

PATRIMONIO AFROAMERICANO EN BRASIL: ARQUEOLOGÍA DE LOS QUILOMBOS

Ana M^a Mansilla Castaño
Dpto. Prehistoria UCM

Resumen: Este artículo presenta una visión actualizada de los estudios de arqueología histórica en Brasil realizados en quilombos, asentamientos ocupados por cimarrones, esclavos huidos de las plantaciones en el siglo XVII. Se enfatiza la dimensión social de la disciplina arqueológica al poner de manifiesto la significación del patrimonio cultural de la población negra en el contexto de la actual sociedad pluricultural brasileña.

Palabras clave: Patrimonio afroamericano, arqueología histórica, cimarrones, quilombos, Brasil.

Abstract: This paper offers an updated view of the Brazilian studies in historical archaeology in quilombos, settlements of maroons, runaway slaves from the plantations in seventeenth century. One emphasises the social dimension of the archaeological discipline showing the contemporary signification of the black populations' cultural heritage in the contemporary context of the Brazilian pluricultural society.

Key Words: Afroamerican heritage, historical archaeology, maroons, quilombos, Brazil.

INTRODUCCIÓN

La dimensión patrimonial de este trabajo no es otra que la contextualización de la práctica arqueológica en la realidad contemporánea. El objetivo es dar a conocer uno de los temas abordados por la arqueología brasileña hoy: la arqueología de los quilombos [NOTA 1]. La arqueología está llevando a cabo una importante labor en la reconstrucción y el reconocimiento del patrimonio cultural de la población común, indios, negros, trabajadores, mujeres, etc., frente al tradicional desconocimiento del pasado de los no pertenecientes a la élite, convertida en paradigma excluyente, y el desinterés por su patrimonio (Funari en prensa d y e).

Los planteamientos que aquí expongo no surgen *ex nihilo*, sino que responden a lo que se ha denominado corriente post-procesual dentro de la disciplina (Hernando 1992; Trigger 1992). Después de una etapa de marcado carácter cientifista en torno a los años 60-70, a partir de la década de los 80 se da un giro copernicano y se abren nuevas líneas de investigación que intentan entre otras cosas recuperar el pasado de los sin voz -minorías étnicas, mujeres, niños (Moore y Scott 1997), homosexuales (Dowson 1998), discapacitados (Finlay 1999), etc.- a través del estudio de la cultura material (sobre la historia de la arqueología en América del Sur y sus relaciones con el actual post-procesualismo ver Funari 1998: 17-18).

La práctica de la arqueología en Brasil mantiene mayoritariamente un perfil muy clásico tanto por los temas objeto de estudio como su forma de abordarlos -descriptiva, atórica y acrítica- (cfr. Funari 1995). Sin embargo un grupo minoritario encabezado por Paulo Funari trabaja dentro de una perspectiva alternativa, decantándose por la reflexión teórica, la proyección internacional, a través de participaciones en congresos y proyectos, y también la defensa de una "escuela" arqueológica de América del Sur frente a la globalización homogeneizadora de corte anglosajón. Siguiendo la línea del intelectual Paulo Duarte [NOTA 2] proponen una arqueología humanista (Funari en prensa e: 7; Tamanini 1998: 199). Entre las líneas de investigación propuestas hay que mencionar algunas que están íntimamente relacionadas con el tema que nos ocupa: el papel de la arqueología en la sociedad contemporánea a través de su presencia en la educación formal, en las escuelas y los libros de texto (Funari 1999, 2000 y en prensa a), e informal, como museos, exposiciones, etc. (Tamanini 1998), así como el reconocimiento de su dimensión política, incidiendo en el tipo de ideas y tópicos del pasado que han sido y son utilizados en la construcción de la identidad brasileña (Funari 1999a y 2000).

Los aspectos que voy a tratar son los siguientes, en primer lugar una breve referencia a la historiografía de la arqueología en Brasil, en segundo lugar qué se entiende por arqueología afroamericana, en tercer lugar qué son los quilombos y finalmente qué significan hoy los quilombos para la población afroamericana y cuáles son las aportaciones que ha hecho o puede hacer la disciplina arqueológica.

No es posible comprender el desarrollo pasado y presente de la arqueología en Brasil sin tener en cuenta toda una serie de elementos que nos ayuden a contextualizarla: los factores geográficos, históricos, sociales, políticos, económicos e imaginarios. Desde el punto de vista geográfico Brasil es un gran país, de variada climatología, prácticamente tropical o semitropical, con la amplia cuenca amazónica ocupando casi la mitad del país, una zona semiárida en el nordeste, hacia el sur una zona de sabana y paisaje semitropical desde Sao Paulo hasta la pampa en el estado de Rio Grande do Sul (Funari en prensa a: 1). Desde un punto de vista social se puede hablar de una sociedad patriarcal, paternalista [NOTA 3], escindida por las categorías de raza, género, estatus y clase, con una profunda huella dejada por la colonización y la esclavitud que se manifiesta hoy en una de las sociedades más desiguales del mundo, perviviendo la explotación y la violencia en el paisaje cotidiano (Funari en prensa c: 1). El peso del imaginario colectivo también es significativo pues es una imagen metonímica de Brasil la que ha sido asumida internacionalmente. Así algunos de estos aspectos parciales, el carnaval, el fútbol, el samba, etc., son las que intentan representar un todo complejo y diverso a todos los niveles (Funari 1999b: 1-2).

En consonancia con este contexto la audiencia arqueológica, el público, es muy reducido, algo que se agrava por la escasa circulación de la información arqueológica más allá del ámbito especializado. Las posibilidades de cambio radican en la salida del circuito científico, mediante la divulgación, la expansión más allá del marco nacional vía publicaciones internacionales, congresos, etc., y en la fluidez de las fronteras con otras disciplinas especialmente de las ciencias sociales (Funari 1999c: 2-3). El objetivo último es poner al alcance de todos los colectivos sociales la información arqueológica.

Tal vez sea preciso hacer previamente algunas clarificaciones conceptuales. Se han dado muchas definiciones de **arqueología**; la que ofrecen Querol y Martínez (1996: 33-36) -"ciencia de la reconstrucción o representación de las culturas del pasado basada en el análisis de sus restos (...)" El pasado para lo que le interesa a la arqueología va desde el principio de la humanidad hasta ayer"- puede resultar útil. Esto nos lleva a plantear qué entendemos por **arqueología histórica**. La óptica de Orser (1996: 27) nos parece la más adecuada al señalar que estudia la cultura material de sociedades de las que ya tenemos documentación escrita desde el siglo XV, momento de la expansión europea a escala mundial, lo que incluye la presencia de fenómenos como el colonialismo, el eurocentrismo, el capitalismo y la modernidad, sea cual sea su contexto geográfico (para una perspectiva global ver Funari, Hall y Jones 1999, sobre su situación en América del Sur ver Funari 1998 y en Brasil específicamente Funari en prensa a). Por último hay que mencionar el concepto de **arqueología afroamericana**. En Brasil este término no está muy generalizado y se habla más bien en términos de arqueología histórica distinguiéndose entre la denominada **arqueología de misiones** y **arqueología de quilombos** (Prous 1991: 543-576). He extrapolado a Brasil este concepto de arqueología afroamericana, aunque es en EE.UU. donde tiene validez, una mayor tradición y se encuentra más bibliografía principalmente anglosajona en estos términos. Por arqueología afroamericana se entiende el estudio arqueológico del pasado de la población americana de origen africano (Orser 1992; 1998) principalmente los esclavos de las plantaciones y sus descendientes libres o no. Algunos de los presupuestos teóricos que sostienen sus investigadores se sitúan en el marco teórico postprocesual, siendo paradigmático el proyecto de Annapolis (Leone *et alii* 1995; Parker y Potter 1997) y *mutatis mutandis* podemos considerarlas válidas para la arqueología de los quilombos. Un punto de conexión es la colaboración de los investigadores P.P.A. Funari de la Universidad de Campinas (S.P.) y C.E. Orser Jr. de la Illinois State University, uno de los principales representantes de la arqueología afroamericana en EE.UU., en el proyecto de Serra da Barriga (Alagoas).

