

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

RODRIGO ARAÚJO DE LIMA

Sítios arqueológicos e comunidades tradicionais: o caso do quilombo do Mandira

Orientador
Prof. Dr. Júlio César Suzuki

São Paulo
2020

RODRIGO ARAÚJO DE LIMA

Sítios arqueológicos e comunidades tradicionais: o caso do quilombo do Mandira

Trabalho de Graduação Integrado (TGI) apresentado ao Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Bacharel em Geografia.

Área de Concentração: Geografia Humana

Orientador: Prof. Dr. Júlio César Suzuki

São Paulo
2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

dL732s de Lima, Rodrigo Araújo
Sítios arqueológicos e comunidades tradicionais: o
caso do quilombo do Mandira / Rodrigo Araújo de
Lima ; orientador Júlio César Suzuki. - São Paulo,
2020.
50 f.

TGI (Trabalho de Graduação Individual)- Faculdade
de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo. Departamento de
Geografia. Área de concentração: Geografia Humana.

1. Geografia. 2. Arqueologia. 3. Quilombos. 4.
Mandira. 5. Identidade. I. Suzuki, Júlio César,
orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Prof. Dr. Júlio César Suzuki, sempre por seu apoio, carinho e paciência durante toda minha trajetória.

Ao também ao programa Aprender com Cultura e Extensão que realizou o primeiro financiamento dessa pesquisa ainda enquanto uma Iniciação Científica, dentro do grupo Geografia da oralidade - Uma recuperação da história oral de populações tradicionais no estado de São Paulo.

Aos meus familiares, pais e irmãos sempre por seu contínuo encorajamento e amor incondicional.

RESUMO

LIMA, R. A. **Sítios arqueológicos e comunidades tradicionais:** o caso do quilombo do Mandira. 2020. Trabalho de Graduação Individual (TGI) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

Como parte do desdobramento de nossa Iniciação Científica, realizada em 2012, temos como objetivo realizar uma interface entre a Geografia e a Arqueologia por meio do estudo de caso do Quilombo do Mandira, localizado em Cananéia. Essa localidade é de nosso interesse visto a cultural material tangível e não tangível, isto é a existência de sítios arqueológicos em seu interior bem como as práticas sociais da comunidade que datam do período colonial. Acreditamos que esses elementos formadores da identidade das comunidades tradicionais as auxiliam na sua busca por um modo de vida diferenciado (e que deve ser respeitado) pelo *modus vivendi* urbano-industrial e dão fôlego para a continuação desses grupos sociais. Debateremos como as correntes conservacionistas afetaram a comunidade do Mandira e auxiliou na fragmentação da identidade social compartilhada entre seus membros e quais são algumas das formas possíveis para o fortalecimento da identidade quilombola tal como o suporte da Arqueologia na recuperação de sua história não escrita.

Palavras-chave: Geografia; Arqueologia; Quilombos; Mandira; Identidade

ABSTRACT

LIMA, R. A. **Archaeological sites and traditional communities:** the case of Mandira's Maroon 2020. Trabalho de Graduação Individual (TGI) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

As part of the deployment of our Undergraduate Research, held in 2012, we aim to create an interface between Geography and Archeology through the case study of Quilombo do Mandira, located in Cananéia. This location is interesting to us because the tangible and non-tangible material culture, (i.e. the existence of archaeological sites in its interior as well as the social practices of the community that date from the colonial period). We believe that these elements form the identity of traditional communities supporting them in their search for a different way of life from the urban-industrial centres and give impetus for the continuation of these social groups. We will discuss how conservationist trends have affected the Mandira's community and helped to fragment the social identity shared among its members and what are some possible ways to strengthen the quilombola identity such as Archaeology's support in recovering its unwritten history.

Keywords: Geography, Archaeology, Maroons, Mandira, Identity

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Terras quilombolas tituladas e em processo no Incra	19
Figura 2 - Imagem de Santo Antônio (à esquerda) (CALIPPO, 2012: 81).....	21
Figura 3 – Oratório da igreja (à direita) (CALIPPO, 2012: 81).....	21
Figura 4 – Tanque de depuração na sede da Cooperostra.....	23
Figura 5 - Localização do quilombo do Mandira.....	28
Figura 6 - Interior das ruínas da casa de Pedra	34
Figura 7 - Ruínas da Casa de Pedra	35
Figura 8 - Conchas no interior das matas próximas a um monte formado por sambaquis	37
Figura 9 - Lâmina de faca (à esquerda), com cabo estilizado descoberto na região.....	38
Figura 10 - Seu Leonardo (à direita), do quilombo do Mandira segurando uma espingarda encontrada na região	38
Figura 11 - Telha de barro do século XVIII da Casa de Pedra feita por escravizados. As marcas dos dedos ainda estão visíveis	39

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
RESEX	Reserva Extrativista
COOPEROSTRA	Cooperativa dos Produtores de Ostra de Cananéia

SUMÁRIO

RESUMO	9
ABSTRACT.....	10
LISTA DE ILUSTRAÇÕES	11
Introdução	10
CAPÍTULO I.....	12
1.1. QUILOMBOS E QUILOMBOLAS: IDENTIDADE E LUTA.....	12
1.2. TERRAS DESUMANIZADAS, HUMANOS DESTERRADOS	16
1.3. AS COMUNIDADES TRADICIONAIS	25
CAPÍTULO II	28
2.1. O QUILOMBO DO MANDIRA	28
CAPÍTULO III.....	31
3.1. O QUILOMBO DO MANDIRA E SEUS SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS	31
CAPÍTULO IV	41
4.1. ANÁLISE	41
REFERÊNCIAS.....	47
Sites.....	47
Específicas.....	47

Introdução

Nesta pesquisa apresentaremos um estudo de caso da relação entre sítios arqueológicos e comunidades tradicionais com seu patrimônio material e imaterial (i.e. suas contações de histórias, sua cosmogonia local e seu entendimento) que recobrem o seu mundo. Nos focaremos, sobretudo, nas comunidades quilombolas, em específico na comunidade do Mandira no Vale do Ribeira. Essa comunidade é de nosso especial interesse dada a sua proximidade com sítios arqueológicos que fizeram parte da sua gênese identitária ainda no período colonial e que atualmente são marcos fortalecedores da identidade quilombola local. No entanto, a comunidade do Mandira vive uma clivagem cultural dada a pressão de autores econômicos tais como fazendeiros e grileiros com quem sempre tiveram uma relação conflituosa e também por agentes do Estado que seguem os ditames de uma política preservacionista que desconsidera o elemento humano presente no interior dos parques nacionais. Temos como objetivo apresentar como a cultura quilombola do Mandira caminha de mãos dadas para a manutenção de seu modo de viver. Descreveremos como a própria impossibilidade de fazer o pequeno rocio em suas terras incapacita a continuidade dos laços de fraternidade entre seus membros e como outras alternativas tais como a exploração dos recursos arqueológicos pode auxiliar na proteção de sua identidade visto que a Arqueologia é uma Ciência que se preocupa na recuperação sobretudo de histórias não-escritas deixadas que podem ser encontradas em uma determinada cultura material. Para tanto nos valeremos de uma bibliografia que contemple ambas as áreas, tanto a Geografia quanto a Arqueologia de modo à demonstrar a possibilidade de caminhos multidisciplinares na proteção de grupos socialmente mais vulneráveis tais como os quilombolas.

Em nosso **Primeiro Capítulo** compulsaremos as definições usadas para esse tipo de comunidade como forma de demonstrar como esses grupos rurais, no geral em estreita vinculação com o lugar onde se assentam são percebidos pela ótica urbana.

Em nosso **Segundo Capítulo** apresentaremos as características do quilombo do Mandira, localizado em Iguape, no sul do Estado de São Paulo, bem como as peculiaridades geográficas dessa região. Temos como objetivo demonstrar o profundo

vínculo que a comunidade quilombola do Mandira possui com o lugar que ocupam e como suas práticas de sobrevivência se equilibram com o meio que os rodeia.

Em nosso **Terceiro Capítulo** exporemos casos de comunidades tradicionais que vivem em áreas próximas, ou em sítios arqueológico, e como é a percepção de seus habitantes sobre esses locais. Tentaremos cotejar quais são suas explicações, quais as histórias orais narradas pelo grupo e como tratam esses lugares.

Por fim, em nosso **Quarto Capítulo** realizaremos uma análise, utilizando como nossa base o quilombo do Mandira para entender a relação entre essas comunidades e os sítios arqueológicos.

CAPÍTULO I

1.1. QUILOMBOS E QUILOMBOLAS: IDENTIDADE E LUTA

Durante o período de ocupação colonial das Américas e sob os Estados Nacionais que se formaram após suas respectivas independências, diversas comunidades de origem africana surgiram como meio de resistência ao sistema de escravidão vigente no continente. O primeiro registro desse fenômeno, aconteceu em solo europeu e se deu por conta do cronista Gomes Eanes de Azurara, que descreveu em 1448 no povoado de Lagos, na região do Algarve em Portugal, o retorno das primeiras caravelas que rumaram à África e retornaram com 235 homens, mulheres e crianças no primeiro leilão de escravos registrados que veria a ser seguido de muitos milhares (GOMES, 2019).

No Novo Mundo esses escravizados de diversos modos tentaram fugir do sistema escravagista formando o que viria a ficar conhecidos como quilombo no Brasil. Essas comunidades, formadas sobretudo em grande parte por fugidos, se verificam enquanto um fenômeno que podemos denominar enquanto sendo tipicamente americano, uma vez que ocorreu tanto na América do Sul, América Central e Antilhas, quanto na América do Norte.

