



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA

ALYNE MAYRA RUFINO DOS SANTOS

**Percorrendo caminhos de aquilombamentos urbanos: visibilizando o
patrimônio cultural arqueológico associado à coletiva humana amefricana
em Porto Velho, RO**

Laranjeiras
2023

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA

ALYNE MAYRA RUFINO DOS SANTOS

**Percorrendo caminhos de aquilombamentos urbanos: visibilizando o
patrimônio cultural arqueológico associado à coletiva humana amefricana
em Porto Velho, RO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação
em Arqueologia da Universidade Federal de Sergipe –
(UFS), para obtenção do título de Mestre em Arqueologia

Linha de Pesquisa: Arqueologia, Patrimônio e Sociedade,
Práxis Arqueológica

Orientador: Prof. Dr. Fernando José Ferreira Aguiar

Laranjeiras
2023

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA DO CAMPUS DE LARANJEIRAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

S237p Santos, Alyne Mayra Rufino dos
Percorrendo caminhos de quilombamentos urbanos:
visibilizando o patrimônio cultural arqueológico associado à coletiva
humana amefricana em Porto Velho, RO / Alyne Mayra Rufino dos
Santos ; orientador Fernando José Ferreira Aguiar. - Laranjeiras,
2023.
95 f., il.

Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade Federal
de Sergipe, 2023.

1. Arqueologia. 2. Arqueologia urbana. 3. Patrimônio histórico -
Porto Velho (RO). 4. Quilombos. 5. Patrimônio cultural I. Aguiar,
Fernando José Ferreira, orient. II. Título.

CDU 902(811.1)



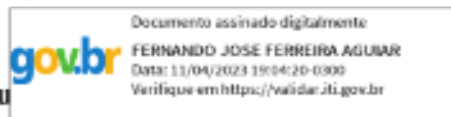
SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA



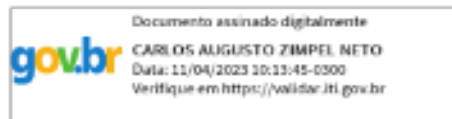
ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

As 09:00 horas do dia 03 (três) do mês de fevereiro de 2023, reuniram-se por videoconferência motivada pela necessidade de distanciamento social diante da pandemia de COVID-19, os membros da Comissão Examinadora, formada pelos Professores Doutores Fernando José Ferreira Aguiar (Presidente – PROARQ/participação à distância por videoconferência) Carlos Augusto Zimpel Neto (1º Examinador Externo à Instituição - UNIR/participação à distância por videoconferência), Juliana Rossato Santi (2º Examinador Externo à Instituição - UNIR/participação à distância por videoconferência), Bruno Sanches Ranzani da Silva (3º Examinador externo ao Programa – DAR/UFS) e Olívia Alexandre de Carvalho (4º Examinador interno – PROARQ) para a realização da Defesa de Dissertação de Mestrado intitulado “Percorrendo caminhos de aquilombamentos urbanos: visibilizando o patrimônio cultural arqueológico associado à coletiva humana amefricana em Porto Velho – RO.”, da mestranda **Alyne Mayra Rufino dos Santos** (Participação à distância por videoconferência). Após a apresentação da candidata e a arguição dos membros da Comissão, a candidata foi considerada **Aprovada com conceito A**. Não havendo mais nada a tratar, eu, Fernando José Ferreira Aguiar, presidente da banca, lavrei a presente Ata que será assinada por mim, pelos membros da Comissão Examinadora e pela candidata. Campus de Laranjeiras, 03 de fevereiro de 2023.

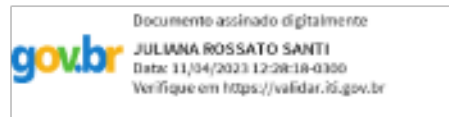
Prof. Dr. Fernando José Ferreira Aguiar
Presidente – PROARQ



Prof. Dr. Carlos Augusto Zimpel Neto
1º Examinador Externo à Instituição - UNIR



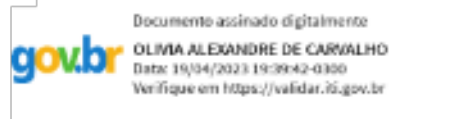
Profa. Dra. Juliana Rossato Santi
2º Examinador Externo à Instituição - UNIR



Prof. Dr. Bruno Sanches Ranzani da Silva
3º Examinador Externo ao Programa – DARQ/UFS



Profa. Dra. Olívia Alexandre de Carvalho
4º Examinador Interno - PROARQ



Alyne Mayra Rufino dos Santos
Candidata



*Dedico esta dissertação à minha mãe, Vera
Lúcia (em memória).
Mulher negra, educadora popular, professora
Verinha, a força de minha mãe está expressa
nestas linhas que seguem.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Orisá que me mantém de pé e que me ensina sobre o cuidado com meu Orí. Orisá é quem me fez chegar até aqui e quem me faz permanecer lutando. O fogo de meu pai Sangô e as águas de minha mãe Osún são os dois elementos que movimentam este banheiro de emoções em mim, e é dessa ancestralidade que fortifico a minha existência.

Agradeço à Universidade Federal de Sergipe, através do Programa de Pós-graduação em Arqueologia (PROARQ), pela oportunidade de poder hoje fazer parte do quadro de alunos de um programa de pós-graduação que me apresentou outras perspectivas arqueológicas. Da mesma forma, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES): é por meio dela que muitos estudantes bolsistas sobrevivem para executarem suas pesquisas, e foi pela CAPES que pude me manter nestes dois anos como aluna da pós-graduação. Mesmo sob fortes ataques nestes últimos quatro anos, o órgão conseguiu manter muitos de nós, pesquisadores.

Ao professor Bruno Sanchez, que em 2021 embarcou nesta orientação, me encorajando sempre a continuar nos rumos desta pesquisa, e me acompanhou até a qualificação. Foi extremamente importante contar com sua orientação até julho de 2022.

Ao professor Fernando Aguiar, que assumiu a orientação a partir de julho e me fortaleceu até a finalização da pesquisa. Tenho certeza de que sua vinda pra esta orientação foi cuidado de Orisá em minha vida. Sou muito grata por ter continuado esta escrita com sua orientação; não posso nunca sair deste mestrado dizendo que não fui bem orientada e cuidada no processo. Mais uma vez, gratidão, Fernando. Você foi a calma e a tranquilidade que me conduziram até aqui.

Agradeço à minha família na figura de minha irmã Andrielly, que incentiva, me acolhe e segura minha mão em qualquer circunstância de minha vida. É ela quem acredita em mim, mesmo quando nem eu acredito. Esta escrita também tem parte dela.

À Juliana Santi, minha coorientadora: esta pesquisa nem existiria se ela não tivesse topado me ajudar a construir um projeto de pesquisa em tão pouco tempo. Ela também é a responsável por me trazer de volta para a arqueologia, ao indicar que esta pesquisa era não só possível como essencial para a Arqueologia de Rondônia. Ju, gratidão por toda a sua orientação nestes dois anos de pesquisa em Arqueologia Histórica, você faz a gente acreditar que tudo é possível e, quando percebemos, foi possível mesmo. Obrigada por acreditar nesta pesquisa, por me tranquilizar nos momentos em que eu achava que não daria conta e você sempre esteve presente, me ajudando a não baixar a cabeça.

Agradeço a todos meus amigos que nestes tempos entenderam quando eu sumia ou me afastava para poder focar nesta pesquisa. Zabe, Cleici, Eclésia, Manu, Valéria, Mônica, Magda, Dih, vocês são a minha força em vários momentos caóticos. Gratidão pela acolhida!

Ao Rafael Barata pela confecção dos mapas da cidade e das dispersões das casas pesquisadas neste trabalho: valeu demais, Rafa, te devo umas. À Laura Nisinga, que me ajudou com os conselhos, às vezes só com um abraço, e também no mapeamento da paisagem dos bairros, confecção de mapas, identificação das plantas inseridas nos espaços estudados, e principalmente porque você é a minha pessoa, amo você, gratidão por sempre ser presente.

Agradeço a Beta e Déba Tacana, pelas reflexões que sempre fizemos em várias tardes de análises de conjuntura ou de trabalhos conjuntos, durante estes anos de pesquisa. Vocês me fortaleceram neste processo de várias formas, principalmente me lembrando de que nós, negras e indígenas, elaboramos de formas diferentes, sempre de forma coletiva. Esta pesquisa tem muito de nossas angústias e elaborações, amo vocês.

Agradeço aos meus amigos de militância e do partido: foi um período em que precisei distanciar um pouco para focar no que precisava ser feito, e vocês foram sempre compreensivos e muito acolhedores. A ancestralidade de nossa luta, através de Lélia Gonzalez, se encontra nestas páginas que correm.

A todos os alunos e alunas do curso de Arqueologia da UNIR, que participaram de algumas etapas de pesquisa desta dissertação, colaborando com suas percepções e questionamentos, e toparam sair num sábado de manhã para observar paisagens: este trabalho também tem a participação de vocês, e que orgulho poder contar com alunos da universidade que me formou.

Agradeço a Thauan, meu babalorisá, por ter me acolhido em Aracaju no primeiro ano, por ter sido minha casa neste tempo, e também por me ajudar a cuidar da minha espiritualidade. Gratidão, Babá, obrigada por seu cuidado.

Agradeço também ao professor Carlos Zimpel, pelos dados repassados das *chattel houses*, e por estar sempre disponível para debater sobre estas questões do município; gratidão pelos livros que me ajudaram a conduzir esta pesquisa.

Por último, quero agradecer à minha esposa, por aguentar estes dois anos choramingando no ouvido dela, ou tendo crises de autossabotagem: você tem responsabilidade neste tempo em que consegui me manter de pé e perseguir o que me propus. Gratidão por tanta compreensão e por todas as vezes que sentou pra me ouvir sobre a pesquisa, todas as vezes que pegou pra ler esta dissertação, e principalmente por sempre me encorajar a ser sempre grande. Que bom que a gente se escolhe todos os dias e se permite viver juntas, te amo.

*Meme de negro é: me inspira a querer ter um rifle
Meme de branco é: não trarão de volta Yan, Gamba e Rigue
Arranca meu dente no alicate
Mas não vou ser mascote de quem azeda marmitta
Sou fogo no seu chicote
Enquanto a opção for morte pra manter a ideia viva
Domado eu não vivo, eu não quero seu crime
Ver minha mãe jogar rosas
Sou cravo, vivi dentre os espinhos treinados com as pragas da horta
Pior que eu já morri tantas antes de você me encher de bala
Não marca, nossa alma sorri
Briga é resistir nesse campo de fardas.*

(“Mandume” – Emicida, participação Rico Dalasam)

RESUMO

A dissertação que segue aborda o tema do patrimônio histórico sob a perspectiva de grupos marginalizados. A análise visa trazer conceitos que são utilizados pela sociologia e arqueologia a fim de observar e debater questões não enfrentadas pelos estudos arqueológicos durante anos. Amplia e questiona a definição de patrimônio adotada pelo Estado e muitas vezes pela academia. Opta por seguir uma escrita e linguagem decolonial, trabalhando importantes conceitos elaborados por mulheres e homens negres nas Américas. O trabalho parte das noções de arqueologia urbana, amefricanidade, aquilombamento e interseccionalidade. A novidade científica que a pesquisa pretende abordar é a de que a arqueologia, no geral, pouco tem participado nos debates de afrorreparação, já que a estrutura em que estamos inseridos faz com que a disciplina contribua para a exclusão e silenciamento de patrimônios invisibilizados. Apresenta-se o contexto histórico da cidade de Porto Velho, espaço e território escolhido para a pesquisa, a partir do mapeamento do patrimônio cultural (materialidades centrais e periféricas) que identifica coletivas humanas amefricanas, nomeado de aquilombamentos.

Palavras-chave: Arqueologia; Aquilombamento; Patrimônio; Afrorreparação.

ABSTRACT

This dissertation addresses the issue of historical heritage from the perspective of marginalized groups. The analysis uses concepts from sociology and archaeology to observe and discuss topics that have not been tackled by archaeological studies for years. It expands and questions the definition of heritage adopted by the State and often by the academy. It follows decolonial writing and language, employing important concepts elaborated by black women and men in the Americas. The work is based on the notions of urban archaeology, *amefricanity*, *aquilombamento*, and intersectionality. The scientific novelty that the research addresses is that archaeology, in general, has had little participation in the Afro-reparation debates since the structure in which we are inserted makes the discipline contribute to the exclusion and silencing of that heritage which is made invisible. The work presents the historical context of the city of Porto Velho (state of Rondônia, Brazil), which is the chosen space and territory for the present research, based on the mapping of cultural heritage (central and peripheral urban materialities) that identifies *Amefrican* human collectives, in places called *aquilombamentos*.

Keywords: Archaeology; *Aquilombamento*; Patrimony; Afro-reparations

RESUMEN

Esta disertación aborda la cuestión del patrimonio histórico desde la perspectiva de los grupos marginados. El análisis utiliza conceptos de la sociología y la arqueología para observar y discutir temas que no han sido enfrentados por los estudios arqueológicos durante años. Amplía y cuestiona la definición de patrimonio adoptada por el Estado y, a menudo, por la academia. Sigue la escritura y el lenguaje decolonial, empleando conceptos importantes elaborados por mujeres y hombres negros en las Américas. El trabajo se basa en las nociones de arqueología urbana, *amefricanidad*, *aquilombamento* e interseccionalidad. La novedad científica que aborda la investigación es que la arqueología, en general, ha tenido poca participación en los debates sobre la afro-reparación, ya que la estructura en la que estamos insertos hace que la disciplina contribuya a la exclusión y silenciamiento del patrimonio que se ha hecho invisible. El trabajo presenta el contexto histórico de la ciudad de Porto Velho (estado de Rondônia, Brasil), que es el espacio y territorio elegido para la presente investigación, a partir del mapeo del patrimonio cultural (materialidades urbanas centrales y periféricas) que identifica a las colectivas humanas *amefricanas*, en lugares llamados *aquilombamentos*.

Palabras clave: Arqueología; *Aquilombamento*; Patrimonio; Afro-reparaciones

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1: TORNAR-SE NEGRA	17
1.1 Identidades culturais, diáspora e amefricanidade	20
1.2 A Terra é meu quilombo: quilombos e o fenômeno de aquilombamento	24
1.3 Arqueologia e afrorreparação	28
1.4 Paisagem como representação identitária	33
1.5 Prospecção oportunística, escrivência e ação dialógica	36
CAPÍTULO 2: ESTRADA DE FERRO MADEIRA-MAMORÉ COMO MOBILIZADORA DE UMA DIÁSPORA NA AMAZÔNIA	40
2.1 Arqueologia em Rondônia	49
2.1.1 Sítios arqueológicos históricos na cidade de Porto Velho	51
2.1.2 Bens de Porto Velho tombados pelo município, estado e IPHAN	55
CAPÍTULO 3: PATRIMÔNIO HISTÓRICO DA COLETIVA AMEFRICANA: AQUILOMBAMENTOS URBANOS EM PORTO VELHO	61
3.1 Descrição do contexto pesquisado	62
3.2 Barbadian Town e as <i>chattel houses</i>	64
3.3 O bairro do Mocambo e o Cemitério dos Inocentes	71
CONSIDERAÇÕES NÃO FINAIS	86
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	90
ANEXO A	96

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa do município de Porto Velho	40
Figura 2 – Mapa dos trilhos e estações ferroviárias da EFMM em 1965	41
Figura 3 – Aspecto de Porto Velho e suas principais construções em 1911	43
Figura 4 – Complexo Hospitalar da Candelária, antes da construção da estação ferroviária	44
Figura 5 – Lavanderia a vapor	44
Figura 6 – Externa da lavanderia da Madeira-Mamoré Ry Co., equipe de funcionários e administrador	45
Figura 7 – Administração da lavanderia da EFMM	45
Figura 8 – Feira de Porto Velho, próxima da fábrica de gelo	46
Figura 9 – Vista da rua principal em Santo Antônio do Rio Madeira	54
Figura 10 – Aspecto da vila de Santo Antônio do Rio Madeira e o transporte de pélas de borracha	54
Figura 11 – Foto aérea do Cemitério dos Inocentes	58
Figura 12 – Castanheira centenária	58
Figura 13 – Capela de Santo Antônio de Pádua	59
Figura 14 – Prédio da antiga Câmara Municipal de Porto Velho	59
Figura 15 – Mapa de Porto Velho em 1925	63
Figura 16 – Barbadian Town em Porto Velho	65
Figura 17 – Mapa com a localização das <i>chattel houses</i> mapeadas em 2021	68
Figura 18 – Possível <i>chattel house</i> no bairro Olaria	69
Figura 19 – Preservação parcial da fachada de uma <i>chattel house</i> , no Centro	69
Figura 20 – <i>Chattel house</i> pertencente à família Shockness, no Centro	70
Figura 21 – <i>Chatell house</i> , com janelas que se abrem para fora	71
Figura 22 – Totem no bairro do Mocambo	72
Figura 23 – Cemitério dos Inocentes	73
Figura 24 – Diálogo com alunos do curso, escadarias da UNIR	75
Figura 25 – Diálogos pelas ruas do Centro Histórico	76
Figura 26 – Estruturas históricas, centro histórico	76
Figura 27 – Professora Laura Nisinga, medindo a altura do muro com tijolos da época (1913 – 1915)	77

Figura 28 – Croqui, mapeamento das mangueiras no Cemitério dos Inocentes	78
Figura 29 – Professora Laura e alunas em medição de circunferência das mangueiras	79
Figura 30 – Igapós transformados em valas de esgoto	80
Figura 31 (painel) – Mangueiras dispersas em circunferência pelo cemitério	82
Figura 32 – Dracena vermelha	83
Figura 33 – Dracena de folhas verdes	84
Figura 34 (painel) – Espadas-de-são-jorge e comigo-ninguém-pode na entrada das casas	84
Figura A.1 – Casos de covid-19 de março a junho de 2021	96
Figura A.2 – Gráfico de novos casos e mortes por covid-19 em Porto Velho	96
Figura A.3 – Covid-19 em Porto Velho, fevereiro de 2022, por faixa etária	97

INTRODUÇÃO

Quando concluí a graduação no curso de arqueologia, pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR), em 2015, senti que, como militante, arqueóloga, mulher negra, periférica e lésbica, poderia pesquisar sobre temas que, por muito tempo, tinham ficado de fora dos debates arqueológicos. Entendo que a minha profissão, para além da pesquisa científica e acadêmica, deve servir também para provocações quanto às questões políticas e sociais que permeiam nossa sociedade. Na Arqueologia, contextos foram analisados e observados a partir de uma ótica da branquitude patriarcal e colonialista, contribuindo para que grupos excluídos das histórias oficiais continuassem na subalternidade e invisibilização. Desta forma, urgem debates que tragam provocações a respeito de raça, classe, gênero, sexualidade, regionalidade e contranarrativas.

Em 2018, arqueólogues negres¹ de diversos lugares do Brasil decidiram criar uma Rede de Arqueologia Negra, com a proposta inicial de debater questões raciais que nos atravessam na academia e fora dela. No coletivo, percebemos a necessidade de potencializar nossos trabalhos, sejam eles sobre questões a respeito da negritude ou não. O interesse comum era mostrar que a Arqueologia estava repleta de corpos de pessoas negras pesquisando contextos diversos, escrevendo e reescrevendo nossas narrativas.

Ainda nesse contexto, no ano de 2016 havia surgido na UNIR o Grupo de Pesquisa em Arqueologia da Amazônia Meridional, e posteriormente, em 2019, nasceu a linha de pesquisa “Cultura Material, Conflito e Resistência: Arqueologia Histórica no Sudoeste Amazônico”, a partir da observação de um grupo de profissionais da Arqueologia em Rondônia quanto ao contexto histórico do estado, que tem reproduzido uma história que privilegia homens brancos da elite local. Durante rodas de conversas e estudos, identificamos o quanto a Arqueologia é necessária para extorverter narrativas invisibilizadas, marginalizadas e banalizadas pela história de criação deste estado, que também é negra e indígena.

E o resultado desse acúmulo de percepções e informações é a pesquisa em tela, que se propõe a identificar contranarrativas a partir do patrimônio cultural. Objetiva registrar e dar início ao mapeamento do patrimônio cultural (materialidades centrais e periféricas) que

¹ Ao longo da dissertação, faço livre uso de um conjunto de táticas de linguagem neutra ou inclusiva em termos de gênero, adotando por vezes a flexão em dois gêneros, por vezes o chamado “sistema elu” (Leão et al., 2022), e por vezes o plural convencional da norma culta. A variação se justifica em nome da fluência e da expressividade do texto. Evitando o efeito de peso ou monotonia que viria da aplicação intransigente de uma única tática, espero sobretudo manter acessível a muita gente a leitura desta pesquisa, demarcando ao mesmo tempo a atitude inclusiva que também sustenta o seu pensamento.

identifica coletivas humanas amefricanas na cidade de Porto Velho, para promover o conhecimento e divulgação desses patrimônios, pavimentando caminhos da utopia do bem viver, na luta contra o racismo científico e na busca da valorização da cultura negra, e delineando, quiçá, uma aforreparação na construção histórica de Porto Velho.

Este trabalho está estruturado em três capítulos: o primeiro intitulado “Tornar-se negra”, onde discorro sobre conceitos que foram escolhidos para subsidiar teoricamente esta pesquisa: amefricanidade, de Lélia Gonzalez, aquilombamento, de Beatriz Nascimento, interseccionalidade, com Carla Akotirene, e identidades culturais, de Stuart Hall. Esse capítulo se propõe também a demonstrar possibilidades de aforreparação a partir da arqueologia.

No segundo capítulo, intitulado “Estrada de Ferro Madeira-Mamoré como mobilizadora de uma diáspora na Amazônia”, trago o contexto histórico no qual surge a cidade de Porto Velho, permeada de uma diversidade étnica e cultural. A cidade à beira do rio Madeira possui um acúmulo de materialidades esquecidas e memórias invisibilizadas.

No terceiro capítulo, com o título “Patrimônio histórico da coletiva amefricana: aquilombamentos urbanos em Porto Velho”, me proponho a trazer resultados da pesquisa elaborada com a participação e colaboração de alunos do curso de Arqueologia da Universidade Federal de Rondônia, bem como aqueles da etapa de campo que visou mapear e registrar lugares e territórios de aquilombamentos urbanos nessa cidade.

