

Universidade Federal Fluminense – Uff
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia
Programa de Pós-Graduação em História

Mundo Atlântico e Clandestinidade

Dinâmica material e simbólica em uma fazenda litorânea no sudeste, século XIX

Camilla Agostini

Niterói
2011

Universidade Federal Fluminense – Uff
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia
Programa de Pós-Graduação em História

Mundo Atlântico e Clandestinidade

Dinâmica material e simbólica em uma fazenda litorânea no sudeste, século XIX

Camilla Agostini

Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense; exigida como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em História.

Orientadora: Prof.a Dr.a Hebe Mattos

Niterói
2011

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

A275 Agostini, Camilla.

Mundo Atlântico e clandestinidade. Dinâmica material e simbólica em uma fazenda litorânea no sudeste, século XIX / Camilla Agostini. – 2011.

200 f. ; il.

Orientador: Hebe Maria Mattos de Castro.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2011.

Bibliografia: f. 180-189.

1. Escravidão; aspecto histórico. 2. Tráfico de escravos. 3. Litoral Sudeste do Brasil. 4. Cultura material. I. Castro, Hebe Maria Mattos de. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 326.0981

Universidade Federal Fluminense – Uff
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia
Programa de Pós-Graduação em História

Mundo Atlântico e Clandestinidade

Dinâmica material e simbólica em uma fazenda litorânea no sudeste, século XIX

Camilla Agostini

BAI CA EXAMIŨ ADORA

Prof.a Dr.a Hebe Mattos (Orientadora)
Universidade Federal Fluminense / UFF

Prof. Dr. Robert W. Slenes
Universidade Estadual de Campinas / Unicamp

Prof. Dr. Jaime Rodrigues
Universidade Federal do Estado de São Paulo / UNIFESP

Prof. Dr. Luís Cláudio P. Symanski
Univeridade Federal do Paraná / UFPR

Prof. Dr. Andrés Zarankin
Universidade Federal de Minas Gerais / UFMG

Prof.a Dr.a Mariza C. Soares (Suplente)
Universidade Federal Fluminense / UFF

Prof.a Dr.a Mônica Lima (Suplente)
Universidade Federal do Rio de Janeiro / UFRJ

RESUMO

Este trabalho se dedica ao estudo das dinâmicas materiais e simbólicas em uma antiga fazenda litorânea do sudeste brasileiro, ocupada na primeira metade do século XIX, atualmente conhecida como sítio arqueológico São Francisco, localizada no município de São Sebastião / SP.

Trabalha-se com a hipótese da ligação desta fazenda e seu proprietário com o tráfico ilegal de escravos, no segundo quartel do século XIX. A partir deste contexto questiona-se como a dinâmica simbólica, materializada em objetos, serviu no encontro de pessoas com *backgrounds* diferentes em formações culturais híbridas e criativas. Nota-se que tais encontros ou trocas não se somam em formações prontas e acabadas, mas são, na verdade, um processo de tradução e interação que é contínuo e localizado contextualmente.

Palavras-chave: Ação Simbólica – Mundo Atlântico – Clandestinidade – Hibridismo – Cultura Material

ABSTRACT

The thesis studies the material and symbolic dynamics in an ancient estate property, located on the southeast coast of Brazil, occupied in the first half of the 19th century. The property is now known as the São Francisco Archaeological Site, in São Sebastião, in the state of São Paulo.

The study deals with the hypothesis of a connection between this property and its owner to the illegal slave trade in the second quarter of the 19th century. In this context, the question is how the symbolic dynamics, materialized in objects, served in the encounters of people from different backgrounds in hybrid and creative cultural manifestations. Such cultural encounters or exchanges do not result in finished and static creations, in fact they are rather a translation and interaction process that is continuous and within a context.

Key words: Symbolic Action – Atlantic World – Underground – Hybridity – Material Culture

Índice

Índice das Figuras	1
Índice dos Gráficos	4
Agradecimentos	5
Introdução	8
Parte 1 – Contexto	14
Mundo Atlântico, clandestinidade e trocas culturais	15
Tráfico ilícito nas regiões sul-fluminense e norte-paulista	24
A “cena do crime”	29
Leituras sobre a “cena do crime”	48
Joaquim Pedro e as funcionalidades do sítio São Francisco	57
Parte 2 – Materialidade e simbolismo	78
Cultura Material e ação simbólica	79
Miudezas do cotidiano	89
Padrões estéticos e seus significados	119
Dinâmica simbólica e ação social	152
Conclusão	170
Bibliografia	174

Índice de Figuras

Figura 1	Hipótese de ocupação do sítio São Francisco com três áreas, por Wagner Bornal	30
Figura 2	Planta geral da Área 1 – complexo principal	32
Figura 3	Planta provisória da casa principal, Área 1	33
Figura 4	Parte interna da casa principal e detalhe da parede, Área 1	33
Figura 5	Planta da capela, Área 1.....	34
Figura 6	Segundo patamar, com colunas da capela a cima e terceiro patamar com pátio de pedras abaixo, Área 1.....	35
Figura 7	Possível oratório com fonte ou pia batismal ao lado da capela, Área 1	35
Figura 8	Terceiro patamar, pátio de pedras, Área 1.....	36
Figura 9	Aspectos decorativos dos barbacãs ainda existentes: rã, perna de figura humana, capela, Área 1	36
Figura 10	Rosácea reconstituída após destruição da original, e recolocação de símbolo após sua queda, Área 1.....	36
Figura 11	Planta do forno/fornalhas, Área 1	37
Figura 12	Área do forno/fornalhas com local do moinho ao fundo, Área 1	37
Figura 13	Detalhe do forno/fornalhas, Área 1.....	38
Figura 14	Representação de um sistema de fornalhas similar ao encontrado no Sítio Arqueológico São Francisco. “Sítio de D. Tereza, 26 de Maio 1843” (fabricação de açúcar no Engenho de Salto Grande), aquarela de Hercules Florence, 1843.....	38
Figura 15	Vista a partir da Área 2, do canal com a Ilha Bela ao fundo	39
Figura 16	Vista a partir da Área 1, do Bairro São Francisco, tirada do primeiro patamar, da casa principal	39
Figura 17	Planta dos três setores da Área 3	40
Figura 18	Área 3 / Setor 1 – croqui com estruturas de pedra (em azul), áreas /platôs de uso sem construção em pedra (em vermelho) e concentração de material (em verde)	41
Figura 19	Casa com forno à direita, possível alcova no centro e avarandado nos fundos da imagem, Setor 1 / Área 3	41
Figura 20	Avarandado de pedra com marca de esteio, Setor 1 / Área 3	41
Figura 21	Vista a partir do Setor 1, recorte da mata para garantir visibilidade	42
Figura 22	Escada de acesso à casa quadrangular, Setor 1 / Área 3	42
Figura 23	Pátios no nível mais baixo do Setor 1 / Área 3	43
Figura 24	Pequenas contenções escalonadas, possível horta, Setor 1 / Área 3	43
Figura 25	Setor 2 / Área 3 com pedras/alicerces (em azul escuro), árvores (em verde), principais áreas de concentração de material (em azul claro), concentração de carvão (em amarelo), concentração de telhas e argamassa (em vermelho). Obs. não está marcado no desenho a alta concentração de fragmentos corrugados dentro e no entorno do forno	45
Figura 26	Setor 2 / Área 3, com forno à esquerda e fogueira à direita do salão, com dois cômodos quadrangulares ao lado	45
Figura 27	Detalhe da fogueira, Setor 2 / Área 3	45
Figura 28	Setor 3 / Área 3 com pedras/alicerces (em azul escuro), árvores (em verde), principais áreas de concentração de material (em azul claro). Obs. não está marcado no desenho a alta concentração de fragmentos corrugados dentro e no entorno do	

	forno	46
Figura 29	Forno em primeiro plano, à esquerda e toca de pedra, nos fundos, à direita, Setor 3 / Área 3	47
Figura 30	Detalhe da toca de pedra, Setor 3 / Área 3	47
Figura 31	Um dos montes de pedra que sugere uma sepultura, na subida para Área 1	47
Figura 32	Planta da Procuradoria de Terras, do serviço de reconhecimento do segundo perímetro da Comarca de São Sebastião s.d.	63
Figura 33	Detalhe da planta da Procuradoria de Terras (Figura 32): nota-se a maior proximidade do Sítio São Francisco (SF) do Caminho de Pirassununga do que com a Estrada Dória.....	64
Figura 34	Frascos de remédio, Setor 2 / Área 3.....	74
Figura 35	Formas aproximadas das panelas, Área 1	103
Figura 36	Paneleiras em São Sebastião, início do século XX – diversidade de formas dos vasilhames.....	106
Figura 37	Formas dos utensílios cerâmicos identificados no bairro São Francisco, em São Sebastião.....	106
Figura 38	Cachimbos modelados	108
Figura 39	Cachimbos moldados	108
Figura 40	Pedúnculos em cachimbos modelado e moldado	108
Figura 41	Partes do cachimbo.....	110
Figura 42	Folha estilizada, Sítio São Francisco	110
Figura 43	Escarificação africana Dinka.....	110
Figura 44	Estrela ou sol, sítio Macacú 2/ Itaboraí	111
Figura 45	O Funeral de um Negro de Henry Chamberlain, século XIX	111
Figura 46	Remontagem de parte de uma assadeira da Área 3, com 130 cm de diâmetro.....	112
Figura 47	Técnica do “corrugado” em assadeira, Área 3	113
Figura 48	Técnica do “corrugado-alisado” em assadeira, Área 3	114
Figura 49	Técnica do “roletado” em assadeira, Área 3	115
Figura 50	Sugestão de alisamento do corrugado em assadeiras, Área 3.....	115
Figura 51	Fonte: Annales du Musée du Congo, 1907	124
Figura 52	Escultura em cerâmica procedente da Fazenda Santana, São Sebastião.....	125
Figura 53	Reprodução de lista de escravos apreendidos entre 1839 e 1841.....	128
Figura 54	Foto Christiano Jr., segunda metade do século XIX.....	129
Figura 55	Amostra da diversidade decorativa dos vasilhames cerâmicos da coleção do sítio São Francisco	131
Figura 56	Padrão ondas	131
Figura 57	Padrão “folhas e sementes”	132
Figura 58	Reprodução de motivos em composições diferentes: linhas sinuosas.....	132
Figura 59	Reprodução de motivos em composições diferentes: semi-círculos concêntricos	133
Figura 60	Material recolhido no sítio Antão Soares, com incisões entre dois frisos incisos e três riscos	135
Figura 61	Material recolhido no sítio Enseada 01, com friso inciso e três riscos	135
Figura 62	Incisões com desenho semelhante ao “signo Macua” na Fazenda Santana	136
Figura 63	Diversidade de decorações incisivas na Fazenda Santana	136
Figura 64	Decoração acanalada e corrugada encontradas na Fazenda Santana	137

Figura 65	Decoração raspada e carimbada encontradas na Fazenda Santana	137
Figura 66	Cachimbo antropomorfo com “olhos de búzios”, encontrado na Fazenda Santana	137
Figura 67	Decoração incisa com a forma do “signo Macua”, encontrada no sítio Morro do Abrigo	138
Figura 68	Variedade de decorações incisas com ponteados, encontrada no sítio Morro do Abrigo	139
Figura 69	Decoração corrugada encontrada no sítio Morro do Abrigo	139
Figura 70	Material com decoração incisa e incisa-ponteados, encontrado na Rua da Praia.....	140
Figura 71	Decoração incisa encontrada no Sobrado da Praça	140
Figura 72	Decoração corrugada (à esquerda) e escovada (à direita), encontradas no Sobrado da Praça	140
Figura 73	Decoração acanalada, pinçada, e apliques com cruces, encontradas no Sobrado da Praça	141
Figura 74	Outras técnicas decorativas não-identificadas, encontradas no Sobrado da Praça	141
Figura 75	Área no Município de São Sebastião	142
Figura 76	Localização dos sítios referidos	143
Figura 77	Reprodução das pranchas de Mesquitela Lima, 1956	146
Figura 78	Cabos de frigideira em forma de figa, Área 1	154
Figura 79	Representações fálicas em cabos de panelas cerâmicas, Área 1	156
Figura 80	Cabo fálico da área periférica, Setor 1 / Área 3	159
Figura 81	Cabos fálicos encontrados no sítio Morro do Abrigo	159
Figura 82	Panelinha com marca desproporcional da conexão com o cabo, Área 3.....	160
Figura 83	Imagem de São Gonçalo, no compromisso da Irmandade de 1803.....	162
Figura 84	Pedra polida e duas chaves encontradas no canto da casa, em sua fundação, Área 1..	164

Índice de Gráficos

Gráfico 1	Proporção de escravos crioulos e africanos em São Sebastião, 1844	60
Gráfico 2	Gráfico de barras com período de ocupação do Sítio São Francisco (barras verticais vermelhas), segundo os anos iniciais e finais da produção dos tipos de louças decoradas recorrentes na amostra do sítio	67
Gráfico 3	Incidência dos padrões decorativos das louças do sítio São Francisco, Área 1	93
Gráfico 4	Incidência dos padrões decorativos por nível de preço / Área 1	95
Gráfico 5	Frequência de formas encontradas entre as louças / Área 1	97
Gráfico 6	Incidência de malgas por tamanho do diâmetro de borda	98
Gráfico 7	Proporção de malgas para bebidas e pires fundos	98
Gráfico 8	Malgas para bebidas (<10cm)	99
Gráfico 9	Malgas para alimentos (>13cm)	99
Gráfico 10	Pratos para alimentos sólidos ou pastosos/sopas	99
Gráfico 11	Padrões decorativos dos pratos	99
Gráfico 12	Padrões decorativos das canecas	104
Gráfico 13	Cor da pele das ceramistas	105
Gráfico 14	Função dos recipientes cerâmicos da Área 3	112
Gráfico 15	Origem dos escravos africanos de São Sebastião para o ano de 1844	145

Agradecimentos

Este trabalho não teria sido possível sem a ajuda de muitas pessoas e o apoio de algumas instituições. Em primeiro lugar agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense não apenas por permitir meu acesso ao curso de doutorado, mas pela compreensão com as inúmeras adaptações que o projeto teve que sofrer ao longo de quatro anos. Ao CNPq agradeço a concessão de uma bolsa para o desenvolvimento deste trabalho, além de uma bolsa sanduíche que permitiu um estágio na Syracuse University, nos Estados Unidos. A esta última, agradeço pelo suporte ao longo de quatro meses. Agradeço ainda a Fundação Cultural São Sebastião, pelo suporte logístico para a realização das escavações e análise laboratorial.

A Hebe Mattos, minha orientadora, devo agradecimentos pelo auxílio ao longo de todo esse tempo, não apenas permitindo, mas incentivando a possibilidade de um trabalho interdisciplinar entre a História e a Arqueologia no âmbito de um doutorado em História. Agradeço por me encorajar, me acalmando ao longo de um tortuoso caminho.

Marcos André T. De Souza, com sua generosidade e paciência, muito me ajudou na atualização na área de arqueologia que busquei na Syracuse University, e, depois, de volta ao Brasil, acompanhando o desenvolvimento do trabalho, sempre a postos para os SOS enviados. Sua ajuda, que resultou em uma co-orientação, foi preciosa.

Aos professores Robert W. Slenes, Jaime Rodrigues, Luís Cláudio P. Symanski e Andrés Zarankin da banca examinadora, pela disponibilidade e avaliação deste trabalho.

Aos integrantes da banca de qualificação, Luís Cláudio P. Symanski e Marisa Soares agradeço suas contribuições que ajudaram a definir definitivamente a proposta do trabalho. Ao Luís Claudio agradeço ainda estar sempre disponível para ajuda na solução de problemas e compartilhamento de material.

Falar em compartilhamento de material é falar de algumas pessoas em especial. Aline Mazza me indicou muitos dos documentos utilizados neste trabalho, tenho grande dívida com toda a sua ajuda e mesmo pelo suporte logístico em parte da minha estadia em São Sebastião e sua amizade. Sou grata a Juliana P. Magalhães por compartilhar referências específicas sobre os Macuas. Beatriz Catão também contribuiu com informações e mesmo com a transcrição de um documento sobre o culto a São Gonçalo. A Gilda Brasileiro, que tive contato nos 45 minutos do segundo tempo, agradeço sua generosidade em repassar documentos digitalizados. Por fim, que deveria ser o primeiro, agradeço a Wagner Gomes

Bornal pela disponibilização do sítio e do material arqueológico, por informações compartilhadas e todo apoio logístico para a realização das escavações e análise laboratorial.

Agradeço aos funcionários dos arquivos e bibliotecas consultados, particularmente do Arquivo Público do Estado de São Paulo, e em especial a atenção de Carlos Bacellar, do Arquivo do Departamento de Patrimônio da Prefeitura de São Sebastião, da Curia de Caraguatatuba, do Cartório de São Sebastião e do Arquivo Nacional/RJ, além das bibliotecas do IHGB/RJ, Biblioteca Nacional/RJ, Real Gabinete Português de Leitura e da biblioteca da Syracuse University.

Em Syracuse devo agradecimentos a muitas pessoas. À Christopher DeCorse pelo grande incentivo para que eu fizesse o sanduíche, estimulando-me primeiro em sua estada no Brasil, quando o projeto seguia um outro rumo, e, depois, na Syracuse University auxiliando com a redefinição do projeto. Theresa Singleton gentilmente me auxiliou com as prévias de um artigo. Mark Hauser deu sugestões sobre as abordagens sobre a análise cerâmica e sobre o projeto. Agradeço Liza Gijanto que disponibilizou a coleção de cerâmicas africanas para que eu pudesse testar a metodologia atualizada no estágio. Stephan Timothy Lenik me deu noções básicas para trabalhar com bancos de dados informatizados e indicou as preciosas aulas de Tammy R Hnat-Comstock, que com muita paciência e dedicação me auxiliou na montagem de bancos de dados no Access. À querida amiga Rachel L. Horlings, agradeço por todas as caronas ao supermercado, a companhia e amizade. A Susi, junto com o Marcos, por fazerem menos solitários os meus dias em Syracuse.

Em São Sebastião também contei com o apoio de muitas pessoas. Sou grata a equipe que trabalhou comigo nos três meses de escavação da área periférica do sítio: Juliano M. da Ressureição, Rodrigo C. dos Santos, José F. da Conceição Jr. (Cepilio), Idailton M. S. Andrade (Pequeno), Roberth G. S. Garcia (Oreo) e Thales E. de Oliveira. A dedicação e capricho da equipe sempre foram um estímulo para a pesquisa. Clayton Galdino sempre esteve a postos para tirar dúvidas sobre o acervo e compartilhar momentos difíceis. Agradeço também pelo abrigo em parte da minha temporada em São Sebastião. Neste, agradeço ainda à Giulia e Giovana que me receberam com carinho. Estevam Plado, junto com a Aline, também merece agradecimentos pela hospedagem e amizade. Outro abrigo gentilmente oferecido foi a casa de seu Abelardo, a quem agradeço. Por fim, agradeço a Tina que, sem me conhecer, me recebeu de braços abertos, me hospedando em sua casa, oferecendo grande amizade e apoio. Em São Paulo agradeço a Rafael Marquese o abrigo, as conversas, o estímulo para que eu fosse sempre adiante.

Alguns amigos foram muito presentes, fosse fazendo leituras de textos preliminares, fosse pelo suporte de uma amizade incondicional. Gabriela Sampaio e Tiago de Melo Gomes estão escalados entre eles. À Marina Monteiro Machado, que acompanhou boa parte do processo desta pesquisa, lado a lado, trilhando o percurso do doutorado com suas aflições e alegrias. À comadre Carina Guimarães, como sempre, encorajou e torceu, além de oferecer informações valiosas como da existência de um culto fálico relacionado a São Gonçalo e de práticas rituais umbandistas. A torcida não para aqui, Pedro Doudt, Márcia Bezerra, Roberto Stanchi e Roberto Marques acompanharam o processo, fosse ajudando com palavras de incentivo, fosse fazendo-se presentes quando me vi sozinha nas estadias fora do Rio. Agradeço ainda a Flavio Alheira por tanto ajudar com a concentração e Bruno Abifadel por me ajudar a acreditar.

Por fim, agradeço a minha família que me apoiou de todas as formas. Em particular às minhas primas Patrícia Argento e Fernanda Argento pelo companheirismo. À Felipe Alves de Souza e Henrique Manela pela ajuda com formatações e salvamento de computador pifado. À Maria Lúcia Agostini pela correção de textos em inglês apresentados em congressos internacionais. À minha avó Dynar pelas orações e todo carinho. À minha avó Léa pela torcida animada pela minha carreira acadêmica, talvez tenha sido ela a pessoa que mais quis que esse doutorado acontecesse. Registro ainda meu carinho por meus avôs Bimba (*in memorian*) e Carlos. Ao meu pai, Gabriel Agostini, e à minha Mãe, Maria Elizabeth Agostini, por acreditarem incondicionalmente em mim, Amo vocês.

Introdução

Esta pesquisa se dedica ao estudo de manifestações sociais e simbólicas materializadas em uma fazenda litorânea do sudeste escravista, provavelmente ligada ao tráfico ilegal de escravos, segundo diversos indícios sugerem. Em perspectiva Atlântica, o contexto trabalhado remete a situações de encontros e trocas culturais, com a formação de aspectos culturais híbridos, que, por vezes reviam, inclusive, relações de poder. Desta maneira, parte-se da questão de como a dinâmica simbólica, materializada em objetos, serviu no encontro de pessoas com *backgrounds* diferentes em formações culturais híbridas e criativas.

O trabalho conta com fontes históricas e arqueológicas num esforço de pesquisa interdisciplinar. O cruzamento de informações empíricas extraídas de fontes distintas é uma estratégia metodológica tão fértil quanto perigosa no desenvolvimento de estudos interdisciplinares, como alerta Feinman (1997), entre outros autores.¹ O autor chama a atenção para a negligência metodológica de arqueólogos ao fazerem uso de fontes documentais e de historiadores com o uso (quando fazem uso) dos vestígios arqueológicos, enfatizando que todo corpo de dados é uma construção do pesquisador, realizada para propósitos específicos e a partir de abordagens específicas. Feinman (1997) sugere que fontes de naturezas diferentes devem ser trabalhadas de forma independente, para que as informações extraídas de cada corpo de dados sejam justapostas no final, e não sobrepostas, como forma de atribuir autenticidade ou veracidade às informações extraídas dos dados trabalhados dentro da disciplina original do pesquisador, ou meramente ilustra-las.²

Além do problema de se privilegiar determinado tipo de documento, como forma de legitimar outro, cada tipo de fonte apresenta uma relação de temporalidade e espacialidade diferente (Britton, 1997; Fuller, 1997; Kowalewski, 1997). Assim, as escalas de tempo utilizadas em análises de documentos escritos, de vestígios arqueológicos ou de relatos orais nem sempre são equivalentes. Feinman aponta, de uma maneira geral, uma estratégia para se fugir desses perigos, sendo, em primeiro lugar, o uso de multi-escalas temporais e espaciais, a partir das quais pode-se trabalhar com

¹ v. especialmente Bintliff (1991); Knapp (1992); *Archaeological Review from Cambridge. History and Archaeology*, vol. 14 (1) 1997; *Journal of Archaeological Method and Theory*, vol. 4 (3/4) 1997, volumes dedicados ao uso de fontes históricas e arqueológicas em estudos com uma perspectiva holística.

² v. também Ravn (1997).

escalas de micro e macro, interrelacionando-as; em segundo, a realização de análises independentes para cada tipo de fonte, segundo critérios metodológicos particulares às mesmas, seguida de uma cuidadosa justaposição dos dados. O cruzamento desses dados propicia, desta maneira, uma base mais forte para as interpretações, evitando diminuir a importância de alguns dados e a supervalorização de outros.

As discussões sobre os problemas de análises que não consideram as diferentes escalas de tempo representadas pelas fontes utilizadas têm levado pesquisadores a definir quais os problemas podem ser respondidos dentro de cada escala de tempo, e de que forma interrelacionar as informações extraídas das diferentes fontes (v.e.g. Fuller, 1997; Kowalewski, 1997; Senatore, 1999). Na maior parte dos casos, ao tratar de escalas de tempo distintas os autores se referem a escalas tão amplas a ponto de observar processos de mudança cultural na longa duração, englobando para isso vários séculos ou até mesmo um milênio por um lado, e, por outro, eventos e ações individuais, registros anuais ou mesmo circunstanciais. Desta maneira, importantes estudos vêm sendo desenvolvidos integrando dados trabalhados na curta e na longa duração.

A abordagem de um nível micro em arqueologia não parece tão simples no que se refere a escala de tempo abrangida geralmente pelas pesquisas. Com possibilidade de abarcar milênios, séculos ou décadas o registro arqueológico dificilmente pode ser associado a eventos específicos ou ocupações de curta duração. Exemplos de esforços nesta direção são os trabalhos de Senatore (2002) e da UNEB (1996). No primeiro caso, tendo sido estudada uma ocupação de apenas quatro anos na Patagônia, e, no segundo, de uma formação bem marcada no tempo, como foi o arraial de canudos. A história, por outro lado, encontra maior facilidade na recomposição de eventos ou mesmo de trajetórias individuais a partir de documentos escritos ou orais.

Abordar escalas de tempo em nível micro não é tarefa fácil para a arqueologia, embora não seja impossível, como visto. No entanto, o foco em práticas miúdas, cotidianas, que abarcam hábitos e costumes rotineiros de um grupo social, ou, em uma escala menor, de uma família ou um indivíduo, por exemplo, podem ser inferidas através do lixo, ou vestígios materializados por estas práticas. Com a possibilidade de abordar múltiplas vezes em vestígios materiais, a arqueologia contribui com os estudos históricos que muitas vezes dependem apenas de versões oficiais, escritas.

A escala de tempo utilizada neste estudo é a da ocupação de uma fazenda em São Sebastião, no litoral norte de São Paulo, na primeira metade do século XIX. As principais fontes trabalhadas neste texto são referentes a este período da escravidão no Brasil, que foi marcado pela ilegalidade do tráfico de escravos e clandestinidade de diferentes sujeitos que permaneceram enredados nas engrenagens deste “infame comércio”. Considera-se que dentro deste período de tempo – a primeira metade do século XIX – ocorreram mudanças importantes ligadas a chegada de africanos do além-mar. É o caso da lei de 1831 que proibia o tráfico, tornando sua prática ilegal, e a lei de 1850 que reforçou a antiga e ignorada lei de 1831, acirrando a busca por traficantes clandestinos. Ou ainda as diferentes flutuações do tráfico, com a vinda de africanos de locais antes não tão importantes como fornecedores de escravos, como foi a costa oriental africana a partir da década de 1810 (Florentino, 1995: 87).

Considerando a dinâmica Atlântica, será observado como a paisagem constiuída nesta fazenda engendrou práticas sociais, assim como a dinâmica simbólica foi um importante elemento em um contexto de trocas e encontros culturais, que tinham como pano de fundo a clandestinidade. Certas práticas, como será visto, pareceram extrapolar os limites da fazenda, parecendo uma manifestação regional.

Vale uma observação sobre as fontes. A pesquisa conta com dois tipos de dados: seriais e pontuais (ou indícios). Os materiais passíveis de serem analisados em seu conjunto foram basicamente três. O arrolamento de mais de dois mil escravos em uma lista de matrícula para cidade de São Sebastião – que possibilitou estabelecer comparações com a situação particular do estudo; uma série montada a partir dos maços populacionais, também para cidade de São Sebastião, com o registro das pessoas que “viviam de fazer louça”, ou as chamadas *paneleiras* – permitindo abordar o perfil social das produtoras de parte da cultura material identificada na fazenda; e, por fim, a própria cultura material exumada em escavações arqueológicas, particularmente as peças em faianças fina e em cerâmica. Por outro lado, documentos escritos, relatos orais e mesmo objetos em particular foram analisados pontualmente, junto à bibliografia especializada, como indícios que possibilitam interpretações acerca do objeto em questão.

O estudo de fontes de natureza diferente, como referido por Feinman (1997), deveria seguir análises independentes, na construção de corpos de dados igualmente independentes para cuidadosa justaposição posterior. Tal abordagem dos dados parece

viável até certo momento do texto, quando os vestígios arqueológicos são explorados, na leitura da paisagem arqueológica, e, em seguida, quando as fontes documentais são abordadas, procurando desvendar as funcionalidades do sítio.

Na prática, no entanto, ambos os corpos de dados estão em diálogo constante. A intertextualidade das fontes (considerando que a cultura material também deve ser “lida”) fica mais clara nos últimos capítulos, quando indícios aparecem como os dados principais. A costura desses indícios, a partir da abordagem da intertextualidade, trata-se de encontrar, a partir de fragmentos a princípio desconexos, uma perspectiva que dê sentido à relação entre eles, oferecendo uma imagem do todo (Beaudry, 1995: 3). Este parece, portanto, um processo analítico relevante para se lidar com diferentes fontes na construção de um contexto.

Semelhante abordagem é utilizada pelos micro-historiadores, através da noção de “paradigma indiciário”, que nada mais é que a costura dos indícios, de maneira a conferir sentido a um conjunto de informações a primeira vista desconexas (Revel, 1998). É difícil encontrar na historiografia dedicada à micro-história mapas teóricos sobre suas abordagens (v. Lima, 2006; Oliveira e Almeida, 2009). Algumas tentativas parecem quase tão literárias quanto suas interpretações e construções historiográficas (Guinzburg, 2007). Aliás, será especialmente sobre a construção de suas narrativas que se debruçam os micro-historiadores.

Como sugere Guinzburg (2007: 40), “nosso conhecimento do passado é inevitavelmente incerto, descontínuo, lacunar: baseado numa massa de fragmentos e de ruínas”. Será exatamente a partir de fragmentos (de textos e de objetos) e de ruínas que este estudo se desenvolve. Algumas lacunas podem ser esclarecidas de antemão. Documentos fundamentais tais como o inventário e o testamento do provável proprietário da fazenda não foram encontrados (muitos documentos tais como inventários, testamentos, processos crimes do Estado de São Paulo estão com acesso restrito); o livro de tombo onde poderia ser identificada a possível capela da referida propriedade foi encontrado, mas está quase todo ilegível com uma mancha de água.

As perguntas, apresentadas a seguir, dependem de “imaginação, invenção e especulação [que tem] papel central na interpretação e no método históricos” (Natalie Zamon Davis, apud. Rodrigues, 2005b: 34). Tal como adverte Rodrigues (2005b: 35),

“as lacunas nas fontes e a recorrência a indícios (...) fazem deste trabalho um esforço historiográfico [e arqueológico] inserido no campo das possibilidades”.

Cabe ainda uma observação sobre a metodologia empregada e a escolha da narrativa. Ressalta-se, em primeiro lugar, a dificuldade em se trabalhar com uma situação de provável clandestinidade e a alta fragmentação das fontes. Entende-se que esta fragmentação, ou este conjunto de indícios somados a poucos dados seriais, não formam um quebra-cabeças, ainda que incompleto, mas um mosaico, que assume formas e sentidos na medida em que juntamos seus pequenos pedaços.³ Os fragmentos encontrados nesta pesquisa não se encaixam de uma maneira única e definitiva, mas foram relacionados de maneira a dar sentido ao seu conjunto, oferecendo uma possibilidade interpretativa dos dados.

Como observa Adrian Praetzelis (1998:1), “o sítio contém muitas histórias em potencial, mas cada uma é um produto da imaginação arqueológica que junta fatos históricos e arqueológicos em interpretação, que é mais que a soma das partes das quais é feita (...)” A disposição de cada fragmento, ou a lógica que relaciona esses fatos e dá sentido a eles, constitui parte relevante, senão imprescindível, da interpretação. Como mencionado ao longo deste trabalho, a “costura” desses fragmentos se dá com as “linhas” do contexto, seja o histórico mais amplo, seja o arqueológico, seja das relações engendradas no espaço em estudo.

Embora haja referência à aplicação da idéia do paradigma indiciário, de conceitos da microhistória e aspectos da intertextualidade não foi escolhida uma narrativa comum aos estudos históricos desta tradição ou tal como proposta por arqueólogos que entendem a necessidade de se contar histórias a partir de dados empíricos procedentes da atividade científica (ver volume especial da revista *Historical Archaeology*, 1998: *archaeologists as storytellers*). Não trata-se, portanto, de uma narrativa em diálogo com a literatura, ainda que ferramentas das referidas tradições tenham sido utilizadas na análise dos dados aqui apresentados.

Este estudo apresenta-se em duas partes, a primeira mais contextual e a segunda voltada para a análise de símbolos que circulavam neste contexto de trocas e encontros culturais. A primeira parte inicia-se buscando situar a questão das trocas e encontros culturais no quadro conceitual que guia a pesquisa. Apresenta-se ainda o contexto em que tais conceitos serão abordados, associados a uma situação de clandestinidade no tempo da escravidão. Em seguida, em “a cena do crime” é descrita a configuração da

³ Agradeço a Marina Monteiro Machado por esta esclarecedora imagem do mosaico.

fazenda, a partir dos vestígios arqueológicos. Parte-se então para a leitura de estudos anteriores realizados na mesma fazenda e contextualiza-se a discussão sobre a clandestinidade daquela paisagem junto a bibliografia. A seguir, apresentam-se as inferências sobre as funcionalidades da fazenda e o perfil de seu proprietário, particularmente a partir das fontes documentais.

A segunda parte se divide em três, após uma introdução sobre a abordagem empregada a cerca da cultura material. Primeiro serão observados vestígios de uso cotidiano na referida propriedade, buscando entender o perfil social, as escolhas e práticas que caracterizaram os ocupantes deste local. Em seguida, será abordado o aspecto estético e simbólico contido nestes vestígios, particularmente nas cerâmicas. Relaciona-se este material a escravos, por serem de produção artesanal, de fácil aquisição, e de uso em serviço, tal como as panelas. Por fim, será observado o papel de certos objetos em termos cerimoniais, rituais ou mágicos, que sugerem contradições e inversões, inclusive nas relações de poder.

Estas duas partes, embora sejam de certa maneira autônomas em termos analíticos, se complementam e, somadas, permitem uma leitura mais abrangente do sítio e elucidação das questões levantadas ao longo do texto. Por fim, a conclusão retoma a hipótese da clandestinidade do local e seu proprietário e os significados atlânticos de símbolos dinamizados nesse contexto.

Parte I - Contexto

Mundo Atlântico, clandestinidade e trocas culturais

Caberá neste trabalho abordar a dinâmica de certos símbolos que eram reproduzidos e reapropriados nas trocas culturais atlânticas. Parte-se de um contexto peculiar. Uma propriedade no litoral norte de São Paulo – registrada junto ao IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) como sítio arqueológico São Francisco – cuja aparente clandestinidade parece ter proporcionado um ambiente para criações originais. A hipótese de sua clandestinidade e excepcionalidade paisagística será aprofundada. Por hora cabe compreender as redes nas quais uma fazenda litorânea no sudeste escravista do século XIX poderia estar envolvida, bem como seu significado histórico Atlântico.

Paul Gilroy (2002) vê o Atlântico Negro como um sistema de trocas culturais (Gilroy, 2002: 55), isto é, admite “o Atlântico como uma unidade de análise única e complexa” utilizando-a “para produzir uma perspectiva explicitamente transnacional e intercultural” (Gilroy, 2002: 57). Como alerta Tomich, entende-se que o Atlântico não é um cenário estático e dado, mas um elemento constitutivo dos processos históricos (Tomich, 2004: 223). Assim, objetos particulares de análise estão interrelacionados e em constante formação. Tomich chama atenção para que “unidades particulares de observação”, tais como “(...) relações sociais, econômicas, políticas ou culturais com dimensões espaciais e temporais variáveis”, devem ser entendidas num quadro mais amplo, como o da “unidade de análise” da economia-mundo capitalista em formação (Tomich, 2004: 227). Desta maneira, o sítio São Francisco será visto não apenas como um objeto em si mesmo, mas como integrante de uma dinâmica cultural Atlântica, que existia dentro do processo formativo da economia-mundo.

Gilroy ressalta a relevância de usarmos conceitos intermediários, situados entre o local e o global, tal como o conceito de Diáspora (Gilroy, 2002: 41-42). Para pensar a diáspora, Stuart Hall sugere o uso de conceitos elaborados por Mary Louise Pratt, como o de “zona de contato” que trata da aproximação espacial e temporal de sujeitos anteriormente separados por motivos geográficos ou históricos. Neste processo, pode-se entender esses encontros através da noção de “transculturação” – conceito também utilizado por Pratt – que trata do contato de grupos subordinados com uma cultura dominante. Neste contato, os grupos subordinados selecionam e inventam a partir do

repertório dominante (Hall, 2009: 31). Hall cita ainda Kobena Mercer para falar desta “tendência hibridizante”:

“numa gama inteira de formas culturais, há uma poderosa dinâmica sincrética que se apropria criticamente de elementos dos códigos mestres das culturas dominantes e os “criouliza”, desarticulando certos signos e rearticulando de outra forma seu significado simbólico” (Mercer, apud. Hall, 2009: 33).