Terry Weik em seu artigo *The Archaeology of Marron Societies in the Americas: Resistance, Cultural Continuity, and Transformation in the African Diaspora* (1997) discrimina diferentes nomenclaturas para a definição dessas comunidades nas Américas. Esses grupos sociais que ficaram conhecidos enquanto *maroons* em inglês e *marronage* em francês tem sua origem no espanhol, *cimarrón*¹, que faz referência ao gado fugidio ou ao porcos que fugiam para as montanhas.

Nas colônias espanholas o termo utilizado para denominar esses grupos foi *palenque* ou *mambises*. Por sua vez no Brasil essas comunidades foram denominadas *quilombos*², *magote*, *mocambo* ou ladeiras (essa última pontuada por SCHWARTZ, 2001: 220) sendo a primeira denominação a mais comum (WEIK, 1997: 81).

¹ Até nossos dias há grupos herdeiras dessas comunidades *cimarrones* no Caribe, na América Central e do Sul.

² Definida essas diferenças, utilizaremos a partir daqui o termo quilombo para fazer referência à essas comunidades em território brasileiro.

O autor prossegue discriminando dois tipos dessas comunidades sendo o primeiro o *petit marronage* que é utilizado para descrever as populações escravizadas que fugiram por um curto prazo e o segundo o *grand marronage*, esse último que se refere às fugas de longo prazo ou de forma permanente com a intenção de viver em comunidades autônomas (WEIK, 1997: 82). Ainda segundo Weik (1997), a fuga aconteceria por uma série de motivos tais como: a) para evitar o trabalho forçado; b) para se curar das feridas infligidas por vigias abusivos; c) para encontrar comida; d) para visitar familiares ou para interagir com amigos ou pares potenciais e d) bem como a liberdade de poder expressar sua cultura e sua religião (WEIK, 1997: 82). Adicionares às razões de Weik uma outra categoria que verificamos no nosso objeto de estudo, que aprofundaremos posteriormente, mas apresentaremos de antemão para somar as razões de fuga de modo a atualizar o debate. Verificamos que esses lugares não eram formados somente por escravizados³ fugidios. Há também os casos de grupos familiares formados por escravizados libertos ou organizados a partir de terras concedidas aos rebentos do estupro das escravas pelos escravagistas. Há casos da concessão de terras pelos meios-irmãos que viviam na Casa Grande.

O Brasil colonial, que tinha como base o trabalho forçado de índios e africanos via-se continuamente ameaçado por várias formas de resistência à instituição fundamental da escravidão. Nas Américas, onde quer que a escravidão fosse instituição básica, a resistência dos escravos, o medo de rebeliões de escravos e o problema dos escravos fugitivos atormentava os colonos e os administradores coloniais. Essa resistência assumia inúmeras formas e era expressa de diversas maneiras. A recalcitrância cotidiana, a lentidão no ritmo de trabalho e a sabotagem eram, provavelmente as formas mais comuns de resistência, ao passo que a autodestruição por meio de suicídio, infanticídio ou tentativas manifestas de vingança eram as mais extremas no sentido pessoal (SCHWARTZ, 2001: 219).

³ Utilizaremos em todos o nosso texto o termo *escravizado* enquanto nossa proposta ao invés de *escravo*. Acreditamos que o uso do verbo no particípio nesse caso, que reduz um ser-humano à condição de um ser-humano vá mais de acordo com o termo escravo que, para nós sugere uma condição natural das populações negras. *Escravizados* para nós tem muito mais condições de mostrar que se tratou de seres-humanos que foram destituídos de seu direito à liberdade, de sua identidade, religião e cultural sendo forçados a realizar diversos tipos de trabalhos sob maus-tratos em condições precárias e insalubres. Assim nos opomos ao termo escravos, que muitas vezes é dado como natural.

Weik (1997) afirma que esses refúgios eram estabelecidos em áreas marginais ou inacessíveis, essas que seriam o melhor ambiente para o sucesso da comunidade. Foram esses lugares de difícil acesso onde se formaram comunidades como as dos seminóis negros nos pântanos da Flórida, os saramaka que se localizavam nas florestas e nas margens dos rios do Suriname, Brasil, em Cuba e na Jamaica. Não somente para a proteção e como esconderijo esses ambientes eram procurados, mas a sua fertilidade também era importante, nos quilombos brasileiros a mandioca, o tabaco, o algodão, banana, milho, abacaxi e a batata doce eram alguns dos rócios mais comuns (WEIK, 1997: 82).

Para ilustrar que esse caso de estabelecimento em locais de difícil acesso como um fenômeno que aconteceu em diversas partes do continente, abaixo segue a definição de Alvin Harper (1948) escrito para o *The Negro History Bulletin* sobre as comunidades *maroons* em sua época:

In the remote highlands of Jamaica, a beautiful island in the West Indies, there is a people who have their own form of government and are commonly known as the Maroons. This right they gained through a treaty they made with the British in 1739, thirty-seven years before the United States of America became a republic. They had fighting latter captured the island from the Spanish in 1625 and fought, too, against the Spaniards (...) Their homes were founded in the most out-of-the-way mountainous parts, and were made of limestone and thatch in a manner that was a blending of Spanish and African position to the contrary (1948: 22).

Anterior ao relato científico de Harper, Schwartz (2001) apresenta um relato feito por um jesuíta anônimo em 1619 mostrando a fuga dos escravizados na Bahia pela percepção da sociedade branca colonial:

Essa gente tem o costume de fugir para a floresta a reunir-se em esconderijos onde vivem de assaltos aos colonos, roubando gado e arruinando as safras e os canaviais, o que resulta em muitos danos e muitos prejuízos, maiores que os da perda do trabalho diário. E muitos desses, passam anos na floresta, não retornam nunca e vivem nesses mocambos, que são povoados que eles construíram no meio do mato... E dali que eles partem para seus assaltos, roubando e furtando, e muitas vezes matando muitas pessoas, e nesses assaltos eles procuram levar consigo seus parentes, homens e mulheres, para com eles viver como pagãos (apud SCHWARTZ, 2001: 223).

Carlos Eduardo Marques em seu artigo *De Quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico* (2009), apresenta já em sua introdução a definição de quilombo segundo o *Dicionário Aurélio* (1988) sendo portando “s.m. bras. Valhacouto de escravos fugidos”. Para contrastar com essa definição o autor também apresenta a descrição de quilombo segundo o dicionário do Brasil Colonial que entende esses redutos como “originário banto (língua africana) *kilombo* e significa acampamento ou fortaleza e foi usada pelos portugueses para denominar as povoações construídas por escravizados fugidos” (apud MARQUES, 2009: 341-340). Ilka Boaventura Leite em seu artigo *O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais* (2008) por sua vez, se baseia na Legislação Ultramarina colonial que definiu quilombo enquanto “[...]uma reunião de mais de cinco negros.” (2008: 966).

Assim para essa autora, quilombo e liberdade seriam “[...] contrafaces de uma mesma realidade histórica” (LEITE, 2008: 966). O fenômeno do quilombo esteve muito atrelado às diversas insurreições de escravizados sendo assim um marco da luta contra a dominação colonial, tal como Quilombo dos Palmares se revelou por quase dois séculos durante a administração colonial (2008: 965).

No período pós-colonial, Leite afirma que os quilombos tiveram um importante papel “indo da voz dos abolicionistas para os movimentos sociais” (2008: 966). Ao passo que as grandes propriedades de terra voltadas para a exportação começam a esfacular pelo novo modelo produtivo que se inicia no século XIX as comunidades recém libertas foram cada vez sendo mais acamponesadas. Os quilombos passaram a integrar a ordem pós-abolicionista se relacionando, como adverte Leite (2008: 966) “[...] não sem conflitos, com as estruturas pós-coloniais”.

Em momentos posteriores, já no século XX, se iniciaram os movimentos sociais negros tais como a Frente Negra Brasileira, que se organizava na luta contra o racismo no Brasil. Sendo uma das mais importantes organizações do país, se articulou enquanto partido político, contudo teve vida curta. De 1931 quando foi fundado, até 1938 quando foi declarado ilegal.

Nos anos 1970 e 1988, segundo Leite, o quilombo foi uma pauta levada até a Assembleia Nacional Constituinte tanto no discurso dos militantes do Movimento Negro

como no discurso do parlamentar Abdias do Nascimento, esse último, importante ativista pelo movimento negro fundando a companhia teatral *Teatro Experimental do Negro*, o *Museu da Arte Negra* e o *Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros*. Esse posicionamento foi importante uma vez que pretendeu “[...] promover a defesa e a efetiva entrada dos descendentes dos africanos na nova ordem jurídica da Nação” (LEITE, 2008: 968).

Segundo Leite (2008: 968) foi a senadora negra Benedita da Silva quem articulou o artigo 68 da nova Constituição, enfrentando grande oposição na Câmara e no Senado levando mais de 20 anos para ser propriamente regulamentado. Artigo estabelece que “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988, Art. 68).

Os membros dos movimentos negros reforçaram durante a Assembleia Nacional Constituinte a ideia de reparação, da abolição como um processo que não teria sido devidamente finalizado e da dívida histórica em dois planos: a primeira herdada dos antigos senhores e a marca que ficou sob forma de estigma (LEITE, 2008: 1969).

