

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

FERNANDO SILVA MYASHITA

**ENTRE MEMÓRIAS, JONGOS E CULTURA MATERIAL
Por uma etnografia arqueológica na Fazenda do Colégio, Campos dos
Goytacazes-RJ**

BELO HORIZONTE

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

FERNANDO SILVA MYASHITA

ENTRE MEMÓRIAS, JONGOS E CULTURA MATERIAL
Por uma etnografia arqueológica na Fazenda do Colégio, Campos-RJ

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial ao título de mestre .

Área de concentração: Arqueologia
Linha de Pesquisa: Arqueologia do Mundo Moderno e Contemporâneo
Orientador: Prof. Dr. Luís Cláudio Symanski

BELO HORIZONTE
2017

Ficha Catalográfica

306

M995e

Myashita, Fernando Silva

2017

Entre memórias, jongos e cultura material [manuscrito] :
por uma etnografia arqueológica na Fazenda do Colégio,
Campos dos Goytacazes-RJ / Fernando Silva Myashita. -
2017.

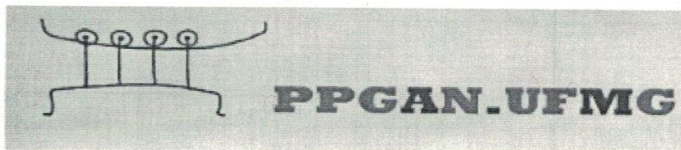
172 f.

Orientador: Luís Cláudio Pereira Symanski.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1. Antropologia – Teses . 2. Diáspora africana - Teses. 3.
Etnologia - Teses. 4. Campos dos Goytacazes (RJ) - Teses I.
Symanski, Luís Cláudio Pereira. II. Universidade Federal de
Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.



ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado EM ANtROPOLOGIA DE FERNANDO SILVA MYASHITA (Nº DE MATRÍCULA: 2015650770)

Aos 14 (quatorze) dias do mês de agosto de 2017 (dois mil e dezessete), reuniu-se na Sala de Reuniões do Departamento de Antropologia e Arqueologia F-4208 – 4º andar do Pédio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/FAFICH - da Universidade Federal de Minas Gerais, a Banca Examinadora para julgar, em exame final, a Dissertação intitulada: **“ENTRE MEMÓRIAS, JONGOS E CULTURA MATERIAL: Por uma etnografia arqueológica na Fazenda do Colégio, Campos dos Goytacazes-RJ”**, requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, Área de Concentração: Arqueologia - Linha de Pesquisa: Arqueologia do Mundo Moderno e Contemporâneo. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Luis Cláudio Pereira Symanski - Orientador – (PPGAN-FAFICH/UFMG); Camilla Agostini – (Centro de Educação e Humanidades/UERJ) e Flávio dos Santos Gomes - (UFRJ - Videoconferência)**. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Dr. Luis Cláudio Pereira Symanski, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao mestrando Fernando Silva Myashita, para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença do mestrando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 14 de agosto de 2017.

A BANCA RECONHECE A ORIGINALIDADE DA PESQUISA E O EMPENHO DO CANDIDATO AO LIDAR COM UM UNIVERSO EMPÍRICO COMPLEXO E UMA BIBLIOGRAFIA MULTIDISCIPLINAR. RESSALTA-SE A CONTRIBUIÇÃO DA DISSERTAÇÃO PARA O CAMPO DE ESTUDOS DA ARQUEOLOGIA DA ESPERANÇA E DO PÓS-EMANCIPAÇÃO.

Prof. Dr. Luis Cláudio Pereira Symanski
(Orientador)


Profa. Dra. Camilla Agostini


Prof. Dr. Flávio dos Santos Gomes
(por quem assina o presidente da Comissão, Prof. Dr. Luis Cláudio Pereira Symanski)

AGRADECIMENTOS

A realização dessa pesquisa não teria sido possível sem as oportunidades e colaborações de inúmeras pessoas e instituições ao longo desses últimos três anos. À CAPES, agradeço à bolsa de estudos concedida, sem a qual teria sido inviável permanência em Belo Horizonte. Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais recebi importante apoio financeiro através de dois editais de auxílio estudantil que foram imprescindíveis para realização de trabalhos de campo no segundo semestre de 2016. Nas aulas pude contar com discussões e reflexões com professores em disciplinas e cursos que, ainda que não diretamente relacionadas ao projeto, foram fundamentais para o amadurecimento de algumas ideias: sou grato à Maria Jacqueline Rodet, Marcos André Torres de Souza e José Pellini. Aos professores Flávio dos Santos Gomes e Camilla Agostini agradeço pela leitura atenta da dissertação bem como pelas observações e apontamentos críticos na banca. Ao Luís Symanski devo um agradecimento especial, pela orientação acadêmica e oportunidade em participar do projeto *Café com Açúcar*. Gratidão que se estende também por ter me apresentado ao mundo da arqueologia ainda na Universidade Federal do Paraná e incentivado a continuidade nos estudos e participações em sítios-escolas ao longo desses últimos oito anos. Aos colegas de mestrado André, Mateus e Renata sou grato pela parceria e por ter compartilhado discussões e reflexões em sala.

Na passagem por Belo Horizonte, outros reencontros dos tempos de Curitiba tornaram a vida nas alterosas muito mais animada demonstrando as possibilidades de convivência entre o chimarrão e o pão de queijo apesar dos regionalismos, quilungues e golpes: valeu Lucas Roahny! Com Gustavo “Saideira”, pude realizar vários experimentos noturnos com vias a entender a fenomenologia da paisagem boêmia de Santa Teresa, também importante nas horas vagas. O final da estadia de Isa e Benno pelo bairro também garantiram que o “núcleo duro” da conexão Curitiba-BH não se perdesse, apesar da distância e dos movimentos da vida.

Em Campos, sou grato pela recepção sempre amistosa e calorosa dos funcionários (e agora, ainda que ex-funcionários, amigos) do Arquivo Público, que assim nos receberam desde a primeira vez que acampamos no Solar, em 2012: Sheila, Mazinho e Seu Jorge tornaram a rotina de campo em algo sempre leve e

agradável. Aos historiadores Carlos Freitas, Larissa Manhães e Rafaela Machado, agradeço pelo suporte dado em diversas etapas da pesquisa. Durante as escavações muitas pessoas foram importantes para o desenvolvimento dessa pesquisa, seja com incentivo ou contribuição com as entrevistas e encontros, aos quais tenho muita gratidão: Isa, Patrícia Marinho, Patrícia Letro, Suzana, Sabrina, Leono, Iris, Maurício, Naty. Aos interlocutores da pesquisa, agradeço a oportunidade de conversar e ouvir suas histórias, pelo tempo disposto para retornar ao lugar que marcara parte de suas vidas: Gina, Jeni, Ataíde, Antônio, Rubens, Gil, Dilceia, Neusa, Helia, Leti, Geraldo e à jogueira Noinha.

Aos meus familiares, agradeço pelo apoio e incentivo apesar da distância e das ausências. Em especial à Kendra, pelo carinho, compreensão e amor que é, marcadamente, campista.

RESUMO

Nesta pesquisa procuro explorar as formas como os ex-moradores do arruamento da Fazenda do Colégio atribuem sentidos e valores à materialidade do lugar. À revelia do patrimônio arquitetônico acautelado pelo tombamento (Solar do Colégio), esses interlocutores indicam que as áreas de interesse arqueológico escavadas possuem outras “camadas” de significância, a partir de vínculos afetivos e ancestrais. Seguindo uma abordagem informada por aquilo alguns pesquisadores definem como “etnografia arqueológica”, exploro as possibilidades que a própria escavação arqueológica ensejou para que os ex-moradores do arruamento falassem sobre as lembranças do passado e das práticas cotidianas. Na sequência, a partir de outras linhas de evidências, investigo os processos de longa duração que impactaram a formação da comunidade de senzala da Fazenda do Colégio – que numa leitura inicial tem sido pensada numa relação de continuidade espacial com o arruamento. Por fim, discuto sobre os dilemas e possibilidades que uma arqueologia do passado recente do arruamento enseja nas suas relações com o passado “arqueológico” da senzala.

Palavras-Chave: Etnografia Arqueológica; Memória e materialidade; Arqueologia da Diáspora Africana; Campos dos Goytacazes.

ABSTRACT

In this research I investigate the ways in which ex-dwellers of the village area in the Fazenda do Colégio estate assign values and meanings to the materiality of the place. Beyond the architectonic value of the estate's main building (Solar do Colégio), which is listed by the National Heritage, these interlocutors suggest the areas of archaeological interest also have other "layers" of meaning, determined by ancestral and affective links. Following the approach named by some authors as "archaeological ethnography", I explore how the excavations stimulated ex-dwellers to talk about their memories of the past and of daily practices connected to the village. Based on other kinds of evidences I also investigate the long duration processes that influenced the formation of a community descended from the slave quarters (*senzala*) of the Fazenda do Colégio estate. It is usually imagined that such community originated the population of the estate village. I discuss the limits and possibilities of an archaeology of the village's recent past and its relation with the slave quarters' "archaeological" past.

KeyWords: Archaeological Ethnography; Memory and Materiality; African Diaspora Archaeology; Campos dos Goytacazes.

FIGURAS

Figura 1 - Imagem aérea do Solar do Colégio em 1980, com casas remanescentes do arruamento ao fundo (setas vermelhas). Fonte: Arquivo Público Municipal Waldir Pinto de Carvalho.	13
Figura 2 - As irmãs Jeni dos Santos (esquerda) e Georgina dos Santos herdeiras do jongo do Colégio. Foto do autor, 2016.	34
Figura 3 - Ataíde Trindade. Foto do autor, 2016.	36
Figura 4 - Geraldo Gomes Rangel em sua casa no distrito de Goytacazes. Foto do autor, 2016.	36
Figura 5 - Rubens dos Santos. Foto do autor, 2016.	37
Figura 6 - Gil Roberto Lira. Foto de Leono Tunes, 2016.	37
Figura 7 - Dilceia Maria Lira (esquerda) e Neusa Maria Lira. Foto do autor, 2016.	38
Figura 8 - Leti Rangel Viana em sua casa no distrito de Goytacazes. Foto Irislane Moraes, 2016.	38
Figura 9 - Terceira e última casa de Ataíde na fazenda do Colégio, fora do arruamento. Foto do autor (2014).	42
Figura 10 - Cartografia dos lugares de memória. Imagem editada pelo autor (2016).	47
Figura 11 - Genealogia da família das irmãs Jeni e Gina na Fazenda do Colégio.	56
Figura 12 - Gina e Jeni nas escavações da área SE. Foto do autor, 2014.	59
Figura 13 - Feição de deposição com ossos bovinos analisada por Gil e Rubens. Foto do autor (2016).	60
Figura 14 - Gil Roberto na área indicada como da casa da sua vó e mãe. Foto de Leono Tunes, 2016.	63
Figura 15 - Croqui esquemático da unidade doméstica da família de Gil Roberto.	64
Figura 16 - Gurdumão	65
Figura 17 - Tijolos dispersos na área com os alicerces da unidade de habitação prospectada.	65
Figura 18 - Pé de café	65
Figura 19 - Tijolos maciços acumulados próximo à Casa de Gil Roberto. Foto do autor (2016).	65
Figura 20 - Tijolos maciços alinhados no arruamento das casas de Zé Maria, família Trindade e Zé Inho.	66
Figura 21 - O tambor corre-mundo na capela de Santo Inácio. Foto do autor (2016).	69
Figura 22 : Encontro do Jongo, julho de 2016. Foto do autor.	72
Figura 23 - Encontro do jongo no Solar do Colégio em outubro de 2016.	77
Figura 24 : MARQUESE, Rafael. "Moradia escrava na era do tráfico ilegal: senzalas rurais no Brasil e em Cuba, c. 1830-1860", p. 178. Plano de um <i>barracón</i> cubano, com divisões de compartimentos para casados e solteiros, cozinha no centro do	

pátio e entrada única. Acervo da Fundación Antonio Núñez Jiménez de la Naturaleza y el Hombre, Havana.	100
Figura 25 - Imagens de satélite da área da unidade doméstica (círculo vermelho) cujo quintal foi escavado em 2014.	120
Figura 26 - Croqui esquemático da área de escavação SE. Quadrículas de 1m ² .	121
Figura 27 - Área NE ao fim da escavação. Ao fundo, moradia no arruamento de casas. Foto do autor, 2016.	122
Figura 28 - Croqui ilustrativo da densidade de material arqueológico dos níveis de ocupação mais recente da área NE. Gerado com software geoestatístico Golden Surfer 10.	123
Figura 29 - Área SE, nos fundos do arruamento. Em primeiro plano, início da evidenciação do contexto mais antigo. Foto: Luís Symanski, 2014.	123
Figura 30 - Bordas de pratos em <i>glassware</i> evidenciados na Área SE.	129
Figura 31 - Fragmentos de itens identificados: garrafa de refrigerante <i>Mineirinho</i> (1), fundo de copo de geleia de Mocotó da <i>Confeitaria Colombo</i> (2) e fundo de pote de fixador de cabelos <i>Superfixo</i> (3).	129
Figura 32 - Propaganda do Superfixo. Fonte: Google.	130
Figura 33 - Propagandas de <i>colorex</i> em revistas dos anos 1970.	130
Figura 34 - Itens em vidro relacionadas às práticas de higiene evidenciados nos níveis recentes na área SE.	132
Figura 35 - Fragmentos de vidro com marcas de uso.	133

GRÁFICOS

Gráfico 1 - Variação da ocorrência de louças brasileiras (produção a partir de 1900) na área SE.	126
Gráfico 2 - Diversidade morfológica das louças do contexto pós 1870.	127
Gráfico 3 - Categorias de itens em vidro do área SE correspondentes aos níveis 1, 2 e 3.	128

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
PARTE I - CAVUCANDO LEMBRANÇAS DA FAZENDA DO COLÉGIO	
1 NO TEMPO DO ARRUAMENTO	34
1.1 Lugares de moradia, espaços de lazer e trajetórias de autonomia	39
1.2 Sobre contextos e vestígios arqueológicos: entre ressonâncias, mistérios e múltiplas temporalidades	53
1.3 O corre-mundo e os sons do passado	67
PARTE II - MEMÓRIAS ESCAVADAS	
2 SOBRE HABITAÇÕES ESCRAVAS E LEGADOS NO PÓS-EMANCIPAÇÃO	84
2.1 A escravidão e a emancipação dos cativos no sudeste rural escravista: questões e temas da historiografia.....	84
2.2 Senzalas, casa-grande e outras casas.....	94
2.2.1 Senzalas no Brasil rural escravista: olhares da historiografia e arqueologia	96
2.2.2 Fora da senzala, outras flores: espaços e paisagens alternativas	102
2.2.3 “Casas de negros” na fazenda do Colégio: o legado jesuíta nos espaços e na comunidade de senzala.....	105
3 ESBOÇO POR UMA ARQUEOLOGIA DO PÓS-ABOLIÇÃO.....	117
3.1 O registro arqueológico do pós-abolição na Fazenda do Colégio: entre materialidades do cotidiano e contextos recentes	118
3.1.1 Um quintal nos fundos:.....	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS	134
REFERÊNCIAS:.....	139
ANEXO I - Jongos, folias, discante e poesia: o patrimônio herdado do jongueiro Domineize	151
ANEXO II – Registro áudio-visual da pesquisa.....	172

*“Joguei o lenço pra cima
Caiu no chão fez barulho
Ter nascido no Colégio
Pra mim é só orgulho.
Pra mim vir neste Colégio
É só chamar que eu vou
Para alegrar essa gente
Que da gente se lembrou”.*
Versos de Jeni dos Santos.

INTRODUÇÃO

Desde 2012, têm sido realizadas pesquisas arqueológicas¹ no contexto da Fazenda do Colégio, com a intenção de caracterizar a vida material dos escravos que habitaram uma das maiores fazendas do norte fluminense, que chegou a contabilizar mais de 1500 cativos. O projeto tem envolvido escavações intensivas nas áreas adjacentes à sede da fazenda conhecida como “Solar do Colégio”, em que relatos históricos indicam ter sido a área onde se localizavam as senzalas da propriedade em forma de quadra, que conformavam um imenso “U” na parte frontal da sede (SAINT-HILAIRE, 1941[1830]). Essa área, com algumas casas ainda em uso, havia sido ocupada com mais intensidade até meados dos anos 1980, momento em que os trabalhadores da fazenda deixaram o lugar devido à morte do último proprietário (João Batista Vianna Barroso) e agregação das terras ao patrimônio do Estado do Rio de Janeiro (**Figura 1**).



Figura 1 - Imagem aérea do Solar do Colégio em 1980, com casas remanescentes do arruamento ao fundo (setas vermelhas). Fonte: Arquivo Público Municipal Waldir Pinto de Carvalho.

¹ A pesquisa arqueológica na Fazenda do Colégio dos Jesuítas faz parte dos projetos “Café com Açúcar: Arqueologia da Escravidão em uma perspectiva Comparativa no Sudeste Rural Escravista – Séculos XVIII e XIX” e “Arqueologia da Escravidão em Ordens Religiosas do Norte Fluminense: O Colégio dos Jesuítas e a Fazenda São Bento”, ambos coordenados pelo prof. Dr. Luís Cláudio Symanski e com financiamento do CNPq e FAPEMIG, respectivamente.

Na medida em que as escavações ganharam visibilidade no contexto local, algumas pessoas passaram a nos procurar interessadas em conhecer nosso trabalho, bem como indicar que alguns dos ex-moradores da área, conhecida como o “arruamento do Colégio”, ainda viviam nas proximidades. A partir disso, com encontros na escavação e no Solar do Colégio² foi possível identificar uma série de pessoas com vínculos afetivos com o lugar, devido às vivências na infância, lembranças do trabalho e das festas embaladas pelo jongo “do Colégio” que ali vivenciaram – com efeito, muitos dos últimos moradores tinham recordações de ao menos duas gerações que viveram na Fazenda do Colégio.

A partir disso, nessa pesquisa procuro explorar as formas como esse público específico (ex-moradores do arruamento) atribuiu sentidos e valores à materialidade do lugar. Isso porque, à revelia do patrimônio arquitetônico acautelado pelo tombamento (Solar do Colégio), esses interlocutores indicavam que as áreas de interesse arqueológico escavadas possuíam outras “camadas” de significância. Além dos fragmentos materiais dos antepassados, eram mencionadas lembranças, fragmentos de memórias de lugares e práticas relacionadas àquelas categorias de patrimônio que passam despercebidas pela valoração dada ao de “pedra e cal” (FONSECA, 2009, p. 68): terreiros de jongo, foliões de reis que envolvem as formas de expressões e os modos de viver que abrangem a categoria de patrimônio imaterial.

Assim, tanto o patrimônio sem visibilidade (SYMANSKI; SOUZA, 2007) da antiga comunidade escrava como as lembranças da comunidade que permaneceu no lugar até os anos 1980 abriram possibilidades para enriquecer o entendimento da paisagem nos arredores do Solar do Colégio.

Apesar das evidências superficiais de que as pessoas tinham vínculos de ancestralidade que remontavam em várias gerações familiares na Fazenda do Colégio – o que daria margem, portanto, para uma associação direta do registro arqueológico da comunidade cativa da fazenda com as memórias de um patrimônio intangível – procuro entender como memória e materialidade

² Desde 2001, o Solar do Colégio, localizado na zona rural de Campos dos Goytacazes, abriga o Arquivo Público Municipal Waldir Pinto de Carvalho. Além disso, a capela de Santo Inácio que faz parte do conjunto, recebe missas em uma quarta-feira do mês.

influenciam-se mutuamente. Para além de considerar a memória de maneira instrumental – como recurso para informar as interpretações sobre o registro arqueológico – procuro explorar as possibilidades que a própria escavação arqueológica (e a cultura material enquanto “gatilho mnemônico”) criara para que os ex-moradores do arruamento falassem sobre as lembranças do passado e das práticas cotidianas naqueles espaços. Essas narrativas sobre os “tempos antigos” permitiram discutir as relações entre as memórias e esquecimentos relacionados à materialidade e à paisagem do arruamento.

Durante a etapa de escavação realizada no ano de 2014, procurou-se dar atenção mais detida à forma como o passado era lembrado, o que era considerado relevante nas narrativas de memória e a própria relação com a cultura material do passado, seguindo uma abordagem informada por aquilo alguns pesquisadores tem definido como “etnografia arqueológica” (HAMILAKIS; ANAGNOSTOPOULOS, 2009) um espaço transcultural para encontros, conversações e intervenções centrados na materialidade e temporalidade, uma vez que não se podem ignorar os múltiplos encontros entre acadêmicos e os vários públicos, que ocorrem no e em volta do sítio arqueológico.

Diante disso, foram realizadas atividades com objetivo de aproximar essas pessoas da pesquisa arqueológica, a partir de entrevistas sobre sua história de vida no arruamento, as memórias da vida comunitária, visitas à escavação e aos locais em que moraram. A ideia inicial se pautou pela possibilidade de recuperar as memórias das pessoas relacionadas aos materiais arqueológicos encontrados, que além dos vestígios associados às práticas de alimentação como louças e cerâmicas, apresentavam itens associados ao vestuário, religiosidade e de cuidados com o corpo. À medida que as relações com os ex-moradores foram se estreitando, percebeu-se que outras questões e interesses passaram a ser elaborados sobre a memória do lugar, algumas vezes com total menosprezo das “descobertas arqueológicas” e um marcado silêncio sobre aquilo que os arqueólogos consideravam importante para retratar o passado.

Com isso em mente, convém apresentar algumas considerações sobre as maneiras como a arqueologia tem lidado com a memória social, bem como sobre o

aspecto público e os dilemas da pesquisa entre terreno de fronteira, entre a arqueologia e a antropologia social. Ainda que os fragmentos do contexto arqueológico e etnográfico façam referências a distintas temporalidades, de alguma maneira eles retratam dinâmicas mais amplas relacionadas à escravidão e ao pós-emancipação.

As palavras ditas e as coisas esquecidas: tradição oral, arqueologia e comunidades descendentes.

Nos estudos historiográficos sobre o pós-abolição, o recurso às fontes orais tem sido uma das vias mais férteis para se aproximar das condições de produção e difusão de uma memória coletiva sobre o tempo do cativo, bem como obter relatos de primeira mão sobre o modo de vida dos últimos cativos, bem como as expectativas e projetos dos libertos e seus descendentes.

A base para o tratamento metodológico de entrevistas, nesse contexto de pesquisa, tem sido a construção de genealogias com a exploração de coincidências narrativas e as reminiscências do trabalho na infância (RIOS; MATTOS, 2005, p. 32). Uma das questões centrais do projeto de autoras como Rios e Mattos pode ser pensada para outros contextos em que as genealogias da escravidão são traçadas em duas ou três gerações: “haveria uma memória coletiva sobre o processo de abolição e o cativo, próprias às famílias camponesas formadas a partir das últimas gerações de libertos?”, questionaram-se as autoras. A pesquisa da memória familiar sobre a experiência da escravidão ou do período pós-emancipação pode não ser de início uma via frutífera nos levantamentos de histórias orais, uma vez que a identificação da genealogia familiar com a ideia de “escravo” possui uma carga pejorativa. Nos relatos sobre as histórias contadas pelos pais ou pelas pessoas de mais idade, registrados por Rios e Mattos feitos com descendentes de libertos nascidos nas primeiras décadas do século XX, havia certa ausência de narrativas que retratassem a experiência do cativo, sempre procurando se afastar dela. O que se fazia mais pertinente nas narrativas sobre as vivências das então crianças eram os relatos sobre o trabalho familiar e a autoridade paterna. As recorrências nos relatos podem ser atribuídas tanto à relativa homogeneidade regional, com uma experiência camponesa em comum, como aos roteiros e objetivos dos entrevistadores.

Os modelos de entrevistas propostos pelas autoras podem ser pertinentes para se pensar nos processos de produção da memória sobre a vida no contexto do arruamento. Na pesquisa de Rios e Mattos foram utilizados 4 modelos de entrevistas: 1) as que utilizavam as relações de parentesco como fio condutor (roteiro genealógico) nos moldes do que seria empregado na antropologia e que direcionavam as entrevistas para as memórias sobre os antepassados diretos; 2) não proposição de questões sobre a genealogia, mas uma concentração na experiência da infância como forma de acessar os anos que se seguiram à abolição, que pode ser um modelo adequado para se aproximar da vida cotidiana no início do século XX; 3) roteiros abertos, com o pedido de um relato sobre a história de vida do entrevistado e o que teria ouvido sobre o “tempo” da escravidão, que dá margem para uma reflexão contemporânea sobre a trajetória pessoal; 4) opiniões sobre o centenário da abolição, preconceito e discriminação racial, que também refletem questões mais contemporâneas, o que pode conduzir as discussões para além das memórias e histórias de vida pessoais (RIOS; MATTOS, 2005, p. 40-41).

De qualquer maneira, abordar historicamente o próprio processo de produção da memória, implica em contextualizar o local de fala dos sujeitos, as trajetórias individuais, entre outros pontos. Um dos elementos que as autoras chamam atenção diz respeito aos padrões de referência à escravidão pelos entrevistados: seria comum, pois, o uso dos termos “cativo” e “cativeiro” e “tempo do cativeiro”, sendo quase inexistente o termo “escravo” ou “escravidão”. Mário Maestri (1988) observou que esse vocabulário específico faz referência à forma como o processo de abolição foi percebido pelos cativos, tendo consequências nas gerações posteriores: enquanto que no discurso da historiografia brasileira “aboliu-se a escravidão”, para os escravizados, por outro lado, teria-se “gritado” a “libertação dos cativos” (MAESTRI, 1988, p. 25). Isso chama atenção para a necessidade de atentar para as especificidades etnográficas que o trabalho com histórias de vida exige, uma vez que pode colocar em sobreposição discursos e narrativas de diversos agentes sociais, ao invés de tecer um quadro amplo que contemple o tempo privado e geracional das memórias pessoais e familiares com as grandes narrativas baseadas no tempo público do processo de abolição.

No contexto das pesquisas arqueológicas na Fazenda do Colégio dos Jesuítas, as discussões sobre as comunidades escravizadas não podem ser abordadas unicamente pelo prisma da cultura material, colocando o registro arqueológico como um discurso sobreposto aos relatos orais: outro vetor importante a se considerar no contexto do sítio diz respeito à memória afetiva das pessoas que habitaram aquele espaço. Até, pelo menos, os anos 1980, morava na área em que os arqueólogos inferem corresponder à senzala da fazenda (conhecida como arruamento do colégio), havia uma comunidade que tem sido rememorada a partir da memória sobre o cotidiano do lugar. Seria possível, deixando de lado os marcos cronológicos arbitrários, observar mudanças ou continuidades em termos de práticas culturais na longa duração, levando em consideração as concepções locais sobre o passado?

No contexto das pesquisas em arqueologia histórica, tomar a oralidade como forma de registro apenas recentemente tem sido uma preocupação entre os pesquisadores. Tal como apontou Elisabeth Purser (1992), a proeminência da tradição oral na arqueologia foi inicialmente discutida em estudos relacionados ao período pré-colonial e de contato no novo mundo. Isso porque um dos principais desafios da sub-disciplina envolveria lidar com memória social e oral num campo que é tradicionalmente definido e legitimado pela relação entre a cultura material e o registro escrito (RUSSELL; JONES, 2012).

Uma das primeiras investidas em direção uso da memória oral na arqueologia histórica foi realizada por Marley Brown III, num estudo de uma fazenda ocupada desde o século XVII em Rhode Island, Estados Unidos (BROWN III, 1973). Na discussão proposta pelo autor em 1973, há a ideia de que a pesquisa etnográfica pode ser pensada para qualquer tipo de pesquisa com a cultura material – até então, essa abordagem era restrita ao estudo de sociedades não-industriais. Brown (1973, p. 347) sugere que a pesquisa de história oral, quando combinada com documentos e escavação, pode contribuir positivamente para a análise de mudanças e continuidades na padronização de ambientes materiais. A pesquisa de história oral na Fazenda da família Mott tinha por objetivo documentar a natureza do uso e ocupação da fazenda entre o período de 1895 e 1969, momento em que a propriedade passou para outra família. A pesquisa

arqueológica esteve inteiramente centrada na casa principal da fazenda, com uma problemática orientada sobre a correlação entre habitações de famílias específicas e feições arqueológicas discretas como buracos de lixo ou áreas de convivência. As fontes documentais cobriam de maneira satisfatória o período correspondente à ocupação da família Mott, isto é, até 1895. Apesar de haver informações documentais sobre a ocupação posterior a esse período, Brown procurou avaliar o potencial da história oral em suplementar esses registros. Aliada a essa possibilidade, houve a ideia de que o campo de pesquisa oral ensejaria uma experimentação com relação à participação de antigos arrendatários da fazenda na estratégia de escavação, num dos primeiros esforços “colaborativos” na arqueologia.

Um ponto observado pelo autor no procedimento de recontar aspectos da vida doméstica diz respeito aos diversos lapsos de memória. Essa inabilidade seria justificável pela natureza rotinizada e inconsciente do comportamento envolvido nas narrativas (BROWN III, 1973, p. 352). Com efeito, esse seria um problema de destaque em qualquer pesquisa que procura por memórias relacionadas à cultura material. Além disso, outros fatores que prejudicariam a pesquisa etnográfica seriam a idade dos interlocutores, algo que invariavelmente implica em pensar na extensão do tempo que separa a experiência vivida e sua narrativa. Em suma, as informações orais eram abordadas de duas formas: i) localização de possíveis áreas de atividade, posições das estruturas antigas ou ii) o teste sobre a validade das inferências arqueológicas elaboradas sem auxílio dos relatos orais dessa forma. Assim, a tradição oral era tomada ora como complemento à pesquisa (na medida também em que poderia cobrir a lacuna documental) ora como forma de contestar a pesquisa arqueológica. Essa forma oscilante de se tratar as fontes orais e documentais foi destacada por Robert Schuyler (1988) como um dos procedimentos a serem superados em vias de ampliar as possibilidades interpretativas da arqueologia histórica. O que Schuyler chama atenção é da possibilidade de analisar outras fontes dentro da nossa própria tradição disciplinar. A análise dos documentos não pode ser estruturada a partir unicamente das necessidades de entender o registro arqueológico – o mesmo deve servir, pois, para as informações orais (SCHUYLER, 1988, p. 39).

No trabalho de Douglas Scott (2003), dois sítios que envolvem eventos de guerra indígena são abordados levando em consideração os significados que cada grupo indígena atribuiu aos eventos passados e aos vestígios arqueológicos. As narrativas são sopesadas de acordo com a forma em que os significados são embasados ou contraditos ao que os achados arqueológicos oferecem. Uma diz respeito ao massacre de Sand Creek em 1864 que envolveu os Cheyenne e os Arapaho contra a Cavalaria de Colorado; outra se refere à Batalha de Big Hole travada em 1877 entre Nez Perce e a Sétima Infantaria dos Estados Unidos. A centralidade atribuída aos vestígios arqueológicos faz com que as fontes sejam postas em conflito e a versão dos interlocutores indígenas marginalizada na narrativa, uma vez que houve uma divergência quanto ao local específico do vilarejo atacado:

Ainda que as tribos aceitem que a área de estudo esteja incluindo o sítio do massacre, a identificação histórica e arqueológica do local da aldeia é rejeitada pela maioria das tribos pelo fato dos dados não se adequarem fielmente com suas tradições orais. Assim, para algumas das tribos a força da sua tradição oral prevalece sobre os dados arqueológicos e históricos neste caso (SCOTT, 2003, p. 64; tradução minha)³.

O que Scott apontou na sequência é que haveria um “fracasso da memória” que não teria sido adequadamente transmitida através de três a cinco gerações – contrariando, dessa forma, a preponderância da “evidência científica”. Essa postura que recusa a legitimidade dos registros orais estaria intimamente relacionada a uma forma específica de conceber a memória. Para Siân Jones e Lynnete Russell (2012) a emergência da arqueologia processual fez com que a confiabilidade na tradição oral fosse questionada, sobretudo pela constatação de que raramente ela conforma com a linearidade cronológica e uma estrutura baseada em evidências tal como se embasa a arqueologia científica. Com isso, o uso da memória oral acabou sendo marginalizado uma vez que havia a premissa de encontrar a informação “fossilizada” sobre o passado acerca das funções dos objetos e localização de estruturas. Os autores alertaram que tal postura pode

³ “While the tribes accept the study area as containing the massacre site, the historical and archaeological identification of the village site is rejected by most of the tribes because the data do not fit neatly with their oral tradition. Thus, for some of the tribes the power of oral tradition takes precedent over historical and archaeological data in this case”.

conduzir a uma abordagem enviesada, interessada somente na concordância ou verificação da tradição oral a partir da evidência arqueológica, o que faz perder o foco das formas como a oralidade é invariavelmente mediada em termos materiais.

Por outro lado, ao reconhecer a importância e as interrelações da tradição oral com o mundo material há que se ter cautela para evitar objetivá-la e romantizá-la. Isso porque muitas abordagens que equalizam memória e identidade social, ou idealizam as capacidades da memória de subverter as grandes narrativas das histórias nacionais – e que em maior ou menor grau compartilham da “desilusão pós-moderna” para com uma ideia de memória fixa ou objetiva – tendem a abordar a memória como um discurso autêntico e democrático. A ideia de que a memória seria um sítio de resistência subalterna incorre na perda da referência sobre a intersecção entre memória social e as trajetórias individuais, ao mesmo tempo em que naturaliza e romantiza a memória popular, reativando uma velha dicotomia entre história e memória.

Alessandro Portelli aponta que a simples dicotomia história/memória oral não se sustenta na medida em que muitas fontes escritas são baseadas na oralidade, assim como a oralidade moderna é saturada de referências escritas (PORTELLI, 1998). Um dos trabalhos de destaque nesse âmbito foi desenvolvido por Paul Shackel em Harper Ferry, onde foi possível analisar as relações entre formas de memória elitistas e subordinadas (SHACKEL, 2002). Além disso, há uma atenção para a forma como a memória foi modelada na paisagem americana e influenciada por questões de raça, classe e poder, bem como pela exclusão e esquecimento seletivos de passados alternativos. Nesse sentido, a arqueologia histórica tem sido pensada como uma importante ferramenta para desafiar as formas dominantes de memória social e promover histórias inclusivas associadas com grupos marginalizados. Os primeiros esforços no sentido de evitar dicotomias e concepções fossilizadas tendem a focar nos aspectos práticos e relacionais da memória:

Dessa perspectiva memória não é algo que nós temos ou possuímos. Processos de lembrar e esquecer são associados com práticas e relações inter-subjetivas particulares [...] produtos transitórios de atividades de lembrar e relembrar, que

tomam lugar em contextos de interação social e nas interações entre pessoas e seus ambientes (JONES; RUSSELL, 2012, p. 270)⁴.

Com efeito, são através dessas práticas e relações que o passado pode ser continuamente interpretado numa relação dialética com o presente. Outro ponto importante diz respeito à ideia de que invariavelmente a memória é mediada pela materialidade. Os chamados “suportes da memória” podem ser materiais e imateriais: mitos, imagens, lugares, objetos. O mundo material, sejam nas formas de ruínas, monumentos, fotografias, depósitos arqueológicos, lugares e paisagens, sempre apresentam fragmentos ou ressonâncias de memórias sociais, apresentando diferenças quanto à distância em que as pessoas se encontram em relação à experiência direta desses eventos, pessoas e lugares. Para isso, pontuaram Jones e Russell, não se trata apenas de medir a distância cronológica da memória de maneira aritmética, mas de sopesar as experiências que a mediam (2012, p. 270). Assim, a memória pode ser baseada: 1) em testemunhos de primeira mão; 2) em experiências de outras pessoas com quem tinha intimidade, em laços transgeracionais diretos ou laços mais amplos de filiação comunitária ou 3) naquilo que Marianne Hirsch chamou de “pós-memória”⁵, que tem em fotografias e na literatura os principais suportes da memória e meio de transmissão intergeracional da memória social (HIRSCH, 2008).

Atentar para as distinções entre as experiências que embasam a memória pode ser de suma importância no contexto do pós-abolição. É possível, assim, refletir sobre as experiências dissonantes que conformaram o chamado “legado da escravidão” – para além, pois, do contexto próximo dos marcos cronológicos estabelecidos (tal como a representação que envolve a data do treze de maio de 1888). Ao abordar o tema a partir da memória informada pela tradição oral das populações afrodescendentes, dois eixos temáticos são comuns no que diz respeito

⁴ “From this perspective memory is not something we have or possess. Process of remembering and forgetting are associated with particular practices and particular inter-subjective relationships [...] transient product of the activities of remembering and reminiscing, which take place in the context of social interaction, and interactions between people and their environments”.

⁵ A noção de “pós-memória” serve para descrever as lembranças de gerações não diretamente envolvidas com os fatos lembrados que antecederam seus nascimentos, em geral experiências traumáticas.

às relações entre memória, escravidão e formas de pertencimento: “[as pesquisas] abordam as releituras políticas da memória da escravidão no tempo presente, e a memória da escravidão enquanto presença do passado nas trajetórias de vida dos libertos e seus descendentes” (PARÉS, 2014). A centralidade da oralidade e da palavra nas comunidades rurais negras é um aspecto importante a ser ressaltado na produção de memórias. Assim como o são as práticas culturais atualizadas por comunidades tradicionais e que apresentam registros de memórias corporais, expressas em danças e na gestualidade de jongos, calangos e folias de reis, muitas vezes negligenciadas ao serem apresentadas de maneira ilustrativa e episódica de “práticas culturais”. Atentar a essa outra forma de memória, expressa na prática, pode ser importante pra entender alguns aspectos da vida cotidiana ao lado das possibilidades abertas pela cultura material – ou pela relação do registro arqueológico com memórias da vida no arruamento.

Há, portanto, alguns entendimentos gerais sobre a memória social na relação com a materialidade, na medida em que seria uma forma de prática relacional localizada contextualmente, desigual e dissonante; são compostas por fragmentos de histórias que rodeiam lugares e eventos. Não é homogênea nem incontestável, mas principalmente:

[...] é um domínio de controvérsia, onde pessoas se engajam ativamente com o passado no presente, mobilizando a memória para interpretar relações e eventos presentes e para informar a produção da identidade e do lugar. (JONES; RUSSELL, 2012, p. 271)⁶.

As controvérsias sobre os usos contemporâneos do passado e as interações entre memória e cultura material fazem parte das reflexões sobre os aspectos sociopolíticos da disciplina e nas populações contemporâneas não como “objetos” de pesquisa, mas como um público ativo da mesma. Para a arqueologia norte-americana, Paul Shackel (2004) propôs que a chamada “arqueologia pública” teve como enfoque inicial o envolvimento e consideração dos interesses de comunidades indígenas na pesquisa. Essa mudança em grande parte ocorrera a partir das influências das discussões e conflitos sobre o controle e gestão do

⁶ “It’s a realm of controversy, where people actively engage with the past in the present, mobilising memory to interpret present events and relationships and to inform the production of identity and place”

patrimônio das populações indígenas – que culminou com a formulação, nos Estados Unidos, do Native American Graves and Protection and Repatriation Act (NAGPRA) nos anos 1990 (GOSDEN, 2001, p. 251). Isso teria sensibilizado a comunidade arqueológica para a necessidade de consulta e colaboração com comunidades descendentes e com contexto público em geral em várias etapas da pesquisa arqueológica.

