso descolonial assimilou, porque este está se remetendo a tais povos. Nesse sentido, o caminho tradutivo ancestral dos *Orixás* é contra colonial, porque escuta e aprende com os povos e grupos sociais, principalmente com os mais velhos num processo de “catar folhas”. Segundo Moura e Ramos (2017), Catar Folha é um termo usado pelas comunidades afro-religiosas para se

referir, por exemplo, aos processos de aprendizado pelos quais uma pessoa passa, ao longo de toda a sua vida em um Terreiro.

A dimensão coletiva do conhecimento imaterial dos filhos de santo e *Orixás* criam a rede de aprendizados do comportamento dos iniciados. Implicam nas formas de se portar, de dançar, de respeito aos mais velhos, de falar, num processo onde divindades atuam continuamente no desenvolvimento conjunto de iniciados. A lógica coletiva e compartilhada de conhecimentos, no catar folhas, envolvem *Orixás*, *Iyawos*, *Egbomis*, *Babalorixás*, *Iyalorixás*, *Ogans* e toda a comunidade engajada, comprometida e mobilizada nas redes de saberes primordiais a continuidade do grupo (Moura, 2019, p. 12).

A perspectiva contra colonial/anticolonial não pretende ser o “Caminho do Conhecimento”, mas o espaço tradutivo destas experiências ancestrais, desta forma, o estabelecimento de uma relação dialógica ancestral afrocentrada entre cientistas e os povos que estes contatam é fundamental.

A investigação como ato de construir relações em contextos de terreiros implica em primeiro lugar, saber respeitar as pessoas e ouvi-las sem pôr-nos acima delas. Este é o princípio de uma relação em que há uma base de relativa equidade. Nos dizeres de Macedo (2020) Colocar-mo-nos como aqueles que magnanimamente permitem-se apenas ouvir o outro que não tem titulação acadêmica, estabelece uma relação de colonialidade que não encontra amparo na perspectiva teórica da contra colonialidade/anticolonialidade.

A dialogia, no sentido aludido acima, implica tensão e conflito, disputa de ideias e de posições e, centralmente, postura transparente, sem tergiversações é o nosso caminho de pesquisadores que se pretendem contra coloniais/anticoloniais E não poderia ser de outro jeito.

A extraordinária resistência posta “pelas religiões africanas” contra as “forças de alienação e de extermínio” com que frequentemente se defrontam, surpreende todos que tentam justificar a instituição do “argumento de que as suas atividades”, numa relação com as da Igreja Católica, estariam em descompasso, que levariam “as almas dos negros” que desde o período de sua extração do continente a uma perda, pois o negro deveriam “deixar na África” essas almas “onde se perderiam num paganismo degradante ou estariam ameaçados pelo perigo da sujeição herética às nações estrangeiras” (Verger, 2002, p. 09).

A impressão sobre esse contexto permanece, mas como alerta Verger (2002), mas é em meio a isso que as formas de pensar dos terreiros se conduzem e se sustentam, nos terreiros estão imantados assim como os que com eles se envolvem o *axé*. O *axé* é o fluxo da força sagrada, um patrimônio cuja sabedoria e reconhecimento público é redentor da cultura, é negro e brasileiro, oriundo dos *Orixás* (Prandi, 2004).

O *axé* é apresentado pelos *Babalorixás* e *Yalorixás* (conhecidos como pais e mães-de-santo ou zeladores), que suprem a diferenciação espacial “estabelecida na topografia do terreiro tradicional”, o caminho aberto de iniciação como “desdobramento de lugares sagrados” torna o terreiro uma “territorialidade física”, mas suplanta essa métrica “enquanto centro de atividades litúrgicas e polo irradiador de força”, onde os *axés* das autoridades oraculares orientam “a localização espacial das atividades”, assim zelam pelo *axé*, na “consulta”, nas “obrigações” e outros deveres (Sodré, 2002, pp. 104-105).

O pesquisador pensa assumir, enquanto contra colonial/anticolonial, a postura ético-política antirracista, que implica numa profunda coerência discursiva que estabeleça pontes, caminhos, possibilidades, que os zeladores já possuem nos terreiros. Os entrelaçamentos dos terreiros existentes com os nossos lugares de representação pessoais e aqueles lugares de representação com os quais estamos dialogando, epistemicamente, ou mesmo em conversas,

tidas como corriqueiras, estabelece relações dialógica, tensa e conflitual, lugar próprio do pensamento contra colonial/anticolonial (Sodré, 2017).

A tomada de posição, para Silva, Dias e Santos (2020), é o elemento fundamental nos espaços contra colonial/anticolonial, na referência aos terreiros. Os terreiros foram e são lugares de lutas coletivas, lugares de mulheres negras, uma irmandade organizada que, muito antes das palavras de ordem e libertação de mulheres, ditas, universais (não-ameríndia e negra). As mulheres negras já estavam na resistência coletiva à escravização/colonização, mesmo em um recorte temporal onde seus corpos e mentes eram violentados, pelo regime escravagista, que tentava enquadrá-las ao modo eurocentrado.

Os atos de lutas e resistências estão entre as Mães de Santo. Dessas nasceram muitos coletivos antirracistas e anticoloniais, organizações políticas que atuam combatendo padrões de violência aos corpos negros, ao passo em que resgata valores e evidencia as formas de cuidado oriundas da matriz africana. Esse movimento epistemológico positivo da identidade negra, constrói espaços de emancipação. Estes coletivos e organizações estão presentes tanto nos terreiros de religiões afro-brasileiras, quanto nas escolas de capoeira entre muitos outros movimentos e coletivos afrocentrados (Malato, Alve e Barcellos, 2020).

O papel formador da arqueologia, pode e deve abordar o tema da diversidade cultural e dos dispositivos mitológicos, como um grande aliado da educação descolonial antirracista. A mitologia, segundo Joseph Campbell (1991), assim também como nos parece, tem um importante papel na formação social do ser africano e descendente no Brasil.

Segundo Campbell (1991), os mitos ensinam que o ser humano deve se voltar para dentro e nesse mergulho interior começam a captar a mensagem dos símbolos e ciclos da vida. O mito ajuda a colocar a mente em contato com a experiência, de estar vivo, e como essa experiência pode guiar o ser.

Os mitos foram fundamentais na construção cultural e social dos povos antigos. Na filosofia ocidental, em geral, o mito é considerado uma construção do pensamento pré-filosófico, ou seja, estava na base cultural das sociedades que ainda não tinham desenvolvido a filosofia, quando ainda não tinham passado a procurar as respostas para os fenômenos naturais ou para a existência da vida na própria *physis*, como começaram a fazer os filósofos chamados pré-socráticos. Para a história e filosofia ocidentais, os sistemas mitológicos eram a base da *paidéia* grega, considerada lastro da cultura ocidental (Cunha e Bergol, 2019).

Na filosofia africana, berço da civilização humana, mito não significa “qualquer fato imaginário, ficção” ou fantasia, como descrito pelo pensamento ocidental cristão. O mito faz parte da construção cultural de muitos povos, no continente africano e fora dele, assim, pode ser considerado como um aspecto social, que faz parte da cultura, das crenças, dos costumes e das “religiões”. Os mitos “são ideias em estado nascente e o imaginário é a infância da consciência” (Durand, 2012, p. 21). Muitas “verdades escapam à filtragem lógica do método, pois limitam a razão”, as variáveis reais oriundas da compreensão mítica do mundo revelam a “intuição visionária da alma”; o “mito”, “graças à linguagem imaginária do mito” é possível acessar “as verdades indemonstráveis”, verdades como “a existência da alma, o além, a morte, os mistérios do amor”; essa força do mito permite romper a “dialética bloqueada”, onde ele não consegue penetrar, “a imagem mítica fala diretamente à alma”; muitas “querelas” dos “iconoclastas vitoriosos”, da dita sabedoria racional e metódica cartesiana ocidental, não se tornam visíveis, se perdem pela ausência do mito, o mito produz as “imagens contra uma teologia da abstração, da recondução pelo ícone para um ‘outro lugar’ além deste mundo vil”, assim o mito supera o “paradoxo do imaginário no Ocidente” (Durand, 2004, p.16-17).

Na filosofia africana, podemos afirmar que as sociedades se desenvolveram a partir de mitos, o que faz dessa narrativa elemento fundamental na construção social do povo africano e povos que desses descendem, como por exemplo os povos de terreiro no Brasil.

O pensador Muniz Sodré (2018) olhando os mitos na filosofia africana converte o termo nagô, antes abordado por estudiosos não negros como folclórico, em paradigma afro de pensamento. Explica que o pensamento greco-romano, base da ciência ocidental, na verdade bebeu da fonte epistemológica africana; Sodré argumenta que “Tales chegou velho a Mileto, pois tinha passado muito tempo estudando filosofia no Egito” assim como Tales, também Homero, Platão, Diodoro, Demócrito, Anaximandro, Sócrates, Pitágoras, Anaxágoras e muitos outros gregos estudaram e viveram na África (Sodré, 2018, p. 15).

A escrita/reflexão de Sodré (2018) com a qual concordo, mostra que a alegoria desclassificatória do mito vem de um recorte temporal mais recente, ou seja, foi propagado pelas formas de pensamento da modernidade, haja vista que os gregos antigos não abordavam as narrativas míticas como algo mentiroso ou fictício; sobre isso, Chauí (2013) argumenta que o mito era considerado como verdade absoluta, e os gregos confiavam em quem os narrava, pois se tratava, segundo a crença, ser uma revelação divina: “Sua palavra – o mito – é sagrada porque vem de uma revelação divina. O mito é, pois, incontestável e inquestionável” (Chauí, 2013, p. 31).

As narrativas sobre mitos aconteciam publicamente, baseadas na relação de confiança entre o narrador e o ouvinte. O narrador, inclusive, tinha autoridade sobre as narrativas míticas e ninguém as tomava como mentira ou ficção. Portanto mito e razão estão entrelaçados, o mito não é uma invenção, mas, ao contrário, faz parte da sociedade e do cotidiano de ser humano. Como uma forma de desmitificação do mito, Aranha e Martins (2003), argumentam que:

O mito não resulta, portanto, de delírio nem se reduz a simples mentira, mas faz parte da nossa vida cotidiana, como uma das formas indispensáveis do existir humano. Mito e razão se complementam mutuamente. No entanto, recuperado no cotidiano da vida contemporânea, o mito não se apresenta como uma alegoria que se faz sentir entre as sociedades tribais (2003, p.76).

