



O Ideário Patrimonial О идеарио

Culturas oriundas da África,
América e Europa

**“ESSE CHÃO TEM FUNDAMENTO DE PRETO
VELHO”
AS TERRITORIALIDADES INVISÍVEIS E
INVISIBILIZADAS DA CHARQUEADA SÃO JOÃO,
PELOTAS/RS-BRASIL**

**"THIS FLOOR HAS OLD BLACK FOUNDATION"
THE INVISIBLE AND INVISIBILIZED
TERRITORIALITIES OF ST. JOHN'S CHARQUEADA,
PELOTAS/RS-BRAZIL**

Recebido a 2 de junho de 2021

Revisto a 13 de julho de 2021

Aceite a 22 de julho de 2021

Estefânia Jaekel da Rosa

Mestra em Antropologia com Área de Concentração em Arqueologia
Universidade Federal de Pelotas – UFPEL
Sócia Diretora Híbrida Arqueologia e Gestão Cultural
estefania.hibridarqueologia@gmail.com



Resumo

Este artigo apresenta algumas reflexões sobre os elementos da diáspora africana presentes na paisagem da charqueada São João, um estabelecimento escravista criado no século XIX visando a produção de carne salgada para exportação. Os elementos materiais preservados na senzala no entorno da casa grande já foram alvo de estudos arqueológicos, mas nossa intenção aqui é propor uma leitura a partir da periferia, centrada nas narrativas dos moradores do entorno e das entidades espirituais que cultuam a ancestralidade africana. Compreendemos assim que a arqueologia da diáspora africana não pode se eximir de seu papel social, de compartilhar conhecimentos para além das fronteiras acadêmicas, incluindo os saberes e experiências afro-diaspóricas dos coletivos negros da contemporaneidade.

Palavras-chave: Arqueologia da diáspora africana; Paisagem; Territorialidades; Preto Velho; Religiões de Matriz Africana.

Abstract

This article presents some reflections on the elements of the African diaspora present in the landscape of St. John's charqueada, a slave establishment created in the 19th century aiming the production of salted meat for export. The material elements preserved in the surroundings of the large house have already been the subject of archaeological studies, but our intention here is to propose a reading from the periphery, centered on the narratives of the surrounding residents and spiritual entities that worship African ancestry. Thus, we understand that the archeology of the African diaspora cannot exempt itself from its social role, of sharing knowledge beyond academic borders, including the Afro-diaspora knowledge and experiences of contemporary black collectives.

Keywords: Archeology of the African Diaspora; Landscape; territorialities; *Old Black; religions of African origin.*



1. Introdução

A charqueada São João é um bem patrimonial do município de Pelotas. Aberta à visitação, a antiga sede do estabelecimento escravista rememora e enaltece os hábitos luxuosos dos charqueadores no século XIX, exibindo móveis e objetos requintados que foram adquiridos com o sangue e o suor de homens e mulheres negras escravizadas. Esses espaços que outrora africanos e afrodescendentes foram presos e forçados ao trabalho exaustivo da matança e da salga, hoje são palco de festas e eventos, onde os turistas, logo na entrada, são convidados a conhecer as “histórias” do passado escravista, a partir da exposição de instrumentos de trabalho e tortura. Apesar da dor e do sofrimento, as charqueadas também foram espaços de existências e resistências afro-diaspóricas, as quais foram buscadas nesse estudo a partir de uma outra perspectiva, ancorada nas subjetividades das cosmologias afro-religiosas e das pessoas que vivem na Vila da Palha, loteamento popular situado às margens da Charqueada São João.

O primeiro ponto, portanto, nessa busca por outras narrativas sobre a paisagem dessa charqueada foi repensar o nosso posicionamento ontológico em relação à territorialidade da diáspora africana, nos desprendendo de uma visão condicionada pelo discurso hegemônico, que prioriza a historicidade territorial com base no domínio da propriedade, passando a pensar na perspectiva do nômade, o qual se reterritorializa na própria desterritorialização, ou seja, a partir dos trajetos entre os pontos no qual se desloca, a terra é apenas um suporte físico, pois o *habitat* está vinculado a um itinerário, antes de um território, dessa forma ele atravessa o espaço ao invés de apropriar-se dele (Deleuze & Guattari, 1997, p. 40).

Essa noção de desterritorialização é basilar para pensarmos as dinâmicas culturais da diáspora africana em suas temporalidades, seja ao falar do passado, onde os africanos foram forçados a atravessar o oceano, sendo destituídos de qualquer laço físico ou material com seu lugar de origem, seja no presente, onde as comunidades negras possuem laços fluidos com o território por estarem sujeitas a um constante movimento migratório devido às tentativas constantes de diluição e invisibilização das periferias.

Nesse sentido, devemos compreender que se estamos tratando de um coletivo diaspórico, que recriou sua condição de existência num novo território, nem sempre vamos encontrar a historicidade nos espaços e materialidades, mas justamente na permanência e recriação das práticas, dos rituais, dos costumes, da manipulação dos

recursos naturais, entre outros conhecimentos que são passados de geração em geração. Logo, a *práxis* arqueológica da diáspora africana não depende de suportes materiais antigos, pois antes disso necessitamos perceber como os lugares e as materialidades são significados pelas pessoas afro-centradas, permitindo que as memórias e saberes de ancestralidade africana sejam significativas para os próprios coletivos contemporâneos.

É nessa perspectiva que proponho pensarmos a paisagem da charqueada São João a partir da noção de territorialidades invisíveis, de domínio da espiritualidade, e invisibilizadas, que consistem nos devires das pessoas negras na periferia. Compreendemos, portanto, que se observarmos a paisagem pela ontologia desses grupos obtemos uma nova territorialidade, que não se estabelece pela propriedade privada, mas sim pelo habitar espiritual. É dessa forma que as cosmologias afro-religiosas compensam a desterritorialização das comunidades de periferia com uma reterritorialização espiritual e física (Deleuze & Guattari, 1997, p. 44) desses espaços, sendo apropriados por essas comunidades por meio de usos e rituais, evidenciando um processo de resistência que atravessa o tempo, podendo ser observado até hoje nesses lugares que outrora foram espaços de repressão e que ainda hoje excluem esses coletivos de seus discursos.

2. Arqueologias da Escravidão à Diáspora Africana

Os estudos arqueológicos sobre as materialidades das pessoas negras em contextos escravistas tiveram suas práticas e ideias embrionárias nos Estados Unidos na década de 1960, com a formação de uma linha de pesquisa da arqueologia histórica denominada na época de arqueologia da escravidão. O surgimento dessa disciplina marcou uma ruptura nas abordagens arqueológicas históricas, que até então se dedicavam aos contextos brancos e elitistas, invisibilizando a participação das populações africanas e afrodescendentes na construção desse mundo material.

Essa nova conjuntura que se expandia no campo das ciências humanas foi impulsionada, principalmente, por pesquisadores engajados em movimentos sociais como o “*The U.S. Civil Rights Movement*” (Blakey, 2001, p. 389) e pelas novas abordagens sobre etnicidade e história social, influenciando a arqueologia a buscar o registro material da presença negra em contextos escravistas das *plantations* norte-americanas (Singleton, 1995, p. 120). Esse novo campo de pesquisa chegou rompendo



com as barreiras tradicionais do campo acadêmico, sob a égide de dar visibilidade aos grupos subordinados (Orser, 1998, p. 67).

Já no Brasil, essa perspectiva foi adotada apenas nos anos 1980, a partir de alguns estudos pioneiros realizados em quilombos e senzalas (Funari, 1996, p. 8, Singleton & Souza, 2009, p. 456). As discussões sobre visibilidade do registro arqueológico dos africanos e afrodescendente avançaram muito nas últimas décadas, com uma produção crescente de pesquisas arqueológicas nos contextos de moradia de escravizados nas *plantations* sul-americanas (Symanski, 2009, p. 285, Singleton & Souza, 2009, p. 230).

Apesar da diversidade de temas abordados, os espaços domésticos de escravizados ainda centralizam as pesquisas acadêmicas, tornando a identificação desses contextos uma questão primordial na arqueologia, uma vez que a cultura material associada a esses grupos só se torna passível de análise quando está visível (ou visibilizada) no registro arqueológico (Symanski & Souza, 2007, p. 230). Dessa forma, um dos primeiros procedimentos adotados pelos arqueólogos é analisar a distribuição espacial da propriedade identificando suas unidades domésticas e produtivas. Esta análise, baseada em informações documentais e arqueológicas, permite a compreensão dos padrões e, assim, é possível analisar a cultura material desses grupos evitando essencialismos (Symanski & Souza, 2007, p. 232).

Na tentativa de romper com alguns paradigmas dos estudos em arqueologia da escravidão é que definimos os conceitos e abordagens dessa pesquisa na perspectiva da arqueologia da diáspora africana, compreendendo que não devemos fazer uma Arqueologia para estudar os instrumentos de “opressão e vigilância”, tampouco reproduzir uma análise dos “padrões de consumo” ou outras questões que apenas “posicionam” os corpos negros numa escala social pretérita. Compreendemos aqui que se a Arqueologia tem alguma contribuição a fazer a esses coletivos, precisa também conhecer o mundo material das mulheres e homens de origem africana a partir daquilo que foi e é significativo para sua ontologia, pois isso demonstra a resistência dos antepassados, e ainda, se torna potente nos processos de empoderamento das comunidades afro-diaspóricas da atualidade.

Dessa forma, se a escravidão foi o instrumento de opressão, a diáspora africana de saberes e crenças consistiu numa estratégia de resistência, pois manteve vivos Orixás, rituais e saberes que ainda hoje movimentam as casas e a vidas das pessoas negras.



Conforme explica a arqueóloga Patrícia de Carvalho (2018, p. 13), ao adotarmos o termo “diáspora africana” em detrimento de “escravidão” compreendemos que o uso desse termo na arqueologia vai além de uma escolha gramatical, pois não estamos tratando aqui da condição de escravidão imposta, mas justamente dos elementos materiais que representam a experiência diaspórica dos grupos afrodescendentes.

Dessa forma, esse estudo foi orientado por referenciais teóricos da *arqueologia da diáspora africana*, cujo foco principal é compreender a dinâmica social e cultural das populações afrodescendentes através da cultura material identificada nos sítios históricos, buscando elementos que evidenciem os processos de hibridismo que se preservaram através da resistência cultural desses povos, materializando saberes e crenças que podem ser identificados nesses contextos escravistas (Agostini, 2009, 2017, Souza & Symanski, 2007, Symanski, 2007, 2009, Singleton & Souza, 2009, Ferreira, 2009).

