

## Paredes que guardam pessoas que guardam paredes: registro e sentidos de ruínas do tempo do cativo.

Camilla Agostini\*

AGOSTINI, Camilla. Paredes que guardam pessoas que guardam paredes: registro e sentidos de ruínas do tempo do cativo. R. Museu Arq. Etn., 39: 280-296, 2022.

**Resumo:** Esse texto propõe pensar o encontro da história oral com os olhares etnográfico e arqueológico sobre ruínas e memórias do tempo do cativo no Brasil. Aborda a confluência de metodologias quando se encontram no campo da pesquisa, se transformando no processo. O objetivo é contribuir com conceitos e caminhos para trabalhos de campo que tenham as coisas de tempos passados como foco de estudo, valorizando a experiência de grupos subalternos na História, assim como a participação de pesquisadores em relação a detentores de saberes e memórias sobre esses passados.

**Palavras-Chave:** História Oral; Etnografia; Memória; Ruínas; Escravidão

Estruturas arquitetônicas antigas chegam ao presente com pedras expostas, fragmentos de paredes e, com muita sorte, alguma porta ou janela. Seus pedaços e marcas de transformação que surgem ao longo do tempo sugerem caminhos para pensar a História. “Os tempos” se encontram em ruínas no presente arqueológico (Agostini 2019): onde e quando essas estruturas de pedra acontecem (David & Thomas 2008: 27). As estruturas permitem levantar questões sobre a experiência de categorias sociais no tempo do cativo, sobre a própria definição dessas categorias históricas, assim como a relação que grupos no presente têm com as memórias relacionadas a elas.

Em fins da década de 1970 e durante a década de 1980, no âmbito de uma arqueologia contextual e interpretativa (produzidas no mundo anglo-saxão e herdadas na década de 1990 pela arqueologia brasileira), a paisagem passava a ser vista para além do meio natural, simultaneamente definindo e sendo definida pela ação humana. As pesquisas passaram a desenvolver uma abordagem mais humanística nas interpretações das ações do passado e seus significados (Ashmore 2007).

Com um caráter pós-positivista, esses estudos passaram a considerar múltiplos conceitos de Paisagem como as formas do terreno de determinada região, um lugar onde as pessoas vivem ou um fragmento de terra que pode ser visto de um determinado ponto e representado em pinturas, fotografias ou mapas. Desse modo, na sua multiplicidade, as paisagens podem se configurar como um *objeto*, uma *experiência* ou uma *representação* (Thomas 2001).

\* Departamento de Arqueologia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e membro do Núcleo de Pesquisa e Ensino de Ciências (NUPEC) da Faculdade de Formação de Professores da UERJ. <camilla.rio.br@gmail.com>

Julian Thomas acrescenta que, rejeitando as perspectivas processualistas da década de 1960, a disciplina transfere o foco de “ciência do espaço” para “cultura e relações sociais, poder e política, identidade e experiência” (Thomas 2001: 166).

A reflexão que este artigo propõe é voltada para a *experiência* numa dada paisagem constituída por vestígios arqueológicos e as dinâmicas da memória associadas a ela. Antes de tudo, isso significa falar de experiências de pesquisa sobre dinâmicas sociais que atravessam os tempos, em contextos historicamente referenciados, mas que se encontram em ruínas e memórias no presente arqueológico (Agostini 2019). Kelly e Norman (2007: 177) lembram que as experiências sociais desafiam as intenções de quem planeja determinada paisagem. Nesse sentido, Thomas considera que um projeto para a implantação paisagística de um complexo arquitetônico é, por exemplo, um objeto ou entidade. Quando se pensa na paisagem que é vivida, ela passa a ser um grupo de relações (Thomas 2001: 173) entre as pessoas, as coisas e os lugares no contexto das experiências cotidianas (Latour 2012; Thomas 2001: 181), ou, *de uma arqueologia do costume*, nos termos de Reykel Diniz Araujo (2021). Neste sentido, “os lugares não apenas “são”, eles “acontecem” (David & Thomas 2008: 27).

Pelo olhar de Luís Cláudio Symanski (2007: 09-36), os contextos do tempo do cativeiro no Brasil podem ser analisados por dois meios. Um por meio das *estratégias* do poder na definição dessas paisagens e outro pelas *táticas* empreendidas pelas pessoas sob o jugo da escravidão ao burlá-las como resistência a um sistema de opressão, materializado nas paredes que passam a constranger suas vidas. No tempo da escravidão, os chamados escravos não eram escravos. Foram transformados em escravos ou, melhor dizendo, em pessoas escravizadas. Foi uma população constituída socialmente através de um processo de violência que produziu memórias traumáticas. As paredes remanescentes de antigos locais

que fizeram parte do processo de tornar-se escravo no Brasil ajudam a refletir sobre essa experiência, seus sentidos e suas heranças na contemporaneidade.

Essas ruínas que contribuem para o trabalho de pesquisadores são apropriadas por outros grupos sociais, que costumam valorizar o protagonismo das pessoas escravizadas. Esses grupos também produzem e reproduzem conhecimentos e memórias sobre ou a partir delas. É comum ouvir em trabalhos de campo dedicados ao estudo de vestígios físicos marcados pelas paisagens, estruturas arquitetônicas ou miudezas que afloram no chão, referências guardadas na tradição oral e transmitidas pela memória sobre práticas, comportamentos, costumes e experiências que ficaram marcadas no tempo e na vida das pessoas.

O protagonismo de africanos e seus descendentes aflora de paredes de pedra através da oralidade. Como dizem, “por terem sido eles aqueles fortes o suficiente para levantar tão pesadas pedras”, “com uma destreza técnica que não se vê mais nos dias de hoje”, “que sofreram muito ao executar essas tarefas” e, por fim, “por hoje morarem ali”, estarem intrinsecamente associados àquela materialidade<sup>1</sup>.

Os registros da oralidade sobre elementos materiais, frequentemente manifestos em restos, rastros e troços, costumam valorizar esse protagonismo ao associarem ruínas de maneira genérica não apenas ao tempo do cativeiro, mas àqueles que carregavam os fardos do sistema escravocrata. Portanto, a dinâmica da memória é um fator importante na reprodução das falas sobre as coisas do passado, assim como observar as condições em que são realizados os registros dessas falas, apropriações e sentidos, com a presença de quem pesquisa.

Este texto se ocupará com formas híbridas de registro dessas diferentes apropriações de locais historicamente ligados ao escravismo.

1 Falas ouvidas repetidamente durante os trabalhos de campo no complexo de ruínas do Sahy, em Mangaratiba / RJ, entre os anos de 2013 e 2016, por banhistas, moradores e demais usuários desse espaço público.

Lugares do passado, mas também do tempo presente remanescente das pessoas que por ali passaram e ali permanecem.

### **Princípios etnográficos, história oral, arqueologia e registros da Memória**

A pesquisa com a oralidade considera a vivência das pessoas que têm seus relatos e impressões registrados de alguma forma. Podendo ser através de gravações em áudio, vídeo, fotografia, anotações, desenhos, ou até mesmo impressões guardadas por meio do corpo e da memória. Assim, a relação estabelecida com elas, particularmente no momento do registro, e as dinâmicas da Memória são importantes fatores para quem se aventura em abordar o passado através de pessoas (Cabral 2014a; Ferreira & Amado 2005; Halbwachs 2004; Thompson 2002).