O mito se destaca, aqui, como uma verdade que pode guiar o ser humano em sua jornada, encorajando-o para enfrentamento das adversidades do cotidiano e fortalecendo-o nos enfrentamentos da vida, do ser e estar no mundo, assim foi com nossos ancestrais escravizados e assim pode ser conosco na luta antirracista, extraídas do livro *Mitologia dos Orixás*, de Reginaldo Prandi (2001,pg.113). Destaco aqui duas narrativas míticas dos povos *Yorubás* a saber: “Oxóssi mata o pássaro das feiticeiras” e “Naná fornece a lama para a modelagem do homem”.

No primeiro mito:

Oxóssi mata o pássaro das feiticeiras”, a narrativa se desenvolve acerca de uma ave grande e monstruosa que pairou sobre o telhado onde acontecia uma grande cerimônia que o rei oferecia aos seus súditos, para comemorar a colheita dos inhames. A ave tinha sido enviada pelas Iá Mi Oxorongá, as mães feiticeiras, por não terem sido convidadas para o grande evento. As pessoas corriam de medo, pois a ave ataca o povoado. O rei, para solucionar o problema, convocou os melhores caçadores do reino para matar a ave. Foram chamados Oxotogum, Oxotog e Oxotodatá, todos carregando uma enorme quantidade de flechas e prometendo matar o pássaro. Contudo, nenhum conseguiu matar a ave, e foram presos. Por fim, veio Oxotocanxô, o caçador que possuía apenas uma flecha. Se caso não matasse a ave, também seria preso e punido como foram os outros caçadores. A mãe do caçador temia que filho fosse morto e, seguindo as recomendações do babalawô, preparou um ebó que agradasse as feiticeiras e, para a oferenda, sacrificou uma galinha. Nesse momento, Oxotacanxô mirou sua flecha e acertou a ave. As feiticeiras, portanto, haviam aceitado o sacrifício. Os caçadores presos foram soltos, e a festa foi feita. Desde então, Oxotacanxô ficou conhecido como Oxóssi, que significa, o caçador Oxô é popular (Prandi, 2001, pg.113).

A narrativa mítica que arrolamos acima fala sobre humildade, determinação e também a confiança no sagrado e em si mesmo. O único caçador que conseguiu matar a ave carregava apenas uma flecha, diferente de todos os outros. A força no sacrifício feito pela mãe do caçador, para que as feiticeiras aceitassem a morte da ave, lhe atribuiu respeito e admiração das pessoas do povoado, após alcançar seu intento, nos indicam algumas características que precisamos ter para vivermos em sociedade. Uma das dimensões da função mística narrativa, apresentada acima, é a importância do sacrifício, que possui um contexto histórico e religioso e que precisa ser respeitado, mesmo que nossas crenças pessoais sejam diferentes.

O respeito às “religiões” e às culturas dos grupos diferentes daquele ao qual uma boa parte da população pertence é base para uma convivência benéfica e livre de preconceitos. Esse é um dispositivo descolonial, a boa convivência livre de discriminações negativas. Outros aspectos percebidos no mito são a ave monstruosa, que pairava sobre a festa, e a quebra do feitiço lançado. As rupturas, quebras, são reinícios dos ciclos da vida.

O mito ensina e orienta, entre outras coisas, possui a função pedagógica. O mito indica que não devemos temer as adversidades e os desafios que se impõem a nós, por mais que estes pareçam maiores e mais fortes. A ave era poderosa, mas apenas uma flecha foi capaz de matá-la, mostrando que assim como nossos ancestrais, não devemos desistir diante dos obstáculos, por mais que sejam grandes e, aparentemente, intransponíveis. O caminho da ciência arqueológica se depara constantemente com essas encruzilhadas, como que desvios ou barreiras no caminho, os mitos, no entanto, por elucidarem a “alma humana”, produzem as soluções para os impasses e apresentam os novos sentidos, mesmo que extraordinários, como a única flecha possível de abater o grande pássaro.

A investigação e a interpretação na arqueologia, como as encruzilhadas dos mitos, se deparam com questões presentes no espaço dos próprios interlocutores com esses mitos, os negros brasileiros são herdeiros dos mitos africanos, e por sua força de resistência, por seu *axé*, ordenam os pensamentos tomados no passado e presente do ente afrocentrado.

A segunda narrativa mítica analisada se trata de *Nanã* intitulado: “Nanã fornece a lama para a modelagem do homem” (Prandi, 2001, pg.114). O mito narra a criação do ser humano:

Olorum encarregou Oxalá de fazer o mundo, e modelar o ser humano. Oxalá tentou modelar o homem com o ar, e não deu certo. Tentou com madeira, e não deu certo. Tentou com fogo, azeite, água, vinho, e não deram certo. Nanã Burucu, a dona da lama, ajudou Oxalá mostrando-lhe a lama e dando-lhe uma porção. Em seguida Oxalá modelou o ser humano com o barro e Olorum lhe deu o sopro da vida. Mas Nanã impôs uma condição: quando a morte do ser humano chegasse, o corpo voltaria à lama, natureza de Nanã, pois esta deu a matéria no começo e quer de volta o que lhe pertence (Prandi, 2001, pg.114).

O mito da criação humana e nessa criação possibilita a criação da morte, se apresenta como passagem, como ato de pensar a criação, quando o arqueólogo exerce o ato de traduzir a carta expressa no chão, cria, e como criador presume a própria morte da criação. A morte não é uma perda, mas o ciclo inexorável da criação.

Os mitos recorrentes buscam imagens profundas que constituem o trajeto antropológico de um grupo. O mito é repositório de símbolos, sempre rerepresentados nas narrativas (Durand, 2012). A recorrência dos mitos africanos e afrobrasileiros, muitas vezes erroneamente são aproximadas das narrativas bíblicas da criação do mundo, mas não são, pois as imagens profundas são marcantes na alma humana e são bases para constituição de muitas culturas. A forma patente do mito busca numa imagem profunda a confluência simbólica que

necessita, assim as imagens profundas são análogas entre muitas culturas, tais como a mãe, o surgimento, os elementos constituidores das coisas como ar, terra, água e fogo (Durand, 2004).

O “trajeto antropológico” reapresenta a afirmação do símbolo que participa de forma indissolúvel num fluxo contínuo nas “raízes” da reapresentação do *sapiense* nas “várias interpelações do meio cósmico e social”, assim se forma o imaginário, e o “trajeto antropológico”, de forma sistêmica, e vai possibilitando a “complementaridade existente entre o *status* das aptidões ... do *sapiens*, a repartição dos arquétipos *verbais* nas estruturas ‘dominantes’ e os complementos pedagógicos exigidos” do humano (Durand, 2004, p. 90). Explicando melhor, os grupos humanos formam os trajetos e procuram imagens “arquetipais”, imagens profundas, que estão presentes na alma do *sapiens*, os grupos criam então sua narrativa mítica, carregada de símbolos, que ensinam a forma de ser e de viver aquele trajeto.

Um símbolo é uma “estrutura de posição” fornecida pelo posicionamento do “reflexo dominante”, por exemplo o reflexo “na vertical”, mas para que se efetive “necessita a contribuição do imaginário cósmico”, que é visível, como uma montanha, um pássaro voando, formando a ideia de ascensão, e de seu contrário o “precipício”, mas busca também a contribuição “sociocultural”, como “as pedagogias da elevação” e de seu contrário “da queda”, pois uma imagem é composta pelos dois regimes. A reciprocidade entre o precipício e a ascensão, entre o inferno e o céu, “somente adquirem um significado de acordo com a estrutura da posição” da criança naquela sociedade (Durand, 2004, pp. 90-91). As crianças aprendem os mitos, e com eles os sistemas simbólicos, o trajeto a ser seguido naquela sociedade. Os afro-brasileiros conhecem os mitos de *Oxóssi* e *Nanã*, com eles ordenam sua vida e existência, compreendem as pedagogias que eles transmitem.

O mito de *Nanã*, que apresentamos acima é Yorubá e é pré-bíblico, e aborda a criação do ser humano, de uma forma diferente do que é contando na tradição ocidental judaico-cristã. Essa forma de narrar é assumida pelo grupo desde pequeno, pois o trajeto a ser seguido está no próprio mito. Os elementos são os mesmos, mas os trajetos são diferentes. Ao serem modelados os humanos ascendem da lama para a vida como corpo e descem da vida para a lama como corpo.

A opressão do pensamento judaico-cristão imposta pelo pensamento eurocêntrico fez com que muitos acreditem em apenas uma única versão mitológica sobre a origem do ser humano. A narrativa Yorubá da criação, no entanto, nos mostra outra possibilidade, outro entendimento cosmogônico. A narrativa fala sobre a morte e sobre o motivo do ser humano ser enterrado após a morte, para que o corpo, que é oriundo do barro, volte para *Nanã*, volte para sua origem. Na série de simbologias uma função mítica observada é a apresentação dos *Orixás* primordiais, envolvidos na gênese do ser humano: primeiro, nos apresenta *Olorum*, divindade suprema Yorubá; depois, *Oxalá*, o oleiro, aquele que teria a função de esculpir o humano; e, por fim, aquela que possibilitou o êxito da empreitada designada a *Oxalá*, que é *Nanã*, a mais velha entre as mais velhas, aquela que estava desde o início da existência, a dona da matéria prima.

O mito, assim como na perspectiva *Ubuntu*, observamos um trabalho em equipe, e a necessidade criada por *Olorum* da colaboração entre entidades e entre pessoas. Obviamente, a entidade maior do povo Yorubá não precisaria de ajuda para criar qualquer coisa, no entanto, a coletividade e a parceria são princípios fundamentais para o equilíbrio social.

O mito de *Nanã* trasladado para uma perspectiva de interpretação em dias atuais, nos ensina sobre o trabalho coletivo e rompe as barreiras individualistas da modernidade

capitalista, já que *Olorum* precisou da ajuda de *Oxalá*, e *Oxalá* precisou da ajuda de *Nanã*. É possível observar ainda que há uma função sociológica, por abordar a importância da ordem social, bem como a importância da relação entre indivíduos, entre sujeitos de um mesmo grupo ou grupos diferentes. Cabe indicar também, que quando foi criada a vida humana, foi criado o *Orixá* da morte, *Ikú*, ente não assentado nos terreiros, pois circula o globo terrestre na busca dos moribundos, que ele precisa fazer retornar a lama, é a única divindade que tomará posse de todas as cabeças humanas (Santos, 1976).