A diáspora africana, portanto, define as experiências dos africanos e afrodescendentes que foram forçados a abandonar sua terra e se territorializaram pelo Atlântico Negro (Gilroy, 2001, p. 33), resistindo à escravidão e ao colonialismo preservando códigos culturais e laços de ancestralidade que sobreviveram por meio de hibridismos culturais, entrelaçadas por intercâmbios com outros povos presentes na sociedade colonial (Hall, 2010, p. 74), marcando essa identidade diaspórica ao redor do mundo (Werneck, 2003, p. 8). Segundo Márcio Goldman (2014, p. 214), a diáspora africana sustentou a constituição do mundo capitalista moderno, e, na coexistência entre aniquilações e potências vitais de criatividade, as religiões de matriz africana surgiram como um dos resultados do processo criativo de reterritorialização de milhões desses africanos que foram explorados pelo trabalho escravo na América. Esses saberes, identidades e códigos culturais resistiram ao colonialismo através da oralidade e difusão das memórias afro-diaspóricas (Hartemann & Moraes, 2018, p. 17), as quais encontraram ressonância através de re-existências das pessoas negras.

Nessa perspectiva, a materialização das manifestações religiosas de matriz africana tornou-se um tema relevante para os estudos arqueológicos da Diáspora Africana. A identificação de cristais de quartzo, moedas furadas, contas de colar, conchas, búzios, cachimbos, garrafas inteiras entre outras coisas presentes nos contextos de escravizados, despertaram o interesse dos arqueólogos sobre os usos simbólicos e ritualísticos desses elementos a partir das cosmologias afro-diaspóricas.



Nas pesquisas arqueológicas sobre as *plantations* dos Estados Unidos, por exemplo, essas coisas contextualizadas em áreas de habitação de escravizados foram interpretadas como “mágico-religiosas”, resultando em diversos estudos sobre seus possíveis significados rituais, fazendo associações às práticas religiosas da África (Samford, 2007, p. 106, Manning, 2012, p. 157). No Brasil, Luís Claudio Symanski (2007, p. 23) defende que as possíveis manifestações de caráter religioso presente nos contextos de senzala consistem em táticas que os escravizados usaram para preservar suas memórias africanas, rejeitando os valores impostos pelos senhores de engenho. Por isso, também buscou analisar os elementos africanos nos conjuntos de materiais enterrados estrategicamente nas senzalas e casas grandes.

No entanto, esses conjuntos de coisas rituais podem facilmente passar despercebidos e seus itens confundidos com lixo doméstico, materiais utilitários e artigos de subsistência, perdendo o significado ritual quando coletados dispersamente, sem um controle contextual rígido dos demais materiais associados e do local exato onde foi enterrado. Conforme já observaram Luís Cláudio Symanski e Marcos André Souza (2007, p. 218) a visibilidade desses contextos condiciona-se à habilidade dos arqueólogos em escavá-los e identificá-los, não apenas a partir dos materiais, mas de sua distribuição espacial e associações com demais estruturas do sítio arqueológico. Em vista disso, alguns pesquisadores têm conduzido suas escavações para reconhecer e interpretar o uso dos espaços domésticos enquanto *locus* de práticas ritualísticas e religiosas.

Patrícia Samford (2007, p. 163) analisou contextualmente diversos conjuntos de materiais enterrados nos cantos e portas de áreas de habitação de escravizados nos Estados Unidos e interpretou como santuários domésticos, associando estes aos cultos à ancestrais e às práticas ritualísticas da África Ocidental. A arqueóloga afirma que diante da limitação de acesso a bens de consumo, dificilmente garrafas inteiras e outros objetos funcionais seriam descartados intencionalmente, por isso acredita que garrafas e panelas inteiras associadas a coisas como conchas, miçangas, giz, peças de bonecas, ossos de animais, entre outros, formavam conjuntos ritualísticos que atuavam como “santuários domésticos” para venerar antepassados, uma performance que os descendentes de africanos ocidentais usaram para obter controle sobre aspectos de sua vida cotidiana.

No Brasil, os estudos arqueológicos realizados nos contextos de senzala também evidenciaram objetos ritualísticos nos cantos das estruturas, próximos às portas ou à sua

soleira, sendo comum a identificação de garrafas inteiras enterradas intencionalmente nesses locais. Na senzala do sítio Engenho Água Fria, Chapada dos Guimarães, Luís Claudio Symanski (2007, p. 25) identificou um par de garrafas completas, uma de vidro preto e outra de grés branca, enterrado no canto noroeste da estrutura, apontada pelo arqueólogo como “indicativo da possível manutenção de sistemas de crença de origem africana” (Symanski, 2007, p. 25). Nesse mesmo sítio, o arqueólogo identificou um prato de cerâmica com uma moeda de cobre ao centro, conjunto enterrado do canto de uma das casas, uma prática associada às feitiçarias e conjuros a inimigos, interpretada a partir da analogia com pesquisas históricas, arqueológicas e etnográficas realizadas no Brasil, Estados Unidos e na África.

Conforme podemos observar, a identificação de vestígios que atestam o uso de práticas religiosas de origem africana é usual nos contextos de moradia de escravizados. Entretanto, as interpretações costumam buscar referências diretamente na África, sendo ainda poucos os estudos que exploram a dimensão espiritual dessas evidências na forma como são compreendidas pelas ontologias religiosas de matriz africana contemporâneas. A pesquisa desenvolvida pela arqueóloga Camila Agostini (2017, p. 22) nas ruínas na praia do Sahy, no litoral sul do Rio de Janeiro, ilustra um exemplo da importância da participação dos coletivos afro-religiosos nas práticas arqueológicas de campo e nos processos de interpretação dos sítios em suas múltiplas temporalidades, compreendida pela autora como uma perspectiva de *intersaberes* que “(...) abre margens para processos interpretativos diversos, nem sempre reféns da linearidade cronológica e de contextos históricos fechados (...)” (Agostini, 2017, p. 23).

No entanto, essa percepção só foi possível à arqueóloga durante a própria pesquisa de campo, no momento que ela se deparou com o uso presente do sítio arqueológico para a realização de cultos e rituais de Umbanda e passou a incorporar essas narrativas na compreensão do sítio em suas diferentes temporalidades. Apresentando o que ela chama de “improvisos e imprevistos” que geralmente são silenciados na pesquisa arqueológica, como a fala de espíritos incorporados nos médiuns, ela rompe com essa barreira, ao mesmo tempo que questiona a necessidade de criar uma base metodológica na arqueologia para dar conta dessas narrativas.

Outra situação, que exemplifica o *processo* da pesquisa, parte da dimensão religiosa das ruínas, que, à semelhança de cemitérios, cachoeiras ou encruzilhadas, são de interesse para festividades, devoções, práticas de cura, oferendas, “trabalhos”, já que



ali moram os espíritos, e que esse é o lugar *deles*. Essa presença ou mesmo “posse” dos espíritos sobre esses espaços é materializada pelas pessoas de diferentes maneiras. Além das práticas mencionadas, quando o canto, a dança e o toque de tambores ocupam o local, com a efemeridade dos corpos que dali se apropriam e partem ao fim de cada ritual, pequenas esculturas são instaladas pelas ruínas, entre outros objetos. Algumas já abandonadas se somam aos fragmentos das peças arqueológicas, outras ainda em uso são cultuadas e mantidas vivas. Expressão de antigos espíritos que “ficam ali, moram ali, por ser aquele o lugar *deles*”. (Agostini, 2017, p. 17).

Os exemplos apresentados acima são apenas alguns dentre as novas abordagens sobre os sítios afro-diaspóricos, escolhidos aqui justamente para discutir uma questão que considero relevante para o fazer arqueológico, que consiste na necessidade de incluir a participação dos coletivos afro-religiosos nas pesquisas arqueológicas desde a formulação do projeto, não apenas na etapa final de análise e interpretação dos materiais coletados.

Seguindo essa perspectiva, apresentarei algumas discussões sobre as territorialidades da Charqueada São João em Pelotas, partindo dos movimentos cotidianos dos escravizados narrados a partir das fontes documentais, alcançando as interpretações arqueológicas contemporâneas tecidas sobre esses espaços. A partir disso, trarei algumas observações sobre as reterritorializações das comunidades periféricas do entorno e do mundo espiritual que rememora as vivências do período escravista.

3. As Territorialidades invisíveis da Charqueada São João

A charqueada São João foi construída por volta de 1810 às margens do arroio Pelotas, caracterizando-se por um estabelecimento escravista de produção de carne salgada (charque), atividade esta que levou ao desenvolvimento e criação do município de Pelotas no século XIX. De propriedade da família Gonçalves Chaves, essa charqueada abrangia uma faixa de terra comprida e estreita, que se estendia da margem direita do arroio até o logradouro público (espaço de comercialização de gado), sendo formada por estruturas como casas de moradia, galpões, espaço produtivo de abate e manufatura de charque, olaria e poteiros (Rosa, 2012, pp. 96-97).

De acordo com as informações arroladas em fontes primárias, essa charqueada era sustentada pela exploração de africanos e afrodescendentes escravizados, possuindo uma média de 50 trabalhadores, número que possivelmente variava nos períodos de safra,

pois com o aumento da demanda produtiva os charqueadores costumavam alugar trabalhadores por um curto período (Loner et al., 2012, p. 140). Considerando, portanto, que os dados demográficos que temos sobre a população escravizada que vivia nessa charqueada se baseia em momentos específicos, a partir de registros em documentos como inventários, testamentos e livros de compra e venda, não podemos aferir sobre o quantitativo exato de trabalhadores que residiam nesse estabelecimento, o que gera questionamentos inclusive sobre os espaços de moradia dos grupos escravizados.

A charqueada São João foi inaugurada por Antônio José Gonçalves Chaves e, após o seu falecimento, passou a ser administrada por seus filhos João Maria e Antônio José Gonçalves Chaves. Em 1856 estes em sociedade compraram de seu outro irmão José Maria Chaves parte do valor de 42 trabalhadores escravizados que haviam recebido de herança de seus pais. Estes 42 escravizados não possuem informações específicas, são apenas mencionados como “(...) *de todas as idades, rezas, maiores e menores*”¹. No inventário de Maria Luiza Chaves², sobrinha e esposa de João Maria Chaves, constam 56 trabalhadores escravizados em 1872, sendo 51 homens, 3 mulheres e 2 crianças, dos quais 14 eram declarados de origem Mina, 21 africanos, 17 naturais do Rio Grande do Sul e 3 de outras regiões do Brasil. Destaca-se ainda que do total de escravizados listados no inventário 61% trabalhavam nas atividades diretamente ligadas à produção de charque, com 12 carneadores, que supõe-se serem especializado nas atividades de matança, e 19 serventes que deviam auxiliar nas demais etapas do trabalho. O restante exercia outras atividades especializadas como de pedreiro, carpinteiro, marinheiro, campeiro, sapateiro e cozinheiro (Rosa, 2012, p. 97). Como Antônio José Gonçalves Chaves filho faleceu em 1871 e não tivemos acesso ao inventário, não podemos afirmar se o número de trabalhadores apresentados no inventário de Maria Luiza incluía todos os residentes na charqueada, ou apenas a parte que cabia ao casal.