Desde que o sistema colonial foi abolido, o quilombo vem sendo cada vez mais associado à luta tanto do racismo e em prol das políticas de reconhecimento dos afro-brasileiros. A temática dos quilombos e dos quilombolas seria, portanto, uma luta política quanto uma reflexão científica ainda em processo de construção (LEITE, 2008: 969; MARQUES, 2009: 340).

1.2. TERRAS DESUMANIZADAS, HUMANOS DESTERRADOS

Desde o século passado, se desenvolvia, inicialmente nos Estados Unidos, uma corrente de pensamento que tinha como interesse a conservação da natureza perante aos centros urbanos industriais já devastados e poluídos, como nos relembra Antônio Carlos Diegues em sua obra *O mito moderna da natureza intocada* (2008). A partir daqui nos valeremos dessa obra esclarecedora como uma das bases dessa pesquisa.

Acreditava-se que poderiam existir alguns pedaços do mundo que, estariam ainda em seu estado pristino, frente a aceleração do padrão de vida urbano-industrial. Assim se

desenvolveu o *naturalismo relativo*⁴, esse que denomina a proteção incondicional da natureza enquanto única forma de protegê-la. Para além somente de sua proteção, o homem moderno teria nesses lugares, um santuário onde poderia renovar suas energias gastas pelo trabalho na cidade (DIEGUES, 2008: 17).

Por sua vez os países em desenvolvimento beberam da ideia de que a *vida selvagem* deveria ser protegida das mazelas causadas pela civilização urbano-industrial sem considerar por sua vez que diversas populações tais como as ribeirinhas, caiçaras, quilombolas, indígenas e pescadores artesanais. Assim, essas comunidades foram apartadas dos ambientes que faziam parte de sua cosmogonia no entendimento do mundo.

Com exceção das comunidades indígenas, os demais grupos sociais são considerados enquanto camponeses sendo fruto da miscigenação entre o branco, o indígena e o escravizado. Essas pequenas comunidades tem sua gênese ainda no período colonial e partir de então desenvolveram modos de vida particulares, que, de acordo com Diegues envolve uma “grande dependência dos ciclos naturais, conhecimento profundo dos ciclos biológicos e dos recursos naturais, tecnologias patrimoniais, simbologias, mitos e até uma linguagem específica, com sotaques e inúmeras palavras de origem indígena e negra” (2008: 18).

No Brasil, a partir dos anos 30 os principais espaços afetados pela criação dessas áreas protegidas se desenha na Mata Atlântica, nas regiões ribeirinhas do Amazonas, Pantanal e no litoral nordestino, desconsiderando as comunidades locais (DIEGUES, 2008: 21). Atualmente, ainda são poucos os quilombos que tiveram suas terras tituladas, isto é, garantidas por lei contra especuladores, grileiros, fazendeiros, dentre outros, esses que agiram com mais pressão a partir dos anos 70. Até 2015 a Comissão Pró-Índio de São Paulo estimava apenas 161 terras quilombolas tituladas (**Erro! A origem da referência não foi encontrada.** Figura 1 - Terras quilombolas tituladas e em processo no Incra):

O que esses números demonstram é que, ao longo de duas décadas, o governo federal e os governos estaduais não construíram e consolidaram uma política efetiva de regularização fundiária das

⁴ O *naturalismo relativo* foi um movimento que se contrapunha ao *culturalismo*. A única forma de proteger o meio ambiente era por meio de seu isolamento, criando “ilhas” onde o homem moderno apenas apreciaria como um lugar paradisíaco e também lugar onde recuperaria suas energias gastas na monotonia do trabalho dos centros urbano-industriais (DIEGUES, 2008, 17).

terras quilombolas, com metas, equipe técnica e orçamento compatível com a demanda. Pelo contrário, os procedimentos foram tornando-se cada vez mais burocratizados, deixando as comunidades vulneráveis enquanto aguardam a titulação (Comissão Pró-Índio, 2015)

O quilombo do Mandira, não foi exceção ao processo de criação de grandes parques protegidos . Por muito tempo a comunidade ficou refém da questão burocrática e da ação de especuladores e grileiros na região antes de conseguir a titulação enquanto *remanescente quilombola* pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) em 2015.



Figura 1 - Terras quilombolas tituladas e em processo no Incra
Comissão Pró-Índio de São Paulo (2015)

A criação do Parque Estadual do Jacupiranga em 1969 (Decreto-Lei Nº 145 de 08/08/1969), foi um outro denominador que comprometeu a manutenção do modo de vida mandirano, voltado para a extração de ostras, pesca artesanal e a produção de uma pequena roça de subsistência bem como comprometeu sua própria vivência no lugar e visão de mundo.

Implantado em seis municípios do Vale do Ribeira (Jacupiranga, Cajati, Eldorado Paulista, Barra do Turvo e Cananéia), o parque fazia parte do esforço conservacionista que via a presença humana enquanto um elemento indesejável, visto que comprometeria assim a preservação da mata em seu estado “pristino”.

Como notamos em entrevista concedida pelo Sr. Chico em 2012, o modo de vida dos mandiranos se deteriorou de modo a causar até mesmo um êxodo para fora do quilombo:

[...] na verdade o governo pegou a metade do território do Mandira e o governo pegando a terra dos caiçaras e dos quilombolas, não se contentando com isso né, criaram a polícia ambiental e criando a polícia ambiental, naquela época polícia ambiental, hoje mudaram só o título... Jogaram em cima das comunidades tradicionais e tudo foi proibido, foi proibido a caxeta, foi proibido o palmito juçara, foi proibido fazer a roça de subsistência, foi proibido a caça, é ficou uma situação muito complicada né? Se o pessoal ia no mato tirar um palmito e se ele fosse pego o coitado não tinha nem o que comer imagina pra pagar a multa, muitas vezes podia ir preso e então...Então...Ficou uma situação bastante complicada [sic] [...] (Entrevista coletiva realizada com Seu Chico Mandira, no quilombo do Mandira em 30/06/2012, concedida ao Grupo *Geografia da Oralidade*,).

O roçado voltado para a subsistência dos membros da comunidade perdeu sua posição enquanto principal fonte de rendimento e muitas vezes eram feitos em terrenos de terceiros, nas fazendas mais próximas:

[...] a roça garantia a estreita sociabilidade entre os compadres e as comadres nos festins de colheita, nos mutirões de trabalho coletivo, nas festas de fandango da comunidade, nas comemorações nos dias santos, nos terços cantados, em casamentos, aniversários dos parentes e na festa de Santo Antônio (Figura 2 e Figura 3**Erro! A origem da referência não foi encontrada.**)padroeiro do quilombo (LIMA, SUZUKI, KORMIKIARI, 2016: 5).



Figura 2 - Imagem de Santo Antônio (à esquerda) (CALIPPO, 2012: 81)

Figura 3 – Oratório da igreja (à direita) (CALIPPO, 2012: 81)

A pesca que visava a incrementação e diversificação de alimentos também sofreu seu revés e como uma única alternativa, os mandiranos tiveram que se voltar para a extração das ostras, fora da área da floresta (SANTOS; SUZUKI, 2011: 12-13).

Há de se notar que a relação entre as comunidades quilombolas e o sistema legal estavam em constante dissonância, visto que, a partir de uma visão cristalizada do que se entende por quilombo, os órgãos públicos criaram dispositivos impeditivos para a reprodução do modo de vida tradicional (CHAGAS, 2001). O sofrimento gerado, no entanto, age muito mais profundamente que a miséria da fome e das necessidades, atacando a etnogênese da formação cultural daquela comunidade uma vez que sua terra é entendida por seus membros enquanto local de origem ao invés do início africano. Por meio dos mitos, criou-se uma ideia de a comunidade ser “dali/daqui mesmo” e “dali/daqui” sempre ter sido por meio dos mitos fundacionais tais como a lenda do *neguinho d’água* que foi laçado na água do Rio Ribeira, tornando a *natividade* um referencial ao invés da *africanidade* (CHAGAS, 2001, 227-228).

Ora, portanto temos dois modos de interpretação dissonantes. Enquanto a comunidade compreende o território ocupado como lugar onde se desenvolve seus trabalhos ancestrais de rocio de pequeno porte para subsistência⁵ (isto é, de forma não econômica, mas social, uma vez que as relações no interior desses locais se dá principalmente pelas constantes trocas) os legalistas identificam erroneamente um uso econômico da terra, desconsiderando o território enquanto ambiente de festividades religiosas, parentais, embebido de significado (CHAGAS, 2001).

Muito posteriormente, para evitar a exploração ilegal e a venda de ostras para os atravessadores, fato que dava rendimentos mínimos para os mandiranos, em 1993, o professor Antonio Carlos Diegues, natural de Iguape interessou-se pela comunidade e encabeçou um projeto junto à Fundação Florestal para a engorda das ostras do mangue. Assim, foi criada em 1998 a Cooperativa dos Produtores de Ostra de Cananéia (COOPEROSTRA), essa voltada para a engorda e revenda das ostras de modo a causar um menor impacto ecológico, visto que essas são criadas em tanques (Figura 4) no interior de uma das estruturas da cooperativa.

⁵ Consideramos aqui *subsistência* enquanto um conceito amplo que abrange não apenas a sobrevivência física via nutrição pelos recursos naturais, como também acreditamos ser essa subsistência psíquica e cultural, onde os indivíduos se baseiam na sua terra, de maneira simbólica, para reproduzir seu modo de vida em seus mais diversos matizes.