Tradicionalmente, a História Oral se dedica a produzir registros de forma objetiva através de entrevistas com gravações ou filmagens. As entrevistas podem ser mais ou menos controladas por meio de roteiros previamente definidos e perguntas sobre as quais se quer ouvir respostas ou por de conversas conduzidas mais livremente dentro de determinado tema (Alberti 2004; Dalla Vecchia 1994; Fernandez 2014; Ferreira & Amado 2005; Mattos 2016; Mauad 2016; Thompson 2002). Quando a guardiã de determinada memória é abordada, a produção desse registro garante que o que foi dito esteja ali de forma literal para ser apreciado por outras pessoas. Comumente são feitas transcrições ou fichamentos dessas entrevistas, convertendo a oralidade em um registro escrito.

Ginzburg, em *O inquisidor como antropólogo*, pondera sobre a relação de registros escritos com a experiência social que a criou, observando, em última instância, a semelhança de um antropólogo e de um inquisidor em processos inquisitoriais (Ginzburg 1991: 09-20). O autor encontra correlações na violência e na perspectiva colonizadora do “outro” por parte de quem pesquisa, ainda que pesquisadores frequentemente sejam movidos

por boas intenções. Por outro lado, é sinalizada a possibilidade de encontrar nas entrelinhas dos processos o contexto social que o produziu, lançando um olhar etnográfico para eles, por assim dizer. Outro aspecto leva a pensar que há um enquadramento das narrativas sobre si e sobre o passado na realização de entrevistas. Esse enquadramento é produzido de maneiras diferentes pela participação de quem pesquisa e da pessoa que se oferece para contar histórias. O que faz pensar no próprio ato de conversar como parte do registro (Alberti 2004; Polak 1989: 3-15).

Do ponto de vista do registro de memórias através da oralidade convém ouvir de quem fala, quem é essa pessoa no mundo e, então, mergulhar em qualquer assunto que seja do interesse da pesquisa. Pode-se tratar de temas sobre a relação que possuem com sua ancestralidade e os vínculos genealógicos ainda mantidos através da memória ou do convívio, sua religiosidade, afetos etc. Questões sobre suas histórias de vida, ainda que de maneira breve, mas que incluem informações sobre seu nascimento, trabalho, família, lugares onde viveu. Essa aproximação preliminar permite entender os limites e o alcance das memórias nos relatos que virão, além de iluminar histórias ou questões que quem pergunta às vezes não considera a priori (Alberti 2004; Thompson 2002).

Esse foi o caso de entrevistas realizadas com antigos do quilombo do Bracuí, em Angra dos Reis, no litoral sul do Rio de Janeiro. O grupo de pesquisa, coordenado por Hebe Mattos e Martha Abreu, buscava as memórias sobre o tráfico ilegal de africanos aprisionados e trazidos para o Brasil no período escravista, um marco da história na região da primeira metade do século XIX. As entrevistas registravam forte recorrência de detalhes sobre o tráfico ilegal na região, compartilhados por diferentes pessoas do quilombo (Abreu & Mattos 2012) (Mattos 2013; Mattos & Abreu 2016). A riqueza de detalhes foi, para as autoras, marca da força da tradição oral sobre um processo histórico.

Em ocasião de conversas com antigos do Bracuí, no ano de 2013, quando o estudo já estava avançado e com muitos resultados publicados<sup>2</sup>, ouvindo cada pessoa com atenção para sua história de vida, chegou ao presente também a história da região na virada do século XIX para o XX, e as primeiras décadas do século XX. Um tempo lembrado, muitas vezes por experiência própria, pelas pessoas que foram entrevistadas quando ali viveram certo abandono em relação às prioridades do Estado ou do seu vínculo com a capital, o Rio de Janeiro. O fluxo de pessoas, ideias e dinamização da economia em escala inter-regional só voltaria a se intensificar na década de 1970, com a abertura da rodovia BR101 (Rio-Santos). Sobre esse período é marcante como entremeia a fala desses antigos a referência ao “tempo da banana”. A força da economia local também foi observada por registros sobre a produção e o escoamento da banana, com estruturas e tecnologias relacionadas à mesma.

Ouvir sobre a história de quem conta (não com atenção apenas para o passado mais distante do qual se quer saber) traz para a cena outras histórias desses descendentes de africanos como a fala, também recorrente, sobre a relevância do governo Vargas na conquista de direitos. É corriqueiro ouvir em jongs e histórias contadas que a abolição não veio com o 13 de maio, mas com a legislação trabalhista de Vargas (Mattos 2013; Rios & Mattos 2005). Nesse mesmo tempo, quando a economia local se dedicava à produção da banana, tempo através do qual as memórias do cativo chegam ao presente.

As dinâmicas da memória podem recordar, inventar, alterar, mentir, transformar e fazer perdurar. Isso vale para todos, inclusive para pesquisadores. Em Abreu, Mattos & Agostini (2016: 25, nota 9) há um apontamento sobre essa dinâmica, a partir da memória de um episódio durante trabalho de campo na região de Vassouras, no ano de 2001. O caso trata de um momento de descontração da equipe

de pesquisa, que incluía pesquisadores de diferentes lugares, como pessoas ligadas ao grupo cultural Cachuêra! (de São Paulo), da pós-graduação em História da Unicamp, entre os quais o orientador Robert Slenes e a orientanda Camilla Agostini, além de moradores locais, como Carina Guimarães e Edinho Bambú, que ajudavam e integravam a dinâmica da pesquisa.

O caso foi um encontro para comer no rancho do artesão Edinho Bambú, no topo de uma colina da cidade de Vassouras, reverberando as coisas que eram aprendidas com o toque de tambores nas rodas de jongo, naquela circunstância entoados pelo pessoal do Cachuêra!. Já era tarde da noite, após a participação do grupo na roda de jongo comemorativa do 13 de maio, em Barra do Pirai (município vizinho), e pensavam em como resolver a fome do grupo àquela altura da noite. O professor numa brincadeira fez a sugestão de deveria ser com uma iguaria “centro-africana”. Na referida nota de roda pé, há uma ponderação sobre como o equívoco da memória da orientanda levou a uma afirmativa textual, que era, na verdade, uma mistura de coisas que falavam das dinâmicas da memória. No caso, a afirmação de que “jiló com carne seca” seria uma comida de “tradição centro-africana”, e isso ter sido um aprendizado com o professor. A própria nota nove explica melhor:

*Quando o Bob leu a versão preliminar desse texto ele fez um comentário dizendo que nunca falou que “jiló com carne seca” era uma receita centro-africana, mas sim apenas o jiló. Assim, cabe uma defesa da memória como registro histórico, considerando a inclusão não autorizada da carne seca na receita de inspiração “centro-africana”, no relato sobre o episódio em Vassouras. Este texto foi escrito quatorze anos depois do acontecido. Foi lembrada a brincadeira sobre produzir uma iguaria “centro-africana”, foi lembrado do quitute elaborado e apreciado [por todos naquela noite]. A falha da memória ou do registro foi o limite inescapável do pesquisador [no caso, pesquisadora]*

2 Além de artigos científicos, documentários e acervos, disponibilizados em <http://www.labhoi.uff.br/>.

sobre a realidade observada ou lembrada. Neste caso, ilustrativa, considerando que se trata de uma situação informal durante um trabalho de campo, sem preocupações de pesquisa ou registro, de algo acontecido há quatorze anos atrás. Se o Bob reivindicou a iguaria centro-africana, evocando o jiló para participar da receita, quem foi a sua busca foi o Edinho Bambu, que chegou radiante àquela altura da noite com um punhado de jiló e com a carne seca, dizendo ter conseguido o jantar centro-africano! Pronto, assim ficou registrada na História [com o registro escrito no artigo] a autoria de Edinho Bambu, descendente de africanos, sobre uma receita centro-africana adaptada no Brasil, com a ajuda do conhecimento do professor e da confusão da memória da aluna. Para lembrar como tradições são inventadas e quem participa desse processo” (Abreu, Mattos & Agostini: 2016: 25, nota 9).