Este trabalho visa provocar e colaborar com discussões assim importantes a respeito de raça, gênero, classe e contra narrativas. Procura verificar se toda essa estrutura em que estamos inseridos, e pela qual tivemos nossas identidades moldadas, tem impacto direto no entendimento sobre as identidades marginalizadas, suas memórias e seu patrimônio.

CAPÍTULO 1

TORNAR-SE NEGRA

Este capítulo surge da necessidade de nortear quem se dispõe a ler, visto, que ao longo da dissertação, pretendo discorrer sobre relações sociais/raciais, patrimônio histórico e arqueologia. Ao desenvolver este texto dissertativo, me proponho a considerar a necessária sociabilização e discussão dos resultados das pesquisas, neste momento tão profícuo de trabalhos arqueológicos na região Norte, que pauta um debate tão escasso ainda em Rondônia, sobre a contribuição da arqueologia histórica na região Amazônica para a construção do conhecimento e valorização dos patrimônios culturais de coletivas humanas amefricanas².

Objetivo a produção e devolução do conhecimento científico à comunidade acadêmica e à sociedade em geral, assim como a promoção de entendimentos e interpretações relacionados ao contexto ocupacional e comportamental da sociedade porto-velhense, por meio de sua cultura material amefricana e suas paisagens de mobilidade social.

Dentro dessa perspectiva, levanto duas grandes problemáticas, associadas diretamente à construção da cidade de Porto Velho, das identidades diversas e de quais destas são eleitas pelas políticas públicas, para promover a valorização do patrimônio cultural.

1 – Quais lugares e materialidades identificam aquilombamentos³ para as coletivas amefricanas que desembarcaram na cidade de Porto Velho?

2 – Como a arqueologia, através das percepções sobre patrimônio cultural, pode promover afrrreparações à coletiva humana amefricana, tendo em vista que, por muito tempo, tem reproduzido interpretações de sítios arqueológicos a partir de uma lógica branca e colonial?

Como afirma Jurandir Freire Costa, no prefácio do livro *Tornar-se negro*, de Neusa

² Termo conceituado pela socióloga Lélia Gonzalez. Utilizaremos esse termo por se tratar de um referencial teórico brasileiro e que comporta todo o debate que essa dissertação pretende abordar. A categoria político-cultural Amefricanidade, está para além do seu caráter geográfico, ela incorpora um processo histórico de adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas.

³ Dentro da perspectiva de serem espaços de resistência da coletiva amefricana. Conforme destaca Souto (2020, p.136) a partir da perspectiva pós-colonial, podemos entender o momento histórico presente como um espaço de significantes abertos, um entrelugar, onde os efeitos de um passado colonial recente ainda perduram e se desdobram, ao mesmo tempo em que coexistem com formas emergentes de ser no mundo. Para Nascimento (2006) “quilombo” não é uma ideia localizada no passado e sim um *continuum* cultural de aglutinação, compreendendo em seu sentido ideológico, de agregação, comunidade e resistência pelo reconhecimento da humanidade e preservação dos símbolos culturais do povo negro. Conforme Souto (2020, p. 141) “se admitirmos o mecanismo do quilombo enquanto tecnologia que possibilitou a sobrevivência da identidade e culturas negras e considerarmos a continuidade do ato de se aquilombar como dispositivo de resistência e embate cultural, é possível identificar as experiências que se dão no campo das artes e da cultura e encontrar nesses casos exemplos de agenciamento político da cultura e seus mecanismos de gestão”.

Santos Souza, “ser negro é sofrer violência de forma constante e sem pausas, possuindo uma dupla imposição: encarnar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e recuar, anular e negar a presença do corpo negro” (COSTA, 1983, p. 2). A construção da identidade negra tem sido baseada e moldada a partir de um ideal branco, forjando e manipulando a formação identitária/cultural do povo negro.

É a partir dessa afirmação de Jurandir que me apresento a você, que lê este trabalho. Sou uma mulher negra, amazônida, lésbica e arqueóloga, vivendo em Rondônia há 25 anos, lugar onde me entendi e me tornei negra. O processo de reconhecer essa identidade e desconstruir tudo aquilo antes apresentando a mim como atributos identificadores do que é ser uma mulher negra, é extremamente doloroso, complexo e muitas vezes solitário. Prova disso é que só fui me identificar aos 22 anos, quando passei a ter contato com o movimento social e as dezenas de escritoras invisibilizadas pela academia brasileira.

Formei-me em Arqueologia pela Universidade Federal de Rondônia (RUFINO DOS SANTOS, 2015), com a convicção de que não trabalharia na área. Por diversas vezes percebi que a profissão e a disciplina há muito tempo têm corroborado o processo de exclusão de corpos desconformes com a normativa hétero, branca e patriarcal. Sempre foi possível contar nos dedos os profissionais de arqueologia, fossem os autônomos ou os responsáveis pela transmissão do conhecimento, que eram negros ou negras. Reflito, enquanto questiono a você: Quantas disciplinas temos em nossos currículos acadêmicos sobre a temática negra? Quantos trabalhos de fato são elaborados por nós falando sobre nós? Muitos são os questionamentos de uma arqueóloga negra ao se graduar na área.

Junto a esses questionamentos, tenho percebido há tempos que muitas amigas, amigos, moradores e moradoras, têm dificuldades em se reconhecer como pessoas negras em nossa cidade. Existe uma particularidade em ser negra na Amazônia: aqui, as identidades se atravessam. Estados e cidades, que passam por constantes processos diaspóricos de chegadas e dispersões, acolhem diversos tipos de identidades culturais: indígenas, ribeirinhas, nordestinas, africanas, caribenhas, entre outras. Dessa forma, é comum encontrar fenótipos negroides que diferem dos atributos convencionais designados para identificação de sujeitos e corpos negros.

Mas o que de fato é se tornar negro(a)? A psiquiatra Neusa Santos, em seu livro *Tornar-se negro*, de 1993, afirma que uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo – por isso é necessária a construção de um discurso da pessoa negra sobre si. De acordo com a autora, saber-se negra é

viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar uma história e recriar-se em suas potencialidades (SOUZA, 1983, p. 17-18).

É importante destacar que essa experiência de retorno à ancestralidade somente acontece de modo coletivo. A construção de nossas narrativas, nossas histórias, sempre ocorreu e ocorre dessa forma. Todo o modelo social do nosso sistema estrutural de nação é baseado no ideal do patriarcado branco. A identidade negra foi forjada dentro dessa estrutura até a década de 70, na divulgação de narrativas de negres sobre negres.

Resistências, medos, sofrimentos, vivências, lutas, lutos, compõem, com outros afetos, sentidos que em conjunto são difíceis de ser nomeados. Minha memória, em sua singularidade e movimento, traz à tona uma inquietação constante, ligada a história da minha vida experienciada, com o meu corpo, um olhar duvidoso para a pele, no movimento do braço, das pernas, do quadril, no olhar para o espelho, em busca das marcas que imprimem minha racialidade, das características necessárias tão requisitadas por aqueles que acusam e impõem seu distanciamento.

Trago esta pequena parte de meu sentir, da minha própria história, para sustentar a ideia de que não há neutralidade e tampouco distanciamento capaz de promover minha isenção enquanto pesquisadora deste tema, na relação com quem e com o que se pesquisa. E para ressaltar, ainda, que esta dissertação não tem a ver simplesmente com engajamento, motivação ou comprometimento com a pesquisa científica em si, mas também, e principalmente, com a promoção de ações aforreparatórias, que podem ser implementadas nas políticas públicas do município.

Entendo que minha subjetividade não se separa da minha escrita, pois, além de não existir uma escrita neutra, a dimensão da individualidade, enquanto construção social, não se separa das nossas ações; e, ao mesmo tempo, a nossa individualidade se constrói a partir dessa mesma subjetividade. Por isso, enfatizamos que a escrita que trago neste texto está acompanhada de um intenso processo de autoconhecimento, pois aqui “se sabe” uma mulher negra.

Concordo com Bosi quando ela diz que lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado, mesmo de um passado recente. E, nesse sentido, entendo que, por mais nítida que nos pareça a lembrança das histórias antigas, ela não é a mesma imagem do passado, e nós não somos as mesmas: a nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas ideias e juízos de realidade e de valor (BOSI, 1994).

1.1 Identidades culturais, diáspora e amefricanidade

Ao iniciar o desenvolvimento desta pesquisa, este surgiu como um dos primeiros questionamentos: por que pouco se sabe sobre a importante e crucial construção social-histórica da cidade pela coletiva humana amefricana, impedindo o fortalecimento de uma identidade também negra? Lugares que serviram de território, de moradias e como ações de “aquilombamento”, foram esquecidos ou dificilmente se incluem nas narrativas das coletivas negras que viveram aqui.

Por serem coletivas marginalizadas pela questão racial, constantemente esses lugares são retratados na construção da história de Porto Velho como subalternos e insalubres, em uma evidente reprodução de racismo estrutural, que se repete na atualidade quando intencionalmente se tratam todas as pessoas negras de “barbadianos”. Na verdade, trata-se de uma variedade de coletivas humanas antilhanas vindas do Caribe, de Barbados e outros lugares.

Cledenice Blackman (2015), descendente de imigrantes caribenhos, relata como a história mascarou a identidade de antilhanos que aqui residiam e residem:

escritores, historiadores, cronistas e viajantes que escreveram sobre a História da Amazônia e a História Regional de Rondônia mascararam, limitaram, generalizam e/ou homogeneizaram a realidade sobre a identidade dos imigrantes afro-caribenhos. Tendo em vista que os barbadianos que chegaram a Porto Velho, no início do século XX, são de fato imigrantes antilhanos/as, mas “foram todos *apelidados de Barbadianos*” (BLACKMAN, 2015, p. 18, grifo da autora).

Em seu livro *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*, Stuart Hall (2003) debate sobre as correntes teóricas a respeito das identidades negras, dando enfoque para culturas negras diaspóricas. Hall afirma que lutar contra teorias significa não aceitar sua autoridade como se fossem divinas. Para ele, elas são caixas de ferramentas a serem usadas segundo seu benefício, e esse é sempre um processo inacabado de indagação e descoberta. Dessa forma, as identidades não são uma essência ou substância a ser examinada, e sim um lugar que se assume como uma costura de posição e contexto. Em contextos de diáspora, essas identidades se tornam múltiplas e, afirma, são situações.

Os “Estudos Culturais” são uma forma de pensar sobre a cultura. São as estratégias culturais que fazem a diferença e deslocam as disposições de poder. O corpo negro é atravessado pelas mais variadas identidades, como as de classe, sexualidade, gênero etc. (HALL, 2003).

As questões levantadas por Hall agem no fortalecimento da teoria interseccional suscitada pelas feministas negras norte-americanas e brasileiras na década de 1980, defendida por esta dissertação. A teoria interseccional é uma abordagem sociológica que estuda as diversas interações nas vidas das pessoas que vivem à margem da sociedade, compreendendo as estruturas de poder que as permeiam.

De acordo com Carla Akotirene (2019, p. 14),

tal conceito é uma sensibilidade analítica, pensada por feministas negras cujas experiências e reivindicações intelectuais eram inobservadas tanto pelo feminismo branco quanto pelo movimento antirracista, focado em homens negros.

Assim como em Stuart Hall, a teoria interseccional destaca a importância de nunca estudar contextos sociais de uma forma homogeneizada, porque eles estão carregados de múltiplas identidades culturais e individuais.

Nossa identidade cultural definitivamente é uma questão histórica. Nossas sociedades são compostas e formadas por vários povos, de origens múltiplas. Em sociedades diaspóricas, todos pertenciam originalmente a um outro lugar, um outro espaço; nossa relação com essa história é marcada por uma violenta e abrupta ruptura. A via que nos liga à modernidade, como pontua Hall (2003), está marcada pela conquista, expropriação, genocídio, pela escravidão, pelo sistema de engenho e pela longa dependência colonial.

Ao conceituar diáspora, Hall levanta o seguinte questionamento: “o que a experiência da diáspora causa a nossos modelos de identidades culturais?” (HALL, 2003, p. 28). Define-a da seguinte forma:

Essencialmente, presume-se que a identidade cultural seja fixada no nascimento, seja parte da natureza, impressa através do parentesco e da linhagem dos genes, seja constitutiva de nosso eu mais interior. E impermeável a algo tão “mundano”, secular e superficial quanto uma mudança temporária de nosso local de residência. A pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidades — os legados do Império em toda parte — podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento — a dispersão. Mas cada disseminação carrega consigo a promessa do retorno redentor. (HALL, 2003, p. 28)

O autor afirma que culturas diaspóricas são carregadas de diferenças, hibridismos, impurezas, sendo transformadas por combinações variadas e inusitadas de seres humanos, culturas, ideias, políticas etc. (HALL, 2003).

Essa perspectiva diaspórica de cultura altera os modelos culturais tradicionais orientados pelos estados-nação. Como bem define Hall, a cultura não é uma viagem de redescoberta ou de retorno. Cultura é uma produção, e estamos sempre em processo de formação cultural.

A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu “trabalho

produtivo”. Depende de um conhecimento da tradição enquanto “o mesmo em mutação” e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse “desvio através de seus passados” faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. (HALL, 2003, p. 44)

Sendo assim, compreender culturas que sofreram impactos com a diáspora é entender que as diferenças estarão sempre presentes, e fazem parte do processo da construção das identidades culturais de um povo.

É partindo desse referencial de multiplicidade cultural que Lélia Gonzalez (1988) reflete sobre o conceito político-cultural de *amefricanidade*. Conceito esse em que se baseia esta dissertação.

Gonzalez (1988) destaca que a criação e categorização desse conceito é uma forma criativa e um novo olhar para a formação histórico-cultural do Brasil. A autora observa constantemente a forte influência e contribuição do povo negro na formação cultural do País, que perpassa desde a língua até as danças e músicas. É interessante ressaltar que o sociólogo Stuart Hall, ao escrever sobre diáspora trazendo um contexto mais caribenho, também relata a influência cultural de povos diaspóricos no Caribe – corroborada nas modificações do espanhol, francês e inglês falados na região caribenha.

Todas essas influências foram encobertas, num projeto de apagamento cultural nas relações de poder, principalmente quando se trata da perpetuação de culturas dominantes, com um ar de nacionalismo homogeneizado, colaborando, assim, para uma estratégia de branqueamento ideológico, colonialista e imperialista disseminado pelas ilhas do Caribe e pelo Brasil. Classificações como “cultura popular”, “folclore nacional”, fazem parte dessa estratégia eurocêntrica, a fim de minimizar a importância da contribuição negra nessas regiões. “O que torna os estudos culturais e de identidades culturais completamente fechados em teorias culturais hegemônicas e homogêneas, o que é extremamente problemático tratando-se de sociedades diaspóricas” (GONZALEZ, 1988, p. 70).

São diversas marcas que evidenciam a contribuição negra na construção cultural do continente americano. E é partindo desse referencial que Lélia Gonzalez resolve refletir sobre a categoria *amefricanidade*.

Na segunda metade do século 19, configura-se o colonialismo europeu. Nessa época, o racismo se constituía como ciência da superioridade eurocristã. Essa superioridade se desenvolveu no terreno fértil de uma tradição etnocêntrica pré-colonialista, que considerava povos indígenas como selvagens, e todas as suas manifestações, absurdas (GONZALEZ,

1988, p.71). Naturalizando, assim, toda violência etnocida contra esses povos.

Na modernidade, essa violência assume novas formas, às vezes parecendo nem ser violência, mas sim a verdadeira supremacia. Gonzalez afirma que o “racismo desempenha um papel fundamental na internalização da superioridade do colonizador pelos colonizados” (GONZALEZ, 1988, p. 71).

Nessa abordagem, a autora apresenta pelo menos duas expressões que apenas se diferenciam enquanto táticas, visando o mesmo objetivo: opressão e exploração. Ela se refere ao que denomina de racismo aberto e racismo disfarçado.

O primeiro, característico das sociedades de origem anglo-saxônica, germânica ou holandesa, estabelece que negra é a pessoa que tenha tido antepassados negros (“sangue negro nas veias”). De acordo com essa articulação ideológica, miscigenação é algo de impensável (embora o estupro e a exploração sexual da mulher negra sempre tenham ocorrido), na medida em que o grupo branco pretende manter sua “pureza” e reafirmar sua “superioridade”. Em consequência, a única solução, assumida de maneira explícita como a mais coerente, é a segregação dos grupos não-brancos [...] já no caso das sociedades de origem latina, temos o racismo disfarçado ou, como eu o classifico, o racismo por denegação. Aqui, prevalecem as “teorias” da miscigenação, da assimilação e da “democracia racial”. A chamada América Latina que, na verdade, é muito mais ameríndia e amefricana do que outra coisa, apresenta-se como o melhor exemplo de racismo de denegação. (GONZALEZ, 1988, p. 7)

A ideologia do branqueamento, de acordo com Lélia Gonzalez (1988), graças a sua forma ideológica eficaz, tornou o racismo latino-americano extremamente sofisticado, mantendo negres e indígenas na condição de “segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas”, reproduzindo e perpetuando a universalidade e unicidade das classificações e os valores do Ocidente branco. Isso explica o desejo de embranquecer que a maioria das pessoas negras sente desde criança. Esse desejo é internalizado juntamente com a negação da própria cultura e da própria raça.

E é entendendo todo esse sistema de opressão imperialista e racista que a autora reflete sobre a categoria de amefricanidade. Gonzalez (1988) afirma que, quando nos reportamos a povos negros como afro-americanos, a primeira impressão e reflexão que vem é a de que só existiriam negros nos Estados Unidos e não em todo o continente americano. Ela observa que, no Brasil, sempre que alguém sai do País, diz que está indo para a América, e essa reprodução é disseminada por todos do continente. Lélia afirma que, dessa forma, reproduzimos e perpetuamos o imperialismo dos Estados Unidos. Não somos americanos também?

Quanto a nós, negros, como podemos atingir uma consciência efetiva de nós mesmos, enquanto descendentes de africanos, se permanecemos prisioneiros, “cativos de uma linguagem racista”? Por isso mesmo, em contraposição aos termos supracitados, eu proponho o de *amefricanos* para designar a todos nós. (GONZALEZ, 1988, p. 76)

A categoria político-cultural amefricanidade está para além do seu caráter geográfico: ela incorpora um processo histórico de adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas, e é referenciada em modelos jamaicanos, brasileiros, banto e ewe-fon, encaminhando-nos para a construção de uma identidade étnica. Porém, é importante reconhecer que “a experiência amefricana se difere daquelas dos povos africanos que permaneceram em seu próprio continente” (GONZALEZ, 1988, p. 76).

A afirmação de Gonzalez corrobora a teoria de identidades culturais híbridas, proposta por Stuart Hall quando analisa sociedades diaspóricas. Em outras palavras, amefricanidade se refere à experiência comum de homens e mulheres negras na diáspora contra a dominação colonial, objetivando repensar os modelos culturais a partir das narrativas indígenas e negras, afastando-se cada vez mais de interpretações eurocentradas.

1.2 A Terra é meu quilombo: quilombos e o fenômeno de aquilombamento

Nego Bispo, piauiense e líder quilombola, debate em seu livro (BISPO, 2015) sobre as ações dos colonizadores contra comunidades tradicionais no Brasil. Bispo exemplifica como a cultura colonizadora monoteísta massacrou, apagou e praticou o genocídio de comunidades indígenas e quilombolas desde a invasão até os dias atuais. Destaca que a lógica colonizadora e capitalista se perpetua até hoje, exterminando culturas contracolonizadoras.

No primeiro capítulo, Bispo refere-se aos povos indígenas como “pindorânicos”, pois a denominação de “índios”, que dura até hoje, se deve ao fato de que, quando os invasores portugueses aportaram em nossas terras, acreditavam ter chegado à Índia. Ao perceberem que não se tratava das Índias, o Brasil, como hoje é conhecido, recebeu dos invasores dois nomes antes do atual. “Os povos falantes da língua que aqui viviam chamavam essa terra de Pindorama (Terra das Palmeiras)” (BISPO, 2015, p. 27). O autor afirma que a ideia de mudar o nome de algo funciona como técnica de adestramento, “pois sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o nome” (BISPO, 2015, p. 27).

Quando os povos pindorânicos se rebelam contra o sistema escravista dos portugueses, estes decidem trazer povos do continente africano, por imaginarem serem eles mais “dóceis”. Então, generalizando da mesma forma que fizeram com os povos originários, os colonizadores denominam todo e qualquer corpo vindo da África como “negro” (BISPO, 2015). Numa óbvia estratégia de definir quem é o outro, o que nos lembra o conceito de

alteridade cunhado por Roberto DaMatta (1978). O fato é que os povos africanos, assim como os pindorâmicos, se rebelaram contra o sistema, juntando-se em agrupamentos ou quilombos mistos e coletivas.

Bispo (2015) nos chama atenção para os efeitos da colonização em nossos modos de bem viver. A colonização invadiu não somente o aspecto territorial, mas também as nossas religiosidades, manifestações culturais, modos de vida, bem como toda a organização social de povos africanos e originários. Dessa forma, a colonização nos impõe e nos obriga a viver e conviver com uma cosmovisão cristã monoteísta, característica de sociedades capitalistas colonizadoras europeias. Atacando identidades individuais e coletivas, “começando pela tentativa de substituir o paganismo politeísta pelo cristianismo euro monoteísta” (2015, p. 37).

No plano individual, as pessoas afro-pindorâmicas foram e continuam sendo taxadas como inferiores, religiosamente tidas como sem almas, intelectualmente tidas como menos capazes, esteticamente tidas como feias, sexualmente tidas como objeto de prazer, socialmente tidas como sem costumes e culturalmente tidas como selvagens. Se a identidade coletiva se constitui em diálogo com as identidades individuais e respectivamente pelos seus valores, não é preciso muita genialidade para compreender como as identidades coletivas desses povos foram historicamente atacadas. (BISPO, 2015, p. 38)

A respeito das manifestações culturais, Bispo (2015) traz ao debate como cada cosmovisão se movimenta culturalmente. Afirma que as manifestações culturais dos povos eurocristãos se organizam normalmente de forma vertical, seguindo regras pré-definidas, trabalhando o coletivo de forma fracionada. Já as manifestações culturais de povos afro-pindorâmicos pagãos normalmente se organizam em estruturas circulares, com participantes diversos, e são realizadas coletivamente, trabalhando o coletivo de forma integrada.

