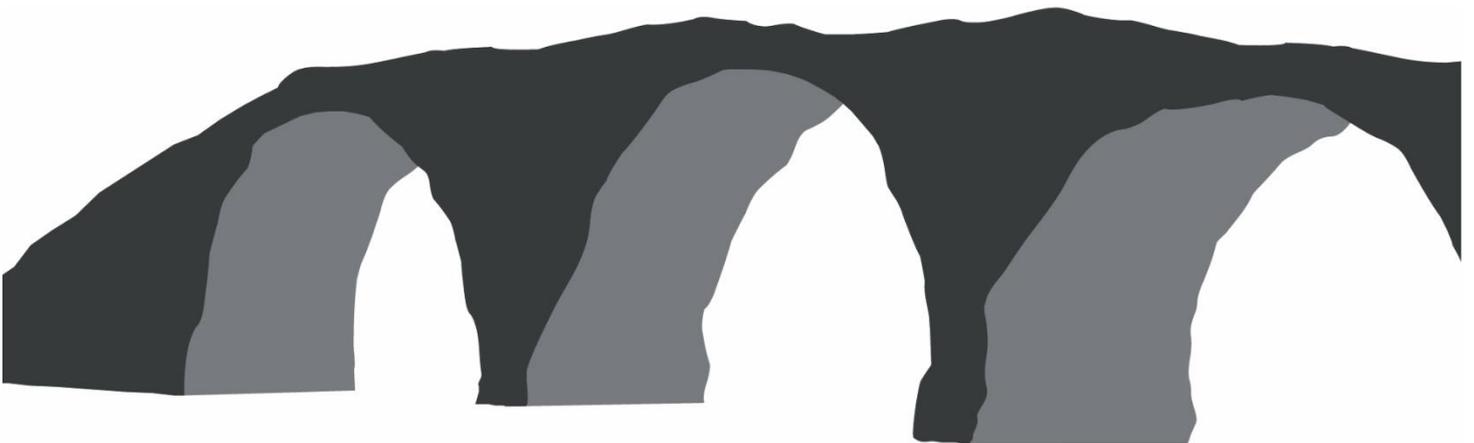


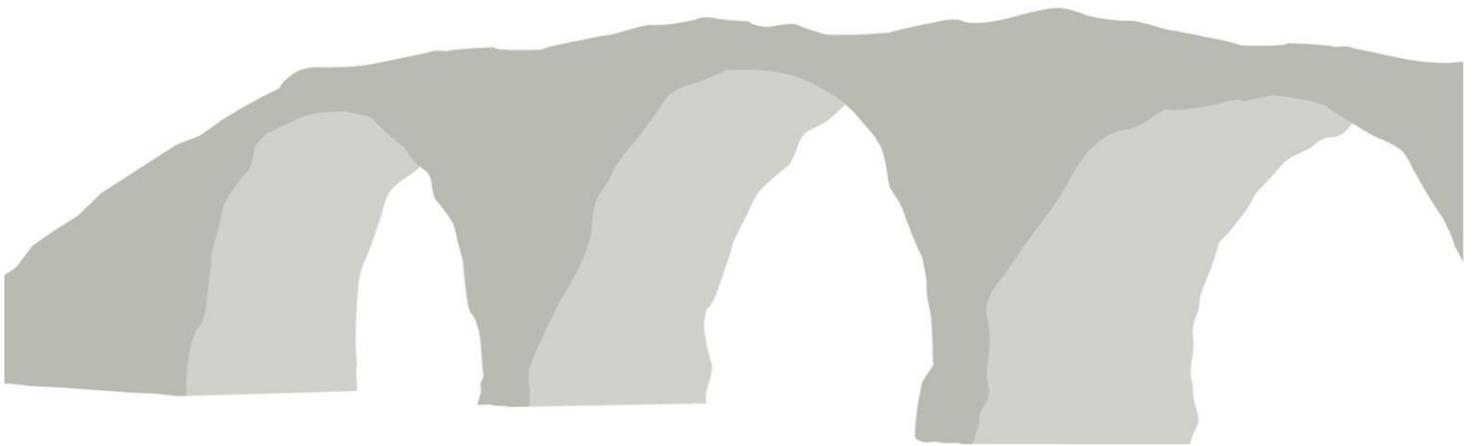
VESTÍGIOS – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica
Volume 13 | Número 1 | Janeiro –Junho 2019
ISSN 1981-5875
ISSN (online) 2316-9699

**TEMPORALIDADES E SABERES
INSCRITOS EM RUÍNAS E MEMÓRIAS**

**TEMPORALITIES AND KNOWLEDGE
INSCRIBED IN RUINS AND MEMORIES**

Camilla Agostini





Data de recebimento: 16/07/2018.

Data de aceite: 21/04/2019.

TEMPORALIDADES E SABERES INSCRITOS EM RUÍNAS E MEMÓRIAS

TEMPORALITIES AND KNOWLEDGE INSCRIBED IN RUINS AND MEMORIES

Camilla Agostini¹

RESUMO

Este artigo trata de uma pesquisa desenvolvida em um complexo de ruínas na praia do Sahy, no litoral sul do Rio de Janeiro/Brasil que teve duas linhas de ação concomitantes. A primeira em torno de um problema histórico-arqueológico associado às ruínas sobre o tráfico ilegal de escravos e o processo de escravização de africanos na primeira metade do século XIX. A segunda enfocou os usos contemporâneos desse espaço e o caráter público da prática de pesquisa, refletindo sobre aspectos metodológicos e o processo de produção do conhecimento.

Palavras-chave: Produção do Conhecimento, Temporalidades, Memória, Arqueologia Etnográfica.

RESUMEN

Este artículo trata de una investigación desarrollada en un complejo de ruinas en la playa de Sahy, en el litoral sur de Río de Janeiro / Brasil que tuvo dos líneas de acción concomitantes. La primera en torno a un problema histórico-arqueológico asociado a las ruinas, sobre el tráfico ilegal de esclavos y el proceso de esclavización de africanos en la primera mitad del siglo XIX. La segunda enfocó los usos contemporáneos de ese espacio y el carácter público de la práctica de investigación, reflexionando sobre aspectos metodológicos y el proceso de producción del conocimiento.

Palabras clave: Conocimiento, Temporalidades, Memória, Arqueología Etnográfica.

¹ Professora adjunto do Departamento de Arqueologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro; Colaboradora no Mestrado Profissional em Ensino de História – Profhistória / UERJ. camilla.rio.br@gmail.com. <http://orcid.org/0000-0002-5104-8819>.

ABSTRACT

This article deals with a research developed in a complex of ruins on the Sahy beach, in the south coast of Rio de Janeiro / Brazil and had two concomitant lines of action. The first was about a historical-archaeological problem associated with the ruins related to the illegal slave trade and the process of enslavement of Africans in the first half of the nineteenth century. The second focused on the contemporary uses of this space and the public character of the research practice, reflecting on methodological aspects and the process of knowledge production.

Keywords: Knowledge, Temporalities, Memory, Archaeological Ethnography.

INTRODUÇÃO

Esse artigo aborda uma pesquisa que transita entre a Arqueologia, a História e a Antropologia, observando alguns parâmetros no processo interdisciplinar de construção do conhecimento. O objetivo da pesquisa foi o de desenvolver uma problemática relacionada a uma experiência específica da escravidão brasileira – a ilegalidade do tráfico de escravos na primeira metade do século XIX; e de estabelecer um diálogo entre temporalidades e saberes para uma reflexão não apenas sobre esse passado, mas também sobre ruínas vivas no presente. O trabalho foi realizado em um complexo de ruínas, com cerca de 40.000 m², à beira mar, na praia do Sahy, em Mangaratiba/RJ – Brasil, e encontra-se em área protegida pela legislação ambiental.

O intuito neste artigo, a partir do trabalho realizado no sítio arqueológico do Sahy, é abordar possibilidades inscritas em sítios arqueológicos, em particular aqueles com a presença de ruínas e vestígios aparentes. A *presença* desses vestígios no cotidiano das pessoas que circulam pelo local traz para a pauta não apenas o potencial do presente para pensar o passado, mas do encontro dessas temporalidades para pensar nos usos e estratégias de preservação desses bens. Assim, com uma metodologia que coloca em diálogo os vestígios arqueológicos, a oralidade, a memória e princípios etnográficos de registro, foram consideradas diferentes temporalidades históricas que se fazem presentes no local. A prática de pesquisa traz ainda para a cena os usos públicos das ruínas e de seus espaços associados e os diferentes sentidos a eles conferidos por grupos sociais contemporâneos.

A pesquisa se desenvolveu ao longo dos anos de 2014 e 2015, com equipe reduzida, contando com auxílios de pesquisa governamentais e apoios de diferentes instituições públicas². Em cinco temporadas de campo que duraram entre dez e vinte dias e seis visitas de um a dois dias, contando com equipe que variou entre duas a seis pessoas, foram realizados mapeamento das estruturas (planta baixa e análises pontuais de suas transformações no tempo), escavações para identificação do comportamento estratigráfico de parte do complexo e coletas pontuais de sedimentos e materiais para análise.