¹ Rio Grande do Sul. Secretaria da Administração e dos Recursos Humanos. Departamento de Arquivo Público. Documentos da Documentos escravidão: compra e venda de escravos: acervo dos tabelionatos do Rio Grande do Sul / Coordenação Jovani de Souza Scherer e Márcia Medeiros da Rocha. – Porto Alegre: Companhia Rio-grandense de Artes Gráficas (CORAG), 2010, pp. 92-99.

² APERS. Inventário de Maria Luiza Chaves, A. 770, M. 46, E. 06; Pelotas, 1º cartório de Orfãos e Provedoria, 1872.



No testamento escrito por Antônio José Gonçalves Chaves³ em 1862, e aberto após a sua morte em 1871, ele deixou a sua parte da charqueada e seus trabalhadores ao seu irmão João Maria:

Deixo a meu mano João Maria Chaves toda a parte que tenho na charqueada com casa de moradia, chácara, galpão, utensílios competentes, terrenos até o logradouro público, assim como esta pronta a trabalhar e assim lhe deixo toda a parte que tenho em todos os escravos de nossa sociedade, a escolha nestes bens/charqueada e escravos o que neles couber até os limites do que posso dispor com o meu e obrigação de cumprir a sua custa as disposições e legado de meu testamento que importa em dinheiro.⁴

No mesmo testamento⁵ Antônio Gonçalves Chaves deixou registrada a intenção de dar liberdade ao “Creoulo Júlio”, a qual devia ser cumprida oito anos após sua morte, momento que este também teria direito a ganhar uma quantia de duzentos mil réis. O texto menciona ainda os escravizados Artur, José e a “creoula Quitéria”, deixados em herança para sua esposa e o “creoulo Fernando” para o seu filho Guido.

Para o “Mulato Lucindo” foi concedida a liberdade e a quantia de duzentos mil réis, devendo acontecer sete anos após a sua morte e sob a condição que este aceitasse viver em companhia de um de seus filhos ou de sua mulher. Cumprindo com o estabelecido, João Maria concedeu a liberdade a Lucindo em 14/08/1878:

A carta foi concedida “tendo-se completado o prazo de 7 anos, na verba sétima do testamento do finado meu irmão Dr. Antônio José Gonçalves Chaves, na qualidade de testamenteiro do mesmo, e de conformidade com o disposto no testamento, declaro liberto o escravo mulato Lucindo, de hoje para sempre, obrigando-se ele, a cumprir as disposições do testamento, de residir em companhia de um dos filhos do falecido ou de sua mulher, fazendo-lhe entregar no mesmo ato a quantia de 200\$, deixado no testamento”⁶.

Observa-se que, embora Lucindo tivesse recebido a carta de liberdade, conforme estabelecido no testamento, a família o manteve na obrigação de viver junto aos herdeiros,

³ APERS. Testamento de Antônio José Gonçalves Chaves. N.1791, M.87, E.06, Pelotas, 1º Cartório de Órfãos e Provedoria, 1871.

⁴ Idem.

⁵ Idem.

⁶ Rio Grande do Sul. Secretaria da Administração e dos Recursos Humanos. Departamento de Arquivo Público. Documentos da escravidão catálogo seletivo de cartas de liberdade acervo dos tabelionatos do interior do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: CORAG, 2006, p. 455.

o que de fato não alterou a sua condição servil. Essa situação foi igualmente observada nas cartas de liberdade concedida às mulheres negras escravizadas.

No inventário de Maria Luiza Chaves (1872) encontramos o registro das escravizadas Maria de 30 anos que trabalhava como lavadeira, Florência de 28 anos e Lucrécia de 31 anos que eram costureiras. Esta última foi alforriada ainda em 1872 mediante o pagamento do “preço convencionado”⁷. Supomos ainda que outras mulheres negras residiam na charqueada exercendo atividades domésticas, pois o mesmo inventário menciona os nomes de Raquel, mãe de um campeiro de 19 anos, Narciza, mãe de três homens e Luiza mãe de um servente de 40 anos. Dentre essas encontramos o registro da carta de liberdade apenas de Raquel, parda de 30 anos, concedida por João Maria Chaves em 1867 mediante o pagamento de 1:200\$. As demais também podiam continuar vivendo na charqueada, a exemplo da africana Isabel, que recebeu a carta de liberdade em 1859 em retribuição aos bons serviços prestados, sendo que *“nunca foi incluída entre os bens da dita herança, nem inventariada e partilhada a nenhum dos herdeiros, porque era intenção de todos dá-la por livre”*⁸.

Essa situação reforça invisibilização da presença feminina nesses espaços, pois mesmo com a condição de libertas essas mulheres continuavam vivendo sob o domínio escravista, servindo aos senhores e com a mobilidade cerceada (Rosa, 2019, p. 147). Podemos ainda supor que essas mulheres recebiam essas “liberdades ilusórias” justamente para evitar possíveis ameaças à família, já que elas conviviam nos espaços domésticos e eram as responsáveis pelos cuidados das crianças.

A resistência por meio da violência era uma ameaça constante nos espaços charqueadores. Os processos-crime da época apresentam diversos episódios de agressões, homicídios, envenenamento e outros crimes cometidos entre os escravizados e, também, contra feitores, senhores e suas famílias.

Na charqueada São João não foi diferente, por diversas vezes o nome da família aparece associado a processos envolvendo acusações contra os escravizados, incluindo dois episódios de homicídio de feitores.

O primeiro ocorreu em 1819 quando o escravizado Francisco de 30 anos, que trabalhava como campeiro e falquejador, assassinou o capataz Caetano, também escravizado por Antônio Gonçalves Chaves (pai), a facadas sob a alegação de que foi

⁷ Idem, p. 498.

⁸ Idem, p. 534

ferido e repreendido por “não cumprir corretamente o seu dever de estender o charque nos varais”⁹.

Condenado à prisão, Francisco voltou a ser processado em 1824 por fuga e arrombamento de cadeia, citado junto a outros 22 presos que não tiveram os nomes declarados, mas são descritos como pretos, crioulos e pardos, livres e escravizados, e ainda, um índio e um branco¹⁰. Em 1870 o campeiro Ricardo, preto de 15 anos escravizado por Antônio Gonçalves Chaves (filho), assassinou com uma facada o capataz Estevão Gonçalves Chaves, sendo por isso condenado a 100 açoites e um ano de ferros no pescoço¹¹. Em seu julgamento Ricardo alegou que cometeu o homicídio porque havia sido castigado sem motivo.

Segundo sua declaração ao delegado de Pelotas “o Capataz da estancia, há a tempos andava de mau humor com elle respondente, e que pella mais diminuta couza lhe prometia castigar”. O capataz havia lhe mandado abrir uma porteira e, quando demorou um pouco para realizar a tarefa, começou a castigá-lo com um laço. Ricardo alegou depois que pediu várias vezes para o capataz parar, mas ele continuou batendo. Com isso, Ricardo puxou uma faca e matou-o. (Monsma, 2011, p. 4) Esses episódios nos mostram o quão complexas eram as relações escravistas, pois mesmo com todo o sistema repressivo e vigilante montado pelos charqueadores, as mulheres e homens escravizados resistiam e enfrentavam o sistema, afrontando as ameaças de castigo, prisão e até a morte, quando forçados a se submeter a situações desumanas. Os senhores, por sua vez, também procuravam impor seu domínio por meio de outros tipos de coerção e manipulações, como as aparentes cartas de alforria que deviam figurar como um instrumento de promessa e chantagem para seduzir os escravizados, sendo que mesmo quando cumpridas condicionavam as pessoas negras a continuarem submetidas à servidão.

Nos raros trechos onde os africanos e afrodescendentes aparecem nas fontes históricas escritas pelos brancos, vimos que a Charqueada São João possuía uma movimentação intensa de entrada e saída de trabalhadores, sendo que alguns acabaram vivendo no local por muitas décadas ou até o fim de suas vidas. Mesmo diante da opressão

⁹ RIO GRANDE DO SUL. Secretaria da Administração e dos Recursos Humanos, Departamento de Arquivo Público. Documentos da escravidão: processos crime - o escravo como vítima ou réu. Coord. Bruno Stelmach Pessi e Graziela Souza e Silva. Porto Alegre: CORAG, 2010, p. 60.

¹⁰ Idem, p. 68.

¹¹ Idem, p. 213.

e violências, esses homens, mulheres e crianças buscaram estratégias cotidianas de adaptação e resistência, extrapolando, por vezes, sua condição submissa. Por essa razão, os espaços ainda preservados da antiga charqueada guardam resquícios das práticas cotidianas, dos saberes e crenças afro-religiosas, tornando este um terreno fértil para os estudos arqueológicos da Diáspora Africana.

Em busca desses contextos afro-diaspóricos, o arqueólogo Lúcio Ferreira realizou escavações arqueológicas na antiga senzala da charqueada São João em 2016, evidenciando os pisos e fundações das estruturas construtivas, local onde identificaram elementos como fragmentos de ferro, um cadeado e uma chave, os quais denotam uma intencionalidade de ligação com o mundo espiritual, que pode ser interpretada como uma forma de resistência contra o poder senhorial (Sampeck & Ferreira, 2020, p. 149). A potência espiritual e cosmológica do conjunto de ferros foi analisada por diversos líderes religiosos de matriz africana, os quais contribuíram com diferentes interpretações sobre as divindades assentadas, mas que segundo Lúcio Ferreira são importantes porque constituem os gabaritos de inteligibilidade de saberes seculares (Sampeck & Ferreira, 2020, p. 150). Nesse sentido, o arqueólogo afirma que a participação dos Babalorixás e Ialorixás no processo de interpretação das materialidades sagradas foge aos essencialismos e buscas nostálgicas por africanismos, pois esses conhecimentos são alicerçados nas práticas cotidianas dos terreiros de Batuque.