Aqui cabem duas ressalvas. Como será visto a seguir, ao que parece, esta é uma via de mão dupla, onde a cultura dominante também interpreta e por vezes se apropria de códigos subalternos. Assim como, no caso do escravismo brasileiro, por vezes podemos tratar de referenciais africanos distintos, por vezes considerados em níveis de superioridade e inferioridade, que se vêem enredados nesta dinâmica sincrética. Não sendo esta relação intercultural apenas uma relação branco-negro, senhor-escravo, dominante-subalterno, podendo constituir tramas que interrelacionam africanos procedentes de diferentes regiões tidos como diferenciados culturalmente, por exemplo.

Fernando Ortiz propõe o conceito de transculturação ainda na década de 1970, com o objetivo de substituir a noção de aculturação, onde uma cultura adquire elementos de uma outra cultura. Com foco nas transmigrações geográficas, econômicas e sociais, o autor propõe o estudo da transição de uma cultura a outra, sendo necessário o desenraizamento que permite a criação de novos fenômenos culturais (Ortiz, 1973). Segundo Charles Stewart (2010: 291), o conceito de transculturação de Ortiz difere de aculturação na medida em que chama a atenção para o fato de que todas as culturas mudam numa situação de contato, envolvendo simultaneamente aquisição e perda cultural, e não apenas as culturas subalternas que se aproximam de uma outra cultura dominante. Ortiz dá o exemplo do filho que tem um pouco do pai e da mãe, mas ao mesmo tempo é distinto dos dois (Ortiz, 1973: 135). Desta maneira, ao mesmo tempo são feitas reconfigurações de materiais pré-existentes, não se tratando de pura invenção (Eriksen, 2010: 78).

Encontra-se nesta formulação semelhança à perspectiva da crioulização, inspirada pela realidade caribenha; a de multiculturalismo, tal como desenvolvida nos Estados Unidos; ou de mestiçagem na América Latina (Khan, 2010). Os estudos sobre

crioulização, inicialmente desenvolvidos no campo da linguística, apresentaram uma insatisfação com a falta de um *background* sócio-histórico, fazendo com que o campo se expandisse para o estudo de dinâmicas complexas de contato cross-cultural e mistura (Cohen e Toninato, 2010). Passaram a tratar, assim, da interação de basicamente quatro grupos, sendo eles: 1) os colonos, de ascendência no velho mundo; 2) o crioulo, nascido no local de pais estrangeiros; 3) indígenas, cujos ancestrais há muito viveram no local e que se entendem como pertencendo à terra; 4) trabalhadores deslocados de sua terra natal (os africanos) (Cohen e Toninato, 2010: 4). Esta interação, segundo Cohen e Toninato, não deve ser vista como sinônimo de mistura meramente, mas como um processo de reestruturação interna, invenção e reflexão, em uma dinâmica contínua e criativa (Cohen e Toninato, 2010: 13).

Trata-se de entender a complexidade de culturas emergentes, geralmente forjadas em circunstâncias de poder altamente assimétricas (Cohen e Toninato, 2010: 13). Segundo Hall, a crioulização sempre vai tratar de questões de desigualdade, hierarquização e poder; chama a atenção para que não se “celebre” a criatividade de novas práticas culturais, esquecendo-se dos aspectos de dominação, hegemonia, racismo e violência (Hall, 2010: 29). Com isto busca-se escapar de visões de processos lineares como a “aculturação” ou, por outro lado, a identificação de “sobrevivências” culturais (Cohen e Toninato, 2010: 12).

Vale lembrar ainda que uma cultura que tenha uma “estética diaspórica” será sempre “impura”. Como sugere Hall, “essa impureza, tão frequentemente construída como carga ou perda, é em si mesma uma condição necessária à sua modernidade” (Hall, 2009: 34). Sobre as “impurezas” deste processo de crioulização vale lembrar um debate já clássico sobre a possibilidade de reconhecimento de uma herança africana nas Américas por multidões mais ou menos heterogêneas culturalmente. A referência aqui é sobre os trabalhos de Sidney Mintz e Richard Price (1992) e de John Thornton (1999). O Livro de Mintz e Price muito influenciou os estudos brasileiros sobre a experiência africana na América. Destaca-se aqui a perspectiva dos autores de como tratar a diversidade africana, sendo esta entendida através da imagem de “multidões heterogêneas”. Essas multidões de pessoas vindas de diferentes localidades ou grupos sociais teriam sido obrigadas a construir uma forma de organização social totalmente nova, passando, com isso, por um processo de mudança cultural. Este processo pode ser

entendido pela superação das diferenças pré-existentes, através do reconhecimento de uma “gramática profunda”.

A concepção desta gramática profunda pode ser encontrada também em Willy Craemer *et al.* (1976). Os autores entendem os movimentos religiosos na África Central através de uma perspectiva que lhes permite, apesar das diferenças evidentes entre os grupos, encontrar certos conjuntos de valores (“constelações compartilhadas”) comuns, evitando abordar o conceito de cultura de forma particularista, como notou Slenes (1999: 143).

Segundo Thornton (1999: 183-184), a formulação de Mintz e Price teria, de alguma forma, deixado de lado o passado africano em seu estudo sobre a formação de comunidades afro-americanas. Thornton admite que os autores conseguem fugir do dilema entre enfatizar as diferenças ou as semelhanças entre as culturas africanas. Contudo, critica os autores ao considerarem que a condição traumática do tráfico de escravos e da escravidão teria frustrado a transmissão direta da cultura africana para a América; além de não admitirem a existência de blocos culturais relativamente homogêneos na África. Na crítica de Thornton, a formação dessas comunidades, dentro da visão dos referidos autores, foi “orientada por europeus e euro-americanos, com elementos africanos dando o sabor e não a substância” (Thornton, 1999: 183-184).

Por outro lado, procurando fugir da confusão gerada pelas classificações puramente linguísticas de grupos humanos ao tratar da diversidade africana, Thornton propõe a divisão da África em zonas culturais, considerando fatores como proximidade e sistema econômico como fundamentais para a determinação de similaridades culturais, viabilizando o estudo da diversidade africana de forma um tanto esquemática, mas sem desconsiderar a sua complexidade. Desta forma o autor opta por manter, em certos aspectos, a concepção de unidades culturais proposta por Melville Herskovits, possibilitando com isso a análise do desenvolvimento de uma cultura afro-americana, tendo em vista as particularidades do seu passado.

Segundo Thornton, a semelhança de sua abordagem com a de Herskovits diz respeito ao esforço de se procurar similaridades mais amplas entre culturas da África Atlântica consideradas diferentes, se opondo às perspectivas que tendiam enfatizar as numerosas diferenças existentes no continente, criando, com isso, barreiras para o estudo das influências africanas na(s) cultura(s) afro-americana(s). No entanto, Thornton não faz uso de aspectos formais e institucionais para definir zonas

homogêneas, como faz Herskovits, mas de “princípios compartilhados”, como aqueles relacionados às concepções cosmológicas e estéticas, assim como fatores como proximidade e sistema econômico.

Refletindo sobre a crítica de Thornton à proposta de Mintz e Price, pondera-se que o reconhecimento de uma “gramática profunda comum”, no conceito de Mintz e Price, poderia corresponder ao nível de homogeneidade que Thornton considera sobre a África – o mesmo que teria sido possível de ser “descoberto no Brasil” (Slenes, 1995). Por outro lado, o argumento de Thornton não parece totalmente irrelevante, uma vez que, de fato, Mintz e Price não consideram as particularidades do passado africano em sua análise e isso se dá, por exemplo, pela imprecisão desses autores ao referirem-se às origens africanas através da imagem de uma “multidão heterogênea”.

Parece necessário considerar dois aspectos neste debate. A necessidade de se observar as particularidades africanas, ainda que em termos de “princípios compartilhados” ou de uma “gramática profunda”, assim como o processo de criouliização dos africanos na diáspora. Este processo, vale ressaltar, deve considerar o passado na África da mesma maneira que o presente na América, tendo em vista que pessoas com *backgrounds* particulares viveram a experiência do cativo, e neste novo contexto reconstruíram suas vidas.

Vale ressaltar que as particularidades históricas e contextuais devem não apenas ser consideradas, mas guiar as análises que tem como objetivo observar a transferência de milhares de homens e mulheres da África para a América ao longo de mais de três séculos (v. Price, 2003). Assim, se o foco no processo de mudança cultural de Mintz e Price parece importante de ser observado, deve-se partir do princípio de quem afinal eram aquelas pessoas, para além de uma imagem de “multidões heterogêneas” que tinham suas vidas iniciadas apenas em navios negreiros e não em terras do continente africano.

No Brasil, historicamente, o termo crioulo foi utilizado para identificação dos filhos de africanos (estes últimos também designados “pretos”, v. Karash, 2000), não sendo, como na América espanhola, utilizado como uma referência aos filhos dos colonos europeus. Neste sentido, apesar do conceito de criouliização tal como exposto a cima parece ser rico para a interpretação de processos de trocas culturais, por outro lado, o termo, historicamente colocado, sugere a passagem do africano para um novo “estado cultural”, o de ser crioulo, não dando conta das inúmeras trocas, transmigrações

e misturas entre os mais diversos sujeitos. Neste sentido, o conceito de hibridismo parece adequado.

Canclini, defendendo a abordagem de “culturas híbridas”, justifica o uso da metáfora biológica como uma adaptação do conceito de hibridismo. Lembra que metáforas econômicas, como a que faz Bourdieu, de “capital simbólico” ou “mercado linguístico” são igualmente adaptáveis às ciências sociais. O autor encontra no termo hibridismo uma

“(…) maior capacidade de abarcar diversas mesclas interculturais do que com o de mestiçagem, imitado ao que ocorre entre as raças, ou sincretismo, fórmula referida quase sempre a funções religiosas ou de movimentos simbólicos tradicionais. Pensei que necessitávamos de uma palavra mais versátil para dar conta dessas mesclas “clássicas” como os entrelaçamentos entre o tradicional e o moderno, e entre o culto, o popular e o massivo (...)” (Canclini, 1997: 111).

Sem recusar totalmente o conceito de sincretismo, o autor pretende expandi-lo com o uso da noção de hibridismo. Essa noção, também para Hall, parece conotar mais que uma simples mescla de populações, onde o híbrido não pode ser contrastado com o “tradicional” ou o “moderno” como algo plenamente formado, “trata[ndo]-se de um processo de tradução cultural, agonístico, uma vez que nunca se completa (...)” (Hall, 2009: 71). Como mencionado, serão as “formas diaspóricas” um reflexo da “capacidade de se tornar híbrida e absorver múltiplas influências enquanto retém uma forma coerente” (Green, 2010: 163).

A noção de sincretismo foi usada em diferentes momentos, com sentidos variados, recebendo conotações positivas e negativas dependendo da tradição acadêmica que dele fez uso (Stewart, 2010: 292). Como sua clássica associação a misturas desconexas e confusas entre práticas de origens ou influências diversas consideradas “autênticas”, formando um “caldeirão cultural”, ou ainda à noção de “máscara cultural”, quando um grupo – geralmente subalterno – finge se apropriar de determinados símbolos para poder continuar a ter os seus próprios de maneira escondida (v. Sampaio, 2009: 216; Ferretti, 1995: 87-88). Ferretti, na defesa do conceito, observa dinâmicas de separações, paralelismos, convergências. Uma vez que estas acontecem no encontro de

culturas, o sincretismo acontece, ainda que tenha sido mal interpretado no passado, como referido a cima.

Aqui o interesse não é o de fazer uma extensa avaliação do uso de cada um desses conceitos por diferentes autores, em diferentes momentos, mas de tê-los em mente, segundo a perspectiva explicitada pelos autores referidos, para ajudar a compreender a dinâmica simbólica do sítio São Francisco em uma perspectiva Atlântica. Objetos de magia, culto a fertilidade, referenciais religiosos diferentes conferiam a esta propriedade em meio a vegetação e de difícil acesso peculiaridades que podem ser entendidas quando lançamos o olhar para a formação de culturas Atlânticas e para a dinâmica social proporcionada pelo tráfico de escravos na primeira metade do século XIX.

O impacto da travessia do Atlântico e das diversas experiências diaspóricas vividas por escravos pode ser vislumbrada na movimentação dos navios negreiros. As características da carga humana dos negreiros são relevantes ao pensarmos na dinâmica Atlântica e os fluxos culturais nela envolvidos. A história do Atlântico Negro oferece um meio para reexaminar problemas como da identidade e da memória histórica, como sugere Gilroy (2002: 59). Os navios “eram meios vivos pelos quais se uniam os pontos naquele mundo Atlântico. Eles eram os elementos móveis que representavam o espaço de mudança entre os lugares fixos que eles conectavam” (Gilroy, 2002: 60), e, nesse sentido, devem ser pensados como unidades culturais e políticas.

Jaime Rodrigues (2005b) focou sua atenção nessas unidades culturais e políticas que eram os navios negreiros, assim como nas instâncias intermediárias do tráfico de escravos. Ao se questionar sobre que agentes sociais e que engrenagens movimentavam o processo de escravização e transferência de inúmeros cativos para o Brasil, Rodrigues abre uma brecha para a inserção das ocupações litorâneas ligadas ao tráfico. Aqui cabe a pergunta: o sítio São Francisco, enquanto uma ocupação litorânea da primeira metade do século XIX, poderia estar ligada ao “infame comércio”? A seguir, será estabelecido um quadro contextual que sugere que sim, sendo Joaquim Pedro, o proprietário, um possível intermediário do tráfico. A partir desta hipótese, pergunta-se quais as dinâmicas materiais e simbólicas neste contexto. Como se dava a interação de pessoas com *backgrounds* diferenciados, como africanos e afrodescendentes, luso-brasileiros ou mesmo a população caiçara local? O intuito não é partir de uma noção de purezas culturais autênticas que se misturaram neste contexto harmonicamente, mas considerá-

lo como local de encontro, onde africanos recém-chegados, crioulos já estabelecidos no local, caiçaras e luso-brasileiros, a partir de experiências particulares, forjaram uma situação cultural peculiar, intermediária entre o Vale do Paraíba cafeeiro oitocentista e o além-mar.

O litoral do sudeste brasileiro, como intermediário do tráfico que alimentava as fazendas do interior, a partir de encontros culturais – o que pressupõe conflito e negociação – parece, assim, ter permitido uma situação pouco estudada pela historiografia ou pela arqueologia. Rodrigues (2005b), no vai e vem de navios, acaba por lançar um olhar mais acurado para Angola do que para o Rio de Janeiro na sua busca por intermediários do tráfico. Nesse contexto africano, encontra barracões ou feitorias privadas que serviam como esconderijo na era da ilegalidade, que seriam locais onde os traficantes negociavam diretamente com os soberanos africanos (Rodrigues, 2005b: 67). Em estudo anterior, o autor menciona uma ocupação equivalente (da mesma maneira intermediária no tráfico) do outro lado do Atlântico, identificada pelas autoridades policiais em Itaparica, na Bahia, com a apreensão da escuna *Relâmpago* (Rodrigues, 2005a: 156-157). Será em meio a ocupações como estas que o sítio São Francisco será abordado como possibilidade, assim como será observada a dinâmica material e simbólica no seu contexto.

No momento da apreensão, na África, passando pela viagem até os barracões, a experiência da travessia do Atlântico – ou, de uma perspectiva africana, da Kalunga grande – a quarentena no litoral brasileiro, e por fim na sua distribuição no interior, onde prosperavam as fazendas de café, os africanos passavam por inúmeras resignificações como pessoas.

Capturados ou “produzidos” pelas sociedades africanas e traficantes, o africano antes livre tornava-se mercadoria. A imagem que Rodrigues oferece para os barracões na África é de “uma quantidade de pretos de ambos os sexos e de todas as idades acorrentados uns aos outros por meio de grilhões” (Rodrigues, 2005b: 70). Ou seja, homens e mulheres juntos em um mesmo compartimento, acorrentados.

A situação nos navios, no estudo do autor, parece dúbia com relação ao tratamento dos escravos no que se refere a separação de homens e mulheres. A menção à organização dos escravos nos navios legais, que, correspondiam a determinações governamentais, teriam separações entre os sexos. Já na descrição “quase idílica” de um

viajante alemão sobre as viagens nos negreiros é mencionada a intenção de favorecer o mais possível a aproximação dos dois sexos nos navios.

Após a quarentena em ilhas próximas a costa brasileira, homens e mulheres eram separados em dois compartimentos que serviam de quartos de dormir nos barracões (Rodrigues, 2005b: 213-214). Nada indica que os mantivessem separados nos mercados, ao contrário, a iconografia de diversos viajantes mostram homens e mulheres juntos nos locais de venda. Nas fazendas do interior, pontos de chegada – por vezes provisória – os escravos eram geralmente alojados por diferença de sexo, tendo algumas cubículos para casais. Passariam então a uma vida de exploração, mas ao mesmo tempo de recuperação de um sentido de ser social.

Neste percurso nota-se diferentes tratamentos e consideração do escravo-mercadoria. De uma massa tratada indistintivamente, os escravos ganham aos poucos o direito de serem reconhecidos como homens e mulheres, resignificando seu lugar no âmbito da escravidão que lhes era imposta. Ao fim desse processo, famílias se recompunham, alterando radicalmente – ainda que não necessariamente de forma definitiva – sua atribuição de mercadoria. Os africanos eram assim re-socializados, em um novo contexto, agenciando suas vidas no cativeiro.

Será para um ponto neste processo que será levada uma lupa de aumento neste estudo. Um contexto em que, por sua implantação paisagística, sugere tratar-se de um espaço onde africanos recém-chegados eram recebidos, onde lhes podia ser ensinada uma nova língua, uma nova atividade e apresentado um futuro ainda incerto. Tendo a certeza apenas de estar vivo, de ter superado a travessia, e ter chegado na terra dos brancos. Terra esta onde encontravam uma comunidade local que os recebia e ensinava algumas das principais lições a serem lembradas nos próximos passos de suas vidas.

Tráfico ilícito nas regiões sul-fluminense e norte-paulista

As regiões sul-fluminense e norte-paulista, serviram, durante diferentes momentos, como intermediárias entre a dinâmica do comércio transatlântico e o desenvolvimento da economia colonial, e depois imperial, nas regiões interioranas. Marcada por uma cultura marítima (Silva, 2004), chegou a ter unidade na proposição do deputado Cruz Machado de criação da província de Sapucahy, em 1873, quando se elaborava o projeto de divisão do Império do Brasil (Pascalichio e D'Alessio, 2006). A proposta do referido deputado era de unidade de uma região que "... seria compreendida na parte litorânea pela Serra de Boissucanga ao Sul e, ao Norte, por Angra dos Reis. A província estender-se-ia até o Mato Grosso, passando pela Serra do Mar, Bocaina, Mantiqueira, território das Minas Gerais e Noroeste Paulista" (Pascalichio e D'Alessio, 2006: 14). Embora o projeto não tenha sido aprovado, não deixa de ser uma visão que atribuí coerência histórica, social ou econômica a referida região litorânea ainda nos tempos do Império.

A dinâmica portuária da região teve momentos e locais oficiais e oficiosos. A importância do Porto de Paraty, por exemplo, foi fundamental durante o século XVIII. A constante referência a piratas ou mesmo à clandestinidade do tráfico de escravos, por outro lado, registrada na memória da população local (Pascalichio e D'Alessio, 2006 e Mattos et. al., 2009) marca uma dinâmica que impulsionava práticas econômicas ilícitas.

A região litorânea do sudeste brasileiro tem recebido pouca atenção no que toca os estudos sobre escravidão. Recentemente alguns trabalhos têm direcionado o olhar para as fazendas localizadas no litoral, particularmente aquelas ligadas ao tráfico de escravos e ao tempo de ilegalidade do mesmo. Mattos et. al. (2009) a partir do encontro entre a História e a memória, abordam a formação de uma comunidade remanescente de quilombo na região litorânea sul-fluminense. Percorrendo por documentos e relatos orais as autoras relembram o "tempo dos Breves" no Bracuí, em Angra dos Reis. Um tempo em que escravos vindos da África eram recebidos ilegalmente pela família Breves, contando com toda uma estrutura para recebê-los, sendo posteriormente encaminhados para as plantações de café no Vale do Paraíba. Na mesma linha, Lourenço analisa a participação dos Breves no tráfico ilegal, nesta região de Angra dos Reis (Lourenço, 2010).

Ao comparar a ocupação de regiões do sudeste, como o Vale do Paraíba, que teve sua dinâmica econômica e social intensificada apenas no século XIX, o litoral tem uma história de ocupação colonial mais antiga. Soares aponta que até o século XVII os limites da capitania do Rio de Janeiro eram indefinidos, sendo a população indígena farta em todo litoral, especialmente no século XVI (Soares, 1998: 7).

No início da colonização a região participou no fornecimento de pau-brasil à Portugal. E a faixa Norte-Paulista presenciou o famoso conflito entre Portugueses, aliados aos Tupiniquins, e Franceses, aliados aos Tupinambás (Pascalichio e D'Alessio, 2006; Bernal, 2008, p.43, 45). Apenas no fim do século XVI, com a expulsão dos Franceses, é que o povoamento europeu do litoral se intensificou, com a concessão de sesmarias, o estabelecimento de engenhos de açúcar e aguardente, além da cultura do fumo e do anil (Silva, 1975, p.76). Parece claro que o desenvolvimento dos engenhos de açúcar na região foi limitado, não concorrendo com a produção do Nordeste especialmente pelas condições ambientais oferecidas pela mata atlântica que caracteriza a região (Pascalichio e D'Alessio, 2006), “fato que se acentuou com o rumo da colonização que preferiu adentrar o Planalto deixando o litoral com população rarefeita...” (Silva, 1975, p.78).

A força de trabalho inicialmente utilizada foi a indígena. A partir do século XVII há uma série de conflitos com relação à escravização dos indígenas, que ficam, em 1609, sob a jurisdição dos jesuítas. Apesar disto, já em 1611, é deliberada uma lei que permite a captura do índio pela “guerra justa”, levando expedições do Rio de Janeiro ao Vale do Paraíba em busca de braços para o trabalho. Em fins do século XVII (1680) estabelece-se um novo decreto sobre a liberdade dos gentios, no qual determina-se que “os índios podem ser mantidos sob a administração de particulares, desde que estes os instruem na fé e os incorporem ao grêmio da Igreja” (Soares, 1998: 17-18).

Em 1615 assina-se o primeiro contrato de escravos africanos trazidos para o Rio de Janeiro, procedentes da Costa da Mina. A partir de então, a escassez da força de trabalho indígena e o interesse pelo tráfico transatlântico fazem crescer a importação de africanos como escravos para o Rio de Janeiro. Em meados do século XVIII grande parte dos escravos provém da Costa Centro-Ocidental africana, principalmente dos portos mais ao Norte, como o de Cabinda (Soares, 1998).

Com o final do século XVII e a descoberta do ouro em Minas Gerais, cresce a importância do Porto de Paraty e da Estrada Real, com casa de registro e pedágio, por

onde o ouro era escoado e feita a ligação entre o interior e o Rio de Janeiro. Enquanto isso, piratas franceses e ingleses dinamizavam uma economia ilícita em Trindade e Ilha Bela. Segundo Palumbo,

“O processo de povoamento de São Sebastião ocorreu por consequência da ocupação das terras, servindo como ponto de apoio para a economia de exportação. Como a maioria das vilas do período, apresentava desenvolvimento modesto. O maior movimento era causado pelas transações comerciais e portuárias ligada à produção de cana. No resto do ano o povoado vivia praticamente em abandono, salvo nas festas religiosas, fator de concentração e contatos” (apud. Bernal, 2008, p.49).

Com a alta produtividade do açúcar nordestino e depois o das Antilhas, a região acaba por se especializar em aguardente, sua produção mais expressiva. Assim como Paraty,

“... A vila, [de São Sebastião, fundada em 1636], só se desenvolveria com a descoberta do ouro nas minas e a consequente movimentação portuária em seu canal. Diante da real possibilidade de fornecimento de produtos à população das minas vários engenhos foram instalados na região, como é o caso da Fazenda de Santana, de 1743, e o Engenho d’Água, na Ilha fronteira, propiciando um relativo desenvolvimento econômico para o município” (Bernal, 2008, p.50).

Sendo assim, cidades como Paraty e São Sebastião passam a ser centrais como entreposto comercial, sendo Paraty ponto de controle fiscal, já que o caminho do Rio de Janeiro para as minas passava por lá. Todo o litoral, entre estas duas cidades, se alimenta do fluxo comercial estabelecido pela dinâmica entre as minas e a Corte no início do século XVIII, fosse com uma dinâmica portuária oficial, ligada a exploração do ouro, fosse oficiosa, com o comércio ilícito do mesmo. Em 1730 o caminho por Paraty perde a exclusividade, ao se intensificar o uso do caminho novo, sendo que

“no final do século XVIII o porto de Paraty já não escoava[va] o ouro das minas, mas a região ampli[ou] a produção de aguardente que, além de consumida na capitania, [foi] também usada no comércio de escravos, especialmente na rota Rio de Janeiro e Angola” (Soares, 1998: 36).

Assim, no final do século XVIII, com o declínio do ouro nas Minas, a região volta à produção de cana de açúcar (Pascalichio e D’Alessio, 2006).

A partir do século XIX, particularmente depois da década de 1830, cresce o vulto do café, agora no Brasil Império, tornando-se este o principal produto de exportação, sendo o Vale do Paraíba a mais importante região do seu cultivo. Algumas fazendas no litoral se especializaram no cultivo do grão, modestamente se comparado ao Vale. No entanto, deu-se nova importância aos portos para escoamento da produção, agora do café (Pascalichio e D’Alessio, 2006), e, principalmente, da entrada de africanos para o trabalho nas lavouras do Vale. De 1831 até a década de 1850 o tráfico de escravos entrou na era ilegal, sendo os portos espalhados pelo litoral de grande importância para os desembarques clandestinos de escravos africanos, em especial a Marambaia, Itaguaí, Mangaratiba, Ilha Grande, Angra dos Reis e Parati, no litoral Sul-Fluminense, e Ubatuba, Caraguatatuba, São Sebastião e Ilha Bela, no litoral Norte-Paulista.

A primeira metade do século XIX foi considerada uma época de apogeu, comparada às épocas precedentes, ainda que a população da marinha fosse aterrorizada pelas constantes investidas de piratas (Silva, 1975: 80). No entanto, na segunda metade do século XIX, cidades como São Sebastião e Ubatuba, que tinham importância como portos para o escoamento do café começam a entrar em declínio, principalmente a partir de 1867, quando foi inaugurada a ferrovia entre São Paulo e Santos. A ferrovia ligando São Paulo e Rio de Janeiro pelo Vale do Paraíba, inaugurada em 1877, foi a contribuição final para a “marginalização do Litoral Norte [paulista]” (Silva, 1975).

Foi na primeira metade do século XIX, na região de São Sebastião, que se estabeleceu a propriedade hoje reconhecida como sítio arqueológico São Francisco, localizado em íngreme encosta, bem próximo ao mar. O bairro São Francisco, vizinho ao local do sítio, é identificado pela população local como o antigo bairro das *paneleiras*, onde a rua principal costumava chamar-se “rua do fogo”, em virtude dos inúmeros fornos presentes nas casas de cada uma das ceramistas. A cerca de 8 km dali

estava o centro político da Vila, com a Matriz tendo a poucos metros a capela devota a São Gonçalo, que teve uma irmandade fundada nos primeiros anos do século XIX.

Serão personagens como o proprietário desta fazenda, seus escravos e a população livre e pobre, fosse moradora da rua do fogo, fosse associada a irmandades religiosas que estarão em evidência neste trabalho. A interação entre eles e sua produção material e simbólica serão investigados a partir de documentos escritos e materiais.

A “cena do crime”

O Sítio São Francisco, antiga propriedade localizada na Praia da Figueira, ao lado do Bairro São Francisco, na Cidade de São Sebastião – Litoral Norte Paulista, tem sua história guardada em ruínas, objetos de uso cotidiano, documentos manuscritos e na memória de antigos moradores da vizinhança.

O sítio localiza-se no alto de um morro e caracteriza-se por um conjunto de ruínas, bolsões com refugos domésticos, caminhos. Os seus proprietários nos oitocentos são sugeridos pela oralidade do local, que confabulou uma lenda sobre eles. Sebastião Fortunato foi antigo morador da Praia da Figueira (atrás da qual está localizado o sítio), falecido na década de 1990, com 98 anos de idade. Wagner Bernal teve a chance de registrar a sua versão sobre a ocupação das ruínas escondidas no alto do morro:

“Reza a lenda, que ali vivia um rico fazendeiro, detentor de uma grande quantidade de escravos, de nome Joaquim Pedro. Em troca de riqueza e prosperidade, fez um pacto com o “coisa ruim” prendendo-o em uma garrafa. Porém, certo dia enquanto o fazendeiro negociava mercadorias no canal de São Sebastião, sua mulher desavisada, abre a garrafa libertando o ser das trevas e conseqüentemente acarretando a morte de Joaquim Pedro. Seu corpo é levado à sede da fazenda e ao cair da noite, em meio ao velório, ouve-se um grande estrondo e apagam-se todos os lampiões. Em seguida, sobre o telhado da residência, surge o diabo carregando o corpo do falecido, provocando a fuga apavorada de todos que ali se encontravam e o desmoronamento de todas as construções que ali um dia existiram. O local passa a ser abominado pela população da época, sendo abandonado para sempre” (Bernal, 2008: 277).

Joaquim Pedro, ou Joaquim José Pedro de Souza, foi identificado assim como o possível proprietário. Casado com Ana da Cunha (descendente da família Escobar) em 1831⁴, juntos tiveram pelo menos quatro filhos: Antonio, Maria, João e Joaquim, este último tendo falecido com apenas dois anos de idade em 1856⁵. As atividades de

⁴ Cartório de São Sebastião, certidão de casamento, 26 de maio de 1831.

⁵ Cúria de Caraguatatuba, certidões de batismo, 12 de novembro de 1831, 23 de janeiro de 1837, e atestado de óbito, 25 de junho de 1856. Maços Populacionais, São Sebastião, 1836 – rolo 187.

Joaquim Pedro em São Sebastião, e mais particularmente em sua propriedade, serão discutidas adiante. Ele vem a falecer em 1869, com 68 anos de idade⁶, não tendo sido encontrado seu inventário ou testamento.

Bornal vem trabalhando no local há cerca de 20 anos, tendo produzido uma dissertação de mestrado e uma tese de doutorado (Bornal, 1995; 2008). Segundo sua identificação e interpretação sobre as ruínas e o espaço ocupado, o sítio São Francisco se divide em três áreas principais, sendo elas um complexo principal (Área 1); uma área de vigilância (Área 2); e uma área periférica (Área 3), tal como mostra a figura 1, estando situadas na encosta da Serra do Dom, em meio a vegetação, entre as cotas altimétricas 90 m e 270 m. O sítio localiza-se a cerca de 8 km do centro da cidade de São Sebastião e a 3 km do Bairro São Francisco (Bornal, 2008: 70-71).



Figura 1 - Hipótese de ocupação do sítio São Francisco, por Wagner Bornal. Reprodução de Bornal (2008:226) – distância entre Área 1 e Área 3 é de 875m.

A hipótese de Bornal, das três áreas relacionadas, se baseia na própria ligação das mesmas por caminhos, além de similaridades das técnicas construtivas, forma de implantação no terreno e nos vestígios arqueológicos que indicam uma mesma inserção temporal das edificações (Bornal, 2008: 225). Além desses fatores, como ressalta o autor, havia uma determinação de 1802 da coroa portuguesa em que a distância mínima

⁶ Cúria de Caraguatatuba, atestado de óbito, 18 de setembro de 1869.

entre dois engenhos deveria ser de duas léguas, pela possibilidade de escassez da lenha. A propriedade mais próxima identificada é a chamada Fazenda Mesquita, localizada praticamente à distância estabelecida pela coroa portuguesa, sendo a distância máxima entre as Áreas 1 e 3 de 875 m (15% de uma légua) (Bornal, 2008: 227-228). São muitos os vestígios de construções que ainda podem ser encontrados nas matas ao redor do sítio então identificado. A continuidade da pesquisa arqueológica no local mostra-se, neste sentido, promissora.

Com relação às técnicas construtivas empregadas no sítio, são identificadas por Bornal como semelhantes àquelas aplicadas nas principais propriedades do Litoral Norte paulista dos séculos XVIII e XIX, “... baseadas na utilização da alvenaria de pedra e cal, ou pedra e barro, revestidas com argamassa de cal e pau-a-pique em paredes de vedo e em paredes externas de construções de menor importância, com cobertura constituída de telha de capa e canal”⁷ (Bornal, 2008: 235). Vejamos então as principais características de cada área que compõe o sítio.

Complexo principal (Área 1)

A designada Área 1 foi identificada como constituída de uma casa principal com duas grandes cozinhas, área para jardim, capela com oratório e fonte ou pia batismal, pátio coberto de pedras, fornos/fornalhas, roda d’água e todo um sistema hidráulico com canaletas, tanques e barragem, além de caminhos. As edificações foram construídas em patamares, superando a topografia íngreme do local. Assim, no primeiro e mais alto patamar estão os vestígios da casa principal, seguida da capela com oratório e fonte ou pia batismal em patamar intermediário, tendo entre eles uma área provavelmente de jardim. Em seguida, o terceiro e mais baixo patamar encontra-se o pátio coberto de pedras, cuja parede de contenção apresenta barbacãs decorados.⁸

Nos fundos, no nível do terceiro patamar, apresenta-se o setor produtivo com vestígios de fornos/fornalha, moinho e o local onde foi identificada uma lixeira: área de concentração de artefatos, abaixo da cozinha da casa principal, atrás dos fornos/fornalhas e da capela. A figura 2 apresenta a distribuição destes espaços.

⁷ Telhas de capa e canal, também chamadas telhas coloniais, tem uma forma côncava e encaixadas umas nas outras, em fileiras, em posição invertida. É famosa a sua referência como telhas feitas nas coxas dos escravos no imaginário popular.

⁸ Barbacãs são drenos para o escoamento da água em muros de arrimo.

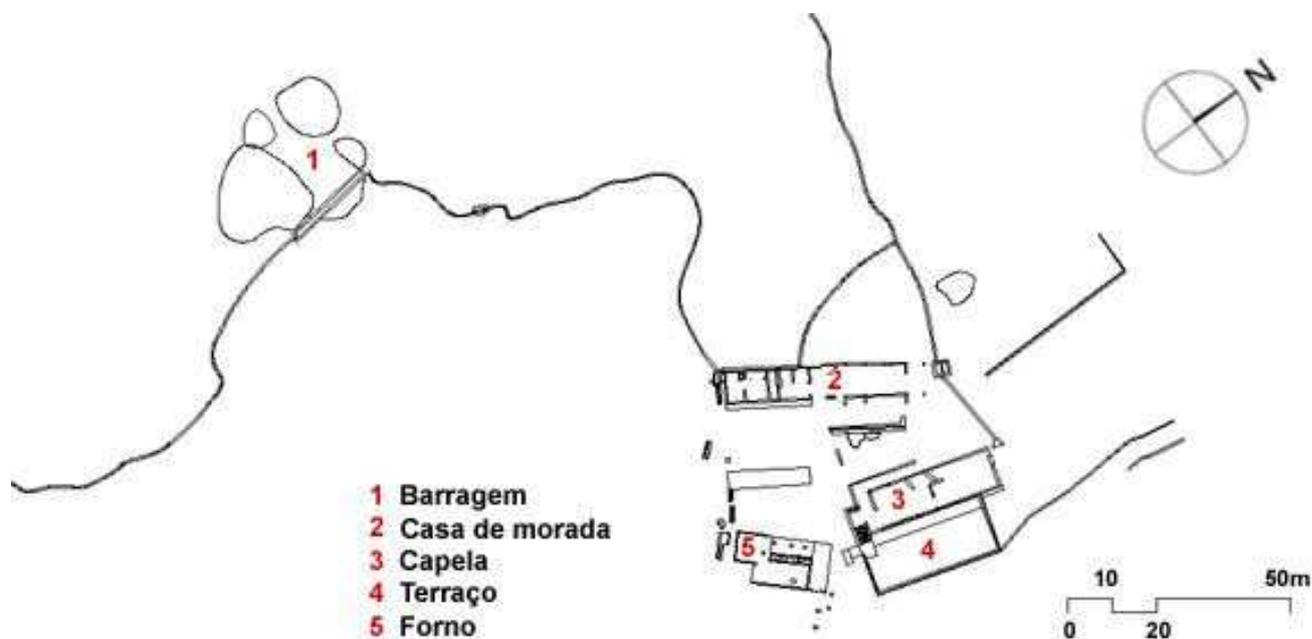


Figura 2 - Planta geral da Área 1 – complexo principal
Fonte: CD-Room - Sítio Arqueológico São Francisco (Almeida, 2007).

As escavações nesta área do complexo principal, que vêm sendo realizadas ao longo de cerca 20 anos, constituíram-se na evidência das estruturas a cima referidas, tendo sido o principal depósito de material móvel (objetos de uso cotidiano) identificado nos fundos dos fornos/fornalhas, capela e casa principal. Este depósito sugere ter sido um bolsão de lixo procedente da cozinha da casa principal. Este bolsão foi encontrado a 10 cm da superfície (0 a 10 cm de sedimento sem incidência de material), possuindo cerca de 30 cm de profundidade (chegando a 40 cm da superfície). Abaixo dele encontrou-se apenas rocha. O material encontrado no bolsão possui alto grau de integridade, sugerindo uma área de acúmulo de lixo não revirada ou pisoteada.