O trabalho de campo arqueológico de mapeamento de estruturas e escavação foi precedido de pesquisa arquivística de manuscritos e mapas históricos. A prática de campo, no entanto, abriu brechas para outras frentes que incluíram o trabalho com a oralidade e a memória, assim como uma atenção etnográfica para os usos contemporâneos do local. Nesse sentido, também foram realizados mapeamentos do uso religioso contemporâneo (referente a oferendas e outras instalações religiosas nas ruínas); conversas informais e entrevistas gravadas, especialmente com antigos moradores locais, banhistas e lideranças religiosas; registro audiovisual e anotações escritas de diferentes usos contemporâneos do local em relação (religioso, lazer, ambiental, de trabalho, do cotidiano de moradores locais, da pesquisa); realização de roda de conversa e produção de desenhos por moradores locais para se pensar a possibilidade de um trabalho de cartografia social; e a produção e doação de uma exposição à associação de pesca local.

² A pesquisa foi desenvolvida junto ao Labhoi na Universidade Federal Fluminense e contou com a parceria das historiadoras Hebe Mattos e Martha Abreu, com recursos do CNPq e Faperj. Contou ainda com o apoio de diversas instituições, entre elas a Fundação Mário Peixoto; Secretaria de Meio Ambiente da Prefeitura de Mangaratiba; Associação de Pescadores, Maricultores e Lazer do Sahy (Assopesca); Universidade do Estado do Rio de Janeiro; Universidade Federal de Minas Gerais; Universidade de São Paulo; e Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

Do ponto de vista da história da ocupação, nem o levantamento documental, nem a oralidade permitiram ainda precisar o momento de início de construção do complexo de ruínas do Sahy. Em mapa de 1767, o local aparece identificado com referência à família Suzano, mas sem indicação clara de edificações onde se encontravam as atuais ruínas³. No entanto, pelo contexto de ocupação histórica da região, por essa indicação de pertencimento à família Suzano (confirmada por outros documentos, mencionados adiante), pelas dimensões e características arquitetônicas bem como pelas marcas de inúmeras modificações das estruturas ao longo do tempo, parece bastante plausível supor que elas sejam, no mínimo, dos setecentos. Há outra vertente de análise documental que relaciona a ocupação dos setecentos a jesuítas⁴, hipótese essa que não deve ser descartada tendo em vista as dimensões do complexo, as terras vizinhas de indígenas no século XIX e os fragmentos de imagens de santos em terracota de grande porte encontrados no lado Leste do complexo onde estariam as casas, não muito distante onde há indícios de possível capela, com vestígios de oratório.

A história fundiária que inclui essas edificações atualmente em ruínas foi reconstituída pela historiadora local, descendente de antigos proprietários desse complexo. A documentação histórica levantada remonta à sesmaria de Martim de Sá, ainda nos seiscentos, além de mostrar sucessivos processos de fragmentação e reintegração das terras ao longo do tempo. A historiadora Mirian Bondim, com esse levantamento documental, mapeou a dinâmica fundiária no tempo e sua cronologia: primeiramente com a sesmaria de Martim de Sá (1608-1620); com ocupação posterior de Salvador Correia de Sá e Benevides (1630-1652); seguida da aquisição pela família Rendon, com posterior fragmentação da propriedade; reintegração das terras ao longo do século XVIII pela família Suzano, a partir de 1725, com nova fragmentação das terras pelos herdeiros em 1831; reintegração da propriedade por Gabriel Antonio Montebello (1833-1854), tendo sua família mantido as terras até 1877; entre 1877 e 1890, ocorrendo nova fragmentação da propriedade pelos herdeiros de Gabriel Antonio Montebello; com reintegração das terras por Negib Khaleb (1891 – 1922).

É interessante notar no levantamento de Bondim que, ao menos por três vezes, com a morte do proprietário, as terras acabaram sendo divididas em terrenos, que eram fragmentos do terreno original maior, que foram posteriormente recomprados por um novo proprietário que reintegrava as terras originais sob seu domínio. A pesquisa documental, juntamente a oralidade, sugerem um potencial de estudo sobre agregados e libertos, que nessas fases de fragmentação das terras surgem como pequenos proprietários, sendo subtraídos a cada reintegração.

Esse processo de fragmentação ocorreu, por exemplo, no início do século XIX, após o domínio da família Suzano. Foi Gabriel Antonio de Montebello quem fez o movimento de recomprar os terrenos, reunindo as terras que incluíam não apenas o complexo de ruínas do Sahy, mas o chamado Engenho do Gago, em praia vizinha, e terras no vale contíguo, por onde subia serra a cima a estrada do Rubião. A memória local, além de indícios em documentação manuscrita e impressa ainda em estudo, sugere que Montebello esteve envolvido com o tráfico de escravos, no período de sua ilegalidade determinada pela lei Feijó, de 7 de Novembro de 1831, que declarou livres todos os escravos vindos de fora do Império e impôs penas aos importadores dos mesmos escravos. Essa lei foi amplamente burlada por traficantes e senhores de escravos

³ ARC / RJ – Cartas Topográficas da Capitania do Rio de Janeiro, mandadas tirar pelo Ilmo. Sr. Conde da Cunha, Capitão Geral e Vice Rey do Estado do Brasil, no ano de 1767. Agradeço a Mirian Bondim a indicação e disponibilização desse conjunto de documentos cartográficos.

⁴ Relatório de prospecções arqueológicas s.d. – Acervo Arquivo IPHAN / RJ.

até 1850, determinando o período de ilegalidade do tráfico de escravos (1831-1850). Isso é, o complexo de ruínas do Sahy teria participado ativamente na recepção clandestina de africanos vindos do além-mar na primeira metade do século XIX. A leitura das paredes de pedra sugere ainda que para tal o complexo teria sido adaptado com grandes paredes lacradas e uma possível extensão do complexo teria sido realizada com novas estruturas.

A pesquisa que se desenvolveu no local por dois anos iniciou-se então com um interesse histórico-arqueológico sobre a logística da ilegalidade do tráfico negreiro nessa fase de clandestinidade. A prática de campo, contudo, para além do tempo de Montebello e do tráfico ilegal de escravos, incluiu um olhar sobre a contemporaneidade daquele lugar, que, mesmo em ruínas, continua sendo usado, apropriado e partícipe da vida ali, à beira mar. Assim, as ruínas, para além de uma sobra do passado, são ainda vivas na contemporaneidade (como ruínas), e, nesse sentido, não é possível estar em campo e ignorar a sua existência no presente (Gonzalez-Ruibal, 2014) bem como as relações que diferentes grupos estabelecem com elas e suas histórias-memórias (Comarrof & Comarrof, 2010). Como ressalta Castañeda (2006; 2009), há uma diferença em “ir a campo coletar dados” e “estar em campo”.

Desse modo, o presente texto busca estabelecer um diálogo principalmente entre esse tempo da escravidão e do tráfico de escravos e o tempo encantado da religião, particularmente da Umbanda, que tem o local como uma extensão dos terreiros, levando para lá suas práticas com diferentes finalidades. Se as paredes de pedra podem contar a história de Montebello e da clandestinidade do tráfico de escravos através do olhar arqueológico, umbandistas e espiritualistas contam que ali vivem espíritos, e seu olhar para aquela realidade sensível ajuda a pensar em como esse tempo antigo pode viver embaralhado nos tempos de hoje. Do ponto de vista epistemológico ou mesmo ontológico, a atenção, assim, é para o encontro do presente “histórico” das ruínas e de quem vive e visita hoje o local e o presente “anímico ou espiritual” de quem ali permanece.

Quando um sítio arqueológico apresenta diferentes temporalidades, incluindo sua contemporaneidade, surge a questão de como lidar com o *presente arqueológico*. Esse *presente* inclui o próprio contexto arqueológico⁵, que pode guardar em si a diacronia de ocupações ao longo do tempo, permitindo a construção de uma história linear e cronológica, mas que, considerado *no seu tempo*, também apresenta uma combinação desses diferentes tempos. Uma realidade contemporânea que pode parecer fragmentada, dispersa no conhecimento, manifesta em rastros a princípio desarticulados ou articulados de forma aparentemente confusa.

Se é possível o entendimento da sucessão de ocupações, usos e contextos que constituem um tempo histórico linear da vida em locais como esse, pergunto se seria possível estabelecer um diálogo entre os tempos, uma vez que estão todos esses diferentes momentos fragmentados e misturados, *compondo uma mesma realidade* no presente. A pergunta é se, do ponto de vista da produção do conhecimento, além de separarmos e organizarmos categorias historicamente definidas, podemos pensar outras relações entre essas temporalidades (*e.g.* Gonzalez-Ruibal, 2014; Hamilakis & Anagnostopoulo, 2009, 2011; Fabian, 2013; Chackrabarty, 1997).

⁵ A referência a “Contexto Arqueológico” aqui é uma menção ao clássico conceito descrito por Michael Schiffer (1995; 1996), que considera o processo formativo do sítio arqueológico a partir do seu abandono e considerando inúmeras variáveis antrópicas e naturais para sua transformação ao longo do tempo. Um contexto que guarda os vestígios abandonados ou descartados – sempre em estado de transformação. Em contraposição ao que o autor designou “Contexto Sistemico”, que são os locais, coisas e pessoas associados e que encontram-se ainda atuantes em determinado sistema sócio-cultural vivo.