Michel Polak, com os conceitos de *memórias subterrâneas* e de *enquadramento da memória*, oferece importantes chaves para se pensar sobre essas dinâmicas (Polak 1989). A noção de *memórias subterrâneas* permite compreender como certas memórias e práticas podem ficar adormecidas por décadas, além do seu lugar subalterno, como enfatiza Polak. Assim são pensados os momentos em que se escuta entre moradores locais: “todo mundo que sabia disso não está mais aqui para contar”, “não se faz mais isso, acabou”, “só sobrou dona fulana, é a última que pode contar, corre porque não demora ela vai morrer”. Como diz Johannes Fabian (2006: 503-520), a antropologia lida com as tradições em uma relação intrínseca com o passado, com algo que está sempre por acabar ou que acabou, mas que, na verdade, permanecem nesses subterrâneos, vindo à tona em determinadas circunstâncias ou conjunturas. Essas falas, muito comuns de serem ouvidas e que podem gerar angústia em aprendizas na pesquisa, são expressões desse processo.

Esses momentos de “quase morte” ou de “esquecimento” de certas práticas ou memórias são bem descritos no texto

de Hebe Mattos e Martha Abreu (2016: 00-00) sobre a trajetória do jongo no Sudeste. Desde o período da escravidão até os dias de hoje, se percebem momentos em que a prática está ativa, apropriada por conhecedores de seus mistérios e regras, entremeados por períodos de “esquecimento”, desinteresse, de “quase morte”. As razões para a sua vivacidade ou seu desencanto são conjunturais e dependem das motivações do próprio grupo para lembrá-la ou se afastar dela (Mattos & Abreu 2016).

Acredito que pensar em *memórias subterrâneas* também ajuda a imaginar uma espécie de lençol freático onde saberes circulam e, em certo momento, se fura o solo e a água brota novamente. Pensar onde essa água estava guardada e de onde ela vem, nos leva ao inconsciente coletivo, a práticas que perduram em diferentes instâncias do cotidiano, assim como uma instância sensível através da qual se aprende e se transforma as dinâmicas do passado.

Sobre essa última característica, é importante lembrar de uma estudante no curso de pós-graduação *lato sensu* em História e Cultura afrodescendente, na PUC-Caxias, no ano de 2015, que trouxe sua experiência no candomblé para abordar as dinâmicas da memória, da tradição oral e as suas formas de transmissão. Ela lembrou na ocasião que, no âmbito das religiões afro-brasileiras, o aprendizado pode ocorrer por instâncias sutis, sensíveis ou intuitivas. Na ausência de um guardião da memória ou liderança religiosa viva ela poderia acessar, apenas com bases primárias, conhecimentos a partir da sua relação direta com a dimensão espiritual. A relação com instâncias sensíveis permite que se tenha contato com determinados conhecimentos, além de referências que perduram no costume e através do inconsciente coletivo. A contribuição da estudante faz repensar o conceito de *costume* de Hobsbawn (1996), além de incluir outras perspectivas na noção de *enquadramento da memória* de Polak (1989).

A noção de *memórias subterrâneas* faz pensar que, nos momentos em que

determinada prática ou saber são ativados, eles são enquadrados pela conjuntura e pela experiência no presente em que “ressurgem”. Esses momentos são como um chafariz, fonte ou poço que se constrói para canalizar a água que brota do lençol freático. A História Oral se dedica a registrar esses momentos e suas formas de expressão.

Existem muitas maneiras de lidar com essa tarefa. Projetos como os desenvolvidos por Ana Lugão Rios & Hebe Mattos (2005), em *Memórias do cativo*, e por Hebe Mattos, Martha Abreu & Keila Gringberg, em *Passados presentes* (2012), trazem para a cena da História Oral uma característica: a continuidade da pesquisa de longa duração e a relação com os grupos envolvidos na pesquisa. No caso, trata-se de projetos que atravessam décadas de trabalho em conjunto com quilombos contemporâneos e grupos jongueiros. Ainda que norteados pelos princípios de pesquisa e de registro da História Oral, esses projetos permitem pensar na *relação* entre quem pesquisa e o campo da pesquisa. Essa relação pode ou não ser conduzida por princípios etnográficos de observação-participação e registro ou por uma etnografia propriamente. De toda forma, ressalta-se a possibilidade de fazer confluir duas estratégias simultaneamente nos registros da Memória: a da história e a da antropologia.

O antropólogo Johannes Fabian lembra que não tinha por hábito a realização de entrevistas. Apenas conversava, de maneira que “[...] era quase sempre uma troca: um testemunho de algum tipo, ou um ensinamento” (Fabian, 2006: 512). Lembra ainda que a escrita etnográfica é uma forma de colonização:

[...] ao registrar por escrito os grupos que estudamos, nós sistematicamente negamos sua coetaneidade. Então, falamos sobre eles usando categorias que envolvem distanciamento temporal, colocando o autor do discurso num tempo diferente daqueles sobre os quais escreve (Fabian 2006: 510).

Esse processo pode ser pensado também na conversão dos registros orais para a escrita, pela História Oral, como mencionado anteriormente, processo tratado no presente texto. Isso significa atenção para identificar os momentos de registro (e que tipo de registro), e quando renunciar a métodos definidos previamente, abrindo espaço para algo novo que o próprio campo apresente como possibilidade (Araujo 2021; Bell 1991; Feyerabend 1977; 2011). Esse *campo* é entendido como os espaços, paisagens e territórios onde os atores (ou seres) envolvidos engendram relações e ações na prática social (Ingold 2015; Latour, 2012), incluindo a relação entre quem pesquisa e moradores locais.

Assim, o encontro do fazer antropológico com o fazer historiográfico associado à História Oral enriquece e potencializa pesquisas que se desenvolvem, mesmo na curta duração, quando se tem atenção simultânea para as falas sobre o passado e as experiências engendradas no presente do campo da pesquisa e de seus atores. *Temporalidades e saberes inscritos em ruínas e memórias* (Agostini 2019), parte da perspectiva arqueológica para falar dessa relação no passado-presente, a partir das coisas do passado e da relação das pessoas com essas coisas, num presente arqueológico – quando os diferentes tempos da história, a memória e o presente estão de forma coetânea manifestas em ruínas ou estruturas antigas, através de rastros ou indícios. Cabe a nós reconhecer essa coetaneidade (Fabian 2013), horizontalizando saberes e apropriações dessas coisas do passado e do presente, bem como das memórias que os enlaçam.

### Causos de campos

O relato de um colega que escavou uma dessas estruturas antigas, na Baixada Fluminense (Rio de Janeiro), fala de quando relações na pesquisa são atravessadas pelo

medo e pelo distanciamento<sup>3</sup>. Ruínas da sede de uma fazenda passavam por um processo de pesquisa do ponto de vista do patrimônio edificado e da história associada a ele, com uma equipe que integrava a pesquisa arqueológica, junto à equipe de arquitetura e engenharia, que coordenavam o restauro da edificação, e com a equipe de operários. De início, para o trabalho acontecer, a área foi cercada por tapumes e “limpa”.

*Naquele momento, praticamente tudo que havia dentro da ruína do casarão principal foi retirado pela equipe de obra. Neste processo, retiraram desde a vegetação que tinha tomado conta da ruína, até restos de carros depenados, passando por entulhos, restos de roupas de pessoas que se abrigaram na fazenda, facas, munições, muitas camisinhas e, também, muitos objetos religiosos (F. 2022).*

Foi feita uma higienização da área de trabalho para que ele acontecesse. Higienização que vemos acontecer todos os dias, em diferentes áreas e lugares, que incluem diferentes formas de violência e possuem um sentido de que é preciso “limpar” para as coisas acontecerem. Sem atenção às intervenções contemporâneas, toda sorte de vestígio foi tratada como lixo.