A condução da pesquisa no contexto do African Burial Ground (ABG) em Nova York pode ser tomada como uma das primeiras e mais emblemáticas situações na arqueologia afro-americana de participação da comunidade descendente (LA ROCHE; BLAKEY, 1997). A pesquisa foi largamente influenciada e reorientada a partir da reação do público quanto à forma como a mesma era conduzida e as implicações para a construção do patrimônio afro-americano na cidade (LEONE et al., 2005). Ainda que o envolvimento público na arqueologia afro-americana e o chamado para a auto-reflexão (POTTER, 1991) tenha permitido o desenvolvimento de abordagens marcadas pela consulta e inclusão das comunidades descendentes na pesquisa, o engajamento do público em pesquisas arqueológicas tem sido um dilema que se atualiza de acordo com o contexto de pesquisa. Edward Gonzalez-Tenant, por exemplo, chamou a atenção para o desenvolvimento da “arqueologia colaborativa”, a partir do emprego de metodologias específicas na prática arqueológica que envolvesse a formação de um grupo de colaboração constituído por pesquisadores e partes públicas interessadas, bem como um ambiente favorável ao aprendizado coletivo (GONZALEZ-TENANT, 2014). Essas metodologias fazem-se pertinentes para que, de maneira colaborativa, sejam estabelecidas questões de pesquisa e métodos apropriados para responder tais questões. Assim, o que se ressalta é que o “público” na abordagem colaborativa não pode ser reduzido a um consumidor passivo de resultados pesquisas. Seria possível, a partir disso, reconhecer diferenças entre abordagens da arqueologia pública focadas na *participação* e na *colaboração*.

Os projetos participativos produzem informações para não-especialistas, isto é, são criados pelo arqueólogo para o público. Essa seria, pois, uma arqueologia pública no sentido tradicional e o contato do público com a pesquisa

se assemelha, em certa medida, ao que foi criticado por Potter (1991). De maneira distinta, projetos colaborativos são criados ativamente por meio de conversações entre pesquisadores e outras partes de maneira dialética, recíproca ao longo de toda pesquisa. Gonzalez-Tenant sugere que todo projeto de arqueologia pública deve ser adequado às especificidades dos coletivos com que se trabalha, de modo que modelos colaborativos e participativos devem ser vistos como apropriados em relação às situações e possibilidades de pesquisa.

No estudo de Christopher Barton e Patricia Markert desenvolvido junto a um das mais de oitenta comunidades afro-americanas do sul de Nova Jersey, essas diferenças entre abordagens participativas e colaborativas foram em certa medida negligenciadas no que diz respeito à forma de orientar a pesquisa de acordo com os interesses locais (BARTON; MARKERT, 2012). Com um enfoque eminentemente participativo, o “envolvimento público” contou com reuniões com as partes interessadas e divulgações em forma de apresentações e produções acadêmicas. Uma das limitações do trabalho apontada pelos próprios autores foi em conectar as narrativas de seus informantes com as evidências arqueológicas: as histórias orais, na perspectiva dos autores, não poderiam oferecer dados históricos úteis além das vidas individuais (BARTON; MARKERT, 2012, p. 87). Isso porque havia uma ausência de relatos acerca da violência racial nas histórias orais, algo que foi procurado pelos autores para contextualizar os artefatos datados do início do século XX. Assim, a inabilidade das histórias orais para iluminar a evidência material pode ter sido decorrente justamente da natureza participativa do projeto, uma vez que o “interesse acadêmico” na intolerância racial não teve correspondência nos interesses da comunidade/partes interessadas. Ainda que a retórica da arqueologia pública defina uma agenda mínima de pesquisa, incluindo aspectos sociopolíticos e relevância do passado no presente, observa-se que uma abordagem “colaborativa” tal como preconizou González-Tenant, é uma escolha metodológica que requer reflexões acerca das formas como pensamos o engajamento com o público e a relevância dos sítios arqueológicos.

Se para a colaboração ativa das comunidades descendentes, como apontado acima, é necessária a reflexividade do pesquisador, essa consciência incide no reconhecimento de que a posição adotada (seja teórica, acadêmica ou do contexto

de classe) requer uma avaliação crítica dos pressupostos e das bases do conhecimento (HODDER, 2003, p. 58). Ou, ainda, implica na abertura do pesquisador para novas interpretações, questionando as distinções entre “descoberta” e “interpretação”, a partir da associação das diversas perspectivas ou posicionamentos envolvidos no processo analítico e interpretativo. Nesse contexto, destaca-se a necessidade de estreitar laços com a etnografia para o entendimento das “vozes locais” (HODDER, 2003, p.65-66) – mas não segundo as noções clássicas de etnoarqueologia e das analogias etnográficas que têm objetivos de prover interpretações arqueológicas (CASTAÑEDA; MATTEWS, 2009). De outra forma, é a partir do afastamento dessas noções que é possível pensar em como a etnografia pode ser utilizada numa prática híbrida, centrada nas apropriações e interpretações do passado e do patrimônio arqueológico (MESKELL, 2005; CASTAÑEDA, 2009; HAMILAKIS; ANAGNOSTOPOULOS, 2009). Apesar de algumas divergências terminológicas (etnografia arqueológica, arqueologia etnográfica ou mesmo etnoarqueologia do presente) há um consenso acerca de como a etnografia contribui para a arqueologia ao ser integrada nos processos e dinâmicas de maneira estratégica, com vistas a promovê-la como uma ciência social reflexiva.

Yannis Hamilakis e Aris Anagnostopoulos, por exemplo, destacaram que a etnografia arqueológica não deve ser tomada como uma panaceia na relação com os diversos públicos da pesquisa, mas como um esforço constante atualizado na *prática*, a partir da construção de um espaço para o diálogo sobre a coexistência de tempos e a materialidade dos vestígios arqueológicos (HAMILAKIS; ANAGNOSTOPOULOS, 2009, p. 78). A base dessa proposição parte da ideia, inspirada pelas reflexões de Henri Bergson, de que a duração é uma das propriedades fundamentais da matéria – com isso, a materialidade teria a possibilidade de reencenar tempos múltiplos e coexistentes. Isso pode ser tomado como relevante em contextos em que a materialidade (sejam artefatos ou estruturas/construções) mesmo que criada em tempos antigos, é retrabalhada e remodelada nos tempos subsequentes, o que faz com que o arqueólogo tenha dificuldade em inseri-la nos processos convencionais de datação e tipologia. Esses artefatos teriam, nas palavras dos autores, “a habilidade de reencenar múltiplas temporalidades que

coexistem, e podem ser reativadas através das práticas sensoriais e sensibilidades humanas” (*idem*, 2009).

Nesse sentido, o próprio trabalho de campo e o procedimento de escavação se tornam situações chave para a colaboração. Annelise Morris definiu esse momento como o ponto para o “diálogo etnográfico”, uma vez que o contato direto com a cultura material pode ser encarado como um convite para participação do processo de criação e compartilhamento do conhecimento (MORRIS, 2014, p. 163). A natureza sensorial e física dos artefatos, assim, pode ser uma forma de se iniciar diálogos sem a necessidade de conceitos abstratos acadêmicos. Além disso, levar a sério os sentidos atribuídos aos vestígios de tempos antigos abre possibilidades para incluir outros saberes que emergem a partir das interações cotidianas com o público no campo (AGOSTINI, 2015). Ressalta-se, portanto, a importância do registro dos contatos e diálogos travados em campo, o desenvolvimento da relação entre pesquisadores e o público, e o próprio processo de construção das interpretações. Essa estratégia se mostrou frutífera no contexto das escavações da Fazenda do Colégio, ainda que não tenha sido seguida desde o início da pesquisa, como se verá adiante. De qualquer modo, são vias importantes para atentar às dinâmicas das memórias do tempo presente e passado.

O trabalho de campo entre a oralidade e a arqueologia do pós-abolição

Procurei centrar nos encontros e narrativas das pessoas que moraram e trabalharam na antiga fazenda, algumas sob os lugares de ocupação mais antiga, relativa às senzalas. Apesar da importância em se considerar os diversos públicos que se relacionam com uma pesquisa num sítio arqueológico – e que no presente caso envolvem funcionários do Arquivo, historiadores locais, estudantes de arqueologia, visitantes – priorizei as interações com aqueles que tiveram vivências e lembranças do contexto da Fazenda do Colégio. Esse enfoque teve importância na medida em que permitiu centrar atenção às experiências de trabalhadores e trabalhadoras que viveram numa comunidade de fazenda marcada pelo legado do pós-abolição.

Os contatos iniciais em 2014 consistiram em visitas aos contextos em escavação e entrevistas não estruturadas. Todos os ex-moradores do arruamento

contatados moravam no perímetro urbano do distrito de Goytacazes, à 5 km do Solar. Durante a etapa de campo em julho de 2016 foi possível criar oportunidades para encontros na escavação, além de um levantamento de áreas de interesse arqueológico dos interlocutores. Também em julho, foi realizada uma oficina sobre a memória do jongo e da vida na Fazenda do Colégio, uma demanda das irmãs Gina e Jeni desde 2014. Com efeito, as lembranças sobre as festas e sociabilidades relacionadas ao jongo eram as que mais motivavam os ex-moradores a dialogar sobre o passado no arruamento. Em setembro de 2016, numa oficina inicialmente organizada para apresentar alguns resultados da escavação e dialogar sobre os vestígios arqueológicos das últimas etapas, os participantes aproveitaram para ouvir o corre-mundo. Em outubro, organizei um encontro sobre o jongo para que se pudessem trocar experiências e lembranças sobre a musicalidade das festas do arruamento. A presença de uma conhecida jogueira local ensejou oportunidades para que se discutissem questões mais amplas relacionadas às coincidências narrativas nas trajetórias de vida das mulheres negras no meio rural campista. De maneira geral ao longo da pesquisa, lembranças sobre o trabalho, cotidiano na fazenda e festividades misturavam-se nas narrativas, com algumas similaridades às trajetórias de libertos e seus descendentes em outras regiões do Vale do Paraíba no contexto do pós-abolição (RIOS; MATTOS; 2005).

Família, cotidiano e sociabilidades compõem temas que permitem conexões entre a arqueologia e a história do pós-emancipação. A pesquisa em arqueologia histórica do pós-emancipação tem potencial para fornecer indícios para discutir “padrões de vida material, cotidiano, economia, cosmologias, religiosidade, identidades e outras variadas formas de *agency* na diáspora” (SYMANSKI; GOMES, 2013, p. 294). Apesar de refletirem sobre essas possibilidades levando em consideração a escravidão e o pós-emancipação, é notório o enfoque dado às relações sociais e agenciamentos de cativos, com quase nenhuma referência a contextos arqueológicos do pós-abolição no Brasil. No contexto da Fazenda do Colégio, as áreas escavadas estavam relacionadas com temporalidades mais distantes, relacionadas às ocupações dos séculos XVIII e XIX.

Teresa Singleton (2011) observou que o enfoque dado às dinâmicas da escravidão nas pesquisas sobre arqueologia da diáspora africana criou uma agenda

de pesquisa que orienta o entendimento sobre a vida após a abolição (SINGLETON, 2011, p. 277). No contexto norte-americano, a autora ressaltou que o senso comum tende a entender que as relações raciais no presente tem relação direta com o passado escravista, de modo que se ignorariam as complexidades após o fim da escravidão. Seriam comuns casos (sobretudo em estudos de *Cultural Resource Management*) em que sítios do fim do século XIX e do século XX são tomados como “muito recentes” para a pesquisa arqueológica. As discussões sobre a arqueologia do pós-emancipação, portanto, devem levar em conta tanto os achados como a prática arqueológica, na medida em que são os objetivos e intenções dos pesquisadores que condicionam o entendimento do registro arqueológico.

Mesmo na historiografia os estudos sobre o pós-abolição teriam sido relegados às margens daquilo que se configurou como mais relevante, o estudo sobre a escravidão (GOMES; DOMINGUES, 2014, p. 10). Na arqueologia histórica, além da ênfase nas experiências do período escravista, estudar um processo cujos desdobramentos iniciaram-se na década final do século XIX e atravessa o século XX tem implicações sobre as categorias de vestígios materiais passíveis de análise – uma vez que grande maioria das pesquisas é centrada em objetos manufaturados bem datados até o século XIX.

Rebecca Scott (1988), ao discutir os dilemas em torno das noções de escravidão e liberdade, oferece alguns elementos que podem ser pertinentes para se pensar nas relações sociais no pós-abolição. Os problemas surgem quando a emancipação escrava é compreendida ora como “purificadora” ou apenas como uma substituição dos mecanismos de dominação explícitos pelas formas implícitas, sem a garantia de proteção. A superação dessas polaridades na tradição historiográfica envolveu entender o pós-emancipação nem como libertação transcendente nem como completa enganação. Mas como uma ocasião para remodelar as relações sociais, políticas e econômicas com seus limites (SCOTT, 1988, p. 408). Atentar à experiência vivida do período pós-emancipação permitiria captar os significados da liberdade, com expressões nas formas de morar e organizar as famílias e a vida comunitária. Nesse sentido, uma “fenomenologia da liberdade” iniciaria com os registros das atividades religiosas, expressões musicais e outras expressões da cultura popular (SCOTT, 1988, p. 422) que atravessaram

gerações e cujos contornos finais são imprecisos (GOMES; DOMINGUES; 2014, p. 14). Nas variadas denominações que envolvem o campesinato negro, Flávio Gomes (2012) recorda das comunidades de senzala, “comunidades negras rurais formadas ainda na escravidão e que teriam deixado um legado na pós-emancipação” (GOMES, 2012, p.394).

Uma “arqueologia do pós-emancipação” num sítio histórico e arqueológico marcado por legados que atravessam dinâmicas de longo termo pode, então, dar atenção à natureza multitemporal da materialidade e das apropriações da paisagem. Além das narrativas de memória, atentar para esses conjuntos alternativos de dados podem ser uma via pertinente para se discutir os fragmentos das experiências e trajetórias de uma comunidade negra ao longo do século XX. Isso porque o enfoque unilateral no passado arqueológico ou material pode desprezar as atitudes com relação às outras entidades materiais e imateriais do passado (HAMILAKIS, ANAGNOSTOPOULOS, 2009, p. 75).

Ao comentar sobre o espaço comum que historiadores e arqueólogos ocupam, Barbara Little refletiu que uma “história social” (que abrange a historiografia e a arqueologia histórica) tem o papel de conectar a experiência cotidiana às estruturas mais amplas de mudança social (LITTLE, 2007, p. 17). A importância em estabelecer pontes entre diversas experiências reside no fato de que os passados familiares podem ser vias de conexão das interpretações públicas.

No caso da presente dissertação, o esforço foi no sentido de conectar as experiências dos ex-moradores e as possibilidades de envolver os vestígios arqueológicos nas narrativas sobre o passado. Diante das tensões metodológicas de lidar com a memória oral e a cultura material, separei a dissertação em duas partes. Essa separação tem a intenção de seguir as amarrações orientadas pelas linhas de evidências apresentadas (BEAUDRY, 1995). A primeira parte é organizada em torno das conexões geradas pelas evidências etnográficas, num movimento analítico do presente ao passado.

Com isso, no capítulo 1 apresento algumas das principais reflexões e discussões que a pesquisa de orientação etnográfica e arqueológica ensejou, relacionadas à paisagem do arruamento e da Fazenda do Colégio durante o século

XX. As formas de moradia, práticas cotidianas do contexto de trabalho e aos momentos festivos centrados no jongo foram temas recorrentes. Além disso, de maneira indireta, permitem refletir sobre as estratégias de controle dos proprietários bem como da variação que a ideia de “autonomia” pode ter ao longo do tempo. Os espaços criados por uma orientação da etnografia arqueológica permitiram entender os usos do espaço e os “vínculos ancestrais” e afetivos com o lugar tendo por base as interações dos ex-moradores do arruamento com a materialidade e o contexto arqueológico. Ao rastrear esses vínculos, procuro refletir sobre os dilemas e possibilidades que uma arqueologia do passado recente do arruamento enseja nas suas relações com o passado “arqueológico” da senzala retratada até então – num movimento interpretativo do presente ao passado. Além disso, esses diálogos entre diferentes temporalidades (dos vestígios arqueológicos e das memórias do passado e presente) permitiram experimentações reflexivas sobre o lugar da prática arqueológica no processo de construção de narrativas sobre o passado. No final desse capítulo, destaco a importância do jongo e a centralidade da tradição familiar, que tem na materialidade do corre-mundo a expressão do patrimônio da comunidade.

Os diálogos e interações retratados nessas discussões foram na medida do possível registrados em áudio e vídeo. Em alguns momentos marcados pela espontaneidade das interações cotidianas nas escavações, procuro retratar esse olhar etnográfico num documentário, que apresento no **anexo II**. O registro áudio-visual tem importância na medida em que dá a sensação da experiência vivida, as linguagens das expressões corporais, auditivas e visuais que perdem seus nuances quando traduzidos na narrativa textual. Obviamente que a narrativa áudio-visual trata-se de uma representação que, portanto, envolve seletividade e interpretação tal como no texto (BARBASH; TAYLOR, 1997). De qualquer forma, é uma maneira de olhar para as formas como a própria pesquisa arqueológica procurou produzir suas narrativas sobre o passado.

Na parte II, procuro discutir a ocupação do espaço do arruamento num movimento do passado ao presente, atento as possibilidades de se mover através de diferentes escalas de análise de um mesmo contexto (DE CORSE, 2008). Assim, no capítulo 2, após discutir os lugares de memória do arruamento, procuro

entender os processos de longa duração que impactaram a formação da comunidade de senzala da Fazenda do Colégio – que numa leitura inicial tem sido pensada numa relação de continuidade com o arruamento. Para isso, reviso a historiografia e arqueologia sobre habitações escravas no contexto das plantations, de modo a orientar as reflexões sobre o contexto da Fazenda do Colégio. Nesse experimento utilizo os relatos pontuais sobre a comunidade cativa do final do século XVIII e ao longo do século XIX. Procurei aliar as informações sobre os usos dos espaços e diferenças sociais na comunidade de diversas temporalidades na dinâmica do passado ao presente.

Por fim, no capítulo 3 procuro esboçar as possibilidades de uma arqueologia do pós-abolição orientada nos vestígios materiais relacionados do passado recente, que devem ser entendidos não só na relação estratificada das camadas do solo, mas na variação espacial dentro das áreas conhecidas como de ocupação recente.

PARTE I
CAVUCANDO LEMBRANÇAS DA FAZENDA DO COLÉGIO

1 NO TEMPO DO ARRUAMENTO

Ao propor uma abordagem etnográfica com os ex-moradores do arruamento, procurou-se fazer com que as interações com esse público específico pudessem amadurecer para além dos contatos esporádicos de visitas ao trabalho de campo. Assim, desde julho de 2014 o engajamento etnográfico tem sido no sentido de criar espaços para diálogos e proposições sobre as memórias dos antepassados, de um lado, e como tem se conduzido os desenvolvimentos da pesquisa arqueológica, de outro. As principais interlocutoras da pesquisa desde a primeira etapa de escavação em 2012 foram as irmãs Georgina dos Santos(Gina) e Jeni dos Santos, que ao saberem do início das escavações – por meio dos funcionários do Arquivo Público – prontamente se organizaram para acompanhar os trabalhos (**Figura 2**).



Figura 2 – As irmãs Jeni dos Santos (esquerda) e Georgina dos Santos herdeiras do jongo do Colégio. Foto do autor, 2016.

Por meio delas conhecemos outros ex-moradores do arruamento do Colégio. Com experiências diversas no local, assim como Gina e Jeni, atualmente moram no distrito de Goitacazes, a alguns quilômetros do Solar do Colégio. Ataíde

(**Figura 3**) trabalhou como encarregado da fazenda, ofício que “herdara” do pai em 1970, que ali teria trabalhado desde o início dos anos 1940; Magali, uma das ex-cozinheiras do Solar; Geraldo Gomes Rangel (**Figura 4**) morou durante sua infância no Solar, na condição de agregado da família Viana Barroso e Rubens dos Santos (**Figura 5**), ex-trabalhador na lavoura de cana. No início dos contatos em julho de 2014, visitei esses antigos moradores em suas casas para apresentar alguns resultados da pesquisa arqueológica iniciada em 2012, bem como para compartilhar experiências e contribuições de suas lembranças para a história do lugar e para lhes mostrar os vestígios do passado com os quais a arqueologia trabalha. No último ano da pesquisa, durante as escavações, conheci Gil Roberto Lira (**Figura 6**), ex-morador de uma das casas de trabalhadores da fazenda localizada fora do arruamento; no encontro do jongo ele nos apresentou suas irmãs Neusa Maria Lira e Dilceia Maria Lira (**Figura 7**), que eram empregadas domésticas no Solar durante a adolescência; e Leti Rangel Viana (**Figura 8**) uma senhora que apesar de ter trabalhado nos canaviais da fazenda do Colégio, narrou memórias das precárias condições materiais. Considerei essas narrativas pertinentes para se refletir sobre as diferenças que os lugares de moradia podem revelar sobre as condições de vida dos trabalhadores da Fazenda ao longo do século XX.



Figura 3 - Ataíde Trindade. Foto do autor, 2016.



Figura 4 - Geraldo Gomes Rangel em sua casa no distrito de Goytacazes. Foto do autor, 2016.



Figura 5 - Rubens dos Santos. Foto do autor, 2016.



Figura 6 - Gil Roberto Lira. Foto de Leono Tunes, 2016.



Figura 7 - Dilceia Maria Lira (esquerda) e Neusa Maria Lira. Foto do autor, 2016.



Figura 8 - Leti Rangel Viana em sua casa no distrito de Goytacazes. Foto Irislane Moraes, 2016.

Alguns interlocutores não tiveram interesse em dar continuidade aos contatos, como foi o caso de Magali e Getúlio (esse último faleceu em setembro de 2016, um pouco antes da oficina com os materiais arqueológicos organizada no Solar do Colégio). Em conversas informais, outros interlocutores comentaram que o relativo afastamento de pessoas como Magali e Getúlio de tudo que se relacione

com o passado do Solar e arruamento poderia estar relacionado com a forma como se deu o processo de desapropriação das terras nos arredores do Solar, devido ao tombamento da sede da fazenda. Esse processo teria contribuído para que muitos moradores deixassem o arruamento, enquanto alguns (como foi o caso de Getúlio) puderam manter suas casas. Nas poucas ocasiões em que pude conversar com Getúlio, o mesmo não tinha interesse em acompanhar as escavações, bem como pouco falava sobre os tempos que trabalhou para a família Viana Barroso. Nascido em 1930, foi afilhado de batismo de Dona Zulmira Viana Barroso (FERREIRA, 2014, p. 80), uma das últimas “sinhas” do Solar do Colégio, falecida em 1948⁷. Getúlio era o único morador e ex-trabalhador da fazenda que não havia deixado a fazenda após a morte de João Batista Viana Barroso, no início dos anos 1980. Isso decorreu pelo fato de que a desapropriação na área adjacente (100.000 m²) ao Solar do Colégio pelo Estado do Rio de Janeiro em 1977 teve como exceção sua casa (FERREIRA, 2014, p. 81). As famílias que deixaram o arruamento, seja em decorrência ou não da desapropriação, tem nessas “áreas adjacentes” fragmentos de lembranças, vivências e trajetórias que merecem, pois uma busca com algum afinco pelos “carreiros” da Fazenda do Colégio.

1.1 Lugares de moradia, espaços de lazer e trajetórias de autonomia

Laurie Wilkie apontou que um dos desafios ao se provocar as lembranças dos contextos relacionados ao chamado “passado recente” é o de perceber como as diferentes gerações percebem o potencial da arqueologia e suas próprias conexões com o passado (WILKIE, 2001).

Nas entrevistas do projeto essas conexões foram instigadas pelas questões sobre a família, levantamento dos antepassados e parentes. Em meio aos relatos, lembranças sobre o trabalho eram menos destacadas que aquelas sobre os momentos de lazer nos quintais em frente às casas do arruamento – cujo formato

⁷ Caso que lembra o raro compadrio entre senhores e escravos (RIOS; MATTOS, 2007, p. 65) e ilustra as possibilidades de continuidade da dominação social nas fazendas no pós abolição campista.

numa espécie de “praça”, com campo de futebol e raia para corrida de cavalos (destruída nos anos 1950) favorecia a sociabilidade entre os moradores, companheiros de labuta.

O primeiro interlocutor foi o Sr. Rubens dos Santos, nascido em 1943. Rubens morou até os 20 anos de idade no vilarejo do Colégio, numa rua de casas situada no lado oposto ao do solar. Trabalhou na lavoura de cana da fazenda até os 16 anos, mas em função do envolvimento com o futebol nos últimos quatro anos que morou lá, dedicava-se mais ao “futebol de várzea” em times como o São José e o Santo Inácio Futebol Clube – este último formado pela comunidade do arruamento. Rubens comentou que tinha poucas lembranças dos seus avós além das reminiscências de suas figuras na infância. Seus pais, Olívio Ribeiro dos Santos (Neco) e Maria da Penha Gomes dos Santos também eram trabalhadores da Fazenda do Colégio e lá viviam desde aproximadamente 1920.⁸

As lembranças destacadas por Rubens da sua vivência no Colégio envolvem as atividades de sociabilidade da comunidade do arruamento, as assim chamadas “brincadeiras”: entre cantorias de fado e a dança do jongo – em que se arriscava como violeiro, sob o olhar atento dos mais velhos, que “puxavam” e conheciam as danças nessas festas. Segundo ele, as filhas do Sr. Domineze (Gina e Jeni) são uma das poucas pessoas que conhecem os fados e jongs cantados na época. As festas no arruamento consistiam em grandes “eventos” da localidade, que atraía pessoas de outras fazendas e vilas. Apesar do arruamento abranger uma paisagem que ainda possui referências materiais (como o campo de futebol), as festas ocorriam em lugares específicos: em quintais em frente às casas, onde eram armadas barracas. A casa de Valdemar (pai de um dos últimos jongueiros do arruamento, Zé Embate, falecido no ano 2000), por exemplo, era uma que recebia o fado. Essas festas, conhecidas como “Bailes do Colégio”, eram realizadas nas casas de algumas pessoas. De fato, Rubens comentou que o fado e o jongo eram cultivados entre gerações no interior dessas famílias. Além de Domineze e Zé Embate, havia Biru, conhecido pela perspicácia em “tirar versos” de situações do dia-a-dia. Do contato

⁸ Entrevista realizada em 14 de julho de 2014 sem uso de gravador, sendo registrada no diário de campo.

inicial com Rubens, ouvi pela primeira vez uma expressão que se tornou recorrente no discurso de outros ex-moradores: o “tempo do Colégio”. Nesse “tempo” estavam presentes as referências saudosas às festas e a uma vida comunitária centrada em espaços e lugares, numa paisagem fragmentária do arruamento – e, para alguns, em ruínas.

Nesse contexto, falar sobre as moradias existentes no arruamento foi um exercício que frequentemente dava oportunidade para o interlocutor “se localizar” na Fazenda do Colégio, indicando tanto o lugar exato onde morou, bem como sua história de vida naquele lugar. Ao conversar com Ataíde Trindade ainda em 2014⁹, os lugares onde morou na fazenda do Colégio demarcavam diferentes momentos de sua vida – bem como a posição social de sua família no contexto da fazenda. Quando nasceu, em 1941, seus pais moravam numa casa distante da sede principal, mas ainda nas terras da fazenda. Pouco depois de completar um ano, seu pai, Sebastião Trindade, passou a trabalhar como encarregado¹⁰, o que fez com que sua família se mudasse para uma casa no arruamento, construída a pedido de Sérgio Vianna Barroso (então responsável pela fazenda). Durante sua adolescência, lembra que se mudaram para outra casa (**Figura 9**), um pouco mais afastada do arruamento, onde podiam desfrutar de espaços maiores para cultivar frutas e uma roça.

⁹ Entrevista gravada em vídeo no dia 15 de julho de 2014 em sua casa, no distrito de Goytacazes.

¹⁰ O ofício, como Ataíde dissera ter sido designado após o falecimento do pai, implicava numa espécie de “gerente” da fazenda, responsável por, entre outras coisas, organizar e supervisionar as turmas de trabalho na lavoura de cana e efetuar o pagamento dos trabalhadores.



Figura 9: Terceira e última casa de Ataíde na fazenda do Colégio, fora do arruamento. Foto do autor (2014).

Numa das visitas ao Solar do Colégio, em que convidei Ataíde para acompanhar os trabalhos da equipe de arqueologia¹¹, ao andarmos pelo atual espaço nos arredores do solar era comum nos deparamos com referências mnemônicas não só dos materiais fragmentados – que se para nós correspondem aos vestígios arqueológicos, para ele era a costumeira evidência dos antigos moradores da fazenda –, como de lugares com marcadas memórias afetivas. Pela descrição da localização e posterior visita às escavações¹², Ataíde observou que o lugar onde a equipe realizou as escavações em 2014 correspondia ao terreno dos fundos da sua casa, bem como se recordou de vizinhos e das outras moradias no arruamento que compunham a paisagem de sua infância e início da vida adulta:

¹¹ Nessa outra visita em julho de 2016, Ataíde também procurou indicar áreas específicas para a escavação fora do arruamento, em lugares que recordara haver casas, pomares e quintais – dinâmicas apresentadas mais detidamente na dissertação de mestrado.

¹² A primeira visita, rápida, foi ainda em 2014, tendo o Sr. Ataíde participado mais ativamente das atividades de identificação de lugares de memória durante a etapa de julho de 2016 – ocasião em que Isabela Suguimatsu contribuiu com o registro áudio-visual das atividades de caminhada pelos lugares em que ele morou.

Fernando: o senhor lembra de 2014 que a gente tava trabalhando aqui? Será que o lugar que a gente tava escavando era perto onde o senhor morou, aqui no arruamento?

Ataide: Era perto, vocês estiveram nos fundos onde eu morei né. Eu vou mostrar a vocês aonde eu morei. Isso aqui antigamente, tinha uma casa de moradia e tinha uma venda, comércio, esse aqui...Tudo se acabando né. Eu na minha atitude tinha que conserva o que era dos antigo né, porque isso aí serve pra mostra pros novos[...] Os netos ir olhando, e dar valor...Olha, a casa que nós moremos era aqui, tinha duas casas aqui, nesse correio, garrada uma na outra.

F: é, porque a gente tava escavando bem aqui né?

Ataide: é, quando eu vim você tava bem aqui...eu tive conversando com você..

Isabela: Eram duas casas?

Ataide: eram duas, e lá na frente lá tinha mais duas...mais duas não, mais três casas ali. Aí tinha um arruamento lá onde tá aquele carro, um arruamento conjugado uma na outra..

F: então a gente tava nos fundos da casa onde o senhor morou..

Ataide: exatamente...Meu pai morou aqui, eu vim pra aqui eu tava novinho, com um ano e pouco...aí depois devolveu pros patrão e fizeram ali...aquela casa lá, daí nós fomos morar lá...Porque aqui não tinha espaço...Isso aí tudo era roça, plantação de cana...Aí não tinha espaço pra papai planta um pomar de laranja, nada disso.

F: e lá tinha?

Ataide: Tinha, lá, os donos aqui abriu mão pra ele. Lá nós tinha dois pomar de laranja seleta, legítima que hoje não tem mais...a gente chegava nessa época os pés de laranja tavam amarelinho... Cê vê como era o povo antigo, não vendia uma, você chegava lá com uns visitantes, saia de lá com um saco cheio, de tanta laranja, tanta fartura que tinha...era gostoso.

F: foi naquela casa que o senhor disse que chegou a ter energia com cata-vento?

Ataide: sim, lá nós fizemos...aqui não tinha luz...aqui a luz veio faz poucos anos...naquele tempo nosso não. Ali no solar fornecia luz ali no motor, no arruamento aqui ninguém tinha...Naqueles anos passados a gente dizia, aqueles lampião de dois bicos, se alcançou isso? Eles penduravam porque havia muita festa aqui na frente, esse matagal não tinha, era tudo limpo. Tinha uma raia de corrida de cavalo ali, saia até lá....aí todos domingos eram aquelas corridas de cavalo, vinha muita gente de fora. Aqui nessa frente tinha muita cavalgada, esse aqui era um lugar muito bom...Vou dizer uma coisa para você...em Campos não tinha lugar nenhum igual esse aqui, pra se diverti...no mês de maio era festa o mês todinho...

Isabela: Por que maio, o que que tinha em maio?

Ataide: o mês de Maria...Então havia festa o mês todinho aqui...aí saia em procissão pela pista, vinha muita gente, o povo fazia aquelas barracas de lona, aí botava esse lampião de dois bico, clareava bem minha filha! Tinha boi pintadinho, aí tinha lugar que o povo fazia fado, jongo. Todo mundo aqui, o povo antigo gostava muito...ali onde Magali morou, Magali morou ali na frente.

F: ali depois desse pé de sombrio?

Ataide: isso, vamo ali que eu vou mostrar pra vocês...O pai dela, ele tinha aqui uma moendazinha manual, pra tira caldo de cana, era muito bom, a gente plantava as cana tinha de tudo. Aí vinha na casa dele, ele tinha o maior prazer de ir lá na moenda e apanhava a cana, limpava e metia na moenda...Aqui tinha, três ou quatro casas, nesse correio aqui [estrada] ó...era por aqui...e a casa da Magali era da ponta, mais ou menos onde tá essa cerca pra lá...Você vê, se olha por cima ainda vê tijolo lá...Isso aí tudo deve ter o alicerce aí.

Isabela: o campinho já tinha?

Ataide: o campinho não era aqui...foi feito aqui depois de muitos anos. O campo era em frente aquela casa lá, fazia frente lá para a estrada. Depois fizeram esse aqui. O patrão deu essa área pra eles planta, faze o campo, ficou até melhor aqui...né. Aí

tinha o arrumamento ali ia direto, casa conjugada uma na outra. Só casa antiga. Tudo se acaba né...¹³

A possibilidade de ter um quintal para plantar árvores frutíferas e outros gêneros alimentícios era uma prerrogativa de apenas algumas pessoas no contexto da Fazenda do Colégio, como sugere Ataíde. Numa das conversas em que perguntei sobre o que costumavam plantar no arruamento, quando era permitido, ele narrou um caso (na forma de um *cautionary tale* sobre o tema) muito conhecido por outros que viveram na localidade pelo desfecho tragicômico, que possibilita inferir a organização do espaço, a relação dos proprietários da fazenda no que diz respeito à criação de animais. Do “tempo” em que ele faz menção, a fazenda tinha como moradores e proprietários do solar os irmãos Sérgio, João Batista e Zulmira Viana Barroso; e a Dona Totó, que era lembrada pela janela que sempre ocupara, no segundo andar do prédio:

Ataíde: o meu cunhado, que era motorista dos Barroso, muito depois, meu cunhado tinha uma lavourazinha ali nos fundos onde morou Magali...ele plantou abóbora, plantou milho, a cana...O velho Sérgio Barroso, sem ser o Sr. Barroso [João Batista] era o Sergio né, eram irmãos. Deu coisa pra ele planta...aí dona Totó soltou os porquinhos, eles foram lá andando na roça de Zé Maria e comeu. Zé Maria chegou, em vez de chama ela e fala foi direto com o dono, Sr. Sérgio. Aí seu Sérgio falou: ‘apanha a espingarda vai lá e mata, eu já disse ela que não quero porco solto pra lá, ela tem onde cria aqui’. Aí começou aquele bate papo, ela guardou opinião, por causa de Zé Maria vir cá e falar com o outro. Passou outro dia os porcos foram lá e comeu...Ele veio aqui, passou a mão na espingarda e pá, matou. Chegou ali, ela soube que tinha matado, ficou esperando. Sabe o que ela fez? O urinol de fazer xixi, ela largou o urinol cheio de mijo de um dia para outro. Quando Zé Maria chegou e botou a cara assim pra cima, chamou ela, ela olhou viu que era Zé Maria e despejou o mijo na cara dele, aí foi aquele problema todo, discussão deles aí, ela morreu com raiva dele. E lá na primeira janela, era a dona de tudo aqui, Dona Zulmira. Ela tinha janela pra cá e janela pra lá. Ela olhava a fazenda toda por cima, com um binóculo, se tivesse uma pessoa lá no fundo da fazenda ela via.

Rubens¹⁴ também comentara que no tempo em que morava na fazenda “dos Barroso”, conforme dizia, era mais fácil plantar (feijão, cajá, laranja, abóbora, banana) e criar animais no quintal, quando em terreno cedido. As criações eram a “carne” da refeição em tempos que a carne do açougue era mais cara e os recursos eram escassos – se criavam somente porcos e galinhas. Além disso, essas criações

¹³ Gravação de vídeo da conversa com Ataíde Trindade no arruamento em 20 de julho de 2016.

¹⁴ Entrevista realizada em 14 de julho de 2014, sem uso de gravador, sendo registrada no diário de campo.

as famílias se ajudavam – quando se matava um porco, por exemplo, era dado um pedaço para cada uma das famílias do arruamento. Havia um açougue (Açougue do Irineu) no Colégio, próximo à casa de Getúlio, mas a carne era lá comprada apenas quando não havia criação ou outra fonte, pois a carne bovina era cara. Era comum, por exemplo, comer carne de caça: os animais caçados com mais frequência eram o preá (com arapuca), gambá entre outros. A caça era realizada no período de corte da cana, quando os trabalhadores passavam mais tempo nos canaviais. Como o período da moagem da cana dava mais dinheiro, Rubens comentou que era maior o consumo de carnes do açougue. Essa estratégia de complemento da alimentação e de predileção pela carne de caça (devido não só às condições de acesso à carne de boi) já foi sugerida por Luís Symanski e Geraldo Morais Jr. (2016) para contextos da comunidade cativa ao longo do século XIX na mesma fazenda. Contudo, observa-se que em meados do século XX a prática da caça poderia estar mais atrelada ao calendário da lavoura de cana, uma vez que seriam nesses períodos que se abririam as “brechas” no cotidiano para montar armadilhas e rastrear a caça.

A ausência de espaços fechados ou limitados por cercas no arruamento já havia sido comentado por outros interlocutores como característico do arruamento da fazenda do Colégio e do estilo de vida “comunitário” – no sentido de que as roças não precisavam de cercas que delimitassem propriedades individuais. Os quintais dos fundos, quando haviam, eram utilizados para cultivos de unidades domésticas específicas como era o caso de Zé Maria e Ataíde, sendo a área em frente às casas usadas exclusivamente para atividades coletivas, como as festas. Como Ataíde destacou, apesar do espaço ter sofrido transformações ao longo do tempo em que morou no arruamento, as instalações de uso coletivo (como o campo de futebol ou raia de corrida de cavalos, hoje inexistente) permaneceram na área central por várias gerações.

Numa das oficinas realizadas em setembro de 2016, foram selecionados vestígios de louça, cerâmica artesanal, itens em vidro e metal, da área escavada dois anos antes no quadrante SE, identificada por Ataíde Trindade como os fundos de sua residência na metade do século XX. A expectativa inicial era por uma “análise colaborativa” em que as informações levantadas pela pesquisa arqueológica sobre datações, procedências e formas de uso pudessem ser

sopesadas com algum tipo de referência mnemônica dos moradores da área. Contudo, pouco interesse foi dado aos vestígios, que eram vistos com frequência toda vez que se “tombava terra”, numa expressão usada por Ataíde para se referir aos revolvimentos do solo para o plantio ou reformas de casas. Em geral, essas referências mnemônicas foram instigadas quando as pessoas acompanharam o processo de escavação, observando o material “em contexto”, refletindo sobre a dinâmica de descarte e deposição do material. Por compromissos particulares, Ataíde pouco acompanhou as escavações. Nas visitas que fez durante as atividades, seu interesse maior era por indicar referências na paisagem de lugares antigos, como casas dos ex-moradores do arruamento, instalações para pesagem da cana, plantas que faziam parte dos quintais das casas. Segundo ele, a “noção espacial” que tinha das instalações nos arredores do Solar era legada pelo seu ofício na fazenda, uma vez que foi encarregado dos trabalhadores quando o responsável pela fazenda era o “Senhor Barroso”, a forma como Ataíde se referia a João Batista Viana Barroso.