Fato é que a colonização capitalista, seja ela passada ou atual, age com a estratégia de apagamento étnico-cultural, numa tentativa de extermínio de nossos saberes ancestrais. Mas, como bem relembra Bispo, “mesmo queimando nosso povo, não queimarão a ancestralidade” (BISPO, 2015, 46).

Beatriz Nascimento relata, em seu documentário *Orí*, de 1989, que quilombo não é uma ideia localizada no passado, e sim de processos que continuam compondo a cultura, uma aglutinação cultural. Assim, a autora compreende quilombo para além do seu sentido de território físico, abrangendo também o ideológico, de comunidade, resistência e preservação dos símbolos culturais do povo negro.

No final dos anos 70, vários temas acadêmicos surgem fora dos muros das universidades e ganham novas narrativas a partir de sujeitos inseridos nessa temática. É nesse contexto que se dá a emergência do quilombo como uma questão para as ciências

sociais (RATTS, 2006).

Então, nesse momento, a utilização do termo quilombo passa a ter uma conotação basicamente ideológica, basicamente doutrinária, no sentido de agregação, no sentido de comunidade, no sentido de luta como se reconhecendo homem, como se reconhecendo pessoa que realmente deve lutar por melhores condições de vida, porque merece essas melhores condições de vida desde o momento em que faz parte dessa sociedade. (NASCIMENTO, 1989⁴, apud RATTS, 2006, p. 53)

Nessa época, muitas lideranças do movimento negro compreendiam quilombo como uma sociedade igualitária, um centro da resistência negra formado em reação ao sistema escravagista. Essa ideia de quilombo se transfere, no século 20, para as favelas, os terreiros de religiões afro-brasileiras, as organizações de movimentos negros e as escolas de samba (RATTS, 2006). O termo assume um significado amplo de resistência negra, para além dos espaços físicos. Beatriz Nascimento, uma das pesquisadoras negras que mais se dedicaram aos estudos nessa área, entende que aquilo que na historiografia brasileira ficou conhecido como quilombo, no seu modo físico e territorial, são as organizações sociais arcaicas de reação ao sistema escravista que iniciaram diversos agrupamentos sociais em bases comunitárias. Em suas pesquisas e publicações, Nascimento tentou demonstrar que todos os agrupamentos formados no passado pelo povo negro ainda são produzidos em outros espaços, e é isso que ela chama de continuação histórica.

Quilombo é memória que acontece para toda uma nação, manifestando e aparecendo sempre que há uma crise de nacionalidade. Nasce com a ideia de se construir uma nação idealizada. Quilombo, essa palavra de origem angolana (bantu), é uma história. Ideologicamente, é a ideia de que a pessoa negra é um sujeito dentro da sociedade; é a ideia de que corpos negros e sujeitos negros têm o direito ao espaço que ocupam dentro do sistema, dentro da nação e dentro do nicho geográfico. Várias partes da história negra no Brasil fundamentam o nosso direito ao espaço que ocupamos na nação; por isso, a necessidade da luta também pelo território, para materializar a simbologia do enfrentamento pelo reconhecimento do povo negro. É nessa lógica que Beatriz Nascimento afirma e declara, “A terra é meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou” (RATTS, 2006, p. 56).

Aquilombar-se é a valorização da herança negra, é o movimento de buscar o quilombo, tornar-se o quilombo. Como a autora afirma em seu documentário *Ori*, “cada cabeça é um quilombo, eu sou quilombo”. É um ato de não se reconhecer como propriedade do outro. E é nessa fuga que se forma o quilombo: um espaço de resistência cultural, de

⁴ NASCIMENTO, Beatriz. **Textos e narração de Ori**. Transcrição (mimeo). 1989.

manifestações culturais diversas, uma estratégia de coletividade e designação de experiências de organização e intervenção social, protagonizadas pela população negra no passado e na atualidade. Espaço de reafirmação de uma herança africana, capaz de reforçar a identidade étnica, a partir de um modelo brasileiro.

O conceito de quilombamento apresentado por Beatriz Nascimento é um importante aliado na construção desta dissertação: é através de suas observâncias que proponho analisar lugares, bairros e espaços em Porto Velho, com o intuito de localizar as simbologias culturais trazidas por coletivas negras, como forma de resistência e preservação da ancestralidade e da identidade negra. E é a partir dessas observações que aplicarei a conceituação, a fim de reconhecer esses lugares como quilombos urbanos, levando em consideração não somente o território, mas todas as manifestações ocorridas nessas localidades, que remetem a uma resistência cultural da população negra.

Porto Velho abriga vários locais que podem ser considerados espaços de quilombamento, a exemplo do Barbadian Town, bairro criado por imigrantes antilhanos, que abrigava não só barbadianos, mas pessoas de diversas nacionalidades, produzindo costumes, culturas e um sistema de organização social de afro-antilhanos. Conforme destaca Blackman, inclusive citando outros autores:

foi nesta localidade que os/as estrangeiros/as ingleses/as, integrando várias nacionalidades antilhanas como granadinos, guianense[s], jamaicanos [...] dentre outros que representa o “multicultural [...] sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo que retêm algo de sua identidade ‘original’ possibilitando, uma interculturalidade”. (HALL, 2003⁵, p. 52) (BLACKMAN, 2015, p. 110)

Mas principalmente os barbadianos constituíram ou reinventaram uma pequena ilha de Barbados no alto da colina pois a cultura caribenha dos antilhanos/as foi trazida conjuntamente, no imaginário do imigrante inglês caribenho, que mantiveram fortes traços culturais como: a língua, a alimentação, a música, a educação, sendo que, “numa colônia estrangeira [...] **já existia uma escola na própria língua** [...] dirigida pelos senhores Friederic A. Banfield e dona Priscila ambos de origem inglesa”. (SILVA, 1980, p. 56) (BLACKMAN, 2015, p. 67, grifo da autora)

Dessa forma, alguns aspectos culturais como: o comércio, o teatro, o cinema, o esporte, a religião e as vestimentas se mantiveram. (BLACKMAN, 2015, p. 66-67)

A partir das afirmações de Blackman, é possível notar que o Barbadian Town se encaixa nas características descritas por Beatriz Nascimento, em relação aos estudos de quilombos no Brasil.

⁵ HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. A formação de um intelectual diaspórico: uma entrevista com Stuart Hall, de Kuan-Hsing Chen. In: **Da diáspora**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

1.3 Arqueologia e afrrreparação

A Arqueologia tem exercido um papel fundamental no estudo dos acontecimentos que perpassam os patrimônios culturais da coletiva humana negra e, conseqüentemente, reflete-se em elementos que são característicos das relações culturais, sociais, econômicas e políticas envolvidas, bem como nos debates sobre o racismo. Enquanto disciplina, incide sobre a relação entre as pessoas e coisas, as materialidades associadas, e a possibilidade de praticar a reparação de processos históricos excludentes.

Nem sempre foi assim. A Arqueologia chega ao Brasil no final do século 19. De acordo com Ribeiro et al. (2017), a ciência nasce muito próxima das ditas naturais, retida aos museus, sem uso político ou social. Somente a partir de 1930 é que significados políticos surgem na arqueologia.

O viés taxonômico da arqueologia brasileira em seus primórdios e o fato de sua institucionalização acadêmica não ter se dado a partir de um programa intelectual, mas a partir de uma plataforma preservacionista, contribuíram para mantê-la como uma disciplina extremamente técnica e classificatória, distante e isolada das ciências humanas em geral e das sociais em particular. (RIBEIRO et al., 2017, p. 1095)

Moraes-Wichers (2020) destaca que “os processos de construção de uma identidade nacional sempre envolvem o silenciamento de contradições”, sendo o patrimônio responsável por anestesiar tais silenciamentos. No Brasil, essa construção é definida pela busca de vestígios mais próximos de uma civilização moderna. E a modernidade está diretamente ligada ao sujeito homem, branco, heterossexual e burguês. A autora destaca que:

À medida que esse modelo não é atendido pelos vestígios arqueológicos estudados, passamos (ou permanecemos) em uma “arqueologia do Outro”, racializado, generificado e inferiorizado. Nesse sentido, defendo que se a Arqueologia tem sido constantemente inserida em um espaço marginal nos nossos processos de construção identitária, as narrativas arqueológicas que representam pessoas que não se enquadram nesse ideal de civilização têm sido ainda mais exiladas e silenciadas. (MORAES-WICHES, 2020, p. 210-211)

Nesse sentido, busco verificar teoricamente estudos que se aproximem à prática que queremos. Young (2002) conceitua a arqueologia afro-americana, entendendo-a como um campo de pesquisas em uma variedade de cenários que refletem a diversidade das experiências afro-americanas em plantações coloniais, fazendas, comunidades, casas urbanas, etc., experienciados na literatura estadunidense. Relata que a arqueologia afro-americana é um esforço empolgante na arqueologia histórica e que, atualmente, a forte ênfase na resistência e no poder expandiu bastante a compreensão da experiência afro-americana em várias ocasiões e lugares. É um grande avanço na construção de teorias. Ressalta, ainda, a necessidade de

aprofundar a investigação na dinâmica interna de comunidades negras americanas, reconhecendo a diversidade dentro delas, sejam assentamentos de escravos, aldeias quilombolas ou lotes urbanos e bairros.

Kathryn Sampeck e Lúcio Menezes Ferreira (2020) trazem o conceito de arqueologia afro-latino-americana, utilizando-o no sentido de confrontar o modelo de sítio arqueológico, usualmente empregado na Arqueologia. Segundo eles, definir um sítio arqueológico implica em trabalhar com metodologias e teorias que cortam os resultados em pequenas parcelas, sendo que coletivas humanas afro-latino-americanas levavam uma vida mais movimentada, ou seja, sempre caminhando (diasporicamente), diferente de outras coletivas humanas. A Arqueologia não pode se manter sem ação diante da diáspora afro-latino-americana (SAMPECK; FERREIRA, 2020).

A arqueologia afro-latino-americana confronta programaticamente a tendência paroquial da arqueologia histórica (Orser, 2012). A fantasia de conhecer um sítio em detalhe, nas filigranas da formação do “registro arqueológico”, é, no mínimo, elusiva. Fragmenta as forças e processos históricos mais amplos que conduziram populações inteiras a viver em locais específicos e em condições muito particulares: às margens e na exclusão. As questões econômicas, sociais e políticas dos mundos colonial e pós-colonial não podem ser fracionadas quando estudamos contextos afro-latino-americanos. (SAMPECK; FERREIRA, 2020, p. 143)

Dessa forma, entendo que a Arqueologia possui um importante enfoque no sentido de debater as afiorreparações no contexto histórico. Por isso, aplico a abordagem descrita por Ferreira e Sampeck para o contexto arqueológico e para a definição de sítio, entendendo que essa é uma proposta que permite ver o processo de segregação e luta de povos diaspóricos. Porém, utilizarei um conceito da sociologia que difere daquele dos autores, visando referenciar a partir das cosmologias e cosmovisões negras e indígenas. Assim, trabalharei com a terminologia já pautada nestas linhas: o conceito de *amefricanidade*.

Sampeck e Ferreira (2020) afirmam que arqueólogos que trabalham com arqueologia histórica designam uma enorme atenção aos estudos de processos coloniais, realizados em tempos e lugares diferentes. Porém silenciam constantemente coletivas humanas que são modeladoras da colonialidade e pós-colonialidade na América Latina: povos africanos e descendentes.

O silenciamento dessas coletivas é resultado da falta de diálogo com os movimentos atuais que debatem visibilidade, poder político e justiça social para amefricanos. A Arqueologia não tem participado dos debates sobre afiorreparações.

Falar de coletivas humanas amefricanas em Porto Velho é falar sobre sua mobilidade. Como afirmam Sampeck e Ferreira (2020), as coletivas negras estão em constante

movimento, e não foi diferente em Porto Velho: por aqui, diversas vezes se dispersaram pela cidade, produzindo cultura material o tempo todo. Ademais, pelo fato da centenária desvalorização histórica dessas coletivas, muito se perdeu por ações higienistas seja da sua época, seja da atualidade.

Trabalho com o espaço citadino em Porto Velho; assim, explico o que entendo pela noção de “espaço urbano”. Concorro com Souza (2014), quando ele afirma que as cidades não são definidas em oposição ao rural, mas que são entendidas a partir dos processos culturais e imaginários de seus habitantes. As cidades são o resultado dos sentidos que a elas são atribuídos, e do tempo. Uma cidade é muito mais que um espaço: é territorialidade, é o formato das ruas, das casas, das localidades urbanas, coabitando com as relações afetivas e com as memórias que as pessoas constroem.

A partir dos anos de 1960, arqueólogas e arqueólogos passam a ter interesse pelo mundo urbano. No decorrente diálogo com diversas áreas de pesquisa, como arquitetura, antropologia e sociologia, surge a arqueologia urbana, uma subdisciplina que está diretamente ligada à arqueologia histórica (SOUZA, 2014).

De acordo com Rafael de Abreu de Souza (2014), nesse momento, arqueólogas e arqueólogos estavam interessados em expandir a compreensão sobre o que poderiam estudar, entendendo que a cultura material poderia ir além da questão indígena, fazendo uma arqueologia do presente, estudando realidades que esses profissionais vivenciam:

O que dizer sobre épocas, pessoas e lugares conhecidos? Muito. A arqueologia pode colaborar com a produção de narrativas alternativas, outras histórias, diferentes daquelas construídas pela fala ou por documentos escritos. Afinal, todas as pessoas escrevem sobre si? Há fontes escritas sobre todos? Qual o sentido de histórias que contam apenas sobre alguns? (SOUZA, 2014)

No primeiro momento, arqueólogas e arqueólogos entendiam as cidades apenas como lugares onde existiam sítios arqueológicos. É a partir das décadas de 80 e 90 que as cidades passam a ser, elas mesmas, arqueológicas. “Se a arqueologia estuda as expressões materiais humanas, não seria a própria cidade a maior expressão material humana, como diria Milton Santos?” (SOUZA, 2014).

Com o passar do tempo, começou-se a fazer uma arqueologia para as cidades, trazendo-se discussões e informações que muitas vezes eram desconhecidos pelos próprios moradores, histórias apagadas e memórias silenciadas.

Por isso, já no século 21, os arqueólogos do asfalto retornam ao urbano com preocupações de construir arqueologias com a cidade, em diálogos com os seus habitantes, problematizando questões importantes, trazendo à tona tensões, conflitos e emoções. (SOUZA, 2014, p. 36)

A arqueologia urbana pode ajudar na compreensão da cidade de Porto Velho, a partir de uma contranarrativa, mostrando que pessoas e locais ganham sentidos diferentes.

O estado de Rondônia, nome que foi sugerido em homenagem a Marechal Rondon, se baseia em uma construção social-histórica que segue uma narrativa de “pioneiros e desbravadores”. Estes, na verdade, representavam o braço forte do Estado, reprodutores das estruturas sociais que excluía negres e quem mais não se encaixasse no padrão de “civilizado”.

Trato essas coletivas como quilombos, conforme Souto (2020), no entendimento de seu sentido ideológico, como conceitua Beatriz Nascimento (2006). Esta autora afirma que quilombo não é uma ideia localizada no passado, e sim algo em permanência cultural de processos que continuam em mistura, união e fusão. No seu sentido ideológico, quilombos são comunidades que resistem através da preservação de símbolos culturais do povo negro.

Comunidades negras perpetuam até hoje sistemas sociais alternativos fundados por pessoas negras. Falar dos bairros em que habitavam coletivas humanas negras em Porto Velho, no período de colonização desse espaço, é falar de aquilombamento – segundo Beatriz Nascimento (ÔRÍ, 1989), uma estratégia de resistência e coletividade, designando experiências de organização e intervenção social protagonizadas pela população negra.

Como em vários locais do mundo, pessoas negras nunca estão em circuitos culturais dominantes, como afirmam Stéfani Souto e Hall:

Designada pela experiência diaspórica e nunca tendo feito parte dos circuitos culturais dominantes, seus repertórios são formados, simultaneamente, tanto a partir de uma herança cultural anterior ao trânsito atlântico quanto determinados pelas condições da diáspora, onde novas conexões se dão. Esta sobredeterminação faz com que as culturas negras sejam, por definição, um espaço contraditório, contra hegemônico e de contestação estratégica. (HALL, 2003, p. 323-324)

Ou seja, independente das críticas feitas à teoria pós-colonial, acerca de esta demarcar ou não um suposto fim e, conseqüentemente, a superação da colonização, a epistemologia pós-colonial busca desenvolver uma teoria crítica sobre os embates culturais contemporâneos considerando os deslocamentos das noções de centro e periferia em curso e os questionamentos a qualquer corrente de pensamento universalizante. É por se apresentar como uma ferramenta de análise das narrativas que insurgem na fronteira que separa hegemonias e subalternidades que tal abordagem nos interessa. (SOUTO, 2020, p. 136)

Utilizar a cultura material arqueológica para definir um patrimônio cultural das coletivas humanas negras é um dos posicionamentos deste trabalho. Segundo Deetz,

a cultura material refere-se àquele setor do ambiente físico que modificamos através de comportamento culturalmente determinado. Se, por um lado, a cultura material só pode ser expressa por meio de técnicas aplicadas aos materiais presentes ou obtidos no meio natural, por outro lado, ela reflete aspectos do universo mental de seus

fabricantes, que resultam de toda uma tradição cultural, singularizando a identidade individual ou grupal. A prática e a representação, sem dúvida, são indissociáveis e constituem parte de um todo que conforma a cultura humana: modos de pensar, modos de fazer. (DEETZ, 1977, p. 24)

Conforme Sampeck e Ferreira (2020), é impossível, diante da diáspora amefricana, manter-se mesmerizado pelo fetichismo do sítio arqueológico. Dessa forma, utilizo a perspectiva de Tilley (1994), que define o corpo como meio pelo qual conhecemos o lugar. Para ele, lugares inventam corpos e vice-versa, e corpos e lugares constituem paisagens. Lugares tecem pessoas, memórias, estruturas, histórias, mitos e símbolos. A existência e a natureza do tempo e do espaço dependem da existência e natureza de um sujeito percebido, e não há percepção de lugar e de paisagem sem memória.

Ainda nesta perspectiva, Ingold (2013) assinala que mover, contar e descrever são facetas paralelas do mesmo processo: o da vida. A percepção é fundamentalmente sobre o movimento, e é uma tarefa não de uma mente em um corpo, mas de todo o organismo à medida que se move em seu ambiente. Percepção e conhecimento são inseparáveis. O caminho, e não o lugar, é a condição primária de ser, ou melhor, de se tornar. Se considerarmos as rotas como paisagens de movimento, são as rotas que estão mergulhadas em significados que se estendem além de qualquer sítio arqueológico em particular.

Utilizo ainda o conceito de “mobilidade” inserido em Sampeck e Ferreira (2020):

Os trabalhos de Smith, Orser e Singleton mostram que é importante reconhecer a multiplicidade e simultaneidade dos sistemas de mobilidade: entre o transporte coagido e a autoemancipação, houve movimentos recorrentes, regulares ou temporários de refúgio ou reclusão. A arqueologia pode demonstrar as estratégias espaciais e materiais utilizadas por escravizados para obterem lugares de autonomia. [...] Os estudos sobre autoemancipação ensinam que aquilombamento não significa dissolução dos laços econômicos e sociais mais amplos. (...) A arqueologia afro-latino-americana convida-nos, pois, a reavaliar as noções de periferia e conectividade de comunidades quilombolas (Sayers, 2014). Mover-se por topografias de difícil acesso ensejou muitos tipos de ações, ainda que a autoemancipação tenha sido de curta ou longa duração. (SAMPECK; FERREIRA, 2020, p. 155-156)

Trabalhar com quilombos no sentido de paisagens heterogêneas de deslocamento, lugares de repertórios e criações culturais, espaços onde as coletivas amefricanas constroem suas narrativas sobre o passado e suas materialidades cotidianas, nos faz pensar a diacronicidade da materialidade associada a essa coletiva. A Arqueologia pode evidenciar estratégias espaciais e materiais utilizadas por essas coletivas e demonstrar seus lugares de autonomia, além de reavaliar as noções de periferia e conectividade de comunidades e seus aquilombamentos.

As interpretações arqueológicas sobre essa cultura material e seus espaços abrem

novas possibilidades que, junto com políticas de patrimônio cultural, podem ser suportes na luta pelos direitos elementares da cidadania e autogoverno, bem como suscitar a formulação de políticas aforreparatórias consistentes – além de proporcionar a valorização da cultura negra.

1.4 Paisagem como representação identitária

Patrícia Marinho de Carvalho, em sua dissertação intitulada *A travessia de árvores sagradas: estudos de paisagens e arqueologia em área de remanescentes de quilombo em Vila Bela/MT*, traz para o debate questões bastante pertinentes sobre o estudo de povos negros, observando paisagens e contextos quilombolas. A autora aborda questões históricas quanto ao estudo dos negres no Brasil, passando pela Arqueologia e pela forma como a disciplina tem tratado essa questão no decorrer dos anos.

Carvalho destaca que a Arqueologia utiliza bastante a paisagem em suas pesquisas e estudos. A autora afirma que, em uma das etapas de campo, que é o trabalho de prospecção, a paisagem é um dos primeiros aspectos observados por profissionais de arqueologia, pois é através dessas observações que se identificam as possibilidades da existência de sítios arqueológicos, “[c]onsiderando os locais e elementos da paisagem que geralmente são considerados pelas populações pretéritas” (CARVALHO, 2012). A arqueologia da paisagem se desenvolve a partir das ideias da geografia humana. A geografia cultural, uma das abordagens da geografia humana, definiu paisagem como um fenômeno cultural, manifestando as tradições de um povo.