Figura 4 – Tanque de depuração na sede da Cooperostra
(LIMA, SUZUKI, KORMIKIARI, 2012: 10)

Foi em 2002 que a comunidade ao afirmar sua identidade enquanto população negra e quilombola passou a ser uma Reserva Extrativista (RESEX) por meio do Decreto de 13 de Dezembro de 2002, fato que melhorou consideravelmente a situação dos mandiranos, mas que, no entanto, ainda os impede de realizar seu rocio, atividade que está profundamente vinculada com outras práticas sociais tais como os mutirões, festas e danças de fandango, formas de estreitamento dos laços comunitários. Podemos perceber, portanto uma subsistência física, mas onde se encontra o lugar de significância dos seus moradores? De boas memórias baseadas na terra para o desenrolar das socializações comunitárias? Esse lugar foi forçosamente reinterpretado e mesmo garantindo a

sobrevivência física dos membros do grupo, pode não garantir com sucesso a sua sobrevivência cultural e psíquica dado o desterro. Esse fato torna, portanto, essas áreas apenas mais um espaço ocupado superficialmente que busca uma nova identificação com essa terra que não pode ser manejada. Para as comunidades tradicionais, a ideia de pertencer a um lugar está fortemente atrelada à lógica do trabalhar a terra. Então, o rocio como modo de reprodução social e cultural com mais de 300 anos de uso é o marcador de posse diferente do que é proposto pelos legalistas que buscam nos arquivos antigos a comprovação dessa terra enquanto local adquirido e ocupado por seus sujeitos (CHAGAS, 2001, 226).

É importante salientar que a ação dessas comunidades não tem o mesmo poder destrutivo como defendido pelos naturalistas⁶. No geral essas populações se baseiam no ciclo sazonal para seus trabalhos, realizam o pousio de suas terras para não as exaurir bem como auxiliam na manutenção do ambiente que as envolve uma vez que esse faz parte da sua cosmogonia e compreensão de mundo. Vem daí o título dessa sessão, por *terras desumanizadas* queremos mostrar como o ser-humano foi expurgado de seu local de vivência, ficando desorientado perante o mundo moderno e industrializado, esse que não faz parte de sua entendimento e modo de vida, estando fora do tempo e de seus ciclos.

Esses 300 milhões segundo as Nações Unidas sobrevivem em setenta países ocupando diversos ecossistemas, ocupando cerca de dezenove por cento da superfície terrestres (DIEGUES, 2008: 21-22)

Assim, muitas vezes, esses desterrados, para sobreviver, se inserem na lógica de mercado em que atuam em subempregos bem como se tornam vulneráveis para o consumo de drogas.

Diegues vai além ao dizer que o Estado também perde o grande arsenal de *etnoconhecimentos* e *etnociências* desenvolvidas por esses distintos grupos para cada meio em que ocupavam. O autor ainda informa que para essas populações é incompreensível que suas atividades artesanais voltadas para a subsistência sejam

⁶ Esses naturalistas brasileiros eram ativistas da classe alta de orientação filantrópica que em 1958 reuniram-se organizando a *Fundação Brasileira para a Conservação da Natureza*, no Rio de Janeiro. Esse grupo foi estritamente dedicado ao esforço conservacionista (DIEGUES, 2008: 128).

consideradas prejudiciais ao passo em que ocorrem a construção de hotéis dentre outras disposições para os que não vivem na área (DIEGUES, 2008: 22).

Compreendida essa realidade, apresentaremos agora uma definição do termo *comunidades tradicionais* adotado de Diegues *et al* (1999), conceito esse que aplicaremos para durante a pesquisa para nos referirmos às comunidades quilombolas.

1.3. AS COMUNIDADES TRADICIONAIS

Atualmente, o termo *quilombo* no Brasil vem sendo trabalho em conjunto com outras formas de agrupamento social denominadas *comunidades tradicionais*⁷.

Definir *comunidades tradicionais* se faz necessário por ser um importante conceito que será utilizado na apresentação dessa pesquisa. Com base na definição da obra *Biodiversidade e Comunidades Tradicionais no Brasil* (1999) de Antônio Carlos Diegues *et al*, apresenta 11 aspectos na definição do conceito *comunidade tradicional*, são eles:

a) pela dependência frequentemente, por uma relação de simbiose entre a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis com os quais se constrói um *modo de vida*;

b) pelo conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido por oralidade de geração em geração;

c) pela noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente;

d) pela moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados;

⁷ Diegues afirma que como exemplos empíricos de populações tradicionais não-indígenas seriam os caiçaras, sitiantes, roceiros tradicionais, comunidades quilombolas, comunidades ribeirinhas, os pescadores artesanais, os grupos extrativistas e indígenas. Enquanto exemplos empíricos de comunidades não-tradicionais seriam os fazendeiros, veranistas, comerciantes, servidores públicos, empresários, empregados, donos de empresas de beneficiamento de palmito ou outros recursos, madeireiros, dentre outros (1999: 22).

e) pela importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica uma relação com o mercado;

f) pela reduzida acumulação de capital;

g) importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais;

h) pela importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e a atividades extrativistas;

i) pela tecnologia utilizada que é relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente. Há uma reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final;

j) pelo fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos;

l) pela auto-identificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras.

Basicamente, as comunidades tradicionais acompanham os ciclos sazonais e possuem técnicas adaptadas à conservação da natureza, como ocorre no quilombo do Mandira, comunidade que é nosso local de estudo. Lá, roçava-se a terra, colhia-se dela e colocava-a em pousio⁸. Segundo Diegues (2001, p. 87), há uma “[...]dependência e até simbiose com a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis a partir do qual se constrói um modo de vida”.

Indo além, podemos complementar nossa compreensão sobre as comunidades tradicionais ao inserirmos no interior desse debate a constatação de Julio César Suzuki (2013: 630) em seu artigo *Território, Modo de Vida e Patrimônio Cultural em sociedades tradicionais brasileiras* (2013). Esse autor considera que de fato os critérios de Diegues são significativos no que concerne a relação entre sociedade e natureza. No entanto, não podemos entender esses critérios enquanto expressivos ou mesmo conclusivos dado o seu viés idílico que se assenta sobre uma determinação monocausal. Assim a listagem de Diegues pode denotar, mas não definir.

⁸ Ato de colocar a área de cultivo em descanso para tornar o solo mais fértil

Se observarmos com cautela a aferição de Diegues tal como recomenda Suzuki (2013: 630), verificaremos uma “leitura idílica, romântica das sociedades tradicionais ao valorizar uma distância social muito larga em relação à sociedade urbano industrial (...)”. Dessa forma, é pertinente verificar na escrita do discurso os indicativos de uma valorização do afastamento das sociedades tradicionais das urbano-industrial. Suzuki observa que ao considerar a produção de mercadorias *grosso modo* mais ou menos desenvolvidas, descobrimos uma mensagem que sugere um distanciamento que em última análise existe. As sociedades tradicionais estão estreitamente vinculadas com o que chamaremos aqui de pequeno mundo urbano no interior de um território rural. Tal como infere Suzuki, devemos considerar os meios de transmissão de ideias e saberes (i.e rádio, televisão, internet⁹, escolas, igrejas, dentre muitos outros) como pontes entre o urbano e o rural (cf. SUZUKI 2013: 630-631).

Segundo French em seu artigo intitulado *Buried Alive: Imagining Africa in the Brazilian Northeast* (2006, 352-353), no que concerne a disputa da terra, essa não é apenas a questão de confronto entre os donos legais da terra com as outras formas de posse. Também é uma questão de definição individual e coletiva dos sujeitos do grupo. A terra seria uma forma de narrativa no contexto da tensão socioambiental entre os diversos grupos (2006: 353).

⁹ Não caberia aqui uma análise do presente debate visto que fugiria aos nossos objetivos. No entanto, apenas para atualizarmos e sugerirmos posteriores estudos, devemos destrinchar também a ideia de internet e considerar também os fenômenos não somente das redes sociais, mas dos aplicativos para dispositivos móveis que possuem objetivos outros e estão sendo elementos de estreitamento nessas mediações com as comunidades tradicionais. A utilização de recursos virtuais não descaracteriza ou rompe com a cosmogonia daquela comunidade. Temos o App Agrolly, por exemplo, dedicado aos pequenos agricultores e que é capaz de monitorar o clima, conectar o usuário com outros pequenos agricultores e verificar os riscos de uma colheita pode sofrer com determinado fenômeno natural.