Evidenciam que seus ancestrais, mesmo vivendo sob cativo, também plantavam axés. Resultam, também, por parte dos pesquisadores do projeto, da emulação deliberada de um terceiro espaço (sensu Bhabha, 1994), no qual as tipologias arqueológicas, ou a literatura especializada africanista e em diáspora africana, é cotejada com saberes locais. Nesse aspecto, surgem, obviamente, diferenças interpretativas, mas também confluências produtivas. Ressaltemos, nesse momento, duas congruências. Uma delas é a premissa ontológica que consubstancia a análise arqueológica e a dos representantes do Batuque. Para mencionar novamente uma das elegantíssimas sintéticas sentenças da Ialorixá Flávia Padilha (conversa em 12/04/2018): “nosso sagrado é nossa cultura”. Não há oposições duais entre o sagrado e outras dimensões da vida. A terra deve ser alimentada porque está viva; ela nutre e é nutrida, protege e é protegida. Como os humanos e Orixás, a terra tem boca e se alimenta. Terra, objetos, pessoas e Orixás formam coletivos sinérgicos. (Sampeck & Ferreira, 2020, p. 150).



Na pesquisa etnográfica realizada pela arqueóloga Elis Meza (2018, p. 43) junto aos praticantes do Batuque, a autora defende que a comunidade religiosa compreende os ferros enquanto a presença do sagrado, que materializava um assentamento de Orixás na senzala. Portanto, não deviam ter sido desenterrados, sendo recomendado que os axés sejam “re-plantados” para garantir o equilíbrio energético da charqueada, respeitando assim a ancestralidade e o sagrado de matriz africana.

Independente das discussões geradas em torno das interpretações e da remoção do assentamento de seu lugar de origem, compreendo que a identificação desse contexto ritualístico é de grande importância para reafirmar a potência da espiritualidade e das práticas afro-religiosas entre os escravizados da charqueada. Mais uma vez vimos que apesar da paisagem da charqueada ter sido organizada formando “*um dispositivo de controle dos escravos*” (Monteiro, 2017, p. 137), a opressão e a vigilância não foram determinantes na territorialização dos africanos e afrodescendentes, os quais mantiveram suas crenças apesar das possíveis tentativas de intimidação e repressão.

Partindo da ótica do opressor, o arqueólogo Vitor Monteiro (2017, p. 144) considera a paisagem da charqueada São João “*um elemento fundamental na conformação das relações escravistas e para a consolidação da escravidão*”, uma vez que o domínio sobre os trabalhadores escravizados passava pelo controle do espaço produtivo, das áreas domésticas e de circulação, onde a casa grande ocupava uma posição central e privilegiada configurando-se como um ponto de vigilância sobre os escravos (Monteiro, 2017, p. 137). Para o autor a posição estratégica da senzala ao lado da casa do feitor, do pelourinho e sob o olhar da casa grande servia como um instrumento de controle e vigilância sobre as práticas cotidianas desses grupos (Monteiro, 2017, p. 144). Apesar disso, o assentamento de Orixás enterrado no chão da senzala mostra o contrário, que essa vigilância era burlada, ou ainda, desafiada com o som de sino e o toque dos tambores, pelo movimento dos corpos, pelo cheiro das ervas e das defumações e pela invocação dos seres espirituais que protegiam e empoderava as mulheres e homens negros que cultuavam a sua ancestralidade.

Longe de negar ou redimir a intencionalidade e a efetivação das práticas colonialistas citadas por Monteiro (2017, p. 137), compreendemos que se o nosso objetivo é conhecer e valorizar os saberes afro-diaspóricos nós precisamos nos apartar dos discursos opressores, deixando de lado as interpretações influenciadas pela lógica

capitalista hegemônica, que generaliza as experiências afro-diaspóricas e rejeita suas individualidades, minimizando suas manifestações culturais e religiosas. Para isso, acredito que precisamos manter a luta contra o preconceito e as barreiras impostas à participação dos coletivos afro-centrados nos processos de pesquisa, evitando as usuais premissas epistêmicas colonialistas e alheias às ontologias das comunidades locais. Caso contrário, os arqueólogos continuarão mais interessados em falar sobre “*coisas enterradas do que de pessoas em devir*” (Novaes, 2017, p. 26). Por isso, devemos cada vez mais descolonizar nossas práticas científicas e nos aproximar desses coletivos, integrando os conhecimentos localizados (Haraway, 1995, p. 16) das pessoas negras aos estudos arqueológicos promovidos nos espaços escravistas.

A virada ontológica (Sampeck & Ferreira, 2020, p. 149) almejada nessa pesquisa consistiu, portanto, na mudança de posicionamento e de perspectiva do olhar da pesquisadora. Se até então os estudos arqueológicos miravam os corpos escravizados a partir da paisagem observada da casa grande e da senzala doméstica, nós passamos a olhar a tal casa grande a partir da periferia, deixando-a pequena e invisibilizada numa paisagem onde se destaca a chaminé e a caixa d’água da antiga área de produção, a grande e frondosa figueira envolva por oferendas e seres espirituais, o arroio onde pessoas pescam por lazer e para o sustento, para a vila que ainda hoje abriga os descendentes dos homens e mulheres negras que um dia foram escravizados naquelas charqueadas. Assim, deixei de procurar por “escravos” na senzala e fui em busca das histórias de Preto Velho na periferia.

Não sou escravo, eu fui escravizado...

Nessa tentativa de se apartar de discursos colonialistas sobre a presença africana no continente americano, a arqueologia vem buscando outras fontes de conhecimento, principalmente aquela que é o suporte principal da ancestralidade africana, a oralidade, que foi responsável pela permanência de conhecimentos e de memórias que atravessaram o tempo e o espaço, transformando a diáspora africana numa celebração de elementos culturais que sobreviveram até os dias de hoje. Dessa forma, os arqueólogos devem ir além do material, buscando ressaltar “*a importância de entender a arqueologia como contação de história para criar uma ciência decolonial, engajada politicamente para a comunidade e que dê uma centralidade à noção de memória*” (Hartemann & Moraes, 2017, p. 26).



Na trajetória dessa pesquisa as memórias afro-diaspóricas foram buscadas justamente a partir da oralidade, priorizando os conhecimentos situados de pessoas da periferia, espaço onde a Umbanda figura como uma religião agregadora, que acolhe a todos através do trabalho da caridade prestada pelos médiuns e as entidades espirituais. Convivendo com essa comunidade comecei a perceber que muitas histórias do “tempo da escravidão” estavam longe de serem ignoradas ou esquecidas, sendo rememoradas cotidianamente através da incorporação das Pretas e Pretos Velhos.

Essa representação do Preto-Velho, passível de “leitura” por uma comunidade específica, cumpre uma espécie de função social. É ele, o preto-velho, um dos responsáveis por manter viva uma memória da escravidão (com seus sofrimentos, sua resistência e sua superação) e, concomitantemente, por auxiliar no sobrepujamento das dores daqueles que o procuram (Rezende, 2017, p. 178).

A Umbanda é uma religião afro-brasileira predominante nas comunidades de periferia em Pelotas. Segundo o mito fundador, amplamente difundido no Brasil, a Umbanda surgiu no Rio de Janeiro em 1908, com o médium Zélio de Moraes, quando este recebeu pela primeira vez a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, que questionou a exclusão dos espíritos dos negros e indígenas dos centros de mesa e anunciou a criação de um novo culto, que permitiria a incorporação desses espíritos auxiliando-os a cumprirem sua missão espiritual na terra, baseando-se assim em preceitos como a humildade e a caridade, sob a qual recebeu o nome de Umbanda. No Rio Grande do Sul, Ari Oro (2012, p. 357) afirma que a Umbanda iniciou em 1926 com a fundação do centro “Reino de São Jorge” em Rio Grande, expandindo-se para Porto Alegre em 1932 com a criação da Congregação Espírita dos Franciscanos de Umbanda. Contudo, ao aprofundar a análise em estudos bibliográficos sobre as origens da Umbanda e suas raízes africanas, encontramos referências que questionam essa tentativa de homogeneização, bem como seu papel relegado diante das demais religiões de matriz africana, reafirmando as suas similitudes aos rituais à ancestralidade praticados pelos povos africanos de origem Banto.

A cosmovisão dos povos Banto compartilhava a crença que o mundo invisível governava o mundo visível, estabelecendo uma comunicação por meio de interações estabelecidas por rituais. Esses mundos se estruturavam em uma pirâmide vital, numa hierarquia onde acima dos vivos estão os pais, os feiticeiros, seus antepassados e seus

ancestrais, e todos são regidos por um Deus Supremo. Especialistas em magia, acreditavam na força vital e em forças malignas, por isso, para manter seu equilíbrio, obter favores e solucionar problemas, os povos Bantos apresentavam oferendas aos antepassados como fumo, bebidas e sacrifícios de animais. (Malandrino, 2010, p. 2, Daibert, 2015, p. 16).

Apesar das semelhanças com os rituais e crenças Banto, essas origens são pouco discutidas, pois o senso comum costuma descrever a Umbanda como uma religião brasileira, cujos hibridismos (intencionalmente) diluíram as influências africanas. No entanto alguns estudos mais recentes (Rohde, 2009, p. 91, Giumbelli, 2011, p. 110, Fernandes, 2015, p. 72) apontam que o ocultamento das raízes negras da Umbanda é uma imposição colonialista de branqueamento e ocidentalização das práticas afro-religiosas. Logo, a instituição de um “marco fundador” da Umbanda é uma estratégia para relegar a trajetória da diáspora africana como constituinte de suas práticas religiosas, invisibilizando os elementos culturais de matriz Banto¹² que, antes de Zélio de Moraes, já estavam presentes nos Calundus¹³ do período colonial (Mott, 2008, p. 92, Marcuse, 2009, p. 6) e nas Macumbas¹⁴ do século XIX (Oliveira, 2007, p. 93; Fernandes, 2015, p. 70).