A proximidade entre as disciplinas de Arqueologia e Geografia, quanto ao debate em torno da arqueologia da paisagem, surge a partir da década de 1980, quando sujeitos e a cultura material passam a serem considerados atuantes. De acordo com aquela autora, “a paisagem fornece uma contínua lembrança das relações entre os vivos e os antepassados, sendo que essa conexão pode estar relacionada às relações de parentesco, àquele que iniciou os benefícios na terra” (CARVALHO, 2012). É possível observar que o uso constante da paisagem deixa marcas impressas possíveis de serem vistas, e, mesmo com as ações que impactam essa paisagem, muitos elementos permanecem na memória das pessoas.

Carvalho e outros autores chamam atenção para as árvores, que muitas vezes representam simbologias e significados diversos para povos de africanos e não africanos, especialmente no quesito da religiosidade.

Na cultura africana, a árvore ocupa uma centralidade que se expressa de diversas formas, como “árvores de espíritos”, “árvores sagradas”, árvores às quais se atribuem relações religiosas ou anímicas com os “espíritos ancestrais” ou relações simbólicas, com o indivíduo, o povo, e com a humanidade, entre outras modalidades [...]. Não apenas o baobá, mas outras árvores de tamanhos excepcionais são consideradas sagradas na África e suas folhas, raízes, galhos, sementes, frutos, e também seu tronco, são usados em rituais “sendo elementos propiciatórios nas transformações das rotinas ordinárias, cotidianas, para as extraordinárias, ligadas às origens primordiais” (BARROS, 2011⁶). Da mesma forma, a mangueira substitui a gameleira, que é outra árvore sagrada de grande porte no Brasil (BARROS e NAPOLEÃO, 2003⁷, p. 298). (CARVALHO, 2012, p. 55)

De acordo com Carvalho (2012), o estudo da paisagem, sendo adaptada ou transformada pelas pessoas, começou apenas recentemente a ser empregado para interpretações de contextos afro-brasileiros. Ela afirma que remanescentes de quilombos têm formas e percepções diferentes ao se colocarem nas paisagens. Documentos históricos elaborados a partir da visão do colonizador foram responsáveis pelo preconceito e racismo contra negres no Brasil.

A autora destaca que a Arqueologia estuda as sociedades que nos antecederam a partir da cultura material e das modificações feitas nos ambientes em que viveram. O posicionamento cultural de grupos se manifesta a partir desses estudos de suas materialidades. Carvalho considera que a Arqueologia nos oferece possibilidades de interpretação a partir modificações e construções realizadas por africanos escravizados. Detecta, porém, que a disciplina tem ficado aquém dessas possibilidades. No Brasil, os estudos com esse enfoque começaram tardiamente, apenas na década de 1990.

Carvalho (2012) questiona, e concordo com seus questionamentos: quais as origens e as perspectivas atuais da arqueologia da diáspora africana? O que temos de contribuição da Arqueologia sobre os estudos dos negres no Brasil?

Os quilombos e o estudo dos corpos negros sempre estiveram presentes na Sociologia e na Antropologia; a Arqueologia caminha a passos lentos nesse debate, o que, na atualidade, tem causado algumas inquietudes em arqueólogos e arqueólogas que se propõem a estudar esses contextos.

Sabino e Simões (2013) trazem suas percepções sobre o conceito de rugosidades do geógrafo Milton Santos, a fim de embasar uma melhor percepção e análise dos patrimônios culturais de nossa sociedade. Abordam também a proximidade entre os campos de pesquisas da Arqueologia e da Geografia. Para os autores, “a noção de rugosidade tem papel importante,

⁶ BARROS, J. F. *A floresta sagrada de Ossain: o segredo das folhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

⁷ BARROS, J. F.; NAPOLEÃO, E. *Ewé òrisà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé Jêje-Nagô*. 2.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

pois auxilia na identificação das técnicas e conjunturas sociais de tempos precedentes”. De acordo com o próprio Santos:

Chamemos de rugosidade ao que fica do passado como forma, espaço construído, paisagem, o que resta do processo de supressão, acumulação, superposição, com que as coisas se substituem e acumulam em todos os lugares. As rugosidades se apresentam como formas isoladas ou como arranjos. (SANTOS, 2012⁸, p. 140, apud SABINO; SIMÕES, 2013, p. 3)

Para Milton Santos, o espaço é sempre atual e social, pois, além de conter as materialidades, contém também as funções exercidas pela sociedade, o que a Arqueologia considera como “saber fazer”. Santos acredita que não há sociedade fora de um espaço: o espaço em que habitamos é social. Daí resulta a paisagem, produto da ação humana ao longo dos anos, e constantemente modificada. Santos acredita que a paisagem guarda os movimentos que nela acontecem, podendo ser considerada como um acúmulo histórico.

É a partir desse estudo de Santos que os autores afirmam que as rugosidades conceituadas pelo geógrafo são produtos de legados históricos. Ainda de acordo com os autores, as rugosidades do tempo carregam inscrições de realizações passadas. O meio ambiente construído é entendido por Santos como patrimônio da humanidade.

Sabino e Simões (2013) destacam que tanto a Arqueologia quanto a Geografia analisam o patrimônio cultural: o mesmo “possui uma dimensão espacial que é parte essencial de sua identidade”. Destacam que o patrimônio cultural está vinculado à diversidade cultural. Toda análise sobre o patrimônio cultural necessita de uma análise espacial. De acordo com Aline Vieira de Carvalho e Paulo Funari, “no contexto da acessibilidade, os patrimônios materiais e mesmo os imateriais adquirem extrema força simbólica. Escolhidos por determinados grupos sociais, esses patrimônios tornam-se representações de tempos, espaços e acontecimentos específicos” (CARVALHO; FUNARI, 2010, p. 11).

Os autores afirmam que “os estudos associados ao levantamento de patrimônios materiais ou imateriais levam em conta seus territórios, pois é no espaço que se concretiza a noção de tombamento” (2010, p. 11). Destacam ainda que:

espera-se que nos espaços históricos transformados existam traços que remetam ao passado, ainda que as dinâmicas dos espaços contemporâneos sejam diferentes das que consolidaram as estruturas espaciais no passado. Para isso, é necessário manter os traços antigos e não descartá-los, em um cenário em que as pressões exercidas sobre as estruturas espaciais são originadas pela tensão entre a mutação dos processos sociais, a lógica de acumulação do capital e seus reflexos no espaço geográfico. (2010, p. 12)

Os autores opinam que o debate entre cultura e mercadoria exemplifica como o

⁸ SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4.ed. São Paulo: Edusp, 2012.

turismo cultural tem distorcido a história de espaços históricos.

Por um lado, a opinião pública deseja preservação, intensificação e a reconstrução. Já as modernizações do capital, atuam no sentido de negar o passado, reconstruir totalmente diferente a vida e os espaços ou inseri-los na lógica de mercado através de ações exógenas à preservação genuína do patrimônio. (2010, p. 13)

Dessa forma, é crucial aprofundar as discussões sobre o patrimônio cultural, pois existe uma necessidade desses debates, visto que crescem as interpretações das transformações sociais e espaciais. Mesmo observando vários pontos que unem a Geografia e a Arqueologia, outros pontos de observações e diálogos são necessários.

1.5 Prospecção oportunística, escrevivência e ação dialógica

Foram meses discutindo a metodologia que melhor se enquadraria dentro desta pesquisa, que parte de um princípio decolonial dentro da Arqueologia. Para tal, me amparei na aplicação do método de “escrevivências”, pautado pela escritora feminista, negra e brasileira Conceição Evaristo, para a escrita e composição do texto; assim como nas teorias de Paulo Freire sobre a “ação dialógica”; e, para pautar o mapeamento arqueológico que foi realizado, na noção de “prospecção oportunística”.

Para a escrita do texto, portanto, utilizo a metodologia da escrevivência. O termo surge na década de 90, quando a escritora Conceição Evaristo realiza a tentativa de se perceber como autora negra na escrita acadêmica. Ela destaca que tal terminologia é fundamentada em mulheres de sua casa, africanas escravizadas e suas descendentes.

Uma das suas funções dessas mulheres era contar histórias para ninar crianças da casa-grande; porém hoje, segundo a autora, nossas histórias e escritas se dão com um objetivo inverso: incomodar e acordar os da casa-grande. Dessa forma, o conceito é baseado na escrita autônoma de autoria de mulheres negras. Vale lembrar que, na década de 80, feministas negras brasileiras pautavam a necessidade de o povo negro começar a escrever sobre si, sobre nós, a partir de nossas experiências e vivências.

Quando eu usei esse termo eu não tinha a intenção de criar conceito nenhum, e na verdade a **escrevivência** a gente pode pensar que... eu tenho dito, tudo que eu escrevo, é a... inclusive a minha própria escolha da matéria do Mestrado que eu fiz na PUC [...] o meu Doutorado, tanto os textos e ensaios que eu crio, e a minha literatura e o meu texto literário, né, meu, minha produção literária, ela é profundamente marcada pela minha condição de mulher negra. Quer dizer assim, essa minha condição de mulher negra na sociedade brasileira, de mulher negra oriunda das classes populares, essa minha condição, ela vai interferir no que eu quero narrar, [...] como eu quero construir essas personagens, o que eu quero levar para o texto [...] é uma escolha que está muito relacionada com a minha vida, com a

minha experiência pessoal, com a minha subjetividade, e isso não significa que tudo o que eu escreva, eu vivi [...]. (EVARISTO, 2017a, grifo nosso)

Quando eu usei o termo é... **escrevivência** [...] se é um conceito, ele tem como imagem todo um processo histórico que as africanas e suas descendentes escravizadas no Brasil passaram. Na verdade, ele nasce do seguinte: quando eu estou escrevendo e quando outras mulheres negras estão escrevendo, é... me vem muito na memória a função que as mulheres africanas dentro das casas-grandes, escravizadas, a função que essas mulheres tinham de contar história para adormecer os da casa-grande, né... a prole era adormecida com as mães pretas contando histórias. Então eram histórias para adormecer. E, quando eu digo que os nossos textos, é..., ele tenta borrar essa imagem, nós não escrevemos pra adormecer os da casa-grande, pelo contrário, pra acordá-los dos seus sonos injustos. E essa escrevivência, ela vai partir, ela toma como mote de criação justamente a vivência. Ou a vivência do ponto de vida pessoal, mesmo, ou a vivência do ponto de vista coletivo. Quer dizer, essa vivência das mulheres negras, e não só das mulheres negras, mas dos africanos e seus descendentes no Brasil. (EVARISTO, 2017b, grifo nosso)

Escrever, neste caso, é dar-se conta da nossa ancestralidade e potencializar narrativas apagadas, silenciadas. É marcar o presente com a escrita, apontando, através dela, que ainda estamos marcados e atravessados pelo passado. Escrevivência é uma quebra de narrativa hegemônica, é uma gramática do cotidiano, que atua descolonizando a escrita acadêmica e inserindo novas formas de percepção das nossas vivências cotidianas.

Entendo que o diálogo, a conversa, é um momento singular de partilha, uma vez que pressupõe um exercício de escuta e fala. Conversar remete à compreensão de mais reflexão, assim como de ponderação, no sentido de melhor percepção e de compartilhamento de saberes.

Os diálogos que faço com os alunos que colaboraram com esta pesquisa têm o objetivo de proporcionar que os oprimidos “reconheçam como e o porquê de estarem inseridos no processo de opressão”, para assim exercerem “um ato de adesão à práxis verdadeira de transformação da realidade injusta” (FREIRE, 1998, p. 17).

Para realizar o cumprimento dos objetivos propostos, utilizei metodologias arqueológicas, etnográficas e de história oral, para alcançar as vivências e narrativas com o patrimônio material elencado.

Para identificar o patrimônio cultural arqueológico registrado no Centro Nacional de Arqueologia (CNA) e/ou tombado da cidade de Porto Velho, realizei consulta ao site do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), bem como aos documentos de consulta pública do seu Sistema Eletrônico de Informações (SEI-IPHAN), para problematizar questões sobre o entendimento de quais patrimônios culturais foram considerados dentro do universo arqueológico.

De maneira a buscar a história nos documentos esquecidos e nas memórias renegadas, dando voz à cultura material arqueológica do cotidiano de pessoas que compõem o coletivo humano amefricano, que ajudaram a formar este espaço que é a cidade de Porto Velho, RO, realizei um mapeamento das narrativas possíveis acerca desses lugares referenciados do coletivo em questão.

Em relação ao objetivo de registrar e dar início ao mapeamento do patrimônio cultural (materialidades centrais e periféricas) que identifica a coletiva humana amefricana nesta cidade, me propus a seguir a linha arqueológica referente à percepção das paisagens verificadas pelas narrativas, para realizar o alistamento dos patrimônios culturais e possível cultura material associada. Utilizei o GPS (Sistema Global de Posicionamento) para registro, bem como a captura fotográfica dos lugares e dos materiais arqueológicos.

Inferi, ainda, uma detida análise da paisagem cotidiana, através da conexão dos lugares, das pessoas e dos artefatos, contando outras histórias a partir dos objetos mapeados. Conforme González Ruibal (2012), a Arqueologia, por vezes, torna-se a única narrativa possível sobre certa realidade; e, tendo em vista a raridade das fontes escritas, os mecanismos de memória e da história oral serão aliados para esse mapeamento.

Para o cumprimento do último objetivo elencado, o de promover o conhecimento e divulgação desses patrimônios para que se possa dar início à “pavimentação dos caminhos da utopia do bem viver”, na luta contra o racismo científico e na busca da valorização da cultura negra e afrodescendente, utilizei as metodologias da educação patrimonial e da arqueologia pública, que, do meu ponto de vista, se complementam.

A metodologia da Educação Patrimonial surgiu, inicialmente, para que se desenvolvessem programas didáticos nos museus. A adequação desse método de ensino para o trabalho nas escolas é uma proposta posterior, onde os objetos estudados estão inseridos no cotidiano das comunidades. “A metodologia da Educação Patrimonial é materializada através do estudo de objetos comunitários como estratégia de aprendizagem do contexto sociocultural”. (ITAQUI; VILLAGRÁN, 1998, p. 20)

Inicialmente usado para referir-se a políticas públicas para a preservação do patrimônio arqueológico, o termo “arqueologia pública” passou a designar, desde o final dos anos 1970, práticas mais diversas de divulgar a ciência arqueológica, seus resultados e sua importância para a sociedade.

Arqueologia pública, como é descrita por Sousa e Silva (2017, p. 69), se refere à atuação de pessoas que proporcionam diálogos e discussões a respeito de todas as simbologias e as representações que são constituídas da cultura material, com foco na busca de uma maior

interação e compartilhamento com o público sobre o conhecimento arqueológico, promovendo a sensibilização na sociedade em relação à preservação do patrimônio.

Conforme descreve Bezerra (2003, p. 276), a arqueologia pública “engloba um conjunto de ações e reflexões que objetiva saber a quem interessa o conhecimento produzido pela Arqueologia; de que forma nossas pesquisas afetam a sociedade; como estão sendo apresentadas ao público”.

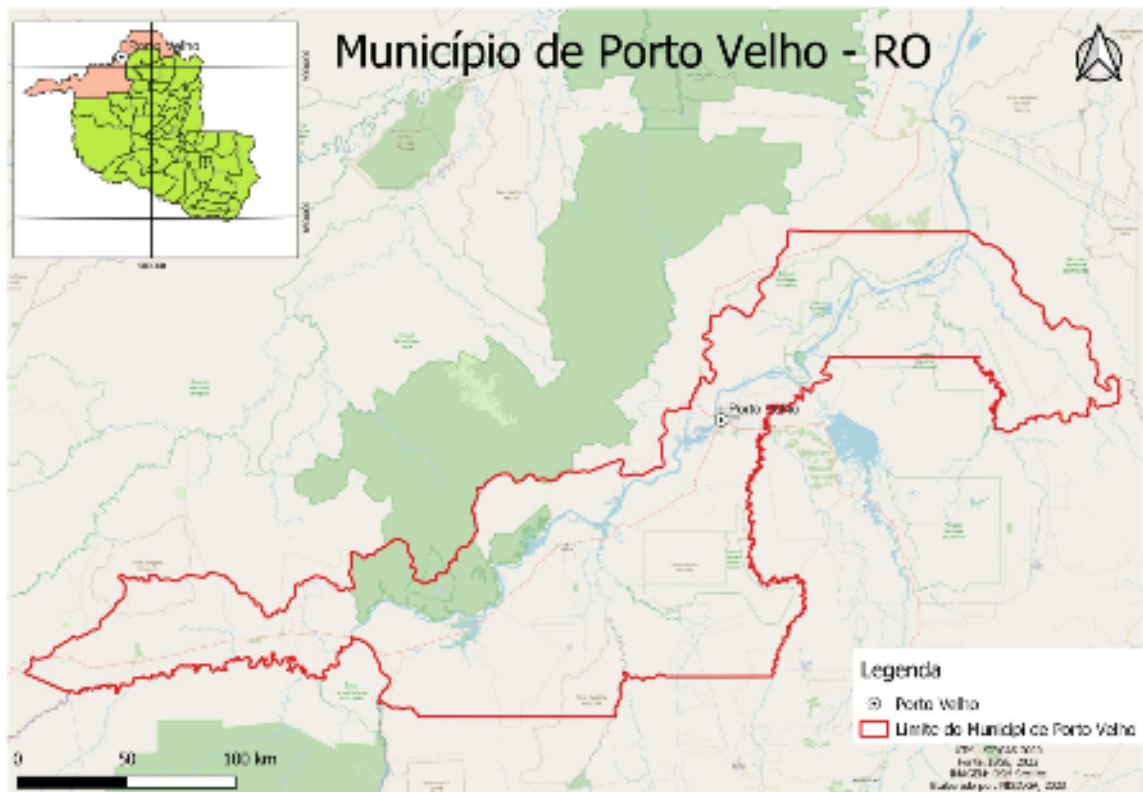
Como se vê, a arqueologia pública é, ao mesmo tempo, produto e vetor de reflexões acadêmicas, de ações políticas e de estratégias de gestão. Acreditamos, assim, que os estudos de cultura material desenvolvidos em projetos orientados pela Arqueologia Pública e pela Educação Patrimonial são fundamentais para o entendimento dos encontros coloniais na Amazônia. É importante demonstrar que a diversidade deve ser valorizada e resguardada, porque é a partir do diferente que se estabelecem as identidades dos povos e dos indivíduos.

CAPÍTULO 2

ESTRADA DE FERRO MADEIRA-MAMORÉ COMO MOBILIZADORA DE UMA DIÁSPORA NA AMAZÔNIA

Quando me refiro à cidade de Porto Velho (Figura 1), estou falando de uma história urbana que se inicia no núcleo de Santo Antônio do Alto Madeira, no século 18, com a fundação de uma missão jesuítica em 1723; e tem continuidade com a produção da borracha na metade do século 19.

Figura 1 – Mapa do município de Porto Velho



Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2022. Elaborado por Laura Nisinga, 2023.

No final desse século, dá-se início à construção de uma ferrovia, com estudos feitos pela empreiteira inglesa Public Works. Esta logo abandonou a obra, seguida pela empresa norte-americana P. & T. Collins, que também não concluiu a ferrovia, sendo então substituída pela empresa norte-americana Madeira-Mamoré Railway CO – que finalmente construiu a Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (EFMM), no início do século 20 (Figura 2). É quando vemos surgir o núcleo urbano Porto Velho de Santo Antônio.

dos anos de 1907 (como marco inicial) a 1912 (término da construção da estrada de ferro), quando circularam pela cidade 21.783 homens, de várias nacionalidades e regiões brasileiras. Muitas coletivas antilhanas desembarcaram então em Porto Velho, coletivas que, ainda na contemporaneidade, são importantes figuras na construção histórica e identitária da cidade.

A Ferrovia Madeira-Mamoré destruiu, no mínimo, vinte por cento da força de trabalho empregada para construí-la (de um total de 30 mil trabalhadores): “este foi apenas um capítulo da verdadeira saga que representou o nascimento dos caminhos de ferro em regiões inóspitas do planeta” (HARDMAN, 1988, p. 145).

Uma questão de suma relevância para entender um contexto amefricano em Porto Velho é a presença de mais de 300 pessoas, numa coletiva humana mista de gênero e cor, onde predominavam “negros e pardos, vindos em 1910 em condições análogas à escravidão expulsos da cidade do Rio de Janeiro, onde no mesmo período acontecia a Revolta da Chibata” (HARDMAN, 1988, p. 154-156).

Porto Velho surge enquanto núcleo urbano, demarcado pela invisibilidade em relação aos sujeitos, referindo-se ao grau de ordenamento e de modernização traçados, que colocava à margem a maioria da população local e tentava demonstrar a esses sujeitos que o espaço urbano que estava sendo concebido devia ser invisível no sentido de segregação social e espacial.

Conforme Nogueira (2008, p. 45-46):

a cidade de Porto Velho já nasceu dupla, isto é, trazendo como marca principal o antagonismo social e espacial. Ao nascer, já demonstrava, aos seus mais atentos atores sociais, que o discurso de moderna e funcional se decompunha, na prática, nos bairros pobres e miseráveis que se formavam, na primeira metade do século XX. Um dos bairros mais antigos, que surgiu no início do século passado, é o que ficou denominado de Mocambo [...]

[...] nele, observou-se a formação do primeiro terreiro de macumba, que foi o de Santa Bárbara, a criação do Cemitério dos Inocentes, que surgiu no bairro e abriga os restos mortais dos excluídos sociais que não tiveram o direito de serem enterrados no Cemitério da Candelária.

[...] O Mocambo carregava, em seu nascimento, aos olhos dos administradores da ferrovia, a ideia de uma nova Vila de Santo Antônio, pelo seu grau de desordenamento e transgressões. Por isso, deveria se tornar (in)visível aos olhos da Porto Velho moderna, saneada e ordenada. Talvez, por isso, mesmo estando nas proximidades do centro, já nasceu periférico, e tal marca ainda é concebida ao referido bairro até os dias de hoje.

Com a instalação do município de Porto Velho, e com a comarca de Santo Antônio do Rio Madeira voltando a ser um povoado, em 2 de julho de 1912, esta última Vila foi sendo abandonada (HARDMAN, 2005; FONSECA, 2007).

Uma das primeiras ocupações urbanas havidas em Porto Velho de Santo Antônio foi

um posto militar deslocado da Vila de Santo Antônio e que, durante a construção da EFMM, passou a ser um importante centro comercial. Ali se construiu o ponto inicial da referida ferrovia. Associado a este núcleo, construiu-se também um complexo hospitalar para tratar inicialmente os trabalhadores adoecidos, o Complexo Hospitalar Candelária (Figura 4), que contava com vários pavilhões de enfermaria, bem como uma moderna sala de cirurgia (HARDMAN, 2005; FONSECA, 2007).