A partir das suas indicações os quintais de festas, por exemplo, sempre associados às casas foram gradativamente desaparecendo com as ruínas das moradias. Em uma das oficinas realizadas com os vestígios arqueológicos foi esboçada uma cartografia do arruamento, em que as pessoas assinalavam o lugar onde moraram, bem como indicavam outros espaços de memória num rascunho de imagem do Google Earth (**Figura 10**). O principal interlocutor nessa atividade foi Ataíde Trindade, dada a sua disposição por indicar lugares com base num plano cartesiano – favorecido pelo seu conhecimento da fazenda e dos trabalhadores do tempo em que foi encarregado.

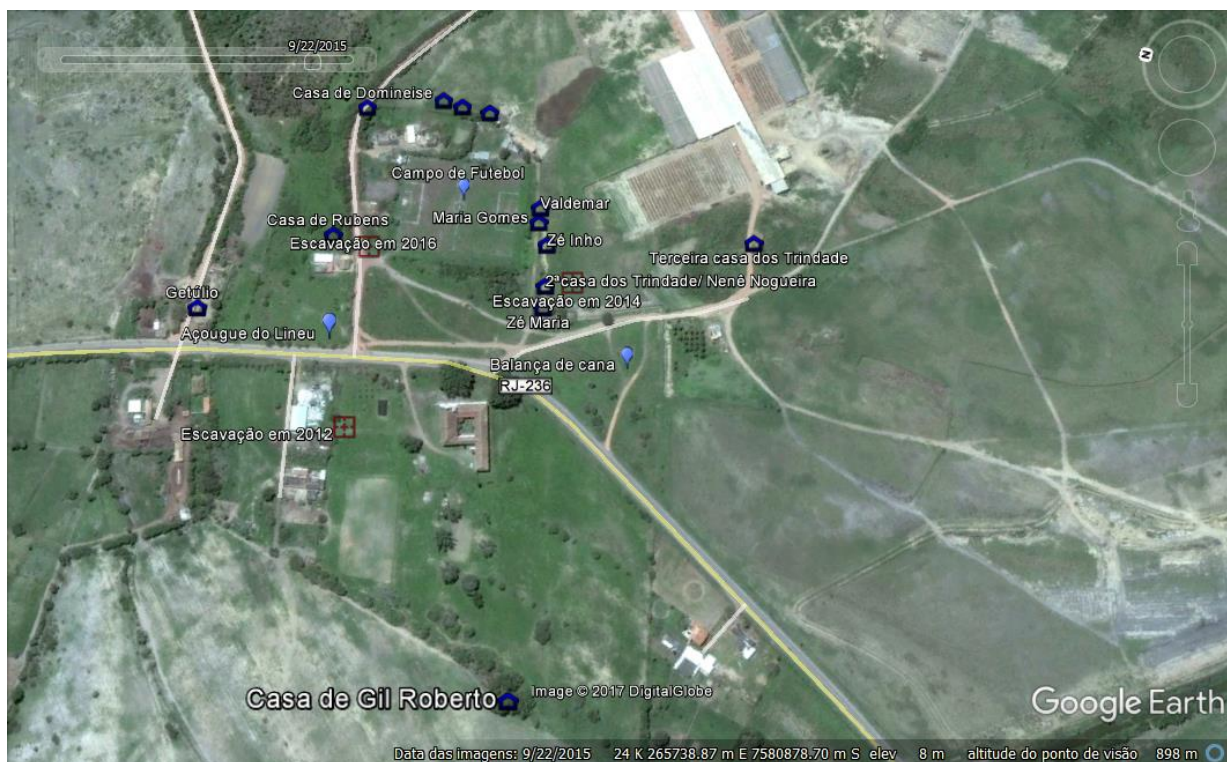


Figura 10: Cartografia dos lugares de memória. Imagem editada pelo autor (2016).

A ideia de que em contextos de grandes fazendas marcadas pelo legado da escravidão, a criação de um espaço compartilhado tinha um papel crucial para a construção de um senso de comunidade foram exploradas por análises que consideram a importância da memória histórica para repensar contextos arqueológicos tradicionalmente conhecidos como *slave quarters* (BATTLE, 2004).

O trabalho fora da fazenda, em alguns depoimentos, teriam ensejado as alternativas para autonomia num contexto marcado pela dependência do trabalho assalariado no canavial.

Como a maioria dos interlocutores havia morado no arruamento, as perguntas iniciavam sobre os trabalhos e o local de moradia, com possibilidade de visitar o Solar e os lugares no arruamento. Na maioria dos casos, enquanto conversávamos para tentar levantar a genealogia, os interlocutores indicavam a antiguidade dos vínculos familiares com a fazenda dizendo que as pessoas mencionadas eram “do colégio”, que haviam nascido e se criado no contexto da fazenda. Foi com essas questões que percebi que o arruamento não era o único local de moradia na fazenda. Ataíde dissera que a fazenda possuía várias casas

espalhadas na fazenda, que eram ocupadas pelos trabalhadores de acordo com as ordens do proprietário.

Assim, numa das conversas com Geraldo Anjinho em Goytacazes, conheci uma senhora que, teria trabalhado há muito tempo na Fazenda do Colégio, mas que não morava no arruamento. Nas conversas com dona Leti Rangel Viana, observou-se como esse morar “fora” do arruamento de certa forma podia refletir a inserção da pessoa na vida comunitária da fazenda. Diferentemente dos outros entrevistados – que em algum momento da vida moraram no arruamento – a narrativa de Leti foi marcada pelas lembranças da vida difícil de trabalho no canavial e da vida pobre que levou – algo que contrastara com as lembranças das festas e da vida no arruamento de outros entrevistados. Dona Leti nasceu na localidade de Mineiros sendo registrada em 1933 – ela duvida que tenha nascido neste ano, pois certamente haveria um hiato entre seu nascimento e o registro de alguns anos. Mudou-se para a fazenda do Colégio aos 10 anos de idade em busca de trabalho. Seus pais não teriam alcançado o tempo da escravidão, mas eram das primeiras gerações de trabalhadores livres da família – seus avós, dos quais comentou não ter muita lembrança, teriam sido escravos, supôs ela. Sua casa, fornecida por Sérgio Viana Barroso, era distante do arruamento e mais próxima dos canaviais em que trabalhava – na estrada para o vilarejo de Campo Limpo. Além disso, muito raramente frequentava as festas do Colégio, devido às condições materiais limitadas. Não trabalhava no sistema de meação, mas em empreitadas, que limitava rendimentos estáveis somente no período do corte da cana-de-açúcar. Em meio às lembranças da vida difícil, Leti recordou do período curto que trabalhou como doméstica no Solar e as possibilidades de melhores condições de vida muito depois de ter saído da Fazenda do Colégio:

Leti- Sr. Barroso, dona Estela, dona Totó, Dona Zulmira, moravam lá. Inclusive eu trabalhei lá uns tempos quando mais novinha...desde nova eu trabalho. Mas eu era cortadeira de cana, depois eu me casei e...mas eu solteira eu trabalhava com minha mãe, aí depois que eu casei continuei cortando cana porque todos dois era analfabeto, tanto eu como meu marido. E meus pais também, tudo era analfabeto, não sabia nada. Eu ainda sabia assina meu nome, que eu era muito inteligente, Deus me botou uma cabeça ótima, aí casei, assinei, mas meu marido precisou trazer o irmão dele para assinar, no dia do casamento.

Geraldo- e eu fui criado pela minha tia, Alzira, que era dela aquela talha que mostrei para vocês...a senhora não tem nada antigo aí não?

Leti- eu não tenho nada porque...tinha talha, minha mãe tinha. Tinha banco e...também não tinha muita coisa não, era pobre mesmo, muito pobre meu pai...Ele não tinha, meu pai não teve dinheiro nem pra gente estuda. Mas tinha colégio na Fazenda do Colégio. Mas não tinha dinheiro pra compra lápis, não tinha dinheiro pra compra caderno. Tinha época que chovia muito...e a gente molhava a roupa e não tinha outra pra mudar, olha uma pobreza que só Jesus que fez eu fica do jeito que eu fiquei...olha, não tive carro, tive oportunidade mas nunca quis. Aí tinha muita vontade de mora aqui [distrito de Goitacases], e não era assim não, era roça também. Mas aqui já era melhorzinho. Aí eu disse a Deus, pobre, pobre...meus vizinhos diziam, você tem coragem de pedia isso a Jesus? Pra Deus nada é impossível, não demorou muito tempo, o patrão nosso pediu a roça que nós tomava conta e pago os tempo nosso. Aí eu comprei aqui em Goitacases e comprei no farol [de São Tomé]. Morava lá e morava aqui. Que a moagem não é o ano todo não. Quando acabava a moagem a gente ia mora lá, porque Deus me deu tudo que eu pedi a ele¹⁵.

A condição de Leti pode ser tida como próxima daquelas trabalhadoras retratadas no trabalho de Ana Lugão Rios e Hebe Mattos no Vale do Paraíba cafeeiro (2005, p. 200). São trajetórias familiares com início impreciso em algum momento do pós-abolição, marcadas pela extrema mobilidade e dificuldades em se fixar como parceiros na lavoura, ter moradias e roças próprias. Com isso, os relatos tem o peso da memória negativa do trabalho e das privações. Suas experiências diferem dos ex-moradores do arruamento cujas famílias tinham raízes na fazenda, com pelo menos duas gerações estabelecidas na localidade. Mesmo em casos de comunidades enraizadas as dificuldades em manter roças era marcante.

Em depoimento no final dos anos 1980 no documentário organizado por Flávio Gomes com os moradores do arruamento do Mosteiro de São Bento, também em Campos, Oto Ferreira comentou as dificuldades de trabalho com o acesso limitado à terra. Isso porque só havia serviço na safra; na entressafra eles eram obrigados a procurar trabalho fora. Em uma ocasião em que foram trabalhar em Santa Cruz, ele, Inácio, Marcelino e Nestor. Foram fazer empreitada na referida fazenda. Trabalharam somente 8 dias pois o serviço era pesado. Se reuniram num sábado e decidiram ir embora. Contudo, lembra que na época não eram remunerados com dinheiro, mas com cartão. Todo dia o “apontador” ia no serviço e dava os dias em cartão. Eles usavam para fazer compras básicas e no fim do mês juntavam o que sobrava e dava o pagamento. Pelo tempo de trabalho, o dinheiro

¹⁵ Entrevista com Leti Rangel Viana em sua casa do distrito de Goytacazes no dia 11/07/2016.

que receberam serviu apenas para pagar a viagem de volta a Campos (GOMES, s/d).

A importância dos laços familiares enraizados na paisagem do arruamento pode ser ilustrada por duas situações opostas envolvendo moradores com laços familiares na fazenda e novos moradores. A continuidade da participação da família de Domineize (pai de Gina e Jeni) nas festas e jongos, mesmo após o mesmo ter se mudado do arruamento, teria se mantido pelo fato de Domineize ter sido uma pessoa muito prezada no local, além do fato do arruamento ter a presença dos compadres na fazenda. Por outro lado, a maneira como Ataíde identificara os ex-moradores de acordo com o local aproximado no arruamento (atividade que sugeri na oficina de cartografia) sugeriu algumas distinções entre moradores antigos e novos: enquanto os primeiros eram referidos de acordo com o parente mais velho (Magali, filha de Valdemar, Getúlio, filho de Nenê Nogueira) os últimos eram mencionados a partir da localidade onde teriam vindo.

Na Fazenda do Colégio, as trajetórias de vida relacionadas ao trabalho apresentaram alguns elementos que marcam os legados das experiências do pós-abolição, mesmo numa fazenda tomada como “excepcional” no contexto do norte fluminense.

Ataíde Trindade, por exemplo, comentou que não teve antepassados escravos, tampouco teve mais de uma geração na fazenda: seu pai, Sebastião Trindade (nascido em 1904) era descendente de portugueses e mudara-se para a fazenda por volta dos anos 1940, para trabalhar como encarregado¹⁶. Com sua família, deixou sua primeira casa de sapê numa localidade desconhecida para morar no arruamento um ano depois. O ofício de encarregado, que o tornara responsável por organizar o trabalho no canavial também foi exercido pelo seu irmão, José Trindade. Quando Ataíde tornara-se encarregado por volta dos anos

¹⁶ Depoimento em julho de 2014.

1970 devido ao falecimento do seu pai, a fazenda do Colégio possuía em torno de 128 alqueires, chegando a ter em torno de 50 “operários”¹⁷.

Geraldo Gomes Rangel, nascido em 1940, nunca teria trabalhado na fazenda assim como seu pai. Segundo ele, ficava “mais para o lado do sobrado”, devido à proximidade da sua família com os proprietários da fazenda. Seu avô, Amaro Igino Ventura, conhecido como “Turco” teria sido administrador da fazenda antes de Sebastião Trindade, além de ter trabalhado como mascate¹⁸. Nas memórias familiares registradas por Antônio Barroso March (1988), a qualidade hospitaleira e agregadora da família Gomes Barroso no Solar do Colégio teria antecedentes com Francisco de Paula Gomes Barroso, responsável pela fazenda a partir da segunda metade do século XIX. Os mascates vendiam itens de fazenda para as filhas, netas e agregados. A partir das lembranças de sua mãe, March comentou sobre o abrigo dado aos mascates, que eram tomados como hóspedes, de modo que o patriarca Barroso “acolhia-os à farta mesa do Solar, acomodava-os a seu lado sempre prestimoso hospedeiro” (MARCH, 1988, p. 76) deixando-os a disposição um quarto:

[...] o grande aposento térreo do oitão – sob o quarto de minha avó – era chamado de quarto de Salomão: era ali o quarto dos mascates. E, havendo entre eles um mais assíduo, o Salomão, daí restou a designação indicativa para o quarto que, diga-se de passagem, é quase um apartamento (MARCH, 1988, p. 76).

As demais entrevistadas que permaneceram na região (no distrito de Goytacazes) após o fim da fazenda trabalhavam no próprio Solar. Foi o caso de Hélia Auxiliadora e Magali (cozinheiras); Dilceia Maria Lira e Neusa Maria (jardineiras)¹⁹. A mãe delas, Maria José Lira e suas tias foram cozinheiras do Solar nos anos 1940 – Belmira Maria Lira, vó de Dilceia, Neusa e Gil também trabalhava nos serviços domésticos, sugerindo que o modelo de “herdar” um ofício poderia ser recorrente na fazenda, uma das estratégias do patriarcalismo da família Barroso. Diferente de outros contextos, em que a permanência no lugar estava

¹⁷ Entrevista com Ataíde Trindade em 20 de julho de 2016.

¹⁸ Entrevista com Geraldo Gomes Rangel em 11 de julho de 2016.

¹⁹ Depoimentos na Oficina sobre memória e jongo em 22 de julho de 2016.

associada à doação de terras para os antepassados libertos, na Fazenda do Colégio não houve nenhum relato nesse sentido (RIOS; MATTOS, 2005; MACHADO, 2006).

As trajetórias de Gina e Jeni, por outro lado, fizeram parte das experiências de trabalho mais frequentes para mulheres negras que buscaram alternativas ao trabalho rural: o recurso à migração para grandes cidades. Uma estratégia comum a partir de 1930, como demonstraram Ana Rios e Hebe Mattos (2004) que apresentaram o caso da neta de uma liberta que nos anos 1940 foi para o Rio de Janeiro trabalhar no serviço doméstico. Em movimento similar, Jeni e Gina foram na adolescência para o Rio de Janeiro nos anos 1950, a partir das redes de familiares e conhecidas que já recorriam a essa migração. Gina comentou que as poucas alternativas viáveis eram trabalhar no corte da cana (para o qual não tinha habilidade) ou em casa de família campista que tratavam os empregados “como se tratavam os bois”²⁰. Inicialmente ia trabalhar e voltava para passar algumas semanas com a família. Depois, quando teve a possibilidade da carteira de trabalho, passou a se estabelecer no Rio, pois era bem remunerada e tratada, frequentava bons lugares (jôquei clube, parques). Assim, ia criando suas referências de boa trabalhadora - trabalhou 8, 13 e 5 anos em casas distintas.

Rios e Mattos refletiram sobre o que permite com que essas migrações sejam entendidas dentro da história do pós-abolição, que envolveu as condições mais gerais de vida legadas às várias gerações descendentes de libertos ao longo do século XX:

O fato de a maior parte dos casos nos quais se detectou a migração para as cidades ter seguido a lógica do convite anterior por um parente, ou, especialmente nos casos das mulheres que saíram para se empregar no serviço doméstico, de famílias conhecidas na região de origem, não é uma novidade em estudos sobre migração. O dado específico que coloca o estudo desta migração, em particular, como um dos elementos da história do pós-abolição é que ela se origina de um contexto criado tanto no processo de fixação das novas formas de trabalho no campo, quanto da ausência de políticas especificamente destinadas a garantir algum tipo de acesso à terra e ao crédito aos libertos e seus descendentes (RIOS; MATTOS, 2004, p. 182).

As condições gerais de vida no pós-abolição campista devem ser pensadas para se analisar as trajetórias de Gina e Jeni, por exemplo. Assim, é preciso ter em

²⁰ Conversa com Gina em 09 de junho de 2017.

vista como o pós-abolição abrange dinâmicas e descontinuidades que envolvem períodos recentes e outros imediatamente após a abolição formal. Nesse contexto mais tardio, outras questões além do acesso à terra eram postas, como a regularização das relações familiares e a construção de uma reputação no trabalho (*Idem*, p. 182).

1.2 Sobre contextos e vestígios arqueológicos: entre ressonâncias, mistérios e múltiplas temporalidades

Além dos contextos em que procurei seguir os interesses e questionamentos dos interlocutores sobre a memória relacionada ao arruamento enquanto lugar de moradia, os diálogos e conversações sobre os vestígios arqueológicos ocorreram na medida em que esse espaço passou a ser abordado como sítio arqueológico. A ideia de atentar para os contextos arqueológicos com vestígios materiais mais recentes permitiu repensar a comparação entre as narrativas sobre os usos da materialidade com os arranjos evidenciados.

Ao propor uma nova atenção a forma como o registro arqueológico é interpretado e abordado, Yannis Hamilakis (2017) propôs que a noção de *sensorial assemblage* precisa ser tomada não como um pacote estanque que retrata um contexto fechado, mas como algo que permite inúmeras associações temporais e afetivas. O referido autor refletiu sobre o tema a partir da instalação artística de uma escultura de açúcar feita por Kara Walker numa refinaria de açúcar desativada em Nova York. Essa instalação seria, pois, um conjunto de coisas e seres, bem como de múltiplas memórias, enunciações e citações. Era um arranjo temporário, uma presença contingente, uma vez que o prédio de 1927 estava para ser destruído (HAMILAKIS, 2017, p. 169). O conjunto afetivo e sensorial observado por Hamilakis ativou muitos planos temporais – relacionados à escravidão e ao colonialismo, por exemplo. A força dessa instalação residiria, portanto, em como essas situações desestabilizam consensos, tal como o sobre o racismo e sobre o passado como algo esquecido ou desaparecido.

Podemos pensar que a escavação e as visitas ao trabalho em andamento, com a evidenciação dos contextos, como momentos em que esse “arranjo

temporário” permitira conversar sobre o passado, de modo que lembranças e a materialidade pudessem convergir.

A primeira interação no contexto da escavação arqueológica ocorreu ainda em 2014, quando as irmãs Gina e Jeni nos visitaram quando do retorno da equipe de arqueologia ao Solar do Colégio. Apesar de não termos desenvolvido uma estrutura definida para aquela ocasião específica, foi organizado um breve roteiro: primeiro, uma roda de conversa com parte do grupo da pesquisa arqueológica no pátio do Solar, onde a equipe descansava durante a pausa do almoço, para depois irmos até o local da escavação, no arruamento. Com isso, a ideia de tomar o contexto da pesquisa como um “espaço” para diálogos e conversações centrados na materialidade poderia ser levada a cabo, envolvendo também o levantamento da genealogia familiar como um primeiro pretexto à prosa. A ideia da conversa partiu da arqueóloga Patrícia Marinho, interessada em conhecer a trajetória das irmãs no interior da Umbanda e as possibilidades de instigar as memórias das práticas religiosas no contexto da fazenda.²¹ Essa foi uma oportunidade para que se pudesse ter uma noção mais próxima da relação afetiva das irmãs com o lugar, uma vez que, apesar de nascidas na Fazenda do Colégio, mudaram-se para outra localidade na fazenda ainda na infância (para a estrada de Campo Limpo). Essa relação afetiva foi marcante pois o arruamento foi o seu espaço de convivência até a adolescência; os pais ali tinham nascido e continuaram a manter relações de amizade e compadrio com os moradores do arruamento mesmo após se mudarem para outro local.

Apesar de ambas serem mães de santo num terreiro de Umbanda, Gina comentou sobre a rejeição de seus “dons” durante boa parte da sua vida, até se envolver plenamente num terreiro depois que retornou do Rio de Janeiro:

Gina: às vezes seu dom é bater o tambor, ser o rodante, que recebe os santos. E eu infelizmente nasci com esse dom, eu não, minha família toda...mas eu não aceitei,

²¹ Interesse motivado pelas sua própria trajetória de pesquisa etnoarqueológica nos contextos de terreiro em São Paulo e Mato Grosso. Cf. CARVALHO, Patrícia Marinho. *A travessia atlântica de árvores sagradas: estudos de paisagem e arqueologia em área remanescente de quilombo em Vila Bela/MT*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo, 271f., 2012. Na ocasião da roda de conversa participaram, além de Patrícia e eu, Luís Symanski e Delphine Fortier, cineasta martiniquense que realizava filmagens para um documentário sobre mulheres negras na diáspora, intitulado “Afro-Trip Project: Brazil”.

até os 33 anos eu não aceitei...depois não teve jeito, ou ia pra ali ou ia para o sanatório...entre o sanatório e a macumba eu prefiro a macumba, que não é macumba é "bem cumba"... porque não faz maldade para ninguém, a gente só faz o bem né...mas é dom né, todo mundo tem basta desenvolver.. às vezes a vida tá um nó, a gente não entende...

A menção do dom espiritual como algo onipresente em sua família foi uma das poucas menções sobre religiosidade no contexto da Fazenda do Colégio. Não há informações de que no passado, nem atualmente, o lugar teria sido usado para celebrações específicas ou obrigações da Umbanda – em contraste com o papel das festividades católicas, sempre recordadas por diversos interlocutores. Ainda assim, o lugar e sua ancestralidade relacionada às pessoas mais antigas da fazenda teriam sim pertinência em suas experiências com a Umbanda, como a continuidade da conversa mais adiante, na escavação, iria sugerir. Ao falar sobre a genealogia familiar, a única em que foi possível avançar algumas gerações (**Figura 11**), o tema da escravidão se fez presente sem que fossem feitas questões específicas sobre o assunto. A memória dos antepassados no arruamento está atrelada à vida na Fazenda do Colégio:

Jeni: meu pai nasceu em 1902, Gina diz que ele era de 1910.. meu avô acredito que seja de 1800 e qualquer coisa...

Luis: então bota aí, seu bisavô pode ser de 1850 né...seria uma boa projeção.

Gina: por aí.

Jeni: diz que a minha bisa não aceitou ser escravizada...

Gina: que era índia né...

Jeni: diz que ela fez greve de fome, morreu e deixou o bebê, meu biso ficou bebê.

Paty: ah, então é a mãe do seu Bisavô...vocês lembram o nome dela?

Gina: Dela não, dele [o bisavô] sim...era tipo um capataz.

Jeni: diziam que ele era protegido, porque quem pegou ele para criar era um capataz..tava mais perto do pessoal que tinha dinheiro.

Luis: e a mulher que casou com ele?

Gina: isso não sei...lembro do nome da minha vó, era Eugenia por parte de pai...disseram que ela era descendente de africanos.. deixavam na praia de Guaximdiba.²²

²² Gravação de vídeo realizada no dia 15 de julho de 2014.

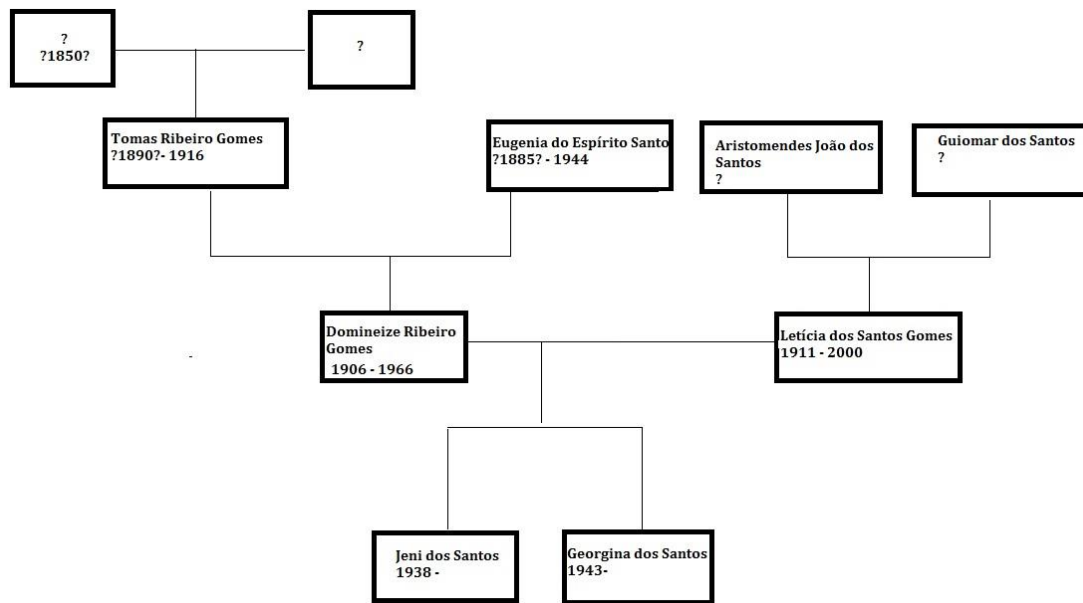


Figura 11 - Genealogia da família das irmãs Jeni e Gina na Fazenda do Colégio.

Ao reconhecer a atuação de vários agentes na produção da memória, uma via frutífera para tal seria atentar para como o passado se “materializa” em um “sítio” (MIXTER; HENRY, 2017). Quando fomos ao local das escavações, iniciadas havia pouco mais de uma semana, alguns contextos estavam sendo identificados numa trincheira, e parte dos materiais encontrados estavam dispostos numa espécie de exposição em campo, o que gerou situações de diálogos sobre a procedência, as funções e a antiguidades dos objetos. Fragmentos cerâmicos (como uma alça), louças e vidros de remédios (frasco de óleo de rícino, penicilina, tinteiro) serviram de gatilhos para memórias, bem como colocavam em questão a forma convencional de conceber a cronologia com base na sobreposição estratigráfica e datação relativa de louças, ainda que os processos pós-deposicionais fossem tomados em consideração. Ainda que façam referência a distintas temporalidades, os vestígios arqueológicos mediavam lembranças afetivas e memórias sensoriais de um passado recente na trajetória de vida das irmãs:

Luís: como é que vocês sabem que isso aqui[refere-se à alça em cerâmica] era para roça, porque tinha o que ficava em casa e que...[interrompido pela interlocutora]
Gina: mas o que ficava em casa tinha a talha de água, também de barro, enorme, e tinha a moringa. Moringa era para na hora que a visita chegasse, dava água na moringa, e a gente tomava da talha. E o moringo era pra roça, carrega na alcinha assim.[...]

Jeni: Vidro de óleo de rícino era comprado na farmácia para muita coisa. Tinha gente que botava no cabelo, era laxante, e tomavam quando criança..era usado para asma (esfregado nas costas)...

Gina: usava muito, nem se fala...

Luís: e a mãe de vocês dava óleo de rícino, nesses frascos aqui?

Gina: dava, ainda mais eu que era alérgica, toda mudança de tempo me dava asma. Aí, era isso aí esfregava nas costas da gente, no peito e a colherada...ai, não gosto nem de lembrar... [...]

Luís: olha aqui, a gente encontrou...

Gina: Diamante Jeni.

Jeni: Di amante...[risos]

Jeni: parece quebrado de alguma coisa..

Luís: de colar, não é? Essa aqui já tem 200 anos, é uma conta lá de baixo...olha, ela é cilíndrica..

Jeni: ah isso aí foi o colar de alguma rainha aí que arrebentou...

Gina: Pelo amor de Deus Jeni aqui não teve rainha não.

Jeni: Isso você não sabe...

Gina: Podia ter visitando né.

Luís: Teve a rainha da congada né?

Gina: Também, exatamente.

Jeni: aí para saber que tem esses anos todos você mete numa máquina é?

Luís: não, é porque é o seguinte, isso aí veio lá de baixo do buraco, e tem os objetos que a gente sabe, porque tem catálogo que sabe de quando é, e conforme a fundura do buraco...²³

A relação com a cultura material em um contexto que evoca lembranças e um sentido de pertencimento ao arruamento envolve afetos ao lugar e os “efeitos” produzidos pela dinâmica de interação durante a pesquisa arqueológica. Dentre os materiais, chamava a atenção à diversidade de contas de vidro que estavam sendo evidenciadas, em tamanhos e cores variadas. O tema da religiosidade, então, voltara à discussão, com questionamentos sobre a associação de certas cores às guias de orixás, entre outras questões. Numa dessas conversas, em que se questionava se um dos membros da equipe de pesquisa teria ou não um santo, Dona Gina recordou-se de uma situação ocorrida nas escavações em 2012, quando em outra área relacionada ao espaço da senzala (SYMANSKI; GOMES; SUGUIMATSU, 2015), foi encontrado um anel – que permitiu uma reflexão sobre seu lugar e a sua religiosidade naquele contexto, a partir do “mistério” que o vestígio arqueológico revelara:

Gina: Olha Jeni, isso aí é uma miçanga de guia.

Jeni: e a outra também parecidíssima...

²³ Gravação de vídeo realizada no dia 15 de julho de 2014.

Isa: e dessa cor aqui, de que santo será que é? Ela é meio vermelha, é que tá suja de barro...

Gina: Olha, o vermelho puxa para Iansã, que representa Santa Bárbara no catolicismo, Iansã na umbanda. E esse vermelho puxa para ela.

Jeni: esse azul é para Iemanjá... e vermelho e preto, Exu.

Gina: Vermelho pertence a São Jorge, pertence ao Exu, e também com o preto.

Jeni: o marrom, de Xangô.

Gina: é, as sete linhas que daí representa todos os santos, a gente tem essa também, que ela leva 7 cores, ali representa todos os santos.

Jeni: no caso de nós que temos os santos...porque esse aqui [aponta para Luís] não tem.

Gina: Claro que tem, todo mundo tem. É como diz, depende da evolução. Se você chega num terreiro de umbanda, eu vim aqui para jogar, sabê se eu tenho santo se eu não tenho, se tiver o que que ele vai ser...ele ali vai jogar e vai dizer tudo para você. Se não tá te prejudicando, você deixa para lá, cuida bem dele, cuida bem assim...respeito, e deixa pra lá. Mas se disser: você tem que cuidar e você procura saber de que jeito você possa cuidar. Porque se você trabalha você não pode cuidar como nós que somos aposentadas podemos nos entregar mais. Então aí aquele lado de lá vai entender o teu lado, ela trabalha não vai poder tá aqui na hora que tem que começa...então sempre tem um jeito pa pode satisfazer a parte espiritual sem que ela te prejudique, entendeu? Mas através do jogo. E não é qualquer pessoa que joga não...porque meu pai de santo joga, mas...foi o primeiro, daqui. Porque eu passei lá pelo Rio em dois e nenhum conseguiu me desvendar o meu segredo, o meu mistério, a gente tem mistério! Seu Luís é que sabe o mistério. O senhor não lembra do anelzinho, que não deu no dedo de ninguém? Foi e entrou no meu dedo. Por quê? Eu tenho um pé aqui na cozinha, e as outras todas que tavam aqui ninguém tinha o pé na cozinha, entendeu? e a gente para pra analisar, não é aquela coisa assim...não deu em nenhuma de vocês, em mim...eu tenho um pé na cozinha. Quer dizer, isso não é pra gente levar e ficar...ah porquê...nada a gente pode ficar levar, ficar com caduquisse ou certas coisas. Mas pensando bem, funciona, entrou né, deu, sei lá. Eu fiquei tão contente quando Seu Luís pôs o nome lá, falou, eu fiquei toda cheia, toda posuda. Meu nome agora aí espalhado pelo mundo inteiro...²⁴

Esse diálogo figura como um importante exemplo de como a cultura material pode ser mobilizada numa narrativa que procura dar sentido à experiência individual – marcada por uma religiosidade intimamente relacionada à ancestralidade “localizada” na paisagem da Fazenda do Colégio; religiosidade essa marcada por ter “um pé na cozinha”, vínculos com a Fazenda do Colégio a partir das experiências dos antepassados trabalhadores antes que proprietários do Solar. A experiência da escavação arqueológica ensejou situações que permitem observar a maneira com a memória seria formada não apenas nas situações de lembranças, mas criadas e transformadas em conversações e interações sociais. Esse aspecto interativo da memória em relação à materialidade, como já apontaram Siân Jones e Lynette Russell, tem pertinência na medida em que se valoriza a maneira como as

²⁴ Gravação de vídeo realizada no dia 15 de julho de 2014.

peças se apropriam dos vestígios arqueológicos para falar e refletir sobre sua experiência no presente, a partir de uma concepção do passado daquele lugar (JONES; RUSSELL, 2012).



Figura 12 - Gina e Jeni nas escavações da área SE. Foto do autor, 2014.

Durante as escavações em 2016, a experiência de acompanhar a escavação e visualizar não só os objetos em oficinas, mas o material sendo evidenciado *in loco*, propiciaram outras dinâmicas de lembranças com a cultura material. Ao observarem uma feição arqueológica (**Figura 13**) repleta de ossos bovinos (nesse contexto havia parte de uma cabeça e algumas patas de boi), Rubens e Gil Roberto lembraram sobre a infância e como aquela disposição dos ossos remetia a forma como comiam a carne cedida pelo açougue da fazenda:

Gil: Isso aí que você tá mostrando, a cabeça do boi...aí você tirava, depois que tirava a carne toda, abria a cabeça do boi pra tirar o miolo.

Rubens: a gente era criado aqui...pra come carne de boi fresca só assim...

Luís: Fresca...só a cabeça e a pata...

Rubens- a carne melhor do boi ia lá pra cidade...

Gil: Outra coisa do boi também, que ele esqueceu de falar...o beijo do boi, a gente apanhava pra por no feijão...gostoso demais...

Luís: tá, mas como é que fazia a pata do boi...que a gente tá encontrando muito...

Rubens: ah, isso aí a gente pegava uma machadinha, desse tamanho assim, aí cortava ela todinha, abria, cortava, picava, as vezes botava pra salgar num arame, deixava ali dois três dias, depois ia aproveitando no feijão, com osso e tudo..

Gil: aí as criançada ficava chupando ali

Rubens- o tutano do boi.

Gil: o pé do boi também, a gente picava todinho e fazia, o mocotó...

Luís: agora vê né, porque é impressionante, aqui ó, a gente tá trabalhando, é de 200 anos atrás. A gente sabe que é de 200 anos porque isso aqui é louça do tempo

dos portugueses, tem 200 anos essas louças..então essa história que vocês tão nos contando, tá vendo que é coisa aqui, que os bisavós, avós de vocês tavam fazendo aqui..

Gil: ó, o vô dele morou aqui ó[indica local próximo à escavação].

Rubens: meu avô morou aí né, agora é só mato...ele gostava de toca um violão né, aí depois que a esposa dele faleceu, a minha vó, ele veio morar aqui sozinho, não queria morar com ninguém não.²⁵



Figura 13: Feição de deposição com ossos bovinos analisada por Gil e Rubens. Foto do autor (2016).

Além disso, a associação com materiais mais antigos indicara que aquela feição correspondia a um contexto de deposição anterior ao que os interlocutores viveram no arraamento. Com efeito, aquele lugar em especial não era tomado como um contexto de deposição de lixo durante os anos em que os interlocutores viveram no arraamento. Em outro momento, Ataíde comentou que aquela área era mantida sem vegetação, pois se situava em frente às casas, onde se organizavam terreiros para festas, cavalhadas – além de estar muito próxima ao campo de futebol estabelecido em 1952 – de modo que o descarte de resíduos pode estar associado ao “tempo dos antigos”, como comentou Gil Roberto em outro contexto.

²⁵ Gravação de vídeo da interação em campo de Gil Roberto e Rubens no dia 22/07/2016. Agradeço ao registro oportuno de Isabela Suguimatsu e Patrícia Letro.

Assim, se a feição arqueológica e as lembranças associadas a ela não permitem inferir um contexto de continuidade direta de práticas ao longo do tempo – na medida em que as referências mnemônicas são relativas ao vestígio de alimentação, e não ao contexto de deposição propriamente – por outro lado, ilustram como a materialidade (nesse caso, relacionada aos restos alimentares descartados) pode evocar múltiplas temporalidades, cujas ressonâncias se apresentam nas possibilidades de pensar que tanto no “tempos dos antigos” como no “tempo do arruamento” havia o consumo das partes menos nobres do boi. Talvez seja possível pensar numa conexão genealógica entre essas temporalidades, algo que seria mantido entre as gerações como tradição – e que exige um levantamento mais aprofundado das memórias de práticas alimentares.

Ao trabalhar com os ex-moradores do arruamento do Colégio nas áreas de escavação, apesar das mesmas não ter sido selecionadas com base em algum interesse ou indicação prévia, foram comuns comentários e suposições sobre os objetos e feições evidenciadas com base nas experiências particulares que o interlocutor teve quando morou na fazenda. No caso da feição com fragmentos cerâmicos, louças e grande quantidade de ossos bovinos, Gil Roberto e Rubens logo lembraram sobre a forma como a carne era consumida nos tempos que viveram lá: os ossos que eram possíveis de identificar entre as camadas de solo expostas provocaram reminiscências sobre a carne dada pelo açougue que havia na fazenda, geralmente nas sextas, que eram de menor valor como a cabeça, pata e beiço. Ao rememorar aquele contexto, com vestígios que remetem às práticas alimentares de suas vivências na fazenda do Colégio, as pessoas demonstram como um “conjunto/coleção sensorial” (*sensorial assemblage*) pode ser formado por elementos heterogêneos como corpos (no caso, de um boi já consumido), afetos, memórias, informações da escavação, ideias sobre o contexto (HAMILAKIS; JONES, 2017, p. 82). Aquele contexto, de acordo com as avaliações preliminares em campo, indicava se tratar de uma feição de deposição de lixo iniciada de fins do século XVIII, dada a inexistência de itens manufaturados no século XIX (diferente da ocorrência massiva de cerâmicas artesanais e faiança portuguesa). Assim, se as memórias e informações sobre o consumo de carne apresentada por Gil e Rubens eram em referência a um contexto temporalmente distante deles, a proximidade se

dava e era agenciada pela possibilidade que um “conjunto” tem de misturar diferentes tempos, na medida em que é forjado por relações afetivas e sensoriais. Assim, além de uma mera indicação da continuidade das práticas alimentares ao longo do tempo, talvez seja interessante pensar em como o registro arqueológico enseja durações, na medida em que oferece um referente material para lembranças e suposições. Não seria, contudo, qualquer elemento evidenciado na paisagem passível de ser tomado como um referente, mas aqueles que estão numa configuração de paisagem e vivências que evoca o passado (o arruamento), dispostos de maneira a garantir a ligação entre memória e materialidade (entre outros vestígios alimentares e de uso no âmbito doméstico) ainda que as diferentes temporalidades estejam “misturadas” na paisagem.

