

MEMÓRIA, COMUNIDADES QUILOMBOLAS E ARQUITETURA VERNÁCULA

 <https://doi.org/10.56238/arev7n5-341>

Data de submissão: 23/04/2025

Data de publicação: 23/05/2025

Maxiliano Perdigão dos Santos

Arquiteto e Urbanista, Doutor em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável, Mestre em Construção Civil
Professor do Departamento de Engenharia Civil na PUC Minas
maxperdigao@pucminas.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9613-1897>
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7753294586382320>

Marco Antônio Penido de Rezende

Arquiteto, Mestre em Arquitetura e Urbanismo (UFMG), Doutor em Construção Civil (USP)
Professor Depto Tecnologia do Design, Arquitetura e Urbanismo, EA-UFMG
marco.penido.rezende@hotmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7896-8669>
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8413549938151614>

Mariana Petry Cabral

Arqueóloga, Mestre em História das Sociedades Ibéricas e Americanas (PUCRS), Doutora em Antropologia com Área de Concentração em Arqueologia (UFPA)
Professora do Departamento de Antropologia e Arqueologia, FAFICH/UFMG
nanacabral75@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0305-5341>
Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4689226568364722>

RESUMO

O estudo da arquitetura vernácula revela que os saberes construtivos tradicionais desempenham um papel fundamental que ultrapassa a simples materialidade das edificações. Por meio deles, é possível compreender a trajetória histórica e cultural que permeia esse tipo de arquitetura. Sob essa perspectiva histórica, cultural e técnica, o presente artigo aborda os processos formadores dos saberes construtivos tradicionais das comunidades quilombolas do Barro Preto e Indaiá, situadas em Minas Gerais. Apesar da escassez de construções realizadas com a técnica tradicional reconhecida por essas comunidades — o pau a pique —, os moradores ainda preservam vasto conhecimento relacionado a esses saberes ancestrais. O principal objetivo da pesquisa foi escutar diretamente das pessoas dessas comunidades os relatos, tanto atuais quanto históricos, sobre os processos que caracterizam seus modos tradicionais de construção. A investigação adotou uma metodologia interdisciplinar, que integrou saberes acadêmicos e populares, sendo conduzida principalmente por uma abordagem pautada na sensibilidade etnográfica, oriunda da antropologia. A adoção dessa metodologia revelou-se essencial para compreender os saberes construtivos tradicionais em sua dimensão material e imaterial por meio da construção progressiva de camadas de informação ao longo do processo investigativo. A interação contínua com as comunidades permitiu acessar memórias e significados que vão além da materialidade das construções, como no caso da casa de Dona Precheda. A partir deste olhar, a pesquisa evidencia que o patrimônio vernáculo está intrinsecamente ligado à história, às experiências e aos modos de vida das pessoas. Dessa forma, reforça-se a necessidade de valorizar não apenas os aspectos técnicos da arquitetura tradicional, mas também os vínculos intangíveis que ela sustenta nas comunidades.

Palavras-chave: Comunidades quilombolas. Etnoarquitetura. Arquitetura vernácula. Saberes tradicionais. Saberes construtivos.

1 INTRODUÇÃO

Neste artigo, utilizando uma abordagem interdisciplinar, são abordados aspectos importantes do ponto de vista social e científico. Do ponto de vista social, o objeto de estudo são duas comunidades quilombolas que demandaram o desenvolvimento da pesquisa. Estas comunidades conseguiram o certificado de autodefinição de comunidade remanescente de quilombo, mas o desafio em relação à pequena área de terra disponível e a dificuldade de desenvolver trabalhos que permitam a fixação da população no território quilombola – que sejam dignos para sua manutenção, entre outros aspectos, permanecem.

Com relação à contribuição do desenvolvimento científico se avança na questão da complexidade metodológica necessária ao estudo das comunidades quilombolas e os desafios de abordagem do campo da arquitetura vernácula quando se busca envolver todas as dimensões do habitar.

No âmbito do território hoje brasileiro, a história da arquitetura vernácula – ou arquitetura feita pelo povo, e a história das técnicas utilizadas para desenvolver esta arquitetura, refletem um pouco a carência de registros oficiais a que foram acometidos os grupos minoritários da sociedade brasileira frente aos relatos históricos feitos pelos grupos dominantes, sejam eles sobre os acontecimentos anteriores ou após o início da colonização portuguesa.

Nesse sentido, é de extrema importância o estudo e a divulgação sobre a influência e a participação no desenvolvimento desta arquitetura por duas grandes populações que se encontram no território hoje brasileiro: a dos povos originários, e a da maior população de povos estrangeiros que aqui se estabeleceram no período após a colonização, a população afrodiáspórica.

As comunidades estudadas são as do Barro Preto e Indaiá, localizadas próximas à cidade de Santa Maria de Itabira na região central do Estado de Minas Gerais. É importante esclarecer que estas comunidades possuem dois núcleos menores de moradores e moradoras, o Cambraia (Barro Preto) e o Cacunda (Indaiá). Entretanto, ao longo do artigo eles serão citados nominalmente somente quando se fizer necessário para a compreensão das informações. No passado estas comunidades utilizavam a técnica construtiva do “pau-a-pique” [a técnica construtiva do pau-a-pique consiste em construir malha em madeira sobre a qual é jogada a terra molhada, o “barro” - para descrição mais detalhada ver: Neves e Faria (2011)] para a construção de quase todas a suas edificações. Entretanto, nos dias atuais são poucas as moradias existentes que ainda preservam esta técnica. Atentos a reforçar os laços tradicionais das comunidades que perpassam também a sua forma de construir, algumas das lideranças comentaram com um dos autores a possibilidade e necessidade de discutir sobre a possível retomada desta técnica para construção de alguns equipamentos coletivos ou até mesmo moradias no futuro. A partir daí, foi

estruturado o desenvolvimento de uma pesquisa que utilizou uma abordagem de base etnográfica, como se explicará mais detalhadamente na metodologia.

Desta forma, o diálogo entre o campo da arquitetura com outras áreas do conhecimento como a antropologia, a arqueologia e a sociologia se mostrou de extrema importância. Pois a partir de uma abordagem interdisciplinar, foram alcançadas informações estruturadas baseadas por uma visão mais ampla da realidade. Algo que possibilitou o estabelecimento de um processo colaborativo com a população local para a construção da narrativa sobre os processos envolvidos no seu modo tradicional de construir e de morar.