BREVE REFERENCIA A LA HISTORIA DE LA ARQUEOLOGÍA BRASILEÑA

Siguiendo a Funari (1994a y en prensa a: 1-2), que ofrece una sintética visión de la historia de la arqueología en Brasil desde sus orígenes a nuestros días, podemos distinguir una serie de etapas. Una primera, el período colonial (1500-1822) en el que aparecen pocas referencias a los sitios arqueológicos; una segunda, el imperio brasileño (1822-1889) que supone el inicio de las actividades arqueológicas de la mano de los pioneros en la creación de colecciones de fósiles y útiles líticos; una tercera durante la Primera República (1889-1920), en que se produce un cierto decaimiento en la actividad arqueológica y un mayor auge de los museos; una cuarta etapa durante los años 1920-1940 en que comienzan los estudios de colecciones de artefactos y la publicación de los primeros manuales arqueológicos; una quinta entre 1950-1960, en que se inician las investigaciones universitarias destacando la figura de Paulo Duarte; una sexta etapa (1969-1985), la dictadura militar, caracterizada por el protagonismo de los investigadores norteamericanos Clifford Evans y Betty Meggers y el Programa Nacional de Pesquisa Arqueológica (PRONAPA) realizándose numerosos trabajos de campo, aunque con escasas publicaciones; finalmente de 1985 en adelante se abre el período democrático que favorece la libertad académica y el desarrollo de nuevas actividades arqueológicas, publicaciones interpretativas, etc. También Prous (1991) da una detallada descripción de la historia y el ejercicio de la disciplina, sin embargo de cara al tema que nos ocupa y para no demorarme excesivamente ofreciendo un cuadro crono-geográfico, me parece esclarecedora la lectura que de las orientaciones arqueológicas en Brasil realiza Piñón (en prensa: 1-10).

Simplificando mucho podemos decir que la arqueología en Brasil ha tenido tres diferentes orientaciones y ninguna de ellas casual o inocente (Piñón en prensa:3-10) en primer lugar el estudio del **arte rupestre**, principalmente estudios tipológicos y estilísticos totalmente desconectados de la realidad indígena contemporánea -algo semejante a lo ocurrido respecto a la población nativa en EE.UU. con sus restos arquitectónicos, cerámicos y útiles diversos (cfr. Trigger 1980)- a la vez que se podían seguir modelos teóricos europeos. En segundo lugar los estudios de **arqueología clásica**, igualmente distantes de la realidad y el patrimonio brasileños. Resulta curioso el hecho de que uno de los primeros documentos relativos a la protección del patrimonio fuera precisamente hacia un tipo inexistente -"cualquier edificio antiguo, estatuas, inscripción en fenicio, griego, latín, gótico, árabe así como monedas" (Funari en prensa e: 3), a la vez que se difundían unos ideales estéticos e identitarios claramente europeos y blancos (Funari 1999a: 6). Y recientemente la **arqueología histórica** en su doble vertiente **arqueología de los quilombos** y **arqueología colonial**. La arqueología de los quilombos hay que situarla en el marco de la democratización del país a finales de la década de los 80, tiene un importante papel político al rescatar el pasado de la etnia negra [NOTA 4] marginada en Brasil y romper con el monopolio blanco en la preservación del patrimonio. Es decir que el patrimonio material que se estudia, se preserva y se divulga ya no es sólo el de la cultura y el pasado de la población blanca. En el contexto norteamericano una de las cosas que llamó la atención a los visitantes de la exposición de arqueología en Annapolis (Leone *et alii* 1995: 123) fue el hecho de que una casa de una familia afroamericana fuera reconocida como sitio histórico, sin haber pertenecido a esclavos o personajes famosos. Se abrió también a la población negra una línea de representación política al reconocerse en la constitución de 1988 (artículo 216 & 5) el reconocimiento de los quilombos como patrimonio arqueológico y su derecho a ser preservados como bien nacional (Piñón en prensa: 9), lo que supone reconocer el papel de la comunidad negra en el proceso de formación nacional en Brasil.

A la hora de valorar el papel desempeñado por la arqueología histórica no se pueden olvidar otras dimensiones, como la económica. En este sentido las investigaciones arqueológicas están íntimamente ligadas a las reclamaciones territoriales, algo común a otros países con comunidades indígenas: EE.UU., Canadá, Australia, Noruega... (cfr. Mansilla 1997). El artículo 68 del Acto de Disposiciones Transitorias de la Constitución de 1988 reconoce el derecho a la propiedad de la tierra a los descendientes de los quilombos (Piñón en prensa: 9). Tampoco se puede desligar la protección de los sitios arqueológicos patrimonio nacional de su potencial de promoción turística (cfr. Jameson y Hunt 1999: 48-54). Palmares también lo tiene.

En 1993 la comunidad del quilombo de Oriximiná en Boa Vista (Norte de Pará) recibió el título de propiedad de las tierras que ocupaba, mientras que otras comunidades continúan luchando por conseguirlo enfrentándose a compañías interesadas en la construcción de centrales hidroeléctricas

[NOTA 5] .En palabras de Piñón (en prensa: 10):

En este caso lo que hace la arqueología es definir una "herencia" y una identidad para poder incorporar y normalizar un estilo de vida según las normas del estado moderno. Los quilombos son auténticos centros de economía alternativa, que todavía no han sido regulados ni por el estado, ni por el sistema capitalista

Una arqueología con un doble papel al servicio de la población quilombola al recuperar y reconocer su pasado, su legado, así como su contribución al patrimonio nacional y a su vez "instrumento del estado" que normaliza. Esto es algo que señalaba Anderson (1991: 163-185) al hablar de la comunidades imaginadas, refiriéndose a los mapas, los museos y la arqueología como activos constructores de los nacionalismos. En el caso brasileño es especialmente significativo el papel del Museu Paulista en la creación y mantenimiento de un discurso identitario nacional ligado al mito de los **bandeirantes** [NOTA 6] (Funari en prensa e: 6).