A reticência em tomar a narrativa sobre a forma de preparo e consumo do boi como analogia direta a um contexto mais antigo se faz pertinente pela necessidade de refletir acerca das conexões entre o contexto da senzala e o do arruamento – conexões nem sempre enunciadas pelos interlocutores, e que, portanto, devem ser sopesadas pela narrativa arqueológica. Scott Allen comentou que muito dos essencialismos que embasam os “afrofatos” implicam nas marcadas incongruências entre narrativas arqueológicas voltadas para a comunidade científica e aquelas voltadas para o público (ALLEN, 2016, p. 102).

Da mesma forma que um “contexto do século XVIII” evocou lembranças do passado recente dos ex-moradores, elementos materiais assumidos como do “passado recente” provocam reflexões sobre tempos mais antigos, tal como sugere o levantamento dos lugares de moradia do arruamento. Ainda que o contexto da Fazenda do Colégio tenha se favorecido pelas riquezas de fontes históricas e orais, várias lacunas precisam ser preenchidas para se entender as várias formas de se habitar a fazenda do Colégio (que envolvem caracterizar estruturas de moradia, quintais, roças), sobretudo quando retratamos ex-moradores, seus antepassados livres, libertos e cativos.

Paralelamente aos encontros e conversas nas escavações, foram realizadas atividades de identificação das áreas em que os interlocutores que moraram no

arruamento²⁶, aos moldes de uma prospecção arqueológica, na medida em que se deixava claro que, tal como ocorria nas áreas em escavação, poderíamos escavar essas outras áreas caso houvesse um interesse conjunto dos interlocutores e da equipe de arqueologia. Com Gil Roberto, identificamos uma área a 200 metros da fachada dos fundos do solar, onde sua avó viveu e sua mãe nasceu, bem como ele viveu durante a infância na fazenda. **(Figura 14)**



Figura 14 - Gil Roberto na área indicada como da casa da sua vó e mãe. Foto de Leono Tunes, 2016.

Distante do arruamento principal onde moravam a maioria dos trabalhadores da fazenda, o lugar da moradia de Gil foi por ele identificado a partir dos vestígios de construção, sobretudo tijolos maciços da moradia, que teria sido destruída em meados dos anos 2000 após o abandono na década de 1980. Esses tijolos chamavam atenção pelo tamanho e peso, pouco comum atualmente na região. Para Gil, esses tijolos eram comuns na fazenda, e sua durabilidade permitia que fossem reutilizados em várias construções. A sua casa, de acordo com as

²⁶ Seria pertinente procurar identificar arqueologicamente outros locais de moradias mais distantes do arruamento, haja vista que foram vários os relatos de outras unidades de habitação da fazenda ocupadas durante o século XX – como, por exemplo, as moradias de Dona Leti e da família de Domineize na estrada para Campo Limpo. Obviamente, uma prospecção nessas áreas exigiria uma noção mais aprofundada dos limites variáveis que a Fazenda do Colégio teve ao longo dos últimos 300 anos. Permitiria também uma amostragem mais confiável sobre a variabilidade das condições materiais de vida após a abolição e de outras habitações de cativos além daquelas descritas por Auguste de Saint-Hilaire.

recordações da mãe, teria sido construída antes mesmo do nascimento da sua avó, na década de 1910. Nos arredores das ruínas da antiga casa da família de Gil, o mesmo indicou as árvores frutíferas que faziam parte do quintal, algumas delas presentes entre a mata que cresce no local: limão, laranja, uma folhagem com propriedades medicinais (gurdumão).

Nessa área, sua mãe e avó nasceram e viveram, de modo que a sucessão de gerações permitiu que Gil refletisse sobre a antiguidade da sua própria casa. Ataíde, primo de Gil, também foi em outro momento à área, um capão de mata pouco denso, e indicou, apesar da ausência de vestígios construtivos visíveis, alguns elementos que eram indicativos do quintal da antiga casa: pés de gurdumão, cuja folha seria utilizada para remédio caseiro; e um pé de café. Com as localizações estimadas do quintal sugeridas por Gil e Ataíde, bem como a prospecção feita no local foi possível estimar a disposição da moradia da família de Gil²⁷ (Figura 15).



Figura 15 - Croqui esquemático da unidade doméstica da família de Gil Roberto.

²⁷ A intenção inicial era que realizar uma escavação nessa área, dada a relevância concedida por Gil ao lugar bem como pela importância em registrar os vestígios de uma unidade doméstica de maneira a abranger os alicerces e quintal, algo que até então não foi feito no projeto Café com Açúcar. Contudo não foi possível devido à necessidade de concentrar os esforços da equipe de escavação na área NE.



Figura 16 - Gurumão



Figura 18 - Pé de café



Figura 17 - Tijolos dispersos na área com os alicerces da unidade de habitação prospectada.



Figura 19 Tijolos maciços acumulados próximo à Casa de Gil Roberto. Foto do autor (2016).

Com efeito, os tijolos evidenciados nos arredores do Solar e no arruamento (**Figura 20**), fossem em superfície, ou em intervenções recentes no solo, foram uma das categorias materiais relacionadas às moradias que permitiram reflexões sobre as durações e continuidades em tempos distintos, esquecidos, mas que sempre ressoam na paisagem do Solar do Colégio:

Gil: é...aqui era um quintal...tinha muita fruta, goiaba..

Fernando: Não tem tijolo na área?

Gil: isso aí arrancaram tudo...tá vendo aquela cerca? Então, tinha duas casas aqui, uma pra cá e outra pra lá da cerca...a nossa era por aqui assim...

Gil: eu nasci e me criei aqui, sai com 20 anos [em 1974?...]...a minha vó morou 70 anos aqui. Uma área boa pra você trabalha...você tá encontrando lá né? [se refere às escavações] aqui ceis vai achar um absurdo! Uma área conforme essa aqui, que era tudo dos escravos... [...]

Fernando: A gente tem encontrado esses tipos de tijolos aqui, pra trás ali também[refiro-me ao outro lado da cerca].

Gil: aqui nos fundos tinha um despejo de muitas coisa aqui...tinha um depósito aqui nos fundos, eles traziam a gente não sabia o que, não abriam pra gente vê. Ai tinha tudo aqui, aí tiraram não sei onde botaram.

Fernando: Era do tempo do Barroso que tinha esse depósito aqui?

Gil: Sérgio Viana Barroso, depois que veio o Sr. Barroso...tá vendo essa tijolada, tinha casa aqui...só tijolo maciço.

Fernando: Mas era um depósito aqui?

Gil: era um depósito mas eu acredito que deveria ser dos escravos né? Porque tem um monte de escombro... os escravos não tinham grande valor aí jogavam em qualquer lugar..isso aqui era serviço dos escravos né... [...]

Fernando: então o senhor acha que a casa que o senhor morou era ali mesmo, aquela parte de trás ali...

Gil: é, a parte de trás ali. Aqui tinha um acero e tinha uma cancela lá, nois vinha por aqui, entra na cancela e vinha embora pra nossa casa..aí tinha a nossa mais ou menos aqui e mais duas para o fundo..entendeu? Tudo deles aí [dos Barroso] veja aí, minha vó veio morar aqui já tinha essa casa...ela morou aí uns 70 anos, a casa devia ter já uns cento e tantos anos.



Figura 20: Tijolos maciços alinhados no arruamento das casas de Zé Maria, família Trindade e Zé Inho.

Também nas memórias de Antogui March, tijolos como esses figuraram como evidências dos processos de remodelações do Solar do Colégio, que teve uma ala demolida em algum momento entre 1818 (ano em que Auguste de Saint-Hilaire retratou o Solar com duas alas simétricas que tomavam a capela como centro) e o início do século XX, momento em que o autor contava com a memória de suas vivências. Os adobes usados nos muros mais recentes mediriam 0,15x0,12x0,30m e tinham feitiço mais achatado, além de serem mais quebradiços. Os tijolos mais maciços (0,2 x 0,2x x 0,3m) são similares aos evidenciados no arruamento, sugerindo que as casas reutilizadas eram feitas com os materiais das antigas senzalas e do Solar, construído pelos jesuítas nos fins do século XVII (MARCH, 1988,

p. 55). Além disso, quando Joaquim Vicente do Reis adquiriu a fazenda em 1781, havia uma olaria que teria produzido os tijolos menos resistentes, que foram usados nos jardins e hortas observados pelo autor. Os adobes mais antigos eram mais resistentes pois teriam sido cozidos na época dos jesuítas, com óleo de baleia (MARCH, 1988, p. 65).

Dentre os vários vestígios materiais com que podemos discutir as experiências e a vida material do pós-abolição, o consenso em ser um “suporte” de memórias e afetos sobre o passado dos ex-moradores do arruamento pode ser encontrado nas dependências do Solar do Colégio, na sacristia ao lado da Capela de Santo Inácio: um tambor feito em tronco escavado, pintado de azul e coberto de couro de cabrito, que pertencia à família do jongueiro Zé Embate. Após sua morte no início dos anos 2000, ele foi doado ao Arquivo Público. É a partir das lembranças, afetos e práticas que o corre-mundo evocou (e tem evocado, apesar de um período de silêncio, sem “chorar”) que continuo a jornada sobre as memórias da comunidade do arruamento.

1.3 O corre-mundo e os sons do passado

As ressonâncias do passado num espaço como o arruamento da Fazenda do Colégio, além das evidências materiais, incluem memórias afetivas e legados familiares. As sucessivas menções às festividades e ao jongo da Fazenda do Colégio podem ilustrar como uma prática realizada no contexto específico das moradias do arruamento foi herdada e atualizada como “patrimônio” da comunidade pelas gerações de descendentes. Como discutiu Luana Oliveira (2011) a institucionalização do jongo como patrimônio imaterial não assegura a sua manutenção. Essa permanência, marcada por reinvenções, tem por base a transmissão de saberes cultivada em bases familiares de grupos e comunidades (OLIVEIRA, 2011, p. 2). Assim como tem sido com algumas comunidades jongueiras, o jongo é tomado como elo da comunidade com o passado (MELO, 2006, p. 71). A exclusão dos libertos no pós-abolição e o silêncio sobre sua história fez com que os versos fossem desqualificados no que diz respeito a sua riqueza poética (ABREU; MATTOS, 2013, p. 8). O jongo foi isolado e guetificado, mas mantido pelas famílias em quintais das periferias das grandes e pequenas cidades.

Nos primeiros contatos com as irmãs Gina e Jeni em 2014, as práticas relacionadas à música e dança do arruamento eram os “lugares de memória” por excelência nas narrativas de lembranças do “tempo do Colégio”. Isso porque aquele era o legado intimamente ligado às memórias do seu pai, um dos últimos jongueiros da localidade.

Jeni: Papai foi cedo, acho que tinha 60, ia fazer 60 anos. Papai era uma pessoa que era muito forte, nunca tinha ficado doente. Mas aí quando caiu, quando caí vai direto...Deixou um buraco no peito que não é brincadeira...Ele ensinou muita coisa para a gente. Ensinou a dançar, ensinou a tocar, ensinou a tudo. A cantar reis, as músicas que nós sabemos. Papai era aquela criatura alegre né, carinhoso. Aí quando meu pai morreu eu pensei, acabou, não vou ter forças para continuar...Mas graças a Deus, eu já trabalhava, já estava trabalhando no Rio de Janeiro quando ele faleceu, aí continuei trabalhando né até aposentar. Papai era aquela pessoa que quando alguém precisava dele ele tava ali. Se morria alguém então, tinha que passar a noite no velório contando história e animando...

Gina: é, antigamente era animado os velórios, contavam piadas.

Jeni: Podia morrer a hora que fosse meu pai era chamado para ficar ali, contando histórias, animando as pessoas...usando aquela força interior que ele tinha só para dar, pra todo mundo, meu pai era muito querido, nossa senhora era uma coisa fora de série. Quando ele morreu os amigos que foram no velório foram muitos, muito triste, perderam o chão.

Gina: é, porque ele que era o violeiro, ele que reunia os fados, ele que reunia pros bois, pintadinho, cavalinho, ele era pra tudo. Tanto que depois que ele morreu nós apanhamos a viola e os pandeiros e entregamos na casa daquele que tava tocando o tambor ali [refere-se a foto] e dali da casa dele sumiu tudo, destruiu tudo, conservou nada. A única coisa que restou foi o viramundo que tá lá na Fazenda do Colégio.

Jeni: Corremundo, que viramundo o quê!

Gina: aé, corremundo. Aí toda vez que eu vou lá eu bato um cadinho pra matar a saudade.

A memória do jongo materializada no tambor corre-mundo (**Figura 21**), bem como o nosso interesse pelas memórias dos últimos moradores do arruamento, instigou as irmãs a organizarem algumas oficinas e encontros no Solar do Colégio, atividades que acompanhamos no ano de 2016, em situações ocorridas em julho, setembro e outubro.

O corre-mundo, um tambor escavado em tronco e coberto com couro de cabrito, teria sido feito pelos jongueiros Biru, Zé Embate e Domineize. Até os anos 2000 ele permaneceu com Zé Embate, que morando em Goytacazes, organizava alguns jongs no seu quintal (OURIVES, 2008). Após seu falecimento, o tambor foi doado ao Arquivo Público, na intenção de fazer parte do museu sobre a Fazenda do Colégio. Até então, ele permanecia exposto ao lado da capela, embaixo de uma escada de metal.



Figura 21: O tambor corre-mundo na capela de Santo Inácio. Foto do autor (2016).

Em fins de setembro, numa visita que fiz após um desses encontros, Gina nos trouxe várias folhas com letras de jongo, fados, “reis” e “cantorias”. Eram canções de Domineize, pai delas. Demorei para entender como fizeram aquele registro, haja vista que o pai morreu faz muito tempo e não teria escrito aquelas letras. Gina então explicou que as canções foram “registradas” quando elas iniciaram o processo de “levantar as raízes do Colégio” há alguns anos atrás – levantamento incentivado, como pude observar, pelas pesquisas sobre cultura popular coordenadas pelo Professor Orávio de Campos (OURIVES, 2008)²⁸. Foi nesse contexto que Jeni lamentou a falta de tempo para “cavacar” e lembrar das canções de jongo, folias de reis²⁹. Aqui, a ideia de “cavar” e “cavucar” muito se aproxima daquela sugerida por Robert Slenes (2007, p. 147) como buscar com afinco, esforçar-se com profundos significados kikongo.

²⁸ A pesquisa, realizada no ano de 2003, foi publicada somente em formato online: Reminiscências Culturais dos aceiros de cana da baixada campista. Relatório de pesquisa disponível em: <http://pauloaourivesnipecreminiscencias.blogspot.com.br> Acesso: 10/10/2016.

²⁹ <http://pauloaourivesnipecreminiscencias.blogspot.com.br/2008/01/70.html>

As “cópias” das letras³⁰ de canções foram feitas para elas realizarem apresentações, sendo tiradas “de cabeça”, sem outra referência que a memória. Em alguns casos, como elas explicaram, os versos vinham de improviso, já que Jeni tinha habilidade para isso. Eram lembranças de infância, “viviam tudo isso”, como repetiu Gina ao longo da conversa.

Esse processo de “levantar as raízes” ilustrara como, ao iniciarmos diálogos e conversações sobre o passado – com objetivo de aproximar os ex-moradores do lugar onde a arqueologia construía uma narrativa a partir dos vestígios materiais – ensejou uma dinâmica particular por parte delas de produção da narrativa do passado, com suas referências materiais específicas: o registro escrito dos jongs e fados e descrições dos contextos das práticas de dança e cantoria:

Jeni: as vezes, quando uma pessoa levava um reis numa casa, se cantava muito, então vamo na casa de fulano e começava..

Fernando: aí os reis, era tudo do seu pai?

Gina: Tudo, tudo isso é do meu pai, era ele que fazia, entendeu...

Jeni: meu pai era violeiro...

F: Mas o pai de vocês tinha isso anotado em algum lugar, que vocês foram ver?

Gina: não, não, ele ia cantando...

F: vocês lembraram...

Gina: é, a gente era criança, gravava...

Jeni: as vezes ele ia canta uma musica ali, tocava, eu já saia cantando [...]

Jeni: O jongo é assim...a pessoa pega e fica tocando, tocando assim, aí chega a pessoa, para o tambor e coloca um jongo, e bora bota outro...tira uma pessoa pra dança, a pessoa dançava depois que parava colocava outro jongo, podia ser um jongo normal, um jongo à mineira, jongo de qualquer maneira, tinha esse negocio de jongo e fado a noite inteira né. O pessoal começava muito cedo...antigamente tinha isso, era só o time ganhar que entraram já cantando...virava a noite [...]

Jeni e Gina [cantando]: encontrei Felipe em cima da linha, que vinha gemendo com pau de galinha, oi ai, oi ai segura Felipe senão cai. Felipe me conta que vida é a sua, bebendo cachaça, caindo na rua. Felipe não come, Felipe não bebe, chega de noite Felipe dá febre. Felipe é de Angola pra que quer mulher, se deita na cama vai dá pontapé. Oi ai, oi ai, segura Felipe senão cai...

Jeni: Essa hora todo mundo dançava...Tinha uns “guinado” que papai tocava...

Gina: tem esse Felipe que não é jongo nem fado, é uma cantoria, que nessa hora cada um apanhava seu cavalheiro e saia dançando...várias pessoas.

Jeni: e era fácil de dança, porque o fado praticamente não era qualquer pessoa, só quem soubesse dançar, mas tinha muito serenado, aqueles menino mocinho também...iam dançar..

Gina: a tem esse também ó, que dançava todo mundo junto... “minha marreca, minha marreca rere, bota milho no terreiro, marreca não quer comer, ai minha marreca, ai que eu levo a breca, ai que eu levo a breca”...

Jeni: essa marreca aí, quando tá dançando os homens geralmente ficam batendo palma, e as moças dançam umas com as outras [...]

Gina: Então, tá entregue [se refere às letras de canções]. Se quiser devolver, devolve, se não quiser a gente sabe tudo de cor, a gente escreve tudo outra vez.

³⁰ Os escritos repassados por Gina foram fotocopiados e inseridos no **anexo I**.

Agora tem muito mais música, que quando lembra a gente pode ir tirando, e quando vocês voltarem aqui, quando vocês voltam?

Essas lembranças, tal como apontou Philipe Nora ao se refletir aos lugares de memória, “complicam o simples exercício da memória com um jogo de interrogação sobre a própria memória” (NORA, 1993, p. 19). Assim, importa menos desvelar aquilo que foi resgatado ou inventivamente recriado, mas a maneira como a memória é continuamente revista e remodelada. Como observou Ricardo Melo nas reflexões sobre o jongo da Fazenda Machadinha, em Quissamã, todo processo discursivo que envolve a retórica do “renascimento cultural e da perda” carregam disputas e escolhas dos agentes (MELO, 2006, p. 4).

Aquilo que é comumente tomado como simples recordação pode ser entendido dentro da dinâmica de formação da memória social a partir de trajetórias individuais. Lynn Meskell já apontara que, ao instigar atos de rememorar, nós situamos imagens do passado em lugares específicos: essas imagens são provisórias e fragmentárias (MESKELL, 2003). Elas passam a ter coerência quando nós as projetamos em configurações concretas – tal como seria com o arruamento do Colégio como um sítio de lembranças. Assim, rememorar poderia ser tomado como um processo de imaginação reconstrutiva, em que nós integramos imagens específicas formuladas no presente com contextos particulares identificados no passado (MESKELL, 2003, p. 53).

Toda arqueologia, sugeriram Yannis Hamilakis e Jo Labanyi (2008) é uma produção sobre memória, na medida em que a materialidade agrega memória através da duração. Além disso, tal como é possível observar na narrativa de Gina e Jeni, questões relacionadas à produção de lembranças e esquecimentos são traduzidas na descrição de práticas sociais corporificadas, isto é, a memória é evocada através dos sentidos corporais das danças e canções. O registro visual dos encontros e oficinas do jongo, por exemplo, em que o tambor corremundo foi um pretexto para tocar o jongo (“da maneira antiga, como se viam fazer”, dizia Rubens), criou um contexto em que a materialidade do tambor ativava lembranças sedimentadas no corpo, na maneira como se segura o instrumento e se conduz a percussão (**Figura 22**). Numa das oficinas de memória, Ataíde comentou sobre as “malandragens” que aprendera com os mais velhos, quando ocorriam as festas no arruamento. Nessas ocasiões, o “chegue-dama” era uma forma de mudar de

parceria na dança (fosse jongo ou fado) que exigia um jogo rápido de olhares e movimentos. Essas variações de movimentos e coreografias que marcam o “jongo carioca” foram observadas desde os anos 1970(RIBEIRO, 1984, p. 12).



Figura 22: Encontro do Jongo, julho de 2016. Foto do autor.

Isso permite atentar para os elementos da prática cultural além dos retratos estereotipados daqueles que, à distância temporal e social, procuram representar um passado supostamente próximo e familiar. Num dos raros relatos sobre a Fazenda do Colégio durante o século XX, Antogui Barroso March, descendente da última família proprietária do Solar, comentou sobre as festividades que presenciava entre as décadas de 1930 e 1940, além daquelas relacionadas ao calendário religioso, não deixando de tecer juízos de valor sobre as práticas recreativas daqueles que ele apontava serem “os descendentes dos últimos cativos”:

[...] não nos esqueçamos das outras [festividades], as de cunho eminentemente popular comemorativas do treze de maio e nas quais o povo da fazenda esmerava-se no cumprimento do extenso programa de cada ano. Era o *jongo* ao ritmo alucinado do tambor, arrastando o povaréu à desenfreada dança bárbara, enlouquecida sob o assédio das *rodas* cada vez mais apertadas. Era a *mana chica*, menos bárbara, mais dolente e harmônica, nas tiradas dos versos maliciosos, velhacos, brejeiros. E, nos *salões* – espremidas salas das velhas casas da senzala – à luz fumarenta das *pinoias*, os pares em espremeção sensual, deixando-se levar na cadência do *fado* tirado por velhas concertinas remendadas e estropiados *cavaquinhos* manchados de suor e cachaça (MARCH, 1988, p. 98).

Esses relatos foram comuns para descrever as festividades das populações negras rurais durante o século XX, num movimento contínuo desde os oitocentos.

A generalização do termo “batuque” para uma variedade de danças e musicalidades dos escravos e libertos. Havia, como argumentam as autoras, uma série de trocas culturais entre escravos e libertos. Além disso, outros gêneros musicais se misturavam devido à circulação cultural com outros segmentos sociais – desse modo, lundus, fados, fandangos faziam parte do repertório de expressões musicais da população negra (MATTOS, ABREU, 2007, p. 75).

Os pontos de jongo, em certa medida, são uma das poucas referências da circulação de pessoas e coisas no universo rural do pós-abolição. A ideia de que os pontos nem sempre são improvisados, sendo adaptações de outros pontos empregados em zonas diversas seria indicativo de como as canções “correm mundo”. No levantamento dos jongs da Fazenda Machadinha, Melo (2006) registrou pontos similares ao do patrimônio familiar do jongueiro Domineize, com variações que não alterariam o sentido. Como a que ao invés de “Felipe” o sujeito do ponto é chamado de “Biriba”: “Biriba não come/ Biriba não bebe/ Quanto chega de noite/ Biriba tá com febre (MELO, 2006, p. 121). O exemplo musical 17 assemelha-se aos pontos de Jeni e Gina: “Plantei capim/ô lê rê nasceu Guiné (bis)/ catatumba pegou fogo/ defunto chamou no pé” (MELO, 2006, p. 116).

Robert Slenes (2007) refletiu sobre as metáforas interligadas que envolvem os pontos. Isso permitiu ao autor observar como os jongs carregam vocábulos com sentidos que envolvem desde uma “constelação cumba”, como imagens do ambiente rural dos trabalhadores negros no contexto pós-abolição, com o cotidiano marcado pelo uso de animais de tração (*idem*, p. 146). Jongs que descrevem viagens, jornadas que podem ser diárias ou de vida (“eu venho de muito longe, eu venho cavando terra”) são exemplos comuns. Slenes comenta, por exemplo, que havia muitos tropeiros negros que tomavam os caminhos do vale do Paraíba, descendo para os portos vindos de Minas Gerais tanto antes como depois da abolição (SLENES, 2007, p. 147). Exemplos dessas viagens regionais também podem ser vistos nos versos recolhidos por Maria de Lourdes Borges Ribeiro (Mineiro veio de Mina/ com fama de domadô) e Stanley Stein (Eu sou mineiro

mau/ não bule comigo não)³¹. Isso ajuda a entender a distinção entre o jongo campista e o jongo mineiro sempre referido por Gina e Jeni – elementos que retratam, portanto os contextos e trajetórias do jongo no pós-abolição. Um dos ditos “jongos mineiros” transcritos por Gina apresentam esses elementos: “Carreiro bebe/guieiro também bebe/ quero saber quem ensinou meu boi a bebê”. Nos jongos levantados por Stein e Ribeiro, o “carreiro” é o jongueiro, “guieiro” seria o puxador do jongo e o “boi” o jongo em si, numa exaltação dos próprios pontos que animam o jongo. Slenes aponta que essas metáforas em que os jongueiros misturam o pastoreio de animais com as jornadas na estrada são evidências de alguns elementos da “constelação cumba³² no Brasil” (SLENES, 2007,p. 145).

A respeito desses elementos, Geneci Maria da Penha, jongueira de Campos (interlocutora que veio a colaborar com a pesquisa e será apresentada mais adiante) refletiu sobre as diferenças que marcam o jongo mineiro e jongo campista, indo além dos elementos da mera procedência. “Noinha”, como prefere ser chamada destacou que o jongo mineiro foi o legado das tradições dos migrantes que chegaram na região após a abolição da escravatura, atraídos pela oferta de trabalho nas usinas açucareiras do norte fluminense:

Em nossa região temos dois ritmos ou dois tipos de toadas, o Jongo Campista, mais próximo do toque de umbanda ou o Jongo Mineiro (toada), o qual se aproxima mais do toque de candomblé em alguns pontos ou cânticos. Os dois ritmos tem a parte lenta e rápida, sendo a lenta às vezes mais como um lamento (PENHA, 2010, p. 23).

A respeito da aproximação com os toques da umbanda e do candomblé, Noinha comentou que não se pode confundir a prática do jongo como expressões das “religiões de terreiro”³³, como ela se referiu à umbanda e ao candomblé. Ainda

³¹ RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. “O Jongo” *Cadernos de Folclore*, 34, Rio de Janeiro: Funarte, 1984; STEIN, Stanley *Grandeza e Decadência do Café no Vale do Paraíba: com referência especial ao município de Vassouras*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1961.

³² Que diria respeito a uma série de elementos da religiosidade centro-africana presentes na prática do jongo do sudeste, tais como o tambor, o solista, o coro e os que dançavam em roda; além de sua natureza marcadamente comunitária (SLENES, 2007, p. 115).

³³ Entrevista realizada em 28 de setembro de 2016 em Campos, sem registro áudio-visual.

que sejam visíveis aproximações devido ao uso comum de tambores, cânticos, isso se deve antes às trajetórias dos agentes envolvidos na manutenção das tradições culturais de matriz africana, que propriamente a uma tentativa de escamotear a religiosidade numa prática cultural. Paulo Dias, numa leitura de longa duração do jongo, tendeu a tomar essa prática como uma das expressões dos batuques oitocentistas que não delimitavam separações entre fé e festa. A “mistura de gêneros” das festas das comunidades negras em áreas de plantations seria recorrente pois diferentemente dos escravos urbanos que poderiam circular e se reunir pela cidade, a única oportunidade dos cativos em senzalas eram os batuques, daí as misturas entre fé e festa, que seria muito anterior às religiões de matriz africana, organizadas como candomblé Angola (Minas Gerais) e umbanda (Rio de Janeiro) no início do século XX:

[...] a atitude religiosa permeia organicamente a festa aparentemente profana, e manifesta-se no respeito aos tambores, ancestrais e outras entidades espirituais (atualmente, também as do candomblé e da umbanda), bem como nas demandas poéticas de caráter mágico travadas entre os participantes. Os batuques ou sambas de terreiro, cuja existência em muitos casos é anterior à formação dos candomblés Congo-Angola, seriam, pois, representantes de antigas formas religiosas cantadas no Brasil (DIAS, 2001, p. 868).

O trabalho da memória envolveria também esquecimento, na medida em que os vestígios materiais que evocam e provocam lembranças, também evocam ausências e perdas – do terreiro de festas, dos jongueiros falecidos, dos pandeiros que acompanhavam o corre-mundo e que desapareceram entre desconhecidos. O encontro de ex-moradores e arqueólogos também envolveu outras ausências e esquecimentos, relacionados aos vestígios arqueológicos e a interação com outros tempos do (e no) arruamento do Colégio.

Nas reflexões sobre o jongo e as referências ao passado e as dinâmicas mais gerais de ocupação do sudeste rural escravista, Mattos e Abreu (2007) observam que seu mapa cultural contemporâneo permitiria estabelecer uma ligação quase direta com os grupos de africanos de língua bantu que chegaram à região sudeste durante o século XIX. Nesse contexto, em que as experiências da escravidão e do pós-emancipação se enovelam, a prática do jongo tem sido uma das ferramentas de referência das relações de ancestralidade negra das comunidades de remanescentes quilombolas. As autoras comentam sobre o caso da Fazenda

Machadinha, em Quissamã- RJ, como um caso do jongo na região canavieira do norte fluminense. Um processo criminal de 1898 já teria registrado a prática do jongo na região, na Fazenda do Palhal. Esse processo de reviver a prática do jongo seriam esforços que se distinguem daquele observado no vale do Paraíba, em que o jongo teria tido maior continuidade desde o século XIX (MATTOS; ABREU, 2007, p. 103-104).

A possibilidade de tomar o jongo como uma forma de discurso histórico, que registra atividades dos jongueiros que viveram na Fazenda do Colégio, foi uma forma experimental de agregar outras narrativas sobre o cotidiano do arruamento nesse experimento etnográfico e arqueológico, bem como de valorizar as formas de expressões reconhecidas como patrimônio imaterial e instrumentos de lutas políticas e afirmações identitárias de várias comunidades negras no sudeste.

Uma das últimas atividades que realizei no contexto do Colégio foi um encontro com uma mestra jongueira da geração de Gina e Jeni, conhecida como Noinha (Geneci Maria da Penha) e que em Campos tem sido a principal figura do jongo de terreiro, baseado na herança familiar. A ideia era poder trocar experiências sobre o jongo e criar um espaço em que os ex-moradores do arruamento do Colégio pudessem apresentar os jongs, bem como iniciar algumas tentativas de mobilizar outros agentes locais na prática pública e na forma como temos pensado em fazer arqueologia. Noinha nos trouxe alguns jongs para compartilhar suas experiências como mestre jongueira com as pessoas que conheciam o jongo do Colégio.



Figura 23 - Encontro do jongo no Solar do Colégio em outubro de 2016.

Noinha é uma das jongueiras mais conhecidas de Campos, sendo a referência sobre o tema para a localidade no *Mapa de Cultura* - mapeamento organizado pela Secretária de Estado de Cultura do Rio de Janeiro³⁴. Seu engajamento e visibilidade enquanto praticante do jongo fez com que eu procurasse entrar em contato com ela, de modo a viabilizar diálogos e trocas com as jongueiras da Fazenda do Colégio, que não a conheciam. Assim, ainda em setembro de 2016, nos últimos dias do campo, consegui marcar uma conversa³⁵ com Noinha em sua casa, no bairro Parque Guarus, região norte da cidade de Campos. Nesse primeiro contato, conversamos sobre o surgimento do seu grupo de jongo (Congola), tal como descrito numa publicação auto-biográfica feita por ela com recursos próprios, intitulada *A Voz do Tambor "Noinha e o Jongo"* (PENHA, 2010). Nesse livro ela procurou apresentar sua história de vida e genealogia familiar no jongo, além de um levantamento sobre as jongueiras e os jongueiros de maior destaque na planície goitacá (PENHA, 2010, p. 24-33). Sua articulação

³⁴ mapadecultura.rj.gov.br/manchete/noinha-do-jongo

³⁵ Entrevista realizada em 28 de setembro de 2016 em Campos, sem registro áudio-visual.

política com relação à prática do jongo ficou marcada em sua narrativa quando ressaltou que o Congola não “surgiu” em 1987. Esse seria apenas o marco temporal em que ele tornou-se “expressão para os outros”, devido à necessidade de afirmação e valorização das manifestações da “cultura afro” no contexto do centenário da abolição (1988). Noinha reiterou que o jongo sempre fez parte das tradições familiares dos trabalhadores negros dos canaviais campistas, e que atualmente tem mais reconhecimento como expressão de dança e musicalidade negra. Assim, ela procurou demarcar seu lugar na cena do jongo, destacando que pratica o “jongo de terreiro”, cujas raízes remontam às reuniões festivas de familiares e amigos nos quintais, em contraste com outras práticas de jongo relacionadas ao teatro.

Como ela havia destacado em seu livro, o jongo em Campos era organizado nos bairros por várias famílias. Alguns bairros chegavam a ter até três terreiros de jongo, que se revezavam em receber os conhecidos nas ocasiões de festa – que poderiam ser feriados, aniversários ou um final de semana qualquer para bater o tambor. Em Goytacazes, ela mencionara apenas um grupo, relacionado à Fazenda do Colégio e que tinha como os jongueiros mais conhecidos Gabiru, Enéas, Sebastiana e Izaura. Contudo, a autora jongueira não frequentou nenhum jongo no arruamento. Essas informações teriam sido dadas pelo neto de Izaura, em 2009. No relato sobre o jongo da Fazenda do Colégio, vemos como a ideia de proximidade entre os moradores do arruamento e do Solar foi perpetuada na tradição oral sobre as festividades e práticas musicais da localidade:

Além de grandes jongueiros, os negros moradores da fazenda do Colégio eram grandes dançadores de fado, que aprenderam assistindo de longe os donos dos engenhos dançando nos salões em suas festas. Os negros adaptaram esse ritmo ao tambor e pandeiro feitos com couro de boi (PENHA, 2010, p. 32).

Mostrei para ela o vídeo do encontro dos ex-moradores da Fazenda do Colégio sobre o jongo feito em julho último, que a instigou a conhecer os “guardiões” do jongo daquela localidade. Assim, no mês seguinte, realizamos um pequeno encontro entre Noinha e as jongueiras da Fazenda do Colégio. O convite foi feito aos homens que conheciam e dançaram o jongo, como Gil, Rubens, Ataíde. Mas dos antigos moradores do arruamento, apenas compareceram Jeni, Gina e

Hélia. No fim da tarde, no pátio próximo à cozinha do Solar, fizemos uma pequena roda, em que expus a ideia daquele encontro, de trocas e diálogos sobre o jongo do Colégio. No início, chamou atenção a postura assumida por Noinha, ávida por anotar os nomes das ex-moradoras do arruamento. Nessa questão, por exemplo, ela relacionou os sobrenomes delas com os antigos senhores da fazenda, que poderiam ter dado seus sobrenomes para os antigos cativos da comunidade escravizada. Na sequência, Noinha comentou sobre o jongo na sua vida, cantou pontos representativos da sua trajetória (assim como as irmãs marcaram pontos do seu jongo familiar). A roda de jongo também serviu para trocarmos experiências sobre os diferentes toques de jongo referidos acima (campista e mineiro), bem como compartilharmos memórias familiares sobre as trajetórias de vida no contexto rural de Campos.

No início do livro autobiográfico, Noinha fez a apresentação do jongo e o levantamento das jongueiras e dos jongueiros de Campos, alguns a partir de vivências e relatos de participantes, outros feitos com lembranças de terceiros – como foi o caso para a Fazenda do Colégio.

Na medida em que Noinha passa a se apresentar na narrativa, é interessante observar que, para apresentar seu histórico enquanto mestre jongueira, Noinha, nascida em 10 de agosto de 1944, traçou suas origens a partir da genealogia familiar centrada na história de suas avós Regina (paterna) e Margarida (materna). Ao descrever os contextos das vivências e experiências do jongo entre seus antepassados, é possível observar os esforços em realizar projetos de vida e família autônomos dos libertos e seus descendentes diretos durante o século XX. Sua vó Regina teria aprendido o jongo com seu pai Joviano. O bisavô de Noinha era escravo doméstico da Fazenda de Vicente Nogueira e teria recebido terras após a abolição (PENHA, 2010, p. 40). Nessas terras, localizadas em Mombassa, Joviano teria feito fama por ter cultivado vistosas lavouras de mandioca, batata doce e abóbora. Com isso, seu pequeno sítio era o ponto certo de encontro dos familiares e amigos para bater o tambor e aproveitar dos pescados do rio Paraíba do Sul, sobretudo na páscoa. Essas terras, doadas sem registro formal, foram perdidas

para usineiros ingleses anos mais tarde, algo que teria feito o bisavó de Noinha cair em desgosto. A partir de então sua avó Regina teve que trabalhar na lavoura de cana em jornadas diárias de 9 a 10 horas – atividade que exerceu por boa parte de sua vida.

Na genealogia familiar a partir da sua avó materna Margarida, Noinha destacou que a tradição jongueira teria se perpetuado por quatro gerações. Margarida Balbino nasceu em 5 de fevereiro de 1902, filha de Nicolau Balbino e Fé Maria da Conceição, ambos africanos e escravos domésticos, de acordo com a narrativa de Noinha (PENHA, 2010, p. 41). Os pais de Margarida, bisavós maternos de Noinha, assim como ocorrera com Joviano, teriam recebido terras dos ex-senhores após a abolição. Contudo, sem a mesma sorte que Joviano, Nicolau e Fé não tiveram condições de autonomia e prosperidade nas terras cedidas, devido ao lugar ser de difícil acesso e às precárias condições financeiras para estabelecer cultivos. Assim, seus filhos teriam dividido entre migrações para a cidade do Rio ou o trabalho na lavoura de cana-de-açúcar. Sua avó Margarida costumava participar do jongo no terreiro de Castorino e Alexandria (pois moravam no mesmo bairro) que ocorria sempre aos sábados após o trabalho. As vivências de sua mãe Maria Antônia, nascida em 1922 (cuja morte, em 1991, fez com que Noinha se tornasse a “mestre jongueira” da família), nesse terreiro de jongo misturam-se com suas lembranças de infância:

Aos sábados à tarde [Maria Antônia] também entrava no clima do jongo, preparando os filhos, dando banho na bacia e começava a pentear os cabelos das meninas fazendo trancinhas. Ficávamos muito alegres porque íamos dançar o jongo, vestir roupas novas e calçar tamanquinhos novos. AS roupas eram, confeccionadas com tecidos de chita estampadas, todos da mesma cor e franzidos na cintura com laço (era comum na época). Na maioria dos terreiros de jongo não era permitido às crianças participar da roda, mas no terreiro de Castorino, o jongueiro aprendia a dançar no ventre da mãe (PENHA, 2010, p. 50).

Na sequência do livro, Noinha apresentou vários pontos de jongo de sua autoria, cuja poesia é marcada por uma profunda consciência histórica, de modo a narrar o cotidiano e embates dos descendentes de escravos e libertos da planície campista. O item “Cidade de Campos contada em versos e prosa”, portanto, joga com a própria natureza do jongo, canção sem autoria individualizada, mas que nos seus nuances sempre carrega as influências dos praticantes mineiros, campistas;

além do fardo das experiências coletivas vividas por agentes históricos específicos. Ouvido, remexido, reproduzido e reinventado pelas gerações, o jongo de Noinha reflete sobre o pós-abolição:

Quando a escravidão acabou/ Negro sonhava/ com o campo, sim senhor/ Que tinha chão/ Pra plantar/ E pra morar/ Mas este sonho não se realizou. Negros chamados João ou Mané/ Sem lavoura/ De cana ou café/ Perguntam ó Deus/ Que será do vovô Zé/ Sem lavoura de mandioca ou feijão/Que plantado às margens do Riachão/ E sem um pedaço de chão,/ Negro cantava por excelência pro Céu/ Gritava pro nosso Senhor/ Província de Campos que é terra/ de São Salvador (PENHA, 2010, p. 53-54).