Por outro lado, Emerson Giumbelli (2011, p. 112) argumenta que se o processo de institucionalização da Umbanda recusa a África, ela não desaparece, pois se mantém viva nas palavras e nas práticas umbandistas, portanto, a tentativa de branqueamento imposta com a normatização empreitada no início do século XX não suprimiu as referências africanas, reconhecendo a África principalmente na figura do Preto-velho. Foi justamente a busca pelo Preto Velho que me levou a seguir os caminhos da Umbanda Cruzada, adentrando essa esfera religiosa nas periferias juntando “fragmentos” de uma

¹² “Os bantos são um conjunto de povos que habitavam a África Central nas regiões que hoje compreendem Angola, Congo, Gabão e Cabinda. Apesar das diferenças étnicas, esses povos compartilhavam o mesmo tronco linguístico: eram falantes das línguas bantos. Essa base comum permitiu que muitos traços culturais e significados religiosos fundamentais fossem compartilhados entre os diferentes grupos dessa grande região, vista hoje como um espaço geográfico menos heterogêneo do que se imaginava (Daibert, 2015, p. 10)

¹³ “Os calundus eram um tipo de ritual mágico-religioso realizado por africanos na América Portuguesa, bastante difundido nos séculos XVII e XVIII, especialmente nas regiões de Minas Gerais e da Bahia. Vários procedimentos rituais distintos entre si recebiam por vezes a denominação de “calundu”, mas eles tinham em comum o fato de serem ritos que contavam com acompanhamento musical de atabaques e com a possessão ritual por espíritos e que tinham entre seus objetivos a adivinhação e a cura.” (Marcussi, 2009, p. 6)

¹⁴ “A primitiva Macumba, longe de ser um culto organizado, era um agregado de elementos da cabula, do Candomblé, das tradições indígenas e do Catolicismo popular, sem o suporte de uma doutrina capaz de integrar os diversos pedaços que lhe davam forma. É deste conjunto heterogêneo que nascerá a Umbanda, a partir do encontro de representantes da classe mais pobre com elementos da classe média egressos do espiritismo Kardecista. Foi este último grupo que se apropriou do ritual da macumba, impôs-lhe uma nova estrutura e, articulando um novo discurso, deu início ao processo de legitimação. (Oliveira, 2007, p. 93)

diáspora africana que se mescla na “bricolagem” étnica, cultural e ritualística dessa religião considerada essencialmente afro-brasileira.

A Umbanda de Linha Cruzada se mostra como uma prática afro-religiosa mais próxima dos Calundus e das Macumbas, populares entre os escravizados no período colonial. Enquanto aos Pretos Velhos da Umbanda Branca não lhes é permitido beber e fumar quando estão no mundo prestando caridade, pois o kardecismo considera isso prejudicial ao seu processo evolutivo; na Umbanda Cruzada eles são chamados pelo toque do tambor, com bebida e mesa farta, prestando a caridade através da doutrina, contando suas histórias de vida a todos que estão presentes.

A fome e a privação são as principais lembranças do cativo, assim como os castigos físicos, por isso as Giras de Preto Velho costumam ser preparadas com várias comidas e bebidas do agrado dessas entidades. A mesa é uma forma dos filhos de fé reverenciarem e agradecerem aos Pretos Velhos, que apesar de todo o sofrimento que passaram na terra hoje voltam para ajudar através da caridade.

Os Pretos Velhos fumam cachimbo ou cigarro de palha, gostam de beber cachaça ou vinho e de alimentos como frango assado, linguiça, farofa, ovo cozido, feijão mexido, bolo de milho, rapadura, entre outros. Os alimentos ofertados são colocados sobre uma toalha branca no chão, e antes de comer, os Pretos Velhos dançam em volta, reverenciam a mesa farta e agradecem aos Orixás, benzendo os alimentos com vinho e galhos de arruda, dividindo os alimentos com todos os presentes e os Pretos Velhos do Congá.



Figura 1 - Homenagem ao dia de Preto Velho na terreira de Pai Diego de Iansã. Fonte: Da Rosa, 2019.

A falange dos Pretos Velhos na Umbanda é formada por espíritos de idosos africanos e afrodescendentes escravizados no Brasil, são os anciãos que viveram nas senzalas resistindo à dor e ao sofrimento impostos pelo sistema escravista. Os Pretos Velhos são considerados espíritos que trabalham na linha da direita, prestando auxílio através de curas, benzeduras e conselhos, praticando a caridade a serviço do bem (Santos, 2007, p. 174). Já representação feminina na figura da Preta Velha geralmente está associada ao papel materno, como a imagem da “Mãe Preta” dos engenhos, carinhosa, bondosa e devotada. Na terra foram escravizadas como parteiras, amas-de-leite, rezadoras. São entidades prestigiadas pela eficácia de suas mandingas, simpatias e patuás, ajudam mulheres grávidas, crianças, doentes e auxiliam nos problemas da esfera íntima. Contudo, poucos trabalhos centram-se na figura da Preta Velha, geralmente apenas transpõe o arquétipo da sua figura masculina, reproduzindo à ideia de acomodação e subserviência, deixando de lado temas como a sexualidade, a feitiçaria e a resistência (Dias & Bairrão, 2011, p. 170).

As Pretas e Pretos Velhos feitiçeiros, curandeiros, as benzedeadas, os quilombolas entre outras representações de rebeldia, orgulho e liberdade acabam sucumbindo nessa cosmovisão dominante que prioriza o escravizado afrodescendente servil, humilde e obediente. (Souza, 2006, p. 6, Dias & Bairrão, 2011, p. 170). Mas por vezes, essas entidades consideradas “da esquerda” ainda estão presentes nas terreiras de Umbanda cruzada. Os Pretos e as Pretas “Feitiçeadas” fogem ao padrão da branquitude e são vistos insurgentes, agressivos e ressentidos, por isso são chamados “Pretos Velhos quimbandeiros” (Bastide, 1971, p. 437).

A fé e o feitiço¹⁵ eram os principais instrumentos de resistência dos negros e negras que lutavam contra a opressão escravista. Por isso, ainda hoje a designação de feitiçeador, cunhada pelos brancos de forma pejorativa para minimizar as práticas afro-religiosas, é ressignificada pelas pessoas afro-religiosas que, quando exclamam os *feitiçeados*, estão reafirmando sua luta, como se este fosse um grito de resistência.

Preta velha Dona Maria era uma velhinha cabeça branca, que cuidava um filho de senhorzinho, mas te digo “*Oh nega feitiçeadora!*” (Relato de Maria, junho de 2018).

¹⁵ “Para designar a aberração dos negros da Costa da Guiné e para *dissimular o* mal-entendido, os portugueses (muito católicos, exploradores, conquistadores, até mesmo mercadores de escravos), teriam utilizado o adjetivo *feitiço*, originário de *feito*, participio passado do verbo fazer, forma, figura, configuração, mas também artificial, fabricado, factício, e por fim, fascinado, encantado.” (Latour, 2002, p. 16).



Povo de Preto Velho também, tudo que eles te dizem é certo, pode acontecer daqui um mês, um dia, daqui há 10 anos. O que Preto Velho fala e faz ninguém mais desfaz. Porque “*Oh povo bem feiticeiro!*” (Mãe de Santo Ilsa Carla Farias, junho de 2018).

A ancestralidade dos saberes africanos faz do feitiço dos Pretos Velhos os mais temidos e poderosos, conforme falam os praticantes de Umbanda. Com conhecimentos antigos trazidos da África, o Preto Velho conhece mandingas que não são possíveis de serem desfeitas por outras entidades, nem mesmo o temido Exu (povo da rua), pois só os ancestrais africanos compartilham desses segredos. Os Pretos Velhos são chamados de milongueiros¹⁶, pois conhecem bem as ervas e seus efeitos curativos. Por isso geralmente são procurados pela comunidade para resolver problemas de saúde, buscando chás, infusões e benzeduras. Herança africana, esses conhecimentos medicinais curavam as doenças e aliviavam as dores provocadas pelos castigos físicos de pessoas escravizadas, sendo os feiticeiros importantes agentes no auxílio dos companheiros de senzala.

É justamente o papel da ancestralidade personificada na figura do Preto Velho que lhe dá o poder sobre as palavras, as quais são passadas através da oralidade, em histórias de vida e de resistência no “tempo da escravidão” contadas durante a doutrina nas terreiras. E foi a partir dessas histórias que ouvi junto aos pretos e pretas velhas nas terreiras da periferia que comecei a observar que alguns desses temas são transversais ao estudo das coisas e suas temporalidades, como as suas memórias do sofrimento no cativeiro, sobre fugas, brigas e feitiçarias.

Compreendendo, portanto, os Pretos e Pretas Velhas como os ancestrais afrocentrados que continuam vindo ao mundo físico através da incorporação, que por meio de seus cuidados seguem personificando a resistência de seu povo que hoje luta contra as mazelas cotidianas da vida na periferia, e ainda, com sua doutrina atuam na preservação das memórias, seja da África ou do cativeiro, e na transmissão das crenças e saberes afro-diaspóricos para os mais novos. Nesse sentido, ao voltar à charqueada São João fui em busca de outras narrativas sobre o povo escravizado, as quais permanecem potentes nas memórias das terreiras de umbanda da Vila da Palha.

¹⁶ Aquele que, entre os Negros da África faz ou aplica os milongos (nome com que designam qualquer medicamento em Angola). Consultado em: <https://www.lexico.pt/milongueiro/>

4. As territorialidades invisibilizadas da Vila da Palha

A Vila da Palha é uma pequena comunidade situada na divisa entre a charqueada São João e a charqueada Santa Rita, no bairro Areal em Pelotas. Consiste em uma rua sem saída com acesso pela antiga estrada da Costa, que termina às margens do arroio Pelotas. Segundo os relatos orais o nome pejorativo da vila se deve às casinhas com telhado de palha, que foram construídas pelos descendentes de escravizados após a abolição. Denominada atualmente como Avenida Augusto Saint Hilaire, em homenagem ao naturalista francês que se hospedou na charqueada São João no século XIX, os terrenos se encontram em processo de regulamentação fundiária desde a década de 1990.

É nesse território que o médium Diego Costa desenvolve seus trabalhos espirituais no Centro Espírita de Umbanda Junco Verde, terreira que ele herdou de seu avô, o sr. Geraldo Costa, já falecido, onde trabalha junto de sua mãe dona Vera e sua avó dona Eloisa. Considerada a casa de religião mais antiga da vila ainda em funcionamento, ela está assentada num chão que pertence a sua família há várias gerações. O terreno é dividido entre as casas de moradia da família e aos fundos possui um salão preparado para a terreira, com o congá que cultua as entidades da casa e um pequeno quarto de Santo onde Pai Diego cuida de sua Orixá de cabeça Iansã. Ele conta que entrou para a nação há alguns anos, justamente porque queria aprender mais sobre as suas origens e ancestralidade, mas seu avô cultuava inicialmente apenas os Preto Velhos e Caboclos, incorporando depois as outras entidades da Umbanda.

Pai Diego de Iansã conta que todo o entorno da casa é preparado e protegido energeticamente, desde o portão onde possui fundamentos enterrados, até as plantas que também são alimentadas conforme as suas entidades. Na entrada do pátio já avistamos uma pequena casinha que assenta os Exus guardiões e todo o pátio é cercado por plantas que não só assentam as entidades e protegem a família, como também são usadas para o preparo de banhos, chás e outros usos rituais.