A mitologia africana é um sistema de expressão de sabedoria que explicita de forma evidente os trajetos das populações nas África e fora dela. Vale ressaltar que uma arqueologia afrocentrada, nesse sentido, explica as contradições existentes no mito como uma narrativa, possibilitando explicações a partir de princípios supra “racionalis”, no intuito de descolonizar a explicação mítica/“religiosa”. Assim como foi fundamental para a paidéia grega, considerada pela filosofia e história eurocêntrica, como parte de nossa herança cultural; o mito africano, a partir de leituras epistemológicas negras, pode nos explicar as culturas e costumes de nossa época, principalmente mostrando o sentido pluriversal do saberes e ancestralidade de nosso povo. A filosofia apresentada pelas narrativas míticas do sistema Yorubá, por exemplo, é fundamental para uma vida inclusiva e antirracista.

Na perspectiva de elucidar o mundo visível que encontramos nos espaços ocupados pelos africanos no Brasil, necessitamos estar envolvidos pela mítica que permite o *axé* como o fluxo da força patrimonial da sabedoria pública é redentora da cultura dos afro-brasileiros. O *axé* é fruto de um caminho que deve ser trilhado, pelos iniciados. Verger (2004, p.32) nos explica que a responsabilidade da interação com essa força “repousa sobre o pai ou a mãe de santo, correspondentes aos nomes de origem ioruba, babalorixá ou ialorixá”, conhecidos

também como “zelador ou zeladora”, equivalentes aos “*Baba*” ou “*Ia*”, “pai ou mãe encarregados de cuidar do axé, do poder do *Orixá*”, esses no terreiro possuem “uma série de ajudantes, com papéis e atividades diversas e definidas”. Verger (2004, p. 32) identificou que antes “das cerimônias públicas”, prepara-se sempre o “*padê* ou despacho de Exú”, antes do *alabê*, tocador de atabaques dar início. Ou seja, antes de estar com o *axé* é necessário fazer oferenda e obrigações ao Senhor *Exú – Laroyê Exú!*

## **Exú e os caminhos da exunêutica**

Apresentamos as possibilidades interpretativas, a exunêutica, como epistemologia e os caminhos/encruzilhadas de *Exú* (*Laroye Exú!*), aquele que como disse (Rufino, 2018, p. 61), “engole e cospe o que engoliu de forma transformada”, possíveis caminhos para desenvolvermos nossas pesquisas a partir de epistemologias oriundas do povo negro, epistemologias que se estabeleceram e resistem nos terreiros, na capoeira, nos ritos e mitos das narrativas Africana e afro-brasileira.

As potências das encruzilhadas de *Exú* são aqui convocadas, na busca por caminhos/interpretações arqueológicas, que confrontem os limites da razão do paradigma eurocentrado. A proposta aqui lançada aponta outros caminhos para reinvenção do ser e estar, partindo das fronteiras, brechas e das sabedorias reconstrutoras que emergem das encruzilhadas de *Exu*, no movimento epistemológico que passamos a chamar de exunêutica.

A exunêutica é a forma filosófica africana de interpretação. Parte de princípios alicerçados na afroteologia, que lhe garante uma visão de mundo centrada no esforço de reflexão teológica sobre a religião de matriz africana. Busca na afrocentricidade, na negritude e no panafricanismo a noção de localização das formas de ver o mundo e de se ver no mundo, dando voz às formas africanas de questionamento, concepção e reflexão. É a experiência africana que proporciona a exunêutica (Silveira, 2014, p. 124 apud e grifo, Santana, Carle e Oliveira, 2018).

A exunêutica difundida por Silveira (2014) está para a interpretação assim como a hermenêutica está para a análise do pensamento eurocentrado. No entanto, a hermenêutica é redutora, pois investe em um caminho linear, conduzida para o progresso, enquanto a forma

filosófica africana de interpretação reapresenta as encruzilhadas, muitos caminhos são possíveis para a interpretação. A afroteologia que guia a interpretação observa as nuances do caminhar e a partir da alma do pensamento humano e da divindade, precisa os caminhos possíveis de serem seguidos. A filosofia assim constituída abre a visão sobre o mundo visível/invisível e centra esforço de reflexão nas afrocentricidades, nas formas africanas de questionamento, concepção e reflexão.

A exunêutica na arqueologia é uma experimentação muito recente da forma filosófica africana de interpretação. A afroteologia envolvida atua no universo do passado, que cada vez mais é interpretada pelos caminhos do presente, que luta contra o racismo, impregnado nas formas de ser da ciência arqueológica. Centrada em reflexões teológica sobre a cosmogonia de matriz africana insere a existência negra no Brasil, demarca as morfologias dos lugares e das coisas desses lugares, mais do que meros sítios arqueológicos, mas que são lugares mágicos da afrocentricidade, na negritude brasileira.

A palavra assentamento é um conceito muito importante na arqueologia e apresenta variações significativas de aplicação, é um argumento próprio para discutir as diferenças nas visões potenciais e interpretações. Apresentamos aqui uma modelação eurocêntrica e estadunidense de assentamento desenvolvida para estudar as populações ameríndias e demonstro a diferença para a discussão de assentamento no *enredo* dos terreiros cosmogônicos afrocentrados.

A arqueologia processual foi uma das fomentadoras do uso do termo assentamento para trabalhar seus sítios arqueológicos. Mesmo na tradição histórico-cultural, se percebia que as “mudanças no registro arqueológico deve contemplar suas transformações internas”, essas estruturas internas mostram o assentamento que ocorre nos sítios para esses investigadores.

Esse universo teórico entende a “arqueologia de assentamento” na ideia de “sítios individuais”, mas com o tempo “passam a ser vistos como formadores de uma cadeia de inter-relações na qual cada sítio desempenha um papel diferente e complementar” (Dias, 2003, p. 30).

Os estudos aprofundam a procura por “padrão de assentamento” e fomenta “um recurso importante de informação sobre aspectos demográficos, sociais, políticos e religiosos das sociedades pretéritas”(Dias, 2003, p.31). Diferentes níveis de “análise espacial na arqueologia”, observando o interior dos espaços ocupados atuam para desvendar relacionamentos, e quando olham em um universo mais amplo entre vários sítios “através do estudo comparativo entre assentamentos distribuídos na paisagem” criam como funções para sítios e assim determinam “padrões de assentamento”. Os “tipos de enfoque dominaram os estudos de padrão de assentamento”, um “marcado pelo determinismo ecológico”, e aos assentamentos são “resultante da interação entre ambiente e desenvolvimento tecnológico”, e uma das principais defensoras desta modelação “foi Betty Meggers” (Dias, 2003, p.31). O segundo enfoque traz o “padrão de assentamento” como centro de “aspectos sociais, políticos e ideológicos refletidos nas formas de ocupação do espaço” (Dias, 2003, p. 31). As pesquisas quanto à “relação homem-espaço” (é importante destacar o termo homem sempre figurando nos escritos mesmo de mulheres), na “revisão crítica na arqueologia” de origem estadunidense indica que o “conceito de padrão de assentamento” limita o pensamento, “sendo este substituído pela noção de sistema de assentamento” (Dias, 2003, p. 32).

O assentamento é uma “relação geográfica e fisiográfica de um grupo contemporâneo de sítios de uma única cultura” e o “sistema de assentamento permitiria compreender a relação funcional entre um grupo contemporâneo de sítios, associados ao

padrão de assentamento de uma mesma cultura”. É importante destacar que há uma separação evidente entre “homem” e “espaço”, entre o humano e as paisagens (Dias, 2003, p. 32).

A Nova Arqueologia ou Arqueologia Processual apresenta a noção de “sistêmica de cultura, segundo a qual pessoas, coisas e lugares são os componentes de um campo que consiste dos subsistemas ambiental e socio-cultural”, ou seja, ainda há essa separação entre o humano, o tempo, o ambiente, como “características básicas de um sistema cultural”, e olham com isso a “integração de indivíduos e unidades sociais, desempenhando distintas tarefas em diferentes locais”, onde em uma visão regional o assentamento (sítio) “representa uma visão parcial e limitada do comportamento regional” (Dias, 2003, p. 32), onde o espaço é de uso do humano, não de efetiva interação, é de uso pelo humano, centro de referência para o estudo.

A “noção de sistema de assentamento” depende da premissa de que “os sítios distribuem-se intencionalmente no espaço, em função tanto do contexto social, quanto do contexto ambiental, não podendo ser explicados como entidades isoladas” (Dias, 2003, p. 32). Aqui o sentido de deslocamento físico do assentamento do humano é quase categórico, os sítios quase não são espaços de interação entre humanos e o cosmos.

Os “ambientes social e natural influenciaram a distribuição dos sítios no espaço são noções críticas para a explicação da variabilidade de sua distribuição e de seu papel no sistema de implantação” (Dias 2003, p. 32). É evidente que o social e o ambiental são entes separados, se relacionando, mas não são processos de imbricamento entre entes de mesma dimensão. A “unidade básica da arqueologia é o sítio, mas sua finalidade é utilizar esta unidade para estudar o comportamento humano do passado” (Binford, [1983] 1994, p. 141 apud Dias, 2003, p. 33), assim os estudos dos assentamentos apresentam um limite básico,

inicial, que se expande na interação entre essas unidades básicas, num jogo geográfico e de funções, que não percebe, o ente que está nele.

O “sistema de assentamento”, na “arqueologia europeia, por sua vez, também se preocupou com a relação espacial entre os sítios arqueológicos” (Dias, 2003, p. 34) chegando a criar uma “escola antro-po-geográfica alemã” onde as pesquisas “centraram-se na elaboração de mapas de distribuição de sítios e artefatos de forma a distinguir e explicar complexos culturais” e “relacionar padrões de assentamento com a geografia e a paisagem” (Dias, 2003, p. 34).

Os pesquisadores observam a exploração e “a relação entre recursos ambientais disponíveis na vizinhança de um assentamento e seus possíveis padrões de exploração sazonal” (Dias, 2003, p. 34). Não se contorcem ao declarar que exploram os recursos naturais e mesmo talvez outros humanos e entes. E o que se preocupam de verdade é “com as consequências espaciais das atividades humanas em sua articulação com sítios, sistemas de sítios e ambiente, estudando o fluxo destas atividades em diferentes escalas de agregação, sejam estas em nível micro (nas estruturas), semimicro (nos sítios) e macro (entre sítios de uma área)” [Dias, 2003, p. 34]. É, como diz a autora, uma postura, que se quer “crítica aos estudos de sistema de assentamento desenvolvidos pela Nova Arqueologia norte americana”, ou seja, a crítica está na modelação da exploração, não na própria ideia de exploração. A própria “arqueologia espacial adotou teorias e sub-teorias derivadas da economia” (Dias, 2003, p. 34). Passam a usar, para “compreender a configuração espacial entre assentamentos”, à aplicação “de técnicas estatísticas e quantitativas no estudo de padrões de distribuição arqueológica” (Dias, 2003, p. 34), elaboram “modelos matemáticos relativos a explicação do comportamento espacial humano”, buscam a ampla repercussão ao estudar “sistemas de troca

a longa distância e da origem de sociedades complexas na pré-história europeia e exemplos de sua aplicação podem ser encontrados nos trabalhos de Hodder (1977) e Hodder e Orton ([1976] 1990)” [Dias, 2003, p. 35].