Na musicalidade do seu patrimônio familiar, Noinha ilustra suas percepções sobre o legado da escravidão e do jongo na vida daqueles que tanto labutaram na lavoura de cana, sejam os ancestrais cativos sejam seus antepassados mais próximos, em busca de condições de reais condições de emancipação.

As lembranças das experiências na Fazenda do Colégio dos antigos moradores do arruamento indicam a importância que os eventos festivos tinham na vida comunitária dos trabalhadores da fazenda. A seletividade daquilo que na perspectiva dos interlocutores é digno de ser lembrado envolve práticas sociais inseridas num ciclo de temporalidade eventual, que são “rotineiras” quando pensadas em retrospectiva. Na fronteira entre o dizível e o não-dito aparecem lembranças das rotinas no solar, no trabalho árduo do canavial. Essas recordações também fazem parte dos legados familiares e das sociabilidades afetivas, como nos lembrou Michael Pollak (1989). Ainda que essas experiências sejam marcantes nas trajetórias pessoais, em geral se prefere deixar no silêncio e esquecimento ao se tentar traçar uma “memória social” da vida no arruamento. A memória é inscrita em lugares significativos associados a lugares de moradia e espaços de lazer. Assim como outros espaços de vida comunitária (como o campo de futebol) os quintais de festa eram localizados na frente das casas. Ao tomar contato com os vestígios arqueológicos, eram aquelas práticas cotidianas a serem esquecidas que vinham a tona, tanto pelo seu desagrado (como os amargos óleos de rícino) como pelo seu caráter rotineiro (como as práticas culinárias com o que restava do boi).

É nesse sentido que o registro arqueológico pode ser pensado à maneira como James Deetz (1977) em *Small Things Forgotten*, numa perspectiva estruturalista, como resultado de práticas inconscientes. Essas práticas, envolvidas numa ciclicidade cotidiana e repetitiva tem como testemunhos as “pequenas coisas esquecidas”. Assim, procuro na sequência discutir como a arqueologia pode contribuir com os vestígios materiais envolvidos nas “zonas de sombra” (POLLAK, 1989, p. 8) da memória, marcadas por silêncios e esquecimentos. Na “paisagem restrita” (BRANDON; BARILE, 2004, p. 6) das unidades domésticas, essas zonas tem silêncios sobre dinâmicas temporais e espaciais, relacionadas às habitações e seus arredores.

PARTE II
MEMÓRIAS ESCAVADAS

2 SOBRE HABITAÇÕES ESCRAVAS E LEGADOS NO PÓS-EMANCIPAÇÃO

Um dos principais problemas relacionados ao estudo do pós-abolição diz respeito à forma como as relações raciais tem sido abordadas, uma vez que haveria um “salto” temporal para a escravidão. Assim, uma posição duradoura nas discussões foi a de que as relações raciais e a situação do “negro” no pós-escravidão eram uma herança da escravidão. Nesse sentido, podemos recorrer à tese clássica de Florestan Fernandes (2007 [1972]) relacionada à persistência da ordem racial como um dado estrutural que “sobreviveu” ao pós-abolição. Nesses termos, a abolição acaba sendo pensada como um não fenômeno, isto é, incapaz de gerar mudanças.

Ao atentar às conexões entre o contexto arqueológico de ocupação mais antiga (relativa ao século XIX), as ocupações do século XX e as memórias do arruamento do Colégio, uma questão de ordem estrutural se faz pertinente: como pensar nas continuidades ou mudanças entre a ordem escravista e o pós-emancipação que certamente impactaram as vidas das pessoas que habitaram o arruamento durante o século XX? Diante desse questionamento, neste capítulo pretendo mapear as principais discussões que a historiografia da escravidão e pós-abolição tem levantado acerca da vida social das populações escravizadas no sudeste rural brasileiro, a partir do século XIX. Com isso, procuro contextualizar e pensar na comunidade do arruamento do Colégio dos Jesuítas a partir das condições sociais gerais em que as populações afrodescendentes estavam submetidas sob o cativeiro e o seu legado após 1888. Assim, ao fim direciono o olhar para aqueles elementos que, rotineiros na paisagem, tem passado com pouca atenção nas memórias do arruamento: as habitações e os itens domésticos descartados nas adjacências das moradias.

2.1 A escravidão e a emancipação dos cativos no sudeste rural escravista: questões e temas da historiografia

Os estudos sobre a família escrava desenvolvidos no Brasil e nos Estados Unidos possuem paralelismos temáticos desde o século XIX, em que se caracterizava a inexistência da família escrava diante do impacto nocivo do sistema escravista na vida dos cativos (SLENES, 2011, p. 37). Com as uniões conjugais instáveis, o cenário que autores como Gilberto Freyre e Caio Prado Jr. retrataram – apesar das divergências em termos paradigmáticos – foi de uma marcada “promiscuidade sexual”, que limitava qualquer possibilidade de estabelecimento de organizações familiares no cativeiro. Na esteira dessas preocupações, em meados dos anos 1950, Florestan Fernandes procurou discutir o impacto do cativeiro sobre o trabalhador negro em São Paulo, ao atentar ao escravismo tanto como um sistema econômico como “no nível da fazenda, como um regime organizado para quebrar a resistência subalterna” (SLENES, 2011, p. 39). As duras condições do cativeiro que solapava a formação de grupos de parentesco ou unidades familiares teriam consequências na longa duração, impactando a experiência da população afrodescendente como pessoas livres. Assim, a destruição da família escrava implicava, pois, no estabelecimento de “condições anômicas de existência” cuja persistência seguiria para além da abolição formal da escravatura, em que os negros livres viveriam num “processo de demora sociocultural” (FERNANDES, 2007[1972], p. 106). Esse processo teria consequências profundas no mundo do trabalho, haja vista que os negros não estariam preparados para a nova condição de trabalhadores livres, uma vez que “[...] a Abolição projetou os escravos e libertos na esfera dos ‘homens livres’ sem que eles dispusessem de recursos psicossociais e institucionais para se ajustar à nova posição na sociedade” (FERNANDES, 2007 [1972], p. 110).

Na historiografia e antropologia norte-americana, perspectivas similares seguiam legitimando a inexistência de instituições familiares estáveis entre os cativos: Melville Herskovits, num esforço de valorização da cultura africana na formação nacional tal qual proposta por Gilberto Freyre, argumentara nos anos 1940 que a instabilidade nas relações familiares dos escravos era consequência de um processo de adaptação criativa à estrutura dominante do escravismo, calcada em valores próprios da cultura africana – assim, a poliginia e a centralidade da mãe na vida afetiva dos filhos eram reflexos dos chamados “africanismos” na cultura

afro-americana (SLENES, 2011, p. 43). Em geral, tal abordagem foi criticada nos Estados Unidos devido à margem que abriu para fortalecer argumentos racistas, na medida em que permitiria associar os “males” dos negros à cultura africana, caracterizadas como “sobrevivências culturais”.

As mudanças na forma de conceber a família escrava foram desenhadas no final dos anos 1960, com as pesquisas de Eugene Genovese sobre a escravidão nos Estados Unidos e Herbert Gutman, em discussão sobre a família cativa (*Idem*, p. 44). Essa mudança na história social norte-americana foi orientada pelo uso de documentações qualitativas (como cartas ditadas por escravos) e registros demográficos. Havia ainda um interesse renovado nas pessoas em condições subalternas pensadas como engajadas ativamente na sua própria experiência. Em síntese, em pesquisas distintas os autores referidos acima demonstraram que a família nuclear, intergeracional e extensa (que incluiria, pois, compadres) era uma instituição valorizada pelos escravos, bem como haveria estabilidade nas uniões conjugais. Além disso, defendeu-se que os cativos possuíam sim normas familiares próprias, não reproduzindo as impostas pelos senhores ou as adaptando diante das situações do cativo.

No contexto brasileiro, perspectivas que contestaram a visão corrente de que os escravos tinham uma vida sexual marcada pela desordem cultural também foram embasados em pesquisas demográficas: nos anos de 1975 e 1976, respectivamente, Richard Graham e Robert Slenes publicaram diferentes trabalhos em que se discutiram os padrões demográficos da família escrava, o primeiro baseado num recenseamento da fazenda jesuíta Santa Cruz e o segundo focado no oeste paulista ao longo do século XIX (SLENES, 2011, p. 53). De maneira geral, os estudos que surgiram na esteira desse movimento tinham como foco contextos de escravidão com a estrutura produtiva da *plantation*, por uma série de motivos: 1) o sudeste foi tradicionalmente uma área de grande importação de cativos e com poucos escravos que deixaram a área por venda; e 2) os altos índices de casamentos de mulheres escravas, bem como de casamentos simples apesar do desequilíbrio numérico entre homens e mulheres. Além disso, haveria ainda 3) a formação de famílias extensas (que incorporam pessoas não aparentadas) como

estratégia de sobrevivência no cativeiro, o que destacara a importância do compadrio entre escravos e livres. Slenes destaca ainda que a importância desses estudos incidia, sobretudo, em devolver a “historicidade” ao sistema escravista, construído por agentes sociais diversos, senhores e escravos. De qualquer modo, isso não pode ser entendido como uma tentativa de amenizar a escravidão (SLENES, 2011, p. 54).

Se colocarmos em termos de objetivos gerais, considerando que os estudos sobre a família escrava a partir dos anos 1970 procuraram analisar a experiência dos escravos e as negociações cotidianas relacionadas à família, as divergências teriam se orientado a partir dos diferentes enfoques espaciais (sejam de localidades ou fazendas específicas) e temporais (com algumas abordagens enfocando mudanças ao longo do século XIX ou uma ruptura em fins dos oitocentos e o advento da abolição) sobre: a) a estabilidade dos grupos familiares diante do poder senhorial (FLORENTINO; GOÉS, 1997), b) a construção de identidades no cativeiro (SLENES, 2011) e c) os espaços de autonomia escrava e a concepção de liberdade para além da noção corrente de “não-trabalho” (MATTOS, 1998).

Ao atentarem para algumas reflexões que associavam a demografia clássica das *plantations* – marcada pela predominância de homens – e a ausência de vínculos familiares entre os escravos, Manolo Florentino e José Góes destacaram a importância do tráfico e os baixos preços da mão-de-obra para a fácil substituição dos cativos. Esse modelo teria sido vigente até os anos 1850 com a proibição do tráfico de escravos. A partir de então, teria sido necessário investir na vida dos cativos com o fito de prolongar-lhes a vida útil (FLORENTINO; GÓES, 1997, p. 29). Desse modo, o marco temporal dos anos 1850 indicaria uma das principais mudanças para a formação da família escrava, haja vista que se passaria de um modelo em que a ação senhorial deixaria de ser pautada unicamente a partir de uma racionalidade econômica, para um modelo baseado em estratégias políticas de dominação, uma vez que “a recriação temporal da sociedade escravista era uma questão essencialmente política, e as relações familiares escravas cumpriram papéis políticos” (FLORENTINO; GÓES, 1997, p. 31). Nessa abordagem, o cativeiro é

pensado como forma de organização social que enseja um estado de guerra de classes. Os laços familiares seriam, assim, a base para relacionamentos pacíficos – sobretudo em contextos de escravarias organizadas em grandes comunidades, que seriam lugares da dissensão e do conflito devido às inúmeras clivagens que se criam na escravaria, sobretudo entre crioulos e africanos. O estabelecimento de laços familiares (parentesco) era então uma força antagônica à formação quase que “natural” na *plantation* do estrangeiro, isto é, aquele desprovido de laços parentais (FLORENTINO; GOÉS, 1997, p.36). A família cativa seria, portanto, o resultado da luta entre escravos e senhores para firmar um “pacto de paz” cuja orientação basilar era reduzir as tensões étnicas, num círculo de criação e recriação dos cativos. Os autores mobilizaram uma série de fontes documentais (correspondências de autoridades oficiais, processos-crime, inventários *post-mortem*) do período que abrange os anos de 1790 a 1830 (FLORENTINO; GOÉS, 1997, p. 49). Apesar da importância da abordagem dos autores em sublinhar as tensões que se desenvolveram no cativeiro – tanto na relação senhores/cativos como entre os cativos – o recorte temporal preferido nesta abordagem enfatiza um contexto em que a economia escravista (penso no contexto da província do Rio de Janeiro em geral) estava plenamente integrada no mercado global, com a reprodução das escravarias das fazendas brasileiras se desenvolvendo basicamente a partir do tráfico de escravos, que era direcionado em grande medida aos grandes proprietários. Para o contexto da Fazenda do Colégio, por exemplo, essa assertiva deve ser relativizada, haja vista que a comunidade escravizada formada pelos jesuítas em meados do século XVII foi mantida após a expulsão da Companhia de Jesus em 1759, sem a necessidade da entrada de novos cativos advindos do tráfico atlântico (SYMANSKI, 2014). Com o caso da Fazenda do Colégio tomado como exemplo, se por um lado a comunidade do arruamento possui raízes que remontam a formação da comunidade de senzala do século XVII da Fazenda do Colégio, importa considerar, também, as dinâmicas sociais gestadas a partir da segunda metade do século XIX relacionadas às possibilidades de autonomia no meio rural fluminense.

O trabalho de Hebe Mattos (MATTOS, 1998) procurou discutir tais dinâmicas sociais a partir de um duplo enfoque sobre o tema do fim da escravidão: 1) um de

longa duração, diz respeito “as condições que balizaram o processo” e que remontam à lei de terras e à ilegalidade do tráfico de escravos, ambos na década de 1850; 2) num enfoque de curta duração, a autora atenta à vivência dos atores envolvidos no cotidiano, suas expectativas e ações (envolve, pois, senhores e escravos) (MATTOS, 1998, p. 13). Um debate que permeia essas reflexões diz respeito, pois, à reelaboração das condições de dominação quando do fim das relações escravistas, relacionadas à violência e economia moral que demarcava espaços de negociação dos significados da liberdade. Nesse contexto, a “liberdade” pode ser tomada como uma experiência relacional em que fatores como as relações familiares, posse de terras e autonomia no trabalho tinham grande significância. A área escolhida pela autora abrange o chamado “sudeste velho”, na qual se insere a Fazenda do Colégio. Com efeito, o norte fluminense possui uma série de elementos do chamado sudeste escravista, uma vez que é tomado por Mattos como:

[...] um laboratório das configurações sociais mais típicas da região, desde que ali confluíam a nova fronteira do café, no Rio de Janeiro e em Minas Gerais, a tradicional agroindústria do açúcar campista e vastas áreas de gêneros de subsistência (MATTOS, 1998, p. 18).

No então chamado “sudeste velho”, a família escrava era tomada como eixo das relações sociais e base para as hierarquias, sendo a mobilidade espacial uma das primeiras estratégias de sobrevivência nas comunidades de senzala: assim, os filhos de cativos se dispersavam por regiões vizinhas em busca tanto do acesso à terra (pequenas roças a serem cultivadas no sistema de parceria) como para estabelecerem novos laços familiares (MATTOS, 1998, p. 29). As representações sobre a liberdade teriam então sofrido variações que alterariam tanto a organização do trabalho rural como as expectativas relacionadas com a autonomia. O ideal de liberdade prevalecente ao menos até a primeira metade do século XIX seria relacionado ao “não-trabalho” sendo um *homem-livre* aquele que possuísse escravos. Não era incomum, portanto, que muitos libertos ainda que pobres, buscassem adquirir escravos como forma de legitimar seu novo status social (MATTOS, 1998, p. 32). As bases de tais representações foram solapadas na segunda metade dos oitocentos, sobretudo em função do crescimento demográfico de negros e mestiços (livres ou libertos) de modo que não-brancos livres não eram mais exceções. Negros e mestiços livres eram superiores numericamente aos

escravos no Rio e Minas em 1872 (MATTOS, 1998, p. 33). É nesse momento em que os significados da liberdade são redefinidos, ainda que a base cultural se mantenha.

Um dos primeiros elementos destacados pela autora diz respeito a como a experiência da liberdade era percebida em contraponto à experiência da escravidão, a partir do mundo dos menos favorecidos entre os livres, isto é, os lavradores, seguidos dos jornaleiros (que trabalhavam para receber por dia) e camaradas (parceiros de trabalho em troca de parte da produção). Essas duas últimas categorias de trabalhadores frequentemente recorriam à mobilidade espacial como resposta ao desenraizamento comum do ofício – mover-se entre fazendas era uma possibilidade de estabelecer novos laços (marcadamente à família e o acesso à terra, como citado acima). Nesse contexto de transitoriedade, teria sido comum, na segunda metade dos oitocentos, o recurso à mobilidade espacial pelos libertos, não-brancos livres e escravos fugidos. Com isso, a cor da pele teria deixado de ser um elemento de suspeição: afinal, há negros livres que frequentemente seriam jornaleiros em terras onde seria desconhecido. A dinâmica da maior proximidade dos homens livres com escravos, trabalhando lado a lado mesmo em grandes fazendas, tinha implicações duplas na socialização da experiência da liberdade: reforçava seu caráter eventual e transitório para os homens livres; para os escravos, configurava-se como alternativa em caso de fuga ou alforria, sobretudo quando não possuíam laços familiares ou de patronagem (MATTOS, 1998, p. 44). Com esses elementos haveria, portanto, a remodelação da experiência de liberdade em que a conquista de espaços de autonomia e a ausência de coerção física nas senzalas eram condicionantes para a afirmação da liberdade ante a escravidão:

A ampliação do espaço da autonomia escrava no contexto das grandes fazendas estava fortemente ligada à obtenção de casa e roça próprias, no interior das mesmas e, portanto, de uma aproximação deste modelo de exercício da liberdade. A intensa valorização cultural das roças dos escravos, no interior das fazendas de café, na segunda metade do século XIX, deve ser discutida dentro desse contexto (MATTOS, 1998, p. 47).

Ao comentar tais considerações Slenes (2011, p. 55) observou que a família cativa e as estratégias de autonomia tendiam a conceber um quadro em que era

incentivada uma espécie de competição por recursos e a mobilização de estratégias de aproximação do mundo dos livres, que tinha como consequência o enfraquecimento dos laços da comunidade da senzala e a resistência ordenada ao sistema. Contudo, as reflexões de Mattos tendem antes a ressaltar a ambiguidade que tais estratégias inseriram na comunidade escrava, uma vez que se de um lado a vida coletiva em grandes plantéis reforçava solidariedades horizontais, por outro a afirmação da pessoa no interior dela significava a diferenciação na homogeneidade que a condição cativa criava (MATTOS, 1998, p. 124). Outro ponto ressaltado pela autora diz respeito à questão da formação de identidades comunitárias, ponto de outra divergência com Robert Slenes. Para Mattos, as relações comunitárias com base na família e na memória geracional não conformavam uma identidade escrava comum (apenas para os mais antigos no plantel), mas uma possibilidade de distinção frente ao estereótipo de anomia social – seria essa a explicação para o não ingresso de africanos numa comunidade de escravos crioulos:

Os recém-chegados do tráfico interno, mesmo tendo nascidos escravos, conviveram com uma distinção semelhante em relação aos que possuíam, no local do cativo, referências geracionais (MATTOS, 1998, p. 127).

A tese de Mattos a respeito das relações comunitárias entre escravos sugeriu então que os vínculos coletivos eram criados mais a partir de uma visão de liberdade que lhes era possível, do que pela formação de uma identidade étnica baseada na experiência do cativo. Desse modo, família e comunidade escrava se afirmaram em paralelo com a liberdade, não como alternativa ao cativo. Para Slenes, a identidade escrava teria sido delineada na primeira metade do século XIX quando escravos de origens étnicas distintas, porém centro africanos, identificaram-se a partir de experiências semelhantes no cativo e de heranças culturais similares, isso antes da constituição de laços de parentesco (SLENES, 2011, p. 63).

Havia ainda outros fatores que envolviam a formação de diferenças no interior das comunidades de senzala, relacionados a duas lógicas conflitantes, em termos demográficos, nos grandes plantéis do sudeste (segunda metade do século XIX): plantéis antigos com lógica demográfica da família escrava sobreposto à lógica demográfica da plantation (que se caracterizava pela maioria de homens

adultos); plantéis novos, onde a lógica da plantation se fazia absoluta não com africanos, mas com escravos do tráfico interno. Com isso, em plantéis mais antigos, haveria a formação de uma espécie de hierarquia na comunidade escrava, em que aos recém-chegados seriam reservadas as condições de vida culturalmente identificadas com o cativo, práticas que geravam tensões no interior da experiência de cativo. Mattos observa que a diferenciação interna poderia ser tomada como condição essencial para existência da comunidade escrava, uma vez que uma identidade constituída meramente a partir da condição cativa não ultrapassaria a visão senhorial imposta (MATTOS, 1998, p. 131).

Na formação de distinções no seio das comunidades escravas, o casamento garantia o acesso ao capital social básico para a diferenciação com relação à experiência comum do cativo – portanto, a família e a autonomia escrava retroalimentavam a comunidade diferenciada, com ganhos que se intensificavam em termos geracionais:

Essa integração comunitária se intensificava com o tempo e as gerações e produzia ganhos diferenciais, que tornavam menos remota a possibilidade da alforria. Era, entretanto, no espaço destes ganhos diferenciais que, prioritariamente, se criavam condições para preservar ou ressignificar grande parte da herança cultural africana, como os padrões de moradia, as práticas religiosas, as noções de família-linhagem ou de família extensa (MATTOS, 1998, p. 145).

Com a ampliação dos espaços de autonomia ensejados pela comunidade escrava e conseqüente aproximação da experiência da liberdade, seriam menores as preocupações com vigilância e segurança da escravaria – situação distinta nos contextos de cativo formados por escravos africanos ou do tráfico interno.

Para entender os movimentos das comunidades escravas no sudeste escravista, deve-se ter em mente essa matriz africana, e suas dimensões de continuidade. Assim, a formação e reconstituição de uma identidade comunitária (atualizando os significados da família extensa e da noção de linhagem, sobretudo matrilinear) como que pavimentava o caminho para liberdade. Nesse contexto, escravos com alianças familiares eram superiores, em termos de recursos sociais, daqueles que possuíam ofícios especializados e conseqüentemente mais acesso a dinheiro. Com isso, a experiência da liberdade nas décadas finais do século XIX possui outros sentidos que uma visão simplificada do ideal de branqueamento,

além do dualismo “dominação” e “resistência”: o que Mattos procurou demonstrar foi que, na vivência dessas relações, as fronteiras foram definidas com objetivo de negar imagens socialmente generalizadas sobre a condição de escravo e a escravidão.

Com as mudanças ensejadas pela atenção à agência escrava, num contexto de reformulação que remete às discussões sobre a família cativa (SCHWARTZ, 2001), o pós-abolição passou a ser analisado com enfoque maior na experiência dos libertos, suas aspirações e ações no novo contexto em processo (RIOS; MATTOS, 2005, p. 26). Um dos temas mais candentes foi a formação do campesinato negro. Outro elemento pertinente diz respeito à herança da escravidão e a consciência de que as identidades negras não foram construídas como uma reação direta ao jugo do cativo, não sendo a situação do negro como resultado exclusivo da escravidão.

No espaço rural, os estudos sobre o pós-abolição tem enfatizado as especificidades do mundo do trabalho no contexto de emancipação marcadas, sobretudo, pela manutenção da antiga organização do sistema de parceria que implicava na divisão da safra ao final da colheita. O sistema de parceria foi predominante a partir da primeira década do século XX sendo que o arrendamento era pouco comum no espaço agrícola em questão. Na parceria, o proprietário geralmente definia sobre quais produtos recairia a divisão. Em geral, incidia sobre a produção de café, mandioca e carvão, sendo permitido produzir outras roças sem ônus.

Por outro lado, a estrutura produtiva passava por intensas mudanças, sobretudo pela desarticulação da antiga lavoura escravista, com a venda ou o parcelamento das propriedades. No que diz respeito às dinâmicas relacionadas ao trabalho familiar, assim como nos séculos finais da escravidão, as condições em que se inserem essas experiências sugerem a mobilidade espacial, e o acesso à pequena propriedade, como de fundamental importância para as trajetórias familiares dos libertos. O que se tornara mais evidente no período pós-emancipatório foi que as condições de mercado no início do século XX tornaram o acesso à terra com a aquisição de pequenas propriedades como uma alternativa

compartilhada entre negros, campistas, portugueses e italianos. Essa alternativa era marcada ainda pela necessidade de mobilidade espacial, agora num contexto de maior fragmentação fundiária:

[...] uma intensa mobilidade espacial e constantes deslocamentos mostraram-se estruturais de uma ampla camada dos últimos libertos, especialmente aqueles que tiveram seus laços familiares no cativeiro rompido pela generalização do tráfico interno que caracterizou as últimas décadas da escravidão (RIOS; MATTOS, 2007, p. 66).

Como demonstra Rios & Mattos, episódios de autonomia e exploração no meio rural relevam as muitas faces das mudanças e continuidades nas relações de trabalho no pós-abolição (RIOS; MATTOS, 2007, p. 72).

De maneira geral, o sudeste rural teria duas lógicas de organização operantes no pós-abolição, baseadas: i) na continuidade de um modelo hierárquico e integrativo herdado da sociedade escravista, e de outro lado ii) nas concepções de liberdade dos últimos libertos que procuravam reproduzir as experiências de liberdades dos roceiros livres. Para as autoras, essas seriam as bases de um “projeto camponês”, que em linhas gerais:

[...] valorizava a autonomia possibilitada pela opção do deslocamento espacial e pelo controle paterno do trabalho familiar que havia sido gestado nas senzalas, juntamente com o parentesco como elemento central e estratégico na vida dos escravos (RIOS; MATTOS, 2007, p. 77).

2.2 Senzalas, casa-grande e outras casas

As pesquisas arqueológicas direcionadas para o registro das experiências das populações negras escravizadas tiveram um impulso a partir da década de 1970 com as pesquisas de Charles Fairbanks na Flórida e Geórgia (SYMANSKI, 2014, p. 159-198). Como principal empreendimento que fez uso de mão de obra cativa nas Américas, as *plantations* têm sido o contexto mais analisado para se abordar a vida material dos africanos e descendentes. As discussões sobre a retenção, perda ou transformações nos elementos culturais de origem africana estabeleceram uma agenda comum de pesquisa, tendo a variabilidade do registro arqueológico associado às senzalas a principal ferramenta de interpretação do

cotidiano e dos estilos de vida dos escravos (OTTO, 1980; ADAMS; BOLING, 1989; FERGUSON, 1992).

Se as informações oferecidas pelo registro arqueológico frequentemente permitem traçar análises diacrônicas e hipóteses sobre as mudanças em estilos de vida, bem como nos padrões de uso e consumo da tralha doméstica, os trabalhos que se debruçaram sobre as transformações arquitetônicas que as habitações escravas podem vir a ter na trajetória histórica de uma plantation foram menos numerosos. Um dos exemplos clássicos corresponde ao trabalho de Thomas Wheaton e Patrick Garrow (1985) que baseados no conceito de aculturação, analisaram as mudanças nas formas e técnicas construtivas das senzalas na Carolina do Sul, indicando a “perda” nos referenciais africanos em favor dos elementos euro-americanos. Além disso, a atenção dada ao refugio doméstico das senzalas – seja em comparação com outras áreas das fazendas relacionadas a outros grupos sociais (ADAMS; BOLING, 1989, p. 90), ou em relação à ausência de proposição de outras áreas de convivência escrava– teria condicionado uma visão uniformitária das habitações cativas. Barbara Heath e Amber Bennett (2000) ao sugerirem a importância de se atentar para a existência de quintais e jardins nas áreas externas das habitações colocaram a questão sobre a extensão do âmbito doméstico nas senzalas, bem como sobre a autonomia dos escravos em modelar uma paisagem particular num espaço gerenciado e estruturado pelo domínio senhorial. Assim, importa observar como as moradias escravas passam por mudanças ou legam continuidades que envolvem tensões e negociações entre as normativas senhoriais e os projetos de vida dos cativos.

Diante desses elementos, procuro mapear como os usos e transformações dos espaços das senzalas foram abordadas especialmente no contexto brasileiro, atento à maneira como as fontes documentais e arqueológicas têm sido utilizadas para fornecer evidências contextuais para interpretação do espaço social escravo – considerando pertinentes as reflexões de Brian Thomas (1995) acerca da crítica às fontes que informam analogias etnográficas e históricas –, e como o contexto de habitação tem sido pensado. Início com as perspectivas historiográficas mais utilizadas para se pensar nas habitações escravas, cujos pressupostos analíticos

divergem quanto à proeminência seja da dominação senhorial ou da agência escrava na conformação dos espaços (SLENES, 2011[1999]; MARQUESE. 2005). Na sequência, direciono o olhar para alguns estudos direcionados ao registro arqueológico de grupos escravos nas senzalas, bem como as possibilidades de atentar para dinâmicas além das senzalas.

Por fim, procuro discutir como essas questões podem ser pertinentes para se pensar no caso da Fazenda do Colégio dos Jesuítas, cuja área de senzala tem sido pesquisada com base no “retrato” oferecido por Saint-Hilaire(1941[1830]) em sua passagem no início do século XIX pela região. Mais do que uma valiosa fonte para se entender a ocupação do espaço da senzala, o relato de Saint-Hilaire sugere a importância de se contextualizar as dinâmicas que envolveram a conformação daquele espaço, idealizado pelos jesuítas em fins do século XVII e que passou por diversas transformações ao longo de mais de 300 anos de ocupação. Questões que se colocam para esse contexto em particular dizem respeito, pois: 1) ao seu caráter excepcional no norte fluminense, 2) ao legado da administração jesuíta e dos proprietários posteriores, 3) à formação “precoce” de uma comunidade escrava, permeada de conflitos, 4) à “acomodação resistente” (MATTOS, 2013; GARMAN, 1998) dos cativos, libertos e seus descendentes e 5) as ocupações e mudanças (de pessoas e estruturas) no arruamento ao longo do século XX.

2.2.1 Senzalas no Brasil rural escravista: olhares da historiografia e arqueologia

Desde que a família escrava tornou-se um tema de relevância para a historiografia brasileira em meados da década de 1970 com os estudos clássicos de Robert Slenes e Richard Graham (SLENES, 2011, p. 53), tem-se assentada a ideia de que a consolidação de arranjos familiares era uma condição e estratégia para a sobrevivência no cativeiro - sendo reconhecida, portanto, a agência escrava na condução de suas vidas, apesar dos constrangimentos estruturais da ordem escravista. Seja a partir da ideia de que a família cativa era o resultado da luta entre escravos e senhores: como “pacto de paz” como propusera Manolo Florentino e José Goés (1998); ou a família como ferramenta de ascensão social e aproximação com o mundo dos livres (MATTOS, 2013), a estabilidade dos grupos familiares no tempo tem existência marcada desde o final do século XVIII no sudeste brasileiro.

As implicações dessa estabilidade na vida dos cativos foram abordadas por Slenes (2011, p. 158) ao identificar que a possibilidade do casamento oportunizara margens de autonomia, com reflexos na organização do espaço doméstico e no acesso a áreas de cultivo. A senzala pavilhão, o modelo mais comum no Vale do Paraíba cafeeiro, era separada por cubículos, com saída única voltada para o pátio das fazendas. Em alguns casos, no pavilhão houve a prescrição para construção de moradias com varandas e cubículos mais largos, justamente para abrigar casais. As senzalas barracões comportariam a moradia escrava, em sua maioria, de escravos solteiros, com o uso coletivo de fogos e a não individualização da habitação. Seria na senzala cabana, pois, que os cativos teriam mais controle sobre a vida e seus projetos. A autonomia envolvia desde a escolha dos materiais às técnicas construtivas das moradias, legadas da herança centro-africana. A variedade nos tipos de senzala que os viajantes observaram deu a tônica das distinções contidas nas experiências de cativos casados e solteiros. O sentido conferido às construções e aos usos dos espaços internos e externos apresentavam elementos de uma “gramática do espaço” resultante da reelaboração da tradição africana no contexto do cativo. Além disso, ver os espaços construídos pelos escravos (as senzalas cabanas) como “moradia” ou “habitação” no sentido convencional deixaria escapar detalhes arquitetônicos importantes para quem os construiu (SLENES, 2011, p. 177).

A crítica de Rafael Marquese às reflexões de Robert Slenes envolveu a perspectiva unilateral sobre a experiência atlântica. Isso porque não apenas a agência escrava, mas a agência senhorial seria informada pela experiência na África, haja vista a novidade que representavam certos arranjos de moradia adotados em grandes fazendas no vale do Paraíba. Isso seria exemplificado com a senzala em quadra nas fazendas de café paulista e no cinturão açucareiro em Cuba. Rafael Marquese definiu seu trabalho com base na preocupação em “analisar a novidade histórica representada pelas senzalas em quadra, sem me ocupar das apropriações escravas desses espaços” (MARQUESE, 2005,167). Em certo sentido, o que o autor procurou foi ressaltar as estratégias da agência senhorial na estruturação desses espaços, na “brecha” deixada por Slenes acerca das estratégias senhoriais que embasaram as construções de senzalas em pavilhões ou barracões.

Essa estrutura arquitetônica tomada como inovadora no contexto do Vale do Paraíba seria uma ruptura com os modelos então vigentes e negavam a autonomia escrava em sua construção, a partir de 1840.

Os primeiros esforços em ordenar a moradia escrava aparecem em manuais agrícolas do Caribe Inglês e Francês, preocupados com o estado sanitário nas senzalas construídas ao modo dos cativos. Marquese comenta, por exemplo, que o manual de um produtor de café em São Domingos, escrito nos setecentos, foi referência para o assunto no século XIX. A divisão do manual indicava a importância concedida à gestão dos cativos para o sucesso da produção: escolha dos terrenos, construção e distribuição dos edifícios, a cultura dos grãos e por fim a administração dos escravos.³⁶ Propôs, diante disso, a construção de senzalas em linha, com cubículos de 10 x 20 pés para três escravos. Haveria divisões internas: um espaço para o fogo e outro para dormir e, em alguns casos, um espaço externo atrás para criar aves. Nesse caso, o autor indica que houve a combinação de um padrão comum em São Domingos quando os escravos tinham autonomia para construir suas habitações (com elementos de um padrão ioruba), com outro comum às casernas europeias, conjugando simetria e uniformidade às unidades habitacionais em edifícios únicos em torno dos terreiros de café. Além disso, sua disposição em locais observáveis aumentava o controle senhorial sobre a morada cativa (MARQUESE, 2005, p. 169). Em outro relato sobre as disposições arquitetônicas das senzalas, observa-se como era comum a prática de conjugar elementos nativos e africanos com fim de controle senhorial. Em 1857 Antônio de Landa, que houvera trabalhado por 20 anos como administrador em engenhos de açúcar na região de Matanzas (no Caribe espanhol), escreveu um manual (revisado em 1866) com objetivo de indicar os principais erros a serem evitados na gestão das plantations. Com relação à moradia escrava seguia claramente a ideia de “barracão de pátio”:

³⁶ Essa atenção separada aos diversos recursos de uma *plantation* se assemelha àquilo que Couto Reis (1785) comentara sobre o modelo de administração jesuíta no Rio de Janeiro, que será discutido adiante, e demonstra uma tendência racionalista na organização das fazendas (ENGEMANN et al., 2009).

Tratava-se de uma construção de alvenaria, em quadrilátero fechado em torno de um pátio e com uma única entrada com portão de ferro. Todos os cubículos onde dormiriam os escravos (que passaram a ser chamados de *bohíos*, termo anteriormente empregado para designar as choças independentes dos cativos) dariam para o pátio interno, sendo que cada um teria uma pequena janela gradeada para a entrada de ar e luz, também ela voltada para o pátio. Os *bohíos* seriam trancados após o toque de recolher, assim como o portão de ferro que dava acesso ao pátio. Os solteiros (escravos e escravas) ocupariam *bohíos* separados, enquanto os casais com filhos teriam *bohíos* específicos. No meio do pátio do barracão, haveria uma cozinha telhada, com no mínimo 30 varas de largura e sete de comprimento e mesas de tábuas, para os escravos lá comerem nos dias de chuva. Ao lado da cozinha, deveria ser aberto um poço para servir toda a escravaria; se isso não fosse possível, bastaria um tanque ladrilhado, abastecido por um canal pelo poço mais próximo. Em uma das faces internas do *barracón*, haveria ainda uma prisão, com os troncos destinados à punição dos escravos (LANDA, 1866 *apud* MARQUESE, 2005, p. 177).

As “construções inovadoras” do vale do Paraíba teriam, portanto, seguido um modelo um pouco alterado. As diferenças da senzala em quadra brasileira nas fazendas de café envolviam a articulação à casa senhorial por meio do terreiro de café (enquanto na plantation cubana era em edifício autônomo), construção em taipa de mão (os barracões cubanos eram em alvenaria). Em comum, possuíam a entrada única com portão, trancas noturnas, cubículos sem janelas e portas voltadas ao pátio ou terreiro (MARQUESE, 2005, p.181). Com efeito, a partir de 1840 as construções da senzala conformaram quadras junto às casas senhoriais e aos edifícios de beneficiamento. Os inventários da época passaram a registrar “quadros de senzalas” e “senzalas em quadra”. A ideia de lanço/lance também corresponde a esse tipo particular de disposição dos cômodos enfileirados um ao lado do outro. Em geral a ideia de “barracões de pátio” de Marquese não seria similar à noção de “senzala-barracão” apresentada por Slenes. A historiografia cubana sugere que o termo “barracón” para designar as senzalas seria um empréstimo das práticas de tráfico transatlântico, uma vez que seria a forma como se designavam as construções onde os escravos eram confinados na costa africana – que podiam comportar de 4000 a 6000 cativos nas maiores construções, e de 100 a 600 nas menores. Os barracões tinham semelhanças aos fortes e feitorias estabelecidas pelos europeus desde o século XVI na costa ocidental da África (MARQUESE, 2005, p. 182).³⁷ Esse modelo de *barracón* cubano (**Figura 24**) se

³⁷ MARQUESE, Rafael. “Moradia escrava na era do tráfico ilegal: senzalas rurais no Brasil e em Cuba, c. 1830-1860”, p. 182.

assemelha ao evidenciado em plantations de ordens religiosas, em que havia a conformação de uma quadra. Assim, observa-se que os modelos de habitação apresentavam diferenças que envolveram apropriações e reconfigurações de acordo com os interesses dos proprietários de escravos, muitas vezes fazendo uso de referências dos grupos subordinados (que poderiam veicular “gramáticas culturais” mais profundas) para reiterar a dominação senhorial.