O Sítio do Sahy, como mencionado, guarda ruínas e vestígios aparentes, conhecidos e desconhecidos por visitantes mais ou menos atentos a eles. Algumas experiências no andamento da pesquisa fizeram pensar sobre a questão colocada acima e apresentaram como chave para uma articulação não linear/cronológica de temporalidades o presente.

É no presente, seja na composição do contexto arqueológico encontrado, seja nos usos contemporâneos dados aos vestígios, que estas temporalidades se encontram e é nele que surgem possibilidades de diálogos entre os tempos. Para isso, tem sido importante o uso de ferramentas como princípios etnográficos de observação, participação e experiência (*e.g.* Silva, 2006; Favret-Saada, 2005; Bonetti & Fleischer, 2007), o trabalho com e sobre a oralidade e a memória em paralelo ao registro da materialidade do local (Pollak, 1989; Benjamin, 2006; Abreu & Mattos, 2012) bem como relatos, explicações e orientação de diferentes especialistas sobre o entendimento de uma dimensão espiritual que é, em certa medida, compartilhada por tradições religiosas no Brasil, especialmente umbandistas e kardecistas⁶.

Esses diálogos têm mostrado possibilidades de correlacionar problemas históricos com saberes não acadêmicos – em particular o religioso – e de considerar a relação intrínseca de passado e presente que pode ser pensada a partir das ruínas segundo a perspectiva espiritual. Esses diálogos, no cotidiano do trabalho de campo, colocam questões sobre domínios de conhecimento e possíveis entendimentos dos vestígios arqueológicos bem como de sua espacialidade, fazendo pensar no que pode advir dessas paredes de pedra, a começar pela chegada de navios negreiros e da história da escravidão nesse lugar.

O TEMPO DE MONTEBELLO (1833 – 1868) NO TEMPO DA ILEGALIDADE (1831 – 1850)

Na primeira metade do século XIX, o escravismo brasileiro foi marcado pela ilegalidade do tráfico de escravos e pela clandestinidade de diferentes sujeitos que permaneceram enredados nas engrenagens desse “infame comércio” (Rodrigues, 2005a). Considera-se que nessa época ocorreram mudanças importantes para a recepção de africanos vindos do além-mar, respondendo à nova condição clandestina.

A partir do século XIX, particularmente depois da década de 1830, cresceu a produção cafeeira nas regiões interioranas do Vale do Paraíba, tornando-se o café o principal produto de exportação do Império. Esse período de opulência das *plantations* cafeeiras do Vale do Paraíba foi também período de clandestinidade do tráfico de escravos para o Brasil.

Foi a Lei Feijó, de 1831, que passou a proibir o tráfico negreiro para o Brasil. No entanto foi a partir deste momento que, contrariamente à determinação legal, cresceu vultuosamente o número de africanos trazidos principalmente da África Central (Florentino, 1995; Ferreira, 1996; Klein, 1999; Curtin, 1969). Na prática, dessa maneira, não estava promulgado o fim do tráfico, mas sim apenas anunciado (*e.g.* Mattos & Schnoor, E., 1995; Abreu & Mattos, 2012; Mattos, 2013; Lourenço, 2013, 2018; Yabeta, 2013, 2014;

⁶ Foram muitos os especialistas ou lideranças religiosas que dividiram saberes e explicações que contribuíram para que certas ferramentas (entendimentos, princípios) pudessem contribuir no desenvolvimento deste artigo. A aproximação com esses saberes, iniciada em pesquisas ainda no ano de 2000, contou com muitas conversas informais, atendimentos e compartilhamento de experiências de trabalho de campo e da vida religiosa. Muitas pessoas não podem ser lembradas em nome, pela falha da memória e de anotação, mas podem ser representadas por Carina Guimarães, Nívea Moreira, Paulo Dias, Tio Juca, Seu Paulo de Ipiabas, dona Elza, Zilar Motta – de Vassouras, Gláucia Abreu, Sara e o Centro Espírita Aliança do Divino Pastor – do Rio de Janeiro, Eduardo Freitas, Deti Suzano, Arlete Queiroz Gonçalves e sua filha Elaine – do Sahy, dona Placidina e o Centro Espírita Amor e Verdade – de Barra do Pirai, Dona Iara – com barracão em Nova Iguaçu e Ana Cristina Sousa, em Porto Seguro. Do ponto de vista estritamente acadêmico, que foi o princípio, podem ser referidos os trabalhos e a orientação de Robert Slenes bem como toda a bibliografia que ele descortinou (v. Slenes, 1995, 1999, 2002).

Agostini, 2013). Quando a lei Euzébio de Queiroz, de 4 de setembro de 1850, estabeleceu medidas para a repressão do tráfico de africanos para o Império do Brasil, reforçando a antiga e amplamente ignorada lei de 1831, é acirrada a busca por traficantes clandestinos, levando a cabo finalmente esse comércio de gente. Assim, ainda que a fiscalização tivesse fechado os olhos para a continuidade no tráfico negreiro, ele teve que ser reestruturado para funcionar clandestinamente entre 1831 e 1850.

Para a recepção clandestina dos africanos foi então necessário o estabelecimento de toda uma logística que multiplicou pequenos portos pelo litoral, criando uma nova infraestrutura de recebimento e consequentemente de condição no processo de escravização dessas pessoas nas terras brasileiras. No litoral Sul-Fluminense os desembarques clandestinos cresceram em especial na Marambaia, Itaguaí, Mangaratiba, Ilha Grande, Angra dos Reis e Parati.

A dinâmica da ilegalidade do tráfico contou com todo um aparato que incluía desde portos e atracadouros, barracões e “fazendas de engorda” ou quarentena, trapiches e mercados, e cemitérios, incluindo a participação de diferentes formas das populações locais não escravas. Abordar o estabelecimento, funcionamento e os significados desses espaços nos permite mapear a logística de recepção dos africanos no Brasil e de como esses espaços atuaram no processo de escravização.

Assim, toda essa arquitetura, cujos vestígios são encontrados em ruínas no litoral brasileiro, também nos fala desse processo. Um processo social de fazer dos africanos os escravos que passavam a compor boa parte da sociedade escravista brasileira. Eles não estavam prontos, era preciso produzi-los (Agostini & Almeida, 2019).

Pesquisas históricas e arqueológicas desenvolvidas no litoral sul-fluminense têm oferecido recursos para refletir sobre esse processo de produção ou do fazer-se escravo no Brasil (v. Mattos, 2013). As paredes remanescentes no sítio arqueológico do Sahy, em Mangaratiba, fazem pensar em algumas engrenagens do sistema, tais como a violência física e a tortura simbólica ou psicológica, a possibilidade de espaços de treinamento, nos quais a língua podia ser aprendida e o *trabalho* servir como uma ferramenta de opressão e de transformação dessas pessoas no processo de sua inclusão nesta sociedade, como escravos. Futuras escavações poderão oferecer subsídios para uma aproximação à experiência propriamente dos africanos nesse processo e suas estratégias de se “(re)fazer” em uma nova sociedade.

Por outro lado, a pesquisa incluiu um olhar sobre como as populações do pós-abolição, assim como grupos contemporâneos, lidaram e continuam lidando com a memória dessa experiência, seja pelo silêncio, seja por diferentes formas de (re)apropriação desse passado, particularmente manifesto em antigos espaços abandonados, paredes arruinadas que contam diferentes histórias sobre as pessoas que se fizeram ali, dependendo dos olhos de quem as vê.

A referência da memória local é forte em associar a Ilha da Marambaia ao Sahy, como um primeiro local de chegada para quarentena e um segundo para venda. Esta referência é condizente com outros contextos, nos quais, da mesma forma, as indicações são de chegada em ilhas e posterior encaminhamento para o continente. Como teria ocorrido na Ilha Cunhambebe e/ou Ilha Grande e o Bracuí, não muito longe da praia do Sahy, em Angra dos Reis/RJ (Mattos & Abreu, *no prelo*), e em Ilha Bela e São Sebastião, no litoral norte de São Paulo (Agostini, 2013).



Figura 1: Relação da Ilha da Marambaia (círculo abaixo) e a Praia do Sahy (círculo a cima). (Imagem satélite: Google Earth).

No processo de “produzir escravos” era necessário, na chegada ao Brasil, enterrar mortos, tratar doentes, deixá-los em quarentena. Após a chamada “engorda”, esses africanos seriam encaminhados para locais de venda para seus futuros compradores-senhores. Essas etapas são relativamente conhecidas ou referidas pela historiografia e mesmo pela memória local (Rodrigues, 2005b; Mattos, 2013). Vejamos em seguida o que a cultura material pode ajudar a contar.

Algumas paredes e relatos remetem à experiência da violência, como a referência repetida na oralidade de um calabouço, que chegou a ser descrito em relatório de prospecções arqueológicas realizadas na década de 1970⁷, com localização hoje desconhecida. Um complexo quadrangular com cerca de 120m² parece ter sido construído posteriormente ao complexo maior, que se encontra protegido por um muro contínuo em todo seu perímetro. Um dos seus compartimento apresenta orifícios na face interna de uma das paredes que, pelas características físicas e por relatos orais, apresentavam ali fixadas correntes. Uma das hipóteses levantadas é de ali ter sido um barracão para alojamento dos africanos, onde pessoas ficariam aprisionadas lado a lado⁸.