Por essa ótica, parece que Porto Velho como núcleo urbano nasceu (Figura 3) para atender às necessidades estrangeiras. Para isso, recebeu lavanderia a vapor (Figuras 5, 6 e 7), jornal semanal, fábrica de gelo (Figura 8), luz elétrica e sistema de água e esgoto, além do referido hospital.

Figura 3 – Aspecto de Porto Velho e suas principais construções em 1911



Fonte: Acervo do Centro de Documentação Histórica de Rondônia. Foto 1165, de Dana Bernard Merrill, 1911. Colorizada por Luis Claro.

Figura 4 – Complexo Hospitalar da Candelária, antes da construção da estação ferroviária



Fonte: Acervo do Centro de Documentação Histórica de Rondônia. Fotos 738/739, de Dana Bernard Merrill, 1910. Colorizadas por Luis Claro.

Figura 5 – Lavanderia a vapor



Fonte: Acervo do Centro de Documentação Histórica de Rondônia. Foto de Dana Bernard Merrill. Colorizada por Luis Claro.

Figura 6 – Externa da lavanderia da Madeira-Mamoré Ry Co., equipe de funcionários e administrador



Fonte: Acervo do Centro de Documentação Histórica de Rondônia. Foto 650, de Dana Bernard Merrill, 1910. Colorizada por Luis Claro.

Figura 7 – Administração da lavanderia da EFMM



Fonte: Acervo do Centro de Documentação Histórica de Rondônia. Foto 626, de Dana Bernard Merrill, 5 de janeiro de 1910. Colorizada por Luis Claro.

Figura 8 – Feira de Porto Velho, próxima da fábrica de gelo



Fonte: Acervo do Centro de Documentação Histórica de Rondônia. Foto de Dana Bernard Merrill, 1911. Colorizada por Luis Claro.

Dante Ribeiro Fonseca (1998a), em seu artigo intitulado “A Madeira-Mamoré e o imperialismo na Amazônia”, debate o real motivo da mudança de Santo Antônio, local inicialmente designado para a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, para Porto Velho. Antes de adentrar esse tema, o autor traz no seu texto uma importante análise do contexto político e econômico da época.

Fonseca destaca que, antes de entendermos o verdadeiro motivo de mudança do local da construção da EFMM, importa saber que, anos antes da efetivação dessa construção, o mundo entrava no moderno processo de globalização – que, como afirma o autor,

é a continuação de um mesmo fenômeno denominado imperialismo, em outras palavras, há uma relação de continuidade entre políticas elaboradas nos países capitalistas centrais com os quais o Brasil, e outros países periféricos, conviveram no passado e convivem no presente. (FONSECA, 1998a, p. 46)

No século 19, o mundo estava dividido entre países capitalizados e não capitalizados. Países capitalistas que estavam a caminho do desenvolvimento, como os EUA, o Japão ou a Alemanha, tinham como objetivo o controle de fornecedores de matéria-prima e de novos mercados consumidores. Eram concorrentes dos grandes capitalistas europeus: Inglaterra e

França. É com tal intento político e militar que aqueles países capitalistas estendiam seus braços na Amazônia. Miravam o aumento da produção de borracha, com a finalidade de abastecer as indústrias dos grandes países capitalistas desenvolvidos.

Dessa maneira, o autor destaca que a ideia de globalização se desenvolveu a partir da forma mais extrema do imperialismo. Essa vertente se expressou na chamada “doutrina Monroe”, que professava: “América para os americanos” (FONSECA, 1998a). Como um dos fundamentos do imperialismo era acreditar que países periféricos não eram civilizados, a doutrina Monroe era aplicada como uma espécie de polícia internacional, a partir da percepção do imperialismo sobre esses países, considerados incapazes. Foi dessa forma que os EUA impuseram à força sua ideologia capitalista com fins lucrativos, em vários países na América, tornando muitos deles reféns do imperialismo (FONSECA, 1998a).

O autor destaca que não há registro histórico de intervenções das práticas imperialistas na Amazônia, porém essa mentalidade foi transmigrada para a região junto com o capital estrangeiro.

A descoberta da vulcanização da borracha, ainda no século 19, fez com que a procura pelo látex crescesse em grande escala. Contudo, com a crescente procura pela borracha, para que a produção da matéria-prima conseguisse atingir uma quantidade suficiente para abastecer a indústria, necessitava-se de estimativas quanto à disponibilidade de capitais que viabilizassem o transporte e a produção do látex, bem como quanto à anexação de novas áreas produtoras e ao aumento da mão de obra na produção (FONSECA, 1998a). Como afirma o autor,

Em função da exiguidade dos capitais nacionais, prontamente foram atraídos os capitais estrangeiros que, com o passar do tempo, obtiveram o controle do processo produtivo, financiando as importações, o capital de giro e, frequentemente os governos locais. [...] O capital estrangeiro controlava também vastos seringais e os portos de Belém e Manaus, por ele [o capital estrangeiro] construídos através de concessões dos governos locais. Os maiores mercados consumidores do látex eram a Inglaterra e os Estados Unidos, países que mais investiam na Amazônia. (FONSECA, 1998a, p. 51)

Dessa forma, por um tempo travaram-se batalhas entre o Brasil e a Bolívia. Esta última contava com apoio dos EUA, na disputa sobre quem teria a concessão de direitos sobre o território do Acre, área que possuía as maiores reservas de seringais nativos da Amazônia, de onde se extraía látex de boa qualidade.

Somente em 17 de novembro de 1903 é assinado o tratado de Petrópolis, entre Brasil e Bolívia, depois de anos de disputa, já que o Brasil enxergava as investidas dos EUA e seu apoio à Bolívia como uma grande ameaça à soberania nacional. No tratado, a Bolívia renuncia

aos direitos sobre o território do Acre mediante o pagamento de uma indenização do Brasil ao governo boliviano. E, a partir do tratado, destacando-se a cláusula segunda, o Brasil obriga-se a construir uma ferrovia que contornasse o trecho encachoeirado do rio Madeira. Garantia-se assim o escoamento internacional da borracha por vias ferroviárias, deixando-se um caminho aberto para o capital monopolista entrar em cena. Vale lembrar que os EUA já detinham concessões em outros estados da Amazônia, por meio da dominação de portos (FONSECA, 1998a).

Foram três tentativas de construir a EFMM, sendo duas arruinadas, e logrando-se êxito apenas na terceira tentativa, comandada pela figura de Percival Farquhar. Figura esta que, em 1912, detinha o controle, em todo o Brasil, de numerosas companhias de exploração de portos, bondes, ferrovias, iluminação, energia e gás, além de fazendas de gado, serrarias, hotéis e frigoríficos. A concessão da EFMM foi adquirida por Farquhar em 1907, tendo suas obras iniciadas no mesmo ano. Porém, diferentemente do que fora acordado no tratado de Petrópolis sobre a localização da construção de referida ferrovia, Farquhar decide mudar o seu local de chegada para Porto Velho, terra sob jurisdição do estado do Amazonas. Importa destacar que a localidade de Santo Antônio do Rio Madeira pertencia então ao estado do Mato Grosso (FONSECA, 1998a).

De acordo com Dante Ribeiro da Fonseca, nenhum dos motivos elencados pela historiografia local dá conta do real motivo dessa mudança. O autor destaca que quatro razões costumam ser elencadas para a alteração, a partir dessa historiografia. São eles: 1) Impossibilidade do ancoradouro de Santo Antônio para receber navios de grande porte; 2) Insuficiência de espaço, tanto no porto quanto nos locais adjacentes para as instalações de administração, manutenção dos equipamentos ferroviários e logística; 3) Insalubridade constatada do povoado de Santo Antônio; 4) Controle de mão de obra.

Fonseca relata que um quinto motivo, que não é levado em consideração, versa sobre a jurisdição da localidade. O autor informa que Santo Antônio era comarca organizada e possuía Câmara de Vereadores, bem como um Posto Fiscal. Sendo assim, todas as razões técnicas apontadas para a mudança esqueceriam propositalmente o verdadeiro motivo por trás da decisão, que era a intenção do capital estrangeiro de fugir o quanto fosse possível da jurisdição do Estado brasileiro. Pois, sem o controle estatal direto, a Madeira-Mamoré Railway Company Ltda. controlava a jurisdição de Porto Velho, onde aplicava suas próprias regras, retirando direito civis e impondo as garras do imperialismo norte-americano.

Somente em 1914 o Estado brasileiro assume o controle da situação, criando assim o

município de Porto Velho, por meio da Lei nº 757, sancionada pelo estado do Amazonas. O governo brasileiro entendia, naquele momento, que a companhia não era apenas uma concessionária de serviços públicos, mas, para além disso, possuía privilégios sobre a jurisdição de terras brasileiras.

Este histórico se faz importante para que possamos verificar e evidenciar o quanto Porto Velho, em sua construção histórica, social, identitária, econômica, geográfica e cultural, está imbuída da importante influência de coletivas humanas amefricanas.

2.1 Arqueologia em Rondônia

Antes de iniciar este tópico a respeito dos sítios arqueológicos históricos em Porto Velho, cabe aqui fazer um breve resumo sobre a trajetória das pesquisas arqueológicas no estado de Rondônia. De acordo com Bertolo (2017), pesquisas arqueológicas de cunho científico em Rondônia ocorrem desde a década de 1970. Os atos precursores das pesquisas no estado foram a criação do Programa de Pesquisas Arqueológicas Paleoindígenas e Paleoambientais (PROPA, realizado em MT/RO entre 1974 e 1977) e a criação Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas na Bacia da Amazônia (PRONAPABA, executado em RO/AM de 1978 a 1983). Coordenadas pelo arqueólogo Eurico Théofilo Miller, ambas essas pesquisas eram financiadas pela Smithsonian Institution. O PRONAPABA desenvolveu pesquisas nos estados do Amazonas e Rondônia, na região do alto e médio Madeira e nos rios Guaporé e Mamoré.

Ainda de acordo com a autora, em 1984 Eurico Miller passou a coordenar o Programa Arqueológico de Rondônia (PAR). O arqueólogo foi responsável pelo registro de 247 sítios arqueológicos, no tempo em que atuou no estado de Rondônia. Bertolo (2017) destaca que,

Em quase 20 anos de pesquisas realizadas no estado de Rondônia, em função do PROPA, PRONAPABA e PAR, foram diversas as contribuições para a identificação e caracterização do perfil arqueológico da região, servindo como base para as pesquisas realizadas após esse período. Principalmente a partir dos anos 2000 (primeiro momento em que encontramos uma portaria de pesquisa para o estado de Rondônia no Banco de Portarias do IPHAN, num período de consulta de 1991 a 2016) foram ampliados os estudos arqueológicos no estado, por conta do licenciamento ambiental em obras de infraestrutura e engenharia. Apesar de grande parte dos trabalhos serem oriundos da Arqueologia de contrato, há também pesquisas acadêmicas de mestrado, doutorado e graduação (projetos de extensão, iniciação científica, monografias de conclusão de curso). Estes últimos trabalhos, principalmente, fomentaram a discussão acerca dos modelos interpretativos cunhados para a área. (BERTOLO, 2017, p. 78)

Por meio do Projeto Arqueologia Preventiva na Expansão do Sistema de Transmissão

Acre-Rondônia (SCIENTIA CONSULTORIA CIENTÍFICA, 2005), Zimpel Neto (2008) e Cruz (2008) desenvolveram pesquisas na bacia do rio Ji-Paraná. Zimpel Neto (2008) realizou um dos primeiros trabalhos a reunir todas as informações disponíveis acerca da arqueologia do estado de Rondônia, debatendo os vestígios cerâmicos e a Terra Preta Arqueológica, visando a compreender o processo de ocupação do sítio arqueológico Encontro, objeto de sua pesquisa. Já Cruz (2008) analisou coleções cerâmicas provenientes de seis sítios da mesma região, área apontada como centro de dispersão dos grupos do tronco linguístico Tupi.

Os estudos prévios à implantação da Usina Hidroelétrica (UHE) Santo Antônio, no âmbito do Projeto de Arqueologia Preventiva nas áreas de intervenção do Aproveitamento Hidrelétrico (AHE) Santo Antônio, Rondônia, também geraram um acúmulo de pesquisas arqueológicas no estado. Gomes (2013), então um dos poucos a focar na arqueologia histórica da região, pesquisou o sítio Vila de Santo Antônio, onde buscou compreender as relações entre os homens e as mulheres que construíram a Vila, através da cultura material. Zuse (2014), analisou a cerâmica de quatorze sítios arqueológicos ao longo do curso do alto rio Madeira, caracterizando as antigas ocupações indígenas na área através da variabilidade do material cerâmico. Tizuka (2013) utilizou, para além da arqueologia, a perspectiva da geologia para identificar as possíveis correlações entre o sistema fluvial e as ocupações antigas na região do alto rio Madeira. Silva (2015) trabalhou na região do alto Madeira, com foco em dois sítios arqueológicos específicos, onde buscou realizar uma análise sobre os grupos ceramistas que ocuparam a área no período pré-colonial tardio.

Outro impulsionador para o aumento dos estudos arqueológicos do Alto Madeira, foram os projetos de construção das Usinas Hidrelétricas de Jirau e Santo Antônio, e seus consequentes estudos de impacto e licenciamento ambiental, que aumentaram sobremaneira a quantidade de sítios arqueológicos conhecidos e estudados na região. Dos estudos realizados na área de influência da UHE Jirau, além de algumas matérias na grande imprensa, somente um texto foi dado a conhecimento público⁹, sem, contudo, apresentar dados consistentes dos trabalhos ali desenvolvidos. Nas áreas impactadas pela UHE Santo Antônio, diversas pesquisas vêm sendo desenvolvidas, todas no âmbito do “Projeto de Arqueologia Preventiva nas áreas de Intervenção da UHE Santo Antônio-RO”. (GOMES; SANTI, 2022, p. 24)

Projetos coordenados pelo arqueólogo Eduardo Góes Neves, docente do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE/USP), vêm sendo desenvolvidos no estado desde o ano de 2008, com foco na bacia do rio Madeira e seus afluentes, com o objetivo de compreender os processos de ocupação na região do sudoeste amazônico. Esses projetos também têm gerado trabalhos a respeito da arqueologia de

⁹ MOUTINHO, Marcelo; ROBRAHN-GONZÁLEZ, Erika. **Memórias de Rondônia**. São Paulo: Arte Ensaio, 2010.

Rondônia.

Entre eles, podemos destacar o de Almeida (2013), que realizou sua pesquisa de doutorado analisando cinco sítios arqueológicos nas bacias do rio Madeira e do rio Jamari, investigando a cerâmica pertencente à Tradição Policroma da Amazônia. E a de Mongeló (2015), que buscou compreender novos dados acerca da ocupação pré-colonial da região e entender como os processos de transformação socioeconômica influenciaram as mudanças na tecnologia dos grupos que habitaram a área pesquisada. Já Trindade (2015) realizou uma análise dos sítios arqueológicos com geoglifos na margem direita do médio Guaporé.

Ligado ao projeto PALMA, Almeida (2012) em seu estudo de doutorado, pesquisou a tradição policroma na bacia do Alto Madeira e suas possíveis correlações com outras tradições já estudadas na região amazônica. Almeida (2013) buscou compreender a história de longa duração associada às antigas populações ceramistas do alto rio Madeira, para contribuir com as populações falantes da língua Tupi, a partir de cinco sítios arqueológicos da Tradição Policroma da Amazônia. Mongeló (2015) trabalhou com o lítico do sítio arqueológico Teotônio, discutindo o conceito de Período Formativo correspondente à fase Massangana. Suner (2015) investigou as populações antigas indígenas ceramistas da região do médio Ji-Paraná (RO), através de líticos, cerâmicas e paisagem, a partir de oito sítios arqueológicos, contribuindo para a construção da história dos povos falantes da língua Tupi. Kater (2018) analisou os fragmentos cerâmicos do Sítio Teotônio e buscou compreender como os povos ceramistas indígenas agiram nesse espaço, em relação ao manejo e ressignificações, contribuindo para a história indígena de longa duração. Zimpel (2018), fez um trabalho relacionado à fase Bacabal no médio Guaporé, com vestígios arqueológicos de áreas inundáveis da região. Mongeló (2019) estudou o material lítico do sítio Teotônio, classificando estes como pertencentes à cultura Massangana e Girau, demonstrando uma história de longa duração, no que diz respeito a essas tecnologias. (GOMES; SANTI, 2022, p. 26)

Vale ressaltar que ocorrem ainda pesquisas realizadas por docentes e estudantes do Departamento de Arqueologia da Universidade Federal de Rondônia (DARQ/UNIR), com o desenvolvimento de trabalhos de iniciação científica, monografias de conclusão de curso, etc.

2.1.1 Sítios arqueológicos históricos na cidade de Porto Velho

Desde o início desta proposta de pesquisa, tenho refletido sobre o real sentido de patrimônio. A romantização e a idealização de seu conceito e objetivos sempre estiveram muito ligadas à lógica das relações de poder entre Estado e sociedade, notadamente a políticas preservacionistas e nacionalistas que envolviam os períodos em que se iniciavam as discussões e debates sobre tal conceituação.

A ideia de patrimônio foi pensada de uma forma bélica, estatal, opressora e patriarcal. Nesse momento, não se preocupavam com a memória social ou cultural, e sim com uma imposição de poder e com a proteção de edificações estatais, como destaca Londres (2007):

Após a Segunda Guerra Mundial, essa questão foi introduzida na agenda internacional com a criação de um organismo multilateral – a UNESCO, braço das Nações Unidas para a educação, ciência e cultura – que assumiu a missão de defender os bens culturais considerados patrimônios da humanidade. A atuação da UNESCO se apoia na Convenção do Patrimônio Mundial, de 1972, mas, para alcançar resultados, depende essencialmente da iniciativa dos Estados nacionais. (LONDRES, 2007, p. 159)

Particularmente, entendo que a ideia de patrimônio e o princípio de tombamento no Brasil têm sido utilizados como mecanismo de controle por parte do Estado, para impor o que deve ser considerado como memória de um povo. E essa construção foi baseada e estruturada a partir de ideias colonialistas, enraizadas em uma visão de sociedade que exclui corpos e narrativas desconformes com a padronização e homogeneidade cultural ocidental. O controle de narrativas fortalece o poder estatal, na tentativa de silenciar e invisibilizar a diversidade cultural e identitária de uma nação.

Acredito que, para repensar patrimônio na atualidade, é necessário desconstruir a noção que temos sobre essa palavra – cujo sentido, na teoria, deveria ser foco de uma discussão coletiva. Somente a partir dessa ação poderemos começar a redefinir os sentidos e as ideias de patrimonialização das coisas.

Mesmo diante dessas reflexões a respeito da conceituação do que é patrimônio, entendo que, na atualidade, os mecanismos estatais existentes para elencar representações, simbologias e lugares como importantes para a história de uma nação ou povo são os únicos meios legais para garantir a importância de grupos diversos na construção histórica e social de suas localidades. Já que esse é único meio pelo qual o Estado reconhece patrimônio, o interesse desta dissertação é fundamentar, subsidiar e legitimar a inserção, na lista de patrimônio histórico de Porto Velho, de materialidades relacionadas a coletivas africanas na cidade.

De acordo com o IPHAN, o tombamento é um instrumento de proteção e reconhecimento do patrimônio cultural, podendo ser feito pela administração federal, estadual e municipal. O patrimônio material protegido pelo Iphan é composto por um conjunto de bens culturais classificados segundo sua natureza, conforme os quatro grupos: arqueológico, paisagístico e etnográfico; histórico; das belas artes; e das artes aplicadas. Todos os sítios arqueológicos têm proteção legal, através da Lei nº 3.924, de 26 de julho de 1961, sendo reconhecidos patrimônio da União.

Os sítios arqueológicos históricos são aqueles datados do período colonial até os dias atuais. Como Porto Velho tem uma colonização mais recente em relação ao resto do País, os

sítios históricos da região são menos numerosos que os sítios arqueológicos.

Santo Antônio do Alto Madeira (Figuras 9 e 10) teve como origem nuclear inicial a fundação de uma missão jesuítica em 1723, dando entrada à onda exploratória de recursos naturais, e aos processos opressivos aos povos indígenas e à população subalterna, atuação típica do sistema capitalista em que essa região começava a se inserir (HARDMAN, 2005; FERREIRA, 2005).

Em 1913, a então Vila de Porto Velho¹⁰ apresentava duas formações expressivas. Uma delas funcionava sob domínio da ferrovia, “onde a autoridade da companhia ferroviária não podia ser questionada” (SILVA, 2015, p. 168), lugar sobre o qual a historiografia difundiu a imagem de prosperidade, riqueza e acesso aos benefícios da Estrada de Ferro; enquanto na sua contraparte, a cidade dos excluídos, os trabalhadores não vinculados oficialmente à Estrada de Ferro Madeira-Mamoré se instalavam precariamente (NOGUEIRA, 2008; BARCELOS, 2015; SILVA, 2015).

¹⁰ A Vila de Porto Velho foi criada em 1913 e o município, em 1914, quando foi oficializado o nome de Porto Velho,. Nasceu da utilização da margem do rio Rio Madeira como porto no período da Guerra do Paraguai, local conhecido ainda como Porto dos Militares (CATANHEDE, 1950).

Figura 9 – Vista da rua principal em Santo Antônio do Rio Madeira



Fonte: Acervo do Centro de Documentação Histórica de Rondônia. Foto 330, de Dana Bernard Merrill, 29 de maio de 1909. Colorizada por Luis Claro.

Figura 10 – Aspecto da vila de Santo Antônio do Rio Madeira e o transporte de pélas de borracha



Fonte: Acervo do Centro de Documentação Histórica de Rondônia. Foto de Dana Bernard Merrill, 1909. Colorizada por Luis Claro.