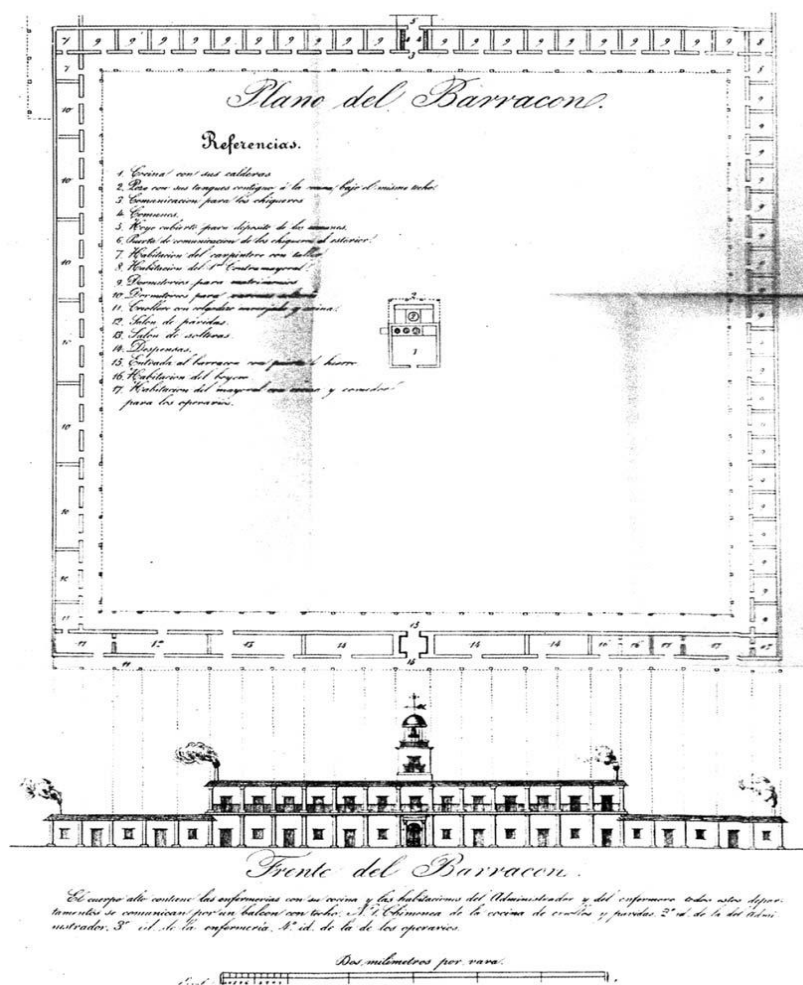


Figura 24: MARQUESE, Rafael. “Moradia escrava na era do tráfico ilegal: senzalas rurais no Brasil e em Cuba, c. 1830-1860”, p. 178. Plano de um *barracón* cubano, com divisões de compartimentos para casados e solteiros, cozinha no centro do pátio e entrada única. Acervo da Fundación Antonio Núñez Jiménez de la Naturaleza y el Hombre, Havana.

Ao discutir a moradia escrava, a historiografia tem debatido acerca da autonomia escrava e controle senhorial na construção desses espaços, atenta às matrizes africanas nesse processo, e tem informado as abordagens desenvolvidas nas arqueologias das plantations no Brasil.

No que diz respeito às leituras arqueológicas sobre o tema, o primeiro trabalho sistemático foi desenvolvido por Tânia Andrade Lima numa fazenda em Vassouras, no vale do Paraíba fluminense. Escavando os lances de uma senzala disposta numa quadra em torno ao pátio de café, as autoras se depararam com pouca expressão material nas áreas de habitação dos cativos, que seria atribuído ou ao sistema de controle sobre a escravaria ou a processos pós-deposicionais de eliminação dos vestígios da escravidão (LIMA; BRUNO; FONSECA, 1993, p. 187). Em certa medida, os resultados da pesquisa reafirmaram as perspectivas abordadas por Slenes, acerca da autonomia escrava e a importância da família para obtenção de vantagens materiais e culturais. Isso porque a tipologia de senzala já indicaria que o espaço não houvera sido configurado nas condições de autonomia ideais retratadas pelas senzalas cabanas ou “choças”, estas feitas em materiais perecíveis. Com isso, a impressão que se tem é que, idealmente, o registro arqueológico das senzalas poderia estar fadado a uma falsa dicotomia entre estrutura arquitetônica/artefatos, sendo a presença de uma a condição para inexistência do outro. Pesquisas arqueológicas desenvolvidas em outras fazendas do Vale do Paraíba indicam que, de fato, havia mecanismos de controle restritivos relacionados ao preparo e consumo de alimentos que minaram a expressão material dos grupos escravizados, geralmente representada por louças e cerâmicas artesanais (SYMANSKI; GOMES, 2016, p.183).

A reflexão sobre a visibilidade do registro arqueológico das populações escravizadas permitiria observar para além dessa dicotomia, ao destacar como a visibilidade está associada às especificidades do contexto, bem como as limitações das escolhas e estratégias de amostragem (SYMANSKI; SOUZA, 2007, 217). Em geral, os autores ressaltam a importância de reconhecer diferentes classes de artefatos que, analisados em conjunto de acordo com a densidade e variabilidade, podem oferecer elementos para se pensar na organização da vida cotidiana dos cativos.

Um exemplo interessante pode ser tomado a partir do contexto do engenho São Joaquim, onde Marcos Torres de Souza (2012) observou que os espaços de habitação dos cativos apresentaram diferenças funcionais, devido à densidade de

artefatos próximos à fogueira e a uma parede dos fundos da senzala. A arquitetura do engenho São Joaquim, como produto das ideias do seu proprietário, Joaquim Alves, combinou elementos tradicionais e inovadores. Uma das inovações envolvia a disposição do edifício-sede que favorecia o controle e supervisão das ações escravas. A senzala composta de pavilhões também seria outro elemento incomum na região – onde eram mais frequentes senzalas organizadas em cabanas. Longos pavilhões de 150 e 50 metros que conformavam um “L” invertido à sede. Apesar das estratégias senhoriais de controle era no espaço interno, então, que os escravos tinham a oportunidade de autonomia para modelar suas vidas, “usando suas habitações como um instrumento ativo na organização e reprodução de práticas por eles forjadas. Na construção de tais práticas, criaram e reproduziram memórias associadas a um número diverso de experiências” (SOUZA, 2012a, p.54). Devido ao controle das áreas de convivência externa, a questão colocada pelo autor reside na importância que se atribuía ao espaço interno das senzalas.

2.2.2 Fora da senzala, outras flores: espaços e paisagens alternativas.

Ao analisar os relatos de viajantes e crônicas sobre os “lares negros”, Slenes (2011, p. 178) observou que poucos, com exceção de Rugendas, teriam atentado para a importância das áreas adjacentes às casas. Assim, ao retratar em gravuras as “habitações dos negros”, Rugendas teria intuído a importância não só da construção em si, mas o espaço em volta como parte da habitação, uma vez que era onde se realizavam as atividades domésticas, trabalhos artesanais e recreação. Heath e Bennett (2000) observaram essa mesma tendência na arqueologia norte-americana, relacionada à ênfase em construir dados a partir de artefatos dispostos em estruturas de deposição de refugio (HEATH; BENNETT, 2000, p. 44) – deixando de lado as pistas sutis que podem ser recuperadas sobre quintais e jardins afro-americanos por assinaturas químicas no solo.³⁸ Ao procurar por analogias

³⁸ Apesar dos revolvimentos de camadas estratigráficas e das dinâmicas de evolução dos solos, as autoras apontam que é possível realizar análises químicas de solos com resultados. Heath e Bennett (2000) sugerem que a estratégia de pesquisa para analisar um quintal deve combinar a coleta sistemática de artefatos das áreas aradas com amostragem sistemática do solo para análise química

etnográficas e históricas sobre as áreas externas das habitações, as autoras verificaram a importância concedida ao espaço adjacente ao local de descanso, como extensões das casas/unidades domésticas. Como espaços privados, criavam barreiras sociais e transmitiam mensagens sociais e simbólicas aos ocupantes não negros das plantations: os espaços dos quintais impunham limites às intrusões de estranhos.

Em alguns contextos, a ausência de material em áreas bem definidas pode ser interpretada como indícios da regularidade da prática de varrer os quintais de terra, uma vez que o cuidado com o quintal e sua limpeza envolvia o afastamento de maus espíritos (HEATH; BENNETT, 2000, p. 45). Patrícia Carvalho, em sua pesquisa na área de remanescentes de quilombo em Vila Bela (Mato Grosso), ressaltou a importância das materialidades alternativas e ressignificações de “plantas de poder” e práticas nos quintais e terreiros afro-brasileiros contemporâneos, indicando outros elementos importantes que definem a “paisagem doméstica” (CARVALHO, 2012). Ao analisar o processo de formação do território negro no vale do rio Guaporé, Luís Symanski e Paulo Zanettini observaram como as similaridades das comunidades afro-descendentes contemporâneas em relação aos quilombos setecentistas envolvem tanto os elementos materiais mais tangíveis como os gêneros de subsistência cultivados, o padrão de assentamento e as práticas cotidianas desempenhadas nos quintais das casas (SYMANSKI; ZANETTINI, 2010, p. 112-114).

Estratégias recentes de pesquisa para a região do Vale do Paraíba cafeeiro tem procurado rastrear na documentação histórica percepções escravas e senhoriais sobre as geografias de senzalas, terreiros e roças, bem como os espaços liminares onde a ordem era posta em contestação (AGOSTINI, 2013). Isso porque as paisagens construídas a partir dos espaços formais de casas-grandes, senzalas e cafezais acabam por silenciar outros espaços na plantation como cemitérios, paióis, roças, quintais, elementos que constituem um “circuito de trocas sociais

e flotação, só assim as assinaturas artefatuais e químicas podem indicar as mudanças e documentar as mudanças na paisagem bem como o grau de interferência dos processos pós-deposicionais.

envolvendo propriedades e redes de sociabilidade intra e inter plantation” (GOMES, 2013, p. 88). O acesso a roças e o vínculo com a terra – ao mesmo tempo em que permitia autonomia aos cativos, criava relações de dependência com o dono das terras e a produção. Flávio Gomes apontou para a importância de quintais e jardins na conformação de outras cartografias da plantation e que ensejavam espaços de lazer e práticas religiosas que envolviam moradores de várias fazendas dentre cativos, libertos e livres – que seriam resultado de negociações, concessões e acomodações nas relações entre senhores e escravos (GOMES, 2013, p. 90-91). No cotidiano do trabalho, nos dias de folga, criavam-se espaços de trocas de informações e contato.

Agostini procurou atentar aos processos crimes como fonte para descrição de cenas cotidianas, fragmentos que podem informar sobre a atuação dos cativos em vários espaços. Nos processos observados a ação ou crime ocorria sobretudo nos espaços internos, sendo quase inexistente as menções a atividades ou ações nas áreas externas às senzalas pavilhão ou barracão (AGOSTINI, 2013, p. 68-69). Apesar de reconhecer a importância dos terreiros e ranchos como espaços alternativos, a autora chamou atenção para outros espaços, além daqueles destinados à habitação e que faziam parte do cotidiano (ranchos de roça) e eram espalhados nas fazendas. Os espaços de liminaridades, conquistados na prática cotidiana nas plantações de cafés eram os lugares onde os trabalhadores se reuniam para dividir o serviço e realizar refeições, onde a ausência de vigilância dava margem para práticas de subversão e economias alternativas (AGOSTINI, 2013, p. 78).

Se a existência de “circuitos de trocas sociais” nas plantations exige que as práticas de sociabilidade dos cativos sejam abordadas para além dos seus limites convencionais, e a atenção seja direcionada a outros espaços na própria senzala e além dela, convém observar que a constituição desses espaços provavelmente se orienta de acordo com as especificidades da fazenda e do seu entorno. No caso da Fazenda Três Barras em Paraíba do Sul, citado por Gomes (2013, p. 94-96), a existência de um aquilombamento nas matas da fazenda e a relação de vizinhança com a comunidade de senzala só era possível devido aos laços de amizade e ao

conhecimento das roças e dos recursos naturais disponíveis para a manutenção das fugas organizadas.

2.2.3 “Casas de negros” na fazenda do Colégio: o legado jesuíta nos espaços e na comunidade de senzala

Ao atentarmos para o contexto da Fazenda do Colégio dos Jesuítas de Campos do Goytacazes, questões sobre as formas arquitetônicas de habitação, as relações com as localidades no entorno e as transformações no espaço e na comunidade de senzala podem ser colocadas, sobretudo pela ocupação de longa duração no arruamento do Colégio. Além disso, as pesquisas arqueológicas em curso (SYMANSKI; GOMES; SUGUIMATSU, 2015; SUGUIMATSU; SYMANSKI, 2015) sugerem que a notável expressão material (relacionada aos restos alimentares e utensílios de uso no preparo e consumo) não pode ser unicamente relacionada com a autonomia dos cativos - em contraste ao que é observado no vale do Paraíba cafeeiro citado anteriormente. A diversidade de práticas de descarte do lixo indicam diferenças na forma de habitar na comunidade de senzala. Apesar de centradas nas habitações próximas à antiga sede da fazenda, esses contextos são importantes para sopesar a real importância do “panóptico” das casas-grandes, na medida em que o controle visual de uma vasta comunidade não restringia as sociabilidades e circulação de objetos.

A prática de descarte que foi comum entre senhores e escravizados corresponderia à deposição afastada das unidades domésticas, num espaço exclusivo para o lixo, sendo o mesmo coberto por telhas. Essa seria uma prática higienista que tinha como finalidade impedir a disseminação de odores de materiais orgânicos em decomposição, além de evitar que itens cortantes (vidros e louças) ficassem expostos na superfície (SYMANSKI; GOMES; SUGUIMATSU, 2015, p. 108). Na área de descarte primário, haveria por outro lado a manutenção de usos tradicionais do espaço doméstico, com analogias a práticas africanas evidenciadas a partir de relatos etnográficos do início do século XX – relacionadas sobretudo à acumulação de restos alimentares no entorno da fogueira e práticas de varredura nas áreas externas das moradias. Assim, na comunidade de senzala do

Colégio dos Jesuítas duas formas de lidar com o espaço externo eram agenciadas: a adjacente, em conformidade com as práticas tradicionais e a periférica, tal como preconizavam as normas higienistas senhoriais.

As áreas de deposição de refugio escavadas correspondem a diferentes eventos de descarte (refugio primário, numa área de fogueira e refugio secundário em contextos sobre a superfície e em estruturas de deposição) que corresponderiam às práticas cotidianas dos ocupantes das senzalas da fazenda, que apresentava a forma de 'U' e, com a fachada do edifício, compunha um pátio com cerca de 200 x 250 metros (SYMANSKI; GOMES; 2012, p. 47). Essa inferência sobre a organização espacial da senzala tem sido sustentada pelas reminiscências na paisagem local (com a presença de edificações, alinhamentos de estradas) e da memória dos antigos moradores do local, que possuem lembranças de quando a fazenda ainda operava (sobretudo a partir dos anos 1940). Além desses elementos, o relato de Saint-Hilaire sugere a existência de outros arranjos de casas:

Em Colégio seguiram um plano de construção idêntico ao de São Bento, porém em maiores proporções. Casas de negros, feitas de tijolos e cobertas de telhas, formam aqui os três lados de um pátio que tem cerca de 360 passos de comprimento por 250 de largura. Uma fachada comum à igreja e ao convento forma um dos pequenos lados do pátio, e, no meio deste há uma casa, sem dúvida construída pelos jesuítas para recreio dos índios e dos negros [...] O engenho de açúcar dá para o pátio. Atrás das casas que o cercam há uma fileira exterior de casinhas igualmente destinadas aos escravos, porém na maioria cobertas de capim, e construídas com menos cuidado e ordem que as do pátio (SAINT-HILAIRE, 1941[1830], p. 416-417).

Na descrição do Mosteiro de São Bento, além do plano idêntico, Saint-Hilaire notara o pátio gramado e a presença de uma janela em cada uma das casas (SAINT-HILAIRE, 1941 [1830], p. 412). Informações orais dão conta que durante o século XX as moradias dos trabalhadores seguiram a organização das antigas senzalas. Oto Ferreira, interlocutor de Flávio Gomes (NEGROS, 1999) descreveu as casas do arruamento de São Bento como organizadas em dois arruamentos conformando um "U". As casas eram coladas uma na outra, e estavam sujeitas à administração do mosteiro – o senhor Oto teria sido testemunha ocular de um padre que, há 60 anos chegara a ordenar o destelhamento das casas com pessoas dentro para retirar-las das moradias. As mais antigas eram todas iguais, com quatro cômodos e um corredor.

No que diz respeito ao plano de construção, há alguma similaridade com o modelo do barracón cubano, em que as casas são de tijolos e cobertas com telhas, formando um pátio com uma cozinha central ou outra instalação central. Por outro lado, a presença de habitações fora do plano ordenado pela quadra, construídas com material perecível, sugere que a comunidade escrava da Fazenda do Colégio não se alinhava nos modelos “convencionais” de senzalas numerosas tal como preconizavam os manuais seguidos no Vale do Paraíba cafeeiro. Talvez isso seja o reflexo dos diferentes níveis de autonomia gozados pelos cativos, se levarmos em consideração as assertivas de Slenes (2011, p. 149) sobre as implicações do “habitar”. Contudo, assim como fora observado por Marquese em Cuba, essas formas de “habitar” podem ter mobilizado não apenas as referências centro-africanas do plantel, mas das populações indígenas da região de Campos. Amantino comparou as classificações dos cativos presentes nas fazendas jesuítas quando do sequestro dos bens da Companhia de Jesus, em 1759, e observou a presença regular da categoria “cabra” (utilizada na época para designar pessoas originadas das relações entre indígenas e africanos), somente menos numerosa que a de crioulo (AMANTINO, 2013, p. 39). Além disso, convém observar em que medida no “hiato” gerado pela mudança da dominação senhorial e relativo abandono da fazenda entre os anos de 1759 e 1781³⁹, os cativos não tiveram oportunidades para organizar suas habitações em outros modelos, ou ainda dar continuidade a prerrogativas ensejadas pela maneira com que a Companhia de Jesus organizava a comunidade escravizada.

Procurou atentar aos relatos da experiência histórica de outras fazendas jesuítas da região, considerando de maneira crítica essas experiências no intuito de tecer um contexto comparativo mais amplo sobre o modelo de administração jesuíta, tal como as fontes históricas e etnográficas podem oferecer *insights* sobre as referências culturais das populações escravizadas (THOMAS, 1995).

³⁹ Nesse ínterim a fazenda ficou sob a responsabilidade de administradores designados pela Coroa portuguesa.

O relato de Saint-Hilaire sobre outra fazenda jesuíta, visitada em Cabo Frio (Rio de Janeiro) no mesmo período (Fazenda de Santo Inácio dos Campos Novos), sugere que as casas de tijolos e telha não eram as únicas adotadas:

Partindo de São Jacinto passei por capoeiras e logo cheguei à fazenda de Campos Novos, outrora pertencente aos jesuítas. Ao redor de imenso pátio que forma um quadrilátero longo aberto por um dos lados menores, ficam as casas construídas para os negros e as casinhas sem dúvida destinadas aos operários livres que trabalhavam no estabelecimento. À extremidade de um dos grandes lados do pátio, vê-se, sobre uma pequena eminência a igreja com o convento e, à extremidade do grande lado oposto existe um engenho de cana. As casas que rodeiam uma parte do pátio são grosseiramente construídas de pau a pique e barro, pequenas e cobertas de capim; algumas são isoladas na fila, outras reunidas sob um mesmo teto; contei 28 ao lado onde se acha o convento. Este e a igreja não me pareceram em proporção com o restante do estabelecimento; mas, esta fazenda não podia ser senão uma fonte de renda e, por conseguinte não se devia para aí enviar senão os religiosos encarregados da administração (SAINT-HILAIRE, 1941[1830], p. 348).

Observa-se que além das casas isoladas, haviam outras reunidas sobre o mesmo teto, e que poderiam se tratar de habitações coletivas. Na ocasião da viagem, Saint-Hilaire aponta que a fazenda estava em processo de divisão pelos herdeiros daqueles que a arremataram após a expulsão dos jesuítas, litígio que em breve faria a fazenda desaparecer. Na nota de rodapé sobre esse litígio, contudo, as informações sobre as condições incomuns que um viajante inglês havia encontrado uma fazenda com organização similar das estruturas de habitação, que na visão de Saint-Hilaire foi erroneamente atribuída aos beneditinos, para Saint-Hilaire fazem referência à essa fazenda por ele visitada em 1818:

Um viajante inglês diz que indo de São Pedro dos Índios a São João da Barra, encontrou, em uma floresta, um quadrado irregular formado por choupanas de terra e junto uma capela um pouco melhor construída; acrescenta que viu nesse lugar um grande número de negros sujos, inteiramente nus, enfim em pior estado que todos os escravos que ele havia encontrado até então [...] parece-me impossível que a fazenda em questão fosse outra que a de Campos Novos (SAINT-HILAIRE, 1941[1830], p. 349).

Relatos oitocentistas sobre fazendas administradas pela ordem dos beneditinos teriam oscilado entre as descrições de bons tratos e educação da escravaria e o abandono e descuido dos cativos (GOMES; SYMANSKI, no prelo, p. 13-14), sugerindo a necessidade de avaliar criticamente as excepcionalidades que as fazendas de ordens religiosas no contexto regional. Assim, na tentativa de se aproximar dessas dinâmicas que envolvem as organizações das habitações dos

cativos, convém atentar para as estratégias gerais de organização das plantations que os religiosos poderiam tentar implantar.

Foi no contexto em que os jesuítas deixaram de administrar as fazendas, isto é, em torno de 30 a 40 anos antes da visita de Saint-Hilaire, que surgiram as primeiras observações sobre o modelo jesuíta de gerenciar grandes propriedades. Com a expulsão dos jesuítas, suas fazendas passaram às mãos de administradores, senhores locais ou funcionários designados como gestores do patrimônio, até que a maior parte delas fosse leiloada, inteiras ou em partes. Neste intervalo, a política de gestão dos padres parece ter sido substituída por outra muito mais laxa e de pouco interesse no destino das propriedades, alterando completamente o estado dos recursos ambientais e humanos nelas abrigados.

Em 1793 o coronel e cartógrafo Couto Reis recebera uma ordem para administrar a Fazenda Jesuíta de Santa Cruz (a 60km da cidade do RJ), com terras sem cultivo (apesar de férteis) e escravaria sem controle, com inúmeras fugas e rebeliões (ENGEMANN; RODRIGUES; AMANTINO, 2009). Anos antes, o militar houvera realizado intenso levantamento cartográfico dos recursos ambientais e benfeitorias da região de Campos dos Goytacazes, contexto onde ele teria passado a formar uma opinião sobre as práticas eficientes dos jesuítas na gestão da rede hídrica da antiga Fazenda do Colégio:

Consta-me por testemunhos certos, que os Jesuítas com gênio, e economia inimitável, tinham a cautela de darem de tempos, em tempos, uma limpeza total nos córregos, e rios desta qualidade; e por isso então ofereciam desembaraçada navegação, e passagens fáceis de vadear-se. Depois daquela extinção, tentaram algumas fazendas grandes, fazer os mesmos benefícios; esmoreceram por descuidados, e pouco zelosos do bem público, dizendo, que como todo o povo juntamente não acorre para esses serviços, e não veem para o seu interesse pessoal a menor precisão, não estão para sujeitar-se a um trabalho inútil (REIS, 2011 [1785], p. 66).

Nas observações do militar-cartógrafo sobre a Fazenda de Santa Cruz levantadas por Engemann et al. (2009), a eficiência dos jesuítas na gestão dos recursos da fazenda era baseada em quatro princípios que orientavam suas práticas: 1) boa conduta da escravaria, 2) a conservação do campo, 3) a manutenção dos canais/rios e, por ultimo, 4) a escolha de boas áreas para cultivo de cana-de-açúcar (ENGEMANN et al., 2009, p. 245.). No modelo de administração

jesuíta tal como avaliava Couto Reis, havia um componente de racionalidade que permitia conduzir a vida dos escravizados. O cativo era tido como um “elemento intermediário, entre o humano e o natural: por um lado, comportava-se como homem; por outro, era suscetível a técnicas e métodos que lhe corrigiam os considerados defeitos de natureza, similarmente aos rios que ‘enfadonhamente’ transbordavam e outros elementos da paisagem que eram igualmente passíveis de serem domados” (ENGEMANN et al., 2009, p. 248).

A partir de suas experiências em fazendas jesuítas, Couto Reis chegou a criar uma “taxonomia dos escravos”, feita de acordo com o comportamento e boa conduta dos cativos, sendo aqueles educados pelos jesuítas os mais bem cotados, sobretudo por dominarem algum ofício especializado.

Essas concepções sobre a educação jesuíta no trato com os cativos tiveram larga difusão, e foram tidas como relevantes para observações da lavoura fluminense nos anos iniciais após a abolição:

O sistema ali seguido pelos jesuítas no século passado foi, quanto era possível, conservado; a educação religiosa sempre de um indubitável e benéfico poder moral sobre as classes menos cultas da sociedade continuou a exercer o seu influxo sobre a colônia da fazenda de Collegio (ZETIRRY, 1894).

As pretensas “benesses” da educação jesuítica foram observadas por Arrigo de Zetirry e envolviam duas constatações: 1) o grande número de ex-escravos e ex-escravas que permaneceram na fazenda após a abolição (dos 148 cativos, apenas 8 a deixaram em 1888) e 2) o fato das mulheres, em número superior ao de homens, trabalharem tanto na roça como no engenho de açúcar. De acordo com Zetirry, essa permanência dos libertos foi fundamental para que a Fazenda do Colégio não sentisse os efeitos da crise econômica pela qual passava a região⁴⁰. Ao todo, Zetirry contabilizou a existência de 242 trabalhadores na fazenda – sendo 120 homens e

⁴⁰ March (1988, p. 92) observou, contudo, que após a morte do “Coronel Chiquinho” (Francisco de Paula Gomes Barroso) em 1892, a Fazenda do Colégio entrou em franca decadência, devido à administração desastrosa de Pedro Francisco Barroso Nunes no cenário de crise ensejada pelo advento da república, tendo ido a leilão novamente na primeira década do século XX. O arrematador foi um amigo do falecido Francisco de Paula Gomes Barroso, o francês Victor Sence, que tomou para si parte das terras e do engenho (que teria sido transferido para Conceição do Macabu ou para a Usina Paraíso, em Tócos). O restante, numa propriedade que incluía mais de 500 alqueires juntamente com o Solar, doou para os herdeiros do falecido amigo.

122 mulheres. Talvez pela ênfase nas condições da lavoura, o funcionário do governo italiano não tenha se questionado sobre as possibilidades que os libertos teriam de realizarem trabalhos além daqueles que envolvem o canavial, em ofícios demandados fora da *plantation* – prática comum antes da abolição.

Num dos trabalhos clássicos sobre a demografia da família escrava, baseado num levantamento da escravaria da Fazenda Santa Cruz feito em 1791, Richard Graham (1979, p. 53-54)⁴¹ destacou a existência de 65 escravos com ofícios especializados, com destaque para carpinteiros, pedreiros e músicos. Essa fazenda possuía em fins do século XVIII uma comunidade cativa com um perfil demográfico muito parecido com o da Fazenda do Colégio (REIS, 2011[1785]) – marcado pela maioria de crianças e mulheres.

Tabela 1 - Quantidade de cativos nas fazendas jesuíticas no século XVIII.

	Crianças	Mulheres	Homens	TOTAL
Fazenda do Colégio (1785)	765	377	340	1482
Fazenda Santa Cruz (1791)	536	448	363	1347

Em grandes comunidades de senzala como a da Fazenda do Colégio, ter um ofício fazia parte de um projeto de racionalização do tempo e das atividades (SUGUIMATSU, 2016, p. 41). Se a distribuição dos escravos em vários ofícios tinha por objetivo garantir as necessidades internas da fazenda, na trajetória dos cativos isso poderia justamente pavimentar um caminho em busca de maior autonomia, ainda que nem sempre conquistada. Nesse ponto, vemos que a comunidade escravizada da fazenda jesuíta, a julgar pela diversidade de formas de habitar observadas por Saint-Hilaire, poderia apresentar uma notável hierarquia entre os cativos, a partir das possibilidades ensejadas pelo domínio de um ofício, associado à formação da família. Essa diferenciação na numerosa comunidade escrava da

Fazenda do Colégio, legou à Joaquim Vicente dos Reis uma série de conflitos em busca de alternativas à vida na *plantation*.

Guglielmo (2011, p. 34-39) analisou a intensa querela entre Joaquim Vicente dos Reis e seu ex-escravo, Antônio Francisco Granjeiro, alfaiate “perito”, iniciada em 1798 e que em 1805 ainda tinha ressonâncias judiciais. Isso porque o ex-escravo requeria reparação aos danos causados a ele e sua esposa, degredados para a Santa Casa da Misericórdia em Angola. De acordo com a autora, Antônio e sua esposa acumularam pecúlio para obter sua alforria, sempre negada por Joaquim Vicente. Durante o processo, Antônio alega que a prática de degredo era comumente realizada por Joaquim Vicente dos Reis para se vingar e se livrar de cativos insubordinados. Com efeito, no ano de 1796, uma carta de doação estabeleceu a doação do casal Inácio Gonçalves de Siqueira, *cirurgião*, e Marta Soares, *costureira*, para a mesma Santa Casa de Misericórdia para que “sirvam até morrer” (MOURA, 2013, p 101). No texto da carta foi mencionado que Inácio encontrava-se fugido, sendo que em caso de encontrado não retornaria à fazenda. Assim como as indicações de que Antônio Granjeiro, com a intenção de ser liberto foi degredado para longe de sua comunidade de senzala, a trajetória de Inácio pode ser tomada como outro exemplo das possibilidades abertas pelo ofício especializado da realização de projetos de vida para além da vida rural, na *plantation*. Em 1770, quando a fazenda era de posse da Coroa, o referido escravo foi enviado para o Hospital Militar do Rio de Janeiro. Com a fazenda arrematada em 1781, Inácio foi obrigado a retornar, contra sua vontade para prestar seus serviços ao novo senhor, apesar de sua vida há dez anos na corte.

Em fazendas com um número elevado de cativos, bem como por uma comunidade escrava com arranjos familiares, Guglielmo (2013, p. 40) sugeriu que a concessão de alforrias poderia gerar uma “atmosfera disruptiva” na escravaria – fato inclusive relatado por Granjeiro como o temor de Joaquim Vicente dos Reis. Apesar da morte de Joaquim Vicente a especialização dos trabalhadores da Fazenda do Colégio continuara ao longo do século XIX – bem como as insatisfações e fugas da senzala. Em anúncio de 1841, Maria Joaquina do Nascimento Reis (uma das herdeiras de Joaquim Vicente) fez saber sobre quatro escravos fugidos, sendo

um pedreiro, um alfaiate, um mestre-de-açúcar noturno e um trabalhador de roça (SUGUIMATSU, 2016, p. 44). Na descrição sobre as características de um deles, pedreiro, percebe-se que o mesmo possuía um sítio numa localidade não identificada como pertencente à fazenda do Colégio:

[...] Miguel, cabra, alto, magro, desdentado, bastante calvo, oficial de pedreiro, tem trabalhado em valas por diversos lugares, e consta que anda pela Pedra-lisa, com 45 anos de idade, e muito pernóstico, fugiu do seu sítio da posse no Imbiriri e inculca-se forro [...] (SUGUIMATSU, 2016, p. 45).

Essa atmosfera de insubordinação e animosidades pode também ser indicativa das possibilidades de levantar as “cartografias alternativas” nos arredores da Fazenda do Colégio – no anúncio de jornal levantado, o mestre-de-açúcar noturno teria andado “pelas bandas do Sacco, e tem sido visto a pescar na Lagoa das Frecheiras”.

Tais possibilidades de circulação e deslocamentos em situações de fuga contrastam com o relato de quando a propriedade estava sob a administração dos herdeiros de Joaquim Vicente em fins do século XIX e século XX, que a mantiveram até os anos 1980. Isso porque, como já discutido anteriormente, o fim da abolição não teria ensejado mudanças abruptas no modo de vida, haja vista a suposta benevolência do senhor e permanência dos libertos. Os dois ex-escravos entrevistados por Zetirry em 1894 comentaram sobre o seu ex-senhor, Francisco de Paula Gomes Barroso, falecido em 1892:

Interrogados sobre o tempo da escravidão, responderam com a mais explícita convicção: “a liberdade não ter para eles modificado em nada o regime de vida; estaremos satisfeitos agora como então, porque apesar de escravos sempre foram amavelmente tratados pelo senhor, e nunca uma só vez, nos longos anos de cativeiro o chicote do feitor roçou-lhe as costas”. Entregam 40 carros de canas, das quais a metade lhes pertence. Plantam muita mandioca para o consumo doméstico (ZETIRRY, 1894).

Com efeito, chamou atenção de Zetirry a forma como o então proprietário (João Batista de Paula Barroso), filho de Francisco de Paula Gomes Barroso era chamado pelos trabalhadores, de “senhor-moço”, indicativo da relação entreita e paternalista dos libertos com seu ex-senhor.

Não sabemos ao certo que tipo de questão fez Zetirry aos ex-cativos, mas sabe-se que, tal como sugeriram Rios e Mattos (2005) o “falar sobre o trabalho”

não demarca rupturas entre o “tempo do cativeiro” e o “tempo da liberdade”. Em geral, essas rupturas são mais patentes em conversas relacionadas à autonomia familiar e liberdades individuais (RIOS; MATTOS, 2005, p. 53). Alguns elementos, como o sistema de meação, permaneceu operante durante boa parte do século XX, como relatara Ataíde Trindade, ex-encarregado da fazenda. Outras formas de trabalho, como a empreitada, não permitiam tanta autonomia, mesmo para gerações posteriores ao do contexto imediatamente após a abolição – em que a trajetória de Leti pode servir como exemplo.

Pensando nas formas que a “autonomia escrava” tem sido explorada, podemos observar que o contexto da Fazenda do Colégio apresenta uma série de particularidades. A família, ponto nodal para autonomia, desempenharia um papel secundário, uma vez que os laços de parentesco atuavam antes na manutenção de uma comunidade escrava ordenada pelo regime senhorial. Por outro lado, o acesso aos ofícios especializados, legados pela educação jesuíta, teriam ensejado uma diferenciação interna no nível de autonomia da comunidade, com a alforria mais próxima desses do que daqueles que trabalhavam na lavoura. Devido às peculiaridades da comunidade escrava, o recurso às fugas e insubordinações pode ter sido mais frequentes do que se imagina durante os oitocentos. Assim, os oito cativos que deixaram a fazenda em 1888 poderiam ter obtido por direito aquilo que almejavam muitos anos antes. O ponto máximo objetivado pela autonomia ressaltava as ambiguidades e tensões com o domínio senhorial, tendo implicações nos conflitos abertos (como foi o caso dos degredados para a Angola).

Em que medida não houve uma combinação das diferentes estratégias de habitação, com a senzala em quadra como o modelo padrão inicial que, à medida que a escravaria adquiria autonomia, abriu-se para habitações fora do arruamento tradicional – assim, aquilo que foi observado por Saint-Hilaire refletiria uma “senzala em transformação”, considerações que exigem avaliações a partir das escavações sistemáticas para além do arruamento contemporâneo bem como a identificação dos alicerces de senzalas e casas dos libertos, usados e reutilizados de diversas formas.

Num estudo sobre o contexto imediato do pós-abolição campista, Rafaela Ribeiro (2012) observou que a manutenção das moradias nas antigas senzalas e o uso da meação refletiram as relações de dependência aos antigos senhores.

Com relação às práticas de descarte, uma suposição imediata que pode ser feita (considerando a implicação que a estrutura das casas tem na organização do espaço interno) é que o lixo estruturado na forma de “descarte secundário periférico” poderia ser relacionado ao arruamento principal de casas de tijolos, enquanto o “descarte secundário adjacente” às casas cobertas de capim atrás da fileira de casas de tijolos e telhas. Além disso, algumas narrativas orais indicam que durante o século XX, o espaço externo das casas do arruamento era utilizado para atividades recreativas, tendo o quintal de algumas casas sido usadas para jongos e festas. Os “quintais dos fundos” eram o lugar de despejo de lixo, talvez aproveitando lugares utilizados há certo tempo para esse fim.

Outro ponto importante para se observar envolve quais as implicações que a diferenciação interna (baseada nos ofícios especializados) teria nas formas de habitar dos escravos e, conseqüentemente, na comunidade do arruamento no pós-abolição. Isso porque, como se vê com bases nas narrativas orais sobre a vida na fazenda em meados do século XX, a mudança na habitação estava relacionada à mudança nas condições gerais de vida propiciadas pelo ofício desempenhado na fazenda. Como exemplo, temos o caso de Sebastião Trindade, encarregado que se deslocou do arruamento para outras áreas adjacentes para ter uma roça, e em certa medida na família de Gil Roberto, que era empregada nos ofícios domésticos do Solar e habitava em casas aos fundos – distante do arruamento comum de casas em frente à sede da fazenda.

Essas trajetórias individuais na forma de usar o espaço numa plantation para habitações ao longo do tempo podem ser pertinentes para se entender as dinâmicas de continuidades e variações entre contextos da escravidão e da pós-emancipação. Num estudo sobre o padrão de assentamento numa *plantation* em Carolina do Sul, Charles Orser Jr. e Annette Nekola (1996) observaram que o modelo de habitação existente no período da escravidão, com habitações nucleadas localizadas na parte central da plantation deu lugar a um modelo de

moradias dispersas de acordo com a localização das terras arrendadas (ORSER JR.; NEKOLA, 1996, p. 410). Além disso, a divisão das casas na *plantation* no pós-emancipação ocorreu mais em função da divisão de trabalho do que de diferenças étnicas reproduzidas das gerações anteriores. Na Fazenda Machadinha em Quissamã uma segmentação que perdurou ao longo do século XX, foi que de um lado do arruamento moravam os descendentes de escravos que trabalhavam na casa-grande e do outro os descendentes dos cativos que trabalhavam na lavoura (MACHADO, 2006, p. 31). Esse tipo de segmentação pode ter sido empregada na Fazenda do Colégio com base também nas “linhas de cor” operantes durante o século XIX. No inventário *post-mortem* de Sebastião Gomes Barroso datado de 1843, Symanski (no prelo) observou que todos os cativos empregados no serviço doméstico eram designados como “pardos”, enquanto aqueles com ofício no engenho foram inventariados como “crioulos”. Se, de fato, houve uma hierarquia na senzala, gerada a partir das complexas relações e designações de cor e ofício criadas pela classe senhorial, é possível que a própria ideia de “herdar” um ofício durante o século XX seja um legado profundo dessa prática nas famílias da comunidade de libertos e parceiros do arruamento.

Tentar rastrear – no sentido de procurar associações tal como propõe Bruno Latour (2012) – o legado jesuíta na longa duração envolve a formação dos arranjos familiares no século XVIII, a especialização dos trabalhadores e a “acomodação resistente” da comunidade de senzala e do arruamento que considera, pois, as tensões e negociações entre as agências escravas e dos trabalhadores livres versus as agências senhoriais que foram diversas ao longo do tempo. Nesse sentido, entender as dinâmicas do pós-abolição requerem um olhar atento ao legado das formas de organização do trabalho aliada aos elementos paternalistas de dominação:

As matrizes de repressão e legitimidade e os limites de acomodação e resistência à exploração e à dominação de classe continuariam respaldados por uma ‘economia moral’, que valorizava mobilidade e autonomia no controle da produção e do tempo de trabalho, bem como reconhecia legitimamente os laços comunitários e familiares como instância integradora numa sociedade hierárquica. Qualquer estratégia de dominação que não levasse em conta estas variáveis esteve fadada ao fracasso, não apenas em função da farsa destas concepções de liberdade, mas também como resultado da atuação dos libertos (MATTOS, 1998, p. 356).

Essas transformações e continuidades teriam implicações na formação do registro arqueológico, com o acesso a roças e a um espaço doméstico diferenciado, bem como a outras condições materiais de vida. Portanto esmiuçar as diferentes formas de habitações (senzalas, cabanas, casas) e seus espaços internos e externos (os quintais e as hortas) no entorno da Fazenda do Colégio podem oferecer informações imprescindíveis para compreender a paisagem marcada pelas ocupações sucessivas dos tempos da senzala e do arruamento. Esse palimpsesto cumulativo (BAILEY, 2007) que abrange as condições de vida material da Fazenda do Colégio no tempo do cativo e do pós-emancipação, será discutido a seguir.