A realização de várias visitas e interações com os membros das comunidades permitiu construir relatos destas ricas experiências que foram acumuladas ao longo do percurso da pesquisa. Um desses relatos, que pode ser considerado um dos mais significativos, está relacionado à “casa de Dona Precheda”, que se apresenta neste artigo.

2 METODOLOGIA

Reconhecendo a complexidade envolvida no estudo da arquitetura vernácula em contextos quilombolas, a abordagem metodológica não poderia se restringir a modelos lineares e convencionais de investigação. Parte-se da premissa de que o objeto da arquitetura vernácula demanda uma perspectiva ampliada, que seja capaz de considerar as múltiplas dimensões — materiais, simbólicas, sociais, históricas e ambientais — que constituem o habitat tradicional. Nesse sentido, a construção metodológica adotada se ancora na interdisciplinaridade como eixo estruturante, operando na interface entre arquitetura, antropologia, arqueologia, geografia cultural e história da construção.

A adoção de uma abordagem interdisciplinar não é meramente instrumental, mas se dá como posicionamento epistemológico frente às limitações da compartmentalização do saber. Nesse processo, não se trata de sobrepor a lógica de uma área à outra, mas de reconhecer que diferentes campos do conhecimento oferecem aportes teóricos e metodológicos complementares, capazes de iluminar aspectos diversos do objeto estudado. A arquitetura vernácula, enquanto manifestação cultural, não pode ser compreendida apenas a partir de seus elementos técnicos ou formais; ela é expressão de modos de vida, de saberes ancestrais, de relações com o território e com a memória coletiva. Portanto, sua análise exige ferramentas que permitam acessar esses diversos níveis de significação.

O ponto de partida para essa perspectiva ampliada se encontra na crítica ao modelo de ciência dominante, tal como problematizado por Paul Feyerabend (2010). Para o autor, a ciência ocidental moderna consolidou-se como um sistema de produção de conhecimento que se afirma universal e

objetivo, mas que, na prática, opera segundo lógicas internas de legitimação e exclusão. Feyerabend argumenta que o conhecimento científico se constitui como um sistema que busca validar seus próprios pressupostos, rejeitando ou desqualificando saberes que não se enquadram em sua lógica. Isso inclui, por exemplo, o conhecimento tradicional das comunidades, cuja oralidade, corporalidade e relacionalidade frequentemente são vistas como menos “científicas” ou “objetivas”.

Essa crítica se torna especialmente pertinente no campo da arquitetura vernácula, onde os saberes locais — transmitidos por gerações, enraizados na experiência e nas práticas coletivas — são frequentemente marginalizados em prol de leituras tecnicistas ou formalistas. Ao incorporar as contribuições de Feyerabend, a pesquisa reconhece que o conhecimento não é neutro, mas situado e culturalmente condicionado. Isso implica, metodologicamente, uma postura de abertura ao outro, de escuta e de disposição para aprender com formas distintas de compreender e agir sobre o mundo. No Brasil, colegas indígenas e da diáspora africana têm desenvolvido reflexões que aprofundam esta crítica, chamando atenção para o caráter exclusionário da racionalidade científica convencional (Barreto et al 2024; Bispo dos Santos 2023; Carneiro 2023; Esbell 2022; Hartemann 2022).

A arqueologia, enquanto disciplina tradicionalmente voltada para a materialidade do passado, oferece exemplos relevantes desse tensionamento entre conhecimento acadêmico e saber tradicional. Nicholas e Markey (2014) relatam como arqueólogas/os têm recorrido a dados etnográficos para complementar suas análises, mas ainda resistem à incorporação plena da história oral e do conhecimento comunitário. Quando as narrativas tradicionais coincidem com as evidências materiais, elas são aceitas como válidas; porém, quando desafiam ou contradizem a leitura dominante, tendem a ser descartadas ou relativizadas. Isso evidencia a assimetria persistente na validação do conhecimento, um ponto que é ressaltado por diversas autorias ao discutir os mecanismos de exclusão operados pela ciência hegemônica (Bispo dos Santos 2023; Feyerabend 2010; Hartemann 2022).

Nesse sentido, a proposta de Tara Million (2005), arqueóloga e indígena da América do Norte, ao propor o que ela caracteriza como uma arqueologia aborígene, fornece uma chave interpretativa importante. Para a autora, a prática arqueológica pode ser compreendida como uma “teia relacional” que envolve vivos e não-vivos, passado e futuro, saber acadêmico e saber tradicional. Trata-se de uma ontologia distinta, em que o conhecimento não se separa do vivido e onde diferentes discursos podem coexistir sem que um precise invalidar o outro. Essa concepção rompe com a lógica binária e hierarquizante da ciência moderna e aponta para uma prática investigativa mais dialógica, inclusiva e sensível à multiplicidade de vozes, um caminho que tem sido explorado de modo consistente recentemente (Cabral 2022; Supernant et al 2022; Wai Wai & Caixeta de Queiroz 2024).

A adoção dessa perspectiva não significa, contudo, a rejeição da academia ou do conhecimento sistematizado. Ao contrário, o que se busca é uma ampliação do campo metodológico, de modo a incorporar elementos que, embora não se encaixem nas categorias tradicionais da pesquisa científica, são fundamentais para a compreensão profunda do objeto em questão. Trata-se, portanto, de uma metodologia que combina rigor analítico com flexibilidade operativa, e que se dispõe a construir pontes entre diferentes modos de saber e de viver.

A opção por uma abordagem metodológica que valorize os saberes locais e as práticas culturais tradicionais não implica romantização ou idealização dessas práticas. Ao contrário, reconhece-se que elas estão inseridas em contextos dinâmicos, atravessados por tensões, transformações e disputas de sentido. Como observa Pérez Gil (2018), o estudo da arquitetura vernácula deve ir além da descrição formal ou construtiva das edificações, buscando compreender os significados sociais e culturais que lhes são atribuídos e que podem se modificar ao longo do tempo. Isso requer uma postura metodológica que seja capaz de captar a fluidez e a historicidade dos fenômenos investigados, bem como de acompanhar os processos de mudança que atravessam as comunidades.

A interdisciplinaridade, portanto, é mobilizada não apenas como estratégia de investigação, mas como postura ética e política frente ao conhecimento. Ela permite que o objeto seja observado por múltiplos ângulos, que diferentes linguagens se encontrem e que novas formas de compreender o mundo construído sejam produzidas. Ao articular arquitetura, antropologia, arqueologia e história da construção, a pesquisa assume o desafio de pensar a arquitetura vernácula não como um resíduo do passado, mas como um campo de saberes vivos, em constante transformação, cujos sentidos são produzidos cotidianamente pelas pessoas que os praticam e atualizam.