La arqueología colonial identificada con la arqueología misionera ha seguido un enfoque más tradicional orientado al rescate de monumentos de los inmigrantes colonizadores blancos. Esta práctica arqueológica tampoco permanece ajena a los intereses socio-económicos y políticos actuales. "Se podría explicar el interés económico de un sector social que quiere, rescatando un patrimonio, símbolo de un patrimonio común en Latinoamérica, crear una unidad cultural para los países del MERCOSUR. Reproduciendo en este ámbito geográfico un fenómeno de utilización del pasado con fines político-económicos, comparable con el que ocurre en la Comunidad Europea respecto a los celtas" (Piñón en prensa: 10). Las posibles lecturas son muchas, no sólo una unidad geográfica con pasado común, sino que el paralelismo con la Comunidad Europea puede ir más allá: revalorización del legado europeo *versus* el legado indio o negro, incipiente modernidad, etc. Este tema de la reconstrucción de la identidad y los nacionalismos y su vinculación con la arqueología ayer y hoy ha dado lugar a una extensa bibliografía a nivel de la CEE y global (Graves-Brown, Jones y Gamble 1996; Ruiz Zapatero 1994).

ARQUEOLOGÍA AFRO-AMERICANA

Gutiérrez (1996: 157) ofrece una definición del concepto:

El término afroamericano, tomado de los antropólogos, representará de ahora en adelante a las personas descendientes de los negros traídos de África como también al mundo creado por ellos y a sus formas culturales

La arqueología afroamericana es aquella que estudia estas comunidades a partir de sus restos materiales. El trabajo de Orser (1998) hace referencia a algunos elementos clave de la arqueología afroamericana y a los temas que han constituido su objeto de debate: los aspectos materiales de la libertad, la esclavitud, la raza y la identidad cultural y de fondo la idea compartida de que las interpretaciones de los arqueólogos tienen un impacto que va más allá de los límites profesionales de la arqueología (Orser 1998: 63). En el caso brasileño el total distanciamiento entre el objeto de estudio de los historiadores y arqueólogos y la mayoría de la sociedad explica que haya un prácticamente total desconocimiento y desinterés por el patrimonio cultural en general, puesto que le resulta totalmente ajeno.

La arqueología histórica se vio inmersa en el debate sobre si los africanos traídos al Nuevo Mundo vieron destruidas sus culturas en el tránsito de un continente al otro. Entre la postura de Frazier defensor de la pérdida cultural en las poblaciones afroamericanas y los numerosos africanismos que Herskovits señala, en los cultivos, la forma de vestir, peinarse y especialmente en el mantenimiento de las creencias religiosas al poder ocultarse, hoy se prefiere una posición intermedia. Se considera que ni los africanos perdieron totalmente sus culturas durante el pasaje y la esclavitud, ni las culturas que crearon en el Nuevo Mundo eran duplicados exactos de las de África. Los esclavos crearon una cultura sincrética fruto del contacto entre diversas poblaciones africanas, europeos y nativos americanos. También resulta difícil defender una continuidad directa

entre las formas sociales o culturales que podamos encontrar hoy en las comunidades afroamericanas y la cuna africana (Orser 1994: 34-35).

Son varios los atractivos que el estudio de las comunidades de **cimarrones**, esclavos huidos, han ejercido sobre los arqueólogos, por un lado la noción romántica de los rebeldes africanos desafiando abiertamente el régimen esclavista, por otro lado, descendientes de africanos que crecieron hartos de oír hablar de esclavitud y deseaban conocer más sobre las condiciones materiales de la libertad y también el interés por lo que los yacimientos cimarrones podían revelar sobre la cultura africana, a la vez que buscaban información sobre relaciones de poder; la creación y el mantenimiento de diversas conexiones sociales y la preservación de la vida económica, política y espiritual (Orser 1998: 69).

Desde un punto de vista historiográfico los estudios arqueológicos sobre la esclavitud africana en el Nuevo Mundo han ido aumentando en los últimos 20 años. Han intentado reconstruir la vida e historia de los esclavos en los yacimientos arqueológicos urbanos y rurales, centrando su atención en la dieta, la localización y tamaño de las cabañas de esclavos o el tipo de cultura material y sólo unos pocos arqueólogos se han interesado por aspectos ideológicos como el racismo en las relaciones amo-esclavo. Socialmente se consideraba que no se podía aprender nada de la esclavitud y en todo caso ya estaba todo en los documentos escritos. Los estudios de historia y cultura afroamericanos no empiezan a considerarse una arqueología válida hasta la década de los 60 (Orser 1994: 33).

Leone *et alii* (1995: 110) entran de lleno en el debate sobre el papel de la arqueología histórica en los EE.UU. señalando dos posibilidades: 1) la arqueología histórica como una vía para descubrir el pasado de los habitualmente ignorados o considerados anónimos y 2) la postura de los propios autores, que considera que la arqueología histórica puede proporcionar una crítica de nuestra propia sociedad utilizando su historia.

Una investigación paradigmática en EE.UU. es el proyecto arqueológico en Annapolis que comenzó en 1981. En 1988 se excavaron tres yacimientos ocupados por afroamericanos libres y uno por esclavos afroamericanos y sus señores blancos. Se recuperaron variados restos materiales cerámicos, botellas de cristal, restos de comida, útiles de casa, etc. Algunos proporcionaron información sobre la persistencia de prácticas culturales ligadas a las culturas africanas. También los artefactos permitieron interpretar cómo los afroamericanos fueron absorbidos por la ideología dominante, pautas de consumo de bebidas alcohólicas y medicinales, mientras que resistieron frente a algunos elementos de dichas ideologías, por ejemplo pautas de consumo alimenticio al margen del mercado, mediante la adquisición privada de comida como ranas (Leone *et alii* 1995: 113-115).

Este proyecto combinó las actividades arqueológicas con la historia oral y todo ello quedó reflejado en una exposición para toda la comunidad de Annapolis. La experiencia puso de relieve una serie de cambios: conciencia de una nueva fuente de patrimonio afroamericano, mayor conocimiento sobre la cultura afroamericana, si bien escaso conocimiento real de qué es ser negro o lo difícil que fue o es serlo, para la población blanca una mirada más abierta y para la población negra una mejor comprensión de por qué están aquí ahora (Leone *et alii* 1995: 124).

ARQUEOLOGÍA DE LOS QUILOMBOS

Aunque los restos materiales no hablan por sí solos, sino que son interpretaciones de los mismos hechas desde el presente (Ruiz Zapatero 1998: 10), la arqueología ofrece un tipo de testimonios de las poblaciones del pasado no filtrados por los prejuicios de los opresores quienes han ofrecido la versión documental de la historia de los esclavos.

Los estudios de cultura afro en Brasil hay que situarlos en el contexto de comunidades afroamericanas que quieren recuperar, realzar y desarrollar su identidad étnica, cultural e histórica (Funari 1996a: 536). Para conocer la cultura afroamericana mejor que centrarse en la unidad de

producción, la hacienda esclavista, puesto que se caracterizaría por reprimir mediante la disciplina las expresiones culturales propias de los esclavos, resulta más enriquecedor acercarse a los quilombos como organización autárquica (Funari 1996b: 541).