A casa principal situa-se em local privilegiado no sentido de controle pela visibilidade de toda a área. Como pode ser observado na figura 3, a casa apresenta uma entrada pela fachada frontal, pelo meio, levando a um espaço com um banco em alvenaria de pedra, e este levando a um pequeno cômodo e salão. A parede lateral direita deste salão não foi identificada, podendo ter sido este uma espécie de galpão aberto ou haveria uma parede de pau a pique com uma outra porta lateral ao salão. À esquerda da entrada, em nível mais baixo, estão outros dois cômodos de pequenas

dimensões e duas grandes cozinhas, com os vestígios dos fornos (além das cozinhas, identificadas pelos fornos, há um espaço intermediário entre elas que deve ter sido parte das funções de serviço da casa). Ressalta-se que a área de serviço parece bem maior que a área destinada aos quartos, sendo o salão ou galpão o único espaço de sociabilidade da casa de dimensões maiores. As ruínas sugerem que a área de serviço, com os fornos que a caracterizam como cozinha, estava isolada da área social, por um grande alicerce em forma de degrau, possuindo ainda uma entrada própria.

Interpretações sobre a distribuição interna da casa são ainda prematuras, já que as escavações neste espaço ainda estão em desenvolvimento como parte das pesquisas de Wagner Bornal. Algumas questões surgem, no entanto. Porque a área de serviço destaca-se em tamanho em relação ao resto da casa? Haveria uma divisão que isolava a área de serviço da área social, tal como as ruínas sugerem? Como explicar a presença de apenas um cômodo na área social, sendo esta predominantemente constituída de uma grande sala ou galpão?

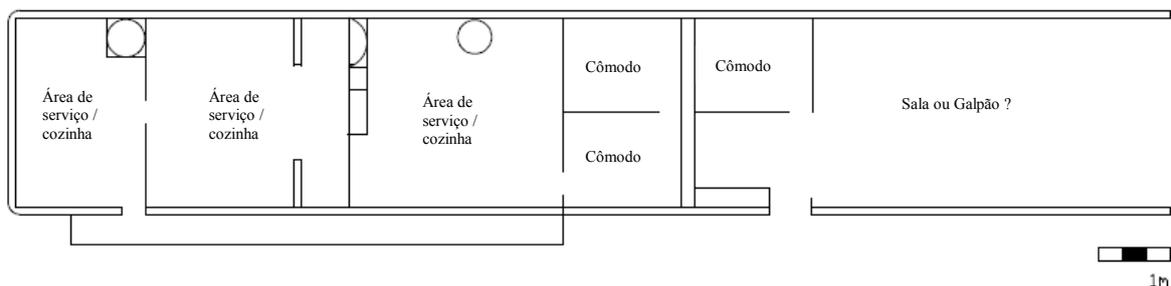


Figura 3 – Planta provisória da casa principal, Área 1



Figura 4 - Parte interna da casa principal e detalhe da parede, Área 1

A capela, representada graficamente na figura 5, foi identificada como tal por Bernal em função de inúmeros elementos que sugerem ter esta construção aspecto diferenciado e privilegiado. A construção que deveria ter tido cobertura de telhas de capa e canal e paredes de pau-a-pique, deve ter tido vidraças (pelos inúmeros fragmentos de vidro plano encontrados no local), “... e cravos fixados nas bases das colunas, juntamente com evidências de encaixes de vigas, formando ‘rebaixos’ na argamassa, permitem inferir que o piso interno era composto por um tabuado apoiado em barrotes de madeira, aspectos que seguramente atribuíam características diferenciais à construção” (Bernal, 2008: 260).

À frente da edificação encontrava-se um pátio com piso de ardósia, material não encontrado em nenhum outro local do sítio, que deveria conferir uma estética e apuro na área da referida construção. Além destes vestígios, no outro extremo do pátio com piso de ardósia, pode-se encontrar um nicho com bases laterais que sugerem pedestais para a colocação de imagens. O nicho, que é todo decorado com embrechamento de conchas, possui ainda um negativo em forma de cálice, que deveria ser alimentado por fluxo de água contínuo, caracterizando-se possivelmente como uma fonte ou pia batismal.

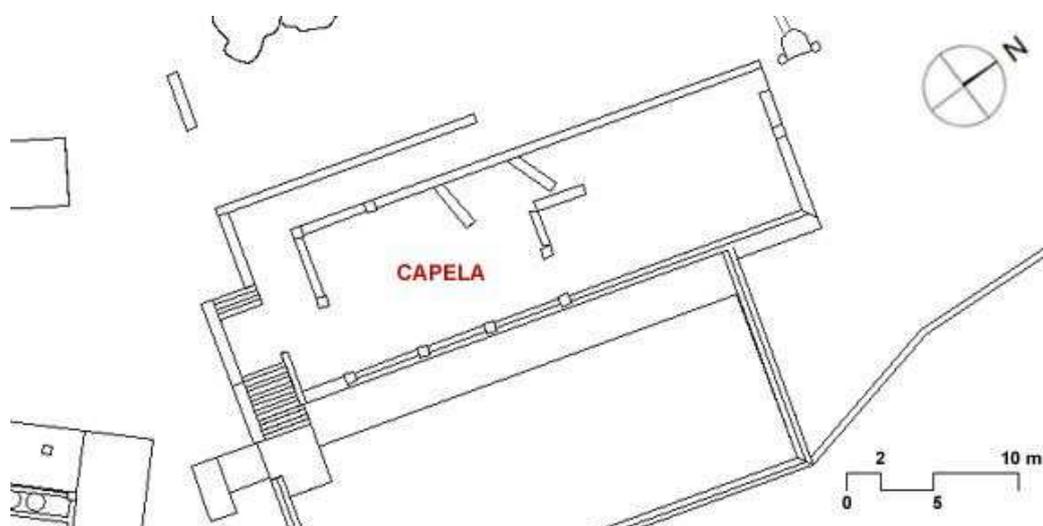


Figura 5 – Planta da capela, Área 1

Fonte: CD-Room - Sítio Arqueológico São Francisco (Almeida, 2007).



Figura 6 - Segundo patamar, com colunas da capela e terceiro patamar com pátio de pedras, Área 1



Figura 7 - Possível oratório com fonte ou pia batismal, Área 1

O Pátio, no terceiro patamar, é coberto de pedras, mas não teria sido utilizado para fins de produção, como para secagem do café, já que entre as pedras existem sulcos (v. figura 8). Os barbacãs foram decorados com imagens de uma rã, uma capela, a letra “E”, uma figura humana à semelhança de um arqueiro grego, uma rosácea e outros dois símbolos não identificados, todos em baixo relevo em argamassa de cal e concha (v. figuras 9 e 10).



Figura 8 - Terceiro patamar, pátio de pedras, Área 1

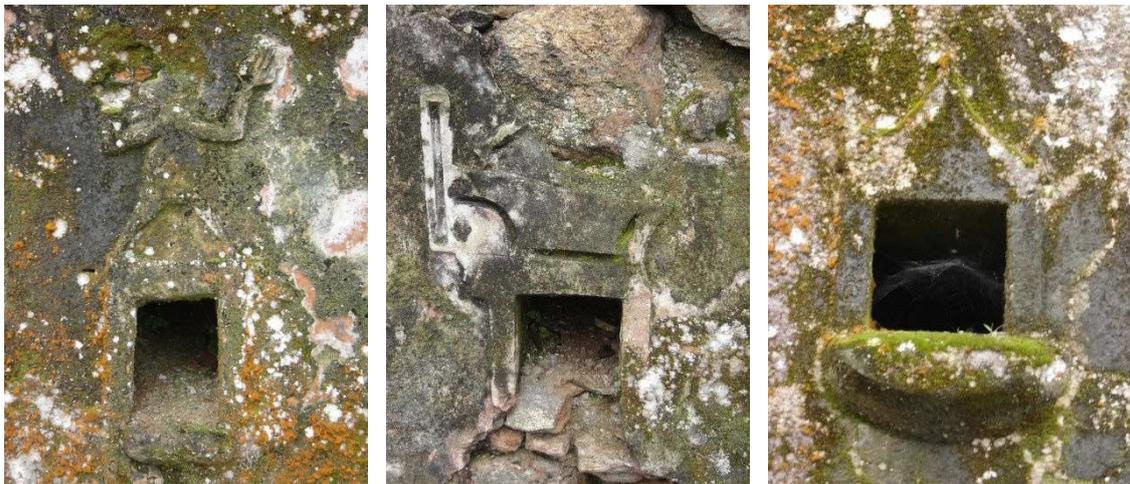


Figura 9 - Aspectos decorativos dos barbacãs ainda existentes: rã, perna de figura humana, capela, Área 1



Figura 10 - Rosácea reconstituída após destruição da original, e recolocação de símbolo após sua queda, Área 1

A presença das ruínas de um forno/fornalha e moinho d'água para processamento da cana sugere o caráter econômico ou produtivo (v. figuras 11, 12 e 13). Na aquarela de Hercule Florence, reproduzida na figura 14, é representada uma fornalha semelhante à estrutura das ruínas encontradas no sítio São Francisco, identificadas como destinadas ao fabrico do açúcar.



Figura 11 – Planta do forno/fornalha, Área 1.

Fonte: CD-Room - Sítio Arqueológico São Francisco (Almeida, 2007).



Figura 12 - Área do forno/fornalha com moinho ao fundo, Área 1



Figura 13 - Detalhe do forno/fornalha, Área 1

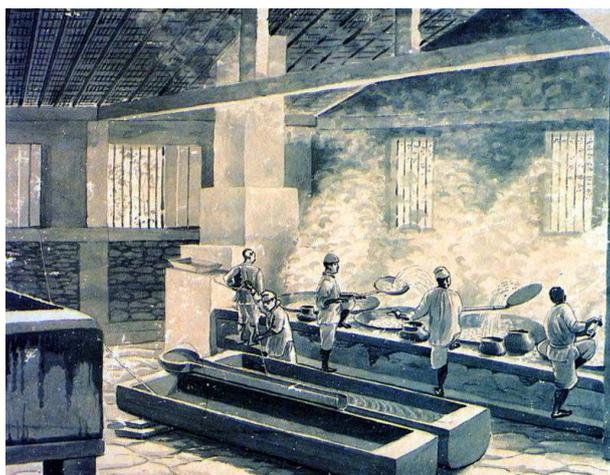


Figura 14 - Representação de um sistema de fornalhas similar ao encontrado no Sítio Arqueológico São Francisco. “*Sítio de D. Tereza, 26 de Maio 1843*” (fabricação de açúcar no Engenho de Salto Grande), aquarela de Hercules Florence, 1843. Reprodução de Bernal (2008: 252).

Vale notar que não foi identificado nenhum local passível de abrigar senzalas no entorno do complexo principal, nem tampouco enfermaria. Questiona-se se escravos domésticos não estariam dormindo na própria casa principal, na área de serviço que parece isolada da área social.

Área de vigilância (Área 2)

A Área 2 apresenta apenas pequenos patamares e teria sido um ponto estratégico de distribuição e vigilância, entre o complexo principal e o setor periférico. A visibilidade é um ponto importante a ser destacado (v. figuras 15 e 16), já que, em meio a mata fechada, o sítio não é visto da cidade, mas possui visão privilegiada da entrada do canal entre São Sebastião e Ilha Bela, tanto a partir do complexo principal, como, e especialmente, da área de vigilância.



Figura 15 - Vista a partir da Área 2, do canal com a Ilha Bela ao fundo



Figura 16 - Vista a partir da Área 1, do Bairro São Francisco, tirada do primeiro patamar, da casa principal

Área periférica (Área 3)

A Área 3 caracteriza-se por três setores próximos, com unidades habitacionais com um forno circular dentro de cada uma delas. Bernal sugere que tais habitações seriam associadas a agregados, trabalhadores livres ou escravos, com a possibilidade de serem senzalas afastadas do complexo principal (v. figura 17).

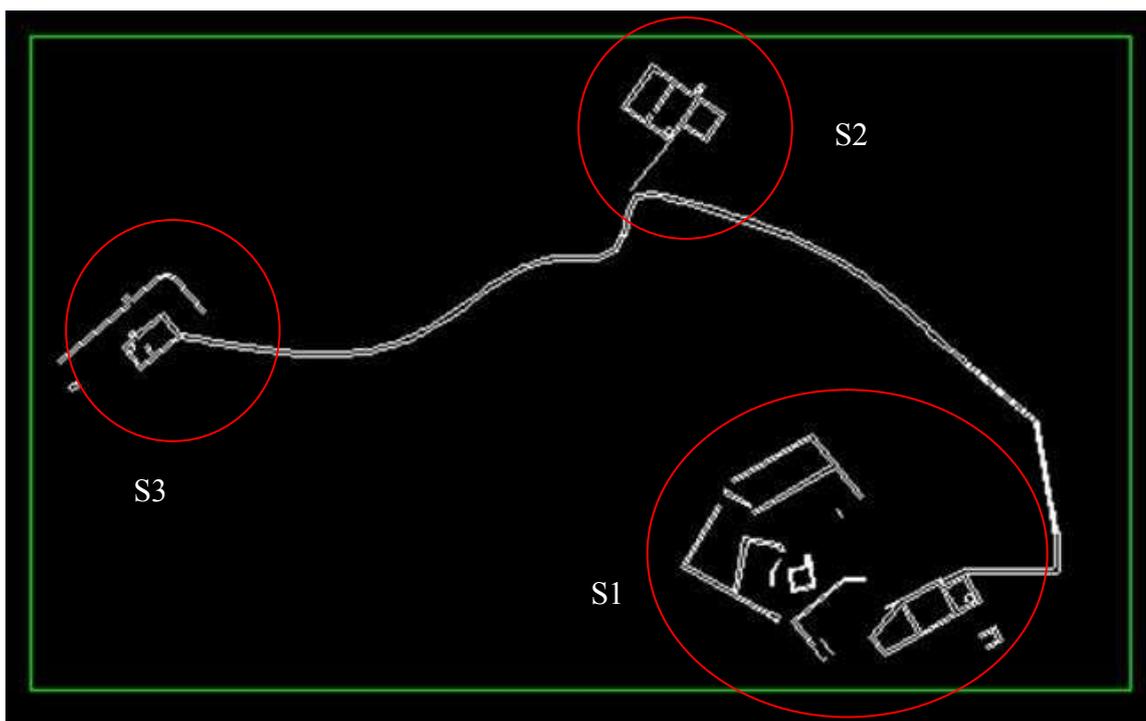


Figura 17 - Planta dos três setores da Área 3, Bornal (2008).

Área 3 - Setor 1

O designado primeiro setor tem a cota altimétrica mais alta, e é o mais complexo em termos de estruturas, também disposto em patamares. A estrutura principal, no patamar mais alto, apresenta-se com cozinha (com forno circular), e um outro compartimento maior, com algo que sugere ser uma alcova dentro (v. figura 19). A forma desta parte social – com um cômodo a esquerda e sala a direita – assemelha-se a da casa do complexo principal em dimensões menores. Esta estrutura habitacional apresenta ainda vestígios de um avarandado (v. figura 20) e uma área externa lateral (v. figura 18).

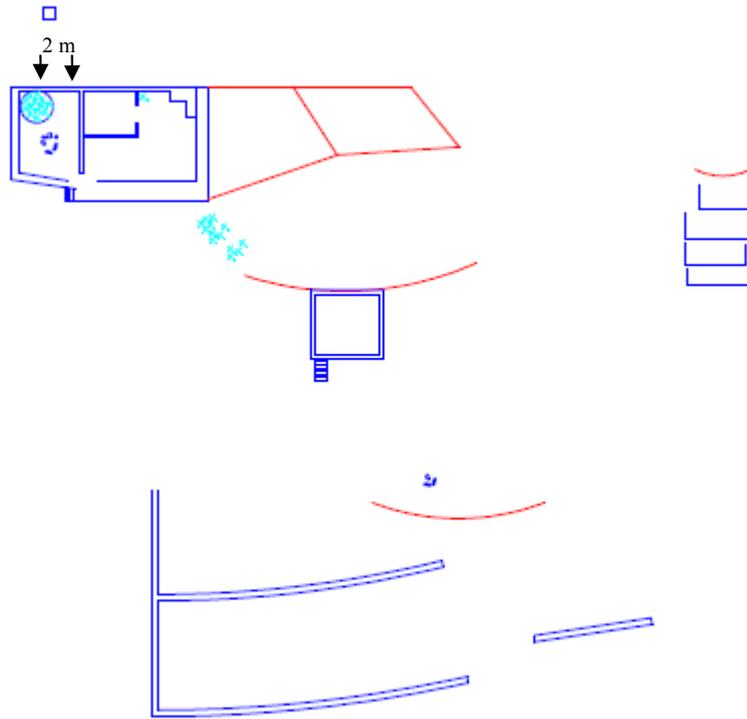


Figura 18 - Área 3 / Setor 1 – croqui com estruturas de pedra (em azul), áreas /platôs de uso sem construção em pedra (em vermelho) e concentração de material (em verde).



Figura 19 - Casa com forno à direita, possível alcova no centro e avarandado nos fundos da imagem, Setor 1 / Área 3



Figura 20 - Avarandado de pedra com marca de esteio, Setor 1 / Área 3

É notável que dos três setores este seja o único com recorte na mata para garantir a visibilidade do canal e da Ilha Bela, tal como pode ser notado na figura 21.



Figura 21 - Vista a partir do Setor 1, recorte da mata para garantir visibilidade

Em um patamar abaixo foram identificados os alicerces de uma casa quadrangular de pequenas dimensões (v. figuras 18 e 22). Dentro dela estruturas de pedra como suporte para uma trempe.



Figura 22 - escada de acesso à casa quadrangular, Setor 1 / Área 3

Descendo, em outros dois patamares, encontram-se pátios de terra batida relativamente grandes (cerca de 15 m X 7 m), se comparados com o espaço total do setor (v. figuras 18 e 23).



Figura 23 – Pátios no nível mais baixo do Setor 1 / Área 3, foto da autora

Localizado lateralmente a todas as estruturas, e em declive, encontra-se ainda contenções de pedra formando pequenos patamares (pequenos demais para serem pátios ou terraços, e grandes demais para serem uma escada) (v. figuras 18 e 24). A completa ausência de vestígios identificada com as escavações e a grande profundidade (cerca de 50 a 70 cm) de sedimento marrom solto – mesmo sedimento identificado como a camada 1 no resto do setor, que apresentou cerca de 10 a 20 cm de profundidade, na qual foram encontrados vestígios arqueológicos – sugere um local para uma pequena horta, por exemplo.



Figura 24 - Pequenas contenções escalonadas, possível horta, Setor 1 / Área 3

A maior parte das áreas escavadas no setor 1 apresentou apenas um nível (marrom solto), variando de 5 a 20 cm de profundidade, a cima do piso de terra batida, que não obteve-se autorização para escavá-lo, por motivos preservacionistas. A área social da casa principal, do compartimento ao lado da cozinha, incluindo a possível alcova, apresentou mais dois níveis abaixo do primeiro (um marrom misturado com vermelho e outro vermelho), antes de chegar ao piso de terra batida, alaranjado. No entanto, foram encontrados basicamente fragmentos esparsos de telha, sendo estes os principais vestígios encontrados no nível 1, como em todo o resto do setor.

Setor 2

O segundo setor, intermediário, descendo a encosta, apresenta-se por uma construção simétrica, com dois compartimentos quadrangulares de 4 m x 4 m, intermediados por um grande salão de 6 m x 8 m, com forno circular de um lado e uma grande fogueira no outro lado, nos fundos do salão (v. figuras 26 e 27), tal como apresentado na figura 25. Do lado externo, associado a um dos compartimentos quadrangulares, foi encontrada relativa concentração de vestígios de painéis de cerâmica. Dos três setores este é o mais sugestivo como local de habitação de escravos, podendo ter um compartimento para homens e outro para mulheres, intermediado por um grande salão, para quarentena de escravos recém-chegados, por exemplo.

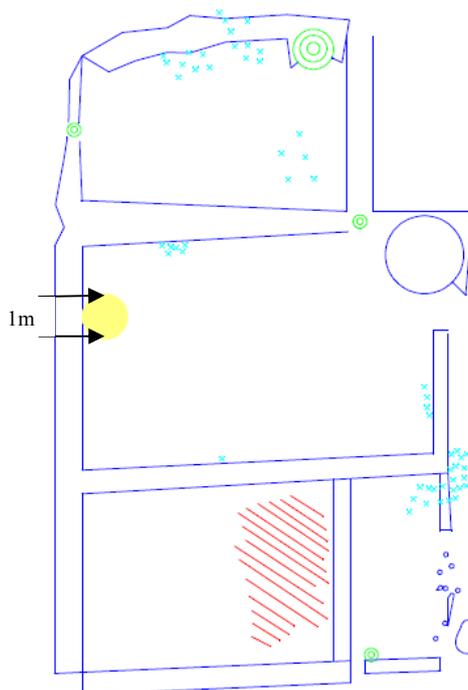


Figura 25 - Setor 2 / Área 3 com pedras/alicerces (em azul escuro), árvores (em verde), principais áreas de concentração de material (em azul claro), concentração de carvão (em amarelo), concentração de telhas e argamassa (em vermelho). Obs. não está marcado no desenho a alta concentração de fragmentos corrugados dentro e no entorno do forno.



Figura 26 - Setor 2 / Área 3, com forno à esquerda e fogueira à direita do salão, com dois cômodos quadrangulares ao seu lado



Figura 27 - Detalhe da fogueira, Setor 2 / Área 3

Também neste setor houve uma predominância de materiais identificados na primeira e única camada sobre o piso de terra batida, com profundidade de 10 a 25 cm.

Nota-se, pela distribuição das concentrações de materiais, dentro da estrutura, um padrão de descarte do lixo nos cantos, junto às paredes.

Setor 3

O terceiro setor, de cota altimétrica mais baixa, é o mais simples em termos de estruturas, composto apenas por uma casa, com divisão entre um compartimento maior e outro menor como cozinha, com forno circular dentro, como pode ser observado na figura 28. A maior concentração de vestígios procedente deste setor vem, contudo, de uma pequena toca de pedra nos fundos da unidade habitacional. A referida toca apresenta um suporte que sugere um pequeno altar, e inúmeros fragmentos de garrafas de bebida foram identificadas no seu interior e entorno (v. figura 30).

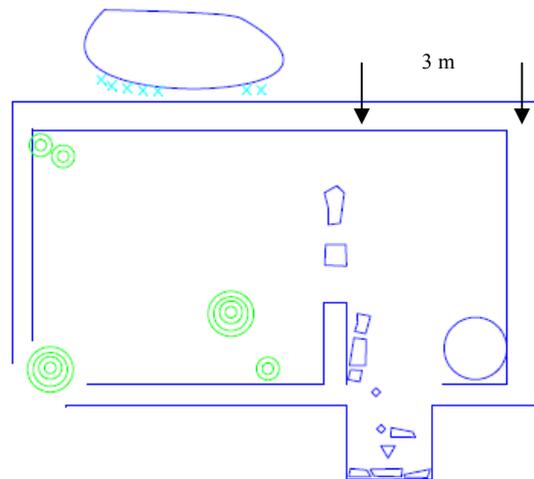


Figura 28 - Setor 3 / Área 3 com pedras/alicerces (em azul escuro), árvores (em verde), principais áreas de concentração de material (em azul claro). Obs. não está marcado no desenho a alta concentração de fragmentos corrugados dentro e no entorno do forno.



Figura 29 - forno em primeiro plano, à esquerda e toca de pedra, nos fundos, à direita, Setor 3 / Área 3



Figura 30 - Detalhe da toca de Setor 3 / Área 3

Quanto a escavação deste setor, apresentou igualmente apenas uma camada de sedimento marrom solto de cerca 7 a 20 cm de profundidade, sobre o piso de terra batida. A maior concentração de material, como mencionado, foi procedente do interior da toca de pedra nos fundos da casa.

Cabe ainda notar a existência de inúmeros montes de pedra na subida para a referida Área 1 (complexo principal) assim como nas proximidades da Área 3 (área periférica). Estes montes assemelham-se a sepulturas (v. figura 31), no entanto, não foi permitida a escavação de nenhum exemplar para averiguação. Fica, portanto, a possibilidade da presença de um ou mais cemitérios no sítio.



Figura 31 - Um dos montes de pedra que sugere uma sepultura, na subida para Área 1

Leituras sobre a “cena do crime”

O estudo da paisagem do sítio São Francisco foi foco de atenção do arqueólogo Wagner Gomes Bernal e, partindo deste estudo, pretende-se dar continuidade às investigações sobre este local. Entende-se que abordar a sua paisagem está para além de descrever seu contexto, mas de perceber como as pessoas interagem a partir de espaços preconcebidos.

A pesquisa realizada por Bernal no local, desenvolvida por cerca 20 anos, contou com a identificação, mapeamento e escavações do local, assim como uma análise preliminar dos vestígios recuperados com as escavações, produzindo uma dissertação de mestrado e uma tese de doutorado, como mencionado anteriormente (Bernal, 1995, 2008).

Num primeiro momento, em sua dissertação de mestrado, o autor explora as possibilidades do sítio São Francisco como objeto de pesquisa, descrevendo sua configuração e objetos recuperados com as escavações (Bernal, 1995).

Em sua tese de doutoramento o foco recai sobre a configuração da Paisagem do sítio. Já na introdução o autor anuncia uma abordagem ecossistêmica para o estudo das formas de organização e apropriação do espaço. Neste sentido, tem como objetivo entender o cenário de implantação do sítio, analisando os processos de artificialização do ambiente e as principais características da paisagem na época de ocupação do sítio. Assim, refere-se aos processos de culturalização do espaço ao longo do tempo (Bernal, 2008).

O autor usa a expressão “cenário” em diversos momentos associando-a ao processo de artificialização do ambiente. Inspirando-se nos trabalhos de José Luiz de Moraes, lança um olhar para a evolução da paisagem arqueológica e os padrões de assentamento a ela associados. A partir de tecnologias computacionais (sistemas de dados georeferenciados e modelagem digital do terreno) o autor recria hipoteticamente a paisagem tal como seria no período de ocupação do sítio, sugerindo, o *cenário* onde as ações humanas teriam tomado forma.

A noção de que o ambiente de certa forma determinou o espaço construído do sítio é sugerida quando o autor justifica que a adoção de terraços, por exemplo, foi imposta pela topografia do local, no alto do morro, em íngreme encosta. É certo que a solução dos patamares visava superar as dificuldades do terreno, mas vale questionar

por que aquele local foi escolhido, invertendo a ação determinante da construção da paisagem do ambiente para o homem.

Seguindo uma outra abordagem, pode-se pensar nos interesses que levaram o proprietário desta fazenda a escolher um local de difícil acesso, mas com visão privilegiada da entrada do canal que divide São Sebastião da Ilha Bela, por onde chegavam os navios, e, de certa maneira, escondido em meio a vegetação. A clandestinidade do local seria uma hipótese. E o início do século XIX, período de ocupação da propriedade, remonta um período de intenso fluxo de escravos trazidos do além-mar, particularmente no período do tráfico ilegal, entre 1831 e 1850. O desenvolvimento desta hipótese será aprofundado adiante. Cabe apenas salientar que o ambiente participa na definição dos espaços mas não é a única força determinante.

O autor passa então a descrever a relevância de todas as estruturas associadas ao sítio, como a barragem e um sofisticado sistema hidráulico para aproveitamento de água, os caminhos, todo o complexo principal, com casa de morada, capela, pátio e forno (ou fornalha), uma segunda área de observação e uma terceira área periférica com a fundação de três espaços habitacionais com um forno/fogão dentro de cada unidade habitacional, tal como descrito anteriormente.

Nesta descrição é considerada a questão da visibilidade associada ao controle do espaço, a definição dos limites do conjunto da fazenda – com a hipótese de três áreas –, e a evolução de elementos associados à construção daquele espaço na virada do século XVIII para o XIX (quando a cana deveria ser o principal produto processado), para o momento de implantação do café no século XIX, com novas formas de uso e ocupação da paisagem. A exemplo destas últimas modificações mencionadas, o autor aponta alguns elementos decorativos, como o incrustamento de conchas, fontes e bancos de jardim como uma preocupação estética típica do século XIX, que deveria ter feito parte da remodelagem daquele espaço no decurso deste mesmo século.

A estratégia de pesquisa do autor parece interessante no que diz respeito à definição da paisagem e a sua evolução no tempo. Considerando as proposições de Julian Thomas, seria defini-la como *objeto*. No entanto, Bernal não explora seu aspecto de *experiência*. O autor tampouco trabalha o aspecto de *representação* no que diz respeito aos seus significados históricos, mas trabalha este aspecto no que diz respeito às interpretações do observador na atribuição de significados, com a construção de

maquetes eletrônicas simulando o cenário de ocupação, e com isso criando suas próprias representações de como seria a referida paisagem.

Já em fins da década de 1970 e na década de 1980, Paisagem passa a ser vista como algo para além do meio natural, sendo definida e definindo a ação humana. Trata-se de uma abordagem humanística na interpretação de ações repletas de significados (Ashmore, 2007). De caráter pós-positivista, considera a possibilidade de múltiplos conceitos de Paisagem, tais como: as formas do terreno de determinada região; um lugar onde as pessoas moram; ou um fragmento de terra que pode ser visto de um determinado ponto e assim representado. Podendo, assim, configurar-se como um *objeto*, uma *experiência* ou uma *representação*, como mencionado a cima (Thomas, 2007). Julian Thomas acrescenta que, rejeitando as perspectivas da década de 1960, a disciplina transfere o foco da “ciência do espaço” para “cultura e relações sociais, poder e política, identidade e experiência” (Thomas, 2007: 166).

Caberá, no presente estudo, enfocar o aspecto de *experiência* a qual se refere Thomas, numa tentativa de traduzir dados espaciais físicos em dinâmicas sociais, ou seja nas configurações espaciais e suas repercussões sociais (Blake, 2007), lembrando que a experiência individual desafia as intenções de quem planejou a paisagem (Kelly & Norman, 2007: 177). Seguindo as proposições de Thomas, considera-se que “enquanto a paisagem representada é um objeto ou entidade, a paisagem vivida é um grupo de relações” (Thomas, 2007: 173). No primeiro caso trata-se de um território apreendido visualmente. No caso da paisagem como experiência, considera-se que o grupo de relações entre as pessoas e os lugares propicia o contexto de condução das ações cotidianas (Thomas, 2007: 181). Neste sentido, “os lugares não apenas “são”, eles “acontecem” (David & Thomas, 2008: 27).

Caberá assim mudar o foco de paisagens ambientais para paisagens sociais, observando a distribuição espacial de vestígios do cotidiano, além de seu caráter qualitativo. Considera-se, como sugere Ian Hodder (apud. David & Thomas, 2008), que os objetos têm significados articulados nas relações sociais, ao invés de terem apenas um valor pragmático. Sendo assim, o espaço não está dado, posto como um cenário, mas é controlado e contestado na prática social, sendo assim, dinâmico e constituído no âmbito da relações sociais. Ele pode variar não só ao longo do tempo, mas também a partir das diferentes perspectivas dos diferentes sujeitos, constituindo-se de múltiplos significados. Portanto, o interesse da presente pesquisa visa abordar uma paisagem mais

humanizada, que continha experiências vividas nas relações sociais. Isto será feito não apenas considerando os vestígios arquitetônicos e sua distribuição no espaço, mas principalmente a “tralha doméstica” deixada para trás pelos ocupantes deste lugar.

No que toca a análise da cultura material, ressalta-se a importância de não apenas redirecionar o olhar para uma abordagem mais social da paisagem, mas também considerar como relevante a interpretação dos artefatos associados a determinados espaços, como forma de abordar o uso efetivo de cada espaço, as práticas neles contidas e suas possíveis interpretações. Foi imprescindível, portanto, realizar escavações sistemáticas na área de habitação periférica ao complexo principal, comparando tanto a distribuição espacial dos elementos construídos, como suas respectivas áreas de refugio e toda cultura material relacionada.

Como exemplo de como é possível uma leitura de múltiplas experiências em determinadas paisagens sociais, podemos citar, no Brasil, o estudo de Marcos A. T. de Souza e sua abordagem sobre “domínios de conhecimento” diferenciados e adquiridos segundo experiências diversas, segundo o autor,

“ao entrar em um cubículo, o escravo entrava também em um domínio particular de conhecimento, um setor do universo físico que exigia formas de ação e posturas específicas, somente partilhadas pelo grupo co-presente nas habitações, fossem seus moradores ou seus possíveis pares” (Souza, no prelo).

Para tanto, Souza observa como as sensações de estar no espaço podiam diferir segundo a experiência de senhores e escravos, usando os primeiros sapatos sobre pisos de madeira e os segundo seus pés descalços sobre pisos de terra batida. Com uma experiência sensorial diferente, estes sujeitos teriam domínios de conhecimento diferenciados, a partir de suas próprias experiências.

Um outro aspecto ressaltado pelo autor, ao escavar uma senzala no Brasil Central, é a vivência de escravos em proximidade com seu lixo. Manter o lixo por perto, não remetia a uma sensação de sujeira, mas podia significar uma reserva de recursos materiais para uso cotidiano, incluindo cacos de vidro que eram usados para reciclagem

em confecção de artefatos lascados para raspar ou cortar por exemplo.⁹ Assim, a leitura do lixo no interior da senzala podia diferir em muito de acordo com a perspectiva de quem presenciava esta composição espacial.

Outros estudos sobre escravidão no Brasil mostram como escravos podiam não só fazer diferentes leituras do espaço onde viviam, mas estabeleciam estratégias de subverter a ordem que lhes era imposta. Luís Cláudio Symanski interpreta um prato com uma moeda no centro, encontrado enterrado sob o piso da casa grande em uma fazenda do Brasil Central, como uma espécie de feitiço empregado contra o senhor da referida fazenda (Symanski, 2007). Identificando a prática de enterrar objetos dentro de casa para diversos fins em contextos africanos, o autor sugere que a casa senhorial talvez não fosse tão poderosa como queria a configuração das edificações senhoriais, ao menos não em termos espirituais.

Para pensar em uma arqueologia da escravidão no Brasil podemos destacar o olhar que Hauser e Hicks lançam sobre “paisagens coloniais” no Caribe escravista. Os autores propõem observar como o espaço era configurado de maneira a estabelecer e manter condições de desigualdade (Hauser & Hicks, 2007). James Delle observa que os esquemas propostos pelos senhores nunca se materializavam completamente na Jamaica, uma vez que a ação de contestação e resistência por parte dos escravos e trabalhadores não permitia isso (Delle, 1998: 257-258). Singleton verifica a mesma situação nos barracones cubanos, ao analisar as estratégias de resistência cotidianas dos grupos subalternos (Singleton, apud. Hauser & Hicks, 2007: 257-258).

Considerando a visão ocidental capitalista em que a terra deve ser conquistada, controlada, delimitada (cercada) e usada para produzir riqueza (Thomas, 2007: 177), deve-se observar a formação social da paisagem dentro das complexidades das localidades inseridas nos sistemas globais de distribuição e troca, sem, contudo, negligenciar tradições, cosmologias e histórias locais (Kelly & Norman, 2007: 173). Neste sentido, vale lembrar que, na América, o sistema das grandes lavouras que produziam para exportar se desenvolveram como parte da economia mundial, criada pela expansão da Europa depois do século XV (Lewis, 1985: 36). Particularmente no século XIX, o sistema das grandes lavouras no Brasil, com o vulto do café, teria sido planejado espacialmente de maneira a atender as exigências capitalistas do sistema

⁹ Foram encontrados 48 fragmentos de vidros reciclados no interior da senzala escavada pelo autor.

mundo em expansão. Teria sido desenhada, assim, de maneira a maximizar seu potencial econômico e controle sobre a força de trabalho empregada.

Para tanto foram implantadas no sudeste, particularmente na região do Vale do Paraíba, fazendas em torno de um terreiro central, com a casa senhorial tendo o domínio visual de todo o setor produtivo, assim como da habitação dos escravos. Entende-se que a implantação do complexo cafeeiro, no que toca às estruturas arquitetônicas, foi guiada pelos interesses de senhores de escravos que registraram nos manuais agrícolas e em memórias como se deveria compor uma fazenda de café. O princípio do quadrilátero funcional, onde as construções se dispõem em torno de um terreiro, parece ter sido um padrão na região do Vale do Paraíba oitocentista (Marquese, 2006; Rocha, 2007).

Francisco Peixoto de Lacerda Werneck, o Barão de Pati do Alferes, escreve em seu *memória sobre a fundação de uma fazenda na província do Rio de Janeiro*, sugestões de como se deve implantar uma fazenda, suas construções, passando pelo trato da força de trabalho, até o cultivo de diversos gêneros. Sobre o aspecto arquitetônico do conjunto de edifícios que compõe a fazenda, parte do princípio de que estes estão dispostos dentro de um quadrado, o “quadrado da fazenda” (De Vassouras, 1978: 32.). Carlos Augusto Taunay, de forma semelhante, sugere que os edifícios da fazenda devem estar dispostos na forma de um retângulo, já que “simetria e correspondência dos lados é a condição de toda beleza” (Taunay, 2001: 86.).