Segundo F., com o cercamento da área e o início da pesquisa, alguns objetos religiosos passaram a ser encontrados próximos do tapume de entrada da obra, em especial próximos de suas antigas portas, ou na área da antiga senzala. Aqui cabe uma reflexão do ponto de vista da pesquisa que talvez seja polêmica. O respeito às práticas religiosas deve acompanhar a atenção ao medo ou ao interesse de afastamento de realidades espirituais de quem vive em meio a elas. O que ressalto aqui é que essa

instância sensível, sutil, onde se realizam práticas espirituais é apreendida por diferentes pessoas (por adeptos, por descrentes e por quem tem medo) de maneiras diferentes. Nem todos sabem ou podem lidar com essas sensibilidades e suas apropriações. A parte difícil é quando cada um fala apenas a própria língua, resultando numa perspectiva hegemônica racionalista, por vezes alimentada pelo medo, que destrói e exclui com uma desculpa de “limpeza”. F. pondera que esse não era o caso apenas dos pesquisadores:

*Grande parte dos trabalhadores também morria de medo dos objetos religiosos encontrados quase toda manhã e, muitas vezes, antes da minha chegada na obra (ou do arquiteto), ficavam aguardando que esse trabalho de limpeza fosse feito pelos trabalhadores “crentes” ou “evangélicos” [...]. Em tempo, essa denominação de “crentes” e “evangélicos” está sendo reproduzida aqui, pois era amplamente utilizada entre os trabalhadores (F. 2022).*

Segundo o relato de F., a questão da limpeza foi motivo de brincadeira entre os trabalhadores que eram quase todos da região e/ou moravam próximo ao local. Essa relação do riso, da pilhéria, frequentemente endossa atitudes desrespeitosas, agressivas e racistas que incluem o próprio medo em relação às práticas religiosas de matriz africana. Esse “medo do feitiço” que também move “o medo branco de uma onda negra” foi analisado com profundidade pela antropóloga Yvonne Maggie (1992) e pela historiadora Célia Marinho de Azevedo (1987). No caso do trabalho relatado por F. esses sentimentos e atitudes se misturam, gerando um contexto que deslegitima essas práticas e as aprisiona em estereótipos que precisam ser “limpos” ou afastados.

*Muitas vezes, os “não evangélicos” participavam dessa retirada dos objetos da entrada da obra, especialmente quando solicitados por mim ou*

<sup>3</sup> Preservando a identidade do colega e da pesquisa será adotada uma referência fictícia com a abreviação “F.”. Os depoimentos citados a seguir foram inseridos após a leitura de F. ao manuscrito original desse artigo, com esclarecimentos e sugestões para o texto, por email, em 31 de janeiro de 2022.

*pelo arquiteto e, durante todo dia, os chamados “evangélicos” brincavam com os demais trabalhadores sobre um possível “mau agouro” sobre a participação deles (F. 2022).*

Com resultado de escavações, materiais também foram identificados como procedentes dessas mesmas práticas e descartados. Revendo sua experiência nesse caso, passados muitos anos, F. comenta a relação diferenciada que tiveram com os vestígios dessas práticas quando foram encontrados nas áreas escavadas e quando estavam, pela manhã, junto aos tapumes:

*Curiosamente, a partir do seu texto e refletindo sobre o ocorrido, fico me questionando por qual motivo o material identificado nas trincheiras e quadrículas, embora fossem – igualmente – provenientes do mesmo processo de apropriação religiosa daquele espaço, não gerava medo em mim e nos trabalhadores? Bom, não tenho uma resposta certa, mas a impressão que tenho, com todo o distanciamento cronológico daquele campo, é que esse material era “lido” de outra forma pelo fato de estar misturado ao solo. É como se a temporalidade percebida em razão da escavação sinalizasse que tais objetos não poderiam representar algum tipo de receio, uma vez que não estavam mais “em uso”, não estavam no “exercício da sua função”, ao passo que os outros, encontrados pela manhã, pudessem ainda estar “operando” suas funções espirituais (F. 2022).*

O gari Alexandre Borges, conhecido como Emílio – por sua semelhança com o cantor Emílio Santiago – é quem orienta a maneira de lidar com esses vestígios, endossando as impressões de quem estava lidando com eles no sítio arqueológico, do relato acima, sobre a diferença de materiais ainda “ativos”

e dos mais antigos<sup>4</sup>. Também conhecido como Pai Xande, Babalorixá federado (pertencente à União umbandista dos cultos afro-brasileiros), era, no ano de 2014, o único servidor da Companhia Municipal de Limpeza Urbana do Rio (Comlurb) que atuava nas matas da Floresta da Tijuca, no Alto da Boa Vista. Ele fazia a retirada dos vestígios de oferendas, despachos ou “trabalhos” que deixavam materiais em locais específicos como dentro da mata, próximo de rios e cachoeiras, ruínas, cruzeiros, entre outros. Pai Xande, durante entrevista com o jornalista Thiago Jansen (2014), explica que:

*Santo gosta de ar livre. Além disso, os elementos da natureza simbolizam os orixás, então uma oferenda para Oxóssi, por exemplo, precisa estar perto do mato – explica ele, indicando ainda que o tipo de despacho também varia de acordo com a entidade e o objetivo. – Até nota de R\$ 100 já achei deixada pra Santo. Quem se dá bem são os mendigos da região (Jansen 2014).*

Na sua expertise de gari, Pai Xande orienta pesquisadores de arqueologia em como lidar com esses vestígios:

*[...] considera a atividade apenas parte de suas obrigações profissionais – desde que feita com todo o respeito aos orixás. – O medo é nenhum. Estou apenas fazendo o meu trabalho. Peço agô (licença) antes de limpar cada oferenda e deixo para retirar depois daquelas que ainda estão muito recentes. Desrespeito com os Santos seria se eu chutasse as macumbas, fizesse piadas. Desde que feito com respeito, não há problema em limpar os despachos – afirma o pai de santo, há cinco anos funcionário da Comlurb [...]. (Jansen 2014).*

4 Os relatos sobre o trabalho de Alexandre Borges foram extraídos na matéria “Gari é especializado em recolher oferendas no Alto da Boa Vista”, assinada por Thiago Jansen, em edição do jornal O Globo, de 21 de março de 2014.