Algunos de los aspectos que pueden verse enriquecidos por las aportaciones arqueológicas son aspectos demográficos, también relativos al mestizaje, rompiendo con el tópico del aislamiento de los quilombos. Se hace referencia a la necesidad de mujeres, de instrumentos metálicos, de armas, etc., que nos hablan de contactos, como también los propios poblados que presentan rasgos de la sociedad esclavista brasileña (Prous 1991: 555-559). Respecto a los instrumentos metálicos hay que señalar que algunos esclavos procedían de sociedades artesanales, urbanas y conocían la metalurgia. Se sabe de la escasez de los metales por el hallazgo de restos metálicos reutilizados como instrumentos. García Arévalo (1986: 49) señala que entre los materiales encontrados en el maniel, comunidad de cimarrones, de José Leta en República Dominicana además de argollas y brazaletes decorativos otros aparecían deformados con fines utilitarios, como punzones, anzuelos, etc., aunque en este caso hay restos de escorias que evidencian prácticas de metalurgia rudimentarias; Prous (1991: 556) hace referencia al Quilombo da Cabaça, situado en las inmediaciones de la carretera entre Serro y Diamantina, en el que aparecieron numerosos fragmentos de hierro fundido, chapas de metal y tiras de estaño así como sartenes y calderos en ocasiones reparados con latón testimoniando la falta de instrumentos de metal para sustituir los ya deteriorados.

Prous (1991: 557-559) distingue entre los **quilombos agrícolas**, como el quilombo do Ambrosio (Minas Gerais), con comunidades numerosas y estables dedicadas a la agricultura en zonas fértiles más próximas a la costa. Este quilombo fue estudiado por Guimaraes (1992) a partir de investigaciones arqueológicas, documentos históricos del siglo XVIII, leyendas y tradición oral. La toponimia recuerda su presencia: río de Ambrosio, río del quilombo, colina del vigía, etc. Fue destruido en 1746 y los principales restos materiales conservados corresponden a bloques de arcilla, provenientes de las construcciones, y carbones dispersos y mezclados con los materiales que indican la existencia de cobertura vegetal y testimonian el incendio de 1746. También se encontraron restos cerámicos, entre ellos pipas, que nos hablan del consumo de tabaco y cuya decoración es importante de cara al establecimiento de filiaciones etnoculturales. A partir de los restos alimenticios se pudo conocer su dieta basada en la caza, la agricultura y la recolección. Los **quilombos mineros**, como el Quilombo da Cabaça o el Quilombo do Guinda, se sitúan en lugares de difícil acceso, tal vez por la proximidad a los centros coloniales, aunque no presenten estructuras defensivas, y con poblaciones poco numerosas, sus moradores se dedicarían a la extracción de mineral para intercambiar por otros productos dada la pobreza de las tierras para el cultivo agrícola. Además de los restos metálicos y cerámicos en las proximidades del Quilombo da Cabaça se encontraron pinturas rupestres realizadas con carbón mostrando motivos diversos, escenas de lucha, un barco, etc.

EL QUILOMBO DE PALMARES

Palmares fue creado en torno a 1605 por esclavos huidos de las plantaciones de azúcar de la costa nordeste de Brasil. La población de palmares sostuvo numerosos enfrentamientos con las tropas portuguesas y holandesas que pretendían controlar ese territorio. Sin embargo la comunidad de Palmares se mantuvo. En 1670 observadores coloniales señalaban la existencia de diez grandes pueblos y en torno a 20000 personas asentadas. Serra da Barriga, una colina en el estado de Alagoas, constituía el centro del asentamiento y allí tuvo lugar la derrota final de Palmares en 1694 (Orser 1998: 69-70). Las fuentes históricas que mayor información proporcionan sobre Palmares son el *Diário da viagem do capitão João Blaer aos Palmares de Pernambuco no tempo do Governador D. Pedro de Almeida de 1675 a 1678*. Se trata de documentos más bien descriptivos relativos a la topografía, flora, fauna, localización de pueblos, dimensiones de las defensas de los Palmares, etc. (Allen 1998: 144).

Históricamente Palmares era el nombre que los portugueses daban al mencionado asentamiento cimarrón, debido a la abundancia de palmeras en la zona. Sin embargo el nombre utilizado por los fugitivos era "Angola Janga", pequeña Angola, probablemente en recuerdo de la tierra de la que

eran originarios muchos de los esclavos. También se designaba en algunos documentos como "república", del latín *res publica*, utilizado para referirse a cualquier estado (Orser 1996: 43). Los términos de mocambo, escondrijo, y quilombo se introdujeron más tarde con connotaciones negativas (Funari 1995-96: 12). Hoy el término Palmares designa a algunos refugios dispersos localizados en una región concreta, hace referencia a un grupo de quilombos existentes prácticamente durante todo el siglo XVII, en los actuales estados de Alagoas y Pernambuco, escondidos en las estribaciones montañosas a unos 60-100 kilómetros al interior desde las plantaciones de la costa a lo largo de unos 140 kilómetros más o menos paralelos a la costa (Allen 1998: 144). De Angola procede el término quilombo, *ki'lombo*, traducción de *Ovimbundu* que en lengua kinbundu significa casa, sin embargo el quilombo no era sólo un campamento, sino también una organización guerrera de hombres con fines rituales. Los miembros de los quilombos de Angola fortificaban su espacio con empalizadas semejantes a las descritas por los atacantes de Palmares (Orser 1996: 46).

Las comunidades de cimarrones nos proporcionan información sobre aspectos de la vida africana fuera de África y nos hablan de un proceso de criollización y de mantenimiento cultural. Nos informan de los esfuerzos de los africanos desplazados por mantener sus tradiciones culturales en ambientes extraños (Orser 1998: 70- 71). El estudio arqueológico de asentamientos cimarrones plantea dificultades en su localización, las investigaciones a menudo resultan duraderas y costosas, también surgen problemas en las interpretaciones pues es difícil reconocer cuándo se trata de asentamientos cimarrones (Orser 1998: 70-71). De donde se deduce que sólo cuando hay un auténtico interés político -es el caso de Gracia Real de Santa Teresa de Mose financiado por el estado de Florida-, social o cultural -interés por parte de los descendientes de los quilombolas en Brasil por el control de las tierras- en este tipo de investigaciones es posible llevarlas a cabo. Otro problema es la dificultad para diferenciar el papel de la cultura material como elemento de resistencia o de formación o transformación cultural. Orser (1998: 72- 73) destaca el papel de las pipas no sólo como elementos funcionales, sino como proclamaciones sobre Palmares, indicadores de su persistencia y vínculo entre Brasil y los cimarrones de cualquier otro lugar y diferente vínculo para los portugueses y el sistema europeo.