No sítio do Sahy, junto a essa estrutura identificada como possível barracão para abrigo dos africanos, encontra-se outro amplo compartimento com rampa de acesso. A rampa sugere a facilitação de acesso para as rodas de veículos ou entrada de animais. Documentos analisados preliminarmente, como testamentos e inventários⁹, parecem sugerir esse espaço como um local de trabalho – produção de farinha ou construção e depósito de canoas, utilizadas para o transporte de curtas distâncias, inclusive de gente. Aqui faz lembrar que o trabalho serviu como ferramenta de transformação e opressão dessas pessoas bem como de camuflagem de

⁷ Acervo do Arquivo do IPHAN-RJ.

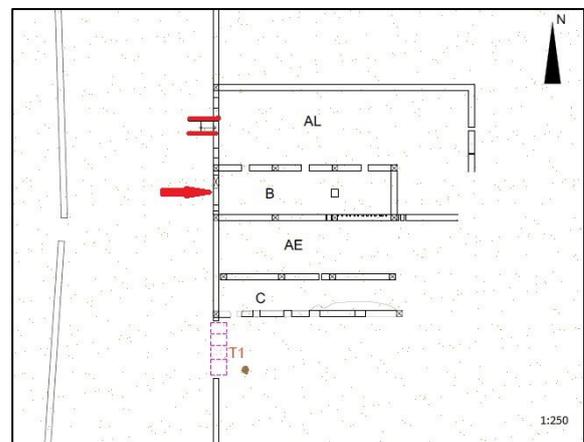
⁸ Foram realizadas análises de solo para a identificação de presença de coprostanol (um indicador de fezes humanas), com resultados ainda em processamento.

⁹ Arquivo da Câmara – Testamento de Gabriel Antonio de Monte Bello, 1862 (cópia cedida por Mirian Bonbim); Museu da Justiça / RJ – Inventário de Maria Francisca Monte Bello Bondim, 1876; Inventário de Maria Francisca Monte Bello Pimenta, 1884.

uma situação clandestina. Pelo momento, são hipóteses a serem observadas com o andamento da pesquisa. Esta é uma edificação de interpretação complexa, considerando ainda que em algum momento do tempo todos os seus acessos parecem ter sido vedados.



Figura 2: Mapeamento preliminar do complexo de ruínas com 40.000 m² no Sítio do Sahy – Mangaratiba / RJ. A estrutura que tem sido associada como abrigo dos africanos é a estrutura quadrangular do lado direito, na parte de cima da planta (desenho-Autocad por Clarice F. Muhlbauer).



Figuras 3 e 4: Complexo quadrangular, identificado hipoteticamente como local para abrigo dos africanos; indicado pela documentação como rancho de canoas e/ou produção de farinha. (Desenho-Autocad por Clarice F. Muhlbauer; foto da autora).

Autores como Jaime Rodrigues (2005a; 2005b) e Boccia e Malerbi (1977) mencionam documentos nos quais os próprios africanos relatam sua chegada, após a travessia do Atlântico. São citados locais escondidos, geralmente nas matas onde ficavam algumas semanas, aprendiam a língua e trabalhavam. No litoral nortepaulista, outro sítio arqueológico tem sido identificado como possível intermediário no tráfico de escravos (Agostini, 2013). Nesse estudo anterior, aponte para a possibilidade desse local ter sido um espaço afastado e internado nas matas, nas quais esse “aprendizado” poderia estar sendo realizado. Nesses locais os africanos recém-chegados poderiam aprender um pouco da língua e do ofício que passariam a exercer no interior.

Os elementos identificados no complexo de ruínas do Sahy têm fortalecido a ideia do local ter servido ao mesmo tempo para abrigo dos africanos e operado com a função de introduzi-los ao sistema escravista como trabalhadores escravos. No testamento de Gabriel Antonio de Montebello há menção de que ele teria ficado responsável por um escravo de outro senhor, para lhe corrigir, “para tirá-lo da vadiação”¹⁰. Por que Montebello estaria ajudando outro senhor a conduzir seu escravo ao mundo do trabalho? Ele seria um “especialista” no assunto?

Para além da violência física e do trabalho, também a pressão simbólica ou mesmo psicológica aparece nas ruínas como mais um fator operado pelo sistema nesse processo. Ao que parece, exatamente em frente à porta do possível barracão/senzala estava a porta do cemitério. Julio César Pereira (2007), em trabalho sobre o cemitério dos Pretos Novos no Rio de Janeiro, lembra o terror que deveria ser para africanos ver as pessoas – e quiçá seu próprio futuro – em covas coletivas, sem cuidados ou procedimentos adequados no enterramento. John Thornton, entre outros autores, mostrou que, para diferentes grupos centro africanos nesse tempo do tráfico, a falta de cuidados com o morto poderia acatar para o seu espírito uma vida além-morte de um fantasma em tormento. Assim, para além da violência física, a tortura “psicológica” sobre a vida além-morte também pode ser lida nessas paredes que ficaram no tempo.

Como mencionado, a ampliação das escavações poderá indicar a experiência propriamente desse processo, e não apenas a estrutura montada para que ele acontecesse. Para pensar, talvez, como as interpretações de Robert Slenes (1995) sobre o “reconhecimento de malungos” durante todo o trajeto da África ao interior fluminense dialogam com as estruturas de poder e opressão do sistema. Esse seria um passo necessário para pensar a experiência de “africanos” que eram escravizados como um processo contínuo, nunca completamente terminado¹¹.

Essas paredes incompletas de pedra – assim como outras miudezas a elas associadas – oferecem uma fonte diferenciada para a pesquisa, além de uma via de comunicação com a população não acadêmica contemporânea. Essas paredes, que são visitadas, observadas e “imaginadas” por diferentes pessoas nos lançam o desafio do encontro de saberes, de como conduzir reflexões que coloquem em diálogo diferentes dimensões e sentidos que elas podem conter.

Essa atenção para possibilidades de inclusão de outros saberes e sentidos conferidos a esse local de certa maneira expande a perspectiva de interdisciplinaridade para uma perspectiva *intersaberes*, que, em última instância, coloca desafios sobre a questão da autoridade e legitimidade de diferentes domínios de conhecimento.

¹⁰ Acervo da Câmara – Testamento de Gabriel Antonio Monte Bello, 29/01/1862. O documento consultado é uma transcrição do testamento realizada na Vila de Mangaratiba em 30/03/1901.

¹¹ Agradeço aqui a indicação de Hebe Mattos para a observação sobre esse processo e as inúmeras conversas com Marcos Leitão de Almeida sobre a análise e reflexão desse processo a partir de fontes materiais, linguísticas, orais e manuscritas.

A PESQUISA COMO PROCESSO: QUE VENHAM OUTROS TEMPOS

A pesquisa, como mencionado, teve um caráter interdisciplinar, com especial atenção para os cuidados metodológicos no trânsito entre a prática arqueológica, histórica, antropológica e a prática pública. Hilton Japiassú (1976) sugere uma peculiaridade para o conceito de interdisciplinaridade, que, para além de empréstimos e diálogos entre disciplinas, considera a *transformação* da perspectiva inicial do pesquisador com a experiência de seu deslocamento para o campo vizinho, implicando em criações híbridas e originais. Parece interessante expandir essa noção de Japiassú para além dos diálogos entre os campos disciplinares acadêmicos, incluindo uma perspectiva *intersaberes*, quando outros domínios de conhecimento – como dos saberes ditos tradicionais – entram em jogo com “referência consultada” e não apenas como fonte, isto é, com autoridade e/ou legitimidade junto ao saber acadêmico.

Aqui surge uma questão que apenas em outro artigo seria possível contemplá-la na sua complexidade. Detentores de conhecimentos tradicionais, a quem me refiro como autores ou “referências consultadas”, muitas vezes permanecem anônimos por falhas de registro ou encaminhamento na pesquisa, por interesse das próprias pessoas consultadas, entre outros motivos. Do ponto de vista de um domínio de conhecimento que é adquirido por vias espirituais, abarcando memórias e saberes, como incluir sua referência na narrativa acadêmica? A quem referenciar? À liderança, às entidades ou espíritos, ou à instituição na qual eles se abrigam e que guarda esse conhecimento/aprendizado religioso-espiritual? Quem assina ou endossa? A religião, a casa, o médium ou o(s) espírito(s)? Não sendo essa difícil tarefa para esse momento, o exercício no presente artigo foi o de pensar sobre a inclusão desses outros saberes ou ontologias como referências que se articulam no processo de produção do conhecimento histórico-arqueológico.

Nesse estudo não foi desenvolvida até o momento uma prática de pesquisa colaborativa ou participativa tal como definida atualmente pela antropologia e pela arqueologia (*e.g.* Castañeda, 2009; Hamilakis & Anagnostopoulos, 2009; Hogberg & Holtorf, 2005; Colwell-Chanthaphonh, 2009). O exercício foi o de incorporação de alguns princípios no próprio pensar do pesquisador, no caso, pesquisadora (Favret-Saada, 2005). O trânsito por diferentes instâncias e domínios de conhecimento demanda do pesquisador cuidados metodológicos particulares, considerando a experiência em diferentes campos do saber.