A matéria de Thiago Jansen, dá mais detalhes úteis para trabalhos de campo em matas e junto a ruínas, a partir do relato do Babalorixá, na sua atuação na limpeza da cidade:

*“– Segunda-feira é sempre um dia mais cheio, porque acumula os despachos do final de semana. Mas nos dias de santos, como São Jorge, o trabalho é ainda maior. Às vezes, preciso da ajuda de outros garis. Teve um dia de São Sebastião em que chegamos a tirar 30 sacos de oferendas – conta ele.*

*Basta observar o método de limpeza do garí pai de santo para perceber que a falta de receio para com o ofício peculiar não é mera bravata. Sem maiores cerimônias, apenas murmurando algumas palavras (o agô), ele utiliza o ancinho para derrubar as taças e garrafas com líquidos, desmanchar e juntar os arranjos, as frutas, velas e demais oferendas em montes – sempre com um semblante despreocupado – para o posterior recolhimento pelo caminhão de lixo.*

*Quando necessário, também não demonstra receio em pegar as oferendas com as próprias mãos para a limpeza. O desmanche dos despachos é feito sem qualquer ordem específica, a não ser aquela que torne a faxina mais prática. Em determinadas áreas com poucas oferendas isoladas, o trabalho é rápido, não demorando mais do que cinco minutos. Em outras regiões, como a Praça do Gato e a Curva do S – conhecida como “macumbódromo”, por contar com um espaço dedicado às manifestações religiosas – até 30 minutos são gastos na limpeza, devido à quantidade, à distância e à elaboração das oferendas que precisam ser desmanchadas e reunidas” (Jansen 2014).*

No artigo mencionado anteriormente – que aborda a apropriação de ruínas por grupos religiosos, mas que também são de interesse da pesquisa arqueológica (Agostini 2019) –,

é sugerida uma leitura que agrega conhecimentos em um exercício de coetaneidade. A proposta faz confluir os relatos de lideranças religiosas a partir de uma perspectiva umbandista do século XXI sobre os usos de ruínas com princípios identificados na África Central, ainda dos tempos do tráfico de escravos, de cultos de revitalização, os chamados cultos Kimpasi na região do Kongo (Slenes 1995). Como ensina o historiador Robert Slenes, os cultos Kimpasi desse tempo eram cultos de revitalização que buscavam o reequilíbrio social, expandindo a noção de cura para a esfera social.

O colega F., em conversa com o manuscrito preliminar do presente artigo e rememorando o trabalho de campo naquela ruína na Baixada Fluminense, comenta que:

*a partir da leitura do seu texto, lembrei que muitos trabalhadores faziam relatos de que o local era “carregado”, pois muitos corpos de assassinados teriam sido deixados naquela ruína. Relataram, por diversas vezes, que o local era procurado por “macumbeiros de vários lugares do Rio de Janeiro” em função “daquela senzala”, assim como a ruína seria “um local de magia negra”. Essa última expressão foi muito usada pelos trabalhadores quando apareceu na entrada da obra um objeto religioso com um crânio, a tal capa preta citada e uma grande quantidade de líquido vermelho no chão e no objeto (F. 2022).*

A noção de “magia negra” como algo “mau” ou “assustador” é induzida, por vezes, pela presença elementos materiais que a perspectiva cristã demoniza. Ela pode estar associada às práticas de purificação dos locais ou de espíritos atormentados presos nesses locais. Essa ação se soma a serviços prestados nos terreiros, como apoio psicológico, cura, reequilíbrio, proteção ou empoderamento de uma população que sofre pelo abandono do poder público. É importante lembrar que esses centros têm um papel de apoio a indivíduos, além de uma perspectiva ancestral de cura no âmbito social.

Para finalizar o caso, F. comenta que sempre encontrava os materiais já deixados no local. Apenas uma vez flagrou uma família se aproximando de carro, trazendo flores, velas, entre outros objetos. Sobre essa ocasião, ele relata:

*Perguntaram se estava proibida a entrada na área da ruína. Expliquei que, em função da obra e do risco de desabamento de algumas paredes, não era possível a entrada. Eles agradeceram, falaram algo como: “finalmente vão restaurar isso aqui” e subiram em direção à parte alta do casarão, região em que quase sempre encontrávamos os objetos (F. 2022).*

O processo de “higienização”, levantado no início desse caso, incorpora outros aspectos que não estão limitados ao sentimento de medo, mas ao desconhecimento e à ignorância. A experiência do gari Alexandre Borges era conhecida também pelos trabalhadores que não se diziam evangélicos e tinham como tarefa a limpeza dos materiais. Na leitura de F., nessas situações se via a mistura do medo com o respeito:

*não era incomum, por exemplo, ver trabalhadores fazerem orações antes de realizarem a limpeza. Outros, que não se diziam evangélicos, utilizavam expressões como: “me dê licença”, conjugados por um sinal da cruz ou outros gestos e expressões corporais, como uma leve inclinação do corpo (uma espécie de reverência) ao passarem próximo desses objetos (F. 2022).*

Novaes (2013, 2018: 47-69), Rosa (2019), Carvalho (2011, 2012), Gordenstein (2014) e Pereira (2013) são exemplos de pesquisas arqueológicas que, ao contrário das anteriores, se dedicaram a aproximação de espaços sagrados, particularmente ligados ao candomblé e à umbanda. Hartemann (2019) advoga por uma arqueologia que não se afasta da força da oralidade em defesa de grupos que cultivam suas tradições e ancestralidades através da palavra, bem como no estudo de heranças africanas nas Américas de uma maneira geral. A autora enfatiza o quanto a oralidade é

importante no reconhecimento das diferentes formas e instâncias da Memória. Essa tradição oral tem a força de fazer permanecer no tempo grupos e saberes que são silenciados pela História. Retomo aqui as falas referidas no início desse texto que frequentemente associam genericamente ruínas antigas “ao tempo do cativo” ou, mais especificamente, a “escravos” ou a “senzalas”, mesmo quando se trata de alicerces de engenho, paredes de uma fazenda ou de um sobrado.

Outro caso chama a atenção para essa dinâmica da memória com relação a paredes de pedra e o protagonismo de anônimos da História no período escravista. Foi observado no Parque da Chacrinha, no bairro de Copacabana, Rio de Janeiro, um lugar que guarda registros de diferentes períodos. Entre eles uma ocupação militar de longa duração com forte e locais de vigia (desde o século XVII até o século XX), chácaras do século XIX e uma favela de princípios do século XX, removida em 1970. Uma das ruínas mais íntegras é um sobrado construído possivelmente no Brasil oitocentista, com suas paredes de alvenaria em pedra e com 80 cm de largura. Ele é associado a um personagem pouco conhecido do bairro, mas que por alguma razão perdurou no tempo: Teodoro Pescador.

Referida no Parque como a “Casa de Teodoro Pescador”, dá destaque a oralidade ao associar personagens e grupos subalternos a ruínas. Assim como ruínas antigas são frequentemente associadas a “escravos”, mesmo não sendo o caso do ponto de vista da função, propriedade ou domínio. Teodoro, cujas referências são vagas, esparsas e pouco precisas, teria sido “um indígena que negociava peixes com os soldados”, como a tradição oral quis guardar sua memória<sup>5</sup>. No entanto, podemos suspeitar que esse ilustre desconhecido do bairro de Copacabana tenha

5 Entrevista com Ibá dos Santos Silva, antigo gestor do Parque da Chacrinha, com participação de Camilla Agostini, Phelipe Machado Borba e Luan Sancho Ouverney, em pesquisa no Parque da Chacrinha, Copacabana/RJ, em 25 de fevereiro de 2016. Gravação em áudio, com transcrição-fichamento.

ficado para a História graças a sua associação à ruína desse sobrado. Por suas características, seria difícil imaginar a casa como pertencente a “um pescador que fornecia peixes a soldados”, ainda que o local mereça um aprofundamento de pesquisa. De toda forma, esses casos mostram a força da união entre oralidade e materialidade em garantir protagonismo na História a grupos e personagens subalternos, anônimos e silenciados historicamente.

A atenção para os modos como as pessoas lidam com essas materialidades e memórias no presente, em pesquisas de longa ou de curta duração, pode contar com uma “sensibilidade antropológica”, como chama o escritor José Petrola (2021), ou de uma atenção etnográfica de observação-participação e registro. Em outro momento, chamei a atenção para o fato de que, por vezes, esses princípios podem se contrapor a princípios de registro da tradição da História Oral como, por exemplo, a postura de quem pesquisa ao indagar “o outro” (Agostini 2019). No registro da oralidade e da memória pela História Oral não se fala muito sobre o que se pensa, dando espaço para que as falas surjam sem intervenção das expectativas de pesquisa. Na prática etnográfica, a relação estabelecida como princípio prioritário recoloca o pesquisador no lugar de relação com silêncio sobre o que se tem interesse, do contrário se tornaria um espião, a ponto de quem pesquisa poder se deixar ser *afetado* durante o processo (Favret-Saada 2005: 155-161).