PROYECTO ARQUEOLÓGICO DE PALMARES

Entre 1992 y 1993 un equipo de investigación brasileño y norteamericano llevó a cabo un proyecto arqueológico. El trabajo de campo se centró en la Serra da Barriga en el Municipio de Uniao dos Palmares en el estado de Alagoas. En primer lugar se llevó a cabo una prospección de la capital, Macaco, hoy Serra da Barriga, una colina situada a unos ocho kilómetros de la ciudad de los Palmares para recoger una muestra significativa del mayor número posible de sitios arqueológicos (Funari 1999b: 317). Sin embargo con anterioridad este lugar ya era significativo. Desde la década de los 70 los activistas del movimiento negro proponían como Día de la Conciencia Negra el 20 de noviembre día de la muerte de Zumbi, último líder de los cimarrones y símbolo de la lucha negra contra la opresión. Estos trabajos arqueológicos proporcionaron gran cantidad de material, discutiéndose pronto su importancia. El atractivo ejercido por el lugar supuso una importante alteración del registro arqueológico, al ser un yacimiento "en uso". En 1982 se construyó un monumento en honor de Zumbi, celebrándose festivales en la cima de la colina para lo cual se habilitó una pequeña carretera de acceso que destruyó parte de alguno de los sitios arqueológicos (Funari, Oliveira y Tamanini en prensa: 1).

Se identificaron catorce yacimientos y se recogieron casi 2500 artefactos en su mayoría fragmentos cerámicos. Los dos tipos de cerámica del sitio 1 comunes a todos los sitios eran: una cerámica gruesa, sin decorar, rojiza y cuya temperatura de cocción era media-alta y otra fina de color rojizo con temperatura de cocción de baja a media. También se excavó un recipiente probablemente para almacenar grano, con fragmentos cerámicos dentro, asociado a dos hachas de piedra.

Funari (en prensa a: 8-9) resume las tres principales líneas interpretativas arqueológicas de Palmares, el enfoque mutualista en un contexto global de Orser (1996), la teoría del mosaico cultural, concepto que hace referencia a la presencia de varios grupos humanos en la comunidad

de Palmares, en un contexto regional de Allen (1998) y la perspectiva de clase de Rowlands (1999).

Orser sitúa la arqueología de Palmares dentro de una perspectiva global, los palmarinos estaban dentro de las redes coloniales europeas, es muy probable que algunos colonos se sintieran más próximos a los cimarrones que a los propietarios de las plantaciones de su propia sociedad. Los documentos testimonian la presencia en Palmares de toda una serie de marginados y perseguidos, judíos, musulmanes, herejes y brujas por lo que no pueden infravalorarse los contactos entre rebeldes y colonos. Este autor intenta aunar fuentes documentales y arqueológicas de cara a explicar el tipo de relaciones existentes a pequeña y gran escala entre las diferentes comunidades. Las relaciones entre africanos, nativos y europeos sólo pueden entenderse en el marco de un mundo marcado por el colonialismo, el eurocentrismo, el capitalismo y la modernidad interactuando a nivel particular y global. El estudio arqueológico de los esclavos huidos en Brasil no podemos tampoco desligarlo de los estudios sobre la diáspora en EE.UU. puesto que van a surgir problemas semejantes a los que se plantearon allí con anterioridad. En la década de los 60 se encontró un tipo de cerámica que se denominó cerámica colonial, *colono ware*, que mezclaba características europeas y no europeas y se atribuyó a la población indígena. En los años 70 nuevos estudios demostraron que su presencia correspondía a áreas no ocupadas por indios sino por negros, en haciendas esclavistas sureñas, y se pensó que era una herencia africana. En los años 80 se planteó que lo importante no era tanto su filiación indígena o africana, sino el hecho de ser una cerámica no-europea (Funari 1996b: 142-143; Allen 1998: 167-170).

Respecto a las pipas de barro sucede algo parecido, inicialmente fueron atribuidas a los europeos que no tenían acceso a pipas europeas, luego a los indios y finalmente se puso de manifiesto su tradición africana. Dentro de su marco teórico mutualista Orser (1996: 123-125, 128) tomó como referencia el estudio de cuatro pipas de barro decoradas, hoy descontextualizadas, conservadas en el Museu Uniao dos Palmares. Dos de ellas presentan semejanzas formales y decorativas con pipas halladas en un cementerio de esclavos en Newton Plantation en el sur de Barbados y en un supuesto asentamiento cimarrón en el extremo oriental de la isla de Santo Domingo. Se trata del maniel de José Leta, un yacimiento cuyos materiales aparecieron dispersos y muy superficiales, lo que hace suponer una ocupación poco prolongada. Las primeras evidencias arqueológicas fueron diecisiete argollas y una punta de flecha de metal, una pipa o cachimbo y un mazo metálico. La pipa estaba decorada con motivos geométricos que forman triángulos en cadeneta a base de finas incisiones. Este tipo de motivos son también semejantes a los que aparecen en una pipa y una peineta de madera encontradas en una cueva de Cuba considerada un refugio de cimarrones (García Arévalo 1986: 47-48, 50). Se trata por tanto de un tipo de pipas asociado a cimarrones que conecta a gentes distantes sin que necesariamente se hubiesen conocido entre sí. Las otras dos pipas presentan diseños de palmeras que tal vez tengan un significado más simbólico transmitiendo un mensaje de resistencia y rebelión, la presencia de Palmares.

Los estudios de arqueología de la rebelión y la resistencia consideran la naturaleza polivalente de la cultura, con artefactos utilizados de una forma diferente o ambigua sugiriendo actos de resistencia por parte de los esclavos. Estos objetos cotidianos como las pipas o la cerámica eran usados para promover la cohesión grupal o la identidad (Funari en prensa e: 3 ; Orser 1994).

Allen se sitúa en un marco de interacciones regionales, las existentes entre las diferentes comunidades que comparten un mismo espacio geográfico. Su trabajo es un estudio contextualizado de los distintos tipos de cerámicas encontradas: amerindia, europea y cerámica popular de Palmares. Propone un tipo de sociedad, la palmarina, que no está aislada, sino en interacción con los otros elementos. Surge así una identidad y una cultura sincréticas, diferenciada a la vez que conocedora de las comunidades nativas y de la sociedad colonial con las que seguirá interactuando. La interpretación de la cerámica popular generó un importante debate en EE.UU. en relación con su papel en la resistencia a la esclavitud, las maneras de comer afroamericanas y aspectos más teóricos relativos a la creación de tradiciones culturales distintas y una identidad étnica. La cerámica colonial de las plantaciones de EE.UU. estaba realizada a mano, mientras que la cerámica de Palmares era a torno, aunque ninguna de ellas era vidriada, ni presentaba decoración y su forma predominante eran los recipientes poco hondos, carentes de marcas de cubiertos, lo que sugiere el uso de pan u hojas para servir la comida y nos habla de tradiciones culinarias semejantes, de inspiración africana (Allen 1998: 167-170). Allen enfatiza el papel de los mundos material y simbólico en la construcción de la identidad. Así la utilización de una toponimia

de origen africano, la práctica de una religión sincrética y su forma de vestir eran formas de diferenciarse como comunidad cimarrona frente a la sociedad colonial. La africanidad de los quilombos era una manipulación de los elementos materiales y simbólicos que enfatizaban la diferencia a la vez que las relaciones económicas y políticas con la sociedad colonial se mantenían (Allen 1998: 17).