Um desafio inicial foi de caráter metodológico, ao abraçar a possibilidade do uso combinado de fontes de naturezas diversas. Vale ressaltar que falar em diversidade de fontes não implica apenas a menção a “tipos de fontes”, mas de naturezas empíricas diferentes. Falar em natureza e tipos de fontes como coisas diferentes traduz a ideia de que, por exemplo, inventários, processos criminais e listagens comerciais são tipos de fonte de natureza escrita, diferente na natureza material, fragmentada e dispersa no espaço do registro arqueológico, que inclui vestígios de tipos cerâmicos, vítreos, ósseos, metálicos etc, diferente ainda na natureza do registro oral e da memória sejam elas registradas em entrevistas programadas, entrevistas livres ou conversas informais. Mapas, fotografias, gravuras contêm também a representação e o registro visual como característica.

Cada fonte ou empiria exige um cuidado metodológico específico, considerando, por exemplo, suas dimensões de temporalidade que variam. Ou seja, o tempo da memória, o tempo registrado na estratigrafia das escavações e o tempo de um acontecimento ou evento registrado em um manuscrito, marcado por dia, mês e ano, não podem ser tratados da mesma forma (Feinman, 1997; Agostini, 2009).

Em outro momento, sugeri o uso da dimensão cotidiana como referencial temporal que permite a associação de diferentes empirias (Agostini, 2002). Essa dimensão pode/deve incluir uma abordagem processual, que procura perceber a mudança na ordem do cotidiano. Analisar as diferentes fontes a partir da orientação de questões-problemas, que têm a dimensão processual do cotidiano como referência, ajuda a superar as diferentes temporalidades, próprias de cada fonte. Isto é, o foco está em buscar nelas o que elas podem falar de experiências cotidianas e elementos constituintes de estruturas socioculturais em (trans)formação.

Outro exemplo do desafio de se pensar estratégias metodológicas para o uso combinado dessas fontes, quando cada empiria exige um procedimento particular, é que por vezes eles podem ser conflitantes, particularmente na condução dos trabalhos de campo. Isso acontece, por exemplo, no que diz respeito às orientações metodológicas no trabalho com gente! Sejam pessoas entrevistadas para o estudo sobre ou com a memória e a tradição oral sobre o passado escravista, seja a relação pública da equipe durante as escavações com as diferentes pessoas que visitam e transitam pelo local, ou sejam ainda grupos que se apropriam das ruínas, com os quais buscamos aproximação para diálogo, dentre eles grupos religiosos e moradores locais – sendo essa aproximação conduzida por princípios da prática etnográfica.

O uso de princípios etnográficos – ou uma “atenção etnográfica” – auxilia nas formas de registro de diferentes maneiras, incluindo o registro das relações estabelecidas entre pesquisadores e grupos que compartilham o mesmo espaço no próprio processo de construção das interpretações e reflexões sobre contextos passados, ou, ainda, como forma de observar o encaminhamento da pesquisa, isto é, admitindo a própria arqueologia e o processo de construção do conhecimento como objeto – para tal o uso de pequenas filmagens tem sido bastante útil durante o trabalho de campo (seja para registro técnico das escavações, seja para fins mais propriamente etnográficos).

O exemplo de como as metodologias para o registro da memória/oral e etnográfico podem ser de certa maneira conflitantes ajuda a explicar as soluções que temos encontrado para o trabalho com/sobre a memória e a “participação etnográfica”. A História Oral oferece tradicionalmente uma série de ferramentas e cuidados para o estudo e registro das tradições orais, cuja natureza empírica demanda metodologias específicas, por exemplo, considerando o tempo e a dinâmica da *memória*, entre outros.

Talvez a ferramenta mais tradicional desse campo de estudos seja a realização de entrevistas gravadas. A qualidade dessas entrevistas depende não apenas da habilidade do pesquisador em perguntar e da disponibilidade do entrevistado em falar, mas da relação que se estabelece entre eles. Um princípio básico importante que orienta o pesquisador, nesse caso, é inicialmente “perguntar sem dizer”, de maneira a não sugerir a pessoa a responder algo “que se queira ouvir”. Nesse sentido, é como se o pesquisador não estivesse autorizado a dizer aquilo que pensa sobre o que indaga (geralmente ele está pensando muitas coisas!). Por outro lado, não se trata de uma recusa ao outro em compartilhar o conhecimento, mas algo necessário em um primeiro momento no trabalho com e sobre a memória (Vansina, 1990; Thompson, 2002; Ferreira, 2005; Halbwachs, 2004).

No caso da pesquisa no Sahy não foi diferente. Entrevistas e conversas se iniciaram em uma primeira aproximação com os moradores, as suas memórias e seus saberes. Walter Benjamin nos lembra de que “quanto mais esquecido de si mesmo está quem escuta, tanto mais fundo se grava nele a coisa escutada” (Benjamin, 2006). O movimento, assim, foi o de ceder espaço à fala do outro, recuando com as expectativas, ainda que elas continuassem a orientar a atuação de quem pergunta. No entanto, em algum momento, o

silêncio deve ser rompido, seja para indagar de forma mais específica, seja para ceder aos interesses do outro pelo o assunto ou para permitir aproximação. O silêncio assim tem um lugar no método, mas sua condução é determinada pela prática-experiência-relação.

Um exemplo prático no caso do complexo de ruínas estudado pode ser apontado para as informações sobre as estruturas propriamente. Algumas pessoas mais antigas viram coisas que hoje não mais existem. Por armadilha da memória ou dissimulação desconfiada, muitas vezes essas informações podem chegar enviesadas ao pesquisador.

Em um primeiro momento a motivação era perguntar o que as pessoas sabiam sobre o local por ouvir dizer, por ter presenciado ou por ter sentido. Assim, foram registradas falas que mencionaram a chegada de africanos que paravam primeiro na ilha da Marambaia, para depois virem para aquele local no Sahy para serem vendidas. Outras se referiam a certo local de erosão fluvial como “um antigo canal por onde os escravos entravam escondidos”, ou ainda a correntes presas na parede, que “estava ali até pouco tempo” e que foram arrancadas. Pessoas mencionaram também a existência de um cemitério, cujos sepultamentos foram impactados pela obra de duplicação da linha do trem, na década de 1970, ou ainda de um buraco, que se tinha acesso por uma escada e referido como calabouço, hoje com acesso desconhecido.

Essas referências, entre tantas outras coisas ditas, somam de forma interessante com os olhares da pesquisa na interpretação dos vestígios sobre o passado escravista. Aqui cabe ressaltar quem definiu o momento no qual tive que sair do silêncio, comentando de forma mais detalhada aquilo que orientava o olhar da pesquisa. Na verdade, não foram os manuais de história oral ou qualquer metodologia pré-determinada (Bell, 1991), mas sim a *relação*. Alguns moradores se mostraram curiosos com relação ao nosso trabalho e nossas buscas. De toda forma, junto à curiosidade por nossas atividades, houve frequentemente uma legítima indagação sobre os ganhos que a comunidade local teria com nosso trabalho, o que desafiou e mobilizou o projeto.

Um dos estudantes que atuava junto à equipe na escavação, com orientação para essa “atenção etnográfica” e registro cotidiano do trabalho, por sorte filmou esse momento que foi uma conversa com um morador, quando deixei de perguntar “o que você sabe sobre esse lugar” para incluir “me parece ser assim...”. No caso, o morador imaginava um local semelhante aos registros bem conhecidos das *plantations* do Vale do Paraíba, com terreiro central para secagem do café. Como pesquisadora, em conversa com o morador sobre nossas interpretações acerca das estruturas, discordei, indicando o que eu via de diferente.

Nesse sentido, quem definiu como proceder com o silêncio no método foi a relação e a própria experiência de/na pesquisa – ainda que suas ferramentas e orientações gerais sejam predeterminadas. O procedimento ressaltado aqui reconhece ferramentas que são frequentes nas pesquisas, mas que são geralmente silenciadas nas publicações finais: como o imprevisto, o improviso, o silêncio e a experiência do próprio pesquisador; bem como a relação estabelecida entre o grupo de pesquisa e as diferentes pessoas e grupos de interesse locais (Bonetti & Fleischer, 2007). Essa prática tem sugerido que princípios etnográficos talvez sejam o eixo metodológico que, nesse caso, permitiram a integração das diferentes metodologias no trabalho de campo.¹²

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

¹² Agradeço à Márcia Bezerra por me alertar para esse caminho.

de cura, oferendas e “trabalhos”, já que ali moram os espíritos, e esse é o lugar *deles*. Essa presença (algum tipo de *posse* ou pertencimento?) dos espíritos nesses espaços é vivenciada e materializada pelas pessoas de diferentes maneiras. Além das práticas mencionadas, quando o canto, a dança e o toque de tambores ocupam o local, com a efemeridade dos corpos que dali se apropriam e partem ao fim de cada ritual, pequenas esculturas são instaladas pelas ruínas, entre outros objetos. Algumas já abandonadas se somam aos fragmentos das peças arqueológicas, outras ainda em uso são cultuadas e mantidas vivas. Expressão de antigos espíritos que “ficam ali, moram ali, por ser aquele o lugar *deles*”¹³.