A valorização dos saberes locais como referência epistemológica também exige uma crítica à ideia de neutralidade científica. No contexto da arquitetura vernácula quilombola, não é possível dissociar o conhecimento técnico da vida cotidiana, das crenças, das festas, da oralidade e dos rituais que acompanham o processo construtivo. Os saberes são transmitidos no gesto, no corpo, na prática coletiva — e não em manuais ou registros técnicos. Assim, qualquer tentativa de sistematização ou análise exige uma escuta sensível ao que não se apresenta de forma evidente, ao que se insinua nos silêncios, nas repetições e nos modos de fazer que escapam à lógica normativa da arquitetura acadêmica.

A interdisciplinaridade aqui não é, portanto, mero expediente técnico. Ela é condição de possibilidade para captar a complexidade dos fenômenos investigados. A arqueologia contribui com o olhar atento à materialidade e às continuidades temporais; a antropologia fornece ferramentas para acessar os sistemas simbólicos e as dinâmicas sociais; a geografia permite compreender a espacialidade

enquanto expressão das relações de poder e de pertencimento; a história da construção oferece referências para a análise das técnicas e dos saberes construtivos. A arquitetura, por sua vez, atua como campo articulador, capaz de integrar essas leituras em uma síntese sensível e crítica.

Essa opção metodológica implica uma mudança de postura do/a pesquisador/a. Em vez de se colocar como observador/a externo/a, é assumido o papel de interlocução implicada, que se deixa afetar pelo campo, que reconhece seus próprios limites e que tem disposição a rever seus pressupostos à medida que a pesquisa avança. Essa postura exige tempo, escuta e humildade. Como foi possível constatar ao longo do trabalho de campo, a construção da confiança com os/as interlocutores/as é um processo lento, que passa pelo reconhecimento mútuo e pelo envolvimento real com as questões da comunidade.

Outro aspecto fundamental dessa abordagem epistemológica é a noção de coautoria. Os saberes compartilhados durante a pesquisa não pertencem exclusivamente ao/à pesquisador/a. Eles são fruto de uma construção coletiva, que envolve múltiplas vozes, experiências e interpretações. Por isso, a autoria do conhecimento produzido deve ser compartilhada, reconhecendo o papel ativo dos interlocutores na formulação das análises e das interpretações. Esse princípio orienta também a devolutiva do trabalho às comunidades, pensada não como um gesto de “retribuição”, mas como parte integrante do processo investigativo.

Em síntese, a metodologia adotada nesta pesquisa se constrói a partir de um duplo movimento: de um lado, uma crítica à epistemologia dominante, que marginaliza saberes locais e invisibiliza formas alternativas de conhecimento; de outro, a construção de uma abordagem aberta, relacional e situada, que valoriza a experiência, a oralidade, a corporeidade e o território como dimensões constitutivas do saber. A interdisciplinaridade, nesse contexto, não é apenas um recurso metodológico, mas uma necessidade epistemológica para lidar com a complexidade, a fluidez e a riqueza dos modos tradicionais de construir, habitar e significar o mundo.

2.1 ESTRATÉGIAS METODOLÓGICAS E PROCEDIMENTOS EM CAMPO

A operacionalização da metodologia proposta para esta pesquisa exigiu a adoção de estratégias de aproximação e permanência em campo que estivessem alinhadas aos pressupostos epistemológicos previamente discutidos. Nesse sentido, optou-se por uma abordagem com inspiração etnográfica, não apenas como técnica de coleta de dados, mas como postura investigativa que valoriza a presença contínua, a escuta sensível, a observação participante e a construção de vínculos de confiança entre as diversas pessoas envolvidas na pesquisa. O objetivo principal não era descrever estruturas

arquitetônicas, mas compreender os sentidos atribuídos às práticas construtivas tradicionais, suas relações com o território e sua inserção nos modos de vida quilombolas.

As comunidades selecionadas para o estudo — Barro Preto e Indaiá — localizam-se no estado de Minas Gerais e apresentam particularidades culturais, históricas e geográficas que justificaram sua escolha. Foram consideradas, entre outros fatores, a presença de práticas construtivas em terra crua ainda em uso, a organização comunitária consolidada, a disponibilidade de lideranças para interlocução, e a existência de demandas locais que pudessem ser objeto de atuação conjunta entre a pesquisa e as comunidades. A entrada em campo foi mediada por instituições locais e por interlocutores-chave, como lideranças comunitárias e associações de moradores, que facilitaram o processo inicial de aproximação e legitimaram a presença do pesquisador¹ no território.

O trabalho de campo foi realizado de forma contínua ao longo de um período de 18 meses, com visitas recorrentes às comunidades. Essa temporalidade prolongada foi fundamental para a construção de vínculos, permitindo que as entrevistas e observações fossem realizadas em um contexto de familiaridade mútua e confiança. A opção metodológica por uma presença regular e não apenas pontual decorre da compreensão de que os processos culturais não se revelam instantaneamente, mas demandam tempo, convivência e reciprocidade. Como afirmam autores ligados à antropologia da arquitetura, a inserção prolongada no campo é condição essencial para acessar as camadas mais profundas dos sentidos sociais atribuídos ao espaço e às práticas construtivas.

Durante esse período, foram realizadas 32 entrevistas com interlocutores-chave, com paridade de gênero e diversidade geracional. Além disso, ocorreram conversas informais e registros etnográficos com pelo menos outras 15 pessoas em contextos diversos, como festas comunitárias, rituais religiosos, mutirões e encontros de associação. As entrevistas foram orientadas por um roteiro temático flexível, que permitia abordar aspectos como: a trajetória de aprendizado das técnicas construtivas; os sentidos simbólicos da casa e do território; a organização social do trabalho de construção; as mudanças percebidas nas práticas ao longo do tempo; e a transmissão intergeracional de saberes. Esse roteiro não foi aplicado de forma rígida, mas adaptado a cada situação e interlocutor, respeitando o ritmo, os silêncios e as formas de expressão de cada um.