Silva (2015) traz um mapa de delimitação do que ela define como Centro Histórico de Porto Velho, composto pelos bairros Vila de Santo Antônio, Pátio Ferroviário, Barbadian Town / Baixa da União, Cai N'Água, Triângulo / Candelária, Centro / Favela e Alto da Favela, Mocambo, Caiari e Arigolândia. Em 2019, a Câmara dos Vereadores sancionou a Lei nº 2.568 de 16 de janeiro de 2019, que institui o “Centro Histórico do Município de Porto Velho”. Os incisos I e II do seu Artigo 1º delimitam tal circuito histórico: engloba-se a Vila de Santo Antônio; o espaço da ocupação da empresa ferroviária, que inclui, além do pátio ferroviário, os bairros Cai N'Água, Triângulo e Candelária, bem como o iconográfico Barbadian Town ou Alto do Bode; e os antigos bairros da Favela e Alto da Favela, hoje abrangidos pelo Centro, Mocambo, Caiari e Arigolândia. O centro histórico delineado nessa Lei é reconhecido como Patrimônio Cultural e Histórico Imaterial do município de Porto Velho.

2.1.2 Bens de Porto Velho tombados pelo município, estado e IPHAN

Escrever sobre a relação dos bens tombados em Porto Velho (Tabela 1) nesta dissertação serve para demonstrar que tipo de patrimônios culturais materiais têm sido eleitos pelo poder público e, conseqüentemente, priorizados pelas políticas públicas associadas a essa categoria. Como se verá, estamos falando de patrimônios elitizados, arquiteturas que outrora agiram para o afastamento simbólico dos grupos subalternos de Porto Velho.

O município de Porto Velho possui um (1) **bem tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)¹¹**: o **Pátio ferroviário da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré**, incluindo o Cemitério da Candelária. Foi tombado como conjunto de bens móveis e imóveis pela Portaria nº 231, de 13 de julho de 2007, e tombado novamente em 2008 como Bem Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico e Histórico, dentro da tipologia “Conjunto Arquitetônico”.

¹¹ Ao todo, o estado de Rondônia possui um (1) **bem tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)**: o **Forte Príncipe da Beira**, em Costa Marques, tombado em 1950 como Bem Histórico dentro da tipologia “Edificação”; além dos prédios das estações telegráficas construídas pela Comissão Estratégica de Linhas Telegráficas de Cuiabá a Porto Velho (Comissão Rondon), em Ji-Paraná, um conjunto tombado em 2016 como Bem Histórico dentro da tipologia “Edificação”; e dos prédios das estações telegráficas construídas pela Comissão Rondon em Vilhena, igualmente tombados em 2016 como Bem Histórico dentro da tipologia “Edificação”; e do único que se encontra na cidade de Porto Velho: o **Pátio ferroviário da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré**.

Tabela 1 – Sítios arqueológicos históricos e bens tombados na cidade de Porto Velho

ITEM	NOME DO SÍTIO	COORDENADAS	ANO DO REGISTRO
1	Maloca	ausentes	1978
2	Santo Antônio 1	20L 394206 9026860	1979
3	Candelária/Vila de Candelária	20L 399185 9028630	1979
5	Igapó 1	ausentes	1983
6	Arigolândia	ausentes	1987
10	Vila de Santo Antônio	20L 395810 9025908	2008
27	Presídio Santo Antônio	20L 395480 9026620	2009
30	Bela Vista de Santo Antônio	20L 392399 9024412	2009

Fonte: Relatório do projeto de extensão Arqueologia Histórica, DARQ/UNIR.

Porto Velho também possui nove (9) **bens tombados pelo estado de Rondônia**: as **Três Caixas d'Água** construídas de 1910 a 1912, reconhecidas pelo Decreto de Tombamento nº 4.045 de 1988; o **Porto Velho Hotel** (atualmente Reitoria da Universidade Federal de Rondônia), pelo Decreto de Tombamento nº 3.995 de 1988; a **Capela de Santo Antônio de Pádua**, pelo Decreto de Tombamento nº 3.125 de 1986; a **Castanheira do Estádio Aluizio Pinheiro Ferreira**, através do Decreto nº 3.179 de 1987; o **Museu do Presépio**, pelo Decreto nº 9.993 de 2002; e, reconhecidos na Constituição Estadual de 1989, o **Prédio da Administração Central da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré**; a **Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (e todo seu acervo)**; o **local da antiga cidade de Santo Antônio do Alto Madeira** incluindo a Capela de Santo Antônio de Pádua (Figura 13); e o conjunto que reúne o **Cemitério da Candelária**, o **Cemitério dos Inocentes**, o **Prédio da Cooperativa dos Seringalistas** e o **Marco das Coordenadas Geográficas da Cidade de Porto Velho**. A Constituição Estadual de 1989 inclui ainda o **Real Forte Príncipe da Beira**, e os **postos telegráficos e demais acervos da Comissão Rondon** que se encontram no estado.

Finalmente, Porto Velho possui quatro (4) patrimônios tombados pelo próprio município: o **Cemitério dos Inocentes** (Figura 11), reconhecido pela Lei nº 265 de 1983; a **Castanheira Centenária do Bairro Arigolândia** (Figura 12), pela Lei nº 290 de 1984; a **área histórica onde está localizada a Igreja de Santo Antônio**, pela Lei nº 704 de 1987; e o **prédio da Antiga Câmara Municipal** (Figura 14), pela Lei nº 1.099 de 1993.

Figura 11 – Foto aérea do Cemitério dos Inocentes



Fonte: Foto de Ronaldo Nina.

Figura 12 – Castanheira centenária



Fonte: Foto de Renata Silva.

Figura 13 – Capela de Santo Antônio de Pádua



Fonte: Central Rondônia.

Figura 14 – Prédio da antiga Câmara Municipal de Porto Velho



Fonte - News Rondônia.

Sumarizando os dados, a cidade de Porto Velho tem ao todo 12 bens tombados, seja pelo IPHAN (órgão federal), seja pelo estado de Rondônia, seja pelo município de Porto Velho: 1) Conjunto histórico e arquitetônico da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (federal e estadual); 2) Prédio da Administração da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (estadual); 3) Cemitério da Candelária (federal e estadual); 4) Sítio Histórico da Igreja de Santo Antônio (Estadual e Municipal); 5) Praça das Três Caixas D'Água (federal e estadual); 6) Porto Velho Hotel (estadual); 7) Antiga Câmara Municipal (municipal); 8) Cemitério dos Inocentes (estadual e municipal); 9) Prédio da Cooperativa dos Seringalistas (estadual); 10) Museu do Presépio (estadual); 11) Castanheira Centenária (estadual e municipal); e 12) Marco das Coordenadas Geográficas da Cidade de Porto Velho (estadual).

Perceber as concepções locais sobre a materialidade patrimonializada é uma forma de lidar com um passado que é, muitas vezes, negado pelas narrativas oficiais, além de apropriado pelo processo comum de fruição da cultura material e do patrimônio cultural. Buscar o patrimônio material associado às pessoas que não estão nas narrativas de construção da cidade de Porto Velho é o mais urgente trabalho da Arqueologia nessa região, prerrogativa que foi encampada pela pesquisa desenvolvida.

CAPÍTULO 3

PATRIMÔNIO HISTÓRICO DA COLETIVA AMEFRICANA: AQUILOMBAMENTOS URBANOS EM PORTO VELHO

Antes de iniciar a escrita deste capítulo, que traz a análise dos dados da pesquisa, busquei explicar todos os conceitos que considero pertinentes para o desenvolvimento da investigação. São necessários para que se possa analisar aquilo que estipulo serem aquilombamentos urbanos no município de Porto Velho, Rondônia.

Durante minha pesquisa, por vários momentos me questioneei: será que este trabalho se faz importante para a disciplina de Arqueologia em Rondônia? Visto que, por muitos anos, a disciplina tem se debruçado sobre a definição do que é ou não cultura material? Da mesma forma me vi, enquanto pessoa negra, reflexiva sobre o que se tem considerado como cultura material relacionada a coletivas negras. Sabe-se que, para a construção da figura da pessoa negra em nosso país, concorrem várias estruturas de poder, que nos caracterizam apenas como corpos negros, como se fossemos homogêneos, e pertencentes a uma mesma cultura e identidade. Por que, quando a ciência esboça suas pesquisas sobre o branco, sempre são elencadas as diferentes formas culturais espalhadas pela Europa e, quando se trata de corpos negros, pouco sabemos sobre as variações culturais de coletivas negras? A quem importa homogeneizar nossos corpos? É evidente que essa estratégia, de coisificar o corpo negro e nos colocar todos dentro de uma caixa única, é parte do projeto de apagamento de quem somos, do lugar de onde viemos, e de quão grande é a nossa diversidade cultural.

Não é novidade que a estratégia da democracia racial tem nos aprisionado na ideia de narrativas únicas. Nossas histórias e memórias foram maquiadas e construídas a partir da visão do colonizador, colocando-nos sempre como inferiores ou como sujeitos conformados com a violência à qual nossos ancestrais foram sujeitados. Foi assim desde Palmares: conforme afirma Carvalho (2012), “as primeiras fontes escritas sobre o Quilombo dos Palmares, ou República dos Palmares como era chamado na época, são de portugueses e holandeses”. Ou seja: os mesmos sujeitos que combatiam a resistência de Palmares, induzindo ser esta uma ameaça aos colonizadores, foram os que escreveram a sua historiografia oficial.

Mas o que a Arqueologia tem a ver com isso? A arqueologia pública é uma vertente da Arqueologia preocupada em compreender as relações entre distintas comunidades e o patrimônio arqueológico, considerando o impacto do discurso acadêmico em sua visão de mundo, o lugar de suas narrativas na construção do passado, e a gestão comunitária dos bens

arqueológicos (BEZERRA, 2003; FUNARI, 2004). Como se vê, a arqueologia pública é, ao mesmo tempo, produto e vetor de reflexões acadêmicas, de ações políticas e de estratégias de gestão. A corrente defende que “[a] parte da memória que se encerra no patrimônio arqueológico é um potente instrumento de resistência à homogeneização de nossas diversidades” (BEZERRA, 2003, p. 287).

Para Maurice Halbwachs (1990), a memória deve ser entendida também como um fenômeno coletivo e social, como um processo dinâmico, submetido a flutuações e transformações constantes, construído coletivamente. O entendimento é de que a própria vida cotidiana pode funcionar como motivadora da manutenção das identidades. Operando a conexão dos lugares, das pessoas e dos artefatos, contando outras histórias a partir dos objetos mapeados, conforme González Ruibal (2012), a Arqueologia, por vezes, torna-se a única narrativa possível sobre certa realidade – e, tendo em vista a raridade das fontes escritas, os mecanismos da memória e da história oral serão aliados para esse tipo de mapeamento.

Como dito no início deste trabalho, todas as etapas de pesquisa, de prospecção oportunística, caminhamentos e registro, foram feitas de forma coletiva, envolvendo a participação dos alunos do curso de Arqueologia da Universidade Federal de Rondônia, e contando com um número expressivo de mulheres arqueólogas.

3.1 Descrição do contexto pesquisado

Durante a construção da EFMM, muitos agrupamentos de moradias periféricas foram surgindo no entorno e nas proximidades da construção (Figura 15). Numa área da periferia, surge o bairro Barbadian Town, conhecido, segundo a autora Ieda Borzacov (2016), como “Cidade dos Barbadianos”. É um bairro formado por trabalhadores negros vindos da América Central, principalmente das Antilhas (de países como Barbados, São Vicente, Jamaica, Trinidad e Tobago, Martinica, Granada, Guianas, Santa Lúcia, etc.). Grande parte da população que não era contratada pela companhia que administrava a EFMM viva segregada, para além dos limites da área da ferrovia. É em decorrência dessa segregação que surgem bairros como o Mocambo (MENEZES, 1998), parte do objeto de pesquisa desta dissertação.

3.2 Barbadian Town e as *chattel houses*

De acordo com Blackman (2020), o Barbadian Town (Figura 16) surge em 1910, em áreas de domínio da companhia administradora da EFMM, como um bairro criado por trabalhadores originários das colônias inglesas. A literatura local relata que, quando os navios desembarcavam no porto trazendo trabalhadores de diversas partes do mundo, os antilhanos se destacavam pelos seus trajes elegantes (BORZACOV, 2016). Os caribenhos são instalados em grandes barracões, construídos no recém-surgido povoado. Porém, insatisfeitos com as instalações, começam a construção de suas próprias casas, seguindo o modelo das casas “móveis” de madeira construídas pela classe trabalhadora em terras caribenhas: as chamadas *chattel houses*.

Borzacov (2016) afirma que foi a partir do agrupamento dessas casas que os imigrantes caribenhos se mantiveram unidos, bem como amenizaram os conflitos culturais existentes na época. A autora destaca ainda que, na “cidade dos barbadianos”, era possível observar a preservação da cultura originária, já que se conservavam muitas manifestações culturais ativas: a religião anglicana, a língua inglesa, a música, a educação e a união familiar.

Blackman (2015) destaca que foi grande a influência do Barbadian Town na fundação da cidade de Porto Velho em 1914, pois, de acordo com a autora, o bairro era o maior entre os já formados nessa época no município. Logo após o término da construção da ferrovia, o maior contingente populacional que continuou a residir na cidade foram, igualmente, os imigrantes caribenhos.

Além da relevância populacional, os caribenhos também tiveram importante contribuição na educação do município, pois sabe-se da existência, naquela época, dentro do bairro, de uma escola que lecionavam na língua inglesa. Era coordenada pelas figuras de Aurélia Banfield e Dona Priscila.

Blackman traz, em sua pesquisa, entrevistas de imigrantes caribenhos da época, onde discorrem a respeito das manifestações culturais que ocorriam no Barbadian Town. De acordo com os relatos, eram os mais diversos os tipos de brincadeiras praticados pelos imigrantes, bem como festas, cultos, danças, músicas, jogos, cinema e educação: todas essas atividades culturais aconteciam nas dependências do bairro.

Figura 16 – Barbadian Town em Porto Velho



–Fonte: Acervo do Centro de Documentação Histórica de Rondônia. Foto de Dana Bernard Merrill. Colorizada por Luis Claro.

Retomando o pensamento de Beatriz Nascimento, em seu documentário *Ôri* (1989), nos quilombos podemos ver a perpetuação cultural trazida dos nossos lugares de origem. Aquilo que nossos ancestrais faziam, mesmo em diáspora, mesmo na fuga: as simbologias ancestrais serão “referenciadas” e permanecerão sendo manifestadas. **Dessa forma, podemos reconhecer que o Barbadian Town se encaixa dentro do fenômeno de aquilombamento, trazendo uma importante contribuição histórica na construção do que hoje é Porto Velho.**

Blackman (2015) descreve a imigração de antilhanos como uma importante base social para o surgimento da cidade de Porto Velho. No início do século 20, a mão de obra que construía a Estrada de Ferro Madeira-Mamoré era, quase em sua totalidade, constituída pela figura masculina. O direito de trazer familiares foi dado somente para imigrantes antilhanos, o que, segundo a autora, contribuiu de forma significativa para o equilíbrio populacional de Porto Velho.

Foi essa nova configuração populacional que deu início ao povoado de Barbadian Town. Nessa vila estrangeira, habitaram imigrantes antilhanos vindos de Jamaica, Trinidad, Martinica, Granada, São Vicente, Guianas e Barbados.

A materialização do bairro nomeado “*Barbadian Town*” serviu como estigma da identidade dos/as antilhanos/as em Porto Velho. No entanto, ficou conhecido

popularmente e teve como representação, no imaginário da população, como “Alto do Bode”. (BLACKMAN, 2015, p. 49)

A respeito da designação “Alto do Bode” é possível reunir as seguintes explicações: 1) que essa comunidade recebeu esse nome, em consequência da grande quantidade de bodes que os/as antilhano/as criavam; 2) devido à língua falada (o inglês barbadiano, idioma oficial utilizado na Comunidade Antilhana) que os brasileiros associavam ao balido dos bodes, ou seja, que os antilhanos não conversavam e sim baliavam; 3) em função de alguns antilhanos possuírem barbichas fazendo alusão ao bode ou 4) que o apelido “Alto do Bode” está associado ao mau cheiro característico da raça negra que lembra o odor do bode. (BLACKMAN, 2015, p. 50)

Como explanado nos capítulos anteriores, esta dissertação não pretende fazer uma escrita neutra e carregada dos mesmos aspectos culturais excludentes. Esse pensamento elencado pela professora Cledenice Blackman reflete a estrutura racista na qual negros e negras sempre estiverem inseridos, e pela qual suas identidades culturais foram moldadas. Na atualidade, cronistas, historiadores e memorialistas ainda se referem ao Barbadian Town como Alto do Bode. Blackman traz em sua dissertação a revolta de uma descendente de antilhanos, quando se depara com tal referência ao povoado de imigrantes negres antilhanes. A quem interessa a animalização da pessoa negra e a marginalização de suas identidades culturais? Ou melhor, qual estrutura prevalece a partir dessas narrativas racistas?

Durante a escrita deste capítulo, optei por realizar uma seleção de autores regionais para subsidiar informações referentes à história de Porto Velho e da construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré. Os bairros habitados por negres, lugares que tinham manifestações religiosas ligadas às religiões afro-brasileiras, são quase sempre descritos como lugares caóticos, insalubres, violentos. As pessoas são representadas de formas caricatas, mesmo que nem mesmo haja fotos ou descrição desses sujeitos (NOGUEIRA, 2008; BLACKMAN, 2015). A representação dos negres na sociedade vem sempre carregada daquilo que o sistema da branquitude designou como nossa identidade.

De acordo com a pesquisa de Blackman (2015), o povoado se mantinha resistente quanto às suas manifestações culturais, trazidas das Antilhas. Barbadian Town abrigava não somente barbadianos, mas também outras coletivas negras caribenhas. Percebe-se então um povoado multicultural, característico de diásporas, Sociedades constituídas através desses processos estão imbuídas de diversidade cultural, hibridismo e heterogeneidade, conforme estudos e pesquisas de Hall (2003).

Uma das características materiais deixadas por imigrantes antilhanes negres são as *chattel houses*. A documentação de sua existência atual e histórica em Porto Velho cumpre um dos objetivos específicos desta dissertação – o de registrar e dar início ao mapeamento do

patrimônio cultural (materialidades centrais e periféricas) que identifica o coletivo humano amefricano nesta cidade.

Chattel house é uma palavra composta utilizada em Barbados para designar casas de madeira muito características em sua construção, ocupadas pela classe trabalhadora. O termo remonta ao tempo das *plantations*, as extensas fazendas da monocultura colonial, quando os trabalhadores adquiriam casas destinadas a mudar de lugar: casas fáceis de montar e desmontar. O termo *chattel*, em inglês, significa “bem ou propriedade móvel” (CARRINGTON; FRASER, 2003).

Após a libertação dos escravos nas colônias inglesas, a quantidade de pessoas sem terra e desempregadas, somada ao fato da terra pertencer à elite, justifica a criação do “Ato Trabalhista” (Labour Act, 1840), pelo qual as pessoas antes escravizadas são autorizadas a construir suas casas nas terras marginais das extensas *plantations*, ocupando terrenos em sistema de meação. Nesse trato, os proprietários latifundiários reservavam-se o direito de despejar inquilinos a qualquer momento. As casas, portanto, tinham de ser “bens móveis” – e, por essa razão, eram feitas de madeira, e construídas para serem facilmente desmontadas em seções, movidas para outro local em um carro de bois (hoje em caminhão), e remontadas num único dia, sendo ainda capazes de sobreviver a várias montagens e desmontagens (CARRINGTON; FRASER, 2003).

Casas *chattel* são fixadas sobre blocos, sapatas ou palafitas, sem serem diretamente pregadas na terra. Além disso, elas são construídas inteiramente de madeira, e montadas sem a necessidade de muitos pregos. Isso permite que elas sejam desmontadas (junto com os blocos) e sejam movidas de um lugar para outro. Embora o termo esteja fortemente associado a Barbados, ele também é usado como outros países caribenhos, incluindo Trinidad e as Ilhas Virgens Britânicas. *Chattel houses* ainda estão em uso em várias ilhas das chamadas Índias Ocidentais.

Blackman (2015) destaca que, “antes da construção do Complexo das Usinas de Jirau e Santo Antônio, podíamos observar algumas casas na capital de Rondônia em estilo caribenho no Bairro Triângulo”:

no Bairro Triângulo, podíamos observar alguma herança cultural deixada pelos/as negros/as imigrantes das Antilhas em Porto Velho. Todavia, no Bairro Caiari ainda é possível encontrar traços dessa cultura arquitetônica em Porto Velho, uma vez que algumas famílias ainda preservam as casas que fazem menção ao estilo caribenho; existem outras famílias de remanescentes que ainda constroem habitações fazendo alusão às casas construídas no Caribe que são intituladas de *Chatell Houses*. (BLACKMAN, 2015, p. 55)

Em dezembro de 2021, realizei um caminhamento com marcação de pontos e registros fotográficos no centro de Porto Velho, a fim de mapear possíveis *chattel houses* (Figuras 17, 18 e 19). Durante essa prospecção, tive a certeza de que uma delas é arquitetonicamente uma *chattel house*: a residência localizada na Avenida Carlos Gomes (Figura 20), cujos proprietários são da família Shockness descendentes de negres antilhanes.

A prospecção se deu a partir de um levantamento realizado pelo professor Carlos Augusto Zimpel Neto, do Departamento de Arqueologia da Universidade Federal de Rondônia. Nesse levantamento, ele elenca as casas que possuem atributos arquitetônicos das *chattel houses*; porém muitas casas detectadas pelo professor, quando verificadas por esta pesquisa, já não existiam mais, devido à construção de outros empreendimentos em seus lugares.