Os sistemas de assentamento passam “a ser entendidos como resultados de numerosos aspectos, inter-relacionando ideais culturais, experiência econômica e realidade topográfica” (Dias, 2003, p. 36). A arqueologia estadunidense e europeia olha para o assentamento como um produto, com efeitos matemáticos, cujas variações estatísticas presumem um avanço, ou desenvolvimento, ou mudança nos padrões culturais ou mesmo com penetração de outros grupos (DIAS, 2003, pp. 30-34). Tudo está matematicamente controlado. Mas não entendem o ente que é o assentamento. Assentar é criar, como na criação de *Nanã*. Criar é dar entidade a algo que se fez. Assentar é formar um ente.

A filosofia africana, a partir da exunêutica, que observa todos os entes como entes, visíveis ou invisíveis, observa e interpreta o assentamento de forma muito distinta. A própria composição da pessoa depende do *enredo* do assentamento. Os assentamentos são lugares onde as pessoas vão ocupar por longo tempo, tanto na alma, como na vida, quanto no espaço físico. A própria pessoa assim como o assentamento se faz “de acordo com o seu *enredo*” (Flackman, 2016, p. 13). O assentamento e o *enredo* criado torna-se a relação com os *Orixás*, espíritos das cabeças, guias e tantas outras formas de abordar *Ori* (cabaça) *xá* (espírito) em Yorubá. O *enredo* faz com que os *Orixás* “apareçam e muitas vezes precisem de um *assentamento* para poderem ser cuidados da maneira adequada” (Flackman, 2016, p. 14).

A ideia de assentamento, não se desvincula do espaço, da divindade, do *enredo*, ou do humano, pois estes imbricados são definidores dos entes envolvidos. O *enredo*, assentado, é “um índice do não acaso que rege o *candomblé*”, ao mesmo tempo em que “não é dado, o

*enredo* é moldável – como a cabeça do filho de santo, cujo *assentamento*, e posterior alimentação, visa modular sua relação com as entidades” (Flackman, 2016, pp. 14). É preciso assentar para existir, onde *Exú (Laroyê Exú!)* tem participação fundamental, constituindo a exunêutica, a partir das *Ifá* que é o sistema de consulta oracular, ou seja, permite conhecer os *odús* que “são inteligências que participaram da criação do universo” (Flackman, 2016, p. 14, *conf.* Prandi, 2004; e, Verger, 2002). O assentamento é também um lugar, os africanos assentam os lugares de viver. Esses são encadeados por “diferentes *intensidades* de *enredo*”, àqueles que efetivamente “demandam *assentamento*”, outros por serem mais passageiros e “não passam de partes menores da vida e da pessoa” (Flackman, 2016, p. 33).

O estar no mundo, seguindo o mito de *Nanã*, narrado acima, faz com que na “criação desse duplo cabeça/assentamento” surjam e constituam “um *enredo* que adquire uma expressão concreta”, é físico o *enredo*, mas evidentemente espiritual, e aproxima o cosmos num “processo semelhante, aliás, ao que ocorre na criação de uma Casa de Candomblé” (Flackman, 2016, p. 33). O templo, casa, lugar sagrado de hoje, é como um lugar único onde a filosofia africana está materializada fisicamente. A existência dessa materialidade é “o assentamento primordial”, que hoje acontece no “terreiro”, mas que antes acontecia em todo o lugar onde se fixava o *enredo (assentamento)* da vida dos negros no Brasil. O fato de assentar “é o que se chama de seu *axé*”(Flackman, 2016, p. 33), e repito o que escrevi acima, o *axé* como o fluxo da força patrimonial da sabedoria pública é redentora da cultura dos afro-brasileiros.

O *axé*, no *enredo* e *assentamento* do terreiro “é ali que se encontra concretizada, em última instância, a energia primária, o fundamento do terreiro, ou seja, o *enredo* tanto dá forma ao *assentamento* quanto deve sua forma a ele” (Flackman, 2016, p. 33). Os caminhos e

encruzilhadas que se apressam, em expor esse termo e forma de pensar afrocentrado do visível e o invisível, em nada se aproximam, com a obstinação matemática, cartesiana, do produto econômico e social que faz uso do ambiente, como um “sistema de assentamento”. Não há proximidade e por isso é um pensar diferente (conf. “Pensar Nagô”, Sodré, 2017).

As formas de pensar e olhar do pesquisador negro, que sou (somos), neste universo da arqueologia panafricana localiza as noções que norteiam esse novo fazer investigativo. O mundo dos africanos e descendentes no Brasil questiona, concebe e reflexiona as dinâmicas dos assentamentos e presenças negras em todos os lugares do passado e presente brasileiro. “É a experiência africana que proporciona a exunêutica”, na arqueologia ela demarca lugares através de artefatos e formas de assentamentos.

A opção descolonial dos caminhos de Exu, não se expressa a partir do princípio doutrinário, unívoco da verdade, certeza e razão cartesiana o que significa que pensar a partir de uma perspectiva dos caminhos de Exu. Não se propõe convencer os outros sobre seu/meu posicionamento teórico-social, mas traçar relação dialógica sobre outras epistemes. Pensar através dos caminhos de Exu, é pensar as traduções do mundo aberto a ouvir e conhecer, dialogando com múltiplos lugares. Na perspectiva da exunêutica, não existe um único processo paradigmático, esse caminho não se propõe civilizatório, não há um único modo de vida, *Exú* é múltiplo (Macedo 2020).

A exunêutica reapresenta elementos, que me fazem olhar diferente e agir diferente, vivenciar diferente, tratando a todos como igualmente importantes e igualmente significativos. Os caminhos de *Exu* podem nos estimular a pensar autores acadêmico e não acadêmicos, como iguais em possibilidade de leituras e interpretações, ou seja, é preciso

ler/buscar também quem não está no “rol da fama”, ler/buscar também quem não está institucionalizado, quem está distante do universo acadêmico.

O imbricamento me (nos) faz convocar o meu (nosso) pai Oxalá, (nosso) meu pai Xangô, (nossa) minha mãe Oxum e o Exu (*Laroye Exu!*) que em mim habita, para adentrar o mundo interpretativo que emergem através das experiências narradas e escritas pelas epistemologias negras. Pelo Exu apresentamos novos rumos interpretativos para uma arqueologia do povo de matriz africana e afrobrasileira, refletida e escrita por nós, negras e negros. Para abrir os caminhos desta tese, apresentamos a seguir, alguns elementos que caracterizam o *Orixá Exu*.

Exu é um *Orixá* irorubano, trasladado para o Brasil juntamente com povos sequestrados na África. Exu é senhor das encruzilhadas e das multidimensionalidades, multipluriversidades, possibilidades, caminhos que se cruzam, entrecruzam. Exu abre e fecha portais. Exu edifica pontes que interligam lugares de representação. Exu é um dos criadores do mundo, mesmo que não designado em primeiro momento para esse papel. Para perceber o Exu é preciso adentrar os portais da cosmogonia africana (Macedo 2020). Cabe lembrar do Inkisi Banto<sup>2</sup> que se regozija com suas capacidades formadoras das coisa e dos entes que nelas habitam, cadeia similar ao *Orixá*, mas com perspectivas distintas que são sua multiplicidade de forças e formas, aparentemente mais amplificada ou menos institucionalizada. O caminho da sabedoria Banto no Brasil é menos conhecido e na Bahia a perspectiva iorubana é mais presente. Assim seguimos por essa empreitada mítica iorubana. No processo de criação do mundo, *Olorum* entrega a *Oxalá*, uma cabaça, sacos e vinho, com os quais deveria criar o mundo. Contudo *Oxalá* cansado por causa da sua caminhada do *Orum*

---

<sup>2</sup>Aluviá, Bombo Njila, Pambu Njila: intermediários entre os seres humanos e os outros Jinkísis (exú orixá) disponível em <https://santanadogun.blogspot.com/p/ocandouble-na-angola.html>

(paralelo igual e espiritual do mundo) ao *Ayê* (que seria criado), parou para desancar na sombra de um baobá. Sentado, na sombra, *Oxalá* toma vinho e adormece. *Exu* estava observando *Oxalá* e se põe na condição de colocar a criação do mundo no caminho certo. *Exu* de posse de terra e demais instrumentos para tal, cria o mundo, *Oxalá* por sua vez fica na incumbência de criar os entes que povoarão o mundo (Machado 2010; Sodré 2018; Rufino 2018).

*Exu* participa da criação do mundo, em sua contribuição, deu ao mundo feição de complexidade. Nesse sentido *Exu* é criador da complexidade, das múltiplas possibilidades. Quando *Exu* entra no cenário da criação do mundo, se coloca como um construtor dos caminhos e por isso se torna o guardião das encruzilhadas.

*Exu* é também idealizador das complexidades do mundo e das possibilidades que dele emergem. A complexidade de *Exu* faz com que o mundo não seja dual nem unívoco. *Exu* é, portanto, a representação das múltiplas possibilidades de ser e estar no mundo e mesmo do próprio mundo ser multivariado. Noutra perspectiva *Exu* pode ser considerado como guardião dos portais interdimensionais (Macedo, 2020).

A tessitura de pensamento em que se apresenta *Exu* (Verger, 2018) como caminho e possibilidades, o orixá mais próximo dos seres humanos, entidade que não se faz unívoco porque é múltiplo e contraditório, o resultado das ações de *Exu*, depende de para qual finalidade o evocamos.