Claro que as formas de interação e propósitos podem variar muito (Castro 2008a, b), incluindo o próprio aprendizado que vem com os silêncios (Costa 2014: 105-115; Silva 2006). Mas, de uma maneira geral, a experiência da relação ganha protagonismo em detrimento “do relato”. Lembrando das múltiplas formas possíveis de realizar um registro como gravações em áudio, filmagens, fotografias, desenhos, mapas, escrita e incluindo registros realizados pelos diferentes atores no campo da pesquisa (Araujo 2021; Dias 2022). Produzindo narrativas que podem ser autorais ou colaborativas (Cabral 2014a, 2014b;

Costa 2021; Hatermann & Moraes 2018: 9-34; Novaes 2013, 2018: 47-69).

Em pesquisa no sítio arqueológico do Sahy, em Mangaratiba, no litoral sul do Rio de Janeiro, esse impasse se resolveu pela experiência etnográfica, por assim dizer<sup>6</sup>. A relação com pessoas locais envolvidas na pesquisa definiu o momento de mudar o rumo da prosa nas conversas e entrevistas. Por outro lado, nessa mesma pesquisa de Arqueologia e Memória, também foi a *relação* com entidades que visitam o local que fizeram a pesquisadora renovar seu olhar para aquilo que era registrado tecnicamente. Por exemplo, quando a atenção do registro técnico gráfico de estruturas de pedra foi lembrada por caboclos que ali era um lugar *verde*, em uma gira que aconteceu no sítio, em dezembro de 2013. Esse verde (*a mata*) devia ser respeitado pelas escavações (Agostini 2019). Não apenas a mata foi lembrada através da oralidade para o cuidado das ações da pesquisa intrusiva, mas a própria materialidade deixada por grupos religiosos, que fez levar em consideração seus diferentes usos e apropriações no momento de escolher os locais de escavação, coabitando aquele espaço.

Deti Suzano, considerado um dos mais antigos moradores do local quando a pesquisa foi realizada, entre 2013 e 2016, disse ser “da curimba”, “macumbeiro e ogã desde os sete anos”. O morador explicou que as ruínas são procuradas por grupos religiosos por serem os lugares dos escravos, dos pretos velhos, pois “é deles, eles gostam dali, vivem ali”<sup>7</sup>. As lideranças do terreiro de umbanda na vizinhança do Sahy, dona Arlete e sua filha Elaine, justificam a escolha por um lugar de sofrimento para os trabalhos religiosos. Segundo suas explicações, o sofrimento teria gerado uma força importante para resistir a ele que pode ser acionada pelas pessoas no presente, já que permanecem ali. Além de,

6 Agradeço à Márcia Bezerra por me atentar para esse caminho.

7 Entrevista realizada com Deti Suzano por Camilla Agostini em 13 de janeiro de 2014.

no caso das ruínas do Sahy, ser um lugar particularmente interessante por reunir praticamente todas as energias associadas à mata, às ruínas, ao mar, ao rio, ao mangue, à estrada de ferro, ao cemitério, à estrada ou caminho e à capela, oratório ou cruzeiro<sup>8</sup>. Comparada à força de uma cachoeira seria uma verdadeira Catarata do Iguaçu. Localizada em área de preservação ambiental, que frequentemente são pensadas por biólogos para estarem “limpas” também.

### Considerações finais

Antonio Carlos Diégues (1994: 163), em *Mito moderno da natureza intocada*, nos lembra da força da presença humana nos biomas, sendo ela coagente na formação dos ambientes considerados naturais, inclusive na longa duração em locais onde a mata é considerada “virgem”. A posição de Diégues nos chama a atenção para o respeito às comunidades tradicionais que estabelecem relações com os meios naturais, reproduzindo formas de manejo das mesmas, e os diálogos necessários entre interesses e olhares que são diversos para aquele bem (Silva 2008). Assim, os vestígios antrópicos do passado, marcados na própria vegetação, ruínas e coisas miúdas que afloram no solo são partes das memórias que cada lugar guarda.

Não apenas praticantes de religiões afro-brasileiras reconhecem o lugar dos mortos ou da espiritualidade associado às ruínas ou às matas. Muitos visitantes esporádicos, como banhistas na praia do Sahy, com diferentes orientações religiosas, contam ter visões de “escravos trabalhando”, como contou um menino de 15 anos, em 2014<sup>9</sup>, ao ter visto homens carregando lenha, ou o relato de pessoas que ouvem gritos e correntes,

8 Entrevistas realizadas com d. Arlete e Elaine em 7 de novembro de 2014 e 16 e 17 de maio de 2015.

9 Entrevista com filmagem com Eduardo Henrique Corrêa de Freitas e seu pai Paulo Freitas, banhistas na praia do Sahy, com participação de Camilla Agostini e Pedro. Realizada nas Ruínas da praia do Sahy, em 11 de janeiro de 2014.

como é bastante comum nas vizinhanças de ruínas (Lima, Nascimento & Filho 2013) (Moraes 2012).

A oralidade e a materialidade guardam histórias subalternas, enquanto a etnografia registra o tempo da pesquisa. O antropólogo Marshal Sahlins (1994) foi pioneiro em promover o entrelaçamento da antropologia com a história, de maneira que sua recíproca acabou por descortinar toda uma tradição historiográfica com o mesmo interesse por essa relação: a micro história italiana e a abordagem marxista inglesa de E. P. Thompson (1998).

Esse encontro da prática de pesquisa com pessoas e suas memórias, além dos lugares de memória (Mattos, Abreu & Guran 2014), nos permite rever alguns preceitos fundantes dessas disciplinas. Por exemplo, de que a história originalmente se ocuparia com processos, com a diacronia; de que a etnografia, em princípio, se ocuparia com o presente e com as relações e comportamentos humanos, que são observados e experimentados no presente; e de que a arqueologia valoriza, simultaneamente, as dimensões de tempo e de espaço como fundamentais para o entendimento do passado. Assumo esses parâmetros com fins didáticos, considerando, é claro, que cada uma dessas disciplinas têm trajetórias ao longo dos séculos XX e XXI que incluem confluências e novas formas de considerar parâmetros de tempo e espaço nos seus saberes e fazeres.

Reverendo algumas situações de pesquisa interdisciplinar e integrada, a partir do conceito de interdisciplinaridade de Hilton Japiassú (1976), esses princípios originais nas abordagens da perspectiva histórica, antropológica e arqueológica também são revistos. Na perspectiva de Hilton Japiassú, a interdisciplinaridade prevê que o movimento entre os campos disciplinares faz com que a disciplina que experimenta esse movimento se transforme. São promovidas redefinições das *práxis* e epistemologias para soluções híbridas, além de abrir margem para abordagens socialmente engajadas e inclusão de saberes não acadêmicos no processo de produção do conhecimento, não apenas como fonte

ou “objeto” de pesquisa (Abreu, Mattos & Agostini 2016: 17-57; Agostini 2019; Bell 1991; Cabral 2014a; Feyerabend 1977, 2011; Hartemann 2019; Hartemann & Moraes 2018: 9-34; Novaes 2018: 47-69; Rosa 2019).