CAPÍTULO II

2.1. O QUILOMBO DO MANDIRA

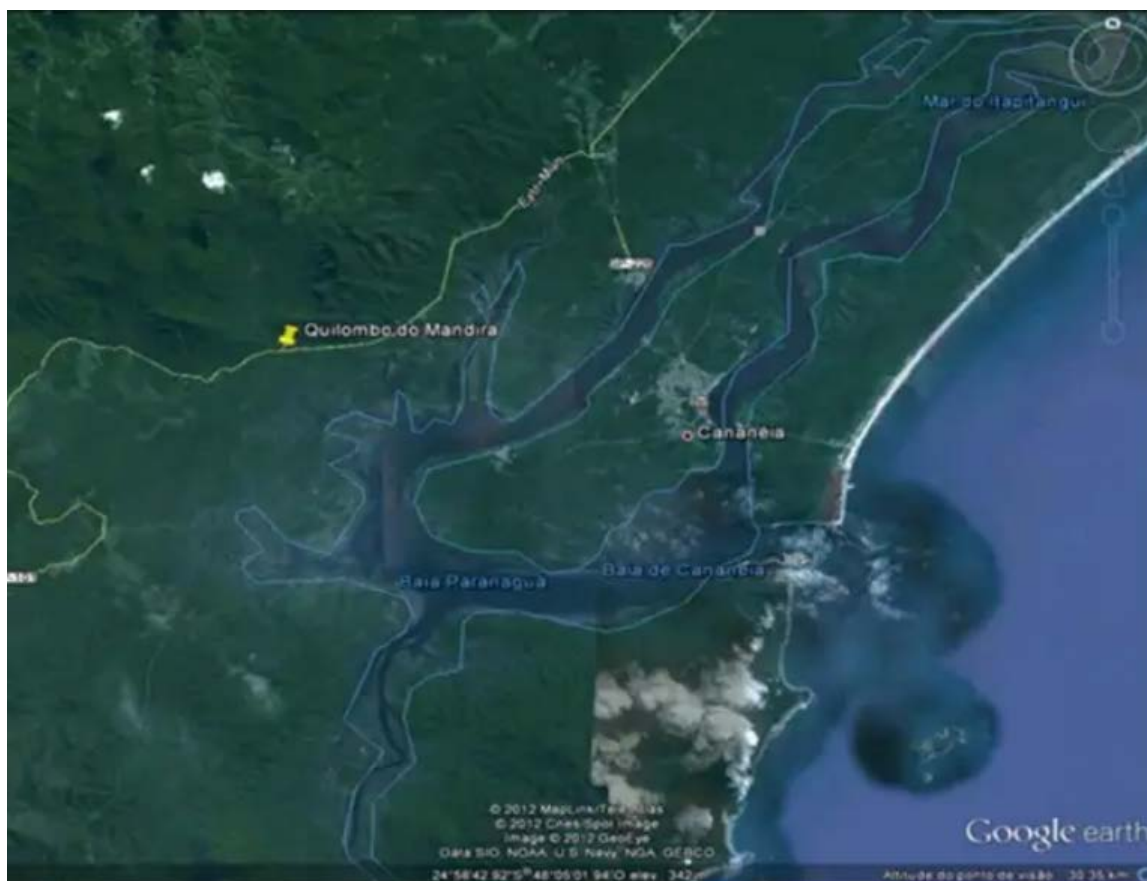


Figura 5 - Localização do quilombo do Mandira
(LIMA; SUZUKI; KORMIKIARI, 2016: 4)

De acordo com Turatti (2002) a ocupação do Vale do Ribeira remonta à época pré-colombiana. As comunidades indígenas foram expulsas durante o período colonial por forças francesas e espanholas e sob os empreendimentos europeus Cananeia já em 1578 é elevada à condição de município (2002: 13).

A mineração vingou dos séculos XVII-XVIII até perder seu fôlego com a descoberta de ouro no atual estado de Minas Gerais. Mesmo que muitos proprietários tenham deixado Cananeia a extração aurífera prosseguiu até o século XIX por meio dos depósitos de aluvião (i.e. dos rios).

O primeiro contingente negro que se estabeleceu no século XVI no Vale do Ribeira fez parte dos esforços para o desenvolvimento da extração de ouro sendo subutilizado na lavoura nesse período. Foi somente a partir do século XVII que o

contingente de escravizados foi incrementado para outros usos tal como o plantio do milho, café, cana-de-açúcar, mandioca, feijão e fumo. A partir da chegada da família real no Brasil, o consumo do arroz estimulou a sua cultura em maior escala e o Vale do Ribeira se torna o principal produtor escoando a safra pelo porto de Iguape.

Com a abolição do tráfico (1850) e a escolha pelo café, a mão de obra escravizada passa a ser cada vez menos utilizada frente também à chegada dos imigrantes europeus. Esses fatores levaram a região à estagnação econômica sendo atualmente reduto turístico graças à seu processo de desenvolvimento (TURATTI, 2002: 18).

Como pudemos perceber nas seções anteriores, atualmente o movimento quilombola pode se resumir na busca de uma identidade liberta e a busca por políticas públicas que respeitem essas populações e seu modo de vida. Aqui trataremos do nosso objeto de estudos, no caso o quilombo do Mandira, que diferente de outros quilombos tem características peculiares que o tornam um dos poucos casos de quilombo formado por terras concedidas:

O Quilombo de Mandira é uma comunidade rural cercada pela Mata Atlântica, situada na parte continental do município de Cananéia, no estado de São Paulo. Lá vivem 24 famílias e mais de 80 pessoas distribuídas em três vilas. A comunidade surgiu em 1868, quando o patriarca da família, Francisco Mandira, recebeu de sua meia-irmã, Celestina Benícia de Andrade, o documento do Sítio Mandira em forma de doação. Francisco teve dois filhos, João Vicente Mandira e Antônio Vicente Mandira que herdaram os 1200 alqueires após sua morte. (Atlas quilombola, 2017)

Enquanto os autores que compulsamos (WEIK, 1997; SCHARTZ, 2001; HARPER 1948; MARQUES, 2009) definem quilombo enquanto um local de refúgio para escravizados fugidos, percebemos a complexidade do fenômeno quilombola, pela própria constituição do quilombo do Mandira.

Surgido no século XIX, o quilombo do Mandira foi formado quando Francisco Mandira, filho não-legítimo do escravagista Antônio Florêncio de Andrade com Tereza uma escravizada, recebeu como doação de sua meia-irmã Celestina Benícia de Andrade 1.200 alqueires paulistas de terras, da fazenda rizicultora da família. Atualmente o quilombo se localiza no Vale do Ribeira, local com uma diversidade de comunidades tanto quilombolas quanto caiçaras, entre o litoral sul de São Paulo e litoral norte do

Paraná. O Mandira faz parte de um atual bairro rural bairro rural, localizado na Estrada Itapitangui/Ariri no quilômetro 11 (Figura 5) no Município de Cananéia (LIMA; SUZUKI; KORMIKIARI, 2016).

Existem diferentes hipóteses acerca do significado do nome do quilombo. Segundo Rangel (2011), em entrevista realizada em 28/08/2010 com Francisco de Sales Coutinho, vulgo Sr. Chico, o nome da comunidade já existia em 1630 para fazer referência aos pequenos peixes denominados *mandis*. Esse termo traduzia-se para o português enquanto bagre. Outra hipótese, também descrita por Sr. Chico, o entrevistado, não desconsidera a possibilidade de ser o sobrenome de algum escravizado da fazenda de Florência.

A questão do nome também gera um compartilhamento étnico entre os membros da comunidade. Tal como aponta Turatti (2002) os membros da comunidade afirmam que sempre que encontrarem um indivíduo de sobrenome Mandira, saberão que existem vínculos familiares.

A comunidade mandirana no entanto tem sua nomenclatura utilizada pelas população das áreas urbanas para desqualificar e ofender. Geograficamente, o Mandira se encontra relativamente isolada das demais áreas, fato que pode ter contribuído para o discriminação tripla de preconceito definida por Turatti (2002) por serem negros, empobrecidos, perante a lógica urbano-industrial, e camponeses. No entanto, sempre que um membro do grupo fosse fisicamente ou verbalmente agredido toda a comunidade se revolia em sua defesa (Turatti, 2002: 37).

CAPÍTULO III

3.1. O QUILOMBO DO MANDIRA E SEUS SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS

Sendo a Arqueologia uma ciência que se ocupa em entender a humanidade com o objetivo de aprender como teria sido seu passado (RENFREW; BAHN, 1991: 10-11). A palavra *archaeos* (*αρχαίος*) vem tal como *lógos* (*λόγος*) vem do grego antigo, e podem ser compreendidas seguidamente enquanto *antigo* e *razão* ou *discussão*. Por definição, a Arqueologia é o estudo dos vestígios do ser-humano no passado com o intuito de obter um panorama sobre a vida antiga (JOUKOWSKY, 1980). Desse modo, o quilombo do Mandira, tanto pelos seus sítios arqueológicos, quanto pelo seu desenvolvimento cultural¹⁰ próprio não escaparia do interesse dessa disciplina.

Nesse sentido é possível perceber que a Arqueologia tem muito a contribuir quando em diálogo com a Geografia. Por mais que pululem inúmeras definições e muitas vezes cada autor dite uma nova roupagem do que se entende enquanto Geografia, o objetivo continua, *grosso modo*, o mesmo: compreender a relação entre o homem e seu meio (MORAES, 2009).

Portanto, podemos afirmar que, ao menos no caso do Mandira, o estudo do passado humano em consonância com os fenômenos recentes, enfrentados pelos seus herdeiros mais imediatos auxilia na busca por uma identidade, território, cosmogonias e mitologias únicas que enriquecem o rol dos mais diferentes modos de vida. Essa constatação não deve ser entendida apenas como mais um modo de vida a ser somado a muitos outros. Deve-se ter em mente que esse *modus vivendi* será também fortalecido, bem como fortalecerá outros que se encontram em processo de clivagem.