Rowlands plantea que el territorio donde los cimarrones encontraron refugio estaba ya ocupado por indios nativos. Resulta difícil desde el punto de vista arqueológico establecer el tipo de relación que pudo existir entre ambas comunidades: una sociedad multi-étnica de fusión y asimilación o de diferenciación étnica. Sugiere la posibilidad de que apenas habría diferenciación material, salvo si tenemos en cuenta el criterio de clase. Salvo una distinción de la élite en un área separada del asentamiento, el sitio 3 donde se encontró cerámica más decorada de los tres tipos, nativa, europea y palmarina y con una funcionalidad diferente a la del resto de cerámicas de los otros sitios.

Palmares no sería sólo un refugio para los fugitivos sino que su crecimiento, supervivencia y destrucción final se debería a su activo papel en el comercio entre la costa y el interior, en clara oposición a los intereses de la nobleza y los señores esclavistas dueños de las plantaciones. Palmares formaba parte de la economía política del momento, no estaba al margen de ella. Este autor enfatiza la continuidad más que el cambio, señala la necesidad de valorar los vínculos de la comunidad palmarina con el pasado, tanto con la tradición occidental que se manifiesta en la recreación en el nuevo continente de instituciones feudales y visiones del mundo, como el culto a la Virgen, las estructuras sociales medievales, la presencia de la Iglesia, la persecución de infieles... y las continuidades respecto al origen africano, como el respeto sagrado hacia los denominados Nganga y Nzumbi, los líderes rebeldes, designados por las fuentes europeas como reyes. Por otro lado la cerámica y la toponimia nativa nos hablan de una antropización del paisaje dentro de su propia tradición. La identidad palmarina no puede explicarse a partir de estos diferentes elementos aislados, sino que esta comunidad fue resultado de contactos y contextos contemporáneos y de sus respectivas tradiciones (Rowlands 1999: 331).

El proyecto tuvo repercusiones a varios niveles. En cuanto a los medios de comunicación, en la prensa se publicaron numerosos artículos sobre el tema así como artículos y libros para una audiencia especializada. En las escuelas por primera vez los libros escolares introdujeron referencias a los cimarrones y a la evidencia arqueológica de la "república" de Palmares enfatizándose la resistencia esclava (Funari, Oliveira y Tamanini en prensa: 2), rompiendo así con los estereotipos que sólo se refieren a la población esclava en términos de pereza, barbarie e incapacidad para alcanzar la civilización (Funari en prensa a: 11). Frente a la lentitud de los museos para cambiar sus discursos, las experiencias escolares directas se convierten en un importante instrumento de cambio de las mentalidades, a través del estudio de la cultura material contemporánea, los objetos cotidianos (Alvares 1991) o la arquitectura afrobrasileña para conocer el patrimonio arquitectónico negro, por ejemplo los templos de Candomblé, y del pasado a través del estudio de instrumentos musicales de los esclavos negros y prototipos africanos que sitúan el origen del samba en África (Leone *et alii* 1995: 130-131). Todo ello puede ayudar a entender cómo funcionan las relaciones de poder circundantes y a romper tópicos de pasividad y sometimiento, pues la cultura material de los esclavos refleja actos de resistencia a corto plazo, enfrentamientos violentos, y a largo plazo, actos no violentos (Leone *et alii* 1995: 129-130). El público en general se vio afectado pues la investigación arqueológica tuvo lugar en estrecho contacto con la comunidad local y el movimiento negro.

Los resultados de las investigaciones arqueológicas dieron lugar a opiniones e interpretaciones diversas sobre los restos materiales. La cuestión de la presencia de cerámica de diferentes estilos europeo, nativo y palmarino suponía para algunos activistas cuestionar la africanidad de Palmares. Para los que veían en la república un lugar de refugio para todo tipo

de personas perseguidas la mezcla de rasgos y la interacción cultural resultaba algo natural (Funari, Oliveira y Tamanini en prensa: 2). Las interpretaciones arqueológicas son importantes para las comunidades actuales, tienen significado para todos los que intentan comprender cómo las desigualdades actuales tuvieron su expresión material en el pasado (Orser 1998: 76). La comunidad cimarrona de Palmares tiene especial relevancia para la comunidad negra conformando una nueva mitología, frente de resistencia ante la dominante. Se dieron interpretaciones

contrapuestas, por un lado, lo que ajustándose al registro material se podía deducir; y, por otro, las lecturas que iban más allá de las evidencias arqueológicas. La investigación arqueológica no da respuesta a todos los interrogantes (Prous 1991: 559) y la imagen del pasado que tenemos no es tan nítida como los distintos grupos quisieran, es difícil hasta el momento conocer exactamente el tipo de relaciones existentes *inter* e *intra* los diferentes grupos humanos que estaban asentados en Palmares y aún más definir rasgos puros africanos, indígenas o europeos.

Los medios de comunicación también tuvieron su papel en la popularidad de las actividades arqueológicas. Desde la prensa también las posturas se polarizaron entre los más partidarios de la evidencia arqueológica, más acordes con la imagen de una sociedad abierta y heterogénea frente al sistema opresor, y los que rechazaban los datos arqueológicos al parecerles que evidenciaban una comunidad no tan africana, que reproducía la explotación colonial dentro de su territorio y poco acordes con una visión de los cimarrones como entidad africana homogénea. El protagonismo arqueológico en la prensa, sin embargo, no deja de presentar riesgos pues entran en juego intereses particulares dentro de una dinámica sobre la que los arqueólogos no ejercen control alguno (Funari, Oliveira y Tamanini en prensa: 2).

El trabajo arqueológico en contacto con los activistas sociales que luchan contra la discriminación hoy resultó positivo, aunque no diera lugar a una visión consensuada del pasado. Los activistas negros han intentado rescatar Palmares como modelo posible de resistencia contra la opresión. La doble lectura posible es considerar la sociedad palmarina como metáfora de la lucha actual por una sociedad mestiza que busca liberarse de la explotación. La otra lectura es ver Palmares como un gobierno negro separado que pueda promover una búsqueda de la independencia entre los descendientes de los negros esclavos evitando la asimilación de una ideología exclusivista blanca (Funari 1999a: 7).

Las conclusiones que se pueden extraer de la experiencia se sitúan en dos ámbitos, la relación con los activistas y con los medios de comunicación. Entran en juego decisiones éticas difíciles; frente al deber de dar a conocer la información arqueológica a toda la sociedad está el peligro de las interpretaciones erróneas, a veces de matiz, cayendo en la tentación de la espectacularidad del hallazgo, del interés exclusivo por la venta en vez de la veracidad de la información, etc. (Funari, Oliveira y Tamanini en prensa: 4).

CONCLUSIONES

Las imágenes de los quilombos, de Palmares y de Zumbi forman cada vez más parte del imaginario de la sociedad brasileña tanto visual como conceptualmente y en los ámbitos más diversos: la religión, el arte, la política, la identidad cultural, el turismo, el comercio, etc. Así Gutiérrez (1996: 156) señala cómo el Grupo de Agentes de Pastoral Negros se denomina Quilombo Central "en recuerdo de aquellos lugares que durante la época de la esclavitud sirvieron de refugio y defensa de la identidad del negro". Zumbi está considerado como la primera gran figura negra de Brasil y en su honor se celebra el Día de la Conciencia Negra el 20 de noviembre. El folclore y la tradición han mantenido vivo el recuerdo de Palmares a través de representaciones que, si bien hacen una interpretación conservadora de la historia, sí reflejan algunos aspectos esenciales como el carácter multicultural de Palmares (Funari en prensa e: 12-13).