Rocha examina a literatura de viajantes e a literatura oitocentista de uma maneira geral e encontra este padrão do quadrilátero como uma constante entre as construções que se espalhavam no Vale do Paraíba (Rocha, 2007). Segundo Stein,

“havia motivos além dos puramente econômicos para mudar a localização de uma fazenda ou para acrescentar ou reformar prédios (...) Os melhoramentos geralmente começavam com a construção de dois prédios em L, estendendo-se para trás, e um prédio retangular, com um dos lados apoiado num declive e outro separado do solo por uma espécie de meio-porão. Às vezes a residência principal (a vivenda) com seus dois L era transformada num quadrado em torno de um pequeno pátio, com acréscimo de abrigo entre os L” (Stein, 1990: 66-67).

No contexto do quadrilátero, é possível notar a estrutura de controle e poder da casa de vivenda senhorial com relação a toda estrutura produtiva, e sobre a força de trabalho representada principalmente pelos escravos de origem africana, além dos trabalhadores livres. Se por um lado a proximidade dos locais de habitação de escravos e senhores propiciava a estes últimos um maior poder de controle sobre os primeiros, impingia um convívio estreito entre ambos.

Marquese procura explicar a implantação do modelo do quadrilátero do ponto de vista social e político, apresentando as razões para uma proximidade tão grande entre a moradia senhorial e a moradia escrava. Para o autor, os escravos eram como parte da família extensa, ou prolongamento físico de seus senhores, seguindo os ditames do paternalismo brasileiro. Assim, “para exercer o mando no nível do município, e, por vezes da província, os grandes senhores precisavam se apresentar como patriarcas capazes de obter a deferência de seus clientes (aliados políticos, parentes, agregados e demais dependentes), garantindo-lhes, em troca, proteção e espaço para se inserirem positivamente nas hierarquias locais” (Marquese, 2006).

No Sul dos EUA as senzalas apresentavam-se em barracões afastados da casa de vivenda senhorial, sendo que nem sempre todos os cativos residiam nesses barracões, alguns viviam em agrupamentos de senzalas próximos aos campos. Pode-se encontrar ainda exemplares de casas de vivenda onde o piso superior seria de habitação dos senhores e o inferior dos escravos domésticos (Marquese, 2006). Mais uma vez Marquese aponta as razões sociais e políticas para a separação ou afastamento das moradias senhoriais daquelas destinadas aos escravos. O autor considera que

“o sul dos Estados Unidos se notabilizou pela cisão absoluta entre o universo dos brancos livres e o universo dos negros escravizados, algo que foi sendo paulatinamente construído ao longo do século XVIII, consolidando-se de forma definitiva na primeira década dos oitocentos”.

O autor sugere que este fato se deu principalmente pela quase ausência de alforrias no sul, consolidando a percepção de que todo negro era escravo, além do próprio mecanismo de reprodução do sistema escravista que, no século XIX, era praticamente independente do tráfico transatlântico. Sendo assim, “o fato de a escravaria ser crioulezada, de se organizar em núcleos familiares relativamente estáveis

e de a população negra livre ser diminuta e estritamente vigiada pelos poderes públicos dispensou a adoção, dentro das plantations, de formas rigorosas de confinamento espacial”.

Em Cuba, Marquese identifica semelhanças com os barracões de pátio construídos para o desembarque de escravos na costa africana. Neste caso, a casa de vivenda senhorial não era monumental e tinha grande proximidade das senzalas já que o exercício da política não se dava no nível local, isto é, as casas de vivenda eram mais um pouso do que um local de habitação. Estas são sugestões de arranjos arquitetônicos encontrados pelos senhores para a implantação de seu poder em sociedades escravistas. Cabe aqui nos deter sobretudo nos modelos criados na região sudeste brasileira, no século XIX. O Vale do Paraíba, como principal centro produtor da região no período serve de parâmetro. Nos estudos de escravidão sobre o sudeste brasileiro do século XIX nota-se uma ênfase de pesquisas voltadas a esta região interiorana produtora de café, enquanto que a região litorânea, fora do âmbito das grandes cidades, tem tido investimentos de pesquisa bem mais modestos.

Sendo assim, as fazendas e pequenos engenhos do litoral, na região contígua ao Vale, carecem de estudos no que toca a sua implantação e aos usos e significados atribuídos à paisagem em que se vivia. Alguns exemplares sugerem que o padrão do quadrilátero não foi estabelecido nesta região, tal como veio a ser no Vale. Embora princípios como a proximidade entre a casa de vivenda senhorial e as senzalas tenha sido a mesma, como é o caso da Fazenda Santana, no litoral Norte de São Paulo, em São Sebastião.

Como foi visto, o sítio arqueológico São Francisco foi construído em forma de patamares, com as possíveis senzalas afastadas da sede a 875m, em meio à mata. Considerando a possibilidade desta área periférica (que fica a cerca de 1km de distância do complexo principal, mata a dentro) ter sido área de habitação de escravos, questiona-se o por que fugir de um padrão de implantação das fazendas - ou engenhos - e sua lógica de dominação sobre a força produtiva. As diferenças apresentadas pelo sítio são basicamente três: a implantação paisagística em patamares; a localização de difícil acesso no alto do morro e possivelmente oculta em meio a vegetação; e a distância entre a habitação de escravos e a casa senhorial. O exemplar do sítio São Francisco representa, assim, uma variação no padrão de implantação destas propriedades agrícolas no sudeste oitocentista, e sua excepcionalidade será examinada

A hipótese de ligação com o tráfico de escravos, particularmente no período ilegal, sendo a área de habitação de escravos um espaço para quarentena de escravos recém-chegados, justificando sua distância do complexo principal, guia a presente pesquisa.

A implantação paisagística diferenciada, o difícil acesso a 200 m de altura no morro, a proximidade com a praia, além de outros elementos a serem trabalhados mais adiante, sugerem uma ligação com atividades marítimas clandestinas, senão com o próprio tráfico ilegal de escravos. Teria sido o proprietário da fazenda - ou engenho - Joaquim José Pedro de Souza um intermediário do tráfico de escravos? Teria a área periférica do sítio sido ocupada por africanos recém-chegados do além-mar, afastados cerca de 1 km do complexo principal – e rompendo com isso um padrão de moradia escrava no sudeste brasileiro de proximidade com a casa de vivenda senhorial – por motivos escusos? Como se configurava esse universo, quais as práticas engendradas neste espaço e como entendê-lo como parte de um mundo Atlântico? Estas são algumas perguntas que guiam este trabalho.

Joaquim Pedro e as funcionalidades do sítio São Francisco

O caráter econômico do sítio São Francisco é observado à primeira vista no setor produtivo do complexo principal (Área 1), com a presença de ruínas das fornalhas e moinho d'água para processamento da cana. Soares (2009) analisa a obra de Frans Post na identificação de engenhos de farinha e açúcar no nordeste do século XVII. A autora identifica quinze atributos que compõe o engenho para processamento da cana e fabrico do açúcar, são eles:

“(…) terreno em declive; casa grande acima do engenho; água corrente nas redondezas; telhado duplo; ventilação no telhado; fogo indicativo de fornalha e caldeira; moenda; roda d'água; canaleta para escoamento da água da roda; balcão para secar, amassar e encaixotar o açúcar; canas em feixe para serem moídas; lenha para a fornalha; pães-de-açúcar; escravos na moenda; escravas carregando cana moída” (Soares, 2009: 64).

Estes atributos se distribuíam em dois espaços, um aberto e outro fechado. O primeiro teria forma retangular, e era onde ficavam a moenda e a roda d'água. O segundo, quadrangular, era onde se fabricava o açúcar (Soares, 2009: 68-69).

Estes espaços e atributos identificados pela autora são todos reconhecidos no setor produtivo do complexo principal do sítio São Francisco, a exceção das informações sobre os telhados que não se preservaram, ou da moenda, que igualmente não se preservou. Contudo o espaço da moenda e da roda d'água estão presentes, assim como ruínas das fornalhas e caldeiras, canaletas e espaço para os pães de açúcar e balcões (ou para alambiques, no caso do produto ter sido a cachaça, sugestão válida uma vez que não foram encontrados vestígios de pães de açúcar no sítio). Além disso, o espaço está em declive, com a casa principal em plano superior.

É interessante notar nos maços populacionais para a vila de São Sebastião o registro do fogo de Joaquim José Pedro de Souza, casado com Ana da Cunha, ainda jovens (28 e 25 anos respectivamente) em 1831. Este teria sido o ano em que se casaram e o primeiro registro juntos nos maços. Sem filhos, agregados ou escravos, começavam a vida vivendo “de seus negócios”.¹⁰ É de se notar que não tenha sido registrada como

¹⁰ APESP, maços populacionais, São Sebastião, 1829, microfilme – rolo 186.

sua ocupação as referências à lavoura ou à agricultura. Cinco anos depois, em 1836, o casal reaparece nos registros já com dois filhos e uma vida aparentemente mais próspera. Ainda vivendo como “negociante”, chegou a render 1:000\$000 (um conto de) réis anuais e contava com um patrimônio de dez escravos, todos africanos à exceção de uma escrava que tinha apenas quatro anos. Joaquim Pedro parece ter tido uma ascensão rápida com seus negócios. É interessante que no primeiro registro, quando apenas o casal aparece, ambos são referidos como pardos, já no segundo, brancos.

Ao acompanhar o registro nos maços populacionais de inúmeras pessoas no tempo, pode-se perceber que as referências à cor não eram sempre coerentes, sendo por vezes uma pessoa designada como parda e posteriormente branca (ou vice-versa), ou parda e negra (nunca branca e negra), sugerindo uma dificuldade em definir a cor da pele de uma população mestiça. Portanto, não é uma exceção o caso de Joaquim Pedro e Ana da Cunha, mas não deixa de ser interessante notar seu “embranquecimento” paralelo ao seu enriquecimento.

O Livro de Matrícula dos escravos de São Sebastião, datado de 1844 – respondendo às exigências de leis sobre a cobrança da meia siza –, leva o registro dos escravos de Joaquim Pedro oito anos depois, crescendo em número. Eram doze ao todo, seis mulheres e seis homens. Também quase todos africanos, sendo apenas três crianças naturais de São Sebastião. Este número de escravos parece reduzido para um senhor de engenho de cana. Luna e Klein (2005: 77) apontam que em vilas açucareiras, incluindo São Sebastião, em 1829, a média de escravos por engenho era de 32 cativos, número este que vinha crescendo desde o fim do século XVIII.

Por outro lado, o número de escravos de Joaquim Pedro parece compatível com a média de escravos direcionados à produção de gêneros alimentícios, no litoral paulista, que era de 7 cativos por proprietário, na primeira metade do século XIX (Luna e Klein, 2005: 156-157), ou mesmo para a produção do café, que exigia menor força de trabalho e especificação que os engenhos de açúcar, com uma média de 10 cativos por propriedade em São Paulo de 1829 (Luna e Klein, 2005: 149). Joaquim Pedro estaria, assim, entre os proprietários de escravos de médio porte, se comparado com a situação da posse paulista de escravos para produção de gêneros alimentícios ou para a produção do café, na primeira metade do século XIX.

No entanto, com evidências da produção voltada para o processamento da cana, o número de escravos de Joaquim Pedro parece mais modesto quando nota-se que apenas

seis deles ocupavam-se dos serviços da roça ou lavoura, os seis homens, incluindo entre eles uma criança de dois anos de idade. As escravas cuidavam de afazeres domésticos, sendo uma cozinheira e as outras mucamas. Dentre as mucamas, três eram crianças, e uma falecida no ano de 1844. Nenhum escravo tem sua atividade especializada na produção do açúcar. Estes dados reduzem a força produtiva ligada ao plantio e processamento da cana a cinco homens apenas.¹¹ Ainda que o engenho de Joaquim Pedro não fosse de grandes proporções o pequeno número de escravos que poderiam ser destinados a produção leva à dúvida. Seria o principal capital de sua fazenda o açúcar (ou a cachaça) ?

Bornal (2008: 200-201) sugere que o sítio São Francisco tenha sido destinado primeiro ao plantio da cana e mais tarde à lavoura cafeeira. Ao que parece, o autor entende que a propriedade teria se dedicado à cana e depois ao café em função da própria história de São Sebastião que teria passado por esses dois momentos na virada do século XVIII para o XIX. O autor tem como indícios destas atividades a fornalha no setor produtivo do complexo principal, vestígio do beneficiamento da cana, e pés de café encontrados na mata, especialmente no entorno da área periférica, a designada Área 3.

Mas a pergunta permanece. Estaria a economia desta propriedade calcada na produção destes gêneros apenas com cinco escravos destinados a esta função? Ou, levando a hipótese de Bornal adiante, seria a área periférica um local distanciado do complexo principal para a recepção de escravos, sendo estes o principal capital? A distância do complexo principal sugere pelo menos dois aspectos: quarentena e/ou clandestinidade.

A população escrava de São Sebastião pode ser medida através dos mais de dois mil escravos registrados na matrícula de 1844. A maioria dos escravos da cidade era de crioulos e não de africanos, sendo estes primeiros cerca de 63% do total, conforme apresentado do gráfico 1.¹²

¹¹ Arquivo Histórico do Departamento do Patrimônio Histórico da Prefeitura de São Sebastião - Matrícula Geral dos Escravos de São Sebastião – 1844.

¹² Luna e Klein (2005: 195) encontram uma situação inversa para o litoral paulista de uma maneira geral, havendo um crescimento de cerca 50% no índice de africanidade entre os escravos de propriedades com 1 a 5 escravos e 6 a 10 escravos entre os anos de 1804 e 1829. Para 1829 os autores encontram uma proporção de 64% e 61% de africanos respectivamente. Como trata-se de uma estimativa para todo o litoral, tendo este características variadas (como as regiões sul, santista ou norte paulista), parece mais específico para a região de São Sebastião, ater-se aos dados da matrícula. O envolvimento de São Sebastião com o tráfico clandestino de escravos, na primeira metade do século XIX, no entanto, deve ser considerado como um fator de subestimação do número de africanos na região. Por outro lado, sabe-se

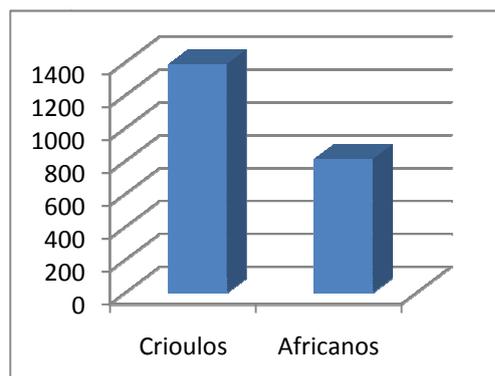


Grafico 1 – Proporção de escravos crioulos e africanos em São Sebastião
 Fonte: matrícula de escravos para vila de São Sebastião, 1844

Segundo Luna e Klein (2005: 191), os comerciantes, que teriam um número total de escravos relativamente pequeno, possuíam uma escravaria com alto índice de africanidade, “(...) pois geralmente tinham recursos para adquirir escravos recém-desembarcados”. Ao alto índice de africanidade dos escravos de Joaquim Pedro, comparando com a demografia escrava na vila, soma-se ao fato de que em oito anos apenas 3 deles podem ser as mesmas pessoas (ainda que não tenham todas as características compatíveis), sendo todos os outros novos africanos. Assim, africanidade e rotatividade parecem ter sido características da escravaria de Joaquim Pedro. Um outro elemento que fortalece a idéia de que ele seria mais um comerciante, ou “negociante” como aparece nos maços, que mantinha estreita ligação com a chegada de africanos novos, que o permitia adquiri-los, renovando sempre os cativos para seu serviço.

Um possível envolvimento com o tráfico clandestino de escravos, talvez como intermediário, justificaria a baixa fixação de cativos, que eram constantemente renovados por africanos novos. A presença de africanos que tivessem facilidade de comunicar-se com outros africanos, os chamados *línguas*, seria importante para o treinamento dos recém-chegados, que deveriam ser recebidos e treinados por outros parceiros africanos, como sugere a escravaria de Joaquim Pedro. Estes recém-chegados estariam, assim, sendo recebidos por outros africanos, provavelmente ladinos, mas ainda com referenciais de experiências vividas do outro lado do atlântico.

que estes africanos não acabavam residindo no litoral, mas eram deslocados para o interior, onde as taxas de africanidade eram maiores.

É interessante, entre a escravaria de Joaquim Pedro, o alto índice de mulheres escravas, todas dedicadas ao serviço doméstico. A proporção de escravas domésticas – entre cozinheira e mucamas – parece compatível com a configuração preliminar da casa de morada, com uma extensa área de serviço, que parece tão grande quanto o restante da habitação. Ao que parece, em São Paulo de meados do século XIX, as casas de morada de fazendeiros não diferiam muito das casas de posseiros, ou seja, não havia os casarões senhoriais que viriam a aparecer na segunda metade do século XIX (Luna e Klein, 2005: 20). Com um setor de serviço doméstico valorizado tão ou mais que o agrícola ou de produção, Joaquim Pedro deve ter tido motivos particulares para investir provavelmente na recepção de visitantes. Lemos (1976: 93) nota, sobre o “velho modo de morar na roça paulista”, a enorme proporção que assumira a área de serviço, geralmente anexa a uma varanda. Ainda que o autor identifique o aumento destas áreas na casa paulista, nenhum dos casos estudados por ele chega a constuir cerca de metade da habitação destinada ao setor de serviço, como parece ter sido a configuração da habitação de Joaquim Pedro.

A idéia de um local com frequente recepção de visitantes é fortalecida pela cultura material encontrada na lixeira do complexo principal, como será visto logo adiante. Por outro lado, há notícias de que o sítio São Francisco seria uma propriedade instalada a beira – senão muito perto – de uma antiga estrada que ligava o litoral ao Vale do Paraíba (Wagner Gomes Bernal, comunicação pessoal, 2010).

A chamada Estrada Dória, que fazia a ligação do litoral com o Vale do Paraíba foi oficializada pelo Padre Manoel Faria Dória, no ano de 1832. Esta estrada ligava São Sebastião à antiga São José do Paraitinga, atual Salesópolis, porta de entrada para o Vale do Paraíba. Dez anos depois, com a morte do Padre Dória, a estrada é fechada por ordens do Padre Pinto, seu adversário político.

Segundo a tradição oral e indícios levantados em documentos históricos pela documentarista Gilda Brasileiro, após o fechamento da estrada ela continuou sendo utilizada para o deslocamento dos africanos recém-chegados ilegalmente rumo ao Vale do Paraíba. Há relatos de que estes cativos desembarcavam na Fazenda do Descanso, na Ilha Bela, e eram levados, em embarcações menores, para São Sebastião, onde ficariam instalados em uma fazenda de engorda. Depois seriam encaminhados ao Vale, passando por Caraguatatuda, Paraibuna e São José do Paraitinga (Gilda Brasileiro, comunicação pessoal, 2010). Considera-se como possibilidade que a fazenda de engorda referida fosse o próprio local do sítio São Francisco, com seu complexo principal a beira da

estrada – ou muito próximo, e a área de quarentena dos escravos a cerca de 1 km de distância, mata a dentro.

Em mapa da Procuradoria de Terras dois caminhos que ligavam o litoral de São Sebastião e o Vale do Paraíba são retratados (v. figuras 32 e 33). A referida Estrada Dória, no entanto, começava ao lado da propriedade da Fazenda Santana e o antigo caminho para Pirassununga ou Caminho Antigo saía do bairro enseada, nas proximidades do sítio. Nenhum caminho é retratado na localização aproximada do sítio. Se havia um caminho passando pela propriedade de Joaquim Pedro, e se era clandestino, dificilmente seria retratado, especialmente após o abandono do local. Apesar da ausência de data no mapa pode-se supor que seja pelo menos já do início do século XX, já que estão representados os trilhos férreos da antiga Cia. R. de Frutas, no Porto Novo que data desta época. Fica, portanto, apontada a proximidade do sítio a um acesso que fazia a ligação entre o Vale e o litoral – o caminho para Pirassununga ou Caminho Antigo e não a própria Estrada Dória.



Fig. 33 - Detalhe da planta da Procuradoria de Terras (Figura 32): nota-se a maior proximidade do Sítio São Francisco (SF) do Caminho de Pirassununga do que com a Estrada Dória.
 Fonte: Biblioteca particular da Fazenda Santana

Consta nos maços populacionais para a vila de São Sebastião que Joaquim Pedro tinha, em 1842, seu fogo localizado no 13º Quarteirão, entre a ponte do Perequemirim e a enseada, espaço no qual se localiza atualmente o sítio arqueológico em estudo. Em 1855 possuía uma casa de negócio na chamada praia do barro (atual praia das cigarras), vizinha à praia da Figueira, atrás da qual se localiza o sítio. Infelizmente não foi possível obter qualquer outra informação sobre as características do negócio,¹⁴ apenas

¹⁴ Em concordata de 1870 a casa de negócio de Joaquim Pedro é referida como possuindo “gêneros”, que também estavam sendo negociados na referida concordata. Cartório de São Sebastião – Tabela de Notas e Protestos de São Sebastião Escrituras, 1º Ofício, Livro anos 1866-1871, Fls.151v – 153v.

que o imposto da casa seria de 12\$800 réis.¹⁵ No ano de 1856, quando as propriedades que já possuíam título legal (sesmaria, compra, herança) ou que tivessem posse comprovada estavam sendo normatizadas e registradas, Joaquim José Pedro de Souza aparece citado por três vizinhos: Manoel Gonçalves, José Miguel e José Joaquim Correa, todos no bairro São Francisco, região da praia da Figueira, local do sítio.¹⁶ É interessante notar que o próprio Joaquim Pedro não registra suas terras, sabemos delas apenas pela presença de seus vizinhos. Por que motivo ele não teria procurado registrar e normatizar sua propriedade quando seus vizinhos o faziam? Estaria ela fora da norma em 1856, quando apenas remanescentes do tráfico clandestino atuavam?¹⁷ Teria sido Joaquim Pedro um dos últimos intermediários a deixar o ilícito negócio do tráfico de escravos?

É notável que em documento constando a relação dos processos crimes ocorridos no terceiro trimestre do ano de 1836, na Vila de São Sebastião, Joaquim Pedro é acusado de comprar um africano recém-chegado após a abolição do tráfico de escravos. Após “os exames e perguntas feitas ao dito africano, passou-se mandado de prisão para Joaquim José Pedro, morador do termo desta Vila”. Joaquim Pedro teria se justificado dizendo que “o dito africano foi por ele comprado no Rio de Janeiro antes da abolição do tráfico”. O processo foi então encaminhado ao Governo da Província, já que estaria fora da alçada do Juiz de Paz resolver questões “de escravidão e liberdade”.¹⁸

Ainda que tenha sido o caso de apenas um africano, fica marcada a possibilidade de ligação de Joaquim José Pedro de Souza com a compra ilegal de africanos. Infelizmente não tem-se notícias do processo em que esteve envolvido, com o relato do referido africano, e se conseguiu convencer as autoridades de sua inocência, tratando-se este documento apenas de uma relação de processos.

O período de ocupação do sítio reforça a possibilidade de uma resposta positiva às perguntas feitas a cima. Através dos vestígios arqueológicos recuperados com as escavações é possível estabelecer uma data média e um período de ocupação,

¹⁵ AESP, C08558 - Tesouro-Sizas 1840-1874, maço 406/5, p.46v.

¹⁶ AESP, Registro de Terras da Província de São Paulo 1854 / 17.05.005.

¹⁷ Lei no. 6012, de 18/09/1850, a chamada Lei de Terras tem sua regulamentação, através do Decreto no. 1318, em 30/01/1854 (Motta, 2005: 279-280). Vale notar que apesar da lei muitas pessoas não chegaram a registrar suas terras em um primeiro momento, como forma de não delimita-la, perdendo assim a chance de crescer sua propriedade. Neste sentido, 1856 é uma data muito próxima a promulgação da lei, quando apenas poucas pessoas haviam feito o registro. No entanto, é notável que seus vizinhos tenham se mobilizado a respeito e Joaquim Pedro não.

¹⁸ AESP, caixa de Manuscritos T.I. Ofícios diversos de S.Sebastião anos 1834-1837, caixa 483, ordem 1278. Uma cópia digitalizada deste documento foi gentilmente cedida por Gilda Brasileiro.

particularmente a partir das louças decoradas, uma vez que suas técnicas de decoração, aplicação de diferentes esmaltes, pastas e marcas de fabricantes são passíveis de datação. Para tal aplicou-se a fórmula de South (1977), tal como adaptada por Lima et al (1989). A fórmula South considera que cada tipo de louça (considerando os elementos acima descritos) tem uma data inicial de produção, um pico, até a interrupção de sua manufatura, sendo que a média entre as datas inicial e final são importantes no estabelecimento de uma datação para sítios históricos. Não significa que a data de manufatura e a data de ocupação sejam as mesmas, mas seguramente há uma relação entre elas (South, 1977: 202). A data inicial de manufatura, do tipo de louça mais antigo encontrado no sítio, oferece o *terminus post quem*, que é a data depois da qual o refugio foi formado, ou que os artefatos foram depositados no solo.

A partir das datas médias de cada tipo de louça é possível estabelecer uma cronologia histórica. Neste caso, tipos de louça produzidos em um curto período de tempo são excelentes marcadores (South, 1977: 204; 206), uma vez que registram de maneira mais precisa o tempo em que o referido tipo de louça foi utilizado. Por exemplo, um tipo de louça que tem um período de produção entre 1830 e 1860 será mais preciso, no sentido de servir como marcador da ocupação do sítio, que um outro que abranja todo o século XIX. A data média de ocupação do sítio pode, desta maneira, ser determinada através das datas médias de manufatura de cada tipo de louça e a frequência dos fragmentos dos referidos tipos na amostra (South, 1977: 207). Para tal South constrói algumas ferramentas.

A popularidade de tipos de louça pode ser representada por uma curva unimodal, que tem seu início marcado pela data inicial de produção, com crescimento, até atingir o pico, e posterior declínio, até a sua extinção, que seria a data final da produção (South, 1977: 203). Esta curva representa a duração da manufatura de cada tipo e pode ser representada graficamente numa linha de tempo como uma barra. Organizando a barra de cada tipo uma sobre a outra é possível ver os limites de duração da produção de todos os tipos recorrentes na amostra do sítio, tal como pode ser observado nas barras amarelas do gráfico 2 (South, 1977: 214).

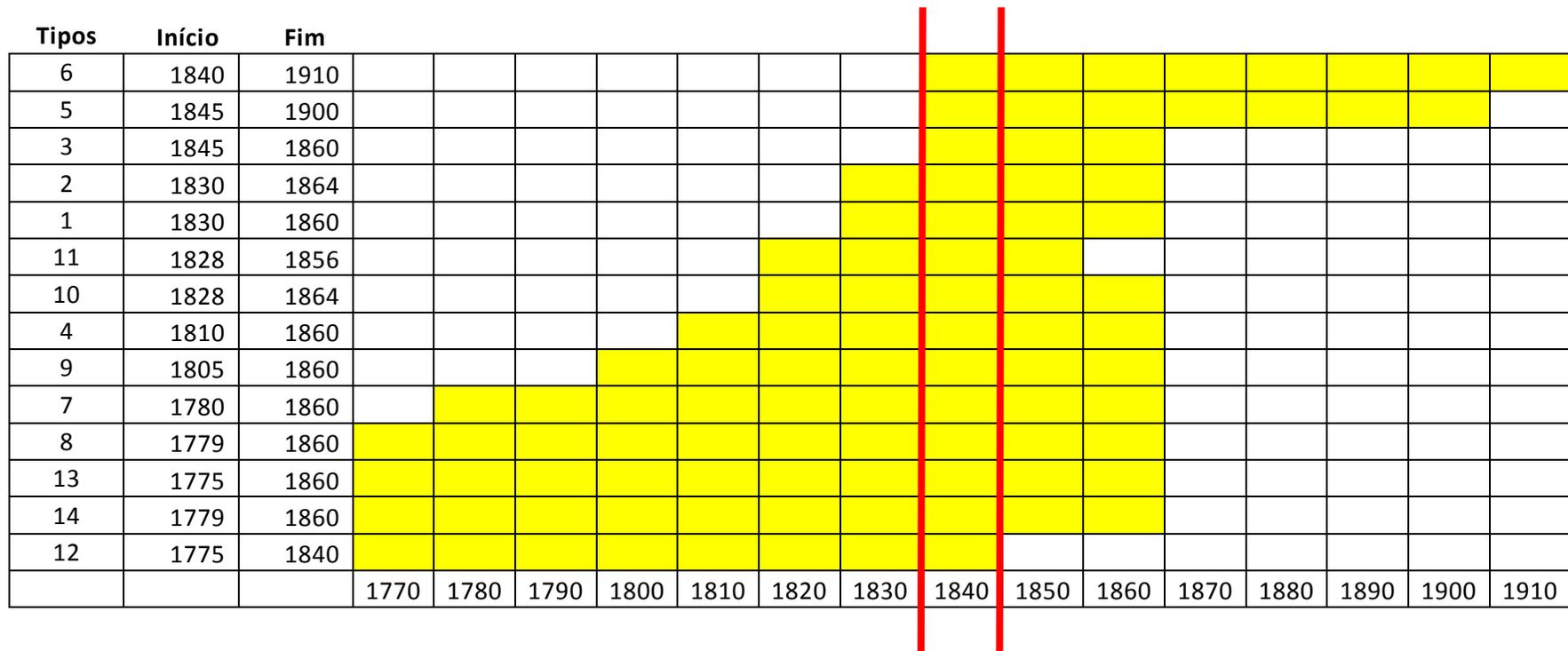


Gráfico 2 - Gráfico de barras com período de ocupação do Sítio São Francisco (barras verticais vermelhas), segundo os anos iniciais e finais da produção dos tipos de louças decoradas recorrentes na amostra do sítio

- 1 – Peasant tons claros: 1830-1860
- 2 – Peasant, com marca Adams: 1830-1864
- 3 – Peasant e Cut Sponge: 1845-1860
- 4 – Peasant tons terrosos: 1810-1860
- 5 – Cut Sponge: 1845-1900
- 6 – Banded: 1840-1910
- 7 – Transfer Printing Willow, pearlware: 1780-1860
- 8 – Transfer Printing Azul e Branco: 1779-1860
- 9 – Transfer Printing Azul e Branco, com marca Davenport: 1805-1860
- 10 – Transfer Printing Marrom, com marca Opaque China: 1828-1864
- 11 – Transfer Printing Rosa: 1828-1856
- 12 – Shell Edge Verde, em relevo: 1775-1840
- 13 – Shell Edge Azul, em relevo: 1775-1860
- 14 – Transfer Printing Willow, pearlware, com marca stadffordshire: 1779-1860

Tipos de louça com datas identificadas

Neste gráfico as barras amarelas horizontais representam, assim, o período de produção de cada tipo de louça identificada e datada. As barras vermelhas verticais indicam as prováveis datas iniciais e terminais da ocupação do sítio. A colocação das barras verticais parece ser variável segundo a aplicação por diferentes autores. South indica que a barra da esquerda seja posta em um ponto no qual pelo menos a metade das barras horizontais toquem ou interceptem a barra vertical esquerda. A da direita deve seguir a mesma regra, sendo que deve ser levada à direita o suficiente para tocar o início do último tipo presente (South, 1977: 214). Lima et al (1989: 87) descrevem o mesmo procedimento do autor. Já Symanski (1998: 146) entende que todas as barras horizontais devem estar delimitadas pelas duas barras verticais, ou seja, estas últimas devem ser colocadas de maneira que o intervalo entre elas toque em todas as barras horizontais ao mesmo tempo, sendo que a da esquerda é posta na data inicial mais tardia, e a da direita na data final mais recente. Considerando uma estratégia mais objetiva, optou-se por seguir a proposta de Symanski.

Este gráfico, contudo, baseia-se apenas na presença-ausência dos tipos de louça encontrados no sítio, não considerando a frequência. Para tal South desenvolveu uma fórmula, para determinar a data média da ocupação de sítios históricos, considerando ambos fatores: presença-ausência e frequência. Neste sentido, coloca-se o número de fragmentos de cada tipo numa coluna, e, ao lado, uma segunda coluna com as datas médias dos mesmos tipos. Multiplica-se linha por linha, formando uma terceira coluna com os produtos de cada data média com sua respectiva frequência. A soma da coluna

da frequência é dividida pela soma da coluna com os produtos, chegando à data média (South, 1977: 217).

O método foi aperfeiçoado por Lima et al (1989), que consideram o número mínimo de peças (NMP) e não o número de fragmentos na determinação da frequência do material. Considerar o NMP oferece um ajuste na representação da popularidade de cada tipo, já que um prato pode quebrar em vinte fragmentos ou em três, por exemplo.

Aplicando a fórmula South, tal como aperfeiçoada por Lima et al, para obtenção de uma data média para o sítio São Francisco, a partir de suas louças decoradas obtém-se a data média de 1837, tal como detalhado abaixo.

Tipo	Período de Produção	Data Média	I MP	Total
1	1830-1860	1845	56	103.320
2	1830-1864	1847	04	7.388
3	1845-1860	1852,5	02	3.705
4	1810-1860	1835	02	3.670
5	1845-1900	1872,5	24	44.940
6	1840-1910	1875	11	20.625
7	1780-1860	1820	07	12.740
8	1779-1860	1819,5	06	10.917
9	1805-1860	1832,5	08	14.660
10	1828-1864	1846	04	7.384
11	1828-1856	1842	07	12.894
12	1775-1840	1807,5	24	43.380
13	1775-1860	1817,5	41	74.517,5
14	1779-1860	1819,5	02	3.639
Total:			198	363.779,5

Data Média: $363.779,5 / 198 = 1837,27$ ou cerca de 1837

Como mencionado, as barras verticais do gráfico indicam o período de fabricação do conjunto das peças datadas. Alguns autores costumam acrescentar dez anos ao período indicado pelo gráfico, considerando o tempo de uso desses objetos e o tempo que eles levaram para chegar ao contexto arqueológico. Com isto, pretende-se

uma aproximação do tempo de ocupação do sítio. Esta teria se dado de forma mais intensiva, portanto, na década de 1840, chegando ao final da década de 1850, considerando a margem de dez anos determinada pelo tempo de uso do material, para além do tempo de fabricação somente. Este período curto de ocupação, de cerca uma ou duas décadas, pode ser relativizado junto a documentação histórica sobre os possíveis proprietários do local. Joaquim Pedro e Ana da Cunha, como visto, teriam se casado em 1831, sem grandes posses e nenhum escravo. Com uma situação consideravelmente mais próspera oito anos depois, é provável que a ocupação pelo casal da propriedade hoje conhecida como sítio arqueológico São Francisco tivesse se dado com o casamento dos dois. Segundo a lenda, Joaquim Pedro teria morrido como proprietário e morador do local. Sabe-se pelo seu óbito que ele morreu em 1869, quando então a propriedade teria sido abandonada. Pela referência histórica o sítio teria uma data média de 1850, 13 anos distante da data média a partir dos vestígios arqueológicos – 1837 –, mas marcando ambas o período de ilegalidade do tráfico de escravos.

A data média mais recuada obtida através das louças exumadas no sítio, pode ser inferida a partir da noção de que a data de produção dos utensílios (usada para estimar a data de ocupação do sítio) não necessariamente condiz com a data de uso e descarte dos objetos, como referido. South (2007) identifica em sítios nos Estados Unidos uma grande semelhança entre as datas médias obtidas através da arqueologia e da história, atestando a confiabilidade da fórmula para a datação dos sítios. Neste caso, podemos pensar se as louças consumidas na propriedade de Joaquim Pedro não seriam velhas e fora de moda, provavelmente mais baratas e por isso sua data aparece mais recuada. Esta possibilidade se acentua se somada às características das miudezas encontradas no sítio, como será explorado mais adiante.

De uma maneira geral, no entanto, cruzando as informações arqueológicas, escritas e orais temos o segundo quartel do século XIX como o principal período de ocupação, período este de ilegalidade do tráfico.

Boccia e Malerbi (1977) defendem que o tráfico não teria cessado por completo no ano de 1850, continuando desembarques clandestinos remanescentes ao longo da década de 1850 (v. tb. Abreu, 1995: 194), tendo sido identificado inclusive esforços para a apreensão do norte-americano Guilherme Forest nos anos de 1869 e 1870 (Boccia e Malerbi, 1977: 370-371). Como foi visto, São Sebastião e Ilha Bela teriam sido locais propícios à clandestinidade. Neste contexto, a chegada de africanos no litoral brasileiro

era seguida de um rápido ocultamento dos mesmos na mata, como explicam Boccia e Malerbi:

“Uma vez verificados os desembarques, quase sempre com auxílio das populações praianas, eram os negros encaminhados, por trilhos pouco frequentados, ou picadas especialmente abertas, para o centro das matas, onde permaneciam ocultos a fim de serem iniciados na língua portuguesa e assim, mais facilmente, poderem ser tomados por ladinos” (Boccia e Malerbi 1977: 353).