Assim, pensar que História Oral se dedica ao registro dos momentos e formas de expressão da oralidade e da memória em *uma conjuntura específica*, faz lembrar dos conceitos de enquadramento da memória e de memórias subterrâneas de Polak. Eles permitem pensar as dinâmicas da tradição que, ao mesmo tempo, tem continuidade e se transformam de acordo com a experiência do presente e dos interesses em jogo (Barth 1970; Hobsbawn 1996; Thompson 1998).

Por outro lado, a História Oral pode acontecer com longas durações, fazendo pensar que a perspectiva etnográfica pode ser um instrumento para se acompanhar o *processo da pesquisa*, princípio que pode ser adaptado também para as pesquisas de curta duração. Esse diálogo traz para a cena a etnografia dando conta de processos (no caso, do próprio fazer científico) como a arqueologia contemporânea têm lembrado (Araujo, 2021; Bezerra 2012: 149-164, 2017; Cabral 2014a, 2014b; Castañeda 2006: 75-104, 2009: 262-282; Gonzalez-Ruibal 2013: 188; Hamilakis 2011: 399-414, 2013: 181-194; Hamilakis & Anagnostopoulou 2009: 65-87). Assim, esse fazer científico não implica apenas nos registros de epistemes e saberes em diálogo,

mas também da própria relação entre as pessoas envolvidas no campo da pesquisa e durante o tempo que ela se desenvolve.

Nesse caso, a antropologia e a arqueologia entram em cena regendo os encontros de tempos em determinado espaço onde se estabelecem relações e memórias, nos quais os conhecimentos são os protagonistas. Pela atenção a um presente arqueológico onde e quando muitos tempos (incluindo o presente) acontecem simultaneamente por estarem guardados em vestígios materiais do passado que atravessam a História, permitindo que perspectivas coetâneas aflorem. A visão etnográfica permite conduzir processos de pesquisa que possam parecer paradoxais ou contraditórios. Em última instância, é na *relação* entre as pessoas, as coisas e os lugares que os caminhos da pesquisa se reordenam a cada instante (Latour 2012).

Os diferentes tempos da História, a Memória e o presente, podem ser abordados de forma coetânea (Fabian 2013), através de ruínas, estruturas antigas, seus rastros e indícios. Essas materialidades e os relatos orais sobre elas reforçam perspectivas ditas êmicas nas ciências humanas. Trazendo para a cena o protagonismo de personagens e de grupos subalternos frequentemente associados a ruínas, e de pessoas que guardam paredes que guardam pessoas. Parte de nossa tarefa é acompanhar esse processo.

AGOSTINI, Camilla. Walls that guard people that guard walls: record and meanings of ruins from the time of captivity. *R. Museu Arq. Etn.*, 39: 280-296, 2022.

**Abstract:** This article proposes reflections about the encounter between oral history, ethnography, and the archaeological look on ruins and memories of the time of captivity in Brazil. It addresses the methodologies confluence in fieldwork, transforming themselves throughout the research process. The objective is to contribute with concepts and paths to fieldwork that have the things of times past as the study focus, valuing the experience of subordinate groups in history, as well as the participation of researchers in relation to holders of knowledge and memories about these pasts.

**Keywords:** Fieldwork; Oral History; Ethnography; Memory; Ruins; Slavery.

## Referências bibliográficas

- Abreu, M.C.; Mattos, H.; Gringberg, K. (Org.). 2012. *Passados presentes*. Eduff, Niterói.
- Abreu, M.; Mattos, H.; Agostini, C. 2016. Robert Slenes entre o passado e o presente: esperanças e recordações sobre a diáspora africana e cultura negra no Rio de Janeiro. In: Ribeiro, G.S, *et al.* (Orgs.). *Escravidão e cultura afro-brasileira: temas e problemas em torno da obra de Robert Slenes*. Editora da Unicamp, Campinas, 17-57.
- Agostini, C. 2019. Temporalidades e saberes inscritos em ruínas e memórias. *Vestígios* 13(1): 27-50.
- Alberti, V. 2004. *Ouvir contar: textos em história oral*. FGV, Rio de Janeiro.
- Araujo, R.D. 2021. *Arqueologia do costume: um estudo de caso sobre o presente arqueológico mambucabense*. Trabalho de conclusão de curso. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Araujo, R.D. 2022. Arqueologia do costume mambucabense: sobre estar em campo e experimentar arqueologia e fenomenologia em tempos de pandemia. *Revista de Arqueologia* 35(1): 172-194.
- Ashmore, W. 2007. Social Archaeologies of Landscape. In: Meskell, L.; Preucel, R.W. (Eds.). *A Companion to Social Archaeology*. Blackwell, Oxford, 255-271.
- Azevedo, C.M.M. 1987. *Onda negra, medo branco*. São Paulo: Paz e Terra.
- Barth, F. 1970. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Universitets Forlaget, Oslo.
- Beaudry, M. 2008. Above Vulgar Economy: The Intersection of Historical Archaeology and Microhistory in Writing Archaeological Biographies of Two New England Merchants. In: Brooks, J.F., *et al.* (Ed.). *Small Worlds: Method, Meaning and Narratives in Microhistory*. School for Advanced Research Press, Santa Fé, 173-198.
- Bell, J.A. 1991. Anarchy and Archaeology. In: Robert W. Preucel, R.W. (Ed.). *Processual and Postprocessual Archaeologies: Multiple Ways of Knowing the Past*. Center for Archaeological Investigations, Illinois, 71-80
- Bezerra, M. 2012. Arqueologia, turismo e comunidades locais: reflexões de uma Turista [arqueóloga] Aprendiz. In: Figueiredo, S.L.; Pereira, E.; Bezerra, M. (Orgs.). *Turismo e gestão do patrimônio arqueológico*. Iphan, Belém, 1, 149-164.
- Bezerra, M. 2017. Teto e afeto: sobre as pessoas, as coisas e a arqueologia na Amazônia. GKNoronha, Belém.
- Brooks, J.F.; Decorse, C.R.; Walton, J. 2008. *Small Worlds: Place, Event, and Narrative Craft: Method and Meaning in Microhistory*. School of Advanced Research, Santa Fé.
- Cabral, M.P. 2014a. “E se todos fossem arqueólogos?”: experiências na Terra Indígena Wajãpi. *Anuário Antropológico* 39(2): 115-132.
- Cabral, M.P. 2014b. De cacós, pedras moles e outras marcas: percursos de uma arqueologia não-qualificada. *Revista de Antropologia* 6(2): 314-331.
- Carvalho, P.M. 2011. Vila Bela e seus quilombos: etnoarqueologia aplicada aos estudos da diáspora africana. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História (Anpuh)*, 2011, São Paulo.
- Carvalho, P.M. 2012. *A travessia Atlântica de árvores sagradas: estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela/MT*. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Castañeda, Q.E. 2006. The invisible theatre of ethnography: performative principles of fieldwork. *Anthropological Quarterly* 79(1): 75-104.

Paredes que guardam pessoas que guardam paredes: registro e sentidos de ruínas do tempo do cativo.  
*R. Museu Arq. Etn.*, 39: 280-296, 2022.