A ancestralidade define a terreira de Pai Diego de Iansã, desde o território em que ocupa, onde africanos e afrodescendentes escravizados nas charqueadas circularam e deixaram suas marcas, em “coisas que os antigos enterraram no pátio”, que Pai Diego comenta já ter encontrado com seu avô quando ainda era criança, até a corporeidade da família, que se identifica e cultua suas raízes africanas. Podemos ver essa ancestralidade



atuando também no devir das práticas rituais, onde quatro gerações da família se fazem presente, e ainda, cultuam entidades que também atravessaram o tempo e permanecem na casa.



Figura 2 - Foto do Sr. Geraldo incorporado com o Preto Velho, ao lado de Pai Diego ainda criança e sua mãe Vera. Fonte: Acervo pessoal de Dona Eloísa Costa, 1996.



Figura 3 - Foto de Vô Zuza incorporado em Pai Diego e Tia Maria incorporado em Vera, iniciando o pequeno Diogo, filho de Diego, nos ensinamentos da Umbanda. Ao fundo as pequenas Luiza e Julia auxiliando nos cuidados das entidades. Foto da autora, maio de 2021.

Nos dias de gira a pequena Luiza de 5 anos e Julia de 15 anos, filha e sobrinha de Pai Diego, participam da corrente, aprendem os pontos cantados e ajudam as cambonas a servir as entidades, assim como sua irmã Viviane que ajuda no preparo dos alimentos e da mesa nos dias de festa. A mãe Vera faz a frente da terreira ao lado de Pai Diego e avó Dona Eloísa até pouco tempo era a principal cambona. Atualmente Dona Eloísa passou o papel para as netas, mas segue acompanhando e orientando todo o ritual que acontece na

casa, sempre sentada em sua cadeira que fica no canto da terreira, em frente ao quarto de santo e abaixo de um quadro de Ogum, local em que os filhos da casa vão para lhe pedir a benção e todas as entidades que chegam na terra vão para lhe saudar, reverenciando a grande matriarca.



Figura 4 - Foto da matriarca Dona Eloísa na festa de encerramento de ano da terreira. Foto da autora, dezembro de 2019.

Embora Pai Diego de Iansã esteja no comando da terreira, ele está cercado por quatro gerações de mulheres que junto a ele desenvolvem o trabalho mediúnico e lhe dão a base de seus fundamentos. Quando perguntei a ele por que recebeu a liderança de herança, ele disse que isso não foi uma imposição, mas que aconteceu naturalmente pois sua mãe Vera não quis assumir a responsabilidade sozinha, já que também trabalha, cuida da casa dos filhos e netos. Sua irmã Viviane também se divide entre o trabalho e o cuidado dos filhos pequenos. Ele por ter mais tempo e mobilidade, acabou assumindo as obrigações com a terreira, o cumprimento das obrigações e o atendimento ao público para a caridade.

Ele conta que sua avó Eloísa sempre foi a cambona, um papel que ele afirma ter tanta importância quanto o do médium que incorpora, pois é preciso ter alguém com conhecimento e sabedoria para segurar a casa quando todos os médiuns estão em transe.

“A cambona é a maior feiticeira”, falou Pai Diego, pois conhece todos os segredos e mandingas das entidades, enquanto o médium “apaga” e não lembra depois o que foi falado. Com amor e respeito à sua ancestralidade, Pai Diego de Iansã sempre reforça a importância dos ensinamentos de sua avó, falando que sempre, para qualquer coisa, recorre a ela para pedir permissão, tirar suas dúvidas e perguntar se está fazendo o certo. Foi na terreira de Pai Diego de Iansã onde eu pude acompanhar e conhecer um pouco mais sobre a doutrina e os fundamentos dos Pretos Velhos, principalmente pelas mãos do Vô Zuza, que me abraçou¹⁷ e passou a me orientar sobre como “mexer” nas coisas dos pretos com cuidado. Quando vem ao mundo ele sempre diz que meu trabalho é pesado, pois estou sempre desenterrando as coisas e alguns pretos não gostam que mexam com eles.

O Preto Velho Vô Zuza é uma entidade muito antiga e rara, contou Pai Diego, pois veio da África. Ele já cuida da família há muitos anos, pois antes de vir em Pai Diego ele já incorporava em seu avô Geraldo, quando tinha permissão da Preta Velha Vó Maria. Pai Diego conta que Vô Zuza é uma entidade “pesada” e gosta muito de beber cachaça, por isso quando seu avô já estava mais velho, Vó Maria não o deixava chegar com frequência. Um dia na terreira Vô Zuza, incorporado em Pai Diego, disse que preparou “esse meu” desde que ele estava na barriga de sua mãe, pois sabia que teria um médium forte para poder atuar na terra. Ao falar isso o Preto Velho chamou Vera, mãe de Pai Diego, lhe pegou pela mão e repetiu as palavras, ela sorriu confirmando a história.

Vô Zuza é um Preto Velho de Xapanã que nasceu na África, onde foi um poderoso guerreiro, lá ele também aprendeu os “segredos” da religião, por isso sempre fala que é um grande feiticeiro. Vô Zuza possui um arquétipo diferente das entidades que comumente costumam se apresentar como um idoso curvado e cansado. Ele tem postura firme e quando chega na terra solta um grito forte e bate o pé no chão, depois senta em seu banco e ali conta suas histórias, fumando e tomando sua cachaça pura, os quais são seus instrumentos de trabalho, conforme já contou várias vezes durante a doutrina, onde fala sobre o “tempo da escravidão” ensinando lições de resistência, de como ele enfrentava os brancos para resistir aos castigos e proteger seus irmãos de senzala.

Em suas histórias Vô Zuza conta que no tempo do cativo ele sempre tinha a sua cachaça escondida, pois quando sabia que ia apanhar ele ia lá e bebia, pois assim

¹⁷ “Abraçar” na religião significa passar a cuidar da espiritualidade do filho.

“amortecia o lombo” para tomar as chicotadas. Orgulhoso, afirma que nunca aceitava os castigos de forma passiva, falando de várias das mandingas que fazia para derrubar aqueles que lhe oprimiam: “eu apanhava, mas eles também levavam”. Em doutrina ele nos contou que uma vez enterrou uma galinha viva junto com os panos do feitor e alguns feitiços, enquanto a galinha morria o feitor definhava junto.

Um dia perguntei a ele sobre a sua história, ele disse que algumas coisas ficam confusas porque ele já viveu na terra há muito tempo. Por isso possui poderes e transita entre os Orixás pelo quarto de Santo, dizendo que foi a pedido dele que Pai Diego procurou o Batuque, pois isso lhe fortaleceu ainda mais. Ele contou que foi um grande guerreiro na África, por isso, quando teve oportunidade fugiu para o quilombo, pois em sua vida nem sempre esteve no cativeiro. Sua missão na terra era ajudar seus irmãos, por isso aprendeu muito sobre as ervas, fazendo chás e unguentos para curar as feridas e doenças dos escravizados que apanhavam ou fugiam.

Certo dia durante a doutrina aos filhos da casa ele contou sobre como cultuava os Orixás no seu tempo, dizendo que como os senhores não podiam ver eles precisavam esconder ou disfarçar. Por isso usavam as pedras para assentar os Orixás, pois os brancos olhavam e achavam que era só enfeite, também faziam coisas com barro para deixar enterradas ou usavam as proteções junto ao próprio corpo. Tudo tinha que ser muito disfarçado e escondido, pois se os senhores os pegassem eles iam para o tronco.

Os ensinamentos de Vô Zuza nos levam a refletir não só sobre as memórias do cativeiro e da resistência dos escravizados, mas também sobre as nossas práticas no campo da arqueologia, onde muitas vezes desenterramos coisas que para o povo que o enterrou não são apenas coisas, são potências vitais de Orixás e entidades, ou mesmo, instrumentos de demandas e feitiços enterrados com intencionalidade, portanto, não devem ser tocados ou mexidos sem a devida permissão. Por essa razão, os estudos que realizamos em sítios arqueológicos da diáspora africana podem ser vistos pelo povo de religião, assim como pelo próprio mundo espiritual, como perturbações em solos sagrados da ancestralidade, lugares de morada das Pretas e Pretos Velhos. Por isso deveríamos sempre nos orientar a partir de suas histórias e pensar que, antes de buscar por evidências de grupos escravizados, devemos sentir a energia e pedir agô não só aos Orixás, mas também aos Pretos Velhos.

5. A Paisagem da Charqueada São João na perspectiva da periferia

Quem é aquele velhinho

*Que vem no caminho andando divagar
Com seu cachimbo na boca*

Chupando a fumaça e saltando no ar...

Ele é do cativoiro ...

Ele é mirongueiro...

Ponto de Preto Velho

A partir das histórias de Vô Zuza e dos ensinamentos que comecei a compartilhar na terreira da família Costa na Vila da Palha, passei a observar as territorialidades da Charqueada São João a partir de novas perspectivas, analisando os elementos invisíveis e invisibilizados daquela paisagem que ainda podem guardar memórias e resquícios das práticas afro-diaspóricas dos escravizados que vivenciaram aqueles espaços.

Desde os primórdios da ocupação da vila até os dias atuais, seus moradores se territorializam pelos campos que um dia abrigaram as instalações da área de produção da antiga charqueada. Mesmo com a construção de um grande muro de concreto no início da década de 1990, que passou a delimitar e esconder a vila da vista da casa grande, homens, mulheres e crianças transitam por aquele espaço, para andar de bicicleta, passear, correr, brincar, tomar chimarrão, pescar, enfim, embora todos saibam que se trata de uma propriedade privada pertencente aos atuais donos da charqueada, aquele espaço faz parte dos devires e das memórias dos moradores do entorno.

Observando esses campos ainda a partir dos olhares afro-religiosos, esse espaço é muito mais do que uma área de lazer, ela abriga Orixás e entidades espirituais que são cultuados desde os tempos da escravidão. Às margens do arroio podemos sentir a presença das Orixás das águas, Oxum mãe da água doce, mas também a grande mãe Iemanjá. Nas matas fechadas, presentes nos limites da propriedade, irradia as energias de Oxóssi, de Ogum e dos caboclos das matas. Os gramados abertos guardam a vez com oferendas aos Ibejis (Cosme e Damião) e em todos os espaços é possível ver trabalhos e oferendas aos Exus e Pomba-Giras, pois estes respondem em diferentes lugares de acordo com a sua linha de atuação (por exemplo águas e matas).

Ao andar pelos campos não conseguimos avistar a charqueada São João, pois a sede é cercada com vegetação que recobre todo o seu entorno. O que se destaca na paisagem é a grande chaminé e uma antiga caixa d’água, resquícios do espaço de produção de charque. Ao centro do campo, um pouco mais afastado do arroio, o destaque é para a majestosa figueira centenária, que fascina o olhar de quem chega emanando uma energia que não passa despercebida.