Figura 17 – Mapa com a localização das *chattel houses* mapeadas em 2021

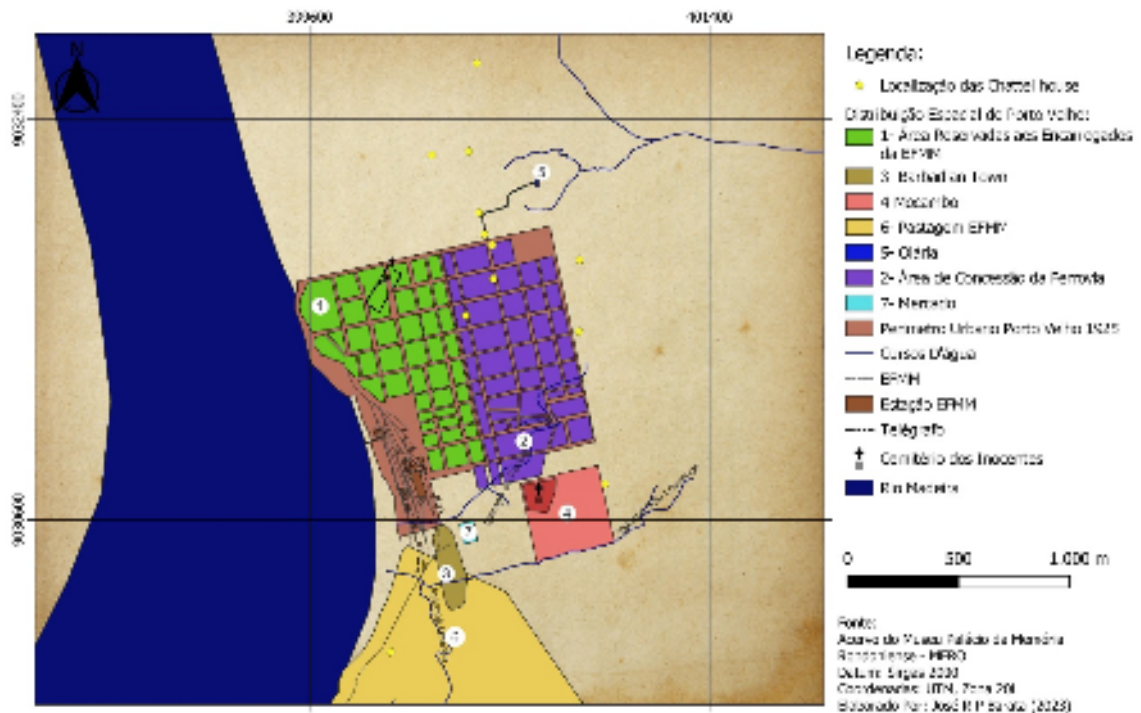


Figura 18 – Possível *chattel house* no bairro Olaria



Fonte: Acervo pessoal.

Figura 19 – Preservação parcial da fachada de uma *chattel house*, no Centro



Fonte: Acervo pessoal.

Figura 20 – *Chattel house* pertencente à família Shockness, no Centro



Fonte: Acervo pessoal.

Na virada do século 20, o capitalismo internacional expandia os seus tentáculos até os rincões mais distantes do planeta. A Inglaterra e os EUA eram os principais agentes dessa política, e possuíam muito capital aplicado na construção de obras de infraestrutura, muitas delas aqui no Brasil.

A Estrada de Ferro Madeira-Mamoré foi um desses empreendimentos, resultando, como já se disse, de um tratado assinado entre o governo do Brasil e a elite da Bolívia. Nesse contexto, todas as embarcações inglesas com destino à América do Sul passavam antes por Barbados, em busca da contratação de mão de obra especializada, preferencialmente pessoas que falassem o inglês. Nos EUA, esses trabalhadores ficaram famosos pela façanha da construção do canal do Panamá. Dadas as dificuldades de construção da ferrovia em meio à floresta Amazônica, teria sido necessária a presença de trabalhadores experientes, que aqui ficaram conhecidos como barbadianos. Foram chamados de *barbadianos* todos os negres que vieram das ilhas caribenhas, mesmo sendo originários de diferentes países além de Barbados, como Trinidad e Tobago, Granada, Santa Lúcia, assim como de outras nacionalidades (CARRINGTON; FRASER, 2003).

Em Porto Velho, casas encontradas no estilo *chattel house* remetem às daquelas da Ilha de Barbados. Algumas possuem pregos fincados, para fixar a madeira, e têm o teto inclinado e a base elevada do chão (Figura 21).

Figura 21 – *Chatell house*, com janelas que se abrem para fora



Fonte: Expressão Rondônia.

De acordo com Blackman (2015), esse tipo de construção de casa já foi muito popular aqui em Porto Velho, e hoje ainda restam poucas delas.

Foi registrada, no início do século 20, a saída de 2.000 barbadianos para o Brasil. Mas o bairro que esses trabalhadores fundaram em um morro, o Barbadian Town, foi totalmente destruído pelo Exército Brasileiro, quando o 5º BEC (Batalhão de Engenharia de Construção) expulsa os moradores em 1943. Em consequência disso, houve uma desestruturação dos costumes de subsistência de seus habitantes, que tiveram de construir suas casas em lugares aleatórios da cidade.

Borzacov (2016) destaca que, nessa época, os efeitos de uma desenfreada urbanização de Porto Velho geraram uma confusão na distribuição espacial da cidade. Com isso, destruíram-se paisagens com grande valor cultural para o lugar. O Barbadian Town foi uma dessas paisagens destruídas.

3.3 O bairro do Mocambo e o Cemitério dos Inocentes

Mocambo, nome de origem banto (Angola), da língua quimbundo, tem por significado “esconderijo”. Fonseca (1998b), no prefácio do livro *Com feitiço e com fetiche*, da autora Nilza Menezes, destaca que a palavra possui dois significados. Por muito tempo, era o mesmo

que “quilombo”; mas depois o termo passa a ser atribuído também a um conjunto de habitações “construídas com madeira, barro e palha distribuídas nas periferias ou morros das cidades” (FONSECA, 1998b).

Figura 22 – Totem no bairro do Mocambo



Fonte: Acervo pessoal, 2022.

Em 1914, surge a Irmandade Beneficente de Santa Bárbara. Com a constituição da irmandade, surgem também o terreiro Santa Bárbara e a capela de Santa Bárbara, que, conforme destaca Menezes (1998, p. 11), “também era lugar de entretenimento dos não crentes que não tinham para onde ir”.

O terreiro foi fundado por Dona Esperança Rita, uma mulher negra vinda de Codó, no Maranhão, com seu esposo Raimundo. O casal chega em Porto Velho em 1911, para trabalhar na construção da EFMM (PIMENTEL, 2013).

Pimentel (2013) destaca que, quando mãe Esperança Rita chega em Porto Velho, traz consigo sua raiz religiosa, o terecô. É uma religião afro-brasileira, vinda das cidades de Codó e Bacabal, no Maranhão, e Teresina, no Piauí. De origem banto, o terecô é integrado ao tambor de mina e à umbanda. Dessa forma, Esperança Rita dá início aos cultos de matrizes africanas em Porto Velho. E é a partir da criação do primeiro terreiro na cidade que surge o

bairro Mocambo (Figura 22). Em consequência do surgimento do bairro, o Cemitério dos Inocentes (Figura 23) é criado na mesma época.

O cemitério foi criado no Mocambo porque, embora nas áreas de concessão da companhia administradora da EFMM já existisse o cemitério da Candelária, naquele local, segundo consta da historiografia oficial, só podiam ser enterrados funcionários da estrada de ferro.

Figura 23 – Cemitério dos Inocentes



Fonte: –Acervo pessoal, 2022.

Menezes (1998) relata que as imediações do cemitério eram um matagal, um local desabitado. Como o bairro se encontrava fora da área de concessão da EFMM, o Mocambo foi se instalando na periferia da cidade, enquanto todo o movimento comercial de Porto Velho se baseava em torno do porto e dos arredores da Ferrovia. Esperança Rita é quem dá um pontapé para o povoamento desse importante bairro na historiografia da cidade.

Nilza Menezes ressalta que as histórias dos membros dos terreiros se confundem com a composição social do bairro. Narrativas colhidas pela autora dão conta de que o bairro era

formado em sua maioria por “pretos” e “maranhenses” (1999, p. 15). A formação social do Mocambo era diversa:

O Mocambo formou-se inicialmente de uma massa de excluídos que ali, por um motivo ou outro, encontrava a caridade de Mãe Esperança. Alguns homens aliciados para o trabalho nos seringais, que muitas vezes não se adaptavam e tentavam a fuga, encontravam assim no Mocambo seu esconderijo, sob a proteção de lutadores da capoeira e de Mãe Esperança. Outros, exilados para a Amazônia e deixados pelas margens do rio Madeira, trazidos dos grandes centros por serem indesejáveis no Rio de Janeiro, Salvador e Vitória porque eram indesejáveis políticos, prostitutas, portanto considerados a escória. (MENEZES, 1998, p. 22)

Aquele espaço urbano, no que hoje é conhecido como o centro da cidade, não era dotado de uma organização: não existiam ruas; as casas eram feitas de barro e cobertas de palha. Isso que tornou difícil a possibilidade de registro arqueológico, já que esse tipo de cultura material não tem uma longa durabilidade.

Como ressalta ainda Menezes (1998), com o crescimento urbano na década de 1940, o terreiro de Mãe Esperança Rita foi obrigado a se retirar do bairro, por estar muito próximo ao centro da cidade. De acordo com a história dos antigos, o terreiro fazia muito barulho, e por conta disso foi alvo de policiais, que rasgaram a fachadas os tambores do terreiro. Sabe-se que nessa década, os cultos, bem como todas as representações culturais e identitárias do povo negro, eram marginalizados, apagados e massacrados pela imposição do cristianismo e da estrutura racista existente no País, e em Porto Velho não foi diferente.

Fez-se necessário este breve histórico dos dois locais escolhidos como indicação de aquilombamentos urbanos. Pois notáveis são a presença e a resistência negra nos territórios do bairro do Mocambo e do Cemitério dos Inocentes.

É importante lembrar que o Cemitério dos Inocentes é um bem tombado pelo município de Porto Velho, na Lei Municipal nº 265 de 1983, e pela Constituição Estadual de 1989, no seu artigo 264. Porém, apesar do duplo tombamento, o local encontra-se gravemente deteriorado, com sepultamentos amontoados e precária manutenção de suas dependências. Lembre-se, da mesma forma, a existência da Lei Municipal nº 2.568 de 2019, que institui o Centro Histórico do Município de Porto Velho, cujo perímetro engloba o bairro do Mocambo e o Cemitério dos Inocentes. Note-se que nenhuma das leis menciona o importante histórico e valor das culturas negras no município, como também não existem disposições legais quanto à conservação e à preservação das culturas negras.

3.2.1 Paisagens observadas no Mocambo e no Cemitério dos Inocentes

Em junho de 2022, em conjunto com as professoras Juliana Rossato Santi e Laura Nisinga Cabral, docentes do curso de Arqueologia da Universidade Federal de Rondônia, unindo as disciplinas de Arqueologia Histórica e Arqueologia da Paisagem, realizamos prospecção oportunística com o intuito de observar a paisagem do Centro Histórico de Porto Velho, no bairro do Mocambo e no Cemitério da Candelária. Antes da realização do caminhamento no percurso designado, reunimo-nos com os alunos nas escadarias da UNIR Centro, onde realizamos uma conversa com os alunos sobre a importância da paisagem na interpretação de sítios arqueológicos e na observação da cultura material em contextos de coletivas negras.

A conversa nas escadarias (Figura 24) nos possibilita a ocupação de um espaço também histórico: o prédio da UNIR Centro. Inaugurado em 1953, inicialmente funcionando como o luxuoso Porto Velho Hotel, o edifício hoje acomoda a administração da Universidade. As escadarias, que anteriormente eram frequentadas pela elite política de Porto Velho, em junho de 2022 tornaram-se sala de aula a céu aberto, ocupado por corpos negros, ameríndios, caboclos, sulistas, e majoritariamente periféricos.

Figura 24 – Diálogo com alunos do curso, escadarias da UNIR



Fonte: Acervo pessoal, 2022.

Assim começava a manhã de um sábado nublado em Porto Velho. Após a conversa com os alunos, seguimos pelas ruas do centro da cidade, observando toda a paisagem urbana

(Figuras 25 e 26). Esta é composta por muitos prédios históricos, hoje ocupados pela atividade comercial, desconfigurando a arquitetura original desses espaços. Evidencia-se um abandono de várias gestões públicas no quesito da preservação e conservação dos locais que representam a história oficial do município. Se os bens que remetem a um período histórico de uma Porto Velho mais elitizada são tratados com abandono, pode-se imaginar a dificuldade de representação quanto a histórias marginalizadas e apagadas.

Figura 25 – Diálogos pelas ruas do Centro Histórico



Fonte: Foto de Laura Nisinga, 2022.

Figura 26 – Estruturas históricas, centro histórico



Fonte: Acervo pessoal, 2022.

Até a chegada no Cemitério dos Inocentes, muitas foram as paradas para observar na paisagem algo que nos remontava ao período histórico de nossa cidade. Muitos dos alunos, nascidos em Porto Velho, relatavam histórias de suas famílias sobre os locais por onde passávamos. A interação pessoal (Figura 25), mais a junção entre as percepções das duas disciplinas lecionadas, nos ajudavam a identificar vestígios que muitas vezes passam despercebidos em nosso cotidiano.

A chegada ao cemitério é marcada pela observação do seu muro, com vestígios de tijolos históricos de dois furos retangulares (Figura 27). Tal formato era bastante utilizado na construção de edifícios e moradias da cidade.

Figura 27 – Professora Laura Nisinga, medindo a altura do muro com tijolos da época (1913 – 1915)



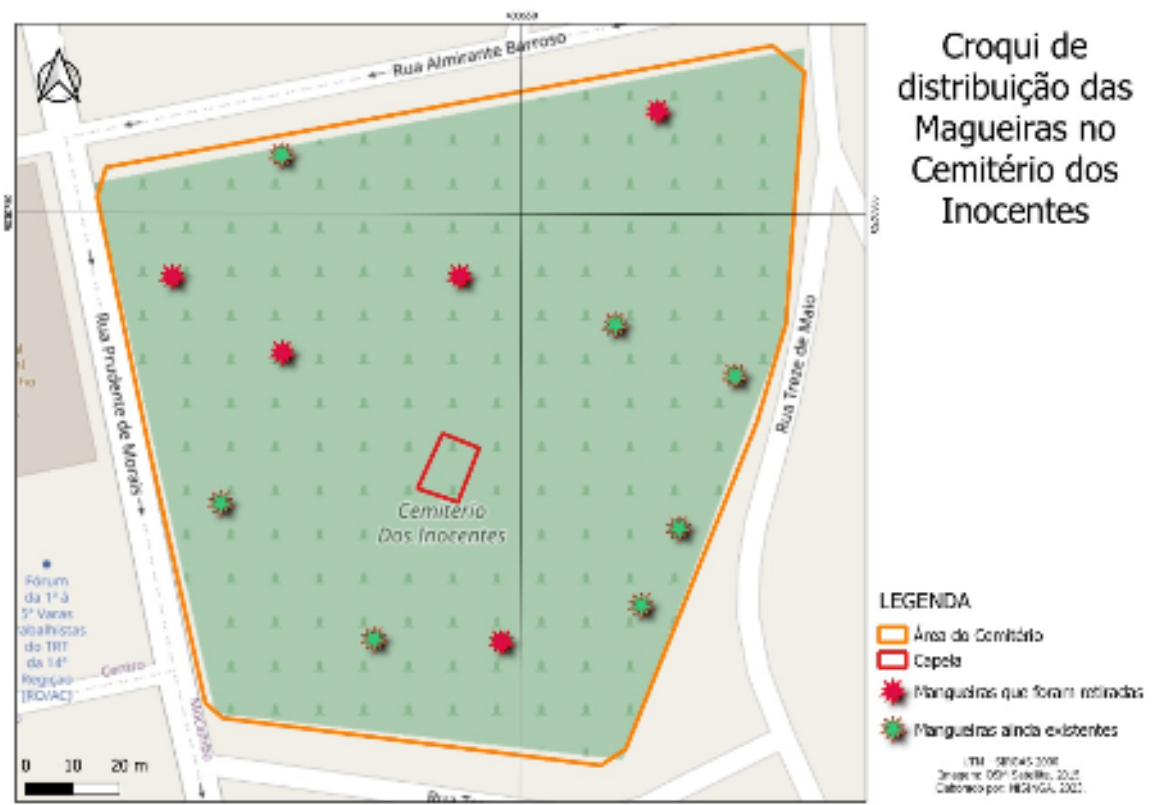
Fonte: Acervo pessoal, 2022.

Durante a caminhada pelo Cemitério dos Inocentes, foi possível perceber, no interior do cemitério, um largo círculo de mangueiras (Figuras 28 e 29), concêntrico ao perímetro do seu muro. Também se observou a presença de plantas muito utilizadas em terreiros

brasileiros, relacionadas aos cultos de religiões afro-brasileiras. Toda essa paisagem foi registrada em fotografias e marcações de pontos em GPS.

Também se observou se nas mangueiras havia marcas que pudessem evidenciar algum registro histórico, além da própria paisagem em si. Vimos que algumas mangueiras haviam sido retiradas; e, durante aquele mesmo momento da prospecção, outras mangueiras estavam sendo cortadas pela administração do cemitério.

Figura 28 – Croqui, mapeamento das mangueiras no Cemitério dos Inocentes



–Fonte: Elaborado por Laura Nisinga, 2022.

Figura 29 – Professora Laura e alunas em medição de circunferência das mangueiras



Fonte: Acervo pessoal, 2022.

Depois da coleta de dados no Cemitério dos Inocentes, e da observação da paisagem dali, seguimos a prospecção pelas ruas do bairro Mocambo, com a mesma intenção: a observação da paisagem pelas ruas. Foi possível notar edificações históricas, e a presença de diversos tipos de herbáceas em frente de quase todas as casas do bairro. Fizemos a tentativa de identificar os igapós (Figura 30) que são descritos pelas historiografias como pertencentes ao bairro Mocambo. Porém, a paisagem já se encontrava bastante modificada. O que eram possíveis igapós, hoje são valas de esgoto a céu aberto.

Figura 30 – Igapós transformados em valas de esgoto



Fonte: Acervo pessoal, 2022.

Procede-se à finalidade de apresentar as árvores e plantas observadas durante os caminhamentos no bairro Mocambo e no Cemitério dos Inocentes. Conforme conceituado no capítulo 1, sabe-se que a paisagem (incluindo árvores, florestas e plantas) possui outras simbologias para povos indígenas e negros. E, como já explanado, o Mocambo foi o espaço onde se instalou o primeiro terreiro de Porto Velho, implementado e inaugurado por Mãe Esperança Rita, que certamente influenciou a criação de vários outros terreiros na cidade de Porto Velho.

Na escrita deste tópico, referencio o trabalho realizado pela arqueóloga Patrícia Marinho de Carvalho (2012), que desenvolveu pesquisa de mestrado em comunidades

quilombolas na cidade de Vila Bela da Santíssima Trindade, no Vale do Guaporé. Em seu trabalho, Patrícia Carvalho descreve a importância de cada árvore existente nos terreiros analisados, e também faz a análise das plantas sagradas manipuladas através da religiosidade.

Sabe-se que o terreiro de Santa Bárbara foi expulso do bairro ainda na década de 40; porém muitos moradores e frequentadores do terreiro permaneceram com suas moradias no Mocambo.

Entendo que a paisagem observada durante os caminhamentos com os alunos do curso de Arqueologia pode ter grande influência das práticas de quilombamento realizadas por Esperança Rita. Não só por meio dos cultos afro-brasileiros, mas pela acolhida que sua figura oferecia a quem precisasse de abrigo. Não tenho a intenção de afirmar que as plantas encontradas ali são apenas de moradores ligados à religiosidade afro-brasileira, mas a percepção que tive naquele dia foi de que a influência de Esperança Rita na paisagem local com certeza permanece naquele lugar.

Dessa forma, começo descrevendo a primeira espécie de árvore com que me deparei ao entrar no cemitério: as mangueiras (Figura 31). Majestosas em seus tamanhos, elas estão localizadas pelo cemitério em uma circunferência que acompanha o perímetro do terreno. Percebi dois tipos de manga nesse círculo. Apesar de terem origem asiática, conforme Carvalho (2012), as mangueiras foram facilmente adaptadas no Brasil, desde o início da colonização portuguesa. As folhas de mangueiras são utilizadas para banhos de descarrego e limpeza. Aqui na Amazônia, utilizamo-las também como chá broncodilatador, principalmente para pessoas que sofrem de bronquite asmática.

Figura 31 (painel) – Mangueiras dispersas em circunferência pelo cemitério



Fonte: Acervo pessoal.

Observamos também, no cemitério, a existência de dois tipos de dracena. A dracena vermelha, que estava disposta em volta de um dos túmulos, formando um círculo em volta do sepultamento. E a dracena de folhas verdes, que também estava dispersa perto de sepultamentos. Conhecida como peregum pelos povos de terreiro, essa planta é utilizada contra mau-olhado, e também para afastar os espíritos dos mortos (Figuras 32 e 33).

Figura 32 – Dracena vermelha



Fonte: Acervo pessoal, 2022.

No caminhar realizado pelo bairro Mocambo, foi possível observar que a grande maioria das casas possuía plantas de proteção na frente, plantadas diretamente no chão, ou em jarros. Elas se faziam bastante comuns nas portas de entrada ou na frente dos portões das moradias do bairro Mocambo.

Notou-se a ocorrência de duas plantas (Figura 34) que são observadas basicamente em todos os quintais e casas em Porto Velho. A primeira é a *comigo-ninguém-pode*, planta encontrada em grande parte das moradias. Carvalho (2012) afirma que essa planta é bastante difundida no Brasil e, em decorrência dessa grande difusão, nem sempre está ligada aos povos praticantes de religiões afro-brasileiras. Ela é bastante utilizada contra mau-olhado, olho gordo, inveja e qualquer energia negativa. A outra planta bastante utilizada em casas e quintais na cidade é a *espada-de-são-jorge*. Apesar da sua difusão com finalidades apenas ornamentais, essa planta tem origem africana, e é bastante utilizada como planta de proteção, sempre disposta nas entradas das casas.

Figura 33 – Dracena de folhas verdes



Fonte: Acervo pessoal, 2022.

Figura 34 (painel) – Espadas-de-são-jorge e comigo-ninguém-pode na entrada das casas





Fonte: Acervo pessoal, 2022.