- Castañeda, Q.E. 2009. The past as transcultural space: using ethnographic installation in the study of archaeology. *Public Archaeology* 8(2-3): 262-282.
- Castro, J.T. 2008a. “Como eles poderão saber que você está dizendo a verdade?”: os antropólogos e a sua verdade. *Revista Eletrônica de Ciências Sociais* 3.
- Castro, J.T. 2008b. “Vá e conte ao seu povo”: interpretações e mediações no trabalho antropológico. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 3(1): 79-91.
- Costa, F.M. 2004. Se pouco se diz sobre o som, quem fala sobre o silêncio nos filmes? *Gragoatá* 9(16): 105-115.
- Costa, M.S. 2021. *Da pedra ao pó: granito e megalitismo no Amapá pré-colonial (salpicado de ficção contemporânea das Minas Gerais)*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Dalla Vecchia, A.M. 1994. *Vozes do silêncio: depoimentos de descendentes de escravos do Meridiano Gaúcho*. UFPel, Pelotas.
- David, B.; Thomas, J. 2008. Landscape Archaeology: Introduction. In: *Handbook of Landscape Archaeology*. [S. l.]: Left Coast, 00-00.
- Dias, V.C.P.L. 2022. Diálogos interepistêmicos e narrativas pluriversa. In: *Paper da X Reunión de Teoría Arqueológica de América del Sur Taas, 2022*, Oaxaca.
- Diégues, A.C.S. 1994. *Mito moderno da natureza intocada*. NUPAUB/USP, São Paulo.
- Fabian, J. 2006. A prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetificação. *Mana* 12(2): 503-520.
- Fabian, J. 2013. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Vozes, Rio de Janeiro.
- Favret-Saada, Jeanne. 2005. Ser afetado. *Cadernos de Campo* 13: 155-161.
- Fernandez, V.P.R. 2014. *Entre memórias, emoções e afetos: histórias de vida de moradores do Lar dos Velhinhos de Campinas*. Pontocom, Salvador.
- Ferreira, M.M.; Amado, J. 2005. *Usos e abusos da história oral*. FGV, Rio de Janeiro.
- Feyerabend, P. 1977. *Contra o método*. Francisco Alves, Rio de Janeiro
- Feyerabend, P. 2011. *A ciência em uma sociedade livre*. Editora Unesp, São Paulo.
- Ginzburg, C. 1991. O inquisidor como antropólogo. *Revista Brasileira de História* 1(21): 9-20.
- Ginzburg, C. 2007. *O fio e os rastros verdadeiro, falso, fictício*. Companhia das Letras, São Paulo.
- Gordenstein, S.L. 2014. *De sobrado a terreiro: a construção de um candomblé na Salvador oitocentista*. Tese de doutorado. Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- Gonzalez-Ruibal, A. 2003. La experiencia del Otro: una introducción a la etnoarqueología. Akal Sa, Madrid.
- Gonzalez-Ruibal, A. 2013. *Reclaiming Archaeology: Beyond the Tropes of Modernity*. Routledge, London.
- Halbwachs, M. 2004. *Los marcos sociales de la memoria*. Anthropos, Caracas.
- Hamilakis, Y. 2011. Archaeological Ethnography: A Multitemporal Meeting Ground for Archaeology and Anthropology. *Annual Review Anthropology* 40: 399-414.
- Hamilakis, Y.; Theou, E. 2013. Enacted Multi-Temporality. In: Gonzalez-Ruibal, A. *Reclaiming Archaeology: Beyond the Tropes of Modernity*. Routledge, London, 181-194.
- Hamilakis, Y.; Anagnostopoulou, A. 2009. What is Archaeological Ethnography? *Public Archaeology: Archaeological Ethnographies* 8(2-3): 65.

- Hartemann, G. 2019. Voltar, contar e lembrar de Gangan: por uma arqueologia griótica afrodecolonial em Mana, Guiana. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Hartemann, G.; Moraes, I.P. 2018. Contar histórias e caminhar com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. *Vestígios* 12(2): 9-34.
- Hobsbawn, E. 1996. Introduction: Inventing Traditions. In: Hobsbawn, E.; Ranger, T. (Ed.). *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge, 1-14.
- Hogberg, A.; Holtorf, C. 2005. Talking People: From Community to Popular Archaeologies. In: Swedish National Heritage Board (Org.). *Arkeologi Splittring eller Mangfald*. Riksantikvarieämbetet, Stockholm, 20-35.
- Ingold, T. 2015. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Vozes, Petrópolis.
- Jansen, T. *Gari é especializado em recolher oferendas no Alto da Boa Vista*. *O Globo*, 21/03/2014.
- Japiassú, H. 1976. *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. Imago, Rio de Janeiro.
- Latour, B. 2012. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Edufba, Salvador.
- Lima, D.; Nascimento, É.; Filho, M. 2013. Em busca do tempo da escravidão: patrimônio histórico e memória coletiva na comunidade quilombola Chacrinha dos Pretos. In: Agostini, C. (Org.). *Objetos da escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. 7Letras, Rio de Janeiro, 305-336.
- Maggie, Y. 1992. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- Mattos, H. 2013. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista (Brasil, século XIX)*. Editora da Unicamp, Campinas.
- Mattos, H. (Org.). 2016. *História oral e comunidade: reparações e culturas negras*. Letra e Voz, São Paulo.
- Mattos, H.; Abreu, M. 2016. A história como performance: jongos, quilombos e a memória do tráfico ilegal de escravizados africanos. In: Mauad, A.M.; Almeida, J.R.; Santhiago, R. (Orgs.). *História pública no Brasil: sentidos e itinerários*. Letra e Voz, São Paulo.
- Mattos, H.; Abreu, M.; Guran, M. (Org.). 2014. *Inventário dos lugares de memória do tráfico atlântico de escravos e da história dos africanos escravizados no Brasil*. PPGH, Niterói.
- Mauad, A.M. (org.). 2016. *História oral e mídia: memórias em movimento*. Letra e Voz, São Paulo.
- Moraes, I.P. 2012. *Do tempo dos Pretos d'Antes aos povos do Aproaga: patrimônio arqueológico e territorialidade no Vale do Capim (PA)*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal Pará, Belém.
- Novaes, L.C.N. 2013. A morte visível e a vida invisível: um estudo sobre o assentamento de Exu e a paisagem sagrada da enseada Água dos Meninos, Salvador (Bahia). Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão.
- Novaes, L.C.N. 2018. Arqueotextura e o esboço de uma antecipação o princípio simétrico na escrita dos atos, materiais e ambientes. *Revista de Arqueologia Pública* 12(1): 47-69.
- Pereira, R. 2013. *Espaço e cultura material em casas de candomblé no rio de janeiro*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Petrola, J. 2021. Sertão hoje: o que é literatura regional? Disponível em <<https://bardopetrola.wordpress.com/>>. Acesso em: 05/12/2021.
- Polak, M. 1989. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos* 2(3): 3-15.
- Revel, J. (Org.) 1998. *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. FGV, Rio de Janeiro.

Paredes que guardam pessoas que guardam paredes: registro e sentidos de ruínas do tempo do cativo.  
*R. Museu Arq. Etn.*, 39: 280-296, 2022.

Rosa, E.J. 2019. *O feitiço da Preta Velha tem (re)existência de Preta Nova: uma etnografia arqueológica da materialização do sagrado afro-diaspórico na vida cotidiana das periferias de Bagé e Pelotas*, RS. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

Rios, A.L.; Mattos, H. 2005. *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

Sahlins, M. 1994. *Ilhas de histórias*. São Paulo: Zahar.

Silva, S.R. 2008. *Negros na mata atlântica, territórios quilombolas e a conservação da natureza*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo.

Silva, W.G. 2006. *O antropólogo e sua magia*. Edusp, São Paulo.

Symanski, L.C. 2007. O domínio da tática: práticas religiosas de origem africana nos engenhos da Chapada dos Guimarães (MT). *Vestígios* 1(2): 9-36.

Thomas, J. 2001. Archaeologies of Place and Landscape. In: Hodder, I. (Ed.). *Archaeological Theory Today*. Blackwell, London.

Thompson, E.P. 1998. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura tradicional*. Companhia da Letras, São Paulo.

Thompson, E.P. 2002. *A voz do passado: história oral*. Paz e Terra, São Paulo.