As Figueiras (*Ficus cestrifolia*) são árvores de grande porte que figuram como importantes indicativos arqueológicos na paisagem, destacando-se em contextos escravistas e quilombolas como marcadores mnemônicos de antigos locais de habitação (Damin, 2015, p. 24), ou mesmo por seus aspectos mágico-religiosos (Carvalho, 2012, 2018). De acordo com o Dicionário de História da África (Lopes, 2017, s/p), as árvores sempre desempenharam um papel simbólico importante na tradição africana, como um indício de soberania. De acordo com a cosmologia de diversos povos africanos, bem como entre seus descendentes na América, as árvores são associadas a espíritos de antepassados, representando um símbolo de autoridade que faz a mediação entre os espíritos ancestrais e os vivos, podendo “*proteger ou causar malefícios aos humanos, devendo, por isso, ser invocados, reverenciados e receber oferendas apropriadas aos pés ou mesmo dentro das árvores que os simbolizam*” (Lopes, 2017, s/p).

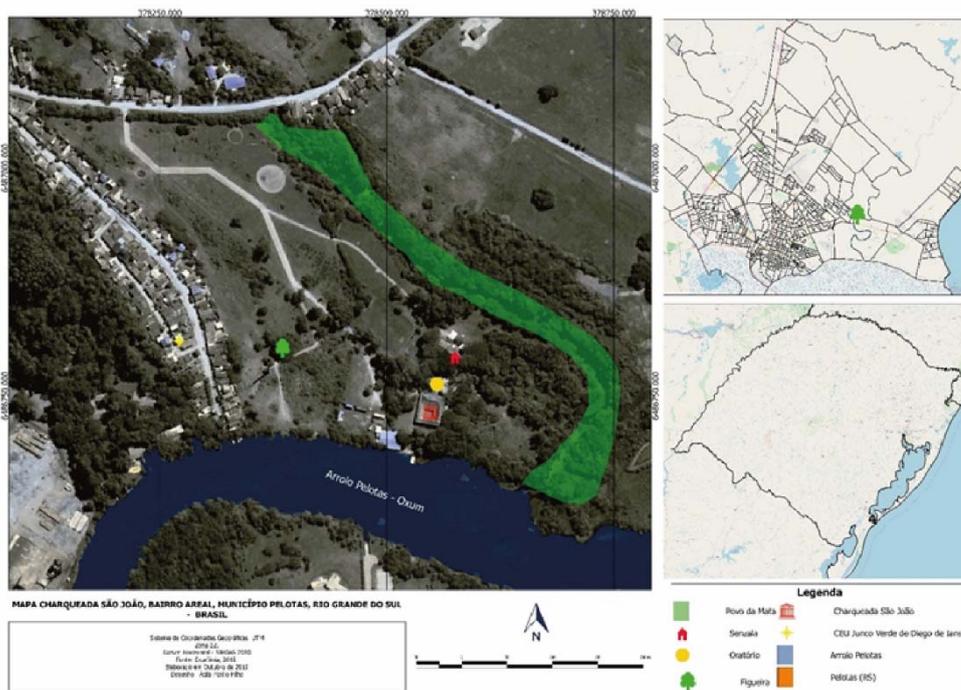


Figura 5 - Mapa da Charqueada São João demarcando o local da figueira e a terra de Diego de Iansã. Fonte: Rosa, 2019.

Ao chegar na grande figueira e pedir licença aos Orixás e entidades ali presentes, é possível perceber a presença de vários vestígios ritualísticos, como velas, garrafas de cachaça, vinho e champagne, taças, cigarro, entre outros, indicando seu uso para trabalhos, principalmente de Exu e Pomba-Gira. Por isso, em agosto de 2019 pedi para Pai Diego de Iansã me acompanhar até o campo e me falar sobre o povo que mora na figueira. Chegando lá perguntei: *Quem é que responde na figueira, nessa figueira?*

Na raiz é Ogum, principalmente Ogum Avagã, aqui a gente faz muito serviço pra Ogum Avagã no meio da figueira, porque parece as cobras, a casa das cobras. Pra cima a mãe Iansã também responde. A gente lida mais pro lado dos Exus, por isso que a mãe responde no topo da figueira. É como se fosse a escala, na volta os Exus, o Exu Maioral, que é um dos Exus mais antigos e a Milongueira que é a Pomba-gira das matas. Ela responde muito porque é filha de Iansã. Mas é melindroso de mexer com ela. (Relato do Pai-de-santo Diego de Iansã em agosto de 2019).

Falei para ele que estava surpresa em saber que Iansã também respondia na figueira, pois sabia de outros domínios como o bambuzal, mas até então ninguém havia mencionado a atuação dela nas figueiras. Então ele explicou:

A Iansã Dirã que é a dona do buraco, a dona do balé, o pessoal cuida muito dos Exus na figueira e esquece dela, porque traz muita alma pra volta deles, aí ela fica aí, a Dirã, a Baruque, porque tu vê que vira um buraco de balé. Quer mais Egun que aqui na volta? Aí fica ela lá em cima cuidando deles. Tu sente a Dirã, podia ser outra Iansã, mas tu sente porque ela é muito gelada e tu sente eles na volta, e lá tá ela, não sai. (Relato do Pai-de-santo Diego de Iansã em agosto de 2019).

Como a maioria dos trabalhos ritualísticos presentes no entorno da figueira são para os Exus, perguntei para ele da relação da árvore com essas entidades.

A figueira em si é dos Exus, “se balançar a figueira cai os Exus”¹⁸, de dia onde eles se escondem, na figueira, eles ficam tudo escondido. Mas Preto velho fazia muito serviço na figueira, eles usam muito a figueira, porque era onde eles se reuniam (Relato do Pai-de-santo Diego de Iansã em agosto de 2019).

Ao mencionar o Preto Velho, falei a ele que já tinha escutado que a figueira é dos Pretos Velhos, inclusive na terreira já tinha presenciado o Vô Zuza falando a um dos

¹⁸ Referência ao ponto cantado “Balança a figueira(Exu).”

filhos para fazer um trabalho pedindo ao final “*deixa lá na minha figueira!*”, então Pai Diego de Iansã explicou a relação de ancestralidade que existe entre as figueiras e Pretos Velhos, pois a prática de fazer os rituais sob a copa dessas grandes árvores é uma herança desses ancestrais.

Era do Preto Velho porque eles cultuavam os Orixás aqui, depois que vinham, mas eles cultuavam muito Exu, faziam ele trabalhar. Aí ficou a figueira do Preto Velho, mas não, eles cultuavam. (Relato do Pai-de-santo Diego de Iansã em agosto de 2019).

As palavras de Pai Diego remetem às memórias sobre os negros escravizados que buscavam a figueira para invocar os espíritos e fazer seus rituais, por isso, ainda hoje essa árvore possui um papel importante para a comunidade afro-religiosa local, pois além de morada de Orixás e entidades espirituais é um lugar que materializa as memórias da ancestralidade dos homens e mulheres que buscavam alentos para a vida sofrida que levavam no trabalho árduo das charqueadas. Por isso, mesmo com todas as barreiras que foram impostas ao longo dos anos para que os moradores da Vila da Palha não entrassem no campo¹⁹, como muros, cercas e placas indicando “Entrada Proibida”, esse espaço sempre foi reterritorializado pelos usos físicos e espirituais da comunidade do entorno.



Figura 6 - Pai-de-santo Diego de Iansã na figueira dos campos da charqueada São João, em Pelotas. Fonte: Rosa, 2019.

¹⁹ “Campo” é a forma como todos os moradores se referem a esse lugar que antigamente era o espaço fabril da charqueada.

As narrativas de Pai Diego de Iansã sobre a figueira nos mostram como os conhecimentos e saberes afro-diaspóricos se tornam multitemporais através da oralidade. Apesar de jovem, o atual Pai de Santo nasceu e cresceu ouvindo histórias sobre os seus ancestrais, cultuando-os junto a sua família. A potência de suas palavras vai além de sua autoridade religiosa, pois é legitimada pelas territorialidades de seus antepassados que rememoraram a ancestralidade cotidianamente nos seus ritos e devires pelo entorno da charqueada.

Por fim, o objetivo aqui não é procurar uma linearidade temporal ou uma associação essencialista da família Costa com os escravizados da charqueada, pelo contrário, é justamente alertar para as relações mnemônicas, sensoriais e cognitivas que as comunidades da periferia estabelecem com esses espaços, que se fazem importantes para a sua ontologia não apenas por uma conotação de historicidade, mas sim por seus usos e ressignificações simbólicas e ritualísticas, que seguem cultuando e alimentando os seres espirituais que se manifestam nos diversos domínios naturais, como o arroio, as matas e a própria figueira preservada nos campos da antiga charqueada, os quais também atuam como “axés plantados” e que, ainda hoje, são invisíveis e invisibilizados aos olhares colonialistas.

6. Considerações Finais

A arqueologia da Diáspora Africana é um campo de atuação amplo e complexo, que ainda carece de espaços de análise e discussão na cidade de Pelotas, principalmente no que tange aos estudos dos espaços de moradia dos escravizados, já que muitos dos estabelecimentos escravistas ainda são propriedade da elite, a qual não tem interesse em promover pesquisas que não tenham por objetivo enaltecer o seu passado “ilustre”. Apesar disso, esse artigo procurou demonstrar que a arqueologia pode ir além das narrativas centradas na materialidade das senzalas, principalmente quando deixamos de lado as práticas cartesianas e academicistas, formadas a partir de moldes epistemológicos excludentes que se distanciam do conhecimento localizado das pessoas que vivenciam e constroem a história cotidianamente.

A partir do olhar da periferia e da ancestralidade africana personificada na figura das Pretas e Pretos Velhos foi possível “ver” a paisagem da Charqueada São João de outra perspectiva, contada a partir de outras narrativas que não estão interessadas em reproduzir



os mecanismos de opressão e vigilância, que todos sabemos que foram impostas aos africanos e afrodescendentes escravizados, mas sim através das histórias de resistência e resiliência que ainda hoje são necessárias para a sobrevivência dos saberes da diáspora africana entre seus descendentes. Portanto, nós arqueólogos também devemos procurar o nosso “lugar de fala” e de aprendizado junto ao povo afro-religioso, pois a potência de seu mundo espiritual e seus conhecimentos nem sempre estarão materializados da forma como procuramos, o que não a torna menos vivas ou importante de serem “gritadas na terra”.

Eparrey Oyá! Agô Vô Zuza!