¹⁰ Brevemente discriminaremos aqui o que definiremos enquanto cultura matéria e cultura. Seria Childe que entenderia cultura para a Arqueologia enquanto “cerâmicas, implementos, ornamentos, ritos mortuários e também o formato das casas. Ocorrendo juntos formariam um grupo cultural (CHILDE, 1929: v-vi). No entanto esse mesmo autor anos mais tarde amplia sua definição sobre esse conceito identificando a cultura enquanto a arena em que os indivíduos vivem e experimentam a vida diária (PATTERSON; ORSER, 2004). Outros autores, utilizando uma abordagem processualista a definem enquanto “um fenótipo, algo que pode se pode enxergar e que pode ser testado empiricamente não diferindo da biologia (O’BRIEN, 2008:47). No entanto aqui utilizaremos tanto a definição cultura material para definir a objetificação dos seres sociais, na coexistência e ausência sendo não apenas um mero objeto de análise, mas parte integral de uma determinada realidade social imbuída de significância (SHANKS; TILLEY, 1992). No que concerne a ideia de cultura a entenderemos a partir de um fenômeno que não deve ser entendido apenas como herdado do passado, mas sim um projeto criativo contínuo, sendo um modo próprio de pensar, de perceber e de procurar resoluções para problemas incluindo o problema presente no que diz respeito ao convívio com as sociedades exteriores a uma comunidade (DITLER, 2005).

Salientamos aqui mais uma vez a proposta de Suzuki (2013) em não romantizar as comunidades tradicionais como se fossem sociedades idílicas. Não temos como objetivo sua romantização. Minimamente, pretendemos com esse diálogo incentivar o respeito ao seu território, suas tradições e sua história. Bem como precaver sobre a necessidade da melhoria das garantias para que por meio de políticas públicas efetivas, seu modo de reprodução social prospere. Se fazem necessárias garantias institucionais para a defesa dessas comunidades frente àqueles que atentem à sua existência, tendo sempre em mente que essas sociedades jamais serão isoladas e estão em constante transformação dado seu diálogo com os centros urbanos, fato que não significa que estejam perdendo sua originalidade, mas sim fazendo releituras que reverberam na sua vivência (BARTH, 1976: 4). Torna-se claro que o modo de vida urbano não pode ser considerado enquanto um estágio evolutivo em seu mais elevado grau a ponto de atentar contra outros tipos de viveres que resistem no interior das sociedades urbano-industriais.

O quilombo do Mandira progrediu não apenas economicamente pela iniciativa da COOPEROSTRA, mas culturalmente após a aceitação de sua própria ancestralidade. Os mandiranos vítimas do preconceito, dada a sua origem humilde e a cor negra de suas peles não tinham se dado conta da riqueza cultural que possuíam dentro de suas terras. O maior expoente é o sítio arqueológico localizado próximo ao quilombo conhecido como a Casa de Pedra (Figura 6, Figura 7 e Figura 8), ruínas do século XVIII de um antigo moinho de arroz construído por escravizados (LIMA; SUZUKI; KORMIKIARI, 2016).

[...] Como que surgiu o Mandira, porque nós estamos aqui nos dias de hoje, então na verdade essa ruína representa uma coisa visível né? Palpável, se vê que aqui existia trabalho escravo, que na verdade vem para acoroar toda a história que a gente conta né? Então assim, aqui funcionava na época da escravidão, lá atrás onde tinha o dono da fazenda, o Antônio Florêncio de Andrade, aqui era o engenho, então a comunidade do Mandira, antes não era comunidade era fazenda a parte de produção mais fértil era ali do Rio Mandira, onde nós paramos ali na ponte, pra cá das margens do rio Mandira, onde se produzia e se plantava muito arroz, no Vale (Vale do Ribeira), assim, em si, era um grande produtor de arroz, aqui nesse espaço hoje, a ruína, era uma casa construída de pedra [...] e para fazer a argamassa eles utilizavam óleo de baleia ali da Ilha do Cardoso, onde eles capturavam baleia para tirar o óleo [...] as janelas eram bem largas, porque como não tinha luz tinham que aproveitar o máximo da luz do sol [...] o telhado eram aquelas telhas de barro

feitas nas coxas como eles falavam, o telhado foi sendo retirado para ser usado em outras casas e essa estrutura foi se acabando com o tempo [sic] [...]. (Entrevista coletiva realizada com Nei Mandira, dentro das ruínas da Casa de Pedra em 30/06/2012, concedida ao Grupo *Geografia da oralidade - Uma recuperação da história oral de populações tradicionais no estado de São Paulo*).

As ruínas desse sítio arqueológico evidenciam um retorno às raízes que anteriormente foram escondidas devido à vergonha e à dificuldade e aceitação de ser negro e descendente de seres-humanos escravizados. Nos dizeres do historiador Ulpiano Bezerra de Meneses: “Toda ação humana é uma ação com carga de memória e se não houvesse memória, a cultura não seria possível” (MENESES, 1980, P. 11).

No Mandira, atualmente, a comunidade incorporou ao seu cabedal de reprodução econômica, cultural e social a praticado turismo como nota Santos e Suzuki (2011: 2). Essa prática segundo esses autores “[...]vem reconfigurando a antiga relação campo-cidade”, assim deve-se pensar essa comunidade quilombola dentro do processo de expansão do capital, sem que seja necessária a destruição para a construção de um espaço.



Figura 6 - Interior das ruínas da casa de Pedra
(LIMA; SUZUKI; KORMIKIARI, 2016: 16)



Figura 7 - Ruínas da Casa de Pedra
(LIMA; SUZUKI; KORMIKIARI, 2016: 15)

No que concerne os sambaquis do Mandira, Rangel (2008) já nos alertava sobre a grande concentração desses montículos no litoral paulista. Esses sítios arqueológicos são produto da ocupação de povos conhecidos como sambaquieiros, que ocuparam essa região há 10.000 anos. *Grosso modo* os sambaquis são formados por uma aglomeração de origem antropogênica de cascas de moluscos e estão intimamente relacionadas com as áreas de estuários, manguezais dentre outros locais ricos em moluscos e crustáceos (CALIPPO, 2004: 6).

Os sambaquis da região foram muito degradados nos séculos passados visto que eram fontes de extração da cal que, recobria a estrutura das casas coloniais, desse modo, o sambaqui do Mandira tem um grande potencial de estudo. Sobre o uso da cal extraída

dos sambaquis, Almeida supõe que a própria Casa de Pedra tivesse sido revestida com esse material:

Sua estrutura é quadrangular construída com pedras brutas de diferentes tamanhos, encaixadas umas às outras com argamassa produzida pela mistura de óleo de baleia e conchas trituradas, provavelmente dos sambaquis (ALMEIDA, 2012: 114).

Por sua vez, a Casa de Pedra é uma estrutura que foi de fato apropriada pela comunidade do Mandira e faz parte do seu repertório cosmológico. Almeida relata que os mandiranos a apropriam enquanto uma herança cultural. Segundo eles, estas estruturas foram construídas pelo “suor e sofrimento dos escravos. Feitas de pedras rústicas dos rios e morros, areia e uma mistura de óleo de baleia e conchas moídas, foram erguidas para beneficiar o arroz” (ALMEIDA, 2012: 116). Ainda segundo os relatos descritos por esse mesmo autor, os mandiranos afirmam que foi necessária uma “estrutura engenhosa” para o feito. Os escravizados abriram valas de cinco quilômetros em meio a mata fechada com o intuito de deslocar a água de três diferentes cachoeiras para fazer girar os moinhos de arroz.



Figura 8 - Conchas no interior das matas próximas a um monte formado por sambaquis
(LIMA; SUZUKI; KORMIKIARI, 2016: 19)

Almeida prossegue sua descrição relatando que eram os escravizados da fazenda do Mandira que faziam todo o trabalho do engenho, sendo responsáveis desde a produção, comercialização, armazenamento e transporte ao porto de Cananéia, feito de canoa ou à remo até serem descarregados nos navios. Assim, Almeida afirma que:

Por isso, hoje os Mandira apropriaram-se desse sítio arqueológico como vestígio material de sua história de ocupação, reivindicando assim, o direito ao uso e gerenciamento desse lugar, como parte de seu território (ALMEIDA, 2012: 116).

Posteriormente ao período colonial, a Casa de Pedra guarda uma outra memória que ainda habita o imaginário dos habitantes. Cananéia foi um dos palcos do conflito entre as tropas federais do sul do país e das tropas paulistas durante os conflitos de 1932. Era um local estratégico pois desde 1840 abrigava a linha de telégrafos que comunicava, Curitiba, São Paulo e Rio de Janeiro. A casa de pedra foi então palco dos confrontos entre paulistas e gaúchos, estes que deixaram algumas marcas na região, tal como lâminas de

faca, espadas, balas de fuzis, espingardas dentre outros objetos das tropas (Figura 9 Figura 10 e Figura 11).



Figura 9 - Lâmina de faca (à esquerda), com cabo estilizado descoberto na região
Figura 10 - Seu Leonardo (à direita), do quilombo do Mandira segurando uma espingarda encontrada na região
(ALMEIDA, 2012: 117)

Os habitantes foram obrigados a deixarem suas casas até a saída das tropas da região. A comunidade do Mandira buscou abrigo em um local conhecido como *Areias* do outro lado do rio Mandira nas cercanias do mangue. Almeida entende que os mandiranos se sentem, portanto, parte da história nacional do país e percebem o seu patrimônio enquanto subvalorizado e ignorado (ALMEIDA, 2012: 117-116).

A riqueza arqueológica da região também pode ser encontrada no interior das terras do Mandira, no sambaqui. Há também as bases de uma estrutura que não chegou até nós, mas que pode ter tido a mesma dimensão arquitetônica do próprio engenho. Almeida afirma que segundo relato dos moradores, no interior das terras há o local que abrigou a casa de Florência de Andrade. Para Almeida, existe de fato essa possibilidade visto que a construção se encontra sobre o sambaqui uma vez que possui uma excelente “compactação do solo, boa drenagem d’água da chuva e proximidade com o rio” (2012: 123-124).