*Exu* revela-se, como o mais humano dos Orixás, nem completamente mau, nem completamente bom. Ele tem as qualidades dos seus defeitos, pois é dinâmico e jovial, constituindo-se, assim, um Orixá protetor, havendo mesmo pessoas na África que usam orgulhosamente nomes como *Èsùbìyí* (concebido por *Exu* ou *Exu* merece ser adorado). Como personagem histórico... *Exu* é o guardião dos templos, das casas, das cidades e das pessoas. É também ele que serve de intermediário entre os homens e os deuses. Por essa razão é que nada se faz sem ele e sem que oferendas lhe

sejam feitas, antes e qualquer outro Orixá, para neutralizar suas tendências a provocar mal-entendidos entre os seres humanos e em suas relações com os deuses e, até mesmo, dos deuses entre si. (Verger, 2018, p.36).

A ciência a partir das encruzilhadas de Exu, por sua pluriversidade é preciso dialogar com muitas áreas do conhecimento, tais como, poesia, filosofia, arte, antropologia, arqueologia e outras, elementos esses que se imbricam, se entrelaçam. Concordo com Reis (2004), quando o mesmo diz que fazer ciência é mais que um processo de definitivas conclusões, são caminhos em processos onde muitas áreas se confundem, fundem-se, imbricam-se.

Hissa, (2002) argumenta que, por essas encruzilhadas de pensamentos, é preciso um entendimento e aceitação cada vez maior, de que as fronteiras entre ciências são continuamente abaladas, por mobilidades, ou seja, movem-se mais do que se fixam. A ciência é uma arte de combinar informações advindas de muitas áreas do conhecimento.

Na arqueologia “da virada ontológica” contribui para a ciência a presença negra. Negros/as e indígenas reaparecem na cena menos como objetos mais como entes. Olhar esse momento é olhar para mim (nós), mas mesmo na “virada” continuamos vistos e descritos como os outros. Interpretados a distância como “objetos de estudo”, cujos projetos não são viáveis no fazer da ciência nas academias. O aparecer e perceber que estamos na cena nos leva a lutar, pela nossa própria voz. Invadimos, nas últimas décadas, no cenário das epistemologias, teorias, metodologias e práxis, todas com formas negras. Focamos nas correlações de tradições teórico-metodológicas distintas e confluentes, na perspectiva de uma concepção dos direitos humanos calcada na realidade e no concreto (Sodré, 2017, Mbembe, 2014).

A investigação afrocentrada complementa à cidadania, num viés emancipatório/liberador e transformador em relação aos padrões opressores do paradigma moderno-colonial-capitalista, (Bello 2015). Por essas pontes, as perspectivas epistemológicas das encruzilhadas de Exu na arqueologia, vem somando com este processo emancipatório e transformador dos lugares de fala e representação descolonial. As encruzilhas que vão se formando nesse trabalho mostram como é construir essa nova forma de pensar, como criações, como nascimento e morte em comunhão, constante. A continuidade para compreender esse processo é feita na esteira do Senhor dos Caminhos (*Laroyê Exu!*).

## **Saberes ancestrais das encruzilhadas**

A arqueologia das encruzilhadas não é nova no seu existir, é nova no abordar. O novo nessa perspectiva se expressa como o ainda não observado na arqueologia sobre escravizados, a partir das epistemes que são próprias das vivências que se encontram no *locus* da cosmovisão de mundo vivenciada nos terreiros e espaços de manifestação afrobrasileira. Nesse sentido, as sabedorias vinculadas as dinâmicas dos movimentos de transformações, conflitos, imprevisibilidades, inacabamentos e possibilidades radicadas nas potências de Exu, nos mostram caminhos e movimentos que podemos utilizarmos em nossas interpretações em um fazer arqueológico do negro pelo negro.

As dinâmicas descoloniais dos terreiros por exemplo, rompem com o pensamento segregacionista da arqueologia “tradicional”. A movimentação afrocentrada dos terreiros possuem métodos próprios de aprender e de ensinar. Os nossos mais velhos aprenderam a fazer observando e admirando os que chegaram antes deles, carregados de saberes e fazeres, dando continuidade a uma cadeia que se mantém, da continuidade e expande as nossas tradições nas culturas do candomblé e da umbanda.

Exu é o dono do corpo e da palavra, sem existir hierarquizações entre as formas de comunicação verbal e não verbal onde os caminhos de Exu me indicam que as epistemologias eurocentradas que nós foi apresentada enquanto único caminho possível, deve ser engolida para ser devidamente vomitada e apresentada com outra roupagem (Rufino 2016).

Nas últimas décadas, como dispositivos de transformação, vem surgindo algo que sucede como reação e rejeição ao paradigma vigente racista e segregacionista. Teses, livros, seminários, artigos e grande movimentação de pessoas negras mundo a fora somamos nossas potencialidades no enfrentamento ao racismo e por um lugar epistêmico onde poderemos falar e ser nós mesmos.

Escrevi (escrevemos) sobre as possibilidades de interpretação de dados arqueológicos a partir da perspectiva descolonial da exunêutica, argumento sobre a necessidade de uma arqueologia pensada a partir dos conhecimentos que são próprios das epistemologias negras e não cópias de realidades, nas quais não temos representatividades e identificação. Nesse contexto, as vozes da matriz africana e afrobrasileira devem estar cada vez mais presente e explicitamente assumida no fazer/pensar arqueológico, ao descentralizarmos as epistemologias e ao reconhecermos outras alternativas de pensar e agir no mundo, produziremos mais conhecimento e mais empatia com o outro e com a vida. A empatia não é fruto apenas de um aceitar o outro, mas de entender que somos sempre todos. Somos um e muitos, pois ao sermos criados são todos criados, e todos pereceremos, mas num ciclo constante que nos mantém. O ato de pensar coletivo que une todos, presentes visivelmente ou ausentes da visão, mas forças intrínsecas de nossa existência na circularidade do *Ubuntu*.

## **Ubuntu, imaginário e memórias. Imaginário/memória África e Brasil**

O ato de pensar na perspectiva coletiva do negro é o ato de pensar em grupo, existir se dá de forma grupal, pois não separamos do que sempre fomos e ser é continuar sendo, assim há um elo constante com os ancestrais no existir. Ubuntu se populariza como a forma de chamar aquilo que eu (nós) sempre vivemos no seio de nossa família, no catar as folhas, no reviver o que sempre fizemos. Ubuntu é definido por Desmond Tutu como “a minha humanidade está inextricavelmente ligada à sua humanidade” (Adiala, 2020), é uma interdependência da qual não nos podemos livrar.

### **Origens do Ubuntu**

Segundo o mito Ketu sobre de onde viemos e quem somos, no início de tudo havia Orum, mundo espiritual iorubá, análogo ao céu cristão. nesse espaço infinito existe o deus supremo Olorum, certo dia Olurum criou uma imensa massa d'água e então nascia Oxalá, o primeiro orixá, o único capaz de dá vida as coisas sem vida. Olorum mandou Oxalá partir e criar o Aiyê o mundo (casa, terra), contudo, Oxalá não fez as oferendas necessárias para a

viagem e teve problemas no trajeto e quem acabou criando o mundo foi Odudua, sua versão feminina.

Oxalá, o deus supremo, para consolar, lhe deu outra missão, a de criar os seres que habitariam o Aiyê, assim, com lama branca e marrom, Oxalá criou peixes azuis, árvores verdes e seres de todas as cores, e foram os seres humanos que mais tarde criariam formas de adorar e representar deuses como Oxalá, Odudua, Olorum, e tantos outros, essas formas de cultuar e respeitar a criação do mundo tem origem na cosmogonia africana, contudo se consolidou do outro lado do atlântico, no Brasil, isso devido aos milhões de africanos sequestrados e arrastados para o "Novo Mundo".

As mais diversas levas de escravizados vieram na fúria do mar, trazidos nos navios negreiros descritos pelo poeta Castro Alves como inferno no atlântico, sobre o crime, escreveu Castro Alves "...Hoje... o porão negro, fundo, infecto, apertado, imundo, tendo a peste por jaguar... E o sono sempre cortado Pelo arranco de um finado, E o baque de um corpo ao mar"..., trecho do poema Navio negreiro.

O tráfico de escravizados reuniu e distribuiu como mercadoria, africanos dos mais diferentes grupos étnicos para diferentes países das Américas, inclusive e em maior número para o Brasil, espalhados por diversas partes dessas terras, estabeleceu-se um fenômeno que passou-se a chamar de diáspora africana.

O antropólogo Júlio Tavares (2015) indica que o conceito de diáspora, tenta escanear a experiência de todos os descendentes de africanos fora da África de uma forma globalizada, onde quando fala-se em diáspora, pode ser uma tentativa de aproximar as experiências que descendentes de africanos desenvolveram a partir de diversas áreas do conhecimento trazidos

da África e preservados nas Américas, essas experiências podem ser observadas nas semelhanças estéticas, culinária, corporais na forma de se vestir e andar, que se preservaram, o mundo simbólico, a experiência religiosa, os ritos, mitos, narrativas e outros.

As estruturas básicas descritas, formam um conjunto de fatores e formas que preservaram parte da cultura da grande África nas pequenas áfricas formadas nas Américas esse fenômeno seria a diáspora africana ou qual seja o conceito que cada pesquisador queira atribuir, a meu ver o que importa mais é a preservação dessas mais diferentes formas de ser e estar no mundo e que vem diretamente da fonte africana, as tradições e culturas do povo africano no Brasil tiveram início com a chegada dos primeiros povos escravizados pelo regime criminoso de expansão territorial colonial europeu.

Os povos descritos como desqualificados, na verdade, em sua grande maioria, eram pessoas qualificadas nas mais diversas áreas do conhecimento e o sistema colonial sabia muito bem disso, inclusive de forma pensada e calculada sequestravam justamente pessoas qualificadas, muitas outras e outros eram rainhas e reis, como na letra do músico Seea Rasta, da banda portoalegrense GrooVI, na letra reverência Rasta fala sobre uma academia eurocêntrica que não nos conta a verdade, uma história que insiste negando a África como o grande berço que ensinou a Europa até mesmo a limpar os seus corpos (Fucks, 2017 [2022]). Isso me (nos) lembra o Henrique Dussel que disse em uma aula, sobre a Europa nunca ter sido centro se quer no mapa, risos a parte, volto ao pensamento musicado de Seea Rasta.