Outros detalhes são dados por um africano dito boçal, recém-chegado, fugido e preso:

“... respondeu que é natural de Nagoá, que veio de sua terra em um barco a cinco meses mais ou menos, que com uma porção de pretos buçaes foram desembarcados uma noite em uma praia cujo nome ignora, que foi conduzido com outros muitos para o centro das matas como quinze dias, e que trabalharam alguns dias em colheita de café, e que de noite eram recolhidos em um arranchamento no centro do mato, como dois meses, e que depois fugiu com mais três companheiros, e que deles se perdeu: continuando a andar nos matos e passando alguns rios afinal foi pegado por quem o apresentou” (apud. Boccia e Malerbi, 1977: 353)

Como salienta Rodrigues, encontrar africanos ditos boçais nos navios ou em terra próxima ao local dos desembarques era o indício mais comprometedor de envolvimento no tráfico no período ilegal (Rodrigues, 2005a: 187). Motivo pelo qual o autor defende que já na África os africanos escravizados estariam aprendendo o português, para que, ao chegarem no Brasil, passassem por ladinos em caso de apreensão. Segundo o autor, “raras vezes foram capturados africanos que soubessem falar o português, mas temos exemplos de que eles nem sempre eram absolutamente boçais” (Rodrigues, 2005a: 136). O autor admite não ter encontrado nenhum caso na documentação que consultou que apontasse para o ensino regular da língua portuguesa na própria África, e que, apesar de ser uma estratégia tanto para fugir da fiscalização como de valorizar o produto, os

africanos que falavam o português podiam ter aprendido a língua no lidar cotidiano com portugueses e brasileiros na África ou mesmo nos próprios navios negreiros.

Assim, com as imagens oferecidas por Boccia e Malerbi e pelo próprio africano recém-chegado, podemos imaginar o sítio São Francisco, e particularmente a área periférica, como um desses locais, internados na mata, nos quais africanos recém-chegados podiam aprender a língua e o ofício que passariam a exercer no interior. Neste sentido, o setor 1 da área periférica, com casa avarandada, possível horta, uma casa menor quadrangular e dois pátios, sendo este o único dos três setores onde foi providenciada um recorte na mata para que pudesse se ter visibilidade do canal entre São Sebastião e Ilha Bela, parece ter sido um local de cultivo de alimento e de aprendizado do trato com o café. Afinal, quem recebia escravos tinha que produzir alimentos (Boccia e Malerbi, 1977: 350).

A tipologia dos edifícios e áreas externas existentes no setor 1, bem como sua topografia sugerem que essa área poderia configurar-se como a “escola” dos recém-chegados, com as atividades a serem aprendidas, junto com a língua, exercidas na horta, nos pátios e nos cafezais, que apresentam atualmente seus remanescentes particularmente no entorno da área periférica com os três setores. Algum administrador ou feitor desses escravos (senão o próprio Joaquim Pedro) deveria morar no local, na casa avarandada e com possível alcova, supervisionando o trabalho da localização estratégica de sua casa.

É de se notar, que embora o complexo principal sugira o processamento da cana e os maços populacionais indiquem que Joaquim Pedro seria um negociante e não um agricultor ou lavrador, a relação de Joaquim Pedro e o cultivo do café pode ser inferida a partir de relações das guias passadas na Mesa de Rendas Nacionais de São Sebastião dos gêneros exportados.¹⁹ Nestas relações, durante o período do tráfico ilegal, Joaquim Pedro é arrolado diversas vezes exportando café, muitas vezes tendo seu nome vinculado a outras pessoas, como se fossem sócios. Seria a produção do café fruto do trabalho de africanos recém recuperados da travessia atlântica, que estariam envolvidos nesta atividade no setor 1 da área periférica do sítio?

Como mencionado anteriormente, o setor 2, por sua vez, parece ser um local propício ao abrigo de muitas pessoas. Está a uma distância segura (de 70 a 100 m) do

¹⁹ APESP, Ofícios Diversos de São Sebastião: Ordem C.O. 1277 para os anos de 1830-1833; Ordem C.O.1278 para os anos de 1834-1837; Ordem C.O.1279 para os anos de 1838-1842; Ordem C.O.1280 para os anos de 1843-1849.

setor referido a cima, no sentido da necessidade de quarentena. Dividido em dois compartimentos de mesmas dimensões de forma quadrangular, intermediados por um salão retangular com forno e uma grande fogueira ao fundo. Estudos têm mostrado que era prática entre escravos a produção de focos de fogo no interior das senzalas. Robert Slenes menciona que no contexto das fazendas no sudeste brasileiro, no século XIX, cada cubículo nas senzalas pavilhões teria um fogo, e que nas senzalas coletivas do tipo barracão (que podiam ter compartimentos internos separados com tarimbas ou esteiras, mas interligados por um largo corredor), haveria fogos comunitários (mais de um). No entanto, a partir do relato de viajantes, Slenes nota que seria nas senzalas formadas por núcleos familiares, em casas/choupanas, que haveria um fogo “que era mantido permanentemente aceso mesmo nos dias mais quentes” (Slenes, 1999: 182).

Detectar a distribuição espacial de focos de fogueiras em senzalas coletivas e em áreas ocupadas por choças ou cabanas, por exemplo, seria uma forma de observar as possibilidades de perpetuação de um fogo sempre num mesmo lugar ou se este podia variar de lugar dentro de uma senzala coletiva; além da presença de um só fogo na senzala ou vários focos de fogo contemporâneos. Estes dados talvez pudessem ajudar a elucidar peculiaridades sobre lugares sociais dentro destas senzalas, ou ainda sobre a possibilidade de formação de grupos de convivência entre parceiros de labuta no interior das senzalas coletivas, como faz Souza (2010: 150; 171).

No caso deste espaço no setor 2, há apenas uma fogueira (cerca de 1m de diâmetro) nos fundos do salão. Souza (2010) nota as implicações culturais e sociais dessas fogueiras no interior de senzalas, que tinham os escravos agregados ao seu redor. Segundo o autor, “aí os escravos podiam se engajar em situações de co-presença, o que apresenta-se, na ótica de Giddens, como uma modalidade fundamental de integração social”. Em Agostini (2008b) é tratado o caso de uma senzala do tipo barracão na qual estavam os mais velhos no fundo, e, dentre eles, um “moleque” recém-chegado à fazenda, que preparara ali o *seu* fogo. Neste caso fica evidente que as senzalas, nas fazendas de café do Vale do Paraíba, apresentavam espaços negociados no cotidiano de escravos. A indicação de que cada escravo, ou cada grupo de escravos, tinha um fogo próprio, assim como uma cama ou lugar de dormir também reconhecido por todos, é uma sugestão das implicações de uma ou mais fogueiras no interior de senzalas. O sentido de “posse” ou domínio sobre certos espaços constituía um elemento na negociação cotidiana de cativos no que tange a sua vida material.

No caso em questão, contudo, não se trata de um convívio de longa duração, onde cativos reestruturavam um sentido de ser social, no convívio com seus parceiros ao longo da vida. Seria, ao contrário, um local de recuperação física e aprendizado, de curta duração. Os sentidos da fogueira nos fundos do salão, nesta circunstância, podem estar ligados, por exemplo, aos domínios da cura. A relação do fogo (ou de cozinhas com seus fogões) com práticas de cura foi sugerida em Agostini (2008b), ao observar a partir de processos criminais a relação de cozinheiros e de cozinhas com as referidas práticas.

Neste caso, o salão intermediário, onde estava instalado o forno para assar mandioca foi o único aposento a apresentar uma fogueira. Já os compartimentos quadrados simétricos, laterais, não apresentaram nenhum foco de combustão. Fica aqui, portanto, a sugestão dos espaços simétricos estarem destinados a escravos homens e mulheres, separadamente, e o grande salão não apenas à produção de alimento – a farinha –, mas como um espaço onde escravos recém-chegados podiam estar sendo tratados, segundo orientações medicinais particulares, junto às orientações senhoriais. É de se notar que dentre as únicas 12 peças de vidro identificadas em toda a área periférica com os três setores, três são frascos de remédios, todos eles encontrados neste segundo setor (v. figura 34).



Fig. 34 - Frascos de remédio – Setor 2 / Área 3.

Há ainda o terceiro setor com mais uma casa retangular dividida em cozinha e salão. Atrás desta construção, foi identificada uma toca de pedra, com uma espécie de suporte natural que sugere um altar; que estava com o seu interior soterrado. Com a

escavação identificou-se grande número de fragmentos principalmente de garrafas de bebida. Teve-se o cuidado de averiguar se os fundos da casa como um todo estava servindo de depósito de lixo, mas notou-se que apenas dentro e no entorno da toca havia concentração de material. O acúmulo de garrafas de bebida associado a formações rochosas pode ser um elemento indicativo de cultos afrobrasileiros (Agostini, 2002b), que consideram algumas pedras como objetos que contém os *basimbi*, ou espíritos das águas (Slenes, 2002).

Por outro lado, o acúmulo de fragmentos de vidro em um só ponto pode ser indicativo de uma prática de isolar os objetos de vidro por serem cortantes (Symanski, 2001). No entanto, os fragmentos não são representativos de diversos objetos de vidro, mas apenas de garrafas de bebida, além de um copo. A formação da pedra, com um nicho repleto de fragmentos, sugerindo um altar, reforça a hipótese ritual deste local.

As escavações nos três setores periféricos revelaram uma baixa frequência de material quando comparadas ao complexo principal. Não foi identificado nenhum local que pudesse ter sido alguma lixeira em nenhum dos três setores. Apenas três concentrações de material foram identificadas, o restante trata-se de fragmentos esparsos, dispersos por todo o terreno, particularmente no interior das construções, sobre o piso.

Cabe ressaltar que não foi permitida a escavação dos pisos de ocupação no interior das casas. O estudo de Souza (2010; no prelo) em uma senzala no Brasil Central, mostra que foi justamente dentro do piso que pode ser identificada uma fogueira, restos de objetos cotidianos e alimentares no entorno desta fogueira, assim como vários fragmentos de vidro lascado, reciclados como ferramentas para raspar ou cortar. Christopher Fennell (2007), Luís Cláudio P. Symanski (2007) e Laura de Mello e Souza (1995), da mesma maneira, mostram como objetos de magia podiam ser enterrados nos pisos das casas. No entanto, por razões preservacionistas não foram permitidas as escavações dos referidos pisos. Assim, foi objeto de escavação o interior das casas – uma camada de cerca de 15 a 20 cm de profundidade sobre o piso – sem interferir nos próprios pisos, e, o exterior das mesmas, por meio de sondagens para averiguação da estratigrafia e incidência de material.

A análise laboratorial dos vestígios recuperados com as escavações ajudam a entender os usos destes espaços, como será visto a seguir. Por hora, cabe apontar para a possibilidade deste local afastado e internado nas matas ter sido um local para

quarentena e aprendizado de africanos recém-chegados, tendo sido estes o principal capital desta propriedade.

Vale apontar ainda para um documento que Rodrigues cita em seu trabalho. Trata-se da apreensão do *Relâmpago*, em Itaparica, na Bahia. Ao que parece o documento aborda também as estruturas em terra que davam suporte ao tráfico, como intermediários. Segundo Rodrigues quatro africanos foram interrogados de início e disseram que

“[...] chegaram ao Brasil há um mês e pouco mais ou menos, e que vieram em um barco grande de dois mastros, o qual perseguido por uma embarcação de guerra que os perseguiram os atirou a uma costa onde havia gente branca que os recebia que tiveram trinta dias de viagem contados do que partiram da costa da África e porto de Onim no lugar daquela costa onde foram recebidos, que com ele interrogados vieram muitos outros africanos, que algum morreram por terem sido atirados da embarcação por cordas a nado [...] foram expostos (na praia) pelo meio dia e daí caminharam de noite a uma casa grande no meio do mato onde havia um homem branco que saía a cavalo e outros brancos e dez pretos ladinos, e que daí saíram andando pelo mato e andaram e andaram [sic] um dia inteiro sem comerem nem beberem até que os guias fugiram e foram eles interrogados pegados [sic]” (Rodrigues, 2005a: 189).

Este documento traz informações sobre uma casa no mato, com brancos e dez ladinos (um número semelhante ao número de escravos de Joaquim Pedro) recebendo esses recém-chegados.

Por fim, chama-se a atenção para a lenda sobre Joaquim Pedro e a ocupação do sítio São Francisco, tal como referida anteriormente. É notável a semelhança de algumas informações contadas por Sebastião Fortunato e as fontes históricas. Em primeiro lugar por referir-se a Joaquim Pedro como detentor de uma grande quantidade de escravos. Ora, se oficialmente Joaquim Pedro possuía em torno de 10 a 12 escravos, deve ter tido sob sua guarda muitos outros que, em trânsito, paravam em sua fazenda para quarentena, segundo a hipótese apresentada nas páginas anteriores. A associação que o imaginário da vizinhança do sítio fazia à “grande quantidade de escravos”, quando

Joaquim Pedro possuía apenas 10 ou 12, pode ser uma sugestão de que ele estava relacionado com os negócios relativos à venda de africanos.

Seus negócios, por outro lado, que ao que parece tinham sede na praia do barro (atual Cigarras), segundo documento de coleta de imposto de 1855, também são referidos por Sebastião Fortunato como acontecendo no canal de São Sebastião, onde Joaquim Pedro negociava mercadorias.

Por fim, o imaginário sobre sua relação com o capeta, materializada em uma garrafa através de um pacto, pode ser associada ao imaginário camponês estudado por Taussig (1980: 15) que tende a relacionar pessoas que enriquecem rapidamente com o diabo, como uma estratégia anti-capitalista de manutenção da distribuição equilibrada das riquezas, já que alguém que enriquece rápido está passando por cima dos outros ou tirando a riqueza de outros. No contexto do estudo de Taussig a lenda do pacto de Joaquim Pedro coincide com seu enriquecimento rápido notado nos maços populacionais.

Ainda que não possa ser completamente comprovada, a hipótese sobre o papel de Joaquim Pedro e do sítio São Francisco como intermediários no tráfico ilegal de escravos é uma possibilidade que permite contextualizar os indícios históricos, arqueológicos e a tradição oral existentes sobre ambos.

Parte II - Materialidade e simbolismo

Cultura Material e ação simbólica

Antes de abordar a situação do sítio São Francisco, a partir de objetos deixados para trás, cabe apresentar um quadro conceitual que guia o olhar sobre a cultura material no caso deste trabalho.

O estudo da cultura material e suas dinâmicas sociais oferecem a possibilidade de aproximação ao cotidiano, práticas de consumo, padrões de comportamento, quando não permitem abordar rituais ou práticas cerimoniais. Edificações, objetos de uso cotidiano ou ritual ou os próprios restos humanos devem ser lidos e narrados em perspectiva contextual quando se tem como objetivo uma reflexão sobre dinâmicas sociais, culturais ou mesmo políticas. A documentação escrita sobre a cultura material ou os sujeitos responsáveis por sua produção e/ou consumo e uso é pouco explorada pela historiografia brasileira. Caberá aqui traçar alguns parâmetros que guiam a análise dos vestígios analisados a seguir, e que auxiliam na interpretação da dinâmica simbólica nos espaços no caso em estudo.

Beaudry et al. (1996:283) sugerem que os textos, segundo uma visão interpretativa, devem ser vistos no que toca a sua *forma*, o seu *conteúdo* e a *situação* em que foi produzido e armazenado. No caso da dinâmica de formação das fontes arqueológicas, Michael B. Schiffer sugere que a cultura material seja avaliada em dois contextos: o *sistêmico* e o *arqueológico*, complexificando o entendimento do processo de formação das evidências, como será visto a seguir. De naturezas diversas, texto e cultura material, assim como a iconografia, a cartografia, entre outros, dialogam, assim, na construção de versões da história. O foco no processo de formação das evidências permite a ligação das atividades do passado ao presente e à produção de conhecimento sobre este passado (Schiffer, 1996).

Schiffer, inspirado pela Arqueologia Comportamental,²⁰ no âmbito da Arqueologia Processual²¹ das décadas de 1960 e 1970, propõe entender como os sistemas culturais produzem os vestígios arqueológicos, observando que tipos de variáveis inter-culturais ou intra-culturais determinam a estrutura do refugio

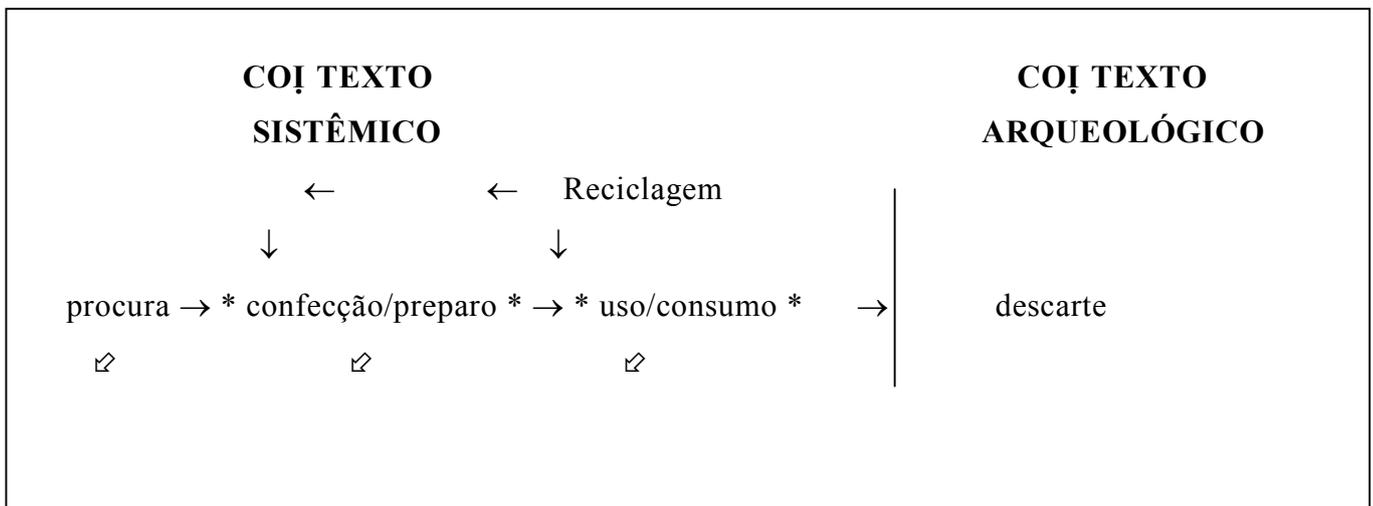
²⁰ “Arqueologia comportamental, um programa que surgiu no Arizona no início da década de 1970, redefiniu a Arqueologia e lhe deu um foco distintivo: descrever e explicar diversas relações entre comportamento humano e cultura material em todos os tempo e lugares” (Schiffer, 1995: IX)

²¹ A Arqueologia Processual aparece de forma reativa à tradição histórico-cultural, descritiva, particularista e normativa. Com forte tendência positivista, busca observar regularidades do comportamento humano, com uma noção de cultura como um sistema adaptativo.

arqueológico. O processo de formação do sítio arqueológico deixou assim de ser entendido como uma forma de construir cronologias, para refletir comportamento e funcionamento de sistemas culturais (Schiffer, 1995). Holtorf (2004: 229) ressalta que a perspectiva do autor busca encontrar padrões observáveis de vestígios, desenvolvendo leis preditivas dos componentes culturais.

Embora o presente estudo não compartilhe da visão sistêmica e generalizante de Schiffer, parece importante apresentar seus conceitos de *contexto sistêmico* e *contexto arqueológico*, como mencionados a cima, de maneira a fazer uma aproximação ao ciclo de vida da cultura material. No primeiro caso trata-se da vida útil das coisas, sua inserção na vida social e cultural no passado. Tendo em vista este primeiro momento da vida dos objetos arqueológicos, o pesquisador tem a chance de abordar os comportamentos de uso e consumo, áreas de atividades (sendo a relação dos diferentes espaços uma possibilidade de se inferir sobre comportamento), e o fluxo de bens duráveis e não duráveis que podem ser recuperados e que marcam a distribuição espacial.

O segundo momento da vida dos vestígios arqueológicos é o pós-deposicional. Ou seja, após seu abandono, perda ou descarte, os objetos sofrem ações ambientais e humanas que redefinem sua disposição no espaço.



Ciclo de vida da cultura material
* oportunidade de armazenamento ou transporte
Adaptado de Michael B. Shiffer 1995: 28, 29, 32

Holtorf (2004: 232) ressalta que a história de vida de um objeto não acaba no descarte ou deposição no contexto arqueológico, mas inclui a sua descoberta,

recuperação, análise, interpretação, arquivamento, exibição, reapropriação pela comunidade local, etc, sendo que os artefatos adquirem significados diferentes no curso de suas vidas (v. tb. Jones, 2002: 84).

Assim, segundo uma perspectiva materialista, os artefatos são criados, tem uma vida útil finita, se tornam gastos ou esgotados e são descartados. Jones contrapõe esta noção de “vida útil dos artefatos” com a de “biografia das coisas”, que inclui a idéia de que os objetos são usados como forma de dar significado a vida das pessoas, construindo e mantendo identidades sociais (Jones, 2002: 84). Desta maneira, há uma preocupação em fazer a conexão entre a vida das coisas e a vida das pessoas.

Kopytoff (1986: 66) sugere que para realizar uma biografia das coisas, algumas questões devem ser levadas em conta: “1) quais as possibilidades biográficas inerentes ao status do objeto em questão, ao seu período e cultura, e como estas possibilidades são realizadas? 2) De onde a coisa veio e quem a fez? 3) Qual foi a sua carreira e qual a carreira ideal que as pessoas consideram para essa coisa? 4) Quais as ‘idades’, ‘épocas’, períodos de vida das coisas e quais os seus marcadores culturais? 5) Como o uso da coisa muda em cada período e o que lhe acontece quando chega ao fim de sua vida útil?”

O autor ressalta que não há apenas uma biografia possível para as coisas, assim como para as pessoas. Se para um indivíduo é possível traçar uma biografia psicológica, profissional, familiar, política, etc., para as coisas podemos contar com uma biografia física (ou técnica), econômica, social, que podem ou não ser informadas culturalmente (Kopytoff, 1986: 68).

Ao levantar a possibilidade de se trabalhar uma biografia das coisas, vem à tona as proposições de autores como Alfred Gell de se pensar na agência dos objetos. O autor lembra que um agente social ‘faz as coisas acontecerem’, isto é, há uma intenção no ato (Gell, 1998: 16). Ao atribuir agência às coisas o autor se refere a objetos, dentro de uma ação social, que são considerados ‘autores’ desta mesma ação. Neste sentido, quando dizemos que “o carro me deixou na mão” ou que “a mina explodiu” estamos atribuindo a autoria da ação aos objetos, quando não uma personalidade. Muitas pessoas atribuem personalidades particulares aos seus carros – como carros arrojados ou antiquados – ou, no caso das minas, podemos chamá-las de violentas, por exemplo (Gell, 1998: 18-20).

Brinquedos e objetos rituais ou mágicos são exemplos óbvios de artefatos a que são conferidas ações intencionais em seu contexto de uso. E aqui vale o alerta que faz

Gell de que o conceito de agência não é meramente classificatório e livre de contexto, mas relacional e dependente do contexto (Gell, 1998: 22).

Objetos que apresentam atributos estilísticos comuns expressam valores culturais compartilhados em determinada comunidade ou grupo social (Gell, 1998: 155-156) e são instrumentais na definição de grupos e na manutenção de fronteiras (Beaudry et al. 1996: 275). Os padrões decorativos aplicados aos artefatos ligam as pessoas às coisas, e aos projetos sociais que essas coisas representam. “Decoração é com frequência essencial à funcionalidade psicológica do artefato, que não pode ser dissociada das outras funcionalidades que ele possui” (Gell, 1998: 74).

Neste sentido, a decoração é funcional, sendo raras vezes uma ‘obra do acaso’. O autor dá o exemplo de lençóis para crianças, decorados com bichinhos ou personagens de desenho animado, que são um convite para trazê-las para cama, as fazendo sentir amparadas por referenciais próprios, proporcionando mais conforto (Gell, 1998: 74).

Mary Beaudry et al em suas proposições clássicas em *Artifacts and active voices* seguem na mesma direção ao considerar que a relação entre comportamento e o mundo material está longe de ser passiva. Segundo os autores, “artefatos são encarnações tangíveis de relações sociais que contém as atitudes e comportamentos do passado” (Beaudry et al, 1996: 272). Ao invés de ver os objetos como atores sociais, consideramos como um meio de comunicação e expressão, que pode condicionar a ação social ou mesmo controla-la (Beaudry et al, 1996: 275). Nos dois casos – objetos como atores sociais ou como meios de comunicação e expressão – os artefatos ganham ação social e participam ativamente da dinâmica e interação social. Deixam de ser apenas um produto passivo do comportamento e passam a ser um componente instrumental de ações simbólicas (Beaudry et al, 1996: 294).

Na procura de significados, Beaudry et al contrapõem-se a uma perspectiva lógico-positivista ou lógico-empiricista que se ocupa apenas com a identificação de regularidades estatísticas, tipologias e cronologias. No lugar de regularidades observáveis, os autores consideram fundamental a abordagem de contexto, do significado da vida social para aqueles que dela participaram e explicações de exceções e indeterminantes (Beaudry et al, 1996: 274). Mais do que um *background* histórico, o contexto é visto como chave para interpretação dos objetos, onde o significado das coisas é localizado e constituído (Beaudry et al, 1996: 281).

A biografia de objetos e suas ações no passado, assim como a importância da análise contextual, geralmente associada ao cotidiano, nos levam a um microcosmo que deve ser observado dentro dos processos sócio-históricos mais amplos. Andrew Jones questiona as formas de análise que se propõe a estudar apenas estruturas de larga escala, dizendo pouco sobre como as pessoas viviam e estruturavam suas vidas no cotidiano. Para isso o autor sugere considerar escalas temporais e espaciais mais limitadas, observando como as atividades do nível micro transformam estruturas de escalas maiores (2002: 83).

Tomich (2008) contrapõe a Micro História italiana aos Annales francês. Enquanto a primeira dá conta do singular, do peculiar, do anômalo que está fora da série, o segundo busca uma abordagem fortemente quantitativa que tem como objetivo identificar estruturas espaciais e temporais e estabelecer uma relação causal entre elas. Neste sentido, um paradigma preocupado com repetição, regularidade e quantidade não se interessa por casos singulares, ainda que estes possam remeter ao entendimento de um fenômeno mais geral, como a visão de mundo de uma classe social, de um indivíduo, ou de uma sociedade inteira. Assim, pequenos indícios, quando contextualizados, podem contar aspectos de uma esfera mais geral, ainda que os resultados da análise micro-histórica não possa ser transferida automaticamente a esta esfera mais ampla. A “costura” do contexto, é, assim, fundamental. Citando Ginzburg o autor ressalta que “ao invés de eliminar a ambiguidade, a dúvida e a especulação, os microhistoriadores insistem que esses elementos fazem parte da narrativa, sendo inevitavelmente uma análise incompleta, conjectural e incerta” (apud. Tomich, 2008).

No entanto, o estudo de séries quantificáveis pode-se somar a casos peculiares que podem ser contrapostos aos resultados identificados como regularidades. A dinâmica entre o padrão e a exceção pode representar um caminho rico na explanação de fenômenos e dinâmicas sociais. Seria o caso, assim, de somar o quantitativo ao qualitativo, quando isto se faz possível pela disponibilidade de fontes.

Beaudry (2008) chama atenção para o fato de que a Micro História feita pelos arqueólogos não é feita da mesma maneira que fazem os historiadores, havendo uma adaptação de métodos. Para Robert Darnton (apud. Beaudry, 2008: 177), os micro historiadores começam abordando um evento, empregando algo de detetivesco para expor seus significados implícitos dentro de seu contexto social. O ‘incidente’, visto como parte de uma cadeia de eventos, é situado em um contexto histórico particular,

sendo examinadas as formas pelas quais indivíduos particulares experimentaram, reagiram ou mesmo recontaram o acontecido. Já o arqueólogo geralmente começa pela ‘cena do crime’, ou seja, fazendo uso de inúmeros métodos, procura entender a formação do sítio arqueológico e de como encontramos os objetos (Beaudry, 2008: 177).

Cabe uma observação sobre a narrativa adotada no presente estudo. Embora refira-se à biografia das coisas e à Micro História, o leitor não irá encontrar uma narração novelesca, quase literária, em que se acompanha os rumos da trajetória seja de indivíduos, seja de objetos. No entanto, conceitos-chave, ferramentas e aspectos metodológicos das referidas abordagens são tomados como referência. Não será contada, por exemplo, a história de panelas, partindo de seu achado (ou da busca de sua matéria prima, numa perspectiva materialista), passando por inferências sobre sua produção, uso, descarte, etc. No entanto, todas estas etapas da vida das panelas serão avaliadas no contexto específico do sítio São Francisco a partir da suposição de sua inserção na criação de um mundo Atlântico e de uma cultura Atlântica que tinha por base o tráfico de escravos, iluminando as possibilidades culturais dela decorrentes.

Por outro lado, o sítio São Francisco é visto como um caso excepcional, no contexto das fazendas e pequenos engenhos do sudeste escravista do século XIX, ainda que não seja feita uma narrativa quase literária, como se acostuma ver em estudos de Micro História. Os sentidos desta excepcionalidade são assim inferidos. A seguir será feito um mergulho no nível micro das relações cotidianas entre determinados agentes sociais como as chamadas *paneleiras*, produtoras de louças de barro, africanos e seus descendentes crioulos ou mesmo do provável proprietário e senhor.

Assim, para uma biografia de artefatos, considerando possíveis significados destes para agentes sociais no passado, será considerada a manufatura, circulação e uso de peças como panelas e cachimbos, objetos de serviço e de uso pessoal passíveis de serem associados aos escravos, assim como as escolhas de aquisição de louças estrangeiras para uso social. Observar a dinâmica social destes artefatos nas diferentes áreas do sítio comparativamente ajuda a compreender a dinâmica e significados dos diferentes espaços para os sujeitos que os ocupavam, transformavam e eram condicionados por esta paisagem.

Um aspecto a se notar na análise dos utensílios cerâmicos, como sugere Jones (2002: 94), é a dicotomia entre a fabricação da cerâmica, que envolve o aprendizado de

longa duração, de hábitos mecânicos particulares, e a decoração da cerâmica derivada de um conhecimento cognitivo. Appadurai (1986: 41-42) fala de dois tipos de conhecimento acumulados nas mercadorias. O conhecimento (técnico, social, estético, etc.) ligado a produção da mercadoria, e o conhecimento ligado ao consumo. O autor chama atenção ainda para a influência da distância dos produtores para os consumidores na construção desses conhecimentos, e sugere olhar para a sua dinâmica na história de vida, ou na “carreira”, das mercadorias.

Para Appadurai o momento da produção é sujeito a “receitas culturais estandartizadas” (Appadurai, 1986: 42), não sendo possível o acúmulo de uma biografia idiossincrática – geralmente associada ao uso e significados atribuídos ao objeto – ou uma carreira peculiar. No entanto, em casos como o do presente estudo, em que consumidores e produtores estão próximos geograficamente, acredita-se que certa demanda ou fonte de inspiração para a decoração de objetos de uso cotidiano, como as panelas de cerâmica, por exemplo, poderia incitar significados às determinações estéticas das mesmas.

Para estar atento ao modo pelo qual os artefatos delimitam relações sociais, deve-se considerar a sua mobilidade como um fator importante. “Se vamos considerar a influência dos artefatos na criação e manutenção de relações sociais, então precisamos considerar os processos de troca/comércio e consumo” (Jones, 2002: 95). O que é significativo na adoção de objetos estrangeiros – de idéias estrangeiras –, por exemplo, não é o fato deles serem adotados, mas a forma como eles são culturalmente redefinidos e postos em uso (Kopytoff 1986: 67).

A cultura serve para orientar uma ordem cognitiva coletiva / compartilhada, não como “... uma invocação de consenso [que] serve para tirar a atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições dentro do todo” (Thompson, 1993: 6), mas como princípios que guiam a mente humana a estabelecer ordem ao caos que a circunda, classificando o mundo e as coisas. Como sugere Kopytoff, “os sistemas de classificação refletem a estrutura e os recursos culturais das sociedades em questão” (Kopytoff, 1986: 70). Assim como as culturas não podem ser definidas de forma homogeneizante, estática e coerente, o contato cultural tende a criar diferenças e conflito e não a uniformidade de um *melting pot*, ou um caldeirão cultural (Little, 1996: 48). Trabalhos como os de Robert Slenes (1995, 1999) mostram a possibilidade de reconhecimento de princípios comuns que dão base a uma nova identidade baseada na experiência de

africanos no cativeiro. Não trata-se da miscelânea sugerida pela noção de caldeirão cultural, mas de referenciais específicos que são reconhecidos em um novo contexto. Sendo assim,

“a cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu “trabalho produtivo” (...). Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições (...). Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar” (Hall, 2009: 43).

Kopytoff ressalta que as mercadorias devem ser vistas a partir de uma perspectiva cultural, onde não apenas são entendidas como um ítem com valor de uso que também tem um valor de troca, mas sua produção sendo também um processo cultural e cognitivo. “As mercadorias não devem ser produzidas somente como coisas, mas são também culturalmente marcadas, sendo um certo tipo de coisa” (Kopytoff, 1986: 64). Lembrando que a mesma coisa pode ser tratada como mercadoria em um momento e não em outro, ou pode ser considerada como tal por uma pessoa e não por outra, revelando uma economia moral que está por trás da economia objetiva de transações visíveis.

No contexto da escravidão, também as pessoas eram consideradas como mercadorias, ou coisas. Esta visão de tudo-ou-nada em que a escravidão seria definida pelo tratamento de pessoas como propriedade ou objetos, reificando-as, parece ter sido superada por uma perspectiva mais atual, em que a escravização de indivíduos é vista como um processo e não uma sentença final. Nesta perspectiva a escravidão não é vista como um status fixo e unitário, mas como um processo de transformação social que envolve uma sucessão de fases e mudanças de status. Assim, a escravidão começa com a captura e/ou venda, quando o indivíduo é privado de sua identidade social prévia, tornando-se uma mercadoria. No entanto, este escravo é adquirido por uma outra pessoa e inserido no âmbito de um novo grupo, dentro do qual ele é ressocializado e re-humanizado sendo-lhe atribuída uma nova identidade social. O escravo-mercadoria é, assim, re-individualizado ao adquirir um novo status, embora continue sendo uma mercadoria em potencial. Assim, a marginalidade e a ambiguidade estão no âmago da

identidade social do escravo, não sendo este uma mercadoria ou objeto fixo, e estável (Kopytoff, 1986: 65).

Kopytoff (1986: 88) observa dois polos: sociedades altamente monetarizadas e sociedades como a dos Tiv que vivem a base de troca, e considera importante o estudo de casos entre os dois polos, observando as forças do processo que transforma coisas em mercadorias e de singularização das coisas (coisas singularizadas são tão importantes prática ou simbolicamente que não podem ser revendidas, geralmente são usadas como forma de afirmação de poder) (Kopytoff, 1986: 73-75). Considera também relevantes os casos em que diferentes sistemas interagem.

Neste sentido o autor lembra que indivíduos em sociedades não complexas, que não são altamente monetarizadas, tem seu status geralmente condicionado mais por regras culturais do que por biografias que traduzem identidades pessoais não apenas numerosas, mas muitas vezes conflitantes, como no caso das sociedades complexas e altamente monetarizadas. Uma biografia das coisas nestas sociedades mais complexas são, na verdade, histórias de várias singularizações das coisas-mercadorias, de classificação e re-classificação, num mundo incerto de categorias que mudam a cada contexto (Kopytoff, 1986: p.90).

Kopytoff oferece assim um ponto de partida para uma reflexão da situação dos africanos no Brasil. Pessoas arrancadas de formações sociais tradicionais, em forte ritmo de mudança no contato com o tráfico transatlântico de escravos, que foram imersas em uma nova sociedade onde o capitalismo emergia. Bens de consumo importados seduziam mais e mais o novo mercado consumidor, particularmente após a abertura dos portos em 1808. Tanto coisas quanto pessoas comercializadas, como vimos, não teriam um significado ou identidade única e estática. Entende-se que quando o escravo com suas identidades múltiplas, desprovido de todo seu legado material, passa a consumir coisas, estas coisas passam a ser importantes elementos significantes de sua identidade. Um novo mundo material devia ser construído, comprado, produzido, adquirido. Os recursos ou coisas disponíveis para tal acabam por serem negociados segundo orientações cognitivas pré-estabelecidas (estas os escravos traziam consigo nos porões dos navios) que encontram um novo sentido quando re-socializadas.

Se parece interessante a assertiva de Foster de que “os membros de todas as sociedades compartilham uma orientação cognitiva comum, que é, com efeito, uma expressão não verbalizada, implícita do seu entendimento das “regras do jogo” de viver

sob as imposições dos seus universos sociais, naturais e sobrenaturais” (Foster 1965: 293), não será na sua abordagem fechada, generalizante e calcada em modelos e padrões que nos atemos para considerar o compartilhar de orientações cognitivas comuns, mas nos trabalhos de Slenes (1995, 1999, entre outros) que, no Brasil, observou como tais princípios foram cruciais na formação de identidades afro-orientadas na diáspora. O foco na interação entre diferentes grupos dentro da sociedade brasileira do século XIX, nos permitirá abordar como diferentes princípios ou recursos culturais foram dinamizados e significados.