Referências Bibliográficas

- Agostini, C. (2009). Cultura Material e a Experiência Africana no Sudeste Oitocentista: cachimbos de escravos em imagens, histórias, estilos e listagens. *Topoi*. Rio de Janeiro, RJ. Vol. 10, 39–47. Obtido na <https://www.scielo.br/j/topoi/a/c6cjmwwLsHwGyCZZ7pYkCMn/?lang=pt>.
- Agostini, C. (2017). O Duelo. In Preguer, G. Silvano, A., Rodrigues, A., Fontenele, J. & Pizzinga, V. (Org). *Clube da Leitura*. Vol. 4, 1ª edição, 149–154.
- Bastide, R. (1971). *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: EDUSP.
- Blakey, M. L. (2001). Bioarchaeology of the Diasporain the Americas: its origins and scope. *Annual Review of Anthropology*. Vol. 30, 387-422. Obtido na <https://www.annualreviews.org/doi/10.1146/annurev.anthro.30.1.387>
- Carvalho, P. M. (2012). *A travessia atlântica de árvores sagradas: Estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela/MT*. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP. Obtido na <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-28082012-141548/pt-br.php>.
- Carvalho, P. M. (2018). *Visibilidade do Negro: Arqueologia do Abandono na comunidade quilombola do Boqueirão – Vila Bela/MT*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP. Obtido na <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-20022019-154725/pt-br.php>.
- Da Silva, K. H. & Sampaio, J. C. (2010). *Mulher e Feitiçaria na América Portuguesa Do Século XVI: Cotidiano, Magia e Inquisição*. X Encontro Estadual Anpuh-PE.



Obtido na http://eeh2012.anpuh-rs.org.br/resources/anais/35/1398265369_ARQUIVO_Artigo.pdf.

Daibert, R. (2015). A Religião dos Bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. *Estudos Históricos*. vol. 28, n. 55. Obtido na https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-21862015000100007&script=sci_abstract&tlng=pt.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1997). *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 715 p.

Dias, R. N. & Bairrão, J. F. M. H. (2011). Aquém e além do cativo dos conceitos: perspectivas do preto-velho nos estudos afrobrasileiros. *Memorandum*, n. 20, 145-176. Obtido na <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6629>

Fernandes, S. C. (2013). Entre linhas e falanges: a diversidade da umbanda na contemporaneidade. *Anais do I Simpósio Regional Sudeste da ABHR (Associação Brasileira de História das Religiões)*. São Paulo, USP. Obtido na https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/fernandes_linhas_falanges_umbanda_2014.pdf.

Ferreira, L. M. (2009). Sobre o conceito de arqueologia da diáspora africana. *MÉTIS: história & cultura*. v. 8, n. 16, jul./dez., 267-275. Obtido na <http://www.uces.br/etc/revistas/index.php/metis/article/download/961/682>.

Gilroy, P. (2001). *O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência*. São Paulo: Editora 34.

Goldman, M. (2014). A relação afroindígena. In *Cadernos de Campo*, 213-222. Obtido na <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/98442>.

Giumbelli, E. (2011). Presença na Recusa: a África dos pioneiros umbandistas. *Esboços* (UFSC). Vol. 17, n. 23, 107-117. Obtido na <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/2175-7976.2010v17n23p107>.

Hall, S. (2010). *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG.

Hamilakis, Y. (2015). Arqueología y los Sentidos: experiencia, memoria y afecto. In *JAS Arqueología*. Obtido na https://www.researchgate.net/publication/340610526_Hamilakis_Y_2015_Arqueo

[logia y los Sentidos Experiencia Memoria y Afecto Madrid JAS Arqueologia Traducción de Nekbet Corpas Civicos.](#)

- Hartemann, G. & Moraes, I. P. (2018). Contar Histórias e Caminhar com Ancestrais: perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. *Vestígios – revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*. Vol. 12. N. 2. Obtido na <https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/12196>.
- Haraway, D. (1995). Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In *Cadernos Pagu*, 7–41. Obtido na <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>.
- Loner, B. A., Gill, L. A. & Scheer, M. I. (2012). Enfermidade e morte: os escravos na cidade de Pelotas, 1870-1880. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 19, 133-152. Obtido na https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59702012000500008&script=sci_abstract&tlng=pt.
- Lopes, N. B. & Macedo, J. R. (2017). *Dicionário de História da África: séculos VII a XVI*. Autêntica.
- Malandrino, B. C. (2010). *"Há sempre confiança de que se estará ligado a alguém": dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), PUC São Paulo.
- Manning, M. C. (2012). *Homemade Magic: Concealed Deposits in Architectural Contexts in the Eastern United States*. (Tese). College of Sciences and Humanities. Obtido na https://www.academia.edu/2174815/Homemade_Magic_Concealed_Deposits_in_Architectural_Contexts_in_the_Eastern_United_States.
- Marcussi, A. A. (2009). Iniciações Rituais nas Minas Gerais do Século XVIII: os calundus de Luzia Pinta. In *Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades*. Maringá (PR). Obtido na http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/rbhr/iniciacoes_rituais_nas_minas_gerais.pdf.
- Meza, E. (2018). *O Sagrado e a Performance na Diáspora Africana: arqueologia colaborativa na Charqueada São João, Pelotas (RS)*. (Dossiê de Qualificação) Programa de Pós-Graduação em Antropologia com Área de Concentração em Antropologia Social. Universidade Federal de Pelotas, UFPel. Pelotas – RS.
- Monteiro, V. G. (2017). *Uma Arqueologia das Paisagens da Escravidão na Cidade de Pelotas, Rio Grande do Sul (1832 – 1850)*. (Dissertação) Programa de Pós-

- graduação em Antropologia com Área de Concentração em Arqueologia. Universidade Federal de Pelotas, UFPel. Pelotas – RS. Obtido na http://www.repositorio.ufpel.edu.br/bitstream/prefix/3623/1/Victor_Gomes_Monteiro_disserta%C3%A7%C3%A3o.pdf.
- Mott L. (2008). Feiticeiros de Angola na América Portuguesa Vítimas da Inquisição. *Revista Pós Ciências Sociais*. São Luís, v. 5, n. 9/10, 85-104. Obtido na <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/773>.
- Novaes, L. C. N. (2017). Breve Imaginação Antropológica Sobre Animação da Escrita e Animismo na Ciência Arqueológica. *Revista Ambivalências*. V.5, n. 10, 22 – 48. Obtido na <https://seer.ufs.br/index.php/Ambivalencias/article/view/7634>.
- Oliveira, J. H. M. O. (2007). *Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo*. Dissertação (Mestrado em História). Rio de Janeiro: UFRJ. Obtido na <http://www.livrosgratis.com.br/ler-livro-online-29611/entre-a-macumba-e-o-espiritismo--uma-analise-comparativa-das-estrategias-de-legitimacao-da-umbanda-durante-o-estado-novo>.
- Oro, A. (2002). Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. *Estudos Afro-Ásia*. Vol. 24, n. 2. Rio de Janeiro. Obtido na https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-546X2002000200006&script=sci_abstract&tlng=pt.
- Orser Jr., C. (1998). The Archaeology of the African Diaspora. *Annual Review of Anthropology*. Vol. 27, 63-82. Obtido na <https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.anthro.27.1.63>.
- Rohde, B. F. (2009). Umbanda, uma Religião que não Nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do Universo Umbandista. *Revista de Estudos da Religião*. Obtido na https://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.pdf.
- Da Rosa, E. J. (2012). *Paisagens Negras: Arqueologia da Escravidão nas charqueadas de Pelotas (RS, Brasil)*. Dissertação de Mestrado. Pelotas: UFPEL. Obtido na <http://guaiaca.ufpel.edu.br/handle/123456789/1060>.
- Rosa, E. J. (2019). *O feitiço da Preta Velha tem (Re)existência de Preta Nova: uma etnografia arqueológica da materialização do sagrado Afro-diaspórico na vida*

cotidiana das periferias de Bagé e Pelotas, RS. 2019. 213 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Instituto de Ciências Humanas. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas. Obtido na <http://guaiaca.ufpel.edu.br:8080/handle/prefix/5532>.

Samford, P. (2007). *Subfloor pits and the archaeology of slavery in Colonial Virginia*. University of Alabama Press. Obtido na https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1548-1425.2009.01142_8.x.

Sampeck, K. E. & Ferreira, L. M. (2020). Delineando a Arqueologia Afro-Latino-Americana. *Vestígios-Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v. 14, n. 1, 141-168. Obtido na <https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/13895>.

Santos, E. C. M. (2007). A construção simbólica de um personagem religioso: o preto velho. *Revista TOMO*, n. 11, 161-195. Obtido na <https://seer.ufs.br/index.php/tomo/article/view/452>.

Singleton, T. (1995). The Archaeology of Slavery in North America.: *Annual Review of Anthropology*. Vol. 24, 119–140. Obtido na <https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.an.24.100195.001003>.

Singleton, T. & Souza, M. A. T. (2009). *Archaeologies of the African Diaspora: Brazil, Cuba, and the United States*. *International Handbook of Historical Archaeology*, 449-469. Obtido na https://www.researchgate.net/publication/227207484_Archaeologies_of_the_African_Diaspora_Brazil_Cuba_and_the_United_States.

Souza, M. D. (2006). *Pretos-velhos: oráculos, crença e magia entre os cariocas*. 2006. Tese de Doutorado. Tese de Doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Obtido na <https://www.yumpu.com/pt/document/view/12661710/pretos-velhos-oraculos-crenca-e-magia-entre-os-cariocas-ufRJ>.

Symanski, L. C. (2007). O Domínio da Tática: práticas religiosas de origem africana nos engenhos de Chapada dos Guimarães (MT). *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*. Belo Horizonte: Argumentvm. Vol. 1, n. 2, 7-36. Obtido na <https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/11925>.

Symanski, L. C. (2009). Arqueologia Histórica no Brasil: uma revisão dos últimos vinte anos. In Morales Walter & Moi, Flávia Prado. *Centenários regionais em*



Arqueologia Brasileira. São Paulo: Annablume, 279-310. Obtido na <https://sigaa.ufpi.br/sigaa/verProducao?idProducao=2409781&key=e0b39bac2a90e391d1138af82c95ce19>.

Symanski, L. C. & Souza, M. A. T. (2007). O registro arqueológico dos grupos escravos: questões de visibilidade e preservação. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Vol. 33, 215-244. Obtido na http://www.academia.edu/2901001/O_Registro_Arqueol%C3%B3gico_dos_Grupos_Escravos_Questoes_de_Visibilidade_e_Preserva%C3%A7%C3%A3o.

Werneck, J. (2003). *Da Diáspora Globalizada: notas sobre os afrodescendentes no Brasil e o início do século XXI*. Obtido na <http://www.criola.org.br/artigos/Da%20Diaspora%20Globalizada.pdf>