En el nordeste brasileño la cotidianeidad está impregnada de Zumbi y Palmares. Orser (1996: 202) hace referencia al surgimiento en 1969 de un grupo izquierdista denominado Vanguardia Revolucionaria Armada-Palmares. Hoy podemos encontrarnos un mural de Zumbi en Uniao dos Palmares, una tienda denominada foto Zumbi. Así mismo sobre la comunidad de cimarrones se han realizado dos películas. Los propios líderes afrobrasileños están interesados en los resultados arqueológicos en Palmares, lo que está en juego no es solamente el avance del conocimiento, sino que para ellos tiene una doble lectura de reconocimiento de su poder y de orgullo cultural. Antes de llevarse a cabo cualquier investigación arqueológica debe aprobarla la Fundación Cultural Gobierno Palmares y contar con la aceptación de los grupos

locales de derechos de los negros.

El estudio del patrimonio arqueológico afroamericano en Brasil ha supuesto importantes rupturas a

distintos niveles:

1) El patrimonio cultural no es sólo un patrimonio europeo, blanco, de la élite, esto es arquitectónico y de objetos "bonitos" [NOTA 7], sino también arqueológico. Esto supone romper con una imagen monolítica de la identidad en favor de una sociedad plural y mestiza.

2) El reconocimiento como propio del patrimonio conlleva el interés por su conocimiento, conservación y gestión. No hay que olvidar los problemas a los que la preservación del patrimonio se enfrenta en Brasil: una política orientada a la modernidad y el progreso que tiene su origen en la proclamación de la República en 1889, que ha priorizado la arquitectura moderna sobre los edificios coloniales y su entorno, el robo, venta y dispersión del patrimonio mueble, así como el progresivo deterioro del mismo (Funari en prensa a: 10).

3) Una vez estudiado es muy importante dar a conocer ese patrimonio a través de los medios de comunicación (radio, prensa, televisión, etc.), los museos y exposiciones, escuelas y libros de texto (Funari 1999c: 7). El logro importante ha sido que por primera vez se incluya a la población negra en los libros de texto haciendo presente a este colectivo en la construcción histórica de la nación, puesto que lo que no se ve o no se publica es como si no existiera. Esto lleva aparejado una implicación de la comunidad que se convierte en sujeto no objeto de las investigaciones. También se produce un cambio en las relaciones de poder al pasar el control del patrimonio a las comunidades afroamericanas.

4) Otro aspecto importante que se ha puesto de manifiesto es que las relaciones y experiencias con las comunidades, que tienen lugar antes, durante y después de la investigación arqueológica, no deben silenciarse, ya que están interactuando una amplia gama de dimensiones que tienen una enorme importancia, económicas, éticas, políticas, locales, regionales, y globales, etc. (Pluciennik y Drew 2000).

5) La arqueología ha revelado su capacidad para proporcionar información sobre gentes y aspectos del pasado que los textos no ofrecían. Esto nos lleva a reivindicar el protagonismo de los estudios de cultura material para profundizar en el conocimiento de las sociedades en el pasado y el presente (Mansilla 1997, 2000).

6) Desde la óptica española la arqueología de los quilombos es una rica aportación que abre nuevas perspectivas frente a la idea de compartimentos estancos en nuestra percepción de Brasil - arqueología prehistórica, arqueología colonial, arqueología de la población nativa, etc.- al sumergirnos de lleno en las redes de la economía-mundo conectando África, Europa, América del Norte y del Sur ayer y hoy, pues nos encontramos con problemas arqueológicos semejantes como comentamos ya respecto a los africanismos, la cerámica colonial, etc., en un complejo entramado de modernidad, tradición y nuevas creaciones culturales. Así mismo ofrece una herramienta crítica para comprender la sociedad contemporánea.

7) Otro aspecto importante en el que sin embargo no he incidido, por falta de material gráfico suficientemente representativo, es la dimensión visual del discurso arqueológico en torno a la población quilombola. Un análisis de este tipo me parece que resultaría muy interesante, al poder evaluar de qué manera las aportaciones que la investigación arqueológica ha llevado a cabo y que han supuesto toda una serie de cambios a distintos niveles, como hemos visto, afectan a las imágenes, las representaciones sociales, que sobre los quilombos y sus habitantes tiene la sociedad en general. Esto permitiría ver si han variado o si siguen manteniéndose las mismas que las fuentes documentales nos ofrecían. Haría falta analizar por tanto las reproducciones, ilustraciones que acompañan a los libros de texto, artículos científicos y de divulgación y su exhibición en museos y exposiciones, un tipo de trabajo realizado por Russell (1997) respecto a la población aborigen en Australia. En este sentido es interesante la lectura que hace Funari (1994) de los lienzos del Museo Paulista en relación con la mitología bandeirante (ver también Bresciani 1998: 61-66) y la que realiza Moraes (1999) sobre las imágenes del Brasil de los siglos XVII y XIX.

AGRADECIMIENTOS

A Pedro Funari y Ana Piñón por su generosa e inestimable ayuda en todo momento tanto con la bibliografía como por animarme a abordar este tema y a Ildefonso Gutiérrez por facilitarme referencias bibliográficas y compartir su profundo conocimiento sobre el mundo afroamericano. Sin ellos no hubiera sido posible la realización de este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, S.J. (1998): "A "cultural mosaic" at Palmares? Grappling with the historical archaeology of a seventeenth-century Brazilian quilombo". En P.P.A. Funari (org.): *Cultura material e Arqueologia Histórica*: 141-177. Sao Paulo. Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas. Universidade Estadual de Campinas.
- Alvares, R. de C. (1991): "Arqueólogos do contemporâneo: uma experiencia alternativa". *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 1 : 131-143.
- Anderson, B. (1991): *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso. Londres.
- Bresciani, M.S. (1998): "Images of Sao Paulo: aesthetics and citizenship". En P.P.A. Funari (org.): *Cultura material e Arqueologia Histórica*: 35-68. Sao Paulo. Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas. Universidade Estadual de Campinas,
- Dowson, T. (1998): "Homosexualitat, teoria queer i arqueologia". *Cota Zero*, 14: 81-87.
- Finley, N. (1999): "Disabling archaeology: an introduction." *Archaeological Review from Cambridge*, 15(2): 1-6.
- Funari, P.P.A. (1994a): "Arqueologia brasileira. Visao geral e reavaliacao". *Revista de História da Arte e Arqueologia*, 1: 24-41.
- (1994b): "Rescuing ordinary people's culture: museums, material culture and education in Brazil". En P .Stone y B. Molyneaux (eds.): *The presented past. Heritage, museums and education*: 120-136. Routledge. Londres
- (1995). "Mixed features of archaeological theory in Brazil." En P .Ucko (ed.): *Theory in archaeology: a world perspective*: 236-250. Routledge. Londres.
- (1995-96): "Arqueología e historia. Arqueología histórica mundial y de América del Sur". *Anales de Arqueología y Etnologia*, 50-51: 109-132.
- (1996a): "A arqueologia e a cultura africana nas Américas". En F. Azevedo y J. Monteiro (coords.): *Raízes da América Latina*: 535-546. Universidade de Sao Paulo. Sao Paulo.
- (1996b): "Novas perspectivas abertas pela Serra da Barriga". En M. Schwarcz y V. Reis (orgs.): *Negras imagens*: 139-151. Universidade de Sao Paulo. Sao Paulo.
- (1998): "Arqueologia, História e Arqueologia Histórica no contexto Sul-americano". En P.P.A. Funari (org.): *Cultura material e Arqueologia Histórica*: 7-34. Sao Paulo. Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas. Universidade Estadual de Campinas.
- (1999a): "Ethnicity and identity: archaeology, education and Brazilian identity". En *World*

Archaeological Congress 4, Cape Town, South Africa, January 1999. Session: The form, physique and fitness of educational archaeology: it is working out?