3 ESBOÇO POR UMA ARQUEOLOGIA DO PÓS-ABOLIÇÃO

No contexto da Fazenda do Colégio, os anos que abrangem o século XX apresentam uma série de “marcos cronológicos” que balizam suas referências sobre as memórias de vivências no lugar: o início dos anos 1900 seria marcado pela decadência da fazenda; os anos 1950, por outro lado, figuraram nas lembranças de alguns como o início da vida produtiva, com possibilidades de trabalho assalariado com mais direitos que até alguns anos antes era impensável nos aceiros de cana; ou as recordações saudosas da infância, no “tempo do Colégio” em que o arruamento de casas era o centro social da região; e os anos 1980, marco do “fim” do arruamento, com a morte de João Batista Viana Barroso e consolidação da desapropriação do Solar e arredores pelo Estado. Assim, tal como sugeriram Barnes (2011) e Hicks (2007) nos estudos sobre a vida material no pós-emancipação, esse seria por excelência o contexto *afterlife* da Fazenda do Colégio enquanto lugar de morada e unidade produtiva, com referências bem marcadas dos períodos iniciais (como se pode observar na crônica de Zetirry) e dos momentos finais (fragmentos lembrados pelos descendentes e ex-moradores).

Nesse capítulo final, procuro discutir as possibilidades que uma arqueologia do pós-emancipação, centrada no arruamento do Colégio, pode oferecer para compreender as condições materiais de vida das pessoas que viveram no espaço caracterizado por legados e histórias da escravidão e pelas possibilidades de autonomia abertas pela emancipação. Além disso, como

ressaltou Jodi Barnes (2011) atentar para essa cultura material tem a importância por ensinar um enfoque para aquilo que tem sido sistematicamente esquecido nas narrativas de memória – os vestígios de práticas cotidianas, rotineiras e geralmente de coisas que não teriam mais uso – sejam dos interlocutores em campo ou das pesquisas de arqueologia da diáspora africana (BARNES, 2011, p. 7). Assim, na sequência esboçarei alguns caminhos que as pesquisas arqueológicas na Fazenda do Colégio tem aberto para se entender a vida material “após a morte” da *plantation* escravista.

3.1 O registro arqueológico do pós-abolição na Fazenda do Colégio: entre materialidades do cotidiano e contextos recentes

Os desafios iniciais foram em tentar definir aquilo que pode ser entendido como um contexto do pós-abolição. Isso porque, tal como apontou Jodi Barnes (2011), os vestígios arqueológicos relacionados às experiências do pós-emancipação são marginalizados nos contextos de deposição pela ênfase dada as feições arqueológicas do período do cativeiro. Na Fazenda do Colégio, contudo, a descontinuidade entre escravidão e pós-emancipação suposta na ideia de *afterlives* das plantations precisa ser relativizada, dada as particularidades da ocupação nos anos imediatamente após a abolição formal da escravidão. Nesse contexto retratado por Zetirry (1894), a grande maioria das libertas e dos libertos permaneceu na propriedade, empregadas no sistema de parceria na lavoura de cana. Para atentar às condições materiais de vida no pós-abolição dos trabalhadores da fazenda do Colégio que viveram no arruamento, duas categorias de materiais intimamente relacionadas ao consumo direcionado à esfera doméstica foram priorizados: os itens em louça e aqueles confeccionados em vidro. Ao procurar dar um tratamento serial a essas duas categorias, a ideia foi entender as dinâmicas de aquisição e consumo num contexto marcado por sucessivas ocupações – cujas referências históricas remontam ao século XVIII. Além disso, os itens em louça e vidro apresentam informações cronológicas sobre produção que permitem inferir datações aproximadas para os contextos escavados.

A escolha de apenas duas categorias materiais para análise, se por um lado reforçam a arbitrariedade e seletividade do registro arqueológico, por outro

seguem as possibilidades e relações contextuais das áreas escavadas. Com efeito, na área NW, escavada em 2012, os materiais em vidro foram escassos, não conformando uma coleção com fragmentos diagnósticos de peças. Somam-se ainda as suposições que as unidades domésticas daquele setor não terem sido ocupadas sucessivamente até o século XX: as datas médias obtidas para a área indicam uma ocupação antiga iniciada na década de 1790 e encerrada por volta de 1850; não havia informações orais nem vestígios de alicerces relacionados a moradias naquele espaço. A área SE (**Figura 26**) por outro lado, foi a que apresentou mais diversidade material, com elementos comuns na “tralha doméstica” oitocentista (LIMA et al., 1993). Além das lembranças sobre as sucessivas ocupações durante o século XX, essa área apresentou vestígios de alicerces de uma antiga unidade de habitação (que aparece em fotografias aéreas dos anos 1980), possivelmente destruída somente nos anos 2000 – como é possível inferir pelas imagens de satélite fornecidas pelo Google Earth em 2004 e 2010 (**Figura 25**). Assim, a área SE correspondeu ao quintal dos fundos, conforme descrito por Ataíde Trindade, cuja edificação manteve-se em pé até pelo menos 2004.



Figura 25 - Imagens de satélite da área da unidade doméstica (círculo vermelho) cujo quintal foi escavado em 2014.

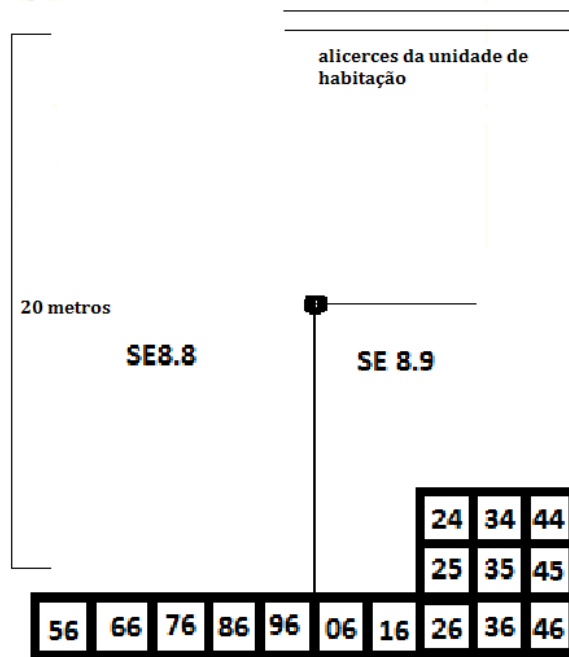


Figura 26 - Croqui esquemático da área de escavação SE. Quadrículas de 1m².

A área NE, escavada em 2016, foi um contexto que apresentou vestígios de diversas temporalidades: nas camadas mais profundas após aproximadamente 20 cm de profundidade, uma feição arqueológica com alta densidade de materiais relacionados unicamente ao século XVIII; nos níveis iniciais, além da tralha doméstica oitocentista, foi comum vestígios de descartes recentes, com material plástico e vidros. Essa área corresponde à parte frontal do arruamento das casas (**Figura 26**) e chamou atenção pela possibilidade de ser formada por sucessivos eventos de deposição. Pelo fato de boa parte da coleção ainda estar em processo de curadoria, foi possível observar a variação material somente dos níveis superiores.



Figura 27 - Área NE ao fim da escavação. Ao fundo, moradia no arruamento de casas. Foto do autor, 2016.

Ao identificar a coleção material em louça e vidro proveniente do nível 0-20 cm observou-se uma intensa fragmentação da amostra composta por 904 fragmentos de faiança fina, 407 de vidro e 118 de faiança-portuguesa. Desse universo, 81% dos fragmentos tem até 2cm – os demais tinham entre 2cm e 6 cm. Isso talvez seja característico dos espaços de intensa circulação de pessoas, dada a localização da área nas adjacências do campo de futebol. Devido à baixa incidência de fragmentos diagnósticos das categorias analisadas (8% para louças e vidros) e a parcialidade da amostra (que desconsidera os contextos escavados em níveis naturais), não foram realizadas comparações com a área SE. Ainda assim, ao atentar para a disposição espacial dos fragmentos do nível 0- 20cm, foi possível observar a manutenção de alguns arranjos deposicionais, indicados pelos diversos pontos de concentração de material (**Figura 28**) com sobreposições dos pontos de maior densidade de faiança fina e faiança portuguesa.

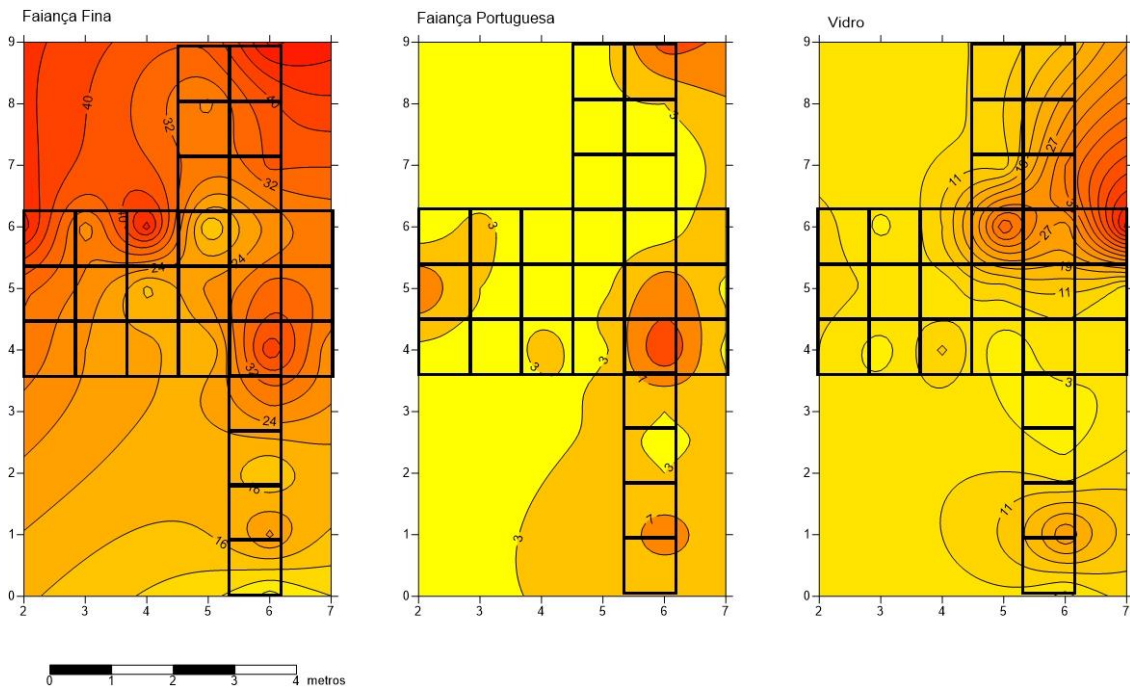


Figura 28 - Croqui ilustrativo da densidade de material arqueológico dos níveis de ocupação mais recente da área NE. Gerado com software geoestatístico Golden Surfer 10.

Na área escavada em 2014, por outro lado, temos outra disposição do material. Seleccionada inicialmente pela densidade de material arqueológico em superfície, revelou a existência de vários eventos deposicionais sobrepostos. Somente com a evidenciação de uma estrutura de deposição escavada no sedimento argiloso foi possível evidenciar a existência de um “contexto fechado”, relativo às ocupações a partir da segunda metade do século XIX.



Figura 29 - Área SE, nos fundos do arruamento. Em primeiro plano, início da evidenciação do contexto mais antigo. Foto: Luís Symanski, 2014.

A área SE teria, portanto, dois intervalos de ocupação bem definidos (SYMANSKI, no prelo): no contexto mais antigo da mancha preta, a deposição teria sido entre 1835 e 1850, enquanto nos níveis acima (4 e 5), o intervalo de deposição foi inferido entre 1850 e 1870. Os três níveis iniciais seriam correspondentes às ocupações pós 1870, num contexto temporal que alcançaria os anos 1980. Esse intervalo de quase 100 anos concentraria diversos eventos de deposição alterados por processos pós-deposicionais – como foi comum em outras áreas do sítio (SUGUIMATSU, 2015).

Assim, a área SE permite entender as particularidades dos contextos deposicionais que “misturam” materialidades relacionadas à senzala e às ocupações posteriores. As limitações e possibilidades de traçar linhas de continuidade nas experiências cotidianas dos moradores do arruamento e de seus antepassados levam em consideração as interações que os interlocutores tiveram com a cultura material, sejam nas visitas às escavações como nas oficinas de memória com os vestígios.

3.1.1 Um quintal nos fundos:

Wilkie e Paul Farnsworth (2011, p. 59) observaram que frequentemente os materiais que compõem os contextos do pós-abolição são descritos como assinaturas arqueológicas sutis, portanto facilmente ignoradas. Descritas como ocupações efêmeras, outra forma usual de entender essas reocupações seriam pela ideia de que se tratara de perturbações modernas no sítio.

Na tentativa de entender a relação complexa entre sucessão estratigráfica e temporalidade, Geoff Bailey (2007) propôs a noção de “palimpsesto cumulativo”, que pode ser pertinente para compreender as dinâmicas que envolvem o registro arqueológico do pós-abolição. A partir desse conceito, há a ideia de que os sucessivos episódios de deposição, ou camadas de atividade, podem permanecer sobrepostos. Contudo, no processo de escavação seria impossível separá-los sem perda de evidência (BAILEY, 2007, p. 204). Apesar de não haver uma perda de

material com as deposições sucessivas, há uma falta de clareza na resolução da deposição, uma vez que os vestígios materiais estão misturados a tal ponto que se torna difícil estabelecer com precisão cada episódio de deposição. As dinâmicas de “inscrição e apagamento” que caracterizam a ideia de palimpsesto podem ser entendidas, por outro lado, como responsáveis pela criação de camadas complexas que rompem com as visões convencionais de sequencia temporal (BAILEY, 2007, p. 199).

Para tentar esboçar uma compreensão dos níveis iniciais da área SE, a primeira avaliação necessária é estimar a proporção das louças brasileiras, uma vez que as louças nacionais são importantes indicadores cronológicos. Sua produção teve início no ano de 1897, com o pioneirismo da Fábrica de Louças Colombo (MORALES, 2010). As faianças finas nacionais se popularizaram nas primeiras décadas do século XX, motivo pelo qual foi tomada como louça de segunda classe, com preços módicos (SOUZA, 2013, p. 171). Apesar da escassez de marcas de fabricantes que pudessem atestar a procedência exata das louças (foi achado apenas um referente à fábrica IRFM de São Caetano) essa proporção foi inferida a partir da identificação dos estilos decorativos dos quais se sabe a produção durante o século XX: estêncil, delcalque, faixas e frisos pintadas à mão e algumas com relevo moldado, como o padrão trigal com características de produção distintas das padronizadas faianças-finas europeias.

A partir do Número Mínimo de Peças (NMP) de louças identificadas na área SE, observou-se que 20% correspondem ao tipo nacional. Desse universo, há um destacado aumento na proporção de acordo com a sobreposição das camadas mais recentes (**Gráfico 1**), o que sugere a manutenção de certa sobreposição temporal apesar do intenso revolvimento das camadas 1,2 e 3.

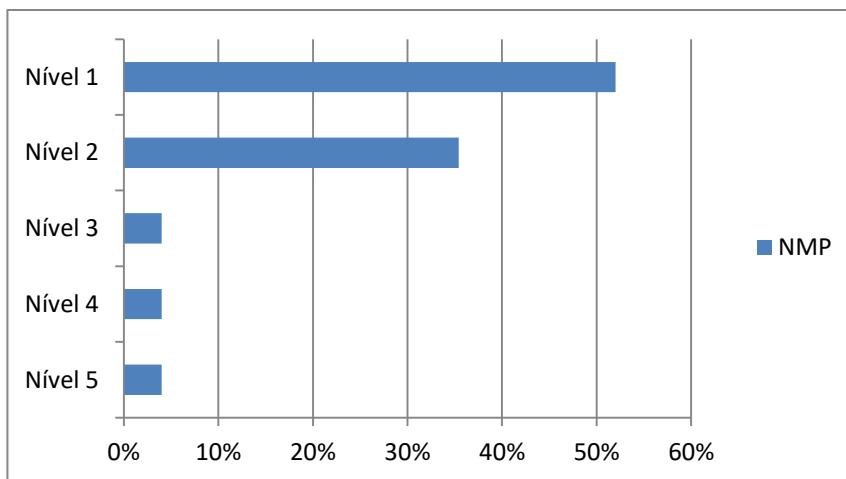


Gráfico 1 - Variação da ocorrência de louças brasileiras (produção a partir de 1900) na área SE.

Isso é interessante na medida em que permite assentar a ideia de que o descarte de lixo na área SE ocorreu a partir de eventos sucessivos no tempo, ainda que haja dificuldade em precisar datações para os níveis 1, 2 e 3. Ainda assim, esses eventos de deposição e formação do registro arqueológico podem não apresentar uma proximidade temporal, o que fica sugerido com os diversos ocupantes da unidade doméstica durante o século XX. Ao observar a diversidade de peças, verificou-se que os três níveis tem um padrão similar de itens, com pouca existência de itens que combinassem conjuntos de mesa (xícara/pires ou peças de servir) e marcada simplicidade decorativa. A categoria mais comum (pratos) foi representada pelos tipos mais baratos, tais como as brancas (36%) e no padrão *shell edge* (32%), possivelmente considerada antiga para os padrões da época. Essa caracterização inicial das louças das ocupações mais recentes contrastou com as proposições sugeridas por Symanski (no prelo) para os contextos mais antigos da área SE (antes de 1870), em que havia uma aproximação nas preferências por louças com uma estética mais próximas daquelas consumidas pelos proprietários. Além disso, a tendência geral das louças nos contextos de senzala escavados no Colégio era de aumento das impressas e redução das brancas através do tempo.

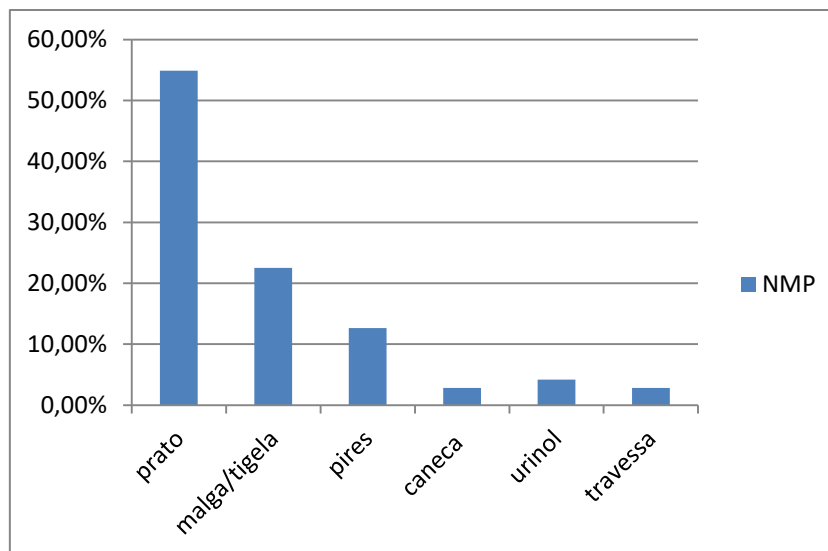


Gráfico 2 - Diversidade morfológica das louças do contexto pós 1870.

Essas restrições materiais durante o século XX talvez indiquem como as sucessivas crises na lavoura de cana impactaram os ocupantes da unidade doméstica, ainda que fossem trabalhadores mais próximos à família Viana Barroso – como ocorrera com Sebastião Trindade e Nenê Nogueira, ambos encarregados da fazenda em meados do século XX conforme relatos orais.

A popularização das louças brancas também estava associada às concepções de higiene e saúde então vigentes no início do século XX (SOUZAb, p. 2012), algo que pode ter impactado o contexto rural da Fazenda do Colégio no que diz respeito às práticas de consumo, tal como foi sugerido para as práticas de descarte de lixo no período anterior (SUGUIMATSU; SYMANSKI, 2015). Os vestígios de frascos de remédios e itens para o cuidado com o corpo (perfumaria) compõem a grande maioria da coleção de vidros da área SE, cujo NMP total foi 60. Óleo de rícino, elixires e remédios para asma (BYK Euphyllin endovenoso) correspondem a 29% da amostra, seguida dos itens usados na mesa (26%) e recipientes de alimentos e bebidas (12%).

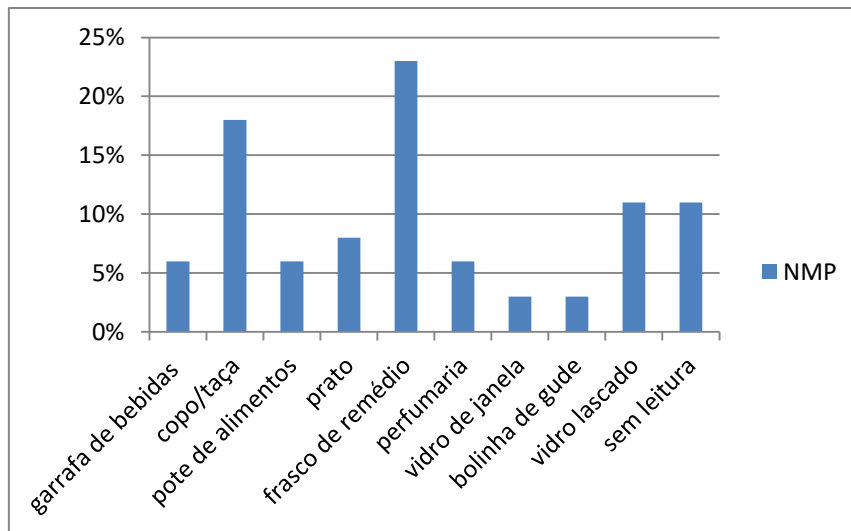


Gráfico 3 - Categorias de itens em vidro do área SE correspondentes aos níveis 1, 2 e 3.

A tralha doméstica em vidro apresentou itens com datações mais próximas à segunda metade do século XX. Contudo, a ausência de uma amostragem representativa de itens com datas de produção conhecidas impede que se estabeleçam um intervalo de ocupação mais preciso de 1870 a 1980. Alguns itens, como fragmentos de potes de fixador para cabelos da marca *Superfixo* que aparecem em anúncios publicitários de revistas dos anos 1970; o frasco de refrigerante Mineirinho, com inscrições da marca em alto relevo, produzida a partir de 1946, entre outras peças pontuais indicam que até o fim da ocupação do arruamento houve deposição de lixo nos quintais dos fundos, como um copo de geleia de mocotó, fabricada pela confeitaria Colombo do Rio de Janeiro até 1980⁴² (Figura 31). Outros materiais, como as “louças de vidro” (*glassware*) podem ser elementos importantes para se iniciar os diálogos sobre as memórias das ocupações recentes do arruamento. Frequentemente identificadas como vidro

⁴² Itens como esse tem figurado em casas de antiquaristas de peças do século XX: o copo de geleia de mocotó da Confeitaria Colombo teria sido comum entre os anos 1950 e 1980. Ver [https://www.enjoei.com.br/p/antiguidade-confeitaria-colombo-copo-1970-17480829?product_id=17480829&qid=15fbcghjqcd.bvnb&ref=5&sref=search;](https://www.enjoei.com.br/p/antiguidade-confeitaria-colombo-copo-1970-17480829?product_id=17480829&qid=15fbcghjqcd.bvnb&ref=5&sref=search;https://oglobo.globo.com/rio/livro-conta-historia-da-colombo-7932465)
<https://oglobo.globo.com/rio/livro-conta-historia-da-colombo-7932465>

leitoso, fragmentos de pratos e travessas ocorreram nas duas áreas (NE e SE) nos níveis superficiais.



Figura 30 - Bordas de pratos em *glassware* evidenciados na Área SE.

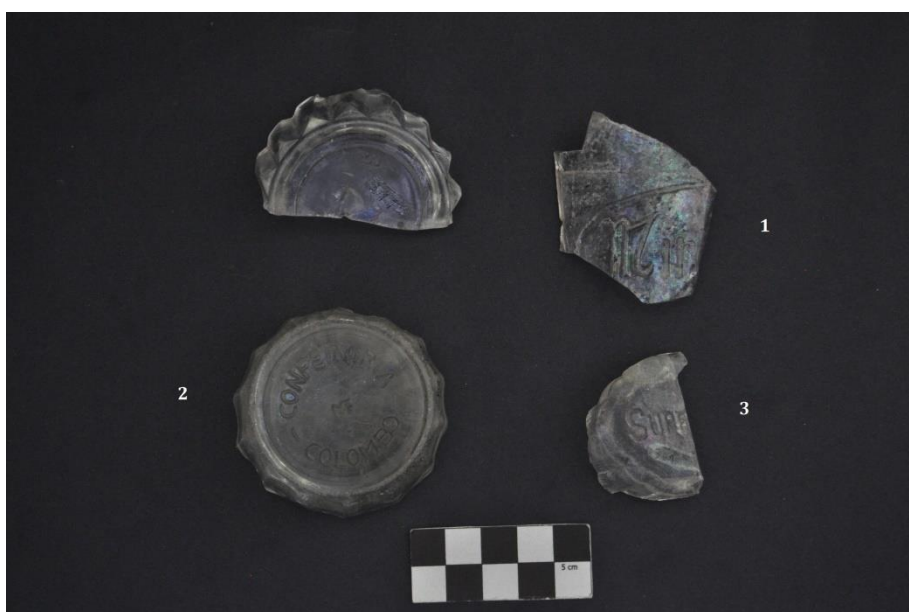


Figura 31 - Fragmentos de itens identificados: garrafa de refrigerante *Mineirinho* (1), fundo de copo de geleia de Mocotó da *Confeitaria Colombo* (2) e fundo de pote de fixador de cabelos *Superfixo* (3).



Figura 32 - Propaganda do Superfixo. Fonte: Google.

Os itens de mesa produzidos com esse material tiveram consumo popularizado durante os anos 1970 com o nome de *colorex*. Tinham como objetivo principal ocupar o lugar do mercado das louças em cerâmica. Seu baixo preço fez com que rapidamente se tornasse um item comum entre as populações mais pobres. Algumas propagandas sugerem que o *colorex* era tido como uma opção barata e de uso diário, em oposição às “louças especiais” de cerâmica, usadas somente em ocasiões específicas: “Não deixe para domingo o que você pode usar todo dia”, “louça é de lascas: prefira *colorex*”; “*Colorex* dá às suas refeições diárias aquele ar festivo dos ‘grandes dias’”.



Figura 33 - Propagandas de *colorex* em revistas dos anos 1970.

As arqueologias do passado contemporâneo, como sugeriram Victor Buchli e Gavin Lucas (2001) precisam estar dispostas a fazer esse “movimento antropológico” de transformar o familiar em exótico, haja vista que muitas vezes precisamos lidar com contextos e materialidades presentes em nosso cotidiano e de interesse de colecionistas. O copo da Confeitaria Colombo, reconhecido no “contexto arqueológico” somente após análise em laboratório, poderia muito bem estar presente no “contexto sistêmico” de um cafezinho ao se receber visitas para uma prosa⁴³.

Outros itens, contudo, fazem necessário observar as possibilidades de manutenção de tradições relacionadas aos contextos mais antigos – e que remetem às práticas sociais gestadas no período do cativo e imediatamente após a abolição. Os cuidados com a saúde a partir do uso de óleo de rícino e elixires, por exemplo, faz parte de um universo mais amplo de manutenção do bem-estar corporal a partir do equilíbrio dos fluidos. Os princípios da medicina hipocrática teriam sido agregadas no repertório de práticas de cuidados com o corpo em contextos brasileiros no século XIX (LIMA, 1996). Como parte do projeto de consolidação de um modo de vida burguês, essas práticas higienistas associadas à elite teriam fácil ressonância no contexto da Fazenda do Colégio, se pensarmos que os proprietários da fazenda tinham uma longa tradição no âmbito. Joaquim Vicente dos Reis, por exemplo, era um dos provedores da Santa Casa de Misericórdia de Campos, e teria instalado uma enfermaria (que foi mantida até pelo menos o final do século XIX) na sua própria fazenda antes mesmo da referida Santa Casa. Além disso, conforme já citado anteriormente, as pesquisas arqueológicas na Fazenda tem indicado as possíveis implicações da ideologia higienista nas práticas de descarte tanto nas adjacências do solar como nas áreas de moradia dos cativos.

⁴³ O copo utilizado por Ataíde Trindade para servir café quando o entrevistei em 2014, conforme se pode observar no **Anexo II**, em muito se assemelha com o item exposto no *site* do colecionista citado na nota anterior.



Figura 34 - Itens em vidro relacionadas às práticas de higiene evidenciados nos níveis recentes na área SE.

Outra categoria de vidros e que merece uma atenção mais detida são aqueles em que foi possível identificar estigmas de lascamento⁴⁴. Em áreas rurais e urbanas (SOUZA, 2012a; SYMANSKI; OSÓRIO, 1996) tem sido observada a recorrência de vidros lascados em contextos de circulação e moradia de pessoas escravizadas. A recorrência desses itens nos níveis superiores permite supor a manutenção do uso de vidros para produzir tanto gumes cortantes como gumes usador para afiar instrumentos de trabalho. De qualquer forma, é necessário uma análise mais detida, com uma amostragem significativa de outros contextos do sítio para entender a manutenção de uma “tradição tecnológica” com uso do vidro pelos cativos da fazenda. Em níveis estratigráficos caracterizados por intensos revolvimentos por maquinários agrícolas e pisoteio, até mesmo pedras podem estar sujeitos a lascamentos por contato mecânico que produzem estigmas similares às marcas de uso em material lítico (Fabiana Terhaag Merencio, comunicação pessoal, 2016).

⁴⁴ Agradeço à consultoria de Fabiana Merencio e Maria Jacqueline Rodet ao discutir e levantar alguns questionamentos sobre lascamento intencional e resultante de processos pós-deposicionais.



Figura 35 - Fragmentos de vidro com marcas de uso.

Ao atentar para o quintal nos fundos de uma unidade doméstica, um espaço frequentemente “esquecido” nas memórias sobre o arruamento, podemos observar a materialização de algumas dinâmicas cotidianas relacionadas com práticas de alimentação, saúde, estética, consumo. Essas referências do cotidiano material contrastam com as memórias dos ex-moradores, cuja significância se concentrou nos quintais da frente, porta de entrada dos compadres e amigos; e também de saída para outros quintais e lugares de sociabilidade no arruamento, com os jongs em fins de semana e nos feriados. O diálogo entre os quintais da frente e dos fundos forjados ao longo da dissertação podem ser provocados por um movimento que requer alguns movimentos: por um lado, a arqueologia talvez precise ter mais disposição em não se restringir às coisas esquecidas; assim como os olhares etnográficos sobre o passado não podem lançar mão somente das lembranças e texturas significativas do “tempo do arruamento”. Fragmentos de memórias e vestígios materiais, que um quadro saudosista caracterizaria restos de uma comunidade em ruínas, permitiram uma costura de um mosaico sobre a vida nos arredores da Fazenda do Colégio, aberta a novos diálogos e retalhos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa desenvolvida com os ex-moradores do arruamento foi inicialmente orientada somente pelo interesse arqueológico na área e pela necessidade de uma abordagem de arqueologia pública. Seguindo essas intenções iniciais, o “engajamento etnográfico” como Lynn Meskell (2005, p. 82) descreveu as intenções de uma prática híbrida entre a arqueologia e a antropologia, fez com que a interação com o público formado pela comunidade descendente fosse além de contatos casuais no campo com objetivo de “fornecer informações” sobre a ocupação dos arredores do Solar do Colégio – seja da arqueologia, informando sobre as antigas senzalas, seja dos ex-moradores e as lembranças do arruamento. Assim, reconhecer os interesses e demandas dos interlocutores na área foi um passo inicial para que a relação com a comunidade descendente fosse efetivamente *colaborativa*, antes que meramente *participativa*.

Ao explorar os sentidos, as apropriações do passado na relação com a materialidade entre os ex-moradores da comunidade do arruamento, as vivências cotidianas relacionadas às festas e à família tiveram significância destacada. No experimento que se pretendeu, ao mesmo tempo, etnográfico e arqueológico foi possível entender que as famílias negras de áreas rurais têm legados do pós-abolição que não se restringem aquelas primeiras gerações de libertos e seus descendentes imediatos, nascidos no início do século XX. Na fazenda do Colégio, o acesso a terra, as relações com os proprietários e a valorização da vida comunitária que compõem o repertório de memórias dos ex-moradores remetem às relações sociais gestadas em contextos anteriores ao que as lembranças permitem alcançar. Assim, dentre os aspectos sociopolíticos que a prática arqueológica em contextos de populações negras impõe atenção, tal a arqueologia que procure lidar com contextos “pós-abolição” precisa necessariamente atentar para as diversas experiências familiares e de trabalho que as narrativas de memória trazem a tona. Na Fazenda do Colégio, a “excepcionalidade” no contexto do norte fluminense, como relatos históricos como o de Zetirry e March procuraram retratar, ignoram experiências comuns de manutenção de sistemas de trabalho e exclusão do acesso à terra legitimados por uma dominação paternalista – que teria perdurado na

Fazenda do Colégio de 1781 a 1980, reproduzida ao longo das gerações de proprietários da mesma família que habitou o solar.

Foi importante não se restringir a um uso dos vestígios arqueológicos, com objetivo de “levantar memórias”. Isso porque os contextos evidenciados diziam respeito às práticas cotidianas de temporalidades distintas daquelas vivenciadas pelos interlocutores. Nesse processo, o sítio arqueológico enquanto um “sítio de memória” evocou lembranças e alocou materiais mnemônicos que eram usados ativamente para fazer referências às suas experiências no lugar. Desse modo, antes que tomar os vínculos de ancestralidade como dados, procurei deixar que os próprios interlocutores estabelecessem suas conexões entre temporalidades evocadas pelas lembranças e pelas coisas esquecidas escavadas.

Ao procurar levantar áreas de relevância enquanto lugares de memória da família e da trajetória de vida dos interlocutores, tentei demonstrar como os interesses do público na pesquisa que possuía vínculos geracionais com o local pôde conduzir a pesquisa para outros caminhos. Esses caminhos permitiram seguir no sentido de refletir sobre quais materialidades importavam na interpretação do passado, com alguns casos que abriam mão do “registro arqueológico” como suporte de memória. Foi o caso das lembranças e intenções de rememorar os eventos festivos do arruamento em que as lembranças dos fados, jongos e folias de reis puderam ser expressas com a existência do antigo tambor, o corre-mundo, ao lado das tradições orais legadas pelas gerações descendentes dos jongueiros do arruamento. Após os encontros do jongo no Solar e compartilhamento das experiências musicais familiares (como foi o caso com a jongueira Noinha) há um interesse em se aproximar de outra comunidade rural (da Fazenda Machadinha, em Quissamã) que habita as áreas das antigas senzalas. Esse interesse abre novas possibilidades para mediar os diálogos sobre o jongo e as experiências similares de continuidade e mudança nos lugares de habitação. Na Fazenda Machadinha, cujo levantamento do patrimônio arquitetônico foi realizado em fins dos anos 1970, as antigas senzalas foram tombadas juntamente com a sede e a capela da fazenda. Atualmente, faz parte da comunidade quilombola Fazenda Machadinha, reconhecida em 2009

Outro caminho foi aberto nas sugestões de áreas de escavação relacionadas diretamente as vivências dos ex-moradores da fazenda. Na etapa de campo de 2016, foi possível fazer um levantamento nos moldes de uma “prospecção arqueológica assistemática” do local de moradia de Gil Roberto, com mapeamento dos alicerces e quintal. Essa atividade demonstrou ser um importante ponto de partida para uma abordagem efetivamente colaborativa, na medida em que indicou o potencial de pesquisas futuras desenvolverem uma “arqueologia inclusiva”, que envolva os descendentes em todas as etapas do trabalho arqueológico, desde a concepção das questões da pesquisa, escavação, análise dos dados e interpretação (FLANKLIN, 1997, p. 40).

Nesse sentido, talvez a intenção de agregar os ex-moradores na análise dos vestígios arqueológicos seja mais profícua quando no próprio processo de escavação haja o envolvimento das pessoas com vínculos afetivos e memórias – algo que poderia ter sido realizado no contexto de escavação da área SE, posteriormente como correspondente aos fundos da casa onde Ataíde Trindade morou até meados dos anos 1950. Tanto o entendimento dos processos de formação do registro arqueológico como dos objetos evidenciados poderiam ser enriquecidas com o envolvimento dos interlocutores no tempo adequado das pesquisas. Inicialmente, apesar de ter visitado as escavações em andamento, Ataíde pouco se interessou pela pesquisa no ano de 2014, vindo a nos indicar as áreas de interesse somente na temporada de campo em 2016. Compreender a distribuição espacial e temporal das práticas cotidianas que produziram o registro arqueológico é uma etapa do projeto *Café com Açúcar* no longo prazo, fundamental para conectar memória e materialidade.

De qualquer modo, o registro arqueológico e a memória das áreas de festa no arruamento permitiram entender como quintais e terreiros específicos se articulavam no contexto das moradias dos trabalhadores da Fazenda do Colégio e as possíveis correlações temporais de longo termo em relação à comunidade de senzala. Nesse sentido, ao tecer algumas considerações sobre as práticas de descarte de áreas de ocupação mais antiga, como a área NW, uma suposição imediata que pode ser feita foi de que aquilo entendido como “descarte secundário periférico” poderia ser relacionado ao arruamento principal de casas de tijolos,

enquanto o “descarte secundário adjacente” às casas cobertas de capim atrás da fileira de casas de tijolos e telhas. Outro ponto importante para se observar envolve quais as implicações que a diferenciação interna da antiga comunidade de senzala poderia ter nas formas de habitar dos escravos com consequências na comunidade do arruamento no pós-abolição, dada a continuidade dos libertos como trabalhadores no sistema de parceria na Fazenda do Colégio. Isso porque, como se vê com bases nas narrativas orais sobre a vida na fazenda em meados do século XX, a mudança na habitação estava relacionada à mudança nas condições gerais de vida propiciadas pelo ofício desempenhado na fazenda. Como exemplo, temos o caso de Sebastião Trindade, encarregado que se deslocou do arruamento para outra área adjacente para ter uma roça.

Uma arqueologia do pós-emancipação pode ter como ponto de partida os interesses da comunidade de interlocutores ainda no processo de *design* da pesquisa, de modo a direcionar os esforços em entender as condições materiais de vida *a partir* das vivências ainda relatadas em lembranças. A análise das áreas de acordo com os interesses dos interlocutores, tal como foi tentado com a antiga moradia da família de Gil Roberto; bem como o interesse por documentações que tenham informações sobre os antepassados⁴⁵ podem contribuir para entender processos mais gerais que atravessam histórias da escravidão e do pós-abolição. O esboço de análise com os vestígios materiais encontrados em duas áreas escavadas (NE e SE) teve como intenção indicar algumas possibilidades que a cultura material de contextos recentes pode oferecer para iniciar diálogos e análises sobre passados mais remotos. De qualquer forma, as materialidades do passado recente acabam sendo tomadas como residuais em contextos de escavação em que o registro mais preservado encontra-se em camadas estratigráficas mais profundas. Nesse sentido, considerando as provocações sobre as *Arqueologias da vida pós-emancipação* de Jodi Barnes (2011) e outros sobre as afinidades com as arqueologias do passado contemporâneo, importa considerar outros repertórios materiais de maior familiaridade e proximidade temporal. No arruamento do Solar

⁴⁵ Gina relatou em algumas ocasiões o interesse por saber se o Arquivo Público tem informações sobre seu bisavô filho de uma índia que não aceitou a escravização.

do Colégio, dada sua dimensão ampliada nos arredores do solar, talvez as relações contextuais do passado recente possam ser entendidas a partir de um levantamento intensivo dos vestígios considerando toda a espacialidade daquilo que tem sido o principal referente de memória da comunidade: o arruamento de casas em forma de “U”. Esse levantamento, em colaboração com os ex-moradores, pode ser uma via pertinente para refinar o entendimento dos lugares de moradia e espaços de lazer que fez parte do cotidiano da comunidade ligada à fazenda. Em contextos de *plantation* marcados pelo passado escravista, a arqueologia histórica com atenção ao passado recente pode alterar a visibilidade de lugares históricos relacionados às populações afrodescendentes, como seria o arruamento – haja vista que sua inexistência na paisagem oficial contemporânea como patrimônio é ofuscada pelo Solar do Colégio.