A escuta, nesse processo, foi compreendida como prática ética e metodológica. O pesquisador buscou adotar uma postura de disponibilidade e acolhimento, valorizando não apenas o conteúdo das falas, mas também seus contextos de enunciação, as pausas, os gestos e os afetos mobilizados durante as conversas. Como em muitos contextos tradicionais, a oralidade nas comunidades quilombolas

¹ A partir deste ponto, quando nos referirmos ao pesquisador, estamos nos referindo diretamente ao primeiro autor deste artigo, que foi quem executou a pesquisa em campo.

carrega significados que transcendem a informação literal, configurando-se como forma de resistência, de construção da memória coletiva e de afirmação identitária. Assim, cada entrevista foi também uma oportunidade de aprendizagem, não apenas sobre as técnicas construtivas, mas sobre os modos de viver e de significar o mundo por parte dos interlocutores.

Além das entrevistas, foram utilizadas outras estratégias metodológicas complementares, como a observação participante, o registro fotográfico, a coleta de acervos iconográficos e a análise de documentos institucionais e comunitários. A observação participante permitiu acompanhar diretamente momentos de construção ou reforma de edificações, mutirões de limpeza, festas e celebrações religiosas que envolviam elementos do espaço construído. Nessas ocasiões, o pesquisador não apenas registrou, mas também participou das atividades, contribuindo com o trabalho manual, compartilhando refeições e integrando-se à dinâmica comunitária. Essa participação direta permitiu acessar saberes que frequentemente não são verbalizados, mas transmitidos pelo gesto, pelo corpo e pela experiência coletiva.

O registro fotográfico foi uma ferramenta importante para documentar tanto as edificações quanto os processos construtivos e os modos de uso do espaço. No entanto, seu uso foi sempre mediado por consentimento explícito e sensível às demandas dos interlocutores. Em algumas ocasiões, optou-se por não fotografar determinadas situações, seja por respeito à privacidade, seja por orientação das lideranças locais. As imagens coletadas foram posteriormente compartilhadas com as comunidades e discutidas em rodas de conversa e devolutivas, contribuindo para a construção de uma memória visual coletiva e para a validação dos sentidos atribuídos aos registros.

A coleta de acervos iconográficos incluiu fotografias de família, documentos antigos, registros de associações e mapas desenhados por moradores para representar seu território. Esses materiais foram analisados como dispositivos de memória e de territorialidade, oferecendo pistas sobre a permanência e as transformações nas práticas construtivas e nos modos de uso do espaço. Muitos desses documentos não estavam disponíveis em acervos públicos ou institucionais, mas circulavam informalmente entre os moradores, sendo ativados em conversas, rituais e encontros comunitários. Sua incorporação à pesquisa, portanto, demandou uma escuta atenta aos significados que lhes são atribuídos pelas comunidades e um cuidado ético no tratamento dos dados.

2.2 ANÁLISE, SISTEMATIZAÇÃO E PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO

A análise dos dados empíricos obtidos durante o trabalho de campo se fundamentou em princípios da abordagem qualitativa, com especial ênfase na perspectiva da teoria fundamentada (Grounded Theory), conforme reformulada por Charmaz (2009). Essa escolha metodológica está em

consonância com a natureza da pesquisa, que não parte de hipóteses previamente estabelecidas, mas se constrói a partir da experiência em campo, dos sentidos emergentes nas interações com os sujeitos e da escuta atenta às narrativas locais. Trata-se, portanto, de uma análise que privilegia a construção de categorias a partir da realidade vivida, em um processo indutivo, relacional e situado.

A sistematização dos dados teve início ainda durante o trabalho de campo, por meio de anotações em cadernos, organização de registros fotográficos e transcrição parcial de entrevistas. A cada visita, o material coletado era revisitado e confrontado com experiências anteriores, permitindo a elaboração de registros reflexivos e a identificação de padrões, repetições e singularidades. Essa prática de análise simultânea à coleta de dados foi fundamental para orientar decisões metodológicas subsequentes, bem como para aprofundar as questões investigativas. Diferentemente de abordagens mais estruturadas, a lógica adotada foi a da circularidade: observar, registrar, refletir, retornar ao campo, aprofundar, reformular, observar novamente.

A codificação dos dados foi realizada em três níveis progressivos. Inicialmente, foram identificadas unidades de significado presentes nos discursos dos interlocutores e nas observações realizadas. Essas unidades foram agrupadas em categorias descritivas, como “formas de aprender a construir”, “transformações nos modos de morar”, “rituais ligados à casa” e “relações entre construção e território”. Na sequência, buscou-se estabelecer articulações entre essas categorias, de modo a construir eixos interpretativos mais amplos, como “saberes intergeracionais”, “memória espacial” e “arquitetura como expressão identitária”. Por fim, esses eixos foram integrados a uma reflexão teórica que procurou situar os achados empíricos em diálogo com autores da antropologia, da história da construção e da teoria crítica da arquitetura.

Importante destacar que o processo de análise foi orientado por um compromisso ético e político com os sujeitos da pesquisa. Isso significa que não se tratou apenas de interpretar os dados, mas de fazê-lo com responsabilidade e respeito às vozes e aos sentidos atribuídos pelas comunidades. As narrativas coletadas não foram instrumentalizadas como “exemplos ilustrativos” para sustentar uma teoria prévia, mas tratadas como produções de saber em si mesmas, portadoras de epistemologias próprias, muitas vezes não verbalizadas nos moldes acadêmicos. Essa escuta ampliada permitiu captar nuances, tensões e contradições, fugindo da idealização ou da simplificação dos modos de vida quilombolas.

A análise iconográfica, por sua vez, constituiu uma dimensão fundamental da sistematização. Fotografias registradas durante o trabalho de campo, bem como imagens do acervo das próprias comunidades — como retratos familiares, registros de festas, rituais e edificações antigas — foram tratadas não apenas como ilustrações, mas como fontes de informação e de evocação da memória

coletiva. A leitura dessas imagens foi realizada de forma dialógica, muitas vezes em conjunto com os moradores, que comentavam, reinterpretavam e ressignificavam os registros à luz de suas experiências. Essa metodologia de leitura compartilhada contribuiu para ativar lembranças, identificar continuidades e rupturas nos modos de habitar e reconhecer transformações nas práticas construtivas.

A dimensão simbólica da arquitetura foi especialmente valorizada nesse processo analítico. Foi possível identificar, por exemplo, como determinados elementos construtivos — como o fogão a lenha, o alpendre, o oratório ou o uso de determinadas plantas — possuem significados que extrapolam sua função utilitária. Esses elementos são marcadores de identidade, memória e espiritualidade, sendo muitas vezes centrais na organização do espaço doméstico e comunitário. Ao mesmo tempo, a ausência ou a substituição desses elementos também é reveladora, indicando processos de mudança cultural, pressão por modernização, acesso a novos materiais e tecnologias, e reconfiguração das relações sociais.