Os vestígios das paredes são visíveis, apresentando uma estrutura de 5,5 m e outro de 3,8 m, com 40 cm de largura cada. Ocupa um espaço de 20 metros quadrados, o que indica que pode ter sido um cômodo da construção original. Esse palimpsesto de

ocupações em momentos díspares enriquece ainda mais o patrimônio do quilombo em um processo de reutilização, ressignificação para atender as demandas de diferentes épocas (ALMEIDA, 2012: 124).



*Figura 11 - Telha de barro do século XVIII da Casa de Pedra feita por escravizados.
As marcas dos dedos ainda estão visíveis
(Lima; Suzuki; Kormikiari, 2016: 17)*

No caso do quilombo do Mandira, esse processo se verifica ainda de forma mais acentuada visto que tem ao seu dispor, ruínas e um sambaqui (Figura 7, Figura 8) dentro da área do quilombo. Assim, não podem ser apartados durante trabalhos arqueológico, visto que tem muito a oferecer, tanto pela sua cultura material como pela sua tradição oral:

Hoje graças a Deus tamo trabalhando com turismo de base comunitária, né? Que é receber escola, receber outro tipo de turista aqui na comunidade, porque nois também temos outro atrativo, temos a história, temos a culinária, temo a cachoeira, temo a ruína, temo o sambaqui que é um sítio arqueológico, tem muita visitação no vivero, né? [sic] [...] (Entrevista coletiva com Seu Chico Mandira, no quilombo do Mandira em 30/06/2012, concedida ao Grupo Geografia da oralidade - Uma recuperação da história oral de populações tradicionais no estado de São Paulo)

Em nosso trabalho de campo, ainda enquanto esboçávamos nossa Iniciação Científica sobre o quilombo do Mandira, tivemos a oportunidade de conhecer esses dois locais de memória que atualmente são utilizados pelos quilombolas como um meio de subsistência visto que o turismo no quilombo é uma prática importante para a continuidade da reprodução desse modo de vida.

CAPÍTULO IV

4.1. ANÁLISE

O valor simbólico desse sítio reforça a origem comum de todos os mandiranos que convivem no quilombo e a aceitação do passado passa da vergonha para o orgulho. Em *Archaeology in Practice, a Student Guide to Archaeological Analyses* (2006), o arqueólogo Larry Zimmerman destaca a importância da memória em sítios arqueológicos próximos às comunidades.

By the time in 1978 when I completed work on the Crow Creek Massacre site in central South Dakota, on the Crow Creek (Sioux) Reservation, I understood the value of using local, descendent community labor (for details about the excavation, see Zimmerman and Whitten 1980). As we worked on the skeletal remains of nearly 500 individuals, the Sioux residents became concerned about the spiritual dangers to their people (the massacre victims were from a culture ancestral to the Arikara, sworn enemies of the Sioux). They were very protective of these remains, even though they were from their enemies. Local rumors also had us throwing skulls around, placing sunglasses on them, and putting cigarettes in their mouths. To stop the rumors, we hired several tribal members to become part of our excavation team. They could go back home at night to tell their parents and friends that we had acted respectfully. We also brought a holy man to the site to carry out ceremonies, and he found that the *wanagi*, the sometimes-malevolent spirits who guard graves, were gone, so that what we were doing posed no dangers. This solved most problems with local interaction (ZIMMERMAN, 2006: 42)

Zimmerman aborda a questão da necessidade em estabelecer um vínculo de respeito entre os arqueólogos e as comunidades herdeiras, chamadas por ele de *stackholder*, isto é, as partes interessadas. Para esse arqueólogo é necessário compreender que as pessoas que têm vínculos nos locais que abrigam há tempo e de lá criaram suas próprias mitologia, culturas, tradições e práticas, tem o direito de participar do processo de escavação.

Os quilombolas do Mandira, antes de se considerarem, de fato, quilombolas, sequer se consideravam negros¹¹, para minimizar os impactos do preconceito das vizinhanças próximas. O entendimento de uma história negra que sofreu com a escravidão veio muito depois, com o auxílio de pesquisadores como Diegues, que auxiliaram no resgate dessa identidade, tanto para o benefício de estabelecer uma área protegida pela lei quanto para sua própria autoafirmação enquanto ser-humano.

Como nos relembra Santos e Suzuki (2011: 7) “[...] por meio da acumulação de excedentes, os mandiranos erigiam fortes relações com os centros próximos, buscando sobretudo o comércio dos produtos excedentes e a compra do que não podiam produzir, como querosene, tecidos, sal, etc, fato que ajudou também a estimular as relações de amizade”. É possível verificar que a sociedade estava, de fato, vinculada com a lógica capitalista, no entanto, de maneira subalterna (SANTOS; SUZUKI, 2011: 7).

Por mais que houvesse também relações cordiais entre os moradores do Mandira com os demais bairros, também houve episódios de discriminação racial por parte de uma porção de habitantes da cidade de Cananéia. Tal como nos foi contado pelo Sr. Chico Mandira, quando os mandiranos chegavam na cidade de Cananéia para comercializar suas ostras, eram recebidos com dizeres tais como “olha lá os pretos fedidos do Mandira”. Essa infeliz alcunha se dava ao passo em que, como realizavam a extração da ostra, essa que tem o odor forte, ficavam impregnados com esse cheiro. Infelizmente, a gravação desse relato durante a visita do grupo *Geografia da Oralidade - Uma recuperação da história oral de populações tradicionais no estado de São Paulo* coordenado pelo Prof. Dr. Júlio César Suzuki, feita em 2012 se perdeu.

As ruínas desse sítio arqueológico evidenciam um retorno às raízes que anteriormente foram escondidas devido à vergonha e à dificuldade e aceitação de ser negro e descendente de seres-humanos escravizados (LIMA; SUZUKI; KORMIKIARI, 2015: 15).

¹¹ Esse contexto se repete em diversas comunidades tradicionais no Brasil e influenciou diretamente na elaboração tardia da regulamentação de instrumentos legais, bem como, até hoje, na regularização e reconhecimento de povos e terras tradicionais.

Também é importante frisar como nota Santos e Suzuki (2011: 9) a relações assimétricas que se estabeleceram entre o Mandira e a cidade de Cananéia. Como pontuado pelos autores:

Até a primeira metade do século XX, os fluxos da relação campo-cidade do Mandira com as cidades do entorno eram assimétricos, no sentido de que os moradores do Mandira se deslocavam até as cidade na região a fim de realizar comércio e buscando de tratamento médico e ensino, não havendo ou sendo mínimo o deslocamento de moradores das cidades para a comunidade do Mandira”.

Com o desenvolvimento dos projetos turísticos no interior do quilombo e a constituição da COOPEROSTRA, o fluxo tem se modificado de modo a se equalizar, tornando o Mandira um ponto importante na região de Cananéia para ser conhecido. No entanto, verificamos que é necessário um maior engajamento arqueológico para dar voz aos moradores da comunidade, seja realizando escavações comunitárias tanto com moradores da comunidade como moradores da cidade de Cananéia para criar laços de identificação e pertencimento com o local em que compartilham.

Colwell-Chantaphon em *Myth of the Anasazi: Archaeological language collaborative communities and the constes past* apresenta o caso das populações Anasazi nos Estados Unidos, essa que foi compreendida ou como uma tribo misteriosa, ou um grupo de fazendeiros que viveu entre 300 e 1500, ou como ancestrais dos atuais Pueblos. Para esse autor, essas diferentes significações para o mesmo termo revelam muito mais como a sociedade exterior percebe os descendentes dos atuais Pueblos do que como eles próprios se percebem.

Diferente do Brasil, Chantaphon afirma que nos Estados Unidos, um dos discursos utilizados para a tomada da terra das populações herdeiras foi justamente o entendimento do termo *anasazi* enquanto uma população que desapareceu ou abandonou suas aldeias, tornando assim o que deveria ser dos descendentes, uma herança de todos.

Chataphon afirma que controlar o nome, os termos e suas significações incutem em controlar o passado de outrem. No contexto estadunidense, foi criada em 1990 uma ferramenta para a devolução de itens culturais para os descendentes lineares intitulada *Native American Graves Protection and Repatriation Act* (NAGPRA), no entanto falhou

ao agrupar grupos díspares do sudoeste do país sobre uma mesma alcunha, no caso *Ancestral Puebloans*, fato que causou comoção entre os descendentes dos antigos grupos, visto que foram homogeneizados. Esse caso só se resolveria anos depois com a Emenda do Ato de Preservação Histórica Nacional que incrementou a participação de tribos trazendo arqueólogos e nativos para um diálogo direto.

Tal como ocorre com o termo quilombo no Brasil, nos EUA, o termo *anasazi* também foi *gourmetizado* visto que é utilizado em marcas, restaurantes e até na construção de conjuntos residenciais, nesse suposto estilo, no norte de Albuquerque (195: 2009).

No que concerne a propriedade intelectual, Endere e Curtoni (2009) afirmam que atualmente um dos maiores desafios da prática arqueológica e antropológica junto às comunidades descendentes é a propriedade intelectual. Muitas vezes o conhecimento cultural e as práticas dos grupos são reutilizadas para fins lucrativos por terceiros. Não somente nessa questão, a própria academia entra em atrito com as comunidades descendentes sobre o acesso, o controle e a propriedade da cultura imaterial.