O olhar etnográfico para as formas como os contextos festivos da comunidade do arruamento tinham significância nos relatos dos interlocutores permitiu documentar elementos das tradições musicais da localidade. Jongos, versos de folias de reis e fados fazem parte do patrimônio intangível de uma comunidade rural negra já não mais existente que, ao lado dos vestígios arqueológicos das áreas de senzala, são fragmentos de memórias relevantes na construção de uma arqueologia pública na Fazenda do Colégio. Entender como essas expressões artísticas com reconhecimento oficial são mobilizadas com experiências e legados familiares oferecem perspectivas sobre as apropriações das narrativas sobre o passado nas trajetórias pessoais e a valorização de outras materialidades – que vão além da *pedra e cal* e também das *pequenas coisas esquecidas*.

REFERÊNCIAS:

Bibliografia:

ADAMS, Willian & BOLING, Sarah. "Status and ceramics for planters and slaves on three Georgia Coastal Plantations". *Historical Archaeology*, volume 23, p. 69-91, 1989.

AGOSTINI, Camilla. "Estrutura e Liminaridade na paisagem cafeeira do século XIX" in: AGOSTINI, Camilla (org.) *Objetos da escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e o seu legado*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, p. 59-81, 2013.

AGOSTINI, Camilla. *Cultura Material, memória e o lugar do outro na produção do conhecimento: sentidos e apropriações de ruínas do "tempo dos escravos"* Texto Inédito-versão maio 2015 (apresentado em oficina no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFMG), pp.1-25.

ALLEN, Scott. "Afrofatos" *Vestígios – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, Volume 10, número 1. Janeiro-junho 2016.

AMANTINO, Márcia. "Identidades e mestiçagens entre negros e índios e o controle da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro colonial" *Perspectivas – Portuguese Journal of Political Science and International Relations*, n. 10, p27-42, 2013.

BAILEY, Geoff. "Time perspectives, palimpsest and the archaeology of time" *Journal of Anthropological Archaeology*, 26, pp. 198-223, 2007.

BARBASH, Ilisa; TAYLOR, Lucien Taylor. *Cross-Cultural Filmmaking: A Handbook for Making Documentary and Ethnographic Films and Videos*. Berkeley: University of California Press, 1997.

BARNES, Jodi. "Introduction: Materiality of freedom – archaeologies of postemancipation life" In: BARNES, Jodi. (ed). *Materiality of Freedom: archaeologies of postemancipation life*. South Carolina: University of South Carolina Press, 2011.

BARTON, Christopher & MARKERT, Patricia "Collaborative Archaeology, Oral History, and social memory at Timbuctoo, New Jersey" *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, 1(1), 79-102, 2012.

BATTLE, Whitney. "A space of our own: redefining the enslaved household at Andrew Jackson's Hermitage Plantation" in: BRANDON, Jamie & BARILE, Kerri.

(eds.) *Household Chores and household choices: theorizing the domestic sphere in historical archaeology*. Tuscaloosa, Alabama: The University of Alabama Press, 2004, pp. 50-67.

BEAUDRY, Mary. "Introduction: ethnography in retrospect" In: D'AGOSTINO, M.; CASELLA, E.; WINER, E. (eds.) *The Written and the Wrought: Complementary Sources in Historical Archaeology*. Kroeber Anthropological Society Papers 79: University of California, Berkeley, CA, pp. 1-15, 1995.

BRANDON, Jamie & BARILE, Kerri. "Introduction: household chores; or, the chore of defining the household" in: BRANDON, Jamie & BARILE, Kerri. (eds.) *Household Chores and household choices: theorizing the domestic sphere in historical archaeology*. Tuscaloosa, Alabama: The University of Alabama Press, 2004.

BROWN, Marley, III. "The use of oral and documentar sources in Historical Archaeology: Ethnohistory at the Mott Farm" *Ethnohistory*, vol. 20, n. 4, pp.347-360, 1973. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/481485>. Acesso em 22/04/2014.

BUCHLI, Victor & LUCAS, Gavin. *Archaeologies of the Contemporary Past*. London: Routledge, 2001.

CASTAÑEDA, Quetzil. The 'past' as transcultural space: using ethnographic installation in the study of archaeology. *Public Archaeology: Archaeological ethnographies*, vol. 8, no. 2-3, 2009, 262-282

CASTAÑEDA, Quetzil. & MATTHEWS, Christopher. "Introduction: ethnography and the social construction of archaeology" in: CASTAÑEDA, Q.; MATTHEWS, C. (eds.) *Ethnographies Archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices*, New York: Altamira Press, pp.1-24, 2008.

CARVALHO, Patrícia Marinho de. *A travessia atlântica de árvores sagradas: estudos de paisagem e arqueologia em área remanescente de quilombo em Vila Bela/MT*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 2012.

DE CORSE, Christopher. "Varied Pasts: History, Oral Tradition, and Archaeology on the Mina Coast" in From James Brooks, Christopher R. DeCorse,

and John Walton (eds.). *Small Worlds: Method, Meaning, & Narrative in Microhistory*. School of American Research Press: Santa Fe, pp. 77-93. 2008.

DIAS, Paulo. "A outra festa negra" in: JANCSÓ, István & KANTON, Iris. *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa – Volume 2*. São Paulo: Hucitec/Edusp, pp.859-888, 2001.

ENGEMANN, Carlos. RODRIGUES, Cláudia. AMANTINO, Márcia "Os jesuítas e a Ilustração na administração de Manuel Martins do Couto Reis da Real Fazenda de Santa Cruz (Rio de Janeiro, 1793-1804)" *História Unisinos*, 13(3): 241-252, 2009.

FERGUSON, Leland. *Uncommon ground: archaeology and early African America, 1650-1800*. Smithsonian Institution Press, 1992.

FERNANDES, Florestan *O Negro no Mundo dos Brancos* São Paulo: Global, 2007 [1972].

FERRREIRA, Larissa Manhães. *O Solar do Colégio, de fazenda jesuítica a arquivo: uma análise das políticas culturais em Campos dos Goytacazes de 1977 a 2001*. Dissertação (mestrado em políticas sociais) Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais, Universidade Estadual do Norte Fluminense, 2014.

FLANKLIN, Maria. "Power to the people': Socipolitics and the archaeology of black americans" *Historical Archaeology*, 31(3):36-50, 1997.

FLORENTINO, Manolo & GOÉS, José Roberto. *A Paz das Senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, 1790-1850* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

FONSECA, Maria Cecília Londres. "Para além da *pedra e cal*: por uma concepção ampla de patrimônio cultural". IN: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

GARMAN, James C. "Rethinking 'resistant accommodation': toward na archaeology of african-american lives in Southern New England, 1638-1800" *International Journal of Historical Archaeology*, vol. 2, n.2, 1998.

GOMES, Flávio dos Santos "Terra e camponeses negros: o legado da pós-emancipação". *Revista do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 34: 375-391, 2012.

_____. “Outras cartografias da *plantation*: espaços, paisagens e cultura material no sudeste escravista” in: AGOSTINI, Camilla (org.) *Objetos da escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e o seu legado*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, p. 83-103, 2013.

GOMES, Flávio dos Santos; DOMINGUES, Petrônio.(org.) *Políticas da raça: experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2014.

GOMES, Flávio dos Santos; SYMANSKI, Luís C. P. “Senzalas, crioulização e cultura material: uma proposta de arqueologia histórica em fazendas escravistas, Campos dos Goytacazes, séculos XVIII e XIX” in: SCHWARCZ, Lilia Moritz & MACHADO, Maria Helena P. T. *Emancipação, Inclusão, Exclusão. Desafios do Passado e do Presente*. São Paulo: Edusp, no prelo.

GONZÁLEZ-TENANT, Edward “The ‘Color’ of Heritage: Decolonizing Collaborative Archaeology in the Caribbean” *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, 3(1), 26-50, 2014, p. 29.

GOSDEN, Chris “Postcolonial Archaeology: issues of culture, identity and Knowledge” in: HODDER, I. (ed) *Archaeological Theory Today* Cambridge: Polity Press, 2001.

GRAHAM, Richard. *Escravidão, Reforma e Imperialismo* São Paulo: Ed. Perspectiva, 1979.

GUGLIEMO, Mariana Gonçalves. *As múltiplas facetas do vassalo “mais rico e poderoso do Brasil”: Joaquim Vicente dos Reis e sua atuação em Campos dos Goytacazes (1781-1813)* Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, 2011.

HAMILAKIS, Yannis; LABANYI, Jo. “Introduction: Time, materiality, and the work of memory” *History and Memory*, Vol. 20, No. 2, Special Issue: Remembering and Forgetting on Europe’s Southern Periphery, pp.5-17, Fall/Winter, 2008.

HAMILAKIS, Yannis. “Sensorial assemblages: affect, memory and temporality in assemblage thinking” *Cambridge Archaeological Journal*, 27:1, 169-182, 2017.

HAMILAKIS, Yannis; AGNOSTOPOULOS, Aris. What is archaeological ethnography? *Public Archaeology: Archaeological Ethnographies*, vol. 8, no. 2-3, 2009, p.65-87

HAMILAKIS, Yannis. "Archaeological Ethnography: a multitemporal meeting ground for archaeology and anthropology" *Annual Review of Anthropology*, 40:399-414, 2011.

HAMILAKIS, Yannis. & JONES, Andrew M. "Archaeology and assemblage" *Cambridge Archaeological Journal*, 27:1, 77-84, 2017.

HEATH, Barbara & BENNETT, Amber. "'The little spot allow'd them': the archaeological study of afro-american Yards" *Historical Archaeology*, 34(2):38-55, 2000.

HICKS, Dan. "*The Garden of the World*": An historical archaeology of sugar landscapes in the eastern Caribbean. BAR International Series 1632. Oxford: British Archaeological Reports, 2007.

HIRSCH, Marianne. "The generation of Postmemory" *Poetics Today*, 29:1, pp. 103-128, 2008.

HODDER, Ian "Archaeological Reflexivity and the 'local' voice" *Anthropological Quarterly*, 76(1), 55-69, 2003, p. 58.

JONES, Siân. & RUSSELL, Lynette. "Archaeology, memory and oral tradition: an introduction" *International Journal of Historical Archaeology*, volume 16, issue 2, pp. 267-283, June, 2012.

LA ROCHE, Cheryl & BLAKEY, Michael "Seizing Intellectual Power: The Dialogue at the New York African Burial Ground" *Historical Archaeology* 31(3), 84-106, 1997.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o social: Uma introdução à teoria do ator-rede* Salvador: EDUFBA, 2012.

LEONE, Mark; LA ROCHE, Cheryl; BABIARZ, Jennifer. The Archaeology of Black Americans in Recent Times. *Annual Review of Anthropology*, 34:575-598, 2005, p. 587.

LIMA, Tânia A.; BRUNO, Maria C. O.; FONSECA, Marta F. R. "Sintomas do modo de vida burguês no vale do Paraíba, século XIX: a Fazenda São Fernando,

Vassouras-RJ (exploração arqueológica e museológica)” *Anais do Museu Paulista Nova Série*, n. 1, p. 179-206, 1993.

LIMA, Tânia Andrade. “Humores e odores: ordem corporal e ordem social no Rio de Janeiro, século XIX” *Manguinhos*, volume II número 3, 1996.

LITTLE, Barbara J. “Topical Convergence: historical archaeologists and historians on common ground” *Historical Archaeology*, 41 (2): 10-20, 2007.

MACHADO, Fábio da Silva. *Fazenda Machadinha: memória e tradições culturais em uma comunidade de descendentes de escravos*. Dissertação (Mestrado Profissionalizante em Bens Culturais e Projetos Sociais). Programa de Pós-Graduação em História Política e Bens Culturais. CPDOC, Fundação Getúlio Vargas, 2006.

MAESTRI, Mário *Depoimentos de escravos brasileiros* São Paulo: Ícone, 1988.

MARCH, Antogui Barroso. *Verde Planície, Velho Solar*. Niterói: Editora Cromos, 1988

MARQUESE, Rafael B. “Moradia escrava na era do tráfico ilegal: senzalas rurais no Brasil e em Cuba, c. 1830-1860” *Anais do Museu Paulista Nova Série*, v.13, n.2, São Paulo, p.165-188, jul-dez. 2005.

MATTOS, Hebe Maria. *Das Cores do Silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998 [1995].

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. “Jongo, registros de uma história” in: LARA, Sílvia H.; PACHECO, Gustavo (org.). *Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein, Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro: Folha Seca, 2007, pp.69-106.

MELO, Ricardo Moreno de. *Tambor de Machadinha: devir e descontinuidade de uma tradição musical em Quissamã*. Dissertação (Mestrado em Música). Programa de Pós-Graduação em Música, Centro de Letras e Artes, Universidade Federal do Estado Rio de Janeiro - UNIRIO, 2006.

MESKELL, Lynn. “Archaeological ethnographic: conversations around Kruger National Park”. *Archeologies*, volume 1, number 1, p. 81-100, august, 2005.

_____. “Memory’s materiality: Ancestral Presence, Commemorative Practice and Disjunctive Locales” in: VAN DYKE, Ruth & ALCOCK, Susan *Archeologies of Memory* Oxford: Blackwell, 2003, pp. 34-55.

MIXTER, David W. & HENRY, Edward R. "Introduction of Webs of Memory, Frames of Power: collective remembering in the archaeological record" *Journal of Archaeological Method And Theory*, Feb., 2017, pp.1-9.

MOURA, Clóvis. *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil* São Paulo: EDUSP, 2013.

MORRIS, Annelise "Public Archaeology and Critical Histories: Collaborative Archaeology in Southern Illinois" *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, 3(2), 159-174, 2014.

NORA, Philippe. Entre a memória e a história:a problemática dos lugares *Projeto História*, São Paulo (10), 1993, p. 19, tradução de Yara Khouri.

OLIVEIRA, Luana da Silva. "*Barra do Piraí ainda é terra de jongueiros*": patrimônio familiar e patrimônio cultural entre permanências e transformações do Jongo no sudeste. Dissertação (Mestrado em História) Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

OLIVEIRA, Luana da Silva "Memórias de patrimônio familiar: um estudo de caso sobre o jongo/caxambu" *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, julho 2011.

ORSER JR., Charles E.; NEKOLA, Annete M. "Plantation settlement from slavery to tenancy: an example from a Piedmont Plantation in South Carolina" In: ORSER JR., Charles E. (ed.) *Images of the recent past: readings in historical archaeology*. Walnut Creek, California: Altamira Press, pp. 392-415, 1996.

OTTO, John. Race and class on antebellum plantations. In SCHUYLER, Robert (editor) *Archaeological Perspectives on Ethnicity in America*, Baywood, 1980.

OURIVES, Paulo de Almeida. *Reminiscências Culturais dos aceiros de cana da baixada campista*. Relatório de pesquisa disponível em: <http://pauloaurivesnipecreminiscencias.blogspot.com.br> Acesso: 10/10/2016.

PARÉS, Luis Nicolau. "Escravidão, pós-abolição e a política da memória" *Afro-Ásia*, 49, pp.353-364, 2014.

PENHA, Geneci Maria da. *A Voz do Tambor: "Noinha e o Jongo"*. Campos dos Goytacazes: Gráfica Vieira, 2010.

POLLAK, Michael. "Memória, esquecimento, silêncio" *Estudos Históricos*, 2(3): 1989.

PORTELLI, A. What makes oral history different? In Perks, R., and Thomson, A. (eds.), *The Oral History Reader*, Routledge, London, pp. 63–74, 1998.

POTTER, Parker "What is The Use of Plantation Archaeology?" *Historical Archaeology*, 25(3), 94-107, 1991.

PURSER, Elisabeth. Oral History and Historical Archaeology in: LITTLE, Barbara (ed.) *Text-Aided Archaeology*. CRC Press, Florida, 1992, pp. 25-37.

REIS, Manoel Martins de Couto. *Manuscritos de Manoel Martins de Couto Reis 1785 – Descrição geográfica, política e cronográfica do distrito dos Campos dos Goytacazes*, Campos dos Goytacazes: Fundação Cultural Jornalista Oswaldo Lima, 2011 [1785].

RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. "O Jongo" *Cadernos do Folclore*, 34. Rio de Janeiro: Funarte, 1984.

RIBEIRO, Rafaela Machado. *O negro e seu mundo: vida e trabalho no pós-abolição em Campos dos Goytacazes (1883-1893)*. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) Centro de Ciências do Homem, Universidade Estadual do Norte Fluminense, Campos dos Goytacazes, 2012.

RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. "O pós-abolição como problema histórico: balanço e perspectivas" *TOPOI*, 5(8): 170-198, jan.-jun., 2004.

RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe. *Memórias do Cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____; MATTOS, Hebe. "Para além das senzalas: camponato, política e trabalho rural no Rio de Janeiro pós-Abolição" in: GOMES, Flávio dos Santos & CUNHA, Olívia Maria Gomes da. *Quase-cidadão: histórias e antropologias do pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem pelo distrito dos diamantes e pelo litoral do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Tradução de Leonam de Arezedo Pena, 1941 [1830].

SHACKEL, Paul. *Archaeology and Created Memory: Public History in a National Park* New York: Kluwer Academic Publishers, 2002.

_____. "Working with Communities: Heritage Development and Applied Archaeology" in: SHACKEL, P. & CHAMBERS, Erve (eds) *Places in Mind: Public Archaeology as Applied Anthropology* London: Routledge, 2004, pp. 1- 15.

SCHWARTZ, Stuart. *Roceiros, escravos e rebeldes*. Bauru-SP, Edusc, 2001.

SCHUYLER, Robert "Archaeological Remains, Documents and Anthropology: a call for a new cultural history" *Historical Archaeology*, vol. 22, No. 1, 1988, p. 36-42.

SCOTT, Douglas D. "Oral Tradition and Archeology: Conflict and Concordance Examples From To Indian War Sites" *Historical Archaeology*, 37(3), pp.55-65, 2003.

SCOTT, Rebecca J. "Exploring the meaning of freedom: postemancipation societies in comparative perspective" *The Hispanic American Historical Review*, 68 (3), pp.407-428, agosto, 1988.

SINGLETON, Theresa A. "Epilogue: reflections on archaeologies of postemancipation from a student of slavery" In: BARNES, Jodi. (ed). *Materiality of Freedom: archaeologies of postemancipation life*. South Carolina: University of South Carolina Press, 2011.

SLENES, Robert *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações da família escrava* Campinas: Editora Unicamp, 2005 [1999].

_____. "Eu venho de muito longe, eu venho cavando': jongueiros cumba na senzala centro-africana" in: LARA, Silvia H.; PACHECO, Gustavo (org.). *Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein, Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro: Folha Seca, 2007 pp. 109-156.

SOUZA, Marcos A. T. "Ao pé do fogo: a paisagem social no interior de uma senzala oitocentista" in: Jackeline de Macedo; Rubens de Andrade; Carlos Terra. (Org.). *Arqueologia na Paisagem: novos valores, dilemas e instrumentais*. 1ed. Rio de Janeiro: Rio Book's, p. 34-59, 2012a.

SOUZA, Rafael de Abreu e. "A epidemia do branco e a assepsia das louças na São Paulo da Belle Époque" *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.19, n.4, out.-dez. 2012b.

_____. “Não somos estrangeiras! Pelas louças brasileiras”. *Cadernos do LEPAARQ – Textos de antropologia, Arqueologia e Patrimônio*. v. 10, nº 20, pp-159-182, 2013.

STEIN, Stanley J. “Capítulo VII: Estilos de vida” *Grandeza e Decadência do Café no Vale do Paraíba: com referência especial ao município de Vassouras*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1961.

SUGUIMATSU, Isabela C. *Atrás dos panos: vestuário, ornamentos e identidades escravas – Colégio dos Jesuítas, Campos dos Goytacazes, século XIX* Dissertação (Mestrado em antropologia – concentração em arqueologia) Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFMG, 2016.

_____. C. & SYMANSKI, “Atividades cotidianas, deposição de refugo e ação do arado: processos de formação do registro arqueológico no espaço de uma senzala de Campos dos Goytacazes”. *Clio Arqueológica*, v.30, n.1, p. 38-76, 2015.

SYMANSKI, Luís Cláudio Pereira. 2014 *Relatório – Projeto Café com Açúcar: arqueologia da escravidão em uma perspectiva comparativa no sudeste rural escravista – século XVIII e XIX* Belo Horizonte, 2014.

_____. “Cerâmicas, linhas de cor e a negociação do espaço social no Colégio dos Jesuítas”, no prelo.

_____. “A arqueologia da diáspora africana nos Estados Unidos e Brasil: problemáticas e modelos” *Afro-Ásia*, 49, p.159-198, 2014.

SYMANSKI, Luís C. P.; OSÓRIO, Sérgio. “Artefatos Reciclados em Sítios Históricos de Porto Alegre”. *Revista de Arqueologia*, Rio de Janeiro, v. 9, p. 43-54, 1996.

SYMANSKI, Luís C. P.; GOMES, Flávio dos Santos. “Arqueologia da escravidão em fazendas jesuíticas: primeiras notícias da pesquisa.” *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.19, supl., dez. 2012, p.309-317.

SYMANSKI, Luís Cláudio P.; GOMES, Flávio dos Santos. “Da cultura material da escravidão e do pós-emancipação: perspectivas comparadas em arqueologia e história” *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, 7, 1: 293-338, 2013.

SYMANSKI, Luís C. P.; GOMES, Flávio S. "Iron cosmology, slavery, and social control: the materiality of rebellion in the coffee plantations of the Paraíba Valley, Southeastern Brazil" *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, 5:2, 174-197, 2016.

SYMANSKI, Luís C. P.; SOUZA, Marcos André T. de. "O registro arqueológico de grupos escravos: questões de visibilidade e preservação" *Revista do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 33, 215-244, 2007.

SYMANSKI, Luís C. P.; ZANETTINI, Paulo. "Encontros culturais e etnogênese: o caso das comunidades afro-brasileiras do vale do rio Guaporé" *Vestígios – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*. Volume 4, número 2, julho-dezembro, pp. 91-123, 2010.

SYMANSKI, Luís C.P.; GOMES, Flávio S. ; SUGUIMATSU, Isabela C. "Práticas de descarte de refugo em uma plantation escravista: o caso da fazenda do Colégio dos Jesuítas de Campos dos Goytacazes" *Revista de Arqueologia*, volume 28, número 1, pp. 93-122, 2015.

SYMANSKI, Luís C. P.; MORAIS JR., Geraldo Pereira de. "Alimentação, Socialização e Reprodução Cultural na comunidade escravizada do Colégio dos Jesuítas de Campos dos Goytacazes (RJ)" in: SOARES, Fernanda Codevilla (org.) *Comida, cultura e sociedade: arqueologia da alimentação no mundo moderno*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2016, pp.95-112.

THOMAS, Brian. "Source criticism and the interpretation of african-american sites" *Southeastern Archaeology*, 14(2),p. 149-157, 1995.

WHEATON, Thomas. & GARROW, Patrick. "Acculturation and the archaeological record in the Carolina Lowcountry" . In: SINGLETON, Theresa. *The Archaeology of Slavery and Plantation Life*, San Diego: Academic Press, pp.239-259, 1985.

WILKIE, Laurie. "Black sharecroppers and white frat boys: living communities and the appropriation of their archaeological pasts" in: BUCHLI, Victor; LUCAS, Gavin. *Archaeology of the Contemporary Past*. London: Routledge, 2001, pp.108-118.

WILKIE, Laurie A.; FARNSWORTH, Paul. "Living not so quietly, not so on the edge of things: a twentieth-century bahamian household" In: BARNES, Jodi. (ed).

Materiality of Freedom: archaeologies of postemancipation life. South Carolina: University of South Carolina Press, 2011.

Jornais:

Jornal do Commercio, Rio de Janeiro, ano 72, n. 223, segunda-feira, 13/08/1894. ZETIRRY, Arrigo de. “A lavoura no Estado do Rio de Janeiro IX”.

Filmografia:

MEMÓRIAS do Cativo. Direção: Guilherme Fernandez e Isabel Castro
Coordenação Geral e Roteiro: Hebe Mattos. Produção LABHOI/UFF, 42:40min,
2005. Disponível em:
<http://ufftube.uff.br/video/M2GWDYGDYU7/Mem%C3%B3rias-do-Cativo>;
Acesso em: 03/12/2016.

NEGROS de São Bento. documentário de: GOMES, Flávio dos Santos. Projeto
“Escravos da religião: memória e histórias de famílias escravas no Rio de Janeiro,
séculos XVIII a XIX”, 1999.

Jongos, Candangos e Folias. Documentário de Hebe Mattos e Martha Abreu,
2005.

Jongo no Sudeste, IPHAN, 2007.

**ANEXO I - Jongos, folias, discante e poesia: o patrimônio herdado do
jongueiro Domineize**

Reis

Ca no céu correu Uma Estrela
Cercada de de Maravilha
Clareava da d no Céu Bis
Ca na terra escurisia Bis
Ca na terra escurisia

Este Reis veio de longe
Como um Reis Desconhecido
No presepio de Belém
Representa Deus nascido B
Representa Deus nascido

São José Virgem Maria
Diz que vão para Belém
Diz que vão cantar o Reis
Vamos nos Cantar também Bis
Vamos nos Cantar também

Este Reis de Santo Inacio
Neste veio por Papedida
Ate pro ano que vem
Deus lhe ^{nos} de Saude e Vida B
Deus lhe ^{nos} de Saude e Vida

2 Oi ai Oi ai Segura felipe senão cai
Oi ai Oi ai Segura felipe senão cai

Encontrei com felipe em uma da luf
que vira gemendo com pau de Galinh

Oi Oi oi ai

Felipe me conta que vida e a sua
Bebendo cachaca Caiando na Rua
Oi ai oi ai

Felipe e de Angola praque que mult
Se deita na cama vai da ponta pé
Oi ai Oi ai

Felipe não Come Felipe Não Bebe
Chega de Norte Felipe da febre
Oi ai Oi ai seg
Oi ai oi ai

Felipe e danado cheio de Manobra
Chega no mercado Robou uma Algodão
Oi ai Oi ai
Oi ai Oi ai

A mulher de Felipe e uma Nega Bandeira
Mandou apanhar Lenha
foi la trase palha
Oi ai Oi ai
Oi ai Oi ai Segura felipe

É Pau e Leite e Cucuia

Serezo da madrugada

É pal de fazer tamancos

Na paraiiba tirada

Quando eu canto voce chora

Mão sei porque a Razão

Sopra acabar com Alegria

Que tenho em meu coração

O Cravo tava chorando

Estava todo tristonho

porque foi beifar a Rosa

Fez louf bejando o Espinho

Eu vim aqui de tão longe

pra ver voces tão contente

com todo este carinho

Soube Receber a gente

É pau

4

É pau e Leite e Cucúia
Seremo da Madrugada
É pau de fazer tamalão
Ma Paraíba tirado

Quando eu conto voce chora
Não sei porque a Razão
So pra acabar com Alegria
Que tenho no coração

O Cervo táva chorando
Estava todo tristonho
porque foi beijar a Rosa
Acabou Beijando o Espinho

Eu Vim aqui de tão longe
Pra Voces tão Contentes
Que com amor e Carinho
Soube Recebe a gente

O Canário estão Cantando
 Os Passos preto também
 Ensem o Paia do Dia
 Aquela ingnata Não Ven
 Eu choro de Saldade
 Eu choro meu Bem

Meu Bem são horas
 São horas de Viajar
 Se não fosse seu Carimhos
 Eu hoje não Vinha Ca
 Meu Bem são horas.

O Relógio de 5 horas
 foi a hora que ela chegou
 Você tem me dizer semão vai ter
 Onde Você Andou

to Desempregado meu Bem sem trabalhar
 A Senhora mandou eu me mudar
 Eu tenho Sentimento profundo
 Que a policia me prendeu como Vagabundo
 Vagabundo eu na so
 Eu sou um bom trabalhador
 A policia me prender
 O Delegado solou

7

Reis

Lea no teu correi uma Estrela
Cercada de Maravilha

~~Reis~~ Claveava la no teu
Ca na terra escurecia
Ca na terra escurecia

X
Esta Casa tem Quatro Cantos
Cada Canto tem um Santo

Bis No meio tem Uma Bandeira
Bis Com Divino Espírito Santo
No meio tem uma Bandeira
Com Divino Espírito Santo

X

Vamos dar Com ela em Roma
Revestida no Altar

Com Calice de ouro na mão
Missa Nova vamos Cantar
Missa Nova vamos Cantar
Com Calice de Ouro na mão
Missa vamos Cantar

Acordou que esta domingo
Não durma neste momento
Ven da gloria os pastores
E a Jesus do Nascimento

De longe vem um Pastor
Na mirra torta Baten
Veio me trazer a Noticia
Que a mirra seira morey

14

Quem quiser Cantar comigo
Tem que ser bom trovador
Ser bom parceiro e Amigo
Ter no peito muito Amor

Minha maneca minha maneca
Pere Bis
Bota milho no tenaro
Maneca não que comer

Hi minha maneca
Hi que eu levo a Breca
Hi que eu levo a Breca
Hi minha maneca

Amulata e Bobrita oi ai
Filha também ai ai
Amulata Bonita oi ai
Fillar também oi ai
Quanto mais se ela doulese ai ai
O amor que ela me tem ai ai

10

Escreto Nenem
Escreta nenem
Foi com você que eu falei lá no
Que megoresio de amor não come

Toma Modo Mané
Você Toma modo Mané
É que Mané tá sem modo
Mamãe dá modo a Mané

Reis

11
Isa no céu correu um estrela cercada d
Maravilha clareava la no céu e na terra
clareava la no céu e na terra

Esta casa tem 4 canto
Cada canto tem um santo
No meio tem um bandeira
Como Divino Espírito Santo

Vamos dar com ela um Thema
Resistida no altar
Com Calice na mão
Missas vamos cantar
2

São José Viram Maria diz que vão para
Jerusalém Maria diz vão para um ^{Rei} ~~Rei~~
Diz que vão casar um Rei ai
Cantar um Reis vamos nos Meus Reis

Santo Reis tava dormindo,
Meu e sono que vos estas meus Reis ai
Em tempo sono e nao durmo ai, 2
Meu e bom e voz durmo Meu Reis ai meu

De longe vem um pastor ai
Vem um pastor pra minha porta bater
Vem me trazer a noticia
a Noticia que a minha lira morreu me
Reis ai meu

Pego Certo

Você chegando e Vou Cantando e
 Eu Cantando que da minha obrigação
 que da minha obrigação aiaia
 Glorioso São Inácio Santo Inácio Santo
 Inácio que Senhor de
 Proteção ao que Senhor aiaia

Santo Reis para dormir ^{de} tava
 dormindo Santo Reis se levantar
 Santo Reis aiaia Santo Reis se

Vamos cantar este Reis este quero
 dar por despedida quero dar por despedida
 aiaia Até o ano que vem aiaia Ano que vem
 Deus lhe de saúde e vida Deus de saúde

Acordai quem está dormindo
 neste sono que vos está
 Eu tenho sono e não durmo
 Nem e bem que vos durma

Este Reis veio de longe
 Como Reis desconhecido
 No presépio de Belém
 Representa Deus nascido

99

Vou chegando e Vou Cantando
 Que de minha obrigação
 Glorioso Santo Reis
 O Senhor de proteção

Reis

13

La No Ceu Correu Uma Estrela
Cercada de maravilha
E clareava la no Ceu
Ca na terra Escursia Bis

São José Virgem Maria
Dis que vão para Belém
Dis que cantar o Reis
Vammos nos cantar também Bis

Este Reis Veio de longe
Como um Reis Desconhecido
No presepio de Belém
Representa Deu Nascido

Santo Rei Jova dormindo
São Reis se Abantou
Santo Reis me perguntava
Quem são esses cantador

H Mulata e Bonito

No jardim tem um Rosa
É Rainha do jardim
Ola esta Noiva do Cravo
Tem um Caso com Gásmim

Quando eu canto Voce chora
Eu não sei Qual a Razão
Sei Que tu sente Ciúme
Pois eu posso e Voce não

15

Reis

Vou chegando e vou cantando aí:
Que por bom merecimento
Eu canto pra vós Senhores. X
Que estão na parte de dentro

Santo Rei, tava dormindo
~~Santo Rei levantou~~
Santo rei só perguntava
Quem são este cantadores

Esta casa tem quatro cantos aí ²
Cada canto tem um Santo ^{men Reis}
No meio tem uma Bandeira X
Com o Divino Espírito Santo
to degen pregado

Versos da Zene
Aroza é a flor mais bela
Que existe no jardim ✓
Nanura o Cravo e o Barçizo
Tem o caso com o jasmim
to degen pregado meu Rei

Quando eu canto você chora ✓
Eu não sei qual a razão ✓
Sei que sente ciúme
Pois eu posso e você não
to degen pregado

Quem quiser captar amigos ✓
Tem que ser bom trabado
Ser bom parceiro e amigo
Ter no peito muito amor

Pra mim vim neste Colégio
 E só convidar que é Sou
 Para alegrar essa gente
 Que dá gente se lembrou

~~Santo Reis~~ a domingo

~~Não~~

Acordai quem domingo aí 2
 Não durma neste momento X
 Pra dar gloria aos pastores
 É a Jesus do Nascimento

Vamos dar coroa em Roma aí 2 vez
 Resstida no altar X
 Com cálice de ouro na mão
 Missas novas vão cantar

Jogos

Tambo famoso é de Itererê
 Mulher tira bonecos
 Homem tira mulher

Tuca tuca - mané de sá bis 30 Kaudú
 Canoe Sai Sái.

Quando branco mandar te chamar
 Quando branco mandar te chamar
 Tu corre ligeiro pra canavia
 Kaudú Canoe! Sai Sái.

12. Jiririca faça de cortá. Não me bata (bis)
 moleque de sinhá. Este nego é meu ^{malá}
 Bota a mão neste nego devagá

Sinházinha de dar um bolo, 5
 Um bolo com picolé,
 Que leva todos temperos
 Açúcar, canela e cravos e alguns
 leva baunilha de mané ^(Córnia de mané)
 Chega gente que o bolo está quente aí,
 É vai, é vai bolo quente Sinhá é vai bolo (bis)

O pombo pediu a Sapo
 Uma moça pra casar
 O Sapo de satisfeito
 Os papeis foi arrumar
 No dia do casamento
 O pombo pegou chorar aí
 Como é que o pombo chora +
 Um Um Um

Sinhá malá

fongos

Minha Mãe tá chamusado gelo 3
 Que o fongo daqui tá danado de bom
 Que o fongo daqui tá danado de bom 3

Também danado e 'Terere' 2
 Pa mulher tira homem bonentia, mull

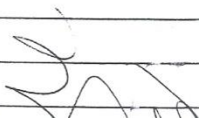
Simbazinha me dá um bolo
 Um bolo de picolé
 Que leva todos temperos
 Açúcar, canela, cravo, açaí, uvas,
 Cítricos, chocolate, baunilha. Mani
 Chaga gente que o bolo está queimado
 aí, e daí vai do bolo quente Biscoito

Mamãe Vou pro fongo, na casa tá 3
 Só volto amanhã depois do café

O Relógio deu 5 horas são horas
 Foi a hora que ele chegou. Ele tem que me
 dizer. Senão vai ter dor de cabeça
 Foi na mala pegar lenha lá um bicho
 picou

Quem quiser cagar comigo senão vai ter
 Vai pedir quem bue, cruze
 Fogueiro larco pra cima
 Deu no chao fez um S
 A culpa foi minha mesma
 Dei cartas quem não merece

Joquei o lenço pra cima
 Caiu no chão fez barulho
 Terminada no Colégio em morro de Saudade e choro
 Para mim e os outros
 Minha mãe brigou comigo
 O motivo eu já sei
 Tomando chá com a Rainha
 Piscando o olho pro rei em choros de Saudade e choro
 Ninguém viu o que vi ontem
 Lá do lado da matriz
 Meu sogro dando no sogro
 Eu estava pedindo biscoito em morro de Saudade e choro
 No dia que eu nasci
 Nasceu 5 neste dia
 Nasceu pandeiro e viola
 Teclado e cantoria e morro de Saudade e choro
 Se falou mal de Saudade
 É uma garota muito
 Todo dia que pertocou a alma
 É uma Saudade que eu vivo em morro de Saudade e choro



Yungos mineiro

Plantei Café
Nosceu quiomé
Catatumba pegou fogo
Defunto chamou no pé
Yungo mineiro

Carreiro Bebe
Quieiro também Bebe
Quero Saber
Quem ensinou meu boi
beber

Yungos

Fecha a porta Artur
Pé de vento e ven

Yungos

Trem de Ferro que me
trouxe me leva
Pepenha Venha me Consolar

Jongo Mineiro

Na mata que eu corto
lenha

Não deixo criar gado
Se criar eu corto o Rabo
Deixo o Bicho andar Coto

Jongo

Cobra Não tem pé
Cobra Não tem mão
Como é que Cobra
Sobe no pé de limão

Jogos

Lá no mar que tem 2 vezes
Lá no mar que mora
Peixe dourado tambori
É puzca Tora
X

Oi mamãe que peixe é este
Seria branca do Mar
X

Tambor falado é de Terere
Tambor falado é de Terere
Mulher tira homem
homem tira mulher

Mutuca e jurubuca
já chegou de Terere
Mutuca e jurubuca
já chegou de Terere

Da licença a eu Bis
Eu cheguei Agora
Que vim de longe
Da licença a eu
Da licença a eu
Será eu vou embora

Nene da Frezeira

Dis canta

Cade Nene da Frezeira

Como Benita não há

Cade Nene da Frezeira

Como Benita não há

Nem pai nem Mãe não Sabie

Que Pedro ia Rouba

Pedro por ser Valente

Ser um homem de Valor

Ajuntou com seus Capanga

Apanhou Nene Carregou

Toubo da Ladeira

Tão me chamando

Eu lá mão Vou

Tão me chamando

Eu lá mão Vou

Olha o Toubo da Ladeira

Leonor

Olha a Ladeira do Toubo

Leonor

Discante

O Paçode Tava Bon meu Fio
Tava Papai
Tinha muito que Comer M. Fio
Tinha papai
Tinha muito que Beber tinha ^{meu} pai
Por Volta da ma drugada
Urvi tiro e Facada
Eu Cai na Capoeira
Meu pai
Não vi mais Nada
Discante

Se essas meninas Soube e
lá que é Um Casamento
Uma delas até tem Sorte
Outras Bons Pracedimento
Nem por Nada agente vê
Uma Amizade láo forte
Amar e Sina
Casar e Sorte

ANEXO II – Registro áudio-visual da pesquisa

<https://drive.google.com/file/d/0BwVpgJqkijoWbVBGczMwaUowbWM>