Outra dimensão relevante foi a análise da oralidade como forma de construção do conhecimento e da memória. As falas dos interlocutores, especialmente os mais velhos, não seguiam uma linearidade temporal ou uma lógica argumentativa formal. Em vez disso, apresentavam-se como narrativas fragmentadas, carregadas de afetos, repetições, metáforas e silêncios. Compreender essas formas de narrar exigiu uma escuta sensível, capaz de reconhecer que o saber não está apenas no conteúdo explícito, mas também na forma como se diz, no gesto que acompanha a palavra, no contexto da enunciação. Essa abordagem dialógica e performativa da oralidade permitiu acessar camadas profundas do conhecimento tradicional, que muitas vezes escapam aos métodos convencionais de entrevista.

A análise também revelou a coexistência de diferentes temporalidades no modo como as comunidades se relacionam com sua arquitetura. De um lado, há uma forte referência ao passado, à ancestralidade e à tradição; de outro, há abertura à inovação, ao uso de novos materiais, à adaptação às condições atuais. Essa coexistência de tempos desafia as categorias binárias de “tradicional” versus “moderno” e exige uma abordagem que reconheça a fluidez das práticas culturais. As casas de arquitetura de terra, por exemplo, são ao mesmo tempo herança dos antepassados e campo de experimentação com novas formas e técnicas, em resposta a demandas atuais por conforto, durabilidade ou regulamentação.

Por fim, a própria escrita dos resultados da pesquisa foi entendida como parte da metodologia. A escolha da linguagem, das imagens utilizadas e das vozes citadas implicou decisões éticas e epistemológicas. Optou-se por uma escrita que, embora mantenha o rigor acadêmico, seja permeável à oralidade, à sensibilidade e à multiplicidade de formas de saber. A presença dos interlocutores no

texto não é decorativa, mas constitutiva. Suas falas não são meras ilustrações, mas contribuições teóricas que sustentam as análises e tensionam as interpretações.

A produção do conhecimento, portanto, não foi apenas resultado da coleta e organização de dados, mas de uma vivência compartilhada, de um processo dialógico e de uma escuta comprometida. Essa concepção metodológica amplia o papel da pesquisa acadêmica, transformando-a em ferramenta de reconhecimento, valorização e articulação entre saberes diversos. A arquitetura vernácula quilombola, nesse contexto, emerge como campo fecundo de aprendizado mútuo — onde a universidade encontra a comunidade não para ensinar, mas para aprender, dialogar e construir juntos.

3 REVISÃO DE LITERATURA E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

A memória coletiva em comunidades quilombolas constitui-se como elemento estruturante de sua identidade, reprodução cultural e coesão social. No contexto das comunidades negras rurais brasileiras, a transmissão de saberes e práticas se dá prioritariamente por meio da oralidade, da convivência cotidiana e dos rituais, mecanismos que articulam passado e presente na produção social do conhecimento. Estudos recentes têm apontado como a história de comunidades quilombolas segue atravessando a vida de comunidades contemporâneas, que caminham e habitam sobre as marcas antigas do território como um modo de nutrir continuidades e fortalecer identidades (Carvalho 2015; Menezes 2024; Moraes et al 2022). A memória social, nesse sentido, é uma forma de resistência e reafirmação identitária, permitindo o resgate de narrativas historicamente marginalizadas.

Silva, S. (2012) defende que as memórias coletivas de grupos sociais devem ser compreendidas como documentos históricos, legitimando a oralidade como fonte válida de interpretação histórica. No caso das comunidades negras, que durante séculos foram invisibilizadas ou representadas de forma estereotipada nos registros oficiais, essa perspectiva adquire ainda maior relevância. Kenny (2011) aponta que a negligência em relação à tradição oral contribuiu para a invisibilidade dos quilombos frente aos registros censitários e escolares, reforçando a falsa ideia de que sua existência se restringia ao período anterior à abolição. Furtado et al. (2014) e Moreira e Carmo (2012) argumentam contra essa visão, sustentando que os remanescentes de quilombos permanecem vivos como guardiões de memórias, práticas e valores afro-brasileiros, sendo o aquilombamento um mecanismo fundamental de preservação identitária.

A lógica do esquecimento, resultante da descontinuidade do registro oficial e da marginalização social, em articulação com modos de produção acadêmica que historicamente reforçaram o protagonismo de sujeitos brancos, levou muitas comunidades a se recolherem em si mesmas como estratégia de (r)existência. É nesse sentido que a identidade quilombola segue sendo forjada a partir de

vivências compartilhadas e de uma referência histórico-cultural comum, que se perpetua através da memória social. Narrativas de longa duração, como demonstrado por Oliveira, O. (2011) em suas pesquisas no Espírito Santo, evidenciam que a memória coletiva é depositária de saberes produtivos, rituais e experiências de expropriação territorial, sendo transmitida entre as gerações por meio de práticas cotidianas e celebrações festivas. Importante, reafirmar que ao longo deste processo a razão fundamental neste processo de inviabilização é o processo de domínio social e cultural da supremacia branca.

A transmissão de saberes, conforme Moreira e Carmo (2012), possui papel essencial na manutenção da cultura quilombola. Estruturada pela oralidade e pelo aprendizado prático, essa transmissão reforça os vínculos comunitários e intergeracionais, sendo particularmente presente em contextos rurais. Maroun (2014) amplia essa perspectiva ao destacar o papel das práticas corporais – como o jongo – como suporte da memória coletiva e ferramenta de construção identitária. A memória, portanto, não se restringe à palavra falada ou aos espaços físicos, mas se manifesta também em ações repetitivas, vinculadas aos ritos e à corporalidade.

Essa concepção amplia as possibilidades de abordagem em campos como a arquitetura vernácula. Se a edificação representa uma evidência material da cultura, os ritos e trocas que precedem sua construção configuram registros imateriais igualmente significativos. O saber-fazer arquitetônico, mesmo na ausência do objeto edificado, pode ser reativado pela memória coletiva e mobilizado como instrumento de valorização cultural. Assim, os elementos imateriais que antecedem a materialidade – como os gestos, os rituais, os modos de fazer – constituem registros tão relevantes quanto os artefatos físicos.

Entretanto, as dinâmicas contemporâneas impõem desafios à reprodução dessa memória. Um dos principais fatores de fragilização do ciclo de transmissão cultural nas comunidades quilombolas é a migração forçada por razões econômicas. Como apontam Moreira e Carmo (2012), a necessidade de buscar trabalho leva à saída de jovens e adultos para centros urbanos ou regiões de cultivo agrícola, enfraquecendo o convívio cotidiano que sustenta a formação identitária. A ausência de lideranças jovens e o envelhecimento populacional têm como consequência a perda de conhecimentos tradicionais e o esvaziamento político das comunidades.