Miudezas do cotidiano

Miudezas do cotidiano, recuperadas em escavações arqueológicas, ajudam a pensar sobre o perfil social e o padrão de consumo dos ocupantes ou mesmo visitantes desta propriedade nos oitocentos. A coleção procedente do complexo principal conta com 5.233 fragmentos de faiança e faiança fina, sendo cerca de 60% de tonalidade branca. Já a cerâmica conta com 13.399 fragmentos de cerâmica simples, decorada e não decorada, com engobo e vidrada, sendo 43% representados pela cerâmica simples acordelada sem decoração e 14,8% de cerâmica simples acordelada decorada por combinações de incisão, ponteados e carimbos, além dos fragmentos de vidro, metal e, em baixíssima frequência, ósseos.²² Este universo de 57,8% da amostra de cerâmica, representados por 179 peças, e a totalidade da faiança / faiança fina, representada por 269 peças, procedente do complexo principal que será analisado aqui em detalhe.²³ Em seguida, serão abordadas as 72 peças cerâmicas (em um total de 256 fragmentos), assim como as 9 peças de faiança / faiança fina (em um total de 44 fragmentos) da área periférica.

É notável que no sítio São Francisco as cerâmicas simples, acordeladas, de produção local, superem em número de fragmentos as próprias faianças finas tão frequentes e abundantes em sítios históricos do século XIX. No entanto, serão analisadas neste trabalho as peças identificadas, uma a uma, e não a totalidade dos fragmentos encontrados, por uma questão de viabilidade e tempo de pesquisa. Considerar o Número Mínimo de Peças (NMP) significa que apenas os fragmentos representativos de peças singulares ou conjuntos de fragmentos que remontam peças são contabilizados. Uma vez que uma peça pode quebrar em dois, cinco, dez ou vinte fragmentos, considera-se que contabilizar os fragmentos pode oferecer uma visão distorcida da amostra, ainda que a fragmentação do material seja um bom indício para se observar a dinâmica de descarte e pós-deposicional. Cabe dizer que toda a amostra do sítio São Francisco apresenta uma fragmentação relativamente baixa, fruto,

²² Atualização dos números apresentados em Bernal, 2008: 142.

²³ Vale notar que o número de peças cerâmicas do complexo principal é menor que o das louças, proporcionalmente com relação ao número de fragmentos, uma vez que o material já havia sido analisado e acondicionado de maneira que dificultava uma nova contagem de peças, já que os fragmentos não considerados como peças diagnósticas na primeira análise, que poderiam vir a ser considerados como tal, não podiam ser misturados.

provavelmente, do abandono do local após seu período de uso no século XIX. Assim, o terreno não revolvido ou pisoteado permitiu uma amostra que possibilita a remontagem muitas vezes quase integral das peças.

Estas categorias de material representam, na verdade, diversas atividades cotidianas, tais como as práticas de preparo, serviço e consumo de alimentos que serão abordadas a seguir. Pratos, malgas, jarras, xícaras, bules são alguns exemplos de peças encontradas entre as faianças finas, tipo de louça que começou a substituir as faianças mais grosseiras em meados do século XVIII. No intuito de imitar as porcelanas orientais, foi, assim, feito um esforço na Europa de produção de uma louça mais branca e mais resistente, o que resultou, nesse primeiro momento, nas chamadas faianças finas (Brancante, 1981). Na segunda metade do século XIX viria a aparecer o *ironstone*, louça mais dura e mais cara que chamou a atenção da elite brasileira árdua consumidora desses bens, especialmente a partir de 1808, com a abertura dos portos.

Junto a esta categoria de material, são também identificados em sítios históricos as cerâmicas de origem estrangeira, geralmente procedentes de Portugal ou Espanha, vidradas ou com engobo²⁴ vermelho, produzidas em torno. Geralmente associadas ao preparo e serviço de alimentos ou bebidas, foram encontradas em baixíssima frequência no sítio São Francisco, assim como vestígios ósseos, remanescentes de animais consumidos.

Além de metais e vidros, e das louças a cima mencionadas, foram encontradas em altíssima frequência, como referido, as cerâmicas simples, acordeladas,²⁵ decoradas e não decoradas, de produção local. Geralmente associadas ao preparo de alimentos (como são as panelas, por exemplo), é baixa a frequência de peças destinadas ao consumo ou serviço dos mesmos.

Como será visto a seguir, São Sebastião foi, pelo menos desde o século XVIII e até meados do século XX, um núcleo produtor destas cerâmicas que eram confeccionadas em nível doméstico por pessoas que “viviam de fazer louça”, ou, como chamadas no século XX, as *paneleiras*. Será observado adiante que as peças desta categoria de material encontradas no sítio São Francisco devem ter sido produzidas por

²⁴ Engobo é um “tipo de tratamento que consiste em aplicar, antes da queima, uma camada de barro, mais espessa que o banho, com ou sem pigmentos minerais, na superfície do vasilhame” (Terminologia Arqueológica Brasileira para a Cerâmica, *Cadernos de Arqueologia*, Ano 1, No. 1, 1976, p.130).

²⁵ Acordelada é uma “técnica de confecção de cerâmica que consiste na superposição helicoidal de roletes de pasta, partindo da base ou de uma porção de barro modelada para tal fim” (Terminologia Arqueológica Brasileira para a Cerâmica, *Cadernos de Arqueologia*, Ano 1, No. 1, 1976, p.121).

estas *paneleiras*, que residiam principalmente no bairro São Francisco, vizinho ao local do sítio.

Estas categorias de material representam, assim, não apenas práticas cotidianas, mas escolhas que têm implicações importantes em práticas sociais e culturais, como aquelas ligadas à alimentação. As práticas alimentares no Brasil oitocentista sofreram modificações ao longo do século XIX, com a ritualização das refeições cada vez mais acirrada.

John Luccock, no início do século XIX, descreve como eram feitas as refeições no Rio de Janeiro, mostrando certo improviso, com mesas feitas com tábuas e cavaletes acompanhadas de tamboretas que serviam de cadeiras (quando não sentavam-se em esteiras), e ausência de cerimônia, com o uso dos dedos no lugar de talheres (Cascardo, 1977: 161). Apesar da simplicidade dos jantares, em termos de aparatos e gestos, Luccock observa nunca ter jantado em casa brasileira “(...) que parte dos objetos de mesa não fossem ingleses, especialmente a louça e a cristaleira” (Cascardo, 1977: 162).

Lima (1995, 1997) aborda o processo de ritualização das refeições e do consumo de bebidas como o chá e o café, paralelo ao processo de emergência de um modo de vida burguês no Rio de Janeiro do século XIX. Neste processo é observado o despejo massivo de louças inglesas no Brasil, que eram consumidas e ritualizadas em cerimônias que constavam com alto grau de socialização e ostentação.

Autores como Shepard (1987) e LeeDecker et al (1987) chamam a atenção para os estudos sobre comportamento de consumo que devem observar três critérios relativos ao material exumado. São eles quantidade, qualidade e variedade. Sendo que padrões de consumo “servem para definir, simbolizar e reforçar o pertencimento a determinada classe social” (LeeDecker et al, 1987: 241). Desta maneira a cultura material adquirida, utilizada e depois descartada nos sítios arqueológicos podem ser bons indicadores de status social.

Por outro lado, estudos como o de Symanski (2002) mostram os cuidados a serem tomados com estas análises. O autor apresenta pesquisas em diferentes contextos, nos quais a cultura material aparece aparentemente homogênea, fruto da massificação dos bens de consumo com o capitalismo industrial então emergente. No entanto, o autor observa os diferentes usos e escolhas de diferentes sujeitos históricos, tais como fazendeiros ou escravos, traduzindo interpretações diferentes da ideologia então vigente e materializada em bens de consumo.

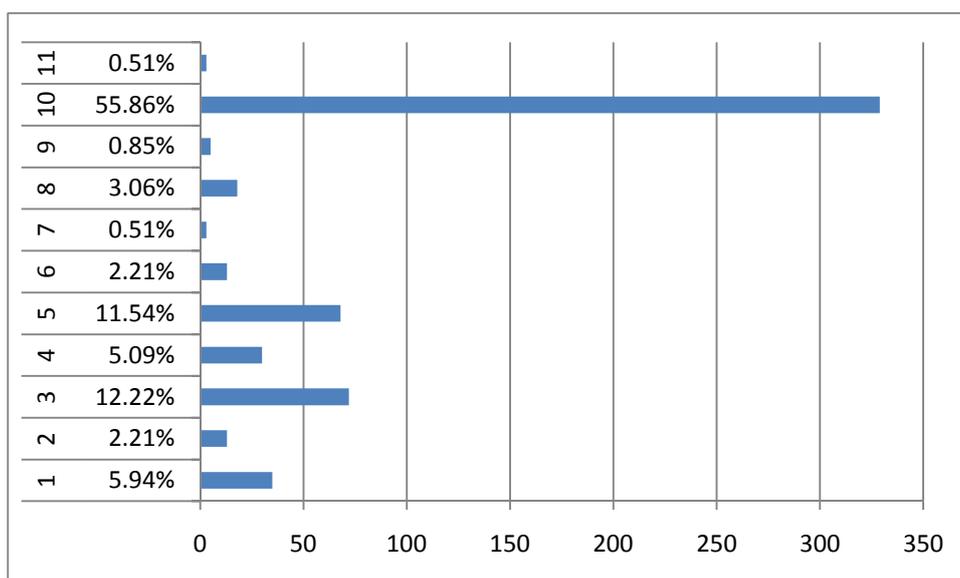
O cuidado em se inferir sobre status sócio-econômico fica claro no estudo do referido autor quando são identificadas preferências diferentes de uma mesma família para o consumo em sua casa na cidade e em sua casa no campo. Enquanto a casa na cidade apresentou um padrão de consumo equivalente ao das elites emuladoras de comportamentos europeus, em sua casa do campo apresentou-se um material mais informal ligado ao momento das refeições, com louças velhas, baratas e não combinadas. Assim, uma mesma família podia materializar de formas diferentes suas práticas cotidianas, em diferentes contextos, não variando com isso seu status social. Mais uma vez, o contexto a ser estudado é central para as análises.

Ainda que o estudo de comportamento de consumo e identificação de status social deva ser tomado com cautela, pode-se partir dos quesitos qualidade, quantidade e variedade para abordar o lugar social e as escolhas dos diferentes sujeitos em cada contexto estudado. Desta maneira, as faianças finas são identificadas por níveis de preço, e, por conseguinte, de status. Miller (1980), a partir de listas de preços, identifica padrões de decoração (que era basicamente o que definia o preço das louças) em diferentes níveis:

- Í ível 1:** louças brancas sem decoração, o nível mais baixo (sendo a louça do tipo *ironstone* uma exceção, sendo tão cara quanto as de nível 4, que surge na segunda metade do século XIX).
- Í ível 2:** louças minimamente decoradas, que requeriam pouca habilidade, como shell edge, sponge, banded, mocha, entre outras, eram as mais baratas dentre as louças decoradas.
- Í ível 3:** louças pintadas à mão e padrões geométricos, como peasant, sprig, goudy dutch.
- Í ível 4:** louças decoradas pela técnica do transfer printing, como nas cores azul, rosa, marrom, assim como o borão azul.

Symanski (1998: 169-170), a partir de inventários, reconhece a mesma tendência de valorizar as louças pelas suas técnicas decorativas também no Brasil. No sítio São Francisco, mais particularmente no complexo principal, nota-se uma predominância das louças brancas, de nível 1, seguida de padrões de nível 2 e 3.

Gráfico 3-Incidência dos padrões decorativos das louças do sítio São Francisco, Área 1



1. Transfer Pinting (azul, rosa e marrom) (Nível 4)
2. Borrão Azul (Nível 4)
3. Policrômica floral pintada à mão (Peasant, Sprig, Gaudy Dutch) (Nível 3)
4. Policrômico Cut Sponge (carimbada, Nível 2)
5. Shell Edge (Nível 2)
6. Banded (Nível 2)
7. Faixa (Nível 2)
8. Geométrico (Nível 2)
9. Spatter Ware
10. Branca (Nível 1)
11. Decorações em faiança



1. Transfer Printing



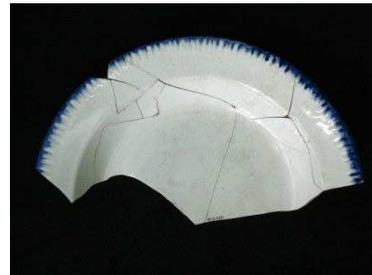
2. Borrão Azul



3. Policrômico pintado à mão



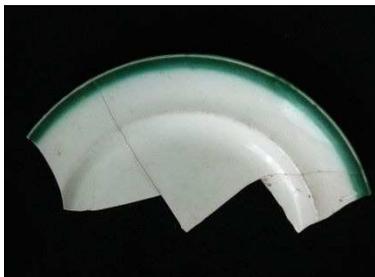
4. Policrômico Cut Sponge



5. Shell Edge



6. Banded



7. Faixa



8. Geométrico



9. Spatter Ware



10. Decoração em Faiança

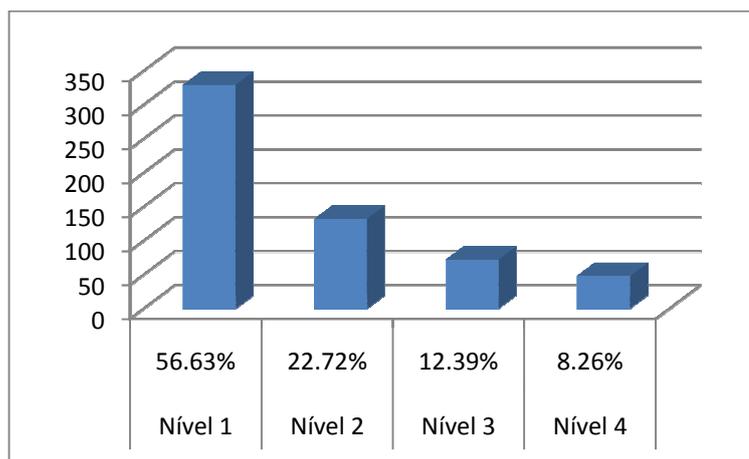


Gráfico 4 - Incidência dos padrões decorativos por nível de preço / Área 1

Nota-se a partir dos gráficos 3 e 4, portanto, a baixa freqüência de louças caras, sendo as mais baratas mais populares. Para um senhor abastado, no segundo quartel do século XIX, é de se estranhar a relativa baixa freqüência de louças de nível 4, mais caras, geralmente dedicadas à exibição em refeições como o jantar (Lima, 1995). Em primeira análise, observa-se assim que, se Joaquim Pedro prosperou em seus negócios em pouco tempo, não chegou a constituir fortuna, ou não incorporou hábitos condizentes a uma burguesia emergente.

Como foi visto, diferentes fontes sugerem que Joaquim Pedro residia no local do sítio, tais como o registro no maço populacional de 1842, o registro de terras de 1856, além da indicação de que ele deveria morar próximo a sua casa de negócio, na vizinha praia do barro (atual cigarras), a partir de um recibo de imposto de 1855. Outros elementos apresentados no próximo capítulo indicam que o sítio foi local de intensa sociabilidade, com um caráter ritual acentuado. Estaria o complexo principal destinado apenas a receber pessoas para cerimônias particulares, como sugere o formato da casa, o alto número de mucamas entre seus escravos e a cultura material encontrada; ou seria mesmo a principal morada de Joaquim Pedro e sua família? Considerando o primeiro caso, justifica-se o material de uso cotidiano encontrado; no segundo caso, trataria de uma situação em que Joaquim Pedro não teria incorporado valores de um capitalismo emergente, com seu modo de vida burgês. Por emergência de um modo de vida burguês Lima entende que são:

“(…) formas de comportamento decorrentes da ideologia de privatização que se consolidou na Europa ao longo do século XIX, paralelamente aos avanços da

industrialização, valorizando o individualismo, as fronteiras entre o público e o privado, o universo familiar e a ritualização da vida cotidiana, a acumulação de capital (tanto real quanto simbólico), os critérios de “respeitabilidade”, a fetichização do consumo e a ascensão social” (Lima, 1995).

Observando práticas brasileiras oitocentistas de emulação e imitação de práticas européias, Lima aborda rituais ligados ao serviço de alimentos, considerando para isso coleções procedentes de escavações arqueológicas, manuais de bom comportamento, literatura de viajantes, entre outros. A autora nota que se as louças decalcadas (transfer printing, de nível 4) eram preferencialmente utilizadas em refeições como o jantar, como forma de exibição ou ostentação, na primeira metade do século XIX, as louças brancas, mais baratas, seriam utilizadas nos recônditos aposentos destinados ao processamento de alimentos ou de serviço mais doméstico. A partir de 1850, no entanto, a louça branca passa a ser preferida, em particular a louça do tipo *ironstone*, sendo as decalcadas e coloridas progressivamente desprezadas pelas classes mais abastadas e absorvidas pelas classes mais baixas (Lima, 1995). Há assim uma inversão.

Com uma ocupação provável na primeira metade do século XIX, a baixa frequência de louças de nível 4 parece indicar um nível de status social longe das grandes fortunas oitocentistas. Escolhas no aparato de serviço de alimentos, contudo, não indicam necessariamente a condição social, como mencionado, mas o padrão de consumo e uso das louças pode indicar a incorporação (ou não) de determinados valores correspondentes a uma ideologia dominante vigente. Assim, as louças baratas e sem formar conjuntos indicam um modo de vida que se diferenciava da sofisticação de influência burguesa européia. Vejamos mais de perto as possibilidades oferecidas pelos objetos exumados de se entender os encontros e trocas culturais que este espaço engendrou.

Vale observar, neste sentido, a diversidade de formas encontradas entre as peças identificadas, com um predomínio de malgas (ou tijelas), seguidas de pratos, além de uma representatividade relativamente alta de canecas. Contando com mais de 40% da amostra as malgas chegam a superar objetos que geralmente se sobressaem nas amostras, tais como os pratos, que contam com um pouco mais de 30% da amostra. As canecas, com cerca de 11%, e os pires fundos, com cerca de 7,5%, constiuem os outros objetos com maior frequência. Nota-se no gráfico 5 a baixa frequência de formas diversas, como travessas, sopeiras, molheiras,

que não permitiam a composição de conjuntos ou aparelhagens completas destinadas a refeições ritualizadas e ostensivas.

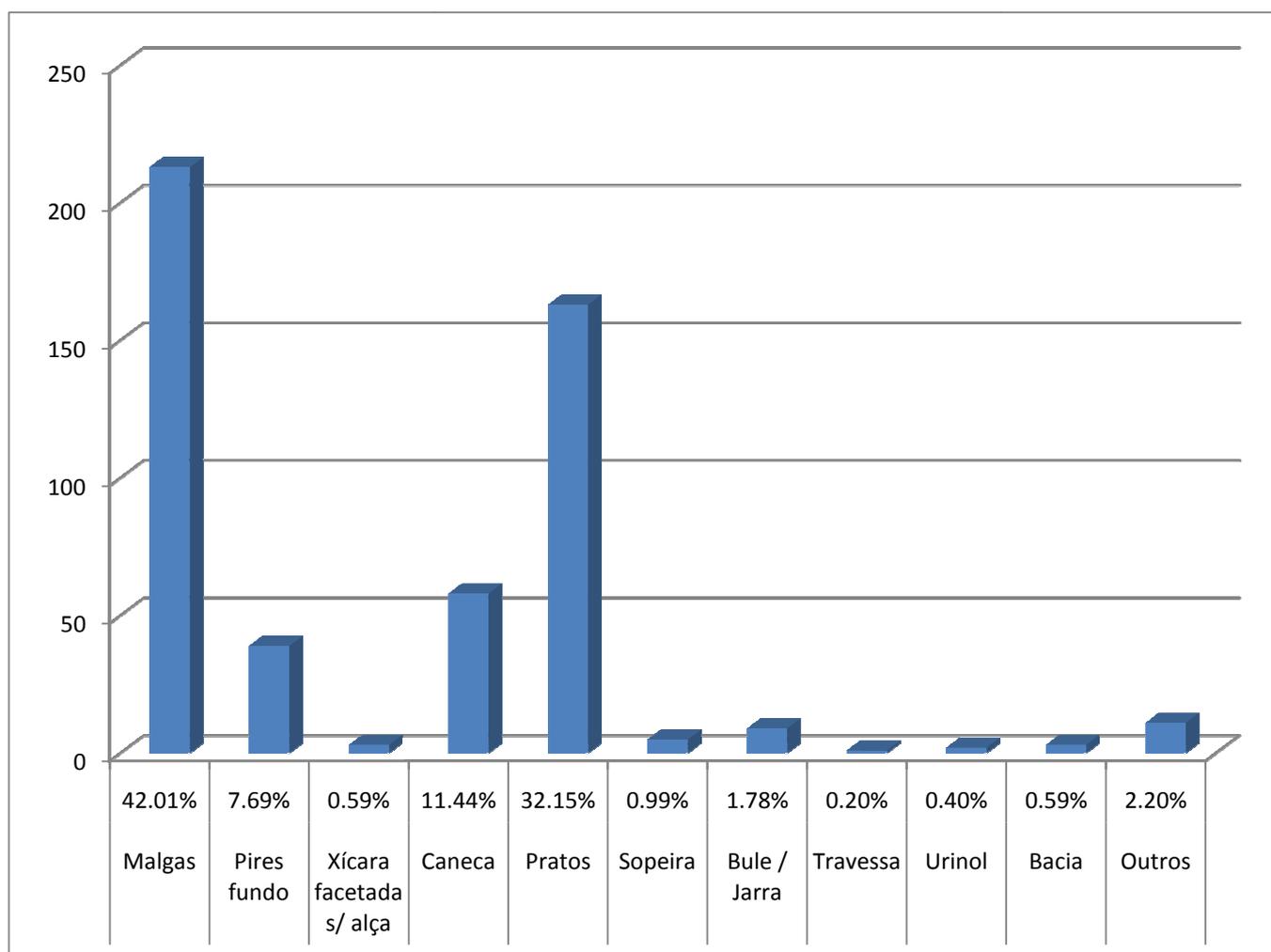


Gráfico 5 - Frequência de formas encontradas entre as louças / Área 1

As louças mais baratas estavam associadas às refeições como almoço e jantar, sendo, como mencionado, muito baixa a presença de diferentes formas do mesmo padrão formando conjuntos ou aparelhos completos. As refeições, assim, não seriam motivo de requinte e exibição social como notado em outros contextos (Lima, 1995). O maior investimento em louças estaria mais ligado ao serviço de chá e café, principalmente com o uso de malgas, por vezes acompanhadas dos pires, e de outras bebidas, com o uso de canecas.

Cabe notar a total ausência de xícaras com alças. Apenas três xícaras foram distinguidas das malgas de menores dimensões pela sua forma facetada e em ângulo aberto, mas, mesmo dentre estas, não foram identificadas alças. Da mesma maneira não foram

identificados pires rasos ou com depressão central para encaixe da xícara, sendo a totalidade dos pires fundos, o que permitia o consumo da bebida também nestes recipientes. A ausência dessa depressão central, conforme notou Lima (1997), associava-se a uma prática muito comum no Brasil do século XIX.

Nos momentos de convívio privado, optavam os brasileiros, muitas vezes, pelo consumo do chá diretamente em pires fundos como estes, que permitia seu resfriamento rápido. Nesses momentos, abandonavam a etiqueta prescrita em manuais de boas maneiras e importadas de países europeus. Lima (1997) notou que estas formas de se consumir o chá e/ou o café remontam, no Brasil, o início do século XIX. Temos assim, outra evidência de práticas que se distinguem daquelas incorporadas pelas elites que emulavam hábitos europeus, caracterizando-se por um modo de vida despreocupado com manuais e cerceamento de seus gestos por rituais de boas maneiras.

A alta incidência de malgas deve ser observada em mais detalhes, já que as malgas apresentam-se em tamanhos variados, podendo servir para o consumo de bebidas como o chá e o café (malgas com diâmetro menor ou igual a 10 cm) ou para alimentos picados, cozidos ou pastosos (malgas com diâmetro maior ou igual a 13 cm), ou ainda para ambos (malgas com diâmetro igual a 11 ou 12 cm). No caso da amostra procedente do complexo principal, a representatividade de malgas para a alimentação aparece com maior frequência do que das de bebidas, como mostra o gráfico 6.

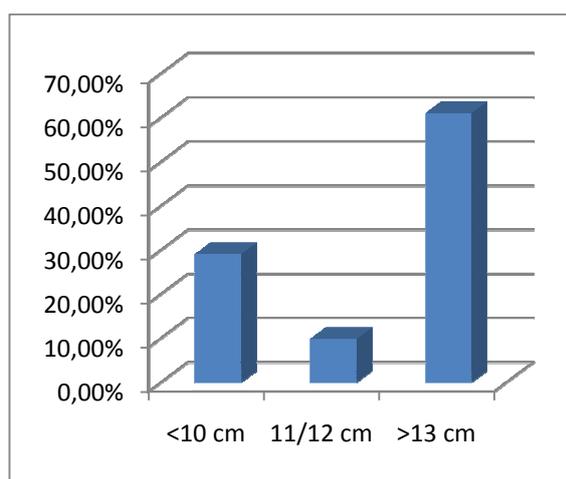


Gráfico 6 - Incidência de malgas por tamanho do diâmetro de borda

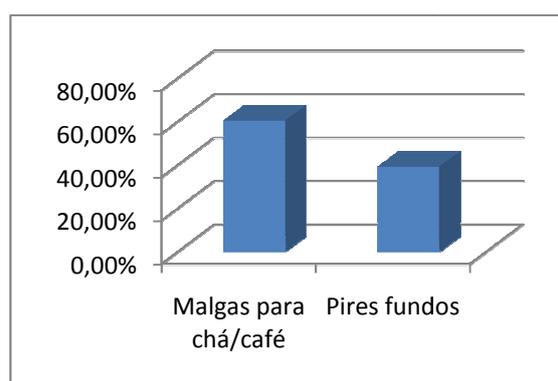


Gráfico 7 - Proporção de malgas para bebidas e pires fundos

Observando o conjunto das malgas, é notável que tanto para beber como para comer estes recipientes não eram escolhidos dentre as louças mais caras. Sendo o chá e

o café provavelmente as bebidas que requeriam maior refinamento no seu consumo, com uma incidência de louças de níveis 3 e 4, mas nunca superando a frequência das louças mais baratas, de nível 1 (v. gráficos 8 e 9).

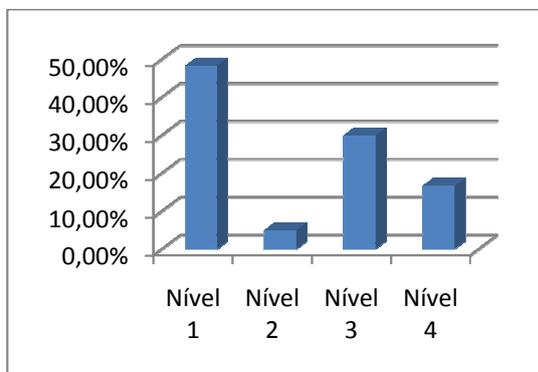


Gráfico 8 - Malgas para bebidas (<10cm)

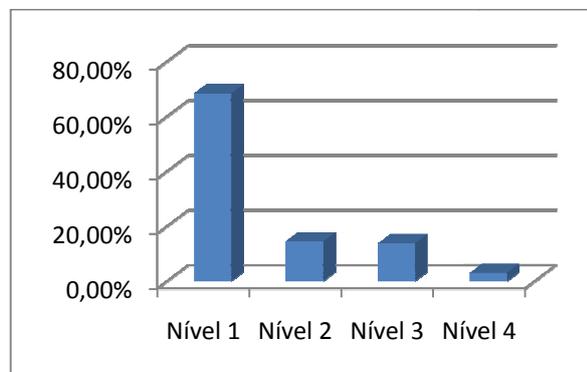


Gráfico 9 - Malgas para alimentos (>13cm)

Já os pratos, segunda categoria funcional mais frequente na coleção, e principal representante das refeições tal como o almoço e o jantar, também podem ser divididos em especialidades como os pratos rasos e fundos, pratos para sobremesa, dentre outros. Mais uma vez os alimentos pastosos ou sopas se vêm representados em alta frequência, chegando a superar o número de pratos rasos. Geralmente associados a refeições de “mesa posta”, os pratos aparecem com uma predominância contrastante de padrões decorativos mais baratos, de níveis 1 e 2 (v. gráfico 11); dentre este segundo, particularmente o padrão Shell Edge.

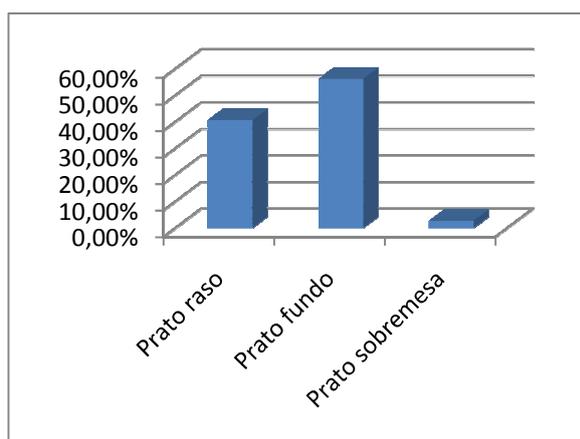


Gráfico 10 - Pratos para alimentos sólidos ou pastosos/sopas

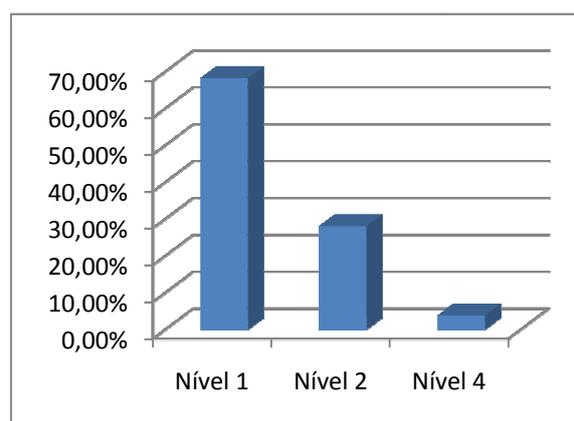


Gráfico 11 - Padrões decorativos dos pratos

A prática de se servir em tijelas, geralmente dispensando o uso de talheres, ou mesmo o uso de pratos fundos no lugar de pratos rasos, sugere não apenas uma

preferência por determinados tipos de alimentos, mas também a não incorporação de regras de comportamento crescentemente instauradas na burguesia emergente no Brasil oitocentista (Lima, 1995). Se Joaquim Pedro e sua família prosperaram com seus negócios, possivelmente como uma célula das engrenagens do tráfico Atlântico de escravos, não estavam absorvendo os ditames europeus sobre práticas e comportamentos.

Segundo Fragoso, os grandes negociantes, no início do século XIX, possuíam fortunas ainda maiores do que a própria elite aristocrática agrária. No entanto, pareciam se esforçar em pertencer à classe aristocrática e copiar seus costumes e práticas. Segundo o autor,

“(...) os magistrados e grandes mercadores, embora de origem burguesa, almejavam o status e privilégios da aristocracia. (...) Os investimentos dos comerciantes em *bens de prestígio* não apenas revelam as suas preocupações com ascensão social, em pertencer ao grupo dirigente da sociedade (no caso, a aristocracia fundiária e escravista e os altos estratos da burocracia), mas também é uma decorrência da própria necessidade de reprodução de uma dada ordem econômica e social” (Fragoso, 1992: 285-286).

Dentre estes negociantes estavam incluídos os traficantes de escravos, que almejavam títulos e o lugar social dos senhores de escravos, os “barões do café”. Joaquim Pedro, como intermediário do tráfico, parecia mais próximo da comunidade local, talvez sem ter rompido laços com seu passado, quando não possuía escravos, um conto de réis anual e era definido como pardo. Como será visto mais adiante, uma possível relação com rituais religiosos populares reforça esta idéia.

Por fim, o terceiro objeto mais frequente na amostra, as canecas, também apresentam uma baixa incidência de tipos mais caros, sendo os de nível intermediário mais representativos, como mostra o gráfico 12. Dentre essas peças, os padrões mais caros são praticamente inexistentes. Diferente das malgas e pratos, não estão representadas em primeiro lugar pela louça branca, de nível 1, ainda que estas tenham grande representatividade.

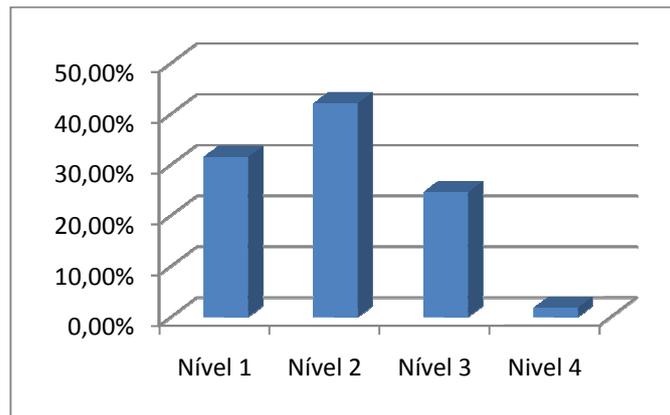


Gráfico 12 - Padrões decorativos das canecas

Percebe-se com estes dados que refeições como o jantar não pareciam ser tão requintadas como seriam em fazendas, chácaras ou mesmo em ambientes urbanos. Além de não estar incorporando as requintadas formas de servir européias, curiosamente, o consumo de alimentos em malgas, apresentando-se estas com uma estética colorida, parece assemelhar-se com o que diversos autores encontraram como uma preferência de escravos em senzalas.

Ferguson (1992: xliii) faz referência às pesquisas do arqueólogo John Otto, que identifica nos Estados Unidos, no século XIX, uma preferência dos escravos por malgas decoradas européias, enquanto na casa grande a preferência para o consumo de alimentos era por pratos. O autor entende que esta escolha era guiada por referenciais africanos na forma de comer. Symanski (2008) observa esta mesma tendência no Brasil.

Por outro lado, Gaspar (no prelo) trabalha com a hipótese de identificação de uma venda ou taberna na região de Itaboraí / RJ, pela posição estratégica do sítio, suas estruturas e materiais. Entre os materiais identificados, a autora nota uma baixa frequência de transfer printing (louça de nível 4), presença de pratos no padrão Shell Edge (nível 2), alta frequência de malgas, tijelas e xícaras, além de uma alta frequência de cachimbos (total de 67), indicando local de intensa sociabilidade. Assim, um perfil semelhante a da amostra do sítio São Francisco, com baixa frequência de louças do nível 4, muitas malgas e pratos no padrão Shell Edge, também compõe o conjunto associado a um local de alta circulação de pessoas, tal como uma venda.

Uma outra semelhança é a alta incidência de canecos e a identificação de negreiros associados a estes objetos, como encontra Rodrigues (2005a: 188): “na inspeção do *Relâmpago*, navio que desembarcou africanos em Itaparica, na Bahia, em 1851, vários indícios comprometedores foram encontrados. A embarcação construída

nos Estados Unidos, tinha aguada no porão e uma grande porção de *canecos* (...)”. Reis et. al. (2010: 199) também encontram, entre documentos de aprisionamento de negreiros no período do tráfico ilegal, “evidências de intenção de tráfico (...) [como] 24.570 litros de água, 28 tinas e *canecas*, um caldeirão de 282 litros, formando um aparato de cozinha anormalmente grande” a bordo da escuna *Belona*.

Preferência de escravos, local de grande circulação de pessoas, relação com negreiros são elementos peculiares coincidentes com as preferências dos ocupantes do sítio São Francisco. Como visto, há grande possibilidade de Joaquim Pedro e Ana da Cunha terem sido pardos, ou não-brancos, ligados ao tráfico ilegal de escravos. Suas preferências alimentares também parecem condizentes com preferências de não-brancos, e o local do sítio como local de intensa circulação de pessoas no complexo principal e de africanos recém-chegados, particularmente na área periférica.

Com o foco redirecionado para o ambiente de serviço, a partir dos utensílios cerâmicos, geralmente utilizados nas cozinhas pelas mulheres e escravas, pode-se notar a ausência de objetos para servir, tais como pratos, malgas ou tijelas, à exceção de 4 jarras, no complexo principal do sítio São Francisco (Área 1). O restante dos objetos identificados são panelas, de formas, técnica de manufatura e antiplástico²⁶ pouco variável, sendo sua variabilidade observada principalmente nas decorações predominantemente produzidas pela técnica do inciso/exciso, ponteados, carimbo, ou uma combinação destas.

Considerando os tamanhos menores que 10 cm de diâmetro panelas pequenas, entre 11 e 25 cm panelas médias e maior que 25 cm panelas grandes, temos uma amostra apresentando a maior parte de panelas médias (55,30%), seguidas por panelas grandes (37,12%) e uma baixa proporção de panelas pequenas (7,58%).