Figuras 5 e 6: Imagens encontradas no complexo: à esquerda, Zé Pelintra “instalado” em uma das paredes; à direita São Benedito encontrado isoladamente, aparentemente em situação já de descarte. Ambos sem cabeça (Fotos da Autora).

Em um dia de celebração religiosa, estive no complexo das ruínas do Sahy, para observar as práticas no local. Tive a oportunidade de pedir autorização para filmar um grupo que estava prestes a começar a festa-ritual (uma *gira*). Eu estava lá há cerca de 20 dias registrando as ruínas, medindo e desenhando as paredes, as pedras, fazendo o registro da arquitetura. Não havia público assistindo o encontro além de pessoas ligadas ao grupo, apenas duas ou três pessoas que acompanhavam à distância e a pesquisadora vestida como tal (com mochila, bota, calça e camisa de manga comprida, em meio a banhistas), fazendo pequenas filmagens e fotografias. Nesses encontros a prática é que espíritos ou *entidades* se fazem presentes, dançam, festejam e, por vezes, prestam atendimentos. Em determinado momento, quando os Caboclos, que são espíritos da terra associados a indígenas, vieram para a *gira*, três ou quatro deles se aproximaram, um de cada vez, e me indagaram gestualmente como quem perguntasse “quem é você?”.

¹³ Relato de Deti Suzano, morador no Sahy há pelo menos 60 anos, que se reconhece como “da curimba”.

Conversei com eles, pensando que seria uma oportunidade de perguntar se nosso trabalho era bem-vindo. Tentei explicar que estudávamos o tempo antigo dos escravos e que para isso cavávamos a terra buscando coisas daquele tempo, entre outras atividades. A cada conversa tive um retorno positivo, de que nosso trabalho era bem visto, mas todos perguntaram em seguida: “mas a mata você não vai tirar, não, né...?”. Em um primeiro instante eu me perguntei em pensamento “mas que mata?”. De toda forma, expliquei que não, que apenas limpávamos a vegetação rasteira e pequenos arbustos quando necessário.

Quando, de volta à pousada onde estava alojada, fui conferir o registro das fotos, me deparei com imagens cuja parte superior era totalmente verde! Foi quando ri da minha desatenção, me dando conta de que eu estava trabalhando em uma Unidade de Conservação Ambiental, cuja vegetação cresceu posterior ao abandono das estruturas e sobre elas, e que aquele era hoje um local com densa cobertura vegetal. Como pesquisadora atenta ao registro de cada detalhe das estruturas, passava dias olhando para as pedras e, de repente, tinha esquecido ou ficado cega para o fato de que aquele era um lugar verde, com uma mata que esses Caboclos me lembraram de considerar e respeitar.

Essa história serve de exemplo de atenções que esses grupos nos fazem ter que a princípio não teríamos e que, por fim, interferem nos procedimentos de pesquisa, incluindo procedimentos mais técnicos, como a escolha de áreas de escavação. Determinadas áreas são escolhidas mais prioritariamente para as oferendas e outras não. O uso religioso daquele espaço é muito dinâmico e pareceu preciso fazer um mapeamento disso, para saber como intervir.



Figura 7: Exuberância da vegetação na área das ruínas, protegida pelos Caboclos (Foto da Autora).

Além do cuidado na escolha das áreas de escavação e procedimentos diretamente relacionados ao trabalho da equipe no local, entrevistas agendadas e conversas informais foram realizadas com lideranças religiosas e praticantes a elas associados. De uma maneira geral, essa aproximação teve uma tripla motivação.

A primeira foi o interesse sobre o que as pessoas sabiam sobre a história-memória da ocupação desse lugar. A segunda, para conhecer as motivações espirituais que os levavam até ali e as implicações daquele espaço nas suas práticas. Por fim, para simplesmente buscar espaços de diálogo, com atenção para as possibilidades que eles pudessem oferecer e que não estavam necessariamente previstas, com o intuito de abrir margem a possibilidades de diálogos entre saberes – o acadêmico e o religioso.

A pesquisa teve ainda outros desafios ao pensar na possibilidade de diálogo de diferentes domínios de conhecimento. Ao longo do trabalho surgiu a questão de como ou se é possível incluir princípios de conhecimento-entendimento de diferentes saberes na produção do conhecimento científico. Refiro-me aqui para além de usá-los como fonte, inclui-los como orientadores da própria epistemologia, isto é, do processo que conduz a elaboração das interpretações e das narrativas. Pensando em como dialogar com o entendimento religioso do local, que tem “razões de ser” na própria escravidão e suas memórias contidas nas ruínas. Apresento a seguir um aspecto que ilustra essa possibilidade.

AS RUÍNAS NO SEU TEMPO E O LUGAR DO PESQUISADOR

O complexo de ruínas do Sahy, como antigo local de violência e tortura, conta sobre o sofrimento no processo do “tornar-se escravo” no Brasil. Da produção de um sofrimento que foi historicamente transmitido, inclusive. Esse local teria feito parte da logística de recepção desses africanos e dos primeiros momentos de sua socialização ou adequação ao sistema escravista. Espaços que conduziam esse processo nos seus primeiros passos no Brasil. Há que se ressaltar, espaços de violência.

As ruínas de uma maneira geral, e também essas ruínas no presente frequentemente são recursos para religiões como a Umbanda, como mencionado anteriormente. Recursos esses, inclusive, diretamente ligados a essa história de sofrimento. Para ilustrar, vale destacar que, particularmente ali nas ruínas do Sahy, são encontradas praticamente todas as condições ou recursos de interesse para trabalhos religiosos, incluindo trabalhos de cura, tais como o mar, o rio, a mata, as próprias ruínas, a estrada de ferro, o mangue, um cemitério. Por um lado, um local onde todos os especialistas – me refiro aqui a linhas espirituais – podem encontrar os recursos de que precisam para seus trabalhos, e, por outro, um mesmo lugar onde todas essas forças estão juntas concentradas.

A questão que interessa ressaltar nesse contexto é o lugar do sofrimento. A professora e praticante religiosa local, Elaine Gonçalves, filha de dona Arlete, contou que certa vez foi perguntada do porquê do interesse espiritual por um local onde houve tanto sofrimento, e se isso não seria uma contradição¹⁴. Ela então disse qual foi a sua resposta, já explicando que no sofrimento as pessoas buscam por ajuda. Um local de grande sofrimento teria sido, portanto, um local onde as pessoas lançaram mão de todos os artifícios possíveis para superar ou ao menos suportar a dor e a angústia pela qual passavam. Então, segundo essa explicação, seria ali um lugar de grande concentração dessa força evocada e utilizada. uma força que permanece concentrada nas ruínas e que serve de recurso aos vivos de hoje.

Lendo estudos de africanistas sobre práticas religiosas de muitos desses africanos em seus lugares de origem, particularmente na macro região Congo-Angola do tempo do tráfico negreiro, é interessante notar

¹⁴ Entrevista gravada com dona Arlete e Elaine Gonçalves em 7 de novembro de 2014.

como certas práticas podem ser consideradas uma espécie de intersecção entre o tempo das paredes que violentavam do tempo do tráfico de escravos e o tempo das paredes que curam de hoje. Refiro-me em especial aos chamados cultos Kimpasi, da região do antigo reino do Kongo.

Tratava-se de cultos de cura que previam a morte social do indivíduo e seu renascimento com a incorporação de novas habilidades para serem usadas socialmente. Um ponto de relevância foi ressaltado por Slenes (1995), fazendo alusão aos trabalhos de Thornton (2010), MacGaffey (1986) e um artigo de Craemer, Vansina e Fox (1976), quando tais cultos são identificados historicamente, ocorrendo em grande profusão nos momentos de crise social, conflitos, guerras etc. Ou seja, eles proliferavam sobremaneira perante o sofrimento. Na instabilidade e na dor, eram cultos de revitalização praticados para o reestabelecimento da saúde física dos indivíduos e mesmo da saúde social.

Nesse exemplo ao qual me detenho sobre as ruínas do Sahy, uma pergunta que combina os tempos do sítio arqueológico – o tempo do tráfico negreiro e o tempo de seu uso religioso na contemporaneidade –, bem como os saberes sobre ele, seria, por exemplo, de como pensar esse local como *um local que transforma o sofrimento*. Isso inclui a história escravista contida nessas paredes, sua relevância pública, religiosa e sociomedicinal atual, e, inclui, ainda, pensarmos em qual é o nosso lugar como pesquisadores perante esse potencial.

Um caso que parece ilustrar como de certa forma isso pode ser pensado é o do Instituto dos Pretos Novos, na antiga região portuária da cidade do Rio de Janeiro. Um contexto análogo, no qual foi identificado um cemitério de africanos recém-chegados que eram enterrados em valas coletivas e tinham seus corpos incinerados, ainda no tempo da legalidade do comércio negreiro.

Da perspectiva daquelas pessoas, que não suportaram a violência do percurso, ter em mente a possibilidade de ter seu corpo sem um enterro apropriado, talvez fosse ainda mais aterrorizante do que a violência em vida, considerando a noção que se tinha de que, dessa maneira, seu espírito vagaria como um fantasma atormentado, como se entendia acontecer também com os espíritos de suicidas, por exemplo (Thornton, 2010; Pereira, 2007).