Alto (2012) observa que muitas pessoas em comunidades do norte de Minas Gerais precisaram abandonar os estudos para contribuir com a subsistência familiar, tendo como principal fonte de aprendizado as histórias e ensinamentos dos pais e avós. Esse padrão persiste, com os valores e saberes dos antepassados sendo transmitidos a filhos, netos e bisnetos, ainda que sob condições adversas. A

resiliência dessas populações em manter viva a sua herança cultural, mesmo diante de migrações e dificuldades socioeconômicas, é testemunho da força da memória coletiva.

Cupertino (2012) reforça esse diagnóstico, revelando que a maior parte das pessoas entrevistadas em comunidades quilombolas de Piranga, MG, possuíam parentes migrados para outras cidades, sendo a busca por um futuro melhor o principal motivo. Os jovens, apesar das adversidades, demonstram afeto e senso de pertencimento às comunidades, reconhecendo nelas valores como amizade, tranquilidade e solidariedade. A migração sazonal, frequentemente adotada como estratégia de sobrevivência, tem sido uma forma de mitigar a perda definitiva dos vínculos com o território, embora também contribua para a interrupção dos processos de transmissão de saberes.

A oralidade, elemento estruturante da memória coletiva, vem enfrentando ainda o impacto da modernização tecnológica. O acesso crescente a meios de comunicação como rádio, televisão e internet tem modificado os padrões de interação e aprendizado, fragmentando a atenção dos indivíduos e deslocando o foco de práticas tradicionais. Embora os novos recursos tecnológicos ampliem as possibilidades de difusão cultural, também representam risco de dispersão e ruptura das formas comunitárias de transmissão de saberes.

Nesse cenário de transição, torna-se urgente refletir sobre modos conscientes e sensíveis de articular os instrumentos tecnológicos à valorização das tradições culturais. A memória coletiva, longe de ser um registro estático, constitui-se na dinâmica das relações sociais, sendo evocada e reconstruída nos encontros e nas trocas simbólicas entre os indivíduos. A valorização desse patrimônio imaterial, especialmente nas comunidades em que o conhecimento é transmitido oralmente, requer abordagens participativas que reconheçam o protagonismo dos sujeitos na produção de sua própria história.

A perspectiva de Halbwachs (1990) oferece um aporte teórico relevante ao afirmar que as lembranças individuais são inseparáveis das memórias coletivas, pois são sempre mediadas pela inserção em grupos sociais. Cada memória individual representa um ponto de vista sobre a memória do grupo, sendo moldada pelas posições ocupadas e pelas interações estabelecidas. A memória coletiva, assim, é produto de um trabalho social que articula e localiza as lembranças em quadros de referência compartilhados, construindo um acervo simbólico que conecta passado e presente.

Schmidt e Mahfound (1993) observam que a memória coletiva constitui uma ponte temporal que visa reconstituir aquilo que foi rompido na trajetória histórica dos grupos sociais. Silva, J. (2022) destaca que esse processo é realizado nas relações interpessoais, sendo a memória resultado das interações vividas em diferentes contextos sociais. A evocação de lembranças se dá por meio de imagens de acontecimentos passados, sendo ressignificadas de acordo com as experiências compartilhadas.

A centralidade da memória coletiva nas comunidades quilombolas se revela não apenas como um instrumento de continuidade cultural, mas também como uma força mobilizadora de identidade, pertencimento e resistência frente às dinâmicas de apagamento histórico e negligência institucional. Essa relação entre memória e território manifesta-se de forma contundente nas narrativas compartilhadas pelos moradores, que atribuem valor não somente aos eventos e pessoas lembradas, mas também aos espaços materiais nos quais essas experiências se inscreveram.

Exemplo emblemático dessa relação é a casa de Dona Maria Precheda da Silva, mencionada com frequência nas conversas em grupo como referência viva da memória comunitária do Barro Preto e de outras comunidades vizinhas. Nascida em 1917, Dona Precheda foi figura central na vida cotidiana das pessoas da região, atuando como parteira, benzedeira, evangelizadora e conselheira, o que fez dela um símbolo de solidariedade, espiritualidade e autoridade moral. Sua residência, construída com técnicas tradicionais – pau a pique, telhas de cumbuca, piso de terra batida – representava o último exemplar da arquitetura ancestral ainda presente no Barro Preto até sua demolição por questões de segurança, ao final da década de 2010.

A memória afetiva que as pessoas guardam tanto da casa quanto da figura de Dona Precheda evidencia como os elementos materiais e imateriais se entrelaçam na constituição da memória coletiva. A edificação, nesse caso, não se configura apenas como um abrigo físico, mas como suporte simbólico das relações sociais e da herança cultural da comunidade. Sua demolição simbolizou o fim de um ciclo, sendo percebida pelos moradores como uma perda irrecuperável da memória material que sustentava a transmissão dos saberes tradicionais.

A tentativa de preservar esse patrimônio por meio de seu tombamento revelou as dificuldades de articulação entre os agentes externos – técnicos e instituições públicas – e os membros da comunidade. Conforme registrado em jornal local, havia a intenção de transformar a casa em museu e de promover o tombamento de outros imóveis da região. No entanto, mal-entendidos quanto ao processo e à sua natureza jurídica levaram os familiares de Dona Precheda a interpretar o tombamento como perda do direito de propriedade, o que inviabilizou a proposta. Esse episódio destaca o distanciamento entre os discursos técnicos e o saber popular, bem como a urgência de abordagens patrimoniais que considerem os códigos culturais locais e adotem estratégias comunicacionais mais sensíveis.

A ausência da casa no presente físico não a extingue enquanto presença simbólica. O terreno vazio, ladeado por construções de alvenaria, tornou-se um espaço de evocação da memória e, simultaneamente, um marco de sua perda. A questão que se impõe é: onde reside hoje o acervo da arquitetura vernácula desta comunidade? A resposta encontra-se nos corpos e nas memórias das

pessoas, que carregam, em suas experiências e práticas, os vestígios do saber-fazer ancestral. Essa herança não está extinta; ela se reinscreve em narrativas, gestos, referências afetivas e no desejo de manter viva a cultura que as formou.