Somada ainda às questões apresentadas, temos as questões técnico-jurídicas que advogam pela inclusão social dessas comunidades enquanto “remanescentes quilombolas”. À primeira vista parece não haver um problema a ser resolvido visto que se torna clara a busca pela inserção desses grupos pela sociedade. Contudo tal como questiona Chagas (2001), em linhas gerais, se todos são iguais onde reside o direito a diferença? Aqui retomamos a discussão acima quanto a questão da regulamentação.

Ainda que a CF/88 possibilite a garantia de direitos fundamentais, será a partir da regulamentação desses pressupostos gerais que é possível a inserção das diversidades e peculiaridades, no caso, de povos e comunidades tradicionais para a sua regularização, reconhecimento e visibilidade como detentora daqueles direitos nomeados. Sucede, que vários elementos interferem nesse momento, como a criação de parâmetros e por “quem” esses dispositivos são elaborados de forma a contemplar ou não a realidade vivenciada. O direito por si só não é suficiente para tratar sobre a vida e dessa forma, é difícil exigir que o faça. A partir dessa noção, percebemos a necessidade da discussão em várias áreas do conhecimento para que possamos nos aproximar dessas realidades. Essa intenção de inserir as comunidades quilombolas nesse estrito sentido jurídico tem feito com que as

amarras culturais das mesmas venham se afrouxando uma vez que ao passo que são iguais tem que responder às mesmas leis no que concerne o uso da terra e sua exploração.

Assim novas dinâmicas são criadas e os lugares vão perdendo sua significação e suas especificidades e por fim acabam se sustentando em outras tradições que não envolvam diretamente o uso da terra. Se torna então incabível ser um defensor da diferença dos grupos reclamando sua igualdade. Tal como afirmado por Boaventura de Souza Santos (2000) resgatado por Chagas (2001, 232):

Uma vez que todas as culturas tendem a distribuir pessoas e grupos de acordo com dois princípios de pertença hierárquica, e, portanto, com concepções concorrentes de igualdade e diferença, as pessoas e grupos sociais têm o direito a ser iguais, quando a diferença os inferioriza e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza (SOUZA SANTOS, 2000, 47).

Com essa fala, torna-se evidente a necessidade de existir uma maleabilidade nesse aspecto jurídico cristalizado que responde à essas duas demandas tanto de direito a diferença quando o direito à igualdade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessa pesquisa tivemos como intuito apresentar uma outra proposta para a manutenção do modo de vida e das práticas sociais no quilombo do Mandira. Não tivemos a intenção de exaurir todos os dados produzidos até o momento visto que nosso recorte se deu justamente para a questão arqueológica vinculada com as práticas sociais. Acreditamos que para o fortalecimento da comunidade, é necessário dar um maior protagonismo para os sítios arqueológicos dentro da área da comunidade, visto seu grande potencial, não apenas para fins turísticos, mas para a difusão do conhecimento dos quilombos do Vale do Ribeiro.

Essa comunidade não deve ser vista como apartada do modo de vida urbano-industrial e tampouco folclorizada como uma população que deve permanecer imutável. Ficou evidente que o Mandira, por meio de práticas modernas se organizou de forma a conseguir se sustentar enquanto grupo social.

A rigor, acreditamos que sejam necessárias mais ações para que o quilombo ganhe um maior protagonismo e se torne uma referência para uma melhor compreensão da sociedade cidadina em perceber que existem outros modos de viver diferenciado da lógica das cidades, mas ao mesmo tempo em diálogo com as práticas capitalistas para não perecer pelas limitações ambientais e atravessadores.

É urgente esse extravasamento do conhecimento adquirido no Mandira para o restante da sociedade para fazer andar os processos de titulação bem como para demonstrar a riqueza cultural e histórica que essas comunidades remanescentes retêm, elemento que só contribui para uma melhor compreensão da formação das identidades no Brasil.

É necessário trabalhar no próprio conceito de população quilombola, visto que atualmente, devido a virada ultraconservadora no país, o termo muitas vezes é compreendido por um grupo que não realiza qualquer trabalho útil com a terra que ocupa.

Percebemos que ainda há muito a ser feito em comunidades localizadas no interior desses grandes parques nacionais. A maior urgência vem justamente da proibição da prática da roça. O Mandira teve um relativo sucesso com a introdução de novas práticas sustentáveis, no entanto, é uma pequena fração se comparado com outras comunidades carentes. Como falado, para além dos ganhos econômicos, o rocio envolve uma diversidade de práticas culturais que fortalecem os laços entre os membros do grupo.

REFERÊNCIAS

Sites

Ipeafro

Disponível em <https://ipeafro.org.br/> acessado em 02/01/2020.

Quilombos do Ribeira

Disponível em: <https://www.quilombosdoribeira.org.br/>, acessado em 02/01/2020

O Ribeira Vale!

Disponível em: <https://www.ribeiravale.org.br/>, acessado em 02/02/2020

Comissão Pró-Índio

Disponível em: <http://cpisp.org.br/primeira-titulacao-de-terra-quilombola-no-brasil-completa-20-anos/>, acessado em 04/02/2020

Koinonia - Atlas Observatório Quilombola

Disponível em: <https://www.koinonia.org.br/atlasquilombola/>, acessado em 04/02/2020

Específicas

BALME, J; PATERSON, A. **Archaeology in Practice. A Student Guide for Archaeological Analyses**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

BARTH, F. Los grupos étnicos y sus fronteras. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BRASIL. Constituição Federal (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, 1988.

CALIPPO, F. R. Os sambaquis submersos de Cananéia: um estudo de caso de Arqueologia Subaquática. Dissertação de Mestrado. Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 2004.

- CHAGAS, M. F. A Política do reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”. v. 7, n. 15, **Horizontes Antropológicos**, 2001, p. 209-235.
- CHILDE, G. The Danube in Prehistory. Oxford: The Clarendon Press, 1929.
- COLWELL-CHANTHAPHON, C. Myth of the Anasazi: Archaeological language collaborative communities and the contest past. **Public Archaeology**. V.8, n. 23, p. 191-207, 2009.
- DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza intocada**. Editora Hucitec/NUPAUB: São Paulo, 2008.
- DIEGUES, A. C. O. **Biodiversidade e Comunidades Tradicionais no Brasil**. NUPAUB: São Paulo, 1999
- DITLER, M. The Archaeology of colonization and the colonization of Archaeology: Theoretical challenges from an Ancient Mediterranean Colonial Encounter. In: STEIN, G (ed.) Santa Fe: SAR Press, 2005, p. 33-68.
- ENDERE, M. L; CURTONI, R. Patrimonio, arqueologia y participación: Acerca de la noción de paisaje arqueológica. In: CURTONI, R; ENDERE, M. L. (eds.) Análisis Interpretación y gestión en la Arqueología de sudamérica. Argentina. Série Teórica. V. 2. Unicen, 2009.
- FRENCH, J. H. Buried Alive: Imagining Africa in the Brazilian Northeast. **American Ethnologist**. V. 33, n. 3, p. 340-360, 2006.
- GOMES, L. Escravidão. Editora Globo: São Paulo, 2019.
- HARPER, A. An introduction to the maroons. **The Negro History Bulletin**. V.12, n. 1, p. 22-23, 1948.
- JOUKOWSKI, M. A complete manual of field archaeology. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1980.
- LEITE, I. B. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Estudos feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 965-977.
- LIMA, R. A; SUZUKI, J. C; KORMIKIARI, M. C. N. Resgate da tradição de roça no quilombo do Mandira. v. 3, n.2 **Revista Memorare**, 2016, p.3-21.
- MARQUES, C. E. De Quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico. **Revista de Antropologia**. V. 52, n. 1, 339-374, 2009.

MENESES, U. T. B. **O objetivo material como documento.** Aula ministrada no curso de “Patrimônio Cultural: política e perspectivas”, organizado pelo IAB/Condephaat em 1980.

MORAES, A. C. R. Geografia histórica do Brasil: cinco ensaios, uma proposta e uma crítica. São Paulo: Annablume, 2009.

O'BRIEN, M. J (ed.) Cultural transmission and Archaeology. Issues and case studies. Washington DC: Society for American Archaeology, 2008.

PATERSON, T. C; ORSER, JR. C. E.(eds.) Foundations of social Archaeology. Selected Writings of V. Gordon Childe. Walnut Creek: Altamira Press, 2004.

RANGEL, K. S. De bairro rural a território quilombola: um estudo da comunidade do Mandira. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2011.

RENFREW, C; BAHN, P. Archaeology: Theories, Methods and Practice. Thames and Hudson: London, 1991.

SANTOS, A. P; SUZUKI, J. C. Integração marginal e relação campo-cidade na comunidade tradicional do Mandira, Cananéia/SP. Unesp – Integração marginal e relação campo-cidade na comunidade tradicional do Mandira, Cananéia/SP., p. 1-19, 2011.

SCHARTZ, S. Escravos, roceiros e rebeldes (Tradução de Jussara Simões) Editora da Universidade do sagrado Coração: Bauru, 2001.

SHANKS, M; TILLEY, C. Reconstructing Archaeology: theory and practice. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

SUZUKI, J. C. Território, Modo de Vida e Patrimônio Cultural em Sociedades Tradicionais Brasileiras. **Espaços & Geografia.** V. 16, n. 2. p. 627-640, 2013.

TURATTI, M. C. M. Relatório técnico-científico sobre os remanescentes da comunidade de quilombo de Mandira/Cananéia-SP. 2002

WEICK, T. The Archaeology of Maroon Societies in the Americas: Resistance, Cultural Continuity, and Transformation in the African Diaspora. v 31, n. 2 Historical Archaeology, 1997, p. 81-92.