Dentre as panelas, como mencionado, há uma baixa variação de formas, sendo as formas aproximadas 2, 12, 20 e 21 (sendo a 21 igual a 20 mas sem inflexão no bojo superior) muito semelhantes. As formas 13, 16 e 17 (sendo a 16 frigideiras com cabo) mais variáveis, no entanto, não tão frequentes (v. figura 35). A estética destes utensílios, marcada fundamentalmente pela sua decoração, será abordada a seguir.

²⁶ Antiplástico, ou tempero, é a “matéria introduzida na pasta, para conseguir condições técnicas propícias à uma boa secagem e queima, como: cacos triturados, areia, quartzo, conchas e ossos moídos, caixi, cariapé, etc.” (Terminologia Arqueológica Brasileira para a Cerâmica, *Cadernos de Arqueologia*, Ano 1, No. 1, 1976, p.144).

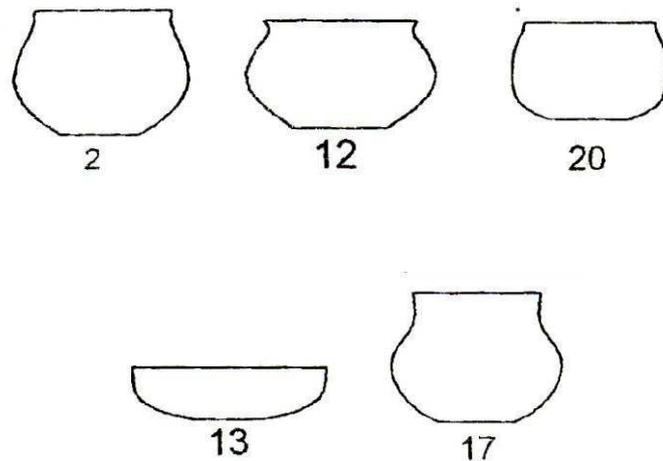


Fig. 35 - Formas aproximadas das panelas, Área 1

Na Área 3 – periférica – chama a atenção uma concentração de material arqueológico no setor 2 (o que mais sugere local para abrigo de escravos). Em todo este setor foram encontradas 34 peças cerâmicas, do total de 72 peças cerâmicas em toda a Área 3 com os três setores. Um pouco mais da metade dentre estas 34 peças são panelas (total de 19), as outras peças tratam-se de 2 jarras, 3 pratos, uma tijela, além de 9 grandes assadeiras de mandioca. As panelas são na maioria de tamanho médio, havendo apenas duas pequenas e uma grande.

Como mencionado, São Sebastião, e, em particular o Bairro São Francisco – vizinho ao local do sítio, foi desde pelo menos o século XVIII, até meados do século XX, um núcleo de produção de louças de barro. Consultando os maços populacionais, depositados no Arquivo Público do Estado de São Paulo, para os anos de 1800 a 1828, com referência a cidade de São Sebastião, pode-se notar a presença de pelo menos 168 ceramistas com suas famílias, agregados e escravos. A partir desta documentação temos a chance de nos aproximarmos de um perfil social destas personagens, dispondo, assim, além da informação sobre os objetos produzidos a partir dos vestígios arqueológicos, dados sobre suas produtoras a partir do registro documental escrito.

A maioria de mulheres se faz evidente, com cerca de 70,51% dos registros que fica claro o nome, e com isso o sexo, da pessoa registrada como ceramista. Dentre os homens registrados como chefe de famílias que “viviam de fazer louça”, pode-se notar que apenas um deles, com 76 anos, viúvo, e que morava com seu neto de 20 anos além de duas netas de 16 e 10 anos, não tinha uma ou mais mulheres em idade adulta que pudesse estar fazendo o serviço, a não ser pela neta de 16 anos que podia dar cabo do

serviço de ceramista. Os outros casos de homens considerados como chefes de família que viviam da louça são na sua maioria de homens casados (89,13%), podendo ter sido a esposa a responsável pela produção da louça, ainda que o principal registrado no levantamento populacional fosse o homem. Os homens solteiros e viúvos todos tinham irmãos ou filhas em idade adulta que podiam estar à frente da atividade de ceramista.

Dentre a maioria dos registros, que têm uma mulher como a principal registrada, ou chefe da unidade doméstica, nota-se que apenas 16,36% delas eram casadas, sem menção ao nome do marido (as casadas provavelmente estariam nos registros de seus maridos). Sendo 45,45% solteiras e 37,27% de viúvas. Segundo Luna e Klein (2005: 226), dentre os artesãos e pobres em São Paulo, na primeira metade do século XIX, as mulheres eram as suas maiores representantes, sendo que 90% destas artesãs deveriam contar com menos de 5 escravos (Luna e Klein, 2005: 150).

Um dado interessante sobre estas unidades domésticas é a frequência de crianças menores de 15 anos como agregadas (11) ou escravas (15), além dos filhos, netos, bisnetos, irmãos ou sobrinhos arrolados menores de 15 anos (216). Dentre os escravos (total de 42 distribuídos entre as 168 ceramistas) cerca de 34,09% deles eram crianças.

Este alto índice de escravos em idade menor que 15 anos surpreende uma vez que estas ceramistas, ou *paneleiras* – como eram chamadas no século XX – podiam ser consideradas como de poucas posses, sendo seu rendimento anual menor que 15\$000 réis em mais da metade dos casos em que o lucro anual é registrado, sendo o maior lucro registrado em um caso, de um ganho de 51\$200 réis. Afinal, porque sustentar essas crianças escravas? Estaria a população livre e pobre enredada numa rede de solidariedade que consistia inclusive no amparo de crianças escravas? Ou seriam elas mais baratas e seu trabalho explorado? A segunda possibilidade parece mais plausível.

Entre os chefes de família, homens e mulheres, 47,95% eram brancos e em uma proporção semelhante, 44,52%, eram pardos, sendo apenas 8% negros, dentre estes últimos, nenhum africano, como apresenta o gráfico 13.

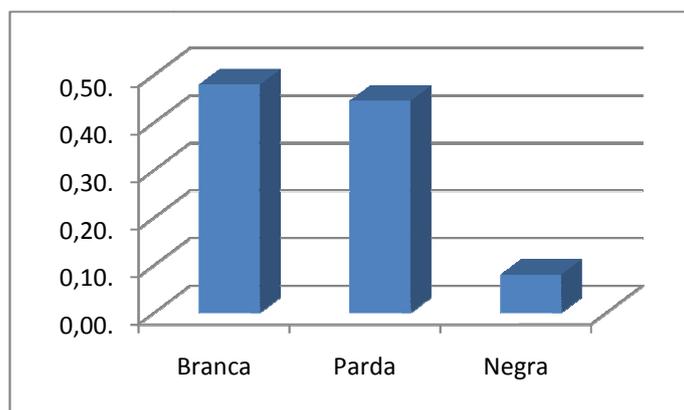


Gráfico 13 - Cor da pele das ceramistas
 Fonte: AESP, maços populacionais 1800-1828

Considerando o contexto sócio-econômico da região, assim como o fato dessas ceramistas serem majoritariamente nascidas no local (90,6% das ceramistas com naturalidade identificada), elas provavelmente representavam uma população caiçara que vinha se formando desde os primeiros tempos da Colônia. Rodrigues (2005a: 174) se pergunta se o medo da africanização teria se dado da mesma forma entre a elite e a população livre e pobre. Será visto aqui que, ao que parece, não. Ao menos neste contexto litorâneo tão associado ao tráfico de escravos. Por população livre e pobre, o autor se refere ao “homem livre, assalariado, ou que vivia de seu próprio trabalho, sem vínculo constante com um único patrão, como artesãos, pequenos comerciantes, roceiros ou pescadores, por exemplo” (Rodrigues, 2005a: 176).

Vale notar que a produção das *paneleiras* no século XX parece ter tido um perfil diferenciado daquela do século XIX. Ao que parece a decoração é reduzida, ou mesmo desaparece (Bornal, 1995: 89; Sheuer, 1982), e as formas parecem ser mais variadas (Sheuer, 1982), como observa-se nas figuras 36 e 37. As formas que passam a variar mais, parecem se aproximar a formas de peças de inspiração européia, tais como chaleiras e outras peças com alças.



Fig. 36 - Paneleiras em São Sebastião, início do século XX – diversidade de formas dos vasilhames.
 Fonte: Acervo do Departamento de Patrimônio da Prefeitura de São Sebastião

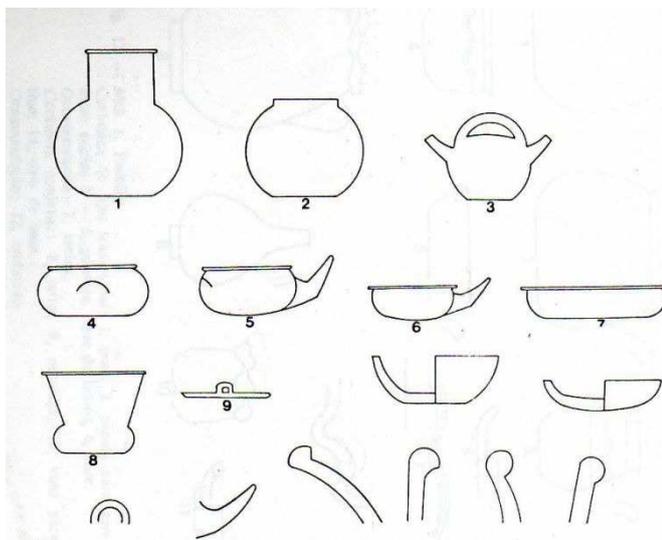


Fig. 37 - Formas dos utensílios cerâmicos identificados no bairro São Francisco, em São Sebastião. Reprodução de Sheuer, 1982: 64

Uma maior variação nas formas produzidas pode ser sugerida, no entanto, ainda no século XIX, a partir de 1833, quando registros de exportação das louças de barro mostram uma maior especificação das peças (tais como panelas sortidas, potes sortidos, frigideiras, talhas, pães de açúcar, cuscuzeiros, botijas e moringas), diferente dos anos anteriores quando a especificação era apenas por tamanho, sendo designadas genericamente de louças de barro grandes e pequenas.²⁷ A especificação das formas

²⁷ APESP, Ofícios Diversos, Ordem C.O.1277 para os anos de 1830-1833; Ordem C.O.1278 para os anos de 1834-1837.

produzidas levaram a uma particularização nos preços, custando 120 réis uma panela grande entre os anos de 1829 e 1831, variando as pequenas de 30 a 60 réis entre os mesmos anos. Já posteriormente ao ano de 1833, com a aparente especialização da produção, peças como cuscuzeiros podiam chegar a 320 réis, enquanto as panelas, aparentemente independentemente de seu tamanho, ficaram pelos 60 réis.

É notável que a especialização da produção de louças de barro coincide com uma grande queda nas suas exportações e lucro, somando cerca de 9% do total de peças exportadas no ano de 1833 e 5% em 1834. O restante da produção concentrou-se em anos anteriores, pelo menos desde 1829, quando a venda era especificada apenas por tamanho. Para entender as flutuações nas exportações das louças de barro seria necessário expandir o período analisado, observando se há uma recuperação nas vendas com a especificação da produção, sugerindo que esta ocorreu como uma forma de driblar uma aparente queda de interesse pelo mercado externo; ou se há uma queda progressiva de interesse pela produção das paneleiras, sendo a mudança na mesma um reflexo de um consumidor diferente.

Já as decorações, curiosamente, desaparecem quando chega o século XX. Seria importante a recuperação de amostras datadas da segunda metade do século XIX, observando se esta mudança acompanha uma possível alteração na produção das formas mais diversas. Por que estas mudanças na produção? O diálogo com os usuários/consumidores destes utensílios mudou?

Um outro elemento que muda na produção de utensílios cerâmicos é relativo aos cachimbos. Produzidos em moldes e através da modelagem no século XIX, eles aparecem de forma bastante peculiar na amostra do sítio São Francisco. As peças produzidas a partir da modelagem tem a coloração vermelha e uma decoração geométrica simplificada, já as moldadas apresentam um tratamento de superfície que as enegrece e apresentam decorações mais rebuscadas, como pode-se observar comparativamente nas figuras 38 e 39.



Fig. 38 - Cachimbos modelados



Fig. 39 - Cachimbos moldados

Vale notar que apesar da aparência diferenciada, como se formassem dois conjuntos distintos, esses cachimbos não deixam de apresentar semelhanças, sugerindo um diálogo, cópia ou reinterpretação. É o caso dos pedúnculos, ou protuberâncias na base, e do apoio em pedestal. Estes podem ser encontrados em ambos os conjuntos, aparentemente sendo o conjunto vermelho cópia do enegrecido, uma vez que os pedúnculos e apoios entre os vermelhos modelados são mais raros (v. figura 40).



Fig. 40 - Pedúnculos em cachimbos modelado (à esquerda) e moldado (à direita)

Um detalhe importante é notar que a produção de cachimbos no fim do século XX, em diferentes cidades do Brasil, parece ter se restringido à confecção de peças modeladas, com decorações simplificadas. A referência aqui é aos cachimbos vendidos em lojas de artigos religiosos ligadas as religiões afro-brasileiras. Os pitos, ocasionalmente produzidos pelas *paneleiras* de São Sebastião, ainda na primeira metade do século XX,²⁸ parecem ter seguido esta mesma tendência, sendo produzidos pela técnica da modelagem e com decorações simplificadas ou ausentes.

Dona Dulce, irmã de Dona Adélia, que por sua vez foi considerada a última panelreira do Bairro São Francisco, falecida em 2003, recentemente foi entrevistada pelos historiadores Aline Mazza e Estevam Plado. Dona Dulce atesta em sua entrevista que também esteve envolvida com a produção de cerâmicas, e menciona que os

²⁸ Entrevista a Dona Dulce, realizada pelos historiadores Aline Mazza e Stevam Plado em 2009.

cachimbo feitos não eram para serem vendidos, mas dados de presente ou encomendados, diferente das panelas. Nos registros de exportação de gêneros mencionados a cima há apenas um registro de exportação de cachimbo, vendidos como ninharias (1 barrica com cachimbo por 10 réis). Talvez o preço destas peças não justificasse uma produção voltada para um comércio em larga escala, ainda que sua circulação comercial seja atestada neste documento.

Temos assim um perfil dos cachimbo do século XX semelhante ao dos cachimbo vermelho e modelados do século XIX, encontrados no sítio São Francisco. Tendo a produção dos enegrecidos moldados aparentemente desaparecido. Sabe-se que miudezas também vinham da África no século XIX, através do comércio transatlântico, como sabão ou mesmo canudos para cachimbo (Agostini, 2009). Ora, se foram encontrados em listagens comerciais canudos para cachimbo nada impede que os próprios também fossem importados pelos negócios de miudezas, junto a grande proporção de tabaco negociada, assim como aqueles produzidos localmente podiam ser exportados, como mencionado.

Fica portanto a sugestão dos cachimbo moldados e enegrecidos serem peças importadas, de ampla circulação – como é o caso do “tipo 1” identificado em Agostini (1997), ou, pelo menos, de alguma forma relacionados à escravidão, uma vez que parecem desaparecer quando esta se finda.²⁹ A cópia de elementos dos moldados em modelados reforça a idéia de um diálogo estreito entre cativos e a população livre e pobre, sendo possível inclusive a situação de encomendas. Esta situação reforça a idéia de que Joaquim Pedro presenciava, senão participava, deste diálogo.

Cabe uma observação sobre as decorações dos pitos, embora o aspecto estético das cerâmicas seja tratado mais adiante. As decorações dos cachimbo enegrecidos despertam especial interesse por seus motivos. No tipo mais recorrente no sudeste brasileiro no século XIX (que chegou a ser encontrado também na região Sul, o referido “tipo 1” identificado em Agostini, 1997), parece haver uma reprodução de motivos geométricos (idênticos ou muito parecidos) nas extremidades do forninho e porta-boquilha, com motivos particulares que variam no corpo das peças.

²⁹ São muito raros os moldes para produção dos cachimbo encontrados em contextos brasileiros.

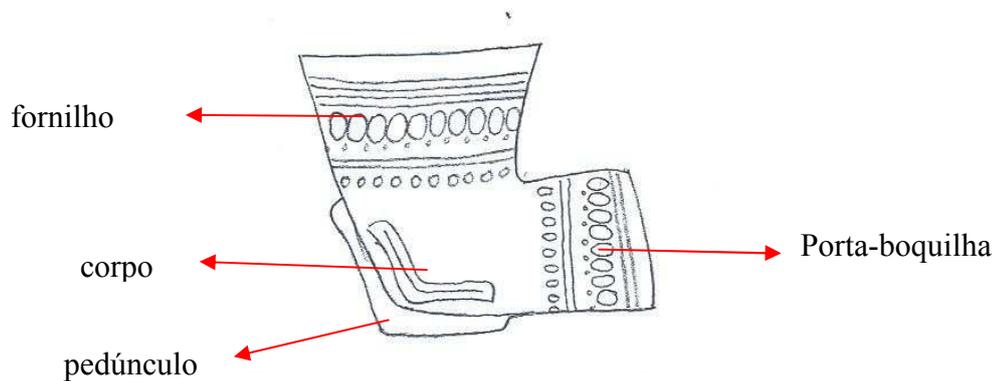


Fig. 41 - Partes do cachimbo

Estes motivos no corpo, ou signos, são interessantes de serem observados. No sítio São Francisco, é verificada uma variedade deles, como formas de raios ou cetros, círculos concêntricos um dentro do outro, folha estilizada, ondas. Outros sítios arqueológicos históricos, onde este padrão com suas variações se faz presente, também apresentam variações de motivos, tais como a Fazenda da Mandioca, onde os signos do corpo dos cachimbos aparecem na forma de ondas ou folha estilizada, e em sítios da região de Itaboraí, no Recôncavo da Guanabara, com a forma de estrela ou sol, folha estilizada e ondas.³⁰

A associação destes motivos com as escarificações que os africanos traziam em seus corpos é uma possibilidade que não pode ser descartada (v. figuras 42 e 43), como será visto no caso das painéis, embora tenhamos que ter cautela, como será abordado a seguir.



Fig. 42 - Folha estilizada, Sítio São Francisco



Fig. 43 - Escarificação africana Dinka, fonte: Fisher, 1984

³⁰ As amostras procedentes de ambas as coleções são procedentes do acervo do Museu Nacional / UFRJ.

Outras associações destes signos como referenciais africanos ou afro-brasileiros podem ser feitas, como o motivo de estrela ou sol que muito se assemelha ao símbolo impresso no tecido que cobre um escravo morto, tal como retratado por Henry Chamberlain (v. figuras 44 e 45).



Fig. 44 - Estrela ou sol, sítio Macacú 2/ Itaboraí

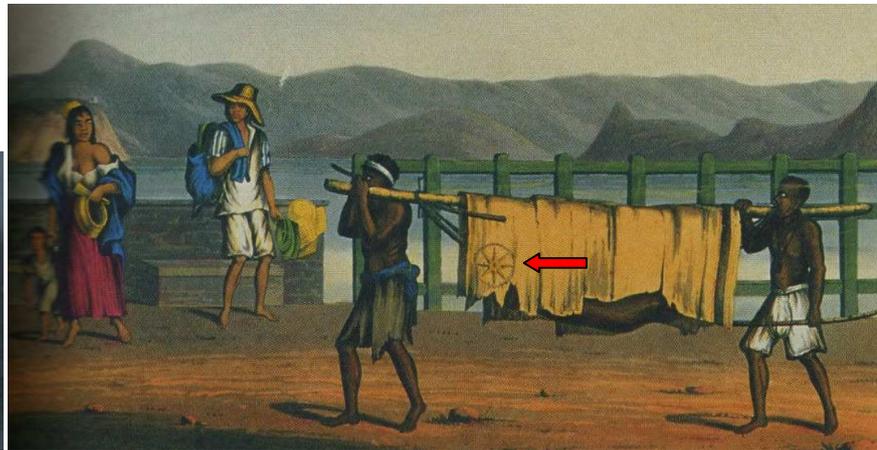


Fig. 45 - O Funeral de um Negro de Henry Chamberlain, século XIX

Embora estas sejam possibilidades, os significados implícitos nestes signos dificilmente serão conhecidos. Como notado por Faïk-Nzuji (1992) são raras as formas decorativas, em contextos africanos tradicionais, que sejam meramente estéticas, sem um significado atribuído. Desta maneira, fica aqui a sugestão de não apenas preferências africanas se materializarem em miudezas cotidianas por via direta, isto é, por objetos importados da África ou produzidos pelos próprios africanos ou seus descendentes no Brasil, como por vias indiretas, através do contato com a população livre e pobre tal como a população caiçara de São Sebastião.

Um dado interessante nestas manifestações de encontros e trocas culturais é a presença de inúmeros fragmentos de um tipo de utensílio cerâmico encontrado apenas na área periférica (Área 3). Trata-se de peças corrugadas que se assemelham a assadeiras de mandioca, como retratada na figura 46.



Fig. 46 - Remontagem de parte de uma assadeira da Área 3, com 130 cm de diâmetro.

Com diâmetro entre 110 cm a 130 cm, as assadeiras correspondem a cerca de 34% das peças encontradas na Área 3, periférica, e quase 10% de todos os vasilhames cerâmicos encontrados no sítio, incluindo as Áreas 1 e 3. Como pode-se notar no gráfico 14, as assadeiras são a segunda categoria funcional mais representativa da amostra recuperada com as escavações na Área 3, chegando próximo à frequência das panelas.

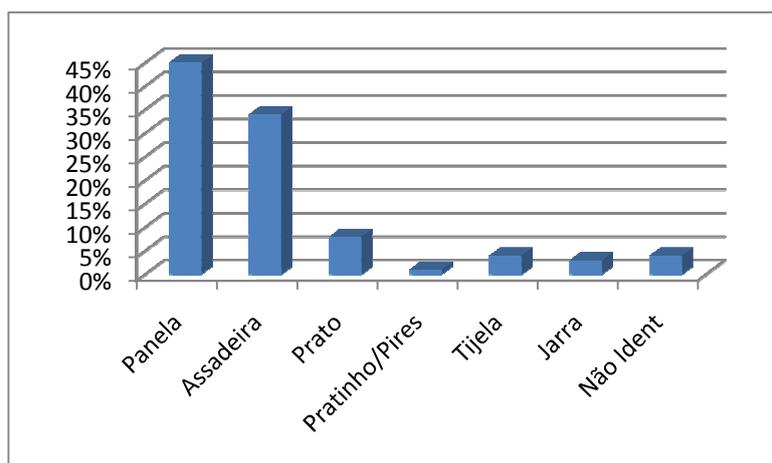


Gráfico 14 - Função dos recipientes cerâmicos da Área 3

Somando um total de 25 peças, as assadeiras foram encontradas em contextos bastante específicos, nos três setores da Área 3. O depósito destas peças foi concentrado

no interior dos três fornos, cada um em um dos setores, com alguns fragmentos no entorno dos mesmos. Vale destacar que nos fornos da cozinha do complexo principal (Área 1) essas assadeiras não foram encontradas, apenas na área periférica (Área 3).

O corrugado é considerado pela literatura arqueológica como uma decoração aplicada à superfície externa dos utensílios cerâmicos, que consiste em amassar com os dedos os roletes usados na confecção das peças (v. La Salvia e Brochado, 1989; Terminologia Arqueológica Brasileira para a Cerâmica, 1976). Recentemente, pesquisadores têm observado que o corrugado além de conferir um aspecto estético às peças tem uma função tecnológica de dar mais resistência às mesmas (Souza, no prelo b; Wagner G. Bernal, comunicação pessoal, 2010). A decoração, ou tratamento aplicado à superfície dos vasilhames cerâmicos mais corriqueiro em todo o sítio é a decoração incisa/excisa (por vezes acompanhada de ponteadado ou carimbado, ou uma combinação de ambos), sendo o corrugado destinado tão somente para as referidas assadeiras, conferindo-lhes certa distinção.

São muitas as formas de corrugado identificadas em cerâmicas brasileiras de origem tupi-guarani (v. La Salvia e Brochado, 1989; *Terminologia Arqueológica Brasileira para a Cerâmica*, 1976). No sítio São Francisco foram identificadas pelo menos três formas decorativas (ou de tratamento da superfície) aplicadas às assadeiras:

- 1) o corrugado complicado ou corrugado simples (segundo a *Terminologia Arqueológica Brasileira para a Cerâmica*, 1976: 127-128), ou corrugado clássico (segundo La Salvia e Brochado, 1989: 47), considerados neste estudo como muito semelhantes e constituintes de uma só categoria, o “corrugado”;



Fig. 47 - Técnica do “Corrugado” em assadeira, Área 3.

- 2) o corrugado-espantado (segundo a *Terminologia Arqueológica Brasileira para a Cerâmica*, 1976: 127), designado neste estudo como “corrugado-alisado”, uma vez que na amostra recuperada no sítio São Francisco o corrugado inicial aparenta ter sido alisado, de forma a apagar as marcas impressas com os dedos;



Fig. 48 - Técnica do “corrugado-alisado” em assadeira, Área 3.

- 3) o roletado ou roletado clássico (segundo a *Terminologia Arqueológica Brasileira para a Cerâmica*, 1976: 141; La Salvia e Brochado, 1989: 72 respectivamente), que consiste em deixar aparentes os roletes usados na confecção da peça. Na amostra do sítio São Francisco os fragmentos com roletes aparentes identificados apresentam vestígios de marcas de dedos, como se fosse ser aplicado o corrugado. Estão sendo denominados neste trabalho como “roletados”.



Fig. 49 - Técnica do “Roletado” em assadeira, Área 3.

Bornal observou em São Paulo a prática de um ceramista que explicava que o corrugado não se tratava de decoração, mas de um recurso que dava mais resistência às peças contra choques, especialmente às peças de grandes dimensões. Em alguns casos, inclusive, era feito o apagamento do corrugado com o posterior alisamento da superfície da peça (Wagner G. Bornal, comunicação pessoal, 2010). Esta prática parece registrada em algumas assadeiras do sítio São Francisco que apresentam vestígios do corrugado por baixo das estrias do alisamento, como uma intenção de apagar o efeito estético causado pela impressão dos dedos, como mostra a figura 50:



Fig. 50 - Sugestão de alisamento do corrugado em assadeiras, da Área 3.

Em um momento em que a população indígena não se encontrava mais em São Sebastião, cabe a pergunta de quem estava aplicando estas técnicas à cerâmica, e, por que de forma particular nas assadeiras. E, ainda, no caso particular da propriedade de

Joaquim Pedro, por que foram encontradas apenas associadas aos fornos da área periférica?

Souza (no prelo b) infere sobre como esta técnica teria chegado ao século XIX, uma vez que os grupos tupi-guarani não estariam mais presentes. Encontra uma possibilidade funcional para tal. A eficácia da técnica, e não apenas seu aspecto estético, teria sido incorporada por grupos escravos produtores de cerâmica. No caso de São Sebastião, também pelas ceramistas caiçaras, que traziam um forte legado indígena. Mas por que teria sido aplicada a apenas um utensílio? Um recipiente destinado a torração da farinha de mandioca, outra técnica indígena.

Alguns pesquisadores sugerem que o corrugado fosse utilizado apenas em peças de grande porte, justamente para lhes garantir maior resistência a choques. Por outro lado, peças menores também podem trazer este aspecto estético marcando sua decoração, ainda que não tenha sido este o caso das peças encontradas no sítio São Francisco.

O diálogo com técnicas indígenas – de torração da farinha e o próprio corrugado – se fez assim presente apenas na área periférica (Área 3),³¹ com volume considerável de material em contextos bastante pontuais. Os sentidos deste diálogo, para além do argumento funcional apontado por Souza, são prematuros. Afinal, as unidades habitacionais dos três setores da área periférica estão longe de serem idênticas, apontando para funcionalidades distintas. Ainda assim as assadeiras estão presentes marcando não apenas uma prática de uso e de produção da farinha, mas uma prática de descarte semelhante.

É interessante notar que pelo menos um dos fornos escavados no sítio São Francisco, onde as assadeiras foram encontradas, parecia estar selado com os fragmentos destes objetos que aparentavam estar colocados de forma ordenada, em camadas, e posteriormente cobertos por uma grande pedra como uma tampa. A pergunta que segue a esta impressão é por que selar um forno? Teria sido seu abandono?³²

³¹ Foi encontrada no Setor 3 da área periférica uma chapa de metal com furos provavelmente utilizada para ralar a mandioca.

³² O princípio de “apagar o fogo” pode ser tomado como referência para se pensar sobre um forno que teria sido propositalmente selado. Slenes (1999) se refere a uma prática entre centro-africanos que quando um chefe morria, todos os fogos eram apagados, para serem reacendidos a partir do fogo do novo chefe, fazendo assim a conexão do grupo com a linhagem do novo chefe. Esta parece uma situação bastante distante do contexto encontrado no sítio São Francisco, afinal não havia a possibilidade de permanência de linhagens africanas e não se tratava de um fogo doméstico, mas ligado à produção, provavelmente para a alimentação de cativos recém-chegados.

A produção da farinha era um elemento importante não apenas para a subsistência, particularmente dos escravos, mas inclusive no próprio tráfico atlântico, como sugere Bezerra (2010: 152) ao afirmar que “no século XIX a farinha de mandioca já era bem conhecida nos mercados africanos”. A sugestão de grande produção de farinha na área periférica pode estar assim ligada não apenas à alimentação dos cativos recém-chegados, mas à ligação de Joaquim Pedro com traficantes, negociando inclusive a farinha. É de se notar que na relação das guias passadas na Mesa de Rendas Nacionais de São Sebastião sobre os gêneros exportados, apesar de Joaquim Pedro ser referido como um negociante de café principalmente, chegou a vender 30 alqueires de farinha no ano de 1840.³³

As nove peças de faiança / faiança fina na área periférica – Área 3 – (7 pratos, 1 malga/xícara e 1 tampa) não são passíveis de maiores inferências, face sua representação reduzida. Como mencionado não foi detectada em nenhum dos três setores desta referida área lixeiras propriamente ditas, portanto, não é possível inferir tampouco sobre a possível ausência de louças importadas na área. Um fragmento chama atenção contudo. Encontrado no setor 1 – onde possivelmente os escravos eram treinados sob a supervisão de alguém – trata-se de um fragmento de prato com decoração transfer-printing rosa (nível 4), com uma marca do fabricante no fundo: “...ctorias Brasileiras. W&T Adams. Tunstall”.

Sugere-se que a primeira palavra seja “victorias” e que a cena, reconhecida apenas por um pequeno fragmento – que apresenta vestígios de cavalos –, tratava-se de alguma vitória brasileira em conflitos. Produzido na Inglaterra, possivelmente sob encomenda, foi descartado nas proximidades da casa superior (com possível alcova) deste setor 1. Como trata-se de um único fragmento, fica difícil atribuir sua relevância. Isto é, se tratava-se de um único exemplar, guardado por alguma razão particular, ou se parte de um conjunto de alto custo. O contexto do achado, junto com toda a coleção do sítio, sugere que dificilmente tratava-se da segunda opção. Mas reforça a idéia de que a casa com possível alcova no setor 1 da área periférica fosse ocupada não por escravos, mas por algum supervisor, senão o próprio Joaquim Pedro, que poderia transitar entre uma casa voltada para a recepção de visitantes, com carácter mais público, e outra clandestina, com vistas para área de “treinamento” e não muito distante da área de quarentena.

³³ APESP, Ofícios Diversos, C.O.1279, anos 1838-1842.

Miudezas ajudam assim a compreender aspectos do cotidiano desta ocupação liminar, possivelmente intermediária entre o Vale do Paraíba e o além-mar. Não apenas práticas cotidianas, mas aspectos das possíveis interações sociais engendradas naquela paisagem. Observando mais de perto os aspectos estéticos de uma categoria particular de material, podemos refinar este olhar, expandindo os limites desta propriedade à sua vizinhança e região, sob influências atlânticas. Vejamos a seguir.

Padrões estéticos e seus significados

Será considerado, para além de formas e funções, o percurso da vida dos objetos de serviço como as painéis cerâmicas, produzidas, comercializadas, utilizadas e, por fim, descartadas no sítio São Francisco. Como mencionado, apresentam-se de manufatura manual, por acordelamento, formas pouco variáveis e técnicas de decoração como a incisa/excisa, acompanhada da ponteadada, ungulada, carimbada, ou uma combinação destas, as painéis do sítio São Francisco apresentam uma variação mais na expressão estética de suas decorações do que em outros atributos como forma, antiplástico ou técnica de manufatura.

Uma análise das cerâmicas sem outro tratamento de superfície senão o alisamento, produzidas a partir da técnica do acordelamento - não torneadas - e decoradas nos abrem um campo de possibilidades sobre o estudo da manifestação estética destes objetos, assim como avaliar os significados que esta tinha para quem as produzia e para quem as utilizava.

Material passível de ser associado a escravos, por sua forma artesanal de produção e por constituir-se de um objeto de serviço, estas painéis abrem a possibilidade de abordar a experiência e o simbolismo associado a africanos e afrobrasileiros no contexto em estudo. Escravizados em diferentes regiões da África, com referenciais culturais diferenciados em muitos aspectos, os africanos tiveram que adaptar novas formas de convívio, forjando noções de pertencimento e recriando seu mundo material.

Dias Jr. (1988) em finais da década de 1980 sugere que as formas das cerâmicas chamadas *neobrasileiras*³⁴ possam, apesar de sua clara influência indígena, ter sido fruto do contato com africanos escravizados. Em seguida o autor levanta a possibilidade de ser desta origem a aplicação da decoração incisa, com seus padrões específicos. Parece lugar comum na Arqueologia brasileira associar as decorações de cachimbos ou de vasilhames cerâmicos, particularmente as incisões, às escarificações que os africanos traziam em seus corpos (Lima, 1993: 189; Guimarães et al. 1990; Agostini, 1997, 1998,

³⁴ No início da década de 1970 a cerâmica neobrasileira foi definida pelo autor, posteriormente caracterizada como “uma tradição cultural caracterizada pela cerâmica confeccionada por grupos familiares, neobrasileiros ou caboclos, para uso doméstico, com técnicas indígenas e de outras procedências, onde são diagnosticadas as decorações : corrugada, escovada, incisa, aplicada, digitada, roletada, bem como asas, alças, bases planas em pedestal, cachimbos angulares, discos perfurados de cerâmica e pederneiras” (terminologia arqueológica brasileira para cerâmica, 1976: 145). Para críticas ao uso desta terminologia ou mesmo forma de classificação ver Souza, 2008.

Souza, 2000:75-73; Symanski and Souza, 2001:164; Symanski, 2006:223-227, 2010, entre outros). Esta hipótese, contudo, carece ainda de estudos pontuais que investiguem sua possibilidade. Recentemente, Souza e Agostini (no prelo) consideraram esta questão em contextos particulares, associando a dinâmica da demografia escrava com evidências cerâmicas que pareciam carregar insígnias Yoruba e Macua. Caberá aqui expor a pesquisa realizada, e parcialmente publicada no referido artigo, no caso do contexto do sítio São Francisco e um possível referencial Macua encontrado nas panelas, a partir de manuscritos, relatos de viajantes, da cultura material e de registros etnográficos.

Será considerada, assim, a gênese de identidades diaspóricas e a manipulação de certos signos a partir de um referencial particular, observando a complexidade da interação social entre pessoas com *backgrounds* diferentes. Parte-se assim, da criação e dinâmica das identidades criadas durante o tráfico entre os africanos e a manipulação de certos símbolos nesta dinâmica. Levanta-se a possibilidade de recontextualização de referências africanas, considerando seus novos significados culturais e sociais no contexto brasileiro.

Antes de falar na possibilidade de identidades ou referenciais específicos terem sido materializados em objetos de uso cotidiano, cabe uma apreciação sobre a dinâmica identitária, assim como em que termos entende-se nesse estudo as formas como identidades diaspóricas foram criadas e admitidas por escravos através de etnônimos.

Muitos dos etnônimos atribuídos aos escravos ou mesmo auto-referenciados por eles representavam vastas regiões da África ou portos de embarque. Não eram, assim, referências a grupos linguísticos ou sócio-culturais específicos. Os então chamados nomes de Nação sugeriam a procedência dos cativos a partir de abstrações muito genéricas como “Angola” ou “Moçambique”, mas podiam também ser referências a locais mais objetivos como “Cassange” ou “Boma” (mercados no interior da África Central); “Monjolo” (a região de Monsol, no Reino Tio); “Cabundá” (os arredores de Luanda); ou “Magange” (“povo do lago”) (Karasch 2000:481-495).

Estas “Nações” eram usadas para distinguir a população africana trazida para o Brasil, e existiram desde os primeiros anos dos portugueses na África. Eram uma forma de organizar o tráfico e identificar os africanos (Soares, 2000:95). Oliveira (1997: 41) nota que logo no início do tráfico de escravos para o Brasil, não era dada muita importância às especificidades africanas. Mas com o passar dos séculos, os traficantes passaram a tentar melhor identificar as origens dos escravos, uma vez que a sociedade

começou a ter preferências por “tipos de africanos” para cada atividade, criando assim estereótipos sobre eles.