Pois bem, o cemitério dos pretos novos naquele tempo da escravidão provavelmente tinha essa marca para os africanos, assim como o cemitério ao lado da Igreja São José, no Bracuí, em Angra dos Reis, localização vizinha ao Sahy. Marilda de Souza, liderança no quilombo do Bracuí, conta da criação do cemitério pelo senhor, no século XIX, já que as famílias dos escravos estavam sofrendo muito por não terem local para a realização de enterros apropriados para seus parentes falecidos¹⁵.

Retomando a questão de como pensar esses lugares como vias para a transformação do sofrimento, vale notar o que acontece no referido Instituto dos Pretos Novos (IPN) hoje, além da visita ao cemitério. São oficinas, cursos, palestras, exposições de arte, lançamentos de livros, biblioteca, rodas de samba, comes e bebes!, valorizando a experiência do trauma, não pelo trauma em si, para “rememorá-lo”, mas como via de reflexão e de transformação. De certa maneira, o mesmo princípio da perspectiva umbandista, traduzida pela Elaine sobre as ruínas, é o mesmo princípio dos cultos de revitalização no antigo reino do Kongo, como vias para se processar e superar o sofrimento.

¹⁵ Trecho da entrevista no vídeo de apresentação do site Passados Presentes: memória da escravidão no Brasil - <http://passadospresentes.com.br/site/Site/index.php>, acessado em abril de 2018.

Existem propostas variadas sobre como cuidar do complexo de ruínas do Sahy e suas histórias, que, entre tantas, ressaltei apenas um de seus aspectos. Dentre as propostas, pensando na questão da transformação do sofrimento, existem projetos que vão desde a ideia de cercar as ruínas, restringindo o seu acesso, à criação de um memorial do holocausto negro, lembrando de nome a nome os africanos que passaram por ali¹⁶. Pelo momento, o sítio encontra-se bastante abandonado pelas autoridades governamentais e pelos pesquisadores.

Inúmeras narrativas foram ouvidas durante a pesquisa sobre a presença de escravos que continuam ali trabalhando, com seus espíritos ainda presos no tempo da escravidão. Como exemplo, pode-se mencionar a narrativa de um jovem de 15 anos que descreve cenas de homens trabalhando, juntando lenha nas ruínas do Sahy e que depois desapareciam¹⁷. Ou de visões comuns em lugares associados à história da escravidão, como o local chamado Lage Seca, quilombo do Bracuí, em região vizinha, onde são vistos lençóis secando, um local ressaltado pelos quilombolas como um lugar de memória¹⁸.

Considerando tais narrativas, bem como os apontamentos sobre o papel do uso religioso desses espaços para a cura e no cuidado do sofrimento de vivos e de mortos, a pergunta é se as autoridades governamentais e os grupos de pesquisa estão capacitados para, sozinhos, elaborarem propostas de uso e manejo do local. O cerceamento do uso do local ou sua afirmação como lugar de dor são caminhos para a transformação?

Para concluir, ressalto a questão de que tipo de conhecimento se quer com esses trânsitos e diálogos no *presente arqueológico*. Vale ressaltar que não se trata de propor algum tipo de metodologia fechada em si mesma, lembrando a crítica de James Bell (1991) ao abordar aspectos metodológicos na pesquisa arqueológica. No entanto, de uma maneira geral, um aspecto que considero relevante ressaltar é a expansão da noção de interdisciplinaridade para uma perspectiva *intersaberes* do ponto de vista do pensamento científico e a importância sócio-política de incluir entendimentos não acadêmicos, ou mesmo outras ontologias, como partícipes do *processo interpretativo* das pesquisas científicas, como elementos transformadores da episteme do pesquisador (Favret-Saada, 2005). Considerar o presente arqueológico em seu mosaico de temporalidades abre margens para processos interpretativos diversos nem sempre reféns da linearidade cronológica e de contextos históricos fechados.

Como mencionado, a pesquisa não teve a chance de desenvolver práticas definidas atualmente como colaborativas, nas quais moradores locais ou detentores de saberes tradicionais são convidados como coautores desse processo da pesquisa. Ainda assim, se debruçou sobre o desafio de pensar em como estender o trabalho interdisciplinar, com a inclusão de entendimentos tradicionais, ou certos princípios de entendimento da realidade, que são consultados e incorporados nas engrenagens de produção do conhecimento científico (Favret-saada, 2005). O que se notou, no caso do Sahy, foi que essa engrenagem interpretativa híbrida transformou o principal combustível que a movia e alimentava: o problema de pesquisa.

As ruínas, como expressão do processo de escravização, passaram a ser reconhecidas como um recurso potencial de transformação de sofrimento em diferentes instâncias, individuais, sociais, históricas e

¹⁶ Indicações de interesse por cercamento para limite de acesso e controle sobre o local chegou a ser colocado por agentes da prefeitura de Mangaratiba; a proposta de um Memorial que lembre a violência e que de alguma maneira humanize aqueles que passaram por ela tem sido apresentada pelo referido projeto Passados Presentes.

¹⁷ Entrevista com Eduardo Henrique Moreira de Freitas, em 11 de janeiro de 2014.

¹⁸ Trecho de entrevista com Marilda Souza Trecho no vídeo de apresentação do site Passados Presentes: memória da escravidão no Brasil – <http://passadospresentes.com.br/site/Site/index.php>. Acesso em: abril de 2018.

espirituais-anímicas. Os pesquisadores, do seu lugar e no seu trânsito, devem, assim, se perguntar qual o seu lugar perante esse potencial. Parece claro que a participação integrada ou colaborativa com outros agentes é fundamental para que o vislumbre de mudança no tempo presente se desenvolva para ações efetivas, a exemplo do referido projeto *Passados Presentes*, desenvolvido pelas historiadoras Hebe Mattos, Martha Abreu e Keila Gringberg junto às comunidades do Bracuí, Pinheiral e São José da Serra¹⁹, e de experiências como as de Kodzo Gavua em Gana sobre a gestão desses lugares de memória, bem como dos questionamentos de Barbara Little (2013), nos Estados Unidos, entre outros autores, sobre o lugar sociopolítico do pesquisador.

De toda forma, o intuito neste artigo foi o de compartilhar a experiência de trânsitos por campos de saber ao longo do processo da pesquisa, os cuidados e as possibilidades que uma prática acadêmica híbrida oferece. Abraçar múltiplas temporalidades inscritas em sítios arqueológicos e estabelecer um diálogo entre elas, para além da dicotomia sincrônico-diacrônico, foi um desafio que o complexo de ruínas do Sahy propôs.

AGRADECIMENTOS

Ao CNA e ao IPHAN, pela premiação de melhor artigo científico no Edital Luiz de Castro Faria 2017; a pesquisa de que trata esse artigo foi desenvolvida durante o meu pós-doutorado na Universidade Federal Fluminense e contou com a parceria das historiadoras Hebe Mattos e Martha Abreu, o apoio de Ana Mauad, e recursos de editais do CNPq e da Faperj. Agradecimento ao Labhoi, que abrigou um laboratório de arqueologia para o desenvolvimento da pesquisa. Contou ainda com o apoio de diversas instituições: Fundação Mário Peixoto; Secretaria de Meio Ambiente da Prefeitura de Mangaratiba; Associação de Pescadores, Maricultores e Lazer do Sahy (Assopesca); Colégio Estadual Montebello Bondim; Restaurante Bar Zé da Quentinha; Universidade Federal de Minas Gerais; Universidade do Estado do Rio de Janeiro; Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro; Universidade de São Paulo; Representando as lideranças religiosas com as quais tivemos contato no local, agradeço à dona Arlete Queiroz Gonçalves e sua filha Elaine Gonçalves – responsáveis pelo centro de umbanda no bairro do Sahy – e representando os moradores do Sahy, agradeço a Deti Suzano, reconhecido pelos demais como um dos mais antigos do bairro, Wlad e Nilton Machado que organizaram uma roda de conversa com moradores e disponibilizaram as dependências da associação de pesca para suporte à pesquisa; à historiadora local Mirian Bondim pelo compartilhamento de documentos; à preciosa equipe da FMP, coordenada por Eduardo Enrique Goularte, lamentavelmente hoje dissolvida; aos estudantes e colegas e estagiários bolsistas e não bolsistas que participaram nos trabalhos de campo; e à Soraia Lima Costa por todo apoio. Por fim, a todos que contribuíram com leituras de versões preliminares desse artigo: à própria dona Arlete e à Elaine, com quem conversei sobre o texto; aos arqueólogos Marcos André T. de Souza e Rafael Abreu e Souza, aos historiadores Marcos Leitão de Almeida, Thiago Campos Pessoa e Daniela Yabeta. Esse texto foi disponibilizado em versões ainda inéditas para discussão com estudantes de graduação e pós-graduação, que deram suas contribuições, na realização de uma valiosa dinâmica acadêmica que aprendi e valorizo: aos pós-graduandos em Arqueologia da UFMG, graduandos e pós-graduandos em História da UFF, graduandos em Arqueologia da PUC/GO e da UERJ. É de minha inteira responsabilidade o que segue.