A oralidade, nesse processo, opera como fio condutor da memória coletiva, mediando a relação entre passado e presente, entre gerações e territórios. Os relatos sobre Dona Precheda e sua casa assumem um papel pedagógico e identitário, ensinando os mais jovens sobre modos de vida, valores e técnicas construtivas que compõem o repertório cultural da comunidade. Mesmo em sua ausência física, a casa continua a habitar a memória das pessoas, sendo constantemente reativada em conversas, lembranças e sentimentos de pertencimento.

A vivência de campo confirma que a memória oral se constitui como acervo fundamental de conhecimento. A arquitetura, nesse caso, não pode ser compreendida apenas como objeto técnico ou formal, mas como expressão de processos sociais, culturais e históricos que envolvem os sujeitos em sua totalidade. Cada casa, cada técnica, cada história, carrega em si uma rede de relações, afetos e práticas que, juntas, compõem a paisagem simbólica das comunidades quilombolas.

A lacuna deixada pela demolição da casa de Dona Precheda ilustra a tensão entre memória e modernização, entre preservação e apagamento. Em muitas comunidades, as pressões por adequação a modelos habitacionais modernos – geralmente impostos por programas públicos ou por ideais urbanocêntricos – contribuem para o abandono de práticas construtivas tradicionais. Essas transformações espaciais não são neutras: ao eliminar os elementos materiais da tradição, comprometem também os processos imateriais de aprendizado e de identidade.

A patrimonialização, se conduzida sem a devida mediação cultural, corre o risco de transformar a memória em mercadoria ou símbolo esvaziado de sentido. O caso da casa de Dona Precheda é paradigmático nesse sentido: embora reconhecida como bem valioso por pesquisadores e agentes culturais, sua preservação não foi possível por falta de diálogo efetivo com os valores, medos e expectativas da comunidade. A memória, como construção social, depende da adesão dos sujeitos; não se impõe por decreto, tampouco se preserva apenas com ações materiais.

Por outro lado, o reconhecimento coletivo do valor simbólico da casa, mesmo após sua demolição, revela que a memória continua operante e resistente. A comunidade a evoca como referência ética, afetiva e cultural, reafirmando sua centralidade no tecido social. Tal fenômeno indica que a memória coletiva é menos um repositório estático de dados e mais um campo de disputa, atualização e negociação simbólica. Ela se faz e refaz continuamente, em função das experiências vividas, das interações sociais e das transformações no espaço.

Nesse sentido, torna-se evidente que o estudo da memória coletiva em comunidades quilombolas não pode se restringir ao levantamento de dados históricos ou à documentação de práticas tradicionais. É necessário compreender os modos pelos quais os sujeitos atualizam essas memórias no presente, articulando o passado a seus desafios cotidianos e a seus projetos de futuro. A memória, mais do que lembrança, é ferramenta de ação social, dispositivo de reconstrução identitária e estratégia de enfrentamento das vulnerabilidades.

A valorização do saber-fazer tradicional e da memória oral pode contribuir para propostas de políticas públicas mais eficazes e respeitosas. Em vez de impor soluções externas, essas políticas devem partir do reconhecimento dos saberes locais como base legítima de conhecimento. A construção de moradias, por exemplo, pode integrar técnicas ancestrais com inovações sustentáveis, respeitando as condições ambientais, estéticas e simbólicas de cada grupo. Da mesma forma, programas de preservação patrimonial devem ser desenhados com participação ativa da comunidade, garantindo que o patrimônio não se dissocie da vida que o sustenta.

A experiência com a figura e a casa de Dona Precheda mostra que a arquitetura vernácula é indissociável das histórias de vida que a cercam. As paredes de pau a pique, as telhas de cumbuca, o chão de terra, não são apenas materiais ou soluções técnicas: são suportes de memórias, testemunhos de modos de viver e resistir. O saber arquitetônico das comunidades quilombolas é, portanto, uma forma de memória ativa, que comunica valores, experiências e sentidos, e que pode ser mobilizada como instrumento de fortalecimento cultural.

Frente aos desafios impostos pelas transformações contemporâneas – migração, urbanização, modernização tecnológica –, a memória coletiva emerge como um recurso vital para a reinvenção de estratégias de permanência. Mais do que conservar um passado idealizado, trata-se de projetar um futuro possível, enraizado na dignidade das formas próprias de existir. A memória, nesse contexto, não é um abrigo do passado, mas uma ferramenta de futuro, capaz de orientar ações e reivindicações legítimas de reconhecimento e justiça social.

A partir da escuta atenta, do respeito às narrativas locais e da valorização das formas de saber e viver das comunidades quilombolas, torna-se possível elaborar propostas que articulem memória, identidade e política. O reconhecimento do valor simbólico da casa de Dona Precheda é um exemplo poderoso de como a memória coletiva pode resistir à materialidade da perda, inscrevendo-se nos sujeitos e continuando a moldar suas práticas e visões de mundo.

4 CONCLUSÕES

A utilização de uma metodologia interdisciplinar, sem estabelecer hierarquias entre os campos do conhecimento, revelou-se não apenas eficaz, mas essencial para a condução desta pesquisa. A ruptura com uma lógica linear e hierárquica de investigação — ainda que teoricamente desafiadora — mostrou-se funcional na prática. Entendemos que o cotidiano das pessoas é marcado pela fluidez, e, por isso, as ações de campo ocorreram de acordo com as oportunidades que surgiam na rotina local. Desta forma, a presença nas comunidades acompanhava o ritmo e a dinâmica das pessoas com quem se interagia.

À medida que as camadas de informação são sobrepostas, surgem questionamentos específicos cujas respostas, por vezes, revelam-se surpreendentes. São sutilezas que podem parecer evidentes para quem atua na antropologia ou sociologia, mas que frequentemente passam despercebidas por profissionais de áreas como a arquitetura e a engenharia. Isso ocorre porque muitas informações emergem gradualmente, e é justamente nesse processo que a sensibilidade etnográfica se mostra essencial para captar os elementos presentes no cotidiano das pessoas. Ou seja, estar atento a este “escutar” e a um mergulho na cosmovisão de quem fala é um elemento fundamental para que as informações que se busca possam emergir.

O que se percebeu nessa vivência com inspiração etnográfica é que o contato com a população deve acontecer várias vezes, nas mais diversas situações do seu cotidiano. Para perceber algumas dessas *expressões intangíveis*, é necessário construir camadas sucessivas de informação ao longo do tempo. Nesse processo, o pesquisador aproveitava cada oportunidade para conversar sobre os mais diversos assuntos com pessoas já “entrevistadas”. Como os moradores e moradoras sabiam da pesquisa, essas conversas frequentemente retomavam o tema investigado — seja por curiosidade sobre o andamento do trabalho, seja por recordações de aspectos que haviam sido esquecidos em momentos anteriores.