Douglas Chambers (2001) chamou a atenção para a fragmentação política da África pré-colonial, assim como para a presença de vários grupos étnicos, o que explicaria a grande variedade de etnônimos na África Atlântica. Esta diversidade pode ser notada no apêndice sobre as origens dos escravos listadas em *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*, por Mary Karash (2000). Uma historiografia clássica tem evitado a abordagem de etnicidade para contextos africanos pré-coloniais. Autores como Jan Vasina (1990) e Joseph Miller (1988, 1995) evitam lidar com categorias como “grupos étnicos” em contextos africanos pré-coloniais, por não ser possível encontrar etnônimos seguros nas fontes históricas, assim como por evitarem paradigmas criados nos contextos coloniais que têm noções objetivas de etnicidade.

No entanto, Chambers (2001: 28-29) notou a possibilidade de abordar a formação de identidades atlânticas com a apropriação dos etnônimos, os então chamados “nomes de Nação”. O autor admite que esses termos diaspóricos não são referências a grupos étnicos, sendo usados frequentemente como nomes satíricos e pejorativos dados por “outros” (outros europeus ou outros africanos). Para Chambers, a criação de identidades relacionadas a esses nomes do tráfico estiveram relacionadas a “grupos de afinidade” e não necessariamente a grupos étnicos. Nota ainda que muitos africanos se identificavam, ou eram identificados por outros, por um número limitado de etnônimos genéricos. O autor entende que esse foi um processo de etnogênese, de criação de novas identidades diaspóricas, primeiro passo no processo de criouliização (Chambers, 2001: 26-27).

Historiadores têm abordado a incorporação dos nomes de Nação como novas formas de identidades sociais e culturais na diáspora brasileira. Em seu estudo sobre um levante em Salvador, durante 1853, Reis (1993) notou a incorporação de designações brasileiras e africanas como um mecanismo para a formação de grupos entre os envolvidos no movimento. Reginaldo (2005) identificou as Irmandades do Rosário como comunidades onde aspectos de uma identidade relacionada à Nação Angola foi criada na Bahia. Oliveira (1997) e Soares (2000) encontraram situações semelhantes em referências de origem nos séculos XIX em Salvador, e XVIII no Rio de Janeiro, respectivamente. As autoras identificaram africanos em instituições religiosas que tinham referências específicas de origem associadas com termos mais genéricos.

Oliveira notou que os escravos na Bahia costumavam vir de locais dominados pelos reinos de Adra e Whydá, posteriormente ocupados pelo Daomé. Os escravos procedentes desta região eram especialmente os então chamados no Brasil de Jejes (do Daomé) e Nagôs (falantes do Yorubá). Mas outras referências podiam ser encontradas como Guruncis ou Gurunches, Mahis, Modumbis, e etc. A autora identifica a associação de diferentes referências específicas de origem ao termo Nagô, notando que, de forma semelhante, Debret observou as referências dos Nejôs, Mais e Callava associados à Nação Mina no Rio de Janeiro do século XIX (Oliveira, 1997: 72).

No caso estudado por Soares, a autora identifica referências a “grupos étnicos” como os Maki, Agolin, Iano, Sabaru associados a designação mais ampla da Nação Mina (Soares, 2000: 201). Assim, em ambos os casos, cada escravo tinha um nome de origem composto como referência.

A incorporação de nomes específicos e nomes mais genéricos por africanos podia se dar de maneiras diferentes. Neste sentido, estudos comparativos e contextuais são importantes. A lógica que relacionava designações específicas a termos mais genéricos ainda merece atenção, como uma forma de compreender como as escolhas de auto-atribuição e auto-identificação eram relacionados a designações africanas genéricas. Designações estas que eram dadas por traficantes e informadas por estereótipos criados pela sociedade de uma maneira geral. Assim, a dinâmica de significados atribuídos a estes nomes devem ser levados em conta.

Analizando 127 processos crimes, em estudo anterior, foi observada a dinâmica de incorporação de etnônimos por africanos no sudeste brasileiro, como fizeram Oliveira e Soares em seus estudos (Agostini, 2002, 2008a). Nos interrogatórios, referências a origens mais genéricas são por vezes associadas a uma outra mais específica. Como foram os casos dos escravos que disseram que eram de Luedá e da Nação Mina, ou de Matombe e da Nação Congo.

A análise destas respostas mostrou que não foi a memória do passado africano ou a experiência na África que dava sentido a estes etnônimos necessariamente. As repostas positivas de certos africanos sobre a lembrança do pai e/ou da mãe indica que eles teriam certa referência ou memória de seu passado e experiência na África. Mas, mesmo nestes casos, em que cativos diziam saber quem era seu pai e/ou mãe, as referências de origem nem sempre seguiam uma lógica geográfica. Um exemplo é o caso do escravo Lino, que disse ser da Nação Moçambique e nascido em Luanda. Outro

caso é do então chamado “José Cabinda”, que incluiu um nome de Nação como sobrenome, e também disse ser nascido em Luanda (Agostini, 2002, 2008a).

Estas respostas sugerem que esses nomes de Nação não eram necessariamente uma referência ao lugar de nascimento ou onde escravos moraram na África, mas uma abstração de uma referência africana imaginada. Esta informação torna a investigação sobre os significados destas identidades para africanos no Brasil mais complexa. Farias et. al. (2005: 35) sugerem que a confusão feita por escravos ao especificar sua nação (ora indicando uma, ora indicando outra) fazia parte da resignificação que os africanos faziam de suas identidades na diáspora. Afinal, quando esses etnônimos mais genéricos e mais específicos eram aceitos como referências identitárias? O que – ou quem – definia os sentidos dessas identidades? Senhores, traficantes, viajantes e escravos africanos com suas experiências diaspóricas?

Parece relevante considerar a contribuição da literatura europeia produzida por aqueles que estiveram na África no período do tráfico de escravos, uma vez que ela pode oferecer informações importantes sobre a incorporação de referências identitárias por africanos no Brasil. Nota-se em pelo menos três relatos europeus (Lacerda 1798, escrito por Fonseca 1936), Porto (1938[1852]) e Monteiro and Gamito (1831) o uso dos seus “olhos etnográficos”. É verdade que os “olhos imperiais” de que fala Mary Louis Pratt (1999), um olhar externo, guiavam as impressões sobre as formas de viver e de ser dos africanos na África. No entanto, estes autores, entre outros, oferecem referências importantes sobre grupos específicos, e, conseqüentemente, elementos relevantes para se compreender a dinâmica de referências identitárias africanas na África, e a construção de identidades Atlânticas na diáspora. Esta literatura, junto aos relatos de traficantes, são fontes significativas particularmente no estudo das categorias específicas de origem.

Uma questão emerge desta discussão: estas identidades diaspóricas tiveram expressões materiais? Como têm mostrado os estudos arqueológicos, não é sempre que há uma correlação positiva entre identidade ou afiliação étnica e cultura material. O exemplo do estudo de De Corse (1989) em Serra Leoa, demonstrou que por vezes fronteiras étnicas ou identidades particulares podem não se expressar materialmente. Nestes casos, grupos diferentes podem estar relacionados a artefatos semelhantes, ou, ao contrário, tipos de artefatos diferentes podem estar associados a um mesmo grupo. Por outro lado, o exemplo do trabalho de David, Sterner e Gavua (1988) sugere que no

Camarões a cultura material, mais particularmente a cerâmica, servia como suporte para insígneas étnicas.³⁵

Portanto, caberá refletir sobre a possibilidade de manifestações identitárias africanas – como as escarificações – terem sido transplantadas para suportes materiais, ainda que com significados diferentes, adaptados a um novo contexto, no Brasil.

As razões por que africanos faziam escarificações em seus corpos podem ter variado muito. Como mostram estudos etnográficos em diferentes regiões, as escarificações podem ter sido um sinal de beleza/estética, indicação de status social, de ciclos de vida, para rituais de iniciação, para propósitos medicinais, na distinção de etnicidade, como sinal de lamento, como estímulo sexual, ou ainda como sinal de civilização (v. Souza e Agostini, no prelo).

Em alguns casos estas inscrições corporais podiam ser reproduzidas em objetos, incluindo vasilhames cerâmicos. Como é o caso da figura 51, procedente da região do Congo no início do século XX. Foi identificada esta prática especialmente nos casos de vasilhas rituais, que serviam para guardar o espírito da pessoa depois que ela morria (Berns 2000: 71).

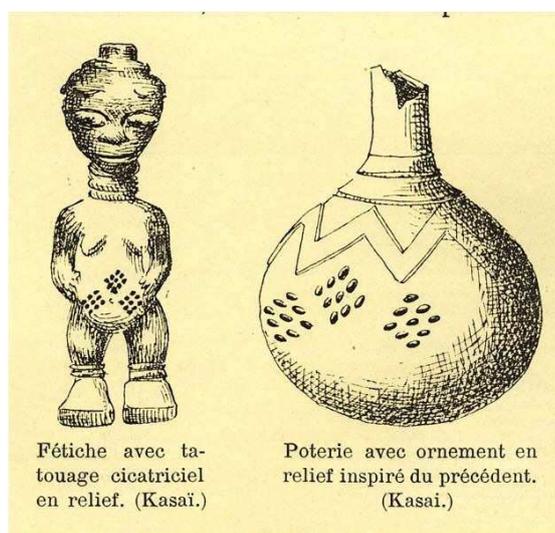


Fig. 51 - Fonte: Annales du Musée du Congo, 1907

Se as escarificações não eram mais produzidas no Brasil, sabemos que não eram de todo ignoradas pelos escravos. Farias et. al. (2005: 31) mostram como os penteados, cortes de cabelo e tatuagem (muitas vezes formas de se referir às escarificações) eram

³⁵ Souza e Symanski (no prelo) fazem uma avaliação dos diversos estudos ligados a este debate.

formas pelas quais viajantes como Rugendas e Debret identificavam diferentes “nações africanas”, ou, como os autores preferem chamar, “grupos de procedência”. Citando Debret, os autores chegam a referir-se à prática das negras que lançavam mão “(...) de tudo o que encontra[vam] para se tatuar, desde o simples barro até a cal” (Debret, apud. Farias et. al., 2005: 31). Outra indicação de que essas marcas corporais não eram ignoradas por africanos no Brasil é o caso de uma escultura em cerâmica encontrada na Fazenda Santana observada na figura 52, também na cidade de São Sebastião, que representa um escravo (suposto pela sua vestimenta) trazendo no peito riscos verticais sugerindo uma escarificação.



Fig. 52 – Escultura cerâmica procedente da Fazenda Santana, São Sebastião
Acervo do Departamento de Patrimônio da Prefeitura de São Sebastião

Os três riscos vêm sendo identificados por Marcos André Torres de Souza como a representação de uma referência Yorubá, que ganhou novos sentidos no Brasil (v. Souza e Agostini, no prelo). O caso que será abordado aqui trata de expressões materiais que apontam para a presença de Macuas, genericamente conhecidos como Moçambiques, mais particularmente em São Sebastião.

O grupo linguístico e etno-cultural conhecido como Macua ocupou, no período do tráfico de escravos uma vasta região ao Norte de Moçambique. Eles costumavam ocupar uma região que ia do Oceano Índico às fronteiras com o atual Malawi, tendo seus limites entre o rio Messalo ao Norte, e o Zambeze ao Sul (Pereira, 2009: 1). Embora não sejam um grupo estático e homogêneo, são reconhecidos desde o século

XV até o XIX como organizações independentes de linhagem, matrilineares e exogâmicas. (Pereira, 2009: 1).

Como exemplo de como heterogêneos eles podiam ser, ainda que compartilhassem práticas e visões de mundo, e, de certa maneira, um sentido de pertencimento, Machado (1968) apresenta um mapa com a região de Angoche, uma região também ocupada pelos Macuas. Nesse mapa o autor distingue: 1) os Macua (Nhuarroni), ao Norte da região de Angoche; 2) os Macua (Namanais), ao Norte dos precedentes, fora dos limites de Angoche; os Macua (Mugovolas), no lado Oeste da região de Angoche (Machado, 1968: 61).

São muitas as explicações para o uso de nomes diferentes na identificação de um grupo chamado de uma maneira geral de “Macua”. Eles podiam constituir um sub-grupo que se isolou ou migrou junto sobre o poder de um dado chefe; eles podiam representar o poder de uma linhagem específica; ou a supremacia política de certa linhagem ou chefe em um período específico; podiam ser o nome de lugares; ou mesmo da fração de um grupo, de uma dissidência política (Machado, 1968: 111-112).

Machado nos oferece um exemplo da dinâmica de auto-atribuição entre diferentes pessoas designadas como Macua. O autor observa que há grupos islâmicos de Lumués (Maganja, Bafone) que se auto-designam Macua para esconder sua origem, considerada primitiva. Na Costa, os maometanos não se reconhecem Macua, escondendo sua origem étnica, chamando-se a si próprios de Maca, que é na verdade uma designação religiosa (Machado, 1968: 108).

O nome Makuwa vem da palavra nikuwa que significa o interior, a floresta ou o deserto, sendo Macua, o “primitivo”. A palavra começou assim a ter uma conotação pejorativa, e por isso muitos grupos começaram a evitar sua referência (Machado, 1968: 108-109). Esta situação pode explicar porque o etnônimo Macua acaba por desaparecer como referência de origem dos escravos no Brasil, sendo provavelmente reconhecidos mais genericamente como Moçambiques, designação utilizada até hoje em manifestações afrobrasileiras. Como sugere Edward A. Alpers, “essas identificações, que na superfície refletem identidades étnicas modernas em Moçambique, devem ter sido especialmente importantes no século XIX como designações “nacionais” transitórias, antes de indivíduos incorporarem tanto a designação mais ampla de “Moçambique”, quanto vir a se tornar brasileiro e, conseqüentemente, “negros” ou “pretos”” (Alpers, 2005:49).

Florentino (1995: 87) mostrou que a importação de escravos de Moçambique e Quelimane, na Costa Leste da África Central, cresceu 14.993% no mercado de escravos do Rio de Janeiro após 1811. Assim, repentinamente, na primeira metade do século XIX, escravos Moçambiques se tornaram mais evidentes no sudeste, ainda que os Africanos procedentes da Costa Oeste Centro africana fossem ainda maioria. Como nota Florentino, Angolas (33,26%), Benguelas (15,87%) e Congos (12,39%) eram os grupos dominantes no Rio de Janeiro deste período.

A lista de matrícula de escravos para a cidade de São Sebastião, do ano de 1844, – respondendo às exigências de leis sobre a cobrança da meia siza – indica uma tendência semelhante. Também na primeira metade do século XIX, entre 25 origens africanas diferentes, Moçambiques aparecem no registro como o quarto grupo mais representado, constituindo 9,13% dos escravos morando na cidade. Mais presentes estavam, como observado por Florentino (1995: 87), os Angola (33,26%), os Benguela (15,87%) e os Congo (12,39%).

O registro de escravos apreendidos no período do tráfico ilegal (Raposo, 1990) oferece a identificação de escravos Macuas recém-chegados (v. figura 53). Apreendidos entre 1839 e 1841, estas listas de escravos vinham com os desenhos das escarificações e a referência de origem de cada escravo. Nesta lista um sinal de semi-círculos concêntricos é identificado como a principal escarificação Macua, que era feita na testa e nas têmporas.

6

N. P. Gomes Norcaõ Marcus Lugares
Protos

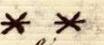
2	Antão Mocambique		Peito esquerdo
3	Anastacio Dardpane		nas faces
4	Gregorio Quintimane		Peito direito
5	Servicio Macua		na testa e
			na barriga!
6	Juliao Magange		na testa
7	Latiro Macua		na testa e
			Peito direito
8	Milario Inhambane		Peito e barriga
9	Carueto Magange		sem marca
10	Sebastiao Dito		no ventre e
			outras Peito
11	Martinho Mocambique		Dito
12	Policarpo Mucenca		na testa
13	Mathcus Michuro		Peito direito
14	Martinho Macua		na testa e
			na barriga!
15	Geminiano Pramba		testa e ventre

Fig. 53 - Reprodução de lista de escravos apreendidos entre 1839 e 1841 (Raposo, 1990)

Tentando fazer a travessia pela África Central, de Angola à Moçambique em 1852, Silva Porto (1938 [1852]) ficou gravemente doente antes de atingir a região Macua. Um agente comercial que o acompanhava, seu *pombeiro*, concluiu a viagem, fazendo notas em seu diário. Quando esteve entre os Macua, próximo à Costa Leste, ele notou que os homens deste grupo tinham uma marca feita à agulha na testa. Não são apresentados maiores detalhes dessas marcas, mas suspeita-se que fossem o mesmo tipo de sinal que aparece na testa de um escravo fotografado por Christiano Jr e reproduzido na figura 54, na segunda metade do XIX, no Rio de Janeiro, assim como na lista de africanos apreendidos mencionada anteriormente.



Fig. 54 - Foto Christiano Jr., segunda metade do século XIX,
Acervo: Biblioteca Nacional

Alpers encontra na literatura de diversos viajantes que vieram ao Brasil no século XIX a descrição de escarificações que identificavam os Moçambiques, e, mais especificamente os Macuas. Ebel, um viajante alemão que esteve no Brasil em 1824, teria identificado a “tatuagem característica de meia lua na testa dos Macuas” (apud. Alpers, 2005: 50). Da mesma forma Debret teria identificado entre os “Moçambiques do sertão” um tipo de meia lua na testa feita a ferro quente (apud. Alpers, 2005: 51). Ou ainda Rugendas que encontra claras evidências de Macuas entre Moçambiques com a cicatrização em meia lua (Alpers, 2005: 51).

Em 1882, Thomson identificou diferentes “tribos” na Costa Leste da África Central, como os Makonde, Matambwe, Maviti, Manyanja, Makua, Mawila (Mabiha), Wahyao (Wayao). Ele distinguiu os Macua por uma “marca de ferradura nas suas fronte, na linha do nariz” (Thomson 1882: 79). No mesmo ano, O’Neil (1882) identificou entre os Macua quatro grandes divisões, os baixo-Macua, os Lomwe ou alto-Macua, os Macua, e os Medo. Definindo-os por diferenças dialéticas e sinais ou “marcas tribais”, observou:

“A tatuagem ou marca tribal distintiva dos Makua variam consideravelmente entre as diferentes divisões da raça. Elas são mais

profundas e mais marcadas entre os baixo-Makua, cuja *testa é geralmente profundamente cortada com um crescente*, tendo suas pontas em cada t mpora, e de novo os lados da boca estão profundos cortes verticais um “inch” de comprimento. Grupos de marcas e linhas finas curtas sobre os braços, estômago e costas completam o estranho adorno. *Esse crescente na testa   totalmente confinada aos homens*, e marcas sobre as mulheres são mais leves e menos numerosas. Entre ambos os sexos, no entanto, a tatuagem se torna mais rara e menos marcada quando se penetra   Oeste, e muitos dos Lomwe podem ser vistos com os rostos quase livres dela” (O’Neil 1882: 196).

Esta “meia lua”, “crescente”, ou “marca em forma de ferradura” na testa dos homens sugerem a continuidade desta prática entre certas pessoas da Costa Leste Centro-africana, provavelmente durante todo o século XIX. Durante o século XX esse signo específico parece desaparecer. Como observado por Schneider (1973), as escarificações Macua apareciam da seguinte forma:

“As tatuagens pontedas por agulhas rapidamente formavam verg es crescidos encontrados nas bochechas e testa dos chefes, conselheiros ou outras pessoas notáveis, como uma ins gnea nobili ria e de status. Os homens geralmente tinham uma única linha reta, enquanto as mulheres aristocratas tinham linhas paralelas no rosto ou no peito. Membros ordinários da tribo são marcados por uma grande variedade de desenhos, como formas de aranha, ou um labirinto de curvas e retângulos. As tatuagens impregnadas geralmente encontradas nos ombros ou costas eram com frequência uma indicação de escravidão, enquanto membros de sociedades secretas, músicos e dançarinos tinham tatuagens de linhas retas paralelas ou perpendiculares em volta da boca e queixo” (Schneider, 1973:26).

De volta   coleção procedente do sítio São Francisco, vale apresentar um panorâma da coleção de onde algumas peças serão analisadas de maneira mais pontual.

A decoração incisa/excisa da cerâmica apresenta uma grande diversidade de motivos, na formação de inúmeras composições, como apresentado na figura 55.



Fig. 55 - Amostra da diversidade decorativa da coleção do sítio São Francisco

Apesar desta grande variedade decorativa, pode-se observar a reprodução de certos padrões, que, se por vezes não apresentam desenhos idênticos, exibem uma mesma intenção de representação, como o padrão de ondas, apresentado na figura 56, ou o padrão de “folhas e sementes”, apresentado na figura 57.



Fig. 56 - Padrão ondas



Fig. 57 - Padrão “folhas e sementes”

É notável que ocorre a reprodução de certos motivos específicos, tanto em composições idênticas, quanto em composições variadas. Tais motivos parecem ser reproduzidos intencionalmente como signos ou símbolos que teriam algum significado implícito. Dois motivos – ou signos – são particularmente expressivos: linhas sinuosas (v. figura 58) e semi-círculos concêntricos (v. figura 59).



Fig. 58 – Reprodução de motivos em composições diferentes: linhas sinuosas

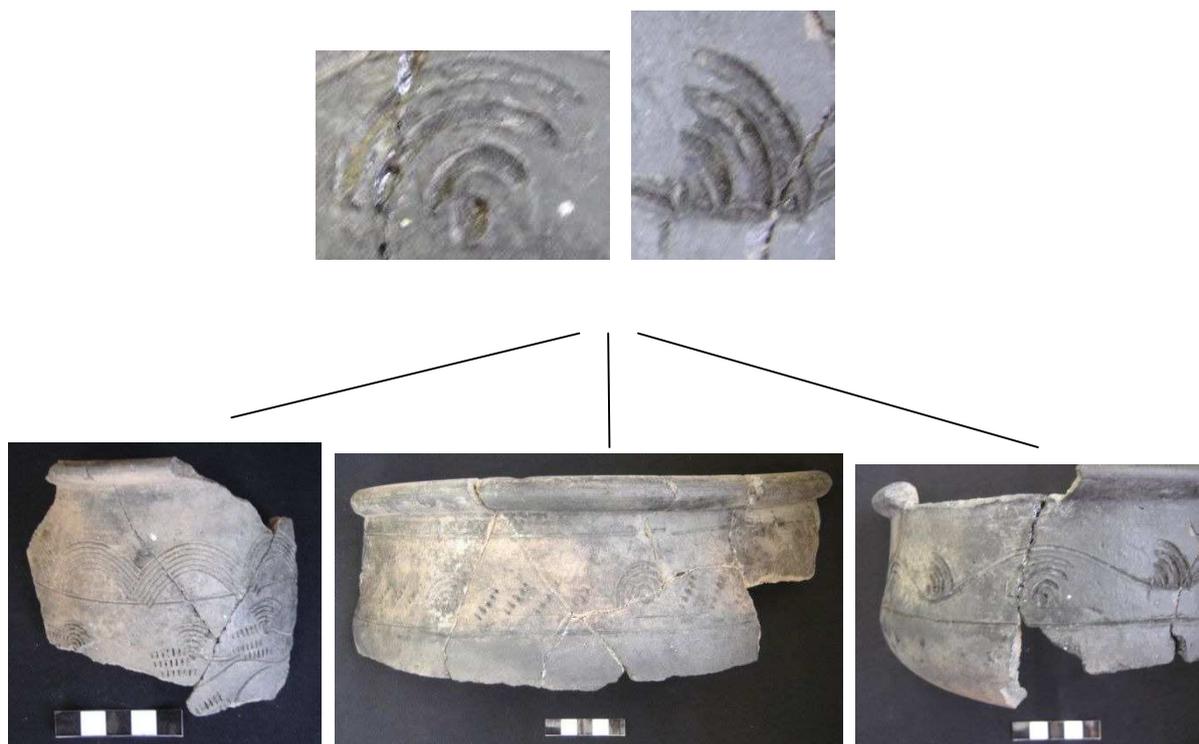


Fig.59 – Reprodução de motivos em composições diferentes: semi-círculos concêntricos

Neste último caso há uma forte semelhança com a escarificação Macua descrita a cima. Está claro que escarificações corporais não podem ser relacionadas com a cerâmica de forma tão objetiva, como se fosse possível dar uma atribuição étnica aos objetos. As escarificações podem ter tido inúmeras motivações, como visto anteriormente, assim como padrões semelhantes podem ser adotados por diferentes grupos, como notou Thomson (1882: 74), ao observar que os Mawia se tatuavam como os Makonde, da maneira seguinte:

“Eles cobrem suas faces e corpos com as tatuagens mais “inartísticas”, em algo que podemos chamar de estilo em baixo-relevo, formando linhas em zig zag, várias figuras geométricas, como quadrados, triângulos, e etc., e figuras que se assemelham a árvores. Este processo deve ser extremamente doloroso. Eles primeiro fazem o padrão escolhido com uma série de cortes curtos com a faca, introduzem carvão no corte, e deixam para que cicratize (...)” (Thomson 1882: 74).

Apesar dos muitos tipos de escarificações presentes na África Oriental, a escarificação Macua é descrita em diferentes momentos do século XIX – no Brasil e na

África – da mesma forma, como um “signo Macua”. Além disso, a peculiaridade desta forma não aparece como um sinal universal, como o sinal da cruz, por exemplo, comumente atribuída ao cosmograma bakongo quando encontrada em meio a objetos de uso de escravos (Ferguson, 1992, Fennell, 2007, Symansky, 2006, entre outros). A peculiaridade da forma e seu uso contínuo entre certas pessoas designadas como Macua desperta a atenção para o achado.

O etnônimo “Macua”, como visto anteriormente, não era necessariamente uma referência positiva de pertencimento, e talvez por isso tenha desaparecido ao longo do tempo, sendo provavelmente substituída pelo termo mais genérico “Moçambique”. No entanto, a identidade Macua não se expressava apenas através do seu nome ou etnônimo. Havia outras formas de referências, como era o caso das escarificações masculinas em forma de semi-círculo concêntricos, que talvez fosse uma identificação mais positiva de certas pessoas procedentes da África Centro-Oriental.

A questão que se coloca é se essas referências seriam tão representativas como uma identidade de grupo que estariam sendo reproduzidas na cerâmica por escravos Moçambiques, justamente em um período que, como notou Florentino, há um impressionante crescimento da entrada de escravos procedentes da costa Oriental africana. Esta relação direta não é assim tão simples, contudo. Então a pergunta seguinte seria pensar na inspiração da ceramista na produção destes signos, e de quem consumia esses bens: afinal, quem estaria produzindo esses signos nas cerâmicas, escravos homens africanos de Nação Moçambique?

São Sebastião, onde as panelas com o “signo Macua” foram encontradas, foi um importante núcleo produtor de cerâmicas, desde pelo menos o século XVIII até a primeira metade do século XX, como mencionado anteriormente. Podem ser encontradas em diferentes locais da cidade cerâmicas semelhantes àquelas encontradas no sítio São Francisco, inclusive a representação do “signo Macua”, não sendo esta, portanto, uma exclusividade do sítio em estudo. Um detalhe curioso é que em outros pontos da cidade, que foram alvo de prospecções realizadas por Wagner G. Bernal e equipe em diferentes momentos, ou fruto de coletas fortuitas, há uma maior variedade de técnicas decorativas utilizadas na composição estética das cerâmicas do que as apresentadas no sítio São Francisco. Vejamos os exemplos.

O sítio designado Antão Soares, recentemente cadastrado por Clayton Galdino, apresenta-se como uma unidade doméstica, com vestígios de edificação (alicerces de

pedra) e bolsões de material referente ao século XIX. Está localizado no bairro Morro do Abrigo, em cota altimétrica 225m, ainda nos limites do bairro São Francisco, mesmo bairro onde encontra-se o sítio em estudo nesta pesquisa. Incisões entre dois frisos e os três riscos curtos – mencionados anteriormente como foco de estudo de Marcos A.T. de Souza – foram identificados como técnicas decorativas e desenhos semelhantes àsquelas encontradas no sítio São Francisco (v. figura 60).



Fig. 60 - Material recolhido no sítio Antão Soares, com incisões entre dois frisos incisos e três riscos

O sítio Enseada 01 é referido por relatos orais como um antigo engenho do século XIX. No local encontram-se alicerces de pedra, com material referente ao século XIX coletados em superfície. Foi cadastrado como sítio, mas não chegou a ser trabalhado. Está localizado em área urbana, no bairro Enseada, e, como o Antão Soares, apresentou material decorado por incisão, com desenhos como friso inciso e os mesmos três riscos curtos (v. figura 61).



Fig. 61 - Material recolhido no sítio Enseada 01, com friso inciso e três riscos

A conhecida Fazenda Santana, foi na verdade um engenho construído no século XVIII, com capela tombada pelo CONDEPHAAT. Apresenta a estrutura da fazenda/engenho, com sede e alinhamento de unidades habitacionais em uso (que foram

as antigas senzalas), assim como ruínas de aquedutos e engenho. Foram identificados bolsões de material referente ao século XVIII e XIX recuperados com prospecções realizadas no programa de diagnóstico arqueológico da Fazenda Santana. Encontra-se em área urbana, próximo ao mar, no bairro Reserva do Moulin.

Neste sítio, onde foi encontrada a escultura apresentando uma escafrificação no peito, foi observada a presença de um cachimbo antropomorfo com “olhos de buzios” (v. figura 66), assim como uma diversidade de técnicas decorativas, tais como o acanalado, o corrugado, o raspado, o carimbado, aplique em ondas, além dos incisos e excisos com ponteados semelhantes aos do Sítio São Francisco (v. figuras 63 a 65). O signo Macua parece estar presente em dois fragmentos (v. figura 62).



Fig. 62 - Incisões com desenho semelhante ao “signo Macua” na Fazenda Santana



Fig. 63 - Diversidade de decorações incisadas na Fazenda Santana

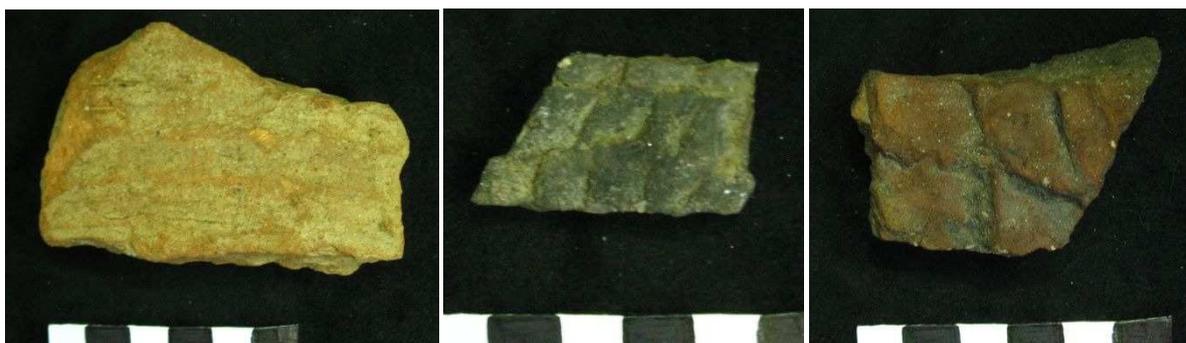


Fig. 64 - Decoração acanalada (à esquerda) e corrugada (no meio e à direita) encontradas na Fazenda Santana



Fig. 65 - Decoração raspada e carimbada encontradas na Fazenda Santana



Fig. 66 - Cachimbo antropomorfo com “olhos de búzios”, encontrado na Fazenda Santana

O sítio Morro do Abrigo constitui-se de uma Fazenda do século XIX, apresentando vestígios de edificação da sede e fosso da roda d'água, além de bolsões de material arqueológico referente ao século XIX. Não foi realizada qualquer pesquisa documental, não sabendo-se quem teria sido seu possível proprietário. Foi realizado o diagnóstico arqueológico quando então foram registrados e recuperados os vestígios

abaixo. Localizada em área urbana, no bairro São Francisco, há cerca de 800 m do centro do referido bairro.

Neste sítio foram identificadas decorações incisas e incisos-ponteados, incluindo o “signo macua” (v. figura 67), incisões semelhante aos três riscos curtos, a técnica do corrugado e do entalhado, aplique em ondas (v. figuras 68 e 69), assim como um cachimbo com indícios de uma das decorações mais recorrentes no século XIX.



Fig. 67 - Decoração incisa com a forma do “signo Macua”, encontrada no sítio Morro do Abrigo



Fig. 68 - Variedade de decorações incisas com ponteados, encontrada no sítio Morro do Abrigo



Fig. 69 - Decoração corrugada encontrada no sítio Morro do Abrigo

Também no centro da cidade foi identificada uma diversidade de técnicas tais como o inciso, corrugado, escovado, acanalado, pinçado, entalhado, aplique com cruz, moldado, entre outros (v. figuras 71 a 74). Os achados foram encontrados em uma unidade doméstica urbana (sítio Sobrado da Praça), no centro da cidade, localizada no largo da matriz, fruto de trabalho arqueológico de diagnóstico. Foi identificada a área de refugio nos fundos da casa, com material referente ao século XIX. Foram encontrados também fragmentos, fortuitamente, na Rua da Praia, também no centro de São Sebastião (v. figura 70).



Fig. 70 - Material com decoração incisa e incisa-ponteadado, encontrado na Rua da Praia



Fig. 70 - Material com decoração incisa e incisa-ponteadado, encontrado na Rua da Praia



Fig. 71 - Decoração incisa encontrada no Sobrado da Praça



Fig. 72 - Decoração corrugada (à esquerda) e escovada (à direita), encontradas no Sobrado da Praça

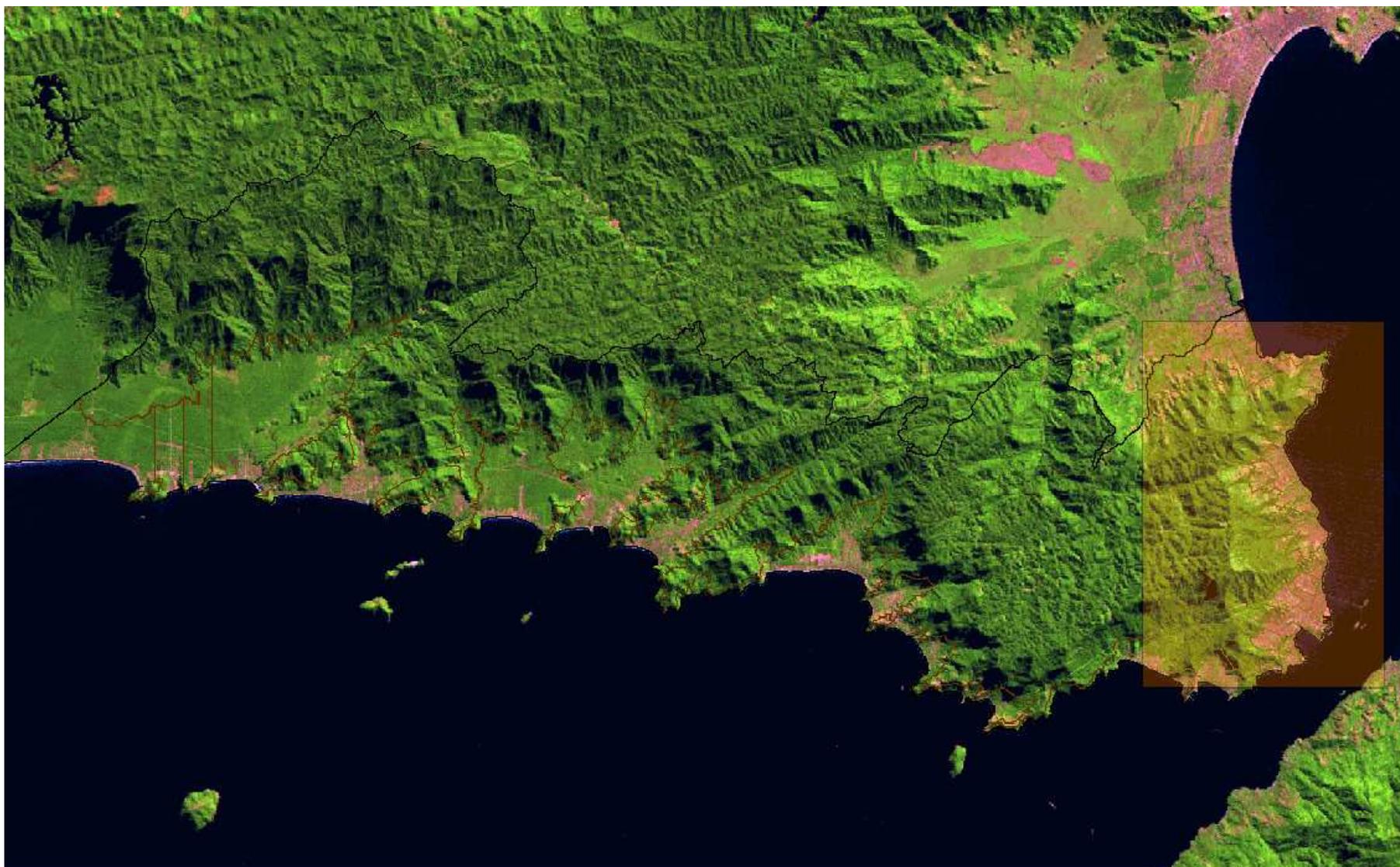