O citado músico vai dizer que a Europa no auge de seus ideais racistas foram capaz de teorizar que o cérebro africano era menor, (como vimos nas aulas de evolução humana). "...mas eu revelo pra você minha irmazinha, enquanto na Europa eles ainda andavam em cavernas, o homem africano já havia construído as pirâmides, mesmo assim eles (o

pensamento eurocentrado), vão te ensinar que Pitágoras é o pai da matemática<sup>3</sup>, esqueça o desserviço de Hollywood sobre o três vezes grande Imhotep, o verdadeiro pai da medicina, muito antes do então chamado Hipócrates, Imhotep, o matemático arquiteto da primeira pirâmide, a de Saccara Honrando a ancestralidade, conheça a ti mesmo e a tua história, melanina não é a tua desgraça minha irmã, mas a tua glória, a nossa história não começou na escravidão, não somos descendentes de escravos mas de reis e rainhas africanos..." o músico provoca perguntado "você ainda acredita que a Grécia é o berço da civilização?", essas são argumentações básicas que ainda precisam ser ditas, escritas, cantadas, propagadas, porque parece existir uma barreira de pensamento intransponível, por outro lado, nosso compromisso é construir pontes e derrubar muros.

Retomando a discussão sobre arqueologia do saber africano nas americas, sobre tudo no Brasil, vamos ver o que dizem alguns pesquisadores da área, segundo o antropólogo Renato da Silveira, os primeiros africanos sequestrados pelo regime colonial, a chegar no Brasil foram os Angola e Congo e a partir de 1580, já existi grande quantidade de escravizados de Angola na Bahia, esses foram escravizados juntamente com os povos originários (indígenas), o processo sádico escravização se materializou de início nos colégios Jesuítas, e em fazendas de senhores de engenho Silveira (2015).

A confluência entre indígenas e negros escravizados foi e ainda é muito profícua para manutenção das culturas dos dois povos mais importantes na cultura brasileira, de início os indígenas aprenderam estratégias de defesa com os negros e os negros receberam dos indígenas os segredos das plantas das terras e criaram os primeiros candomblés, chamados de calundus. Essa primeira tradição do candomblé vem das confluências ente os povos Congos,

---

<sup>3</sup>Mas bebeu na Eritréia (África) seu conhecimento

Angolas e Indígenas. A segunda leva de escravizados a chegar na Bahia foram os Jejes, vindos de Gana e Benim, ao chegar herdaram uma tradição já organizada e adicionaram outros elementos particulares da cultura Jeje.

O terceiro momento na manutenção e criação das tradições do candomblé veio com os Nagôs/Yorubás, que são os últimos escravizados a chegarem e chegaram com tradições poderosíssimas, trazem consigo muitas novidades, contudo, absorvem também essas terminologias estabelecidas pelos grupos africanos que chegaram primeiro, tanto é que no candomblé de ketu/Nagô existem vários elementos que são de Angola e dos Jejes que foram absorvidos, portanto, o candomblé Nagô trouxe tradições que influenciaram todos os demais mas que por sua vez, também absorveram tradições muito antigas que já estavam instaladas na Bahia e que foram se preservando através do tempo.

A existência do Ubuntu permite asseverar outras forças latentes que se tornam patentes no Brasil. Forças ancestrais conjugadas as forças africanas dos autóctones e dos migrantes europeus que assentaram suas auras no espaço inseparável dos terreiros de povos negros.

A postura Ubuntu, se constitui em essência e consciência de que um ser não pode ser sem o outro, ou seja, somos pessoas, seres, e não somos e não existimos, não podemos ser plenamente humanos sozinhos, somos constituintes uns dos outros, por isso somos sempre nós, a arqueologia Zumbérica se posiciona nessa forma de pensar e agir, pensamos juntos, construímos juntos, e sou através da interdependência com o meu semelhante e somos todos através das nossas ancestralidades indígenas, africanas e mesmo européias, que criam consciências na existência.



## **Confluência africana, indígena e portuguesa.**

As culturas religiosas de africanos, indígenas e portugueses, esse cruzamento que chamaram de sincretismo, prefiro ressignificar como confluências, me parece menos depreciativo, essas confluências são bases para religiões como umbanda, catimbó e jurema nordestina, cruzamentos cultuados em quase todo o território brasileiro, para a pesquisadora e candomblecista Makota Valdina, nas religiões de matriz africana ou nas confluências com outras matrizes.

Não existe distinção entre o visível e o invisível, essa dicotomia não existe, assim como não existe uma supremacia Nagô, todas as manifestações são importantes, sem folclorização, sem magia, a descolonização a partir da cosmogonia africana, pode existir mesmo nas religiões mescladas entre afrodescendentes, indígenas e descendentes e portugueses ou descendentes desse o que mais vale são as ações e intenções dos grupos envolvidos, ou seja, a jurema e umbanda também podem e devem agir na perspectiva descolonial. (Valdina, 2015).

Nas encruzilhadas desses caminhos afro diaspóricos, da religiosidade a experiência de saída da África e confluências com outros povos e culturas, aconteceu o que podemos chamar de unidade, unificação, respeitando as múltiplas formas de adorar e celebrar o divino, contudo foram essas diferentes formas e maneiras de celebrar o divino que trouxe consigo

aquilo que era de maior importância para os africanos despatriados, deserdados, que era e ainda são a celebração do território, físico ou imaginado.

O território é repatriado no terreiro, nos terreiros como se fosse um pedaço, nesse sentido, o terreiro tem o papel fundamental de recuperar o território perdido, mesmo como nostalgia, lamento, perda, por outro lado, e não menos importante, esse território lúdico, reaparece em experiências afrobrasileiras, como na roda simbólica e física da capoeira, no jongo, no tambor de crioula, no samba e etcetera.

A verdade dessa realização comum do círculo traz de volta a experiência do território perdido onde seu útero e lugar de nascimento é dentro da experimentação religiosa, e nessa existem conflitos, resgate, reencontros e encontros permanentemente no ciclo das existências da roda, do círculo, da gira que reaparecem o tempo todo como essa forma imaginária do território perdido. Esse território é reencontrado o tempo todo nas mais diversas formas de expressividades, a música é um forte vetor de canalização desses elementos do imaginário coletivo.

Somos obrigados a falar sobre o personagem “Jesuíno galo doido”, personagem escrito por Jorge Amado e musicado por Antônio Carlos e Jocaí, na letra os músicos falam sobre esse personagem que sabe entrar e sair de qualquer lugar, cognominado de Jesuíno galo doido que teria vivido de filosofia, um malandro diplomado nos prazeres da folia que cavalgando seu cavalo abram alas pra alegria Jesuíno é santo novo nos terreiros da Bahia, continuando a letra é dito/cantado... saravá, saravá, saravá, ele é santo, ele é rei, é orixá, quem mata o que não se come não perde por esperar...

No “cavalo de santo” Jesuino é rei, é orixá, é mesmo um abre alas pra dizer que não se trata de malandragem no sentido pejorativo de vadiagem, e sim para dizer que está ali, exalando a sua filosofia que é nossa filosofia, cavalgando seu cavalo, abre alas para a folia e para demarcação simbólica, e física, reencontra seu/nosso pedacinho de território africano nos terreiros da Bahia, e sim, a religião recupera, mesmo que simbolicamente, esses cacos que foram expropriados dos descendentes de africanos. Silveira (2015).

Os saberes herdados da matriz africana e da continuação e consolidação afrobrasileira, são a força motriz das nossas argumentações na feitura dessa tese, considero esse caminho muito factível na busca por um fazer arqueológico descolonizador, humanizado e anti racista, é essa arqueologia do saber, das memórias, do imaginário e das tradições negras para a ciência que pretendo seguir exercendo.

## **Palavras iniciais pós-nascimento do novo *Itan* ou Arqueologia Zumbérica**

### **Afrocentrada Descolonial**

A escrita de sermos “palavras iniciais” é por que um novo caminho se abriu como uma nova história. O *Itan* é uma narrativa sagrada que lembra aos mais novos as perspectivas dos mais antigos e que já atravessaram a linha de Kalunga, sobre como devemos prosseguir. Assim uma nova narrativa, que se apresente que é nossa tese é que há agora uma expectativa da Arqueologia Zumbérica Afrocentrada Descolonial. Arqueologia que assevera o vetor que canaliza os lugares de representação das epistemologias negras as formas passíveis de interpretar os sítios de nossos ancestrais e que são nossos assentamentos antigos que dão sentido ao nosso estar nessa terra Brasil.

A ideia descolonial é o vetor que canaliza as novas apresentações das epistemologias negras. A arqueologia que organizamos pelas encruzilhadas, na exunêutica, nos faz experimentar interpretações pelos caminhos trilhados nas arqueologias colonialistas. Histórico-culturalismos, processualismos e pós-processualismos foram dissuadidas pela força intransponível, do ser ente africano no mundo, a encruzilhada apresenta sua dispersão forçada, e recria sentidos de existir no mundo, sentidos escondidos nos terreiros de muitas formas de expressão do sagrado africano, que guardou no Brasil a sabedoria sobre o mundo, que nos serve agora para interpretar nossos lugares de existir, nossos assentamentos.

As auto-afirmadas Arqueologias Zumbéricas Afrocentradas Descoloniais fluem nas formas interpretativas da arqueologia, intrinsecamente guiadas pela perspectiva resistente das

comunidades negras brasileiras, que se desenvolvem nos espaços perpetuadores milenares do saber africano. Os lugares ritualísticos, terreiros, fazem brotar de suas entranhas os saberes comunitários, guiados pela perspectiva do Ubuntu. Os assentamentos vivos e intrincados pelos desvios existenciais dos negros em processo de constantes resistências e persistências forjam bases encantadas de leitura do tempo, do especo e dos objetos, todos como entes com forças antigas que os sustentam, forças de narrativas como as que vimos sobre os *Orixás*.

As sabedorias dos lugares, dos tempos, dos corpos humanos e dos entes não humanos apresentam bases para nossas gramáticas da realidade dos africanos no Brasil. A realidade reivindicada no tambor e em outras manifestações sagradas, no ciclo dos segredos ritualizados, e das revelações narradas das mitologias negras, fazem aparecer os *Orixás*, os “pretos velhos” e tantos outros detentores dos lugares de representação das epistemologias negras.

A encruzilhada é espaço onde as utopias criadas forjam a ética da interpretação que fazemos daqueles entes ditos acima. A encruzilhada é sagrada utopia social na criação de lugares cuja episteme dialoga com os saberes ancestrais. Escutamos nossos sacerdotes, que rerepresentam as lutas contra as desigualdades das relações étnico-raciais. Mas contam também os sentidos dos entes e de seus lugares no mundo, numa interação entre o Ayê e o Orum. A encruzilhada faz o diálogo entre os entes e nós.

A colonialidade está colocada em condição subordinada, interior, materialista e fadada a exclusão. O colonialismo epistemológico da ciência contemporânea, foi e está rompida no processo de apresentação da dialética Ubuntu.