O processo relatado da casa de dona Precheda é um exemplo marcante de como a memória, o relato e a história de cada um têm papel fundamental na vida da comunidade. Mesmo sem a existência física da casa, o papel que ela exerceu e exerce para a comunidade é enorme. Esta presença é tão viva entre a comunidade que inicialmente se pensou que a casa ainda existia fisicamente, tendo sido uma surpresa e causado certo espanto quando se soube que ela havia sido demolida há vários anos.

Este relato mostra como é importante o trabalho com a história e narrativa das comunidades para compreender os elementos que são efetivamente significantes para cada comunidade. No caso destas comunidades esta casa mostrou e mostra que tem um significado muito mais profundo e

permanente que somente a dimensão física da construção que foi um dia. E aponta para a importância deste registro para a existência e cosmologia das próprias comunidades.

AGRADECIMENTOS

À Fundação do Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – FAPEMIG pelo financiamento da pesquisa que deu origem a este artigo.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo apoio por meio de Bolsas de Produtividade em Pesquisa para dois dos autores (Rezende e Cabral).

REFERÊNCIAS

- ALTO, H. C. *Educação quilombola: cultura e práticas pedagógicas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- BARRETO, J. P. L. et al. *Pamusé: fermentação de uma antropologia indígena*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 19, n. 3, e20230118, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0118>.
- BISPO DOS SANTOS, A. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo; Belo Horizonte: Ubu Editora; PISEAGRAMA, 2023.
- CABRAL, M. P. *Cuando un pájaro viviente es un vestígio arqueológico: considerando la arqueología desde una perspectiva de conocimiento diferente*. In: ROJAS, Felipe; HAMANN, Byron; ANDERSON, Benjamin (ed.). *Otros pasados: ontologías alternativas en el estudio de lo que ha sido*. Bogotá: Universidad de Los Andes Press; El Fondo de Promoción de la Cultura, 2022. p. 24-51.
- CARNEIRO, S. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- CARVALHO, P. M. *A travessia atlântica de árvores sagradas: etnoarqueologia e estudos de paisagem no Quilombo do Boqueirão - Vila Bela-MT*. Teoria & Sociedade, v. 23, n. 1, p. 237-265, 2015.
- CHARMAZ, K. *A construção da teoria fundamentada: guia prático para análise qualitativa*. Porto Alegre: Artmed Editora, 2009.
- CUPERTINO, M. A. *Tradições culturais e território: a resistência das comunidades quilombolas no município de Piranga, MG*. Ouro Preto: UFOP, 2012.
- ESBELL, J. *Autodecolonização – uma pesquisa pessoal no além coletivo*. Cadernos do Lepaarq, v. 19, n. 37, p. 17-25, 2022.
- FEYERABEND, P. K. *Adeus à razão*. São Paulo: Unesp, 2010.
- FURTADO, A. M. et al. *Quilombos do Brasil: identidade, cultura e resistência*. São Paulo: Fundação Palmares, 2014.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HARTEMANN, G. O. *Escavando a violência colonial: arqueologia griótica e engajamento comunitário na Guiana*. Cadernos do Lepaarq, v. 19, n. 37, p. 142-191, 2022.
- ICOMOS. *Carta sobre patrimônio construído vernáculo*. Paris: ICOMOS, 1999.
- KENNY, M. *Vozes do silêncio: história oral e comunidades quilombolas*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.
- MAROUN, C. B. *Corpo e memória: o jongo nas comunidades quilombolas*. Campinas: Unicamp, 2014.

MENEZES, P. A. Caracterizar o quilombo como instituição africana: princípios para arqueologia brasileira a partir de Beatriz Nascimento. *Revista de Arqueologia*, v. 37, n. 1, p. 30-48, 2024. DOI: 10.24885/sab.v37i1.1157.

MILLION, T. Developing an aboriginal archaeology: receiving gifts from the White Buffalo Calf Woman. In: SMITH, C.; WOBST, H. M. (ed.). *Indigenous archaeologies: decolonizing theory and practice*. Abingdon; New York: Routledge, 2005. p. 39-51.

MORAES, I. P.; COSTA, L. A.; DE JESUS, L. L. Arqueologia, lugar de fala e conexões afrodiáspóricas: experiências no território quilombola dos povos do Aproaga - Amazônia paraense. *Cadernos do Lepaqrq*, v. 19, n. 37, p. 55-74, 2022.

MOREIRA, L. M.; CARMO, M. L. A. *Quilombos e saberes tradicionais*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012.

NEVES, C.; FARIA, O. *Técnicas de construção com terra*. São Paulo: FEB-UNESP; PROTERRA, 2011.

NICHOLAS, G.; MARKEY, N. Traditional knowledge, archaeological evidence, and other ways of knowing. In: CHAPMAN, R.; WYLIE, A. (ed.). *Material evidence: learning from archaeological practice*. London; New York: Routledge, 2014. p. 287-307.

OLIVEIRA, O. C. *Memória social e identidade em comunidades quilombolas do Espírito Santo*. Vitória: UFES, 2011.

PÉREZ GIL, J. Un marco teórico y metodológico para la arquitectura vernácula. *Ciudades*, n. 21, p. 1-28, maio 2018.

SCHMIDT, M. A.; MAHFOUND, S. A memória coletiva e a construção do presente. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 22, p. 289-299, 1993.

SILVA, G. F. da. Memória e identidade: uma leitura da teoria de Halbwachs. *Revista Estudos de Sociologia*, Araraquara, v. 21, n. 41, p. 245-255, 2016.

SILVA, J. R. da. Formas de resistência cultural e transmissão da memória em comunidades quilombolas. Salvador: UFBA, 2022.

SILVA, S. *Memória como documento histórico: comunidades negras e a oralidade como resistência*. Recife: UFPE, 2012.

SUPERNANT, K.; BAXTER, J.; LYONS, N.; ATALAY, S. (ed.). *Archaeologies of the heart*. Switzerland: Springer Nature, 2020.

WAI WAI, J. X.; CAIXETA DE QUEIROZ, R. Arqueologia e história indígena na perspectiva dos Wai Wai: um povo Caribe das Guianas. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 20, n. 1, artigo 3, 2024. Disponível em: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol20/iss1/3>. Acesso em: 23 maio 2025.