¹⁹ <http://passadospresentes.com.br/site/Site/index.php>. Acessado em: abril de 2018.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, M. C. & MATTOS, H. (org.). 2012. *Passados presentes*. 1ª Ed. Niterói: EDUFF.
- AGOSTINI, Camilla. 2002. Entre senzalas e quilombos: “comunidades do mato” em Vassouras do oitocentos. In: Zarankin, A. e Senatore, M.X. (org.) *Arqueologia da Sociedade Moderna na América do Sul. Cultura Material, Discursos e Práticas*. Buenos Aires: Ed. Del Tridente.
- AGOSTINI, Camilla. 2009. Cultura material e a experiência africana no sudeste oitocentista: cachimbos de escravos em imagens, histórias, estilos e listagens. *Topoi*. Vol.10 (18).
- AGOSTINI, Camilla. 2013. Cultura material e expressão simbólica à sombra da clandestinidade: o caso do sítio São Francisco / São Sebastião (SP). In: Mattos, Hebe (org.) *Diáspora negra e lugares de memória. A história oculta das propriedades voltadas para o tráfico clandestino de escravos no Brasil Imperial*.
- AGOSTINI, C. & ALMEIDA, M.L.de. 2019. De Mvika à Cabiúna: a dinâmica social de pessoas e lugares no processo de escravização durante o segundo escravismo. In: Santos, Vanicléia Silva; Symanski, Luís Cláudio & Holl, Augustin. *Arqueologia e história da cultura material na África e na diáspora africana*. Curitiba: Editora Prismas.
- BELL, J. A. 1991. Anarchy and Archaeology. In: Robert W. Preucel (Ed.). *Processual and postprocessual archaeologies: multiple ways of knowing the past*. Illinois: Center for Archaeological Investigations.
- BENJAMIN, W. 2006. *Passagens*. Traduzido para o português por Irene Aron. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- BOCCIA, A. M. M. & MALERBI, E. M. 1977. O contrabando de escravos para São Paulo. *Revista de História*, No. 112.
- BONETTI, A. & FLEISCHER, S. (org.). 2007. *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis: EDUNISC.
- CASTAÑEDA, Q. E. 2006. The invisible theatre of ethnography: performative principles of fieldwork. *Project Muse*. Social Thought and Comentary.
- CASTAÑEDA, Q. E. 2009. The past as transcultural space: using ethnographic installation in the study of archaeology. *Public Archaeology: archaeological ethnographies*, vol. 8 (2-3).
- CHAKRABARTY, D. 1997. The time of history and the time of gods. In: Lisa Lowe; David Lloyd (Eds.) *The politics of culture in the shadow of capital*. London: Duke University Press.
- CRAEMER, W.; VANSINA, J. & FOX, R. C. 1976. Religious Movements in Central Africa: a theoretical study. *Comparative Studies in Society and History* vol.18, (4).
- COMARROF, J. & COMARROF, J. 2010. Etnografia e imaginação histórica. *Revista Proa*, nº 2, vol.01.
- COLWELL-CHANTHAPHONH, C. 2009. Myth of the Anasazi: archaeological language, collaborative communities, and the contested past. *Public Archaeology: archaeological ethnographies*, vol. 8 (2/3).
- CURTIN, P. D. 1969. *The Atlantic Slave Trade: A Census*. University of Wisconsin Press, Madison.
- FABIAN, J. 2013 (1983). *O tempo e o outro*. Como a antropologia estabelece seu objeto. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- FAVRET-SAADA, J. *Cadernos de Campo*. No. 13, 2005. Tradução para o português de Siqueira, Paula e Lima, Tania Stolze. “Ser afetado”, do original Favret-Saada, Jeanne. “Être Affecté”. In: *Gradhiva: Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie*, 8, 1990.

- FEINMAN, G. M. 1997. Thoughts on new approaches to Combining the archaeological and historical records. *Journal of Archaeological Method and Theory*. V.4, n.os 3/4.
- FERREIRA, M. M. & AMADO, J. 2005. *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV.
- FERREIRA, R.A. 1996. *Dos Sertões ao Atlântico: tráfico ilegal e comércio lícito em Angola, 1830-1860*. Dissertação de mestrado, IFCH / UFRJ.
- FLORENTINO, M.G. 1995. *Em Costas Negras: uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. 2014. Returning to where we have never been: excavating the ruins of modernity. *Ruin Memories Materialities, Aesthetics and the Archaeology of the Recent Past*. London: Routledge.
- HALBWACHS, M. 2004. *Los marcos sociales de la memoria*. Caracas: Anthropos Editorial.
- HAMILAKIS, Y. & ANAGNOSTOPOULOS, A. 2009. What is Archaeological Ethnography? *Public Archaeology: archaeological ethnographies*, vol. 8 (2-3).
- HAMILAKIS, Y. 2011. Archaeological Ethnography: A Multitemporal Meeting Ground for Archaeology and Anthropology. *Annu. Rev. Anthropol.* N°. 40.
- HOGBERG, A. & HOLTORF, C. 2005. Talking people – from community to popular archaeologies. In: *Arkeologi Splittring eller Mangfald? Kulturmiljøavdelning, Estocolmo*.
- JAPIASSÚ, H. 1976. *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. Rio de Janeiro: Imago.
- KLEIN, H. S. 1999. *The Atlantic Slave Trade. New approaches to the Americas*. Cambridge University Press.
- LITTLE, B. 2013. Reversing the narrative from violence to peace: some thoughts from an archaeologist. *Historical Archaeology*. Vol 47 (3).
- LOURENÇO, T.C.P. 2013. Os Souza Breves e o tráfico ilegal de africanos no litoral sul-fluminense. In: Hebe Mattos (org.) *Diáspora negra e lugares de memória: a história oculta das propriedades voltadas para o tráfico clandestino de escravos no Brasil imperial*. Niterói: Editora da UFF.
- LOURENÇO, T.C.P. 2018. *O Império da Escravidão. O complexo Breves no vale do café (Rio de Janeiro, c. 1850-1888)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- MACGAFFEY, W. 1986. Ethnography and the closing of the frontier in Lower Congo, 1885-1921. *Africa*, 56 (3).
- MATTOS, H. (Org.). 2013. *Diáspora negra e lugares de memória: A história oculta das propriedades voltadas para o tráfico clandestino de escravos no Brasil imperial*, Niterói: EDUFF.
- MATTOS, H. & ABREU, M. Forthcoming. Performing History: Jongos, Quilombos and the Memory of Illegal Atlantic Slave Trade in Rio de Janeiro, Brazil. In: David Dean (ed.) *A Companion to Public History*, Chichester, U.K., John Willeys & son Ltda.
- MATTOS, H. & SCHNOOR, E. (org.). 1995. *Resgate: uma janela para o oitocentos*. Rio de Janeiro: top books.
- MUAZE, M. & SALLES, R. 2015. *O Vale do Paraíba e o Império do Brasil nos quadros da Segunda Escravidão*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- PEREIRA, J. C. M. S. 2007. *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond.
- POLLAK, M. 1989. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. Vol. 2 (3).

- RODRIGUES, J. 2005a (2000). *O infame comércio*. Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850). Campinas: Ed. Unicamp.
- RODRIGUES, J. 2005b. *De costa a costa*. Escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860). São Paulo: Companhia das Letras.
- SCHIFFER, M.B. 1995. *Behavioral Archaeology*. First principles. Salt Lake City: University of Utah Press.
- SCHIFFER, M.B. 1996. Formation Processes of the Historical and Archaeological Records. In: W. David Kingery (ed.). *Learning from Things: method and theory of material culture studies*. Smithsonian Institution Press.
- SILVA, W.G. da. 2006. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Edusp.
- SLENES, R.W. 1995. “Malungu, ngoma vem!” África encoberta e descoberta no Brasil. *Cadernos da escravatura*, Luanda.
- SLENES, R.W. 1999. *Na senzala uma flor* As esperanças e recordações na formação da família escrava Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- SLENES, R.W. 2002. The great porpoise-skull strike: central african water spirits and slave identity in early-nineteenth-century Rio de Janeiro. In: *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SLENES, R.W. inédito. “*Tumult and silence*” in *Rio de Janeiro, 1848: a central revitalization cult in the abolition of the Brazilian slave trade*. Campinas (versão 2001).
- THOMPSON, P. 2002. *A voz do passado*. História Oral. São Paulo: Paz e Terra.
- THOMPSON, R.F. 1984 (1983). *Flash of the spirits. African and Afro-American art and philosophy*. Nova Iorque: Vintage Books.
- THORNTON, J.K. 2010. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700. In: Linda M. Heywood (org.), *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto.
- VANSINA, J. 1990. *Paths in the Rainforests. Toward a history of political tradition in Equatorial Africa*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- YABETA, D.P. 2013. Da comunidade remanescente de quilombo ao tráfico de africanos livres: os processos da Auditoria Geral da Marinha sobre apreensões de recém-desembarcados na Ilha da Marambaia (RJ) – 1850-51 In: MATTOS, H. (Org.). *Diáspora negra e lugares de memória: A história oculta das propriedades voltadas para o tráfico clandestino de escravos no Brasil imperial*, Niterói: EDUFF.
- YABETA M., D.P. 2014. *Marambaia. História, memória e direito na luta pela titulação de um território quilombola no Rio de Janeiro (c. 1850 – tempo presente)*. Tese (Doutorado em História). Niterói: UFF.