- (1999b): "Maroon, race and gender: Palmares material culture and social relations in a runaway settlement". En P.P.A. Funari, M. Hall, S. Jones (eds.): *Historical archaeology. Back from the edge*: 308-327. Routledge. Londres.

- (1999c): "Public archaeology in Brazil". En *World Archeological Congress 4*, South Africa, January 1999. Session on Public Archaeology.

- (2000): "Archaeology, education and Brazilian identity". *Antiquity*, 74: 182-185.

- (en prensa a): "Archaeological heritage and cultural resources in Brazil".

- (en prensa b): "Archaeology and slave resistance and rebellion". *World Archaeology*.

- (en prensa c): "*Class interests in Brazilian archaeology*".

- (en prensa d): "Os desafios da destruição e conservação do patrimônio cultural no Brasil".

- (en prensa e): "Reassessing archaeological significance: heritage of value and archaeology of renown".

Funari, P.P.A.; Hall, M. y Jones, S. (1999): *Historical Archaeology. Back from the Edge*. Routledge. Londres.

Funari, P.P.A.; Oliveira, N.V. y Tamanini, E. (en prensa): "Archaeology and the lay public in Brazil: three experiences".

García Arévalo, M.A. (1986): "El Maniel de Jose Leta: evidencias arqueológicas de un posible asentamiento cimarrón en la región sudoriental de la isla de Santo Domingo." En J.J. Arron y M.A. García Arévalo (eds.): *Cimarrón*: 33-93. Santo Domingo. Fundación García Arévalo.

Graves-Brown, P; Jones, S. y Gamble, C. (1996): *Cultural identity and archaeology. The construction of European Communities*. Routledge. Londres.

Guimaraes, C.M. (1992): "Esclavage, quilombos et archeologie". *Les dossiers de'Archeologie*, 169: 67.

Gutiérrez Azopardo, I. (1996): *Los afroamericanos. Historia, cultura y proyectos*. El Buho. Santafé de Bogotá.

Hernando Gonzalo, A. (1992): "Enfoques teóricos en arqueología." *SPAL*, 1: 11-35.

Jameson, J.H. y Hunt, W.J. (1999): "Reconstruction versus preservation-in-place in the US National Park Service". En P.G. Stone y P.G. Planel (eds.): *The constructed past. Experimental archaeology, education and the public*. Londres. Routledge: 35-62.

Leone, M.P.; Mullins, P.R. Creveling, M.C.; Hurst, L.; Jackson-Nash, B.; Jones, L.D.; Kaiser, H.J.; Logan, G.C. y Warner, M.S. (1995): "Can an African-American historical archaeology be an alternative voice?" En I. Hodder; M. Shanks; A. Alexandri; V. Buchli, J. Carman; J. Last y G. Lucas (eds.): *Interpreting archaeology. Finding meaning in the past*. Londres. Routledge:110-124.

Little, B.J. (1994): "People with history: an update on historical archaeology in the United States".

Journal of Archaeological Method and Theory, 1(1): 5-40.

Mansilla Castaño, A.Mª (1997): "La negación del pasado de los "otros": arqueología y xenofobia". *Trabajos de Prehistoria*, 54(1): 21-34.

-(2000): "Arqueología de ayer: la implicación de la arqueología histórica en la sociedad contemporánea". <http://www.ucm.es/info/arqueoweb>, 2(1).

Moore, J. y Scott, E. (eds.) (1997): *Invisible people and processes. Writing gender and childhood into European archaeology*. Londres. Leicester University Press.

Moraes, M.L.Q. (1999): "West India: iconographic documents from the seventeenth and nineteenth centuries in Brazil". En P.P.A. Funari, M. Hall, S. Jones (eds.): *Historical archaeology. Back from the edge:180-192*. Routledge. Londres.

Orser, C.E. Jr. (1992): "Bibliography of slave and plantation archaeology (as of December 31, 1991)". *Slavery and Abolition*, 13: 316-337.

- (1994): "The archaeology of African-American slave religion in the antebellum south". *Cambridge Archaeological Journal*, 4(1): 33-45.

- (1996): *A historical archaeology of the modern world*. Plenum. Nueva York.

- (1998): "The archaeology of the african diaspora". *Annual Review of Anthropology*, 27: 63-82.

Parker, B. y Potter, Jr. (1997): "The archaeological site as an interpretive environment". En J.

Jameson (ed.): *Presenting archaeology to the public. Digging for truths*. Walnut Creek. Altamira Press: 35-44.

Piñón, A. (en prensa): *Brasil: Arqueología, identidad y origen*.

Pluciennik, M. y Drew, O. (2000): "Only connect": Global and local networks, context and fieldwork". *Ecumene*, 7(1):69-104.

Prous, A. (1991): *Arqueologia Brasileira*. Brasilia. Editora UnB.

Querol, MªA. y Martínez, B. (1996): *La gestión del Patrimonio Arqueológico en España*. Madrid. Alianza.

Rowlands, M. (1999): "Black identity and sense of past in Brazilian national culture". En P.P.A. Funari, M. Hall y S. Jones (eds.): *Historical Archaeology. Back from the edge: 328-344*. Routledge. Londres

Ruiz Zapatero, G. (1994): "Arqueología y discurso político: el pasado como arma". *Arquítica*, 8: 12-13.

- (1998): "Fragmentos del pasado: la presentación de los sitios arqueológicos y la función social de la arqueología". *Treballs d'Arqueologia*, 5: 7-34.

Russell, L. (1997): "Focusing on the past: visual and textual images of Aboriginal Australia in museums". En B. L. Molyneaux (ed.): *The cultural life of images. Visual representation in archaeology*. Londres. Routledge: 230-248.

Santos, J.R. (1996): "Cordialismo sob suspeita". *Folha de S. Paulo, Caderno Mais!* 18 Fev.: 10.

Tamanini, E. (1998): "Museu, arqueologia e o público: um olhar necessário." En P .P .A. Funari (org.): *Cultura material e arqueologia histórica*. Sao Paulo. Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas. Universidade Estadual de Campinas: 179-220.

Trigger, B. (1980): "Archaeology and the image of the indian". *American Antiquity*, 45: 662-676.

- (1992): *Historia del pensamiento arqueológico*. Barcelona. Crítica.