O nascimento desse estudo é de textos sobre artefatos criados pelas populações negras no mundo, onde a arqueologia afrocentrada é capaz de apresentar sua tradução e

apresentamos a perspectiva descolonial de saberes. O caminho de perguntas vindas de nossas bases intelectuais, epistêmicas, culturais, religiosas, éticas, estéticas e outras cotidianas. A denúncia do racismo é problema a ser enfrentado constantemente, pois reapresentamos as humanidades das pessoas negras. Ubuntu supera a dicotomia sujeito/objeto na cosmogonia assentada na neutralidade axiológica.

A nova ciência, nascida do esforço *Zumbérico*, associada ao espectro, na tradução para a língua portuguesa, reapresenta a alma que assombra, pois é negra e ancestral. Os contextos são povos negros, nossos povos, e nós próprios, falando por nós, propondo projetos e interpretações. Afrocentricidade reorientada focando os africanos, no passado e no presente, mesmo fora da dita África criada pelos eurocentrados. A centralidade de nossa história é ouvida e narrada. Narrada pelas histórias negras locais de cada região que se apresenta, pois está imbricada nas mitologias africanas. As narrativas são sistemas de sabedoria simples e ancestral que apresenta os trajetos das populações nas muitas Áfricas pelo mundo.

A arqueologia *Zumbérica* afrocentrada apresenta sem medo as encruzilhadas dos mitos, entendidas antes como contradições da narrativa, e explica os mitos africanos que traduzem nossas culturas e costumes numa circularidade entre o nascimento e a ancestralidade, sempre revigorada a cada nascer de dia e nascer de sabedoria. O sistema se é que pode ser assim versado, é um reapresentar constante dos caminhos, melhor das encruzilhadas da vida, que forma o manifesto escrito inclusivo e antirracista.

O mundo visível elucidado dos espaços ocupados pelos africanos no Brasil, aparece na mítica que permite o *axé* no fluxo da força da sabedoria pública e redentora da cultura dos afro-brasileiros. Os *axés* são as encruzilhadas dos caminhos onde os “pais ou as mães de santo”, “zelador ou zeladora”, nas traduções brasileiras encarregados de cuidarem dos *axés*, e

aprimorado pelo *alabê* no toque do tambor, e efetivado no assentamento fluido dos “despachos” ou “*ebós*”. Os *axés*, oferendas, obrigações e tudo mais alerta a sabedoria sempre presente do Senhor dos caminhos - *Exú – Laroyê Exú!*

A exunêutica se debruça arqueologicamente sobre os entes visíveis e invisíveis, mostra o que observa e interpreta o assentamento, trazendo o *enredo* do assentamento. Os lugares ocupados ao longo tempo, assentamentos com *enredo*, de alma e vida, além da forma física visível é sabedoria em movimento, *enredo*. *Enredos* de *Orixás* cuidados da maneira adequada, que não se desvincula do espaço, da divindade, do *enredo*, ou do humano, dos não-humanos, imbricados na definidora sabedoria dos “zeladores” que o traduzem. O *enredo* é moldável, assentado existe e a partir dos *Ifás*, do sistema de consulta, oracular, aparecem os *odús*, as inteligências que participam da criação do universo. As intensidades dos *enredos* atingem tudo até as partes menores da vida e da pessoa e das coisas que são entes, sempre com *enredo*.

\*\*\*A arqueologia das encruzilhadas, das próprias vivências negras explicitam os *enredos* sob os *axés* disseminados nos diversos assentamentos. A cosmovisão de mundo vivenciada nos terreiros e nos corpos negros visíveis e invisíveis são as sabedorias necessárias para interpretação arqueológica, no fazer arqueológico do negro pelo negro.

Nas encruzilhadas desses caminhos africanos nas experiências vividas após a retirada forçada da África conflui e assenta com outros povos e culturas, na unidade respeitosa das múltiplas formas de celebrar o divino. As diferentes formas e maneiras de celebrar o divino dos africanos é a celebração do território, físico ou invisível.

O território repatriado nos terreiros recupera o território ancestral que reaparece em experiências da roda simbólica e física das manifestações existenciais afro-brasileiras. Os

arqueólogos e as arqueólogas devem agora tomar essa consciência, antes de migrarem para o academicismo cínico não negro, pois essa consciência é fruto da ciência negra, e nesse caminho de encruzilhadas de uma Arqueologia da força de um *Zumbe*, de um fantasma para os não negros, mas sim como entidade ou espectro que carrega a ancestralidade da resistência negra. Os novos *itans* arqueológicos estão sendo escritos, nas palavras iniciais pós-nascimento da Arqueologia *Zumbérica* Afrocentrada Descolonial.

## Referências

- ADIALA, Julio Cesar. A comissão da verdade e a luta pela reparação da escravidão negra no Brasil. Pey Këyo. **Revista Multidisciplinar Pey Këyo Científico** (Edição Especial). Vol. 6, No 4, 2020.
- AGOSTINI, Camila. Resistência Cultural e Reconstrução de Identidades: Um Olhar Sobre a Cultura Material de Escravos do Século XIX. **Revista de História Regional**, (3): 2, 113-137. 1998.
- AGOSTINI, Camila. Entre senzalas e quilombos: “comunidades do mato” em Vassouras do Oitocentos. In: ZARANKIN, A; SENATORE, M. X. (orgs). **Arqueologia da Sociedade Moderna na América do Sul: Cultura Material, Discursos e Práticas**. Buenos Aires: Ediciones del Tridente, pp. 19-30. 2002.
- ALLEN, Scott. J. A “Cultural Mosaic” at Palmares? Grappling with the historical archaeology of a seventeenth-century brazilian quilombo. In: FUNARI, P. P. A. (org). **Cultura Material e Arqueologia Histórica**. Campinas: UNICAMP/IFCH, pp.141-178. 1998.
- ALLEN, Scott. J. Construindo a identidade Palmarina. Direções preliminares na arqueologia histórica de Palmares. **Revista de História da Arte e Arqueologia**, (3): 169-175. 2000.
- ALLEN, Scott. J. **Zumbi Nunca Vai Morrer: History, the Practice of Archaeology and Race Politics in Brazil**. Ann Arbor: UMI Company. 2001.
- ALLEN, Scott. J. As Vozes do Passado e do Presente: Arqueologia, Política Cultural e o Público na Serra da Barriga. **Clio**, (20): 81-101. 2006.

- ALLEN, Scott. J. Arqueologia na Região Serrana Quilombola: Alagoas, 2008-2009. **Vestígios**, (2): 99-101. 2008.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. **Pacto narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público.** Tese de doutorado, Universidade de São Pulo (USP), 2002
- BELLO, Enzo. O pensamento descolonial e o modelo de cidadania do novo constitucionalismo latino-americano. **Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)** 7(1):49-61, janeiro-abril, 2015
- BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais: a longa duração. **Revista de História**, [S. l.], v. 30, n. 62, p. 261-294, 1965
- CARLE, Cláudio Baptista. **A organização dos assentamentos de ocupação tradicional de africanos e descendentes no Rio Grande do Sul, nos séculos XVIII e XIX.** (Tese de Doutorado), Orientador Daniel Schavelzon, Programa de Pós-Graduação em História – Área de Concentração em Arqueologia. Porto Alegre: PUCRS . 2005.
- CARLE, Cláudio. B.; SANTANA, Ingrid. A. de S. F.; OLIVEIRA, Cicero. N. P. de. As cumplicidades racistas da arqueologia. **Revista Arqueologia Pública**, Campinas, SP, v. 12, n. 2[21], p. 71–90, 2018
- CARVALHO, M. de. **Liberdade: Rotinas e Rupturas do Escravismo, Recife – 1822-1850.** Recife: Editora da UFPE. 1998.
- CARVALHO, Aline Vieira de. **Palmares como espaço de sonhos: análise dos discursos arqueológicos sobre a Serra da Barriga.**Dissertação de Mestrado, Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas,2005

- CARVALHO, Patrícia Marinho de. **Visibilidade do Negro: Arqueologia do abandono na comunidade quilombola Boqueirão- Vila Bela/MT.** (Tese de doutorado), Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 2018.
- CASTRO, Lavini; SANTOS, Lucimar Felisberto dos. Afrodiálogos em torno da Lei 10.639/03: autoetnografia e a mediação intelectual. **Revista Em favor de igualdade racial**, Rio Branco –Acre, v. 4, n. 1, p.116-131, jan./abr. 2021
- BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais: a longa duração. **Revista de História**, [S. l.], v. 30, n. 62, p. 261-294, 1965.
- NETO, Jandira. PRONAPA - Uma História da Arqueologia Brasileira Contada Por Quem A Viveu – Entrevistado - Prof.º Dr. Ondemar Dias, em Janeiro de 2014, Por Jandira Neto; **Série- História da Arqueologia**. IAB, maio / 2014
- DUSSEL, Henrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. Buenos Aires CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005
- DIAS, Adriana S. **Sistemas de Assentamento e Estilo Tecnológico: Uma Proposta Interpretativa para a Ocupação Pré-colonial do Alto Vale do Rio dos Sinos, Rio Grande do Sul.** (Tese de Doutorado) - Orientador: Paulo Antônio Dantas De Blasis.- Programa Interdepartamental de Pós-Graduação em Arqueologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo - USP, São Paulo, 401 f., 2003
- DINIZ, Mariana. A arqueologia pós-processual ou o passado pós-moderno. **OPHIUSSA 1**, Instituto de Arqueologia da Faculdade de Letras de Lisboa, pp. 9-19, 1996

- DOMINGUEZ, Lourdes. Historical Archaeology In Cuba; In: Curet, L. Antonio, Dawdy, Shannon Lee y Corzo, Gabino La Roza. **Dialogues In Cuban Archaeology**. Tuscaloosa. The University of Alabama Press, pp. 62-71, 2005.
- DURAND, Gilbert. **O imaginário**: ensaio das ciências e filosofia da imagem. Trad. Renée Eve Levié. 3ª ed. Rio de Janeiro, Difel, 2004
- DURAND. Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia. tradução Hélder Godinho . 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- EISENBERG, P. L. **Homens Esquecidos**: Escravos e Trabalhadores Livres no Brasil, Séculos XVIII e XIX. Campinas: Editora da Unicamp. 1989.
- EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). **Escrevivência**: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo; ilustrações Goya Lopes. -- 1. ed. -- Rio de Janeiro : Mina Comunicação e Arte, (pp. 26-47), 2020
- FLAKSMAN, Clara. Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia. **Religião & Sociedade**, v. 36, p. 13-33, 2016.
- FERREIRA, Lúcio Menezes. **O Pampa Negro**: Arqueologia da Escravidão na Região Meridional do Rio Grande Do Sul (1780-1888). Pelotas: Instituto de Ciências Humanas/Ufpel. (Projeto De Pesquisa).2009a.
- FERREIRA, Lúcio Menezes. Arqueologia da Escravidão e Arqueologia Pública: Algumas Interfaces. **Vestígios**: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica, (3): 1, 9-23. 2009b.