CONSIDERAÇÕES NÃO FINAIS

Chego às considerações conclusivas desta dissertação na certeza de que estão longe de ser finais, acreditando que este trabalho é só uma fagulha para a discussão a respeito das questões de negres e a Arqueologia. O processo de pesquisa e escrita deste trabalho causou emoções variadas. Primeiro porque entrei no Programa de Pós-graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS) em meio à pandemia de covid-19 que assolou o mundo (Anexo A), deixando muitos de nós mais solitários, adoecidos emocionalmente, e num isolamento necessário para a manutenção da saúde das pessoas pertencentes ao grupo de risco, como eu. O que tornou a vivência acadêmica experienciada por nós, pessoas negras, ainda mais solitária.

Além disso, optei pela primeira vez por solicitar inscrição através do sistema de cotas raciais, e mais uma vez me percebi em um misto de sensações. Por mais que eu possa ser uma militante do movimento negro e mulher negra periférica, a nós sempre são imputados questionamentos sobre se merecemos ou precisamos de tal sistema. A opressão racial é tão grande sobre nossos corpos que afirmo, sem medo de errar, que todo corpo negro já se pegou pensando em ter privilégios nesta sociedade, e questionando sobre podermos ou não fazer uso dos nossos direitos. Mesmo após 10 anos da política nacional de cotas, ainda enfrentamos constrangimentos, acusações, temores, ao optarmos por acessar diretos a nós concedidos depois de muita luta.

Em terceiro lugar, desde os primeiros instantes de aulas e apresentações de nossas pesquisas, me percebo o tempo todo questionando sobre a “validade” da pesquisa em tela para a Arqueologia. É comum que mulheres e homens negres, principalmente LGBTQIA+, boicotem-se em processos que exigem nossa escrita e produção acadêmica, afinal não faz muito tempo que estamos inseridos dentro desta estrutura educacional, com normativas e regras padronizadas. Esse sentimento é latente na grande maioria das pessoas negras que estão inseridas em universidades e pesquisas acadêmicas.

A academia o tempo todo lembra que meu corpo não é bem-vindo nesse espaço. Garanto a você, que lê esta pesquisa, que a universidade nem sempre traz para pessoas negras, como eu, uma sensação de felicidade ou satisfação; passamos por vários enfrentamentos, racismo acadêmico, e até mesmo uma luta interna para permanecer nesses espaços que causam dor. Permanecer na academia é evocar nossa ancestralidade para que possamos ocupar tais espaços e escrever sobre nossas memórias e vivências de que tanto falam os

colonizadores e a branquitude.

Em quarto lugar, e não menos importante: cada construção de capítulo nesta dissertação tem momentos de descobrimentos de uma nova pesquisadora e muitas reflexões sobre a minha vivência enquanto mulher lésbica, negra e amazônida. Escrever sobre a realidade do meu povo negro, e mergulhar em conceitos e textos tão dolorosos, fez com que se reativassem sensações por que passei no decorrer destes anos, que considerava já apagadas. Analisar as estruturas raciais e todas as opressões impostas sobre nossas vivências é rememorar a dor que o racismo nos causa em todas as manifestações sociais possíveis. E isso não é nada confortável. Nestes dois anos de pesquisa, assim como aborda o capítulo 1, eu me tornei mais uma vez negra.

Observar a história de Porto Velho e ver impressa na sua historiografia oficial a perpetuação das estruturas de poder implementadas pelo colonialismo e imperialismo é entender que grande parte dessa construção foi propositalmente apagada e esquecida. A estratégia é utilizada desde Palmares para coisificar o corpo negro, generalizar nossas identidades culturais e aniquilar a variabilidade sociocultural de nosso povo. Foram muitas vezes que me deparei com corpos negros amazônidas, questionando sobre suas identidades. Por aqui é comum negar-se negro, e comum negar raízes indígenas: esses são os efeitos da colonização e da diáspora em sociedades negras.

Porém, a ancestralidade, que é viva e reavivada em cada corpo negro que se desperta para resistir, nos permite reproduzir e experienciar outras formas de aquilombamentos, seja através da resistência de bairros formados por coletivas negras, ou nas universidades ocupando esses espaços que nos permitem falar de nós para nós e sobre nós. A estratégia de escrever, cunhada por Conceição Evaristo, me permitiu uma pesquisa afrocentrada, algo que jamais imaginei ser possível no meio científico.

Porto Velho, esta cidade na beira do rio Madeira, que me abriga há 25 anos, me fez saber negra. Esta pesquisa é parte dos incômodos causados nesse acúmulo de reflexões sobre as contranarrativas apagadas. A história deste lugar é sempre contada de uma forma romantizada a partir da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré; porém, inicia com o genocídio dos indígenas que por aqui já se encontravam. Mesmo contada e afirmada a partir dessa grande construção do capital estrangeiro, a segregação em que surge o município se perpetua nos livros que falam sobre o lugar.

Esta dissertação teve como objetivo o mapeamento de possíveis lugares de aquilombamentos urbanos em Porto Velho, que remontam ao início dessa colonização,

trazendo como resultado as casas *chattel house*, confeccionadas a partir da vivência de povos caribenhos nas Ilhas de Barbados. A construção do Barbadian Town, evidentemente, foi uma forma profícua de resistência cultural de negres caribenhos – que influenciavam assim, desde o início da fundação do município, as estruturas sociais (cultura, educação, religiosidade) formadoras de Porto Velho.

No Mocambo e no Cemitério dos Inocentes, foi possível observar a memória paisagística do local, evidenciando-se a marcada influência de Mãe Esperança Rita na fundação do “esconderijo dos excluídos”, um bairro que é rememorado pelas narrativas locais como um lugar de muita festividade desde sua criação, em 1914, até a expulsão do terreiro de Santa Bárbara do bairro. Considero Esperança Rita uma importante figura nesse processo de aquilombamento do bairro Mocambo, já que, conforme explanado, era ela quem recebia de braços abertos todos os necessitados de abrigo, comida e cuidado. Ela não só funda o primeiro terreiro de cultos afro-brasileiros, como inicia o processo de povoamento daquele lugar, a partir das contranarrativas da ferrovia Madeira-Mamoré.

A partir desses mapeamentos, considero que o Barbadian Town e o Mocambo eram locais de aquilombamentos urbanos. As *chattel houses* representam a materialidade histórica produzida por caribenhos no Barbadian Town. Mesmo com o 5º BEC (Batalhão de Engenharia de Construção) tentando apagar registros desse aquilombamento, as casas espalhadas pela cidade representam a resistência dessa coletiva, assim como a paisagem impressa no Mocambo a partir de árvores e plantas sagradas guarda a memória temporal e espacial daquele local. Ressaltando o que apresento a partir do pensamento de Beatriz Nascimento – a ideia de continuação cultural desses espaços criados pelo povo negro –, as ancestralidades quanto à forma de organização e resistência dos quilombos do passado são expressamente reproduzidas na atualidade.

E é nessa perspectiva que a Arqueologia deve operar, observando os diversos contextos em que coletivas amefricanas foram e são inseridas em Rondônia. É fato que dificilmente se encontram vestígios desse aquilombamento no extinto Barbadian Town, devido ao processo de expulsão dessa coletiva de seu território; porém a mobilidade desses grupos, dispersando as *chattel houses* pela cidade e construindo novas casas, nos mostra que, na construção de uma sociedade tão diversa, a cultura material também se faz diversa, e muitas vezes confronta os modelos que imputamos às nossas análises.

A não inserção dessas materialidades e espaços como patrimônio cultural do município nos indica uma construção de narrativa ainda bastante carregada de um

embranquecimento ideológico e cultural. A partir do momento em que obras monumentais que atendiam a uma elite imperialista e colonialista são consideradas patrimônio cultural, fica escancarado que, pelas bandas de cá, ainda temos muito o que discutir a respeito de nossas representações culturais. Pois, como bem lembra Mário Chagas, a memória é um dispositivo de poder.

Dessa forma, considero esta dissertação o pontapé para uma arqueologia de afrorreparação em Rondônia. Não tenho pretensão de parar a pesquisa por aqui: as movimentações que este estudo originou dentro da minha zona de conforto, enquanto arqueóloga negra, fazem com que eu prossiga nas investigações de narrativas marginalizadas em minha cidade, utilizando métodos arqueológicos para enfatizar que nada disto aqui seria construído sem a presença de coletivas negras.

Não desejo que estas considerações sejam finais e nem definitivas, mas que, a partir deste mapeamento de narrativas excluídas e desta observação da paisagem que preserva a memória espacial, outras contranarrativas surjam, como forma de continuação cultural daqueles que nos antecederam. Pretendo ampliar o debate com outros pesquisadores do tema, e quiçá uma mobilização para que pesquisas que visam reparações na história deste município sejam mais frequentes na historiografia da região.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ALMEIDA, Fernando Ozorio de. **A tradição polícroma no Alto Rio Madeira**. 2013. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- BARCELOS, Giovani da S. **Cidade imaginária e cidade real: um estudo urbanístico sobre Porto Velho a partir do Plano de Ação Imediata de 1972**. 2015. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2015.
- BERTOLO, Ana Izabela. **Perspectivas dos processos de musealização do patrimônio arqueológico no estado de Rondônia**. 2017. Dissertação (Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2017.
- BEZERRA, Márcia. O público e o patrimônio arqueológico: reflexões para a arqueologia pública no Brasil. **Hábitus**, Goiânia, v. 1, n. 2, p. 275-295, jul./dez. 2003.
- BISPO, Antônio dos Santos. **Colonização, quilombos: modos e significados**. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa–; Universidade de Brasília, 2015.
- BLACKMAN, Cledenice. A mulher afro-antilhana de Porto Velho e sua anterioridade na educação. 2020. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília, 2020.
- BLACKMAN, Cledenice. **Do mar do Caribe à beira do Madeira: a comunidade antilhana de Porto Velho**. 2015. Dissertação (Mestrado em Estudos Culturais) – Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2015.
- BORZACOV, Yêdda Pinheiro. **Os bairros na história de Porto Velho**. Porto Velho: Porto Madeira, 2016.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.
- CARRINGTON, Sean; FRASER, Henry. Chattle House. **A-Z of Barbados Heritage**. St, Thomas: Macmillan Caribbean, 2003.
- CARVALHO, Aline Vieira de; FUNARI, Pedro Paulo. Memória e patrimônio: diversidade e identidades. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v. 2, n. 2, p. 7-16, 2010.

- CARVALHO, Patrícia Marinho de. **A travessia atlântica de árvores sagradas: estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela/MT.** 2012. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- COSTA, Jurandir Freire. Da cor do corpo: a violência do racismo (Prefácio). In: SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social.** 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. p. 1-16.
- CRUZ, Daniel Gabriel da. **Lar, doce lar? Arqueologia Tupi na Bacia do Ji-Paraná (RO).** 2008. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- DAMATTA, Roberto. O ofício do etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”. In: **A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- DEETZ, James. **In Small Things Forgotten: The Archaeology of Early American Life.** New York: Anchor Press, 1977.
- EVARISTO, Conceição. Escritora Conceição Evaristo convidada da TV PUC-Rio: a “escrevivência” na literatura feminina de Conceição Evaristo [mai. 2017]. Entrevistador: Bruno Barros. TVBRASIL, 2017a. **YouTube.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=z8C5ONvDoU8>. Acesso em 29 mar. 2022.
- EVARISTO, Conceição. Escritora Conceição Evaristo convidada do Estação Plural: depoimento [jun. 2017]. Entrevistadores: Ellen Oléria, Fernando Oliveira e Mel Gonçalves. TVBRASIL, 2017b. **YouTube.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Xn2gj1hGsoo>. Acesso em 29 mar. 2022.
- FERREIRA, Manoel Rodrigues. **A Ferrovia do Diabo.** 7.ed. São Paulo: Melhoramentos, 2005.
- FONSECA, Dante Ribeiro da. A Madeira-Mamoré e o imperialismo na Amazônia. **CLIO: Série História do Nordeste**, Recife, v. 1, n. 17, 1998a.
- FONSECA, Dante Ribeiro da. Prefácio. In: MENEZES, Nilza. Com feitiço e com fetiche: a trajetória do bairro de Mocambo em Porto Velho – Rondônia. **Revista Antropológicas**, Recife, Série Ensaios, Núcleo de Religiões Populares, ano III, v. 8, 1998b.
- FONSECA, Dante Ribeiro da. Uma cidade à *Far West*: tradição e modernidade na origem de Porto Velho. In: **Estudos de História da Amazônia.** Porto Velho: Maia, 2007.

- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1998. FUNARI, Pedro Paulo. Teorias e métodos na arqueologia contemporânea: o contexto da arqueologia histórica. **Mneme Revista de Humanidades**, Caicó, v. 6, n. 13, p. 1-5, dez. 2004.
- GOMES, Ney; SANTI, Juliana Rossato. Arqueologia às margens do Madeira e outras histórias possíveis. In: NASCIMENTO, Ednair Rodrigues do; GOMES, Ney (orgs.). **Educação patrimonial: Caiari revendo o passado, cultivando o futuro**. Porto Velho: Temática, 2022. p. 37-58.
- GOMES, Raimundo Ney da Cruz. **Arqueologia e cultura material: uma história contada em cacos de vidros e louças da Vila de Santo Antônio (Porto Velho, RO)**. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2013.
- GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo. Hacia otra arqueología: diez propuestas. **Complutum**, v. 23, n. 2, p. 103-116, 2012.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Organização: Liv Sovik; Tradução: Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação Unesco no Brasil, 2003.
- HARDMAN, Francisco Foot. **Trem-fantasma: a ferrovia Madeira-Mamoré e a modernidade na selva**. 2.ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.
- HARDMAN, Francisco Foot. **Trem-fantasma: a modernidade na selva**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- INGOLD, Tim. **Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture**. London: Routledge, 2013.
- ITAQUI, José; VILLAGRÁN, María Angélica. **Educação patrimonial: a experiência da Quarta Colônia**. Santa Maria: Pallotti, 1998.
- LEÃO, Carol; DILEMA, Marcus; SANTOS, Jonatas; MARIANO, Lucas. **Comunicação para todes, todas e todos: como utilizar e falar sobre linguagem neutra no Brasil?** Brasília: Universidade de Brasília, Faculdade de Comunicação, 2022. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1rzjgGNEoX2T0reV41unKCgD38ES8rDkU/view>.

Acesso em: 27 jun. 2023.

- LONDRES, Cecília. O patrimônio histórico na sociedade contemporânea. **Revista Escritos**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 159-171, 2007.
- MENEZES, Nilza. Com feitiço e com fetiche: a trajetória do bairro de Mocambo em Porto Velho – Rondônia. **Revista Antropológicas**, Recife, Série Ensaios, Núcleo de Religiões Populares, ano III, v. 8, 1998.
- MONGELÓ, Guilherme Zdonek. **O formativo e os modos de produção: ocupações pré-ceramistas no alto rio Madeira - RO**. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.
- MORAES-WICHES, Camila Azevedo de. Arqueologia, processos de musealização e representação no Brasil: enredos da colonialidade, fissuras e contranarrativas. **Brasiliana: Journal for Brazilian Studies**, v. 9, p. 206-232, 2020.
- NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial, 2006.
- NOGUEIRA, Mara Genecy Centeno. **A construção do espaço social em Porto Velho na primeira metade do século XX: um olhar através da fotografia**. 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2008.
- ÔRÍ. Direção: Raquel Gerber. Com: Gilberto Gil, Maria Beatriz Nascimento, Marianno Carneiro da Cunha, Ciro Nascimento, Thereza Santos, Jimmy Bo Horne, Mãe de Santo Didi. Documentário. São Paulo, 1989 (93 min), color. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1PBQutmbgkx63IUUD8qOgIM2wKVId4n/view>.
- PIMENTEL, Nábila Rayana M. **Migração e religião: a vida de D. Esperança Rita da Silva e as transformações no cenário de Porto Velho – século XX**. In: X Encontro Regional Sudeste de História Oral, 2013, Campinas. Educação das Sensibilidades: violência, desafios contemporâneos. Campinas: Associação Brasileira de História Oral, 2013. v. 1. p. 5-106.
- RATTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial, 2006.
- RIBEIRO, Loredana M. R.; SILVA, Bruno S. R.; SCHMIDT, Sarah K. S.; PASSOS, Lara P. A saia justa da Arqueologia Brasileira: mulheres e feminismos em apuro bibliográfico. **Revista Estudos Feministas**, v. 25, p. 1093-1110, 2017.

- RUFINO DOS SANTOS, Alyne Mayra. **De colecionadores a ladrões de raio: comercialização e tráfico de peças arqueológicas**. 2015. Monografia (Graduação em Arqueologia) – Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2015.
- SABINO, Anderson; SIMÕES, Robson. Geografia e arqueologia: uma visão do conceito de rugosidades de Milton Santos. **Revista Arqueologia Pública**, Campinas, v. 7, n. 2, 2013.
- SAMPECK, Kathryn; FERREIRA, Lúcio Menezes. Delineando a arqueologia afro-latino-americana. **Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, v. 14, n. 1, jan./jun. 2020.did
- SCIENTIA CONSULTORIA CIENTÍFICA. **Projeto Arqueologia Preventiva no expansão do Sistema de Transmissão Acre – Rondônia**. Sub-Projeto I: Salvamento Arqueológico na LT 230KW Ji-Paraná – Pimenta Bueno – Vilhena, Rondônia. Caldarelli, S. (org), 2005.
- SILVA, Ana Cristina L. B. da. O centro histórico de Porto Velho, Rondônia: patrimônio (in)visível da cidade: pequenas concessões ao passado. 2015. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2015.
- SILVA, Cliverson Gilvan Pessoa da. **Fragmentos da história pré-colonial do rio Madeira: ocupações na ilha de Santo Antônio**. 2012. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em História) – Departamento de História, Universidade Federal de Rondônia, 2012.
- SOUSA, Laize C.; SILVA, Abrahão S. N. F. da. Arqueologia pública: um olhar sobre a interação social e a preservação de recursos arqueológicos no estado do Piauí. **Rev. Arqueologia Pública**, Campinas, v. 11, n. 1, p. 67-86, jul. 2017.
- SOUTO, Stéfane. Aquilombar-se: insurgências negras na gestão cultural contemporânea. **Revista Metamorfose**, v. 4, n. 4, jun. 2020.
- SOUZA, Neuza Santos. **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- SOUZA, Rafael de Abreu de. A cidade e a arqueologia urbana. In: VASCONCELLOS, Camilo de M, (org.). **Recursos pedagógicos no Museu de Arqueologia e Etnologia da USP**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2014. p. 35-40.
- TILLEY, Christopher. **A Phenomenology of Landscape**. Oxford: Berg, 1994.
- TIZUKA, Michelle Mayumi. **Geoarqueologia e paleoidrologia da planície aluvial holocênica do alto rio Madeira entre Porto Velho e Abunã-RO**. 2013. Dissertação

(Mestrado em Geociências) – Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Rio Claro, 2013.

TRINDADE, Thiago B. **Geoglifos, zanzas ou earthworks? Levantamento geral dos sítios arqueológicos com estruturas de terra em vala no médio rio Guaporé (RO) e análise comparada com os demais sítios no Sudoeste da Bacia Amazônica.** 2015. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

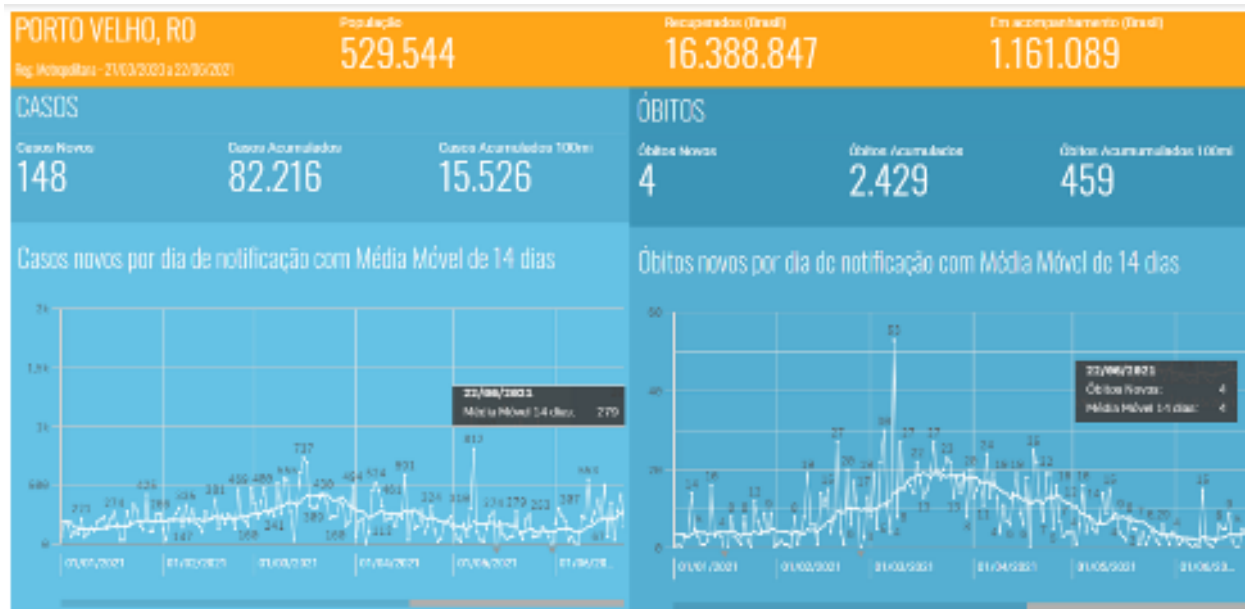
YOUNG, Amy L. African American archaeology. In: ORSER, Charles E., Jr. **Encyclopedia of Historical Archaeology.** London: Routledge, 2002.

ZIMPEL NETO, Carlos Augusto. **Na direção das periferias extremas da Amazônia: arqueologia na bacia do rio Ji-Paraná, Rondônia.** 2008. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

ZUSE, Silvana. **Variabilidade cerâmica e diversidade cultural no Alto rio Madeira, Rondônia.** 2014. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

ANEXO A – DADOS DOS CASOS DE COVID-19 EM PORTO VELHO

Figura A.1 – Casos de covid-19 de março a junho de 2021



Fonte: Ministério da Saúde / Secretaria de Vigilância da Saúde.

Figura A.2 – Gráfico de novos casos e mortes por covid-19 em Porto Velho



Fonte: Google.

Figura A.3 – Covid-19 em Porto Velho, fevereiro de 2022, por faixa etária



Fonte: G1.