FUCKS, Marcos(Direção e Edição) **GrooVI - I-tal (Ao Vivo Bar Opinião) Música: I-tal (Pablo Seea Rasta)**; Show Raízes e Cultura; Artista: GrooVI; Imagens: Leonidas Cardoso, Marcos Fucks e Juliano Deantoni; Foto: Alexandre Bertolazi; Direção e Edição: Marcos Fucks; P.A Mixagem e Masterização: Glauco Minossi; Técnico de Luz: Boca; Produção: Paradise Entretenimento; Gravado ao vivo no Bar Opinião no dia 18/05/2017, disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=mhXYChlM9PY&ab\\_channel=GrooVI](https://www.youtube.com/watch?v=mhXYChlM9PY&ab_channel=GrooVI) acesso em outubro de 2022

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

FUNARI, Paulo. P. A. The Archaeology of Palmares and its Contributions to the Understanding of the History of African-American Culture. **Historical Archaeology in Latin American**, (7): 1-41. 1995.

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

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

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

FUNARI, Paulo. P. A; CARVALHO, Aline. V. de. Political Organization and Resistance on the Other Side of Atlantic: Palmares, a Maroon Experience in South America. In: RUÍZ-MARTINEZ, A (ed.). **Desencuentros Culturales: Una Mirada desde la Cultura Material de las Américas**. Barcelona: Universidad Pompeu Fabra, pp. 83-89. 2008.

- FUNARI, P. P. A; OVILEIRA, N. V; TAMANINI, E. Arqueologia Pública no Brasil e as Novas Fronteiras. **Praxis Archaeologica**, (3): 131-138. 2008.
- FUNARI, Paulo P. A; DOMÍNGUEZ, Lourdes. La Arqueología de Brasil y Cuba: en tiempos de esclavitud. **Historia y Cultura**, (3): 79-100. 2005.
- FUNARI, Paulo P. A; DOMÍNGUEZ, Lourdes. Esclavitud en Brasil y Cuba: el aporte de la Arqueología. **História e Luta de Classes**, (2): 3, 107-116. 2006a.
- FUNARI, Paulo P. A; DOMÍNGUEZ, Lourdes. Esclavitud y Arqueología de la Resistencia en Cuba y Brasil. **Nethistória**, (14): 209-233. 2006b.
- FUNARI, Paulo P. A; DOMÍNGUEZ, Lourdes. El Método Arqueológico en el Estudio de la Esclavitud en Cuba y Brasil. **Boletín del Gabinete de Arqueología**, (5): 52-65. 2006c.
- GOMES, F. dos Santos. História, Protesto e Cultura Política no Brasil Escravista. In: SOUSA, J. P. (org.). **Escravidão: Ofícios e Liberdade**. Rio de Janeiro: APERJ, pp. 65-97. 1998.
- GOMES, F. dos Santos. **Histórias de Quilombolas: Mocambos e Comunidades de Senzalas no Rio de Janeiro, século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras. 2006.
- GÓMEZ, Santiago Castro. **Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”** Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial/Editor. 2005
- GUIMARÃES, Márcio Renato. O Termo Ariano e a Narrativa Indo-Europeia. **Línguas & Letras**, [S. l.], v. 19, n. 43, p. 40-58, 2018
- HILBERT, Klaus Peter K. ‘Cave canem!’: cuidado com os ‘Pronapianos’! Em busca dos jovens da arqueologia brasileira. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 2, n. 1, p. 117-130, jan-abr. 2007.

- HISSA, Cássio Eduardo Viana. **Território de diálogos possíveis**, EDUFBA. 2002
- ASSIS JR, A. de, **Dicionário Kimbundo-Português**. Linguístico, Botânico, histórico e Corográfico. Seguido de um índice alfabético dos nomes próprios. Luanda, Edição Argente e Santos Cia Ltda. S/d.
- LARA, S. H. **Campos da Violência: Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro (1750-1808)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1988.
- LANDER, Edgardo. **Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos** Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales 2005
- LIMA, Tânia Andrade. Cultura material: a dimensão concreta das relações sociais. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.**, Belém, v. 6, n. 1, p. 11-23, jan.- abr. 2011
- MACEDO, José Jaime. **Entrevista sobre a arqueologia afrocentrada**: realizada por Cicero de Oliveira com o pesquisador José Jaime Macedo. (entrevista) Agosto de 2020.
- MACEDO, José Jaime. Memórias: Reflexões descoloniais. **Anais do XXXI Congresso Alas, Las encrucijadas abiertas de América Latina, la sociología en tiempo de cambio**. Montevideo, Uruguay, 2017.
- MACHADO, Vanda. Exu: o senhor dos caminhos e das alegrias. **Anais do Encontro de estudos multidisciplinares em cultura**, Facom-UFBA – Salvador-Bahia-Brasil, 2010.
- MACHADO, Adilbênia Freire. Filosofia africana para descolonizar olhares: perspectivas para o ensino das relações étnico-raciais. **Tear: Revista de Educação Ciência e Tecnologia**, Canoas, v.3, n.1, 2014.
- MACHADO, M. H. T. **O Plano e o Pânico: os Movimentos Sociais na Década da Abolição**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 1994.

- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução Marta Lança, Lisboa: Antígona, 2014.
- MILLER, Daniel. «Modernism and suburbia as material ideology». Cambridge: Cambridge University Press. **Ideology, Power and Prehistory** Miller and Tilley, ed., 1984
- MOURA, Beatriz Martins. Catar Folhas: Articulação de Conhecimentos no Chão dos Terreiros de Candomblé. **Revista Opara** – Ciências Contemporâneas Aplicadas, ISSN 2237-9991, FACAPE, Petrolina, v. 9, n. 2, p. 02-18, maio/ago., 2019.
- PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos avançados**, v. 18, p. 223-238, 2004.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina IN: QUIJANO, Anibal. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires Lugar CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial/Editor. pp. 117-142. 2005
- REIS, José Albirione dos. **Não pensa que doí: um palimpsesto sobre teoria na arqueologia brasileira**, (Tese de doutorado). UNICAMP/IFCH/PPG, São Paulo, 2004.
- RIBEIRO, Katiúscia,; ADEODÉ (Ademar R. Nascimento), GOMES, Antonio, HERBERT, Ítalo, BISPO, Jorge. Rekhet: Um exercício que transcende o ato de filosofar. **Revista Ítaca** n.º 36 – Especial Filosofia Africana. Periódico acadêmico administrado e editado por discentes de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro ISSN (1519-9002 | 1679-6799), (pp. 43-78), 2020
- RIBEIRO, Katiúscia. O laboratório de filosofia africana Geru Mãe na UFRJ e os desafios para produção de conhecimento sobre filosofia africana e as relações raciais **Revista Encantar** - Educação, Cultura e Sociedade - Bom Jesus da Lapa, v. 1, n. 1, p. 09-27, jan./abr. 2019

- RIBEIRO, Katiúscia; MOREIRA JR., Valter Duarte. Análises e reflexões afrocêntricas acerca da educação filosófica. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Número 31: mai.-out./, p. 87- 100. 2019
- RUFINO, Luiz. Performances afro-diaspóricas e decolonialidade: o saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas. **Revista Antropolítica**, nº 40, Niterói, p.54-80, 1.sem. 2016.
- RUFINO, Luiz. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**. 231 f. (Tese de Doutorado em Educação), Universidade do Estado do Rio de Janeiro- Faculdade de Educação. Rio de Janeiro, 2017.
- RUFINO, Luiz.. **Histórias e Saberes de Jongueiros**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014.
- SAMPECK, Kathryn Elizabeth; FERREIRA, Lucio Menezes. Delineando a Arqueologia Afro-Latino-Americana. **Vestígios. Revista Latino-americana de Arqueologia Histórica**, v. 14, p. 141-168, 2020
- SANTOS, Juana E. dos. **Os nagô e a morte**. São Paulo, Vozes, 1976.
- SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. - Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.
- SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. São Paulo, Editora Vozes, 2017
- SCHWARTZ, S. B. Slaves, Peasants, and Rebels: Reconsidering Brazilian Slavery. **Urbana**: University of Illinois Press. 1992.
- SILVA, Carla Aparecida da. **Escravidão na Província do Piauí**: as listas de classificação dos escravos (1874-1877). (Monografia). Departamento de Economia, USP: Ribeirão Preto, 2003.

- SILVEIRA, H. Tradições de matriz africana e saúde: o cuidar nos terreiros. **Identidade!** São Leopoldo, v. 19 n. 2, pp. 75-88, jul.-dez. 2014
- SOUZA, M. A. T. de. Uma Outra Escravidão: a Paisagem Social no Engenho de São Joaquim, Goiás. **Vestígios**, (1): 1, 59-92. 2007.
- SYMANSKI, Luis. C. P. **Slaves and Masters in Western Brazil: Material Culture, Identity and Power**. Florida: University of Florida (Phd Thesis). 2006.
- SYMANSKI, Luis. C. P. O Domínio da Tática: Práticas Religiosas de Origem Africana nos Engenhos da Chapada dos Guimarães. **Vestígios**, (1): 2, 9-36. 2007.
- SYMANSKI, L. C. P.; SOUZA, M. A. T. de. O Registro Arqueológico dos Grupos Escravos: Questões de Visibilidade e Preservação. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, (33): 215-242. 2007.
- TILLEY, Christopher. **A Phenomenology of Landscape: paths, places and monuments**. Oxford: Berg, 1994.
- TILLEY, Christopher. **Material Culture and Text**. The Art of Ambiguity. London: Routledge, 1991.
- TORRES, Marcos Antonio Cunha. **Olhos Brancos sobre o Sagrado Negro: A construção da Africanidade nas imagens de Pierre Verger (1902-1996)**. CCIV, 204 f.: il. Orientadora Profa. Dra. Heloisa Selma Fernandes Capel; (Tese Doutorado); Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2015
- TRIGGER, Bruce G. **Historia del pensamiento arqueológico**. Barcelona: Crítica. 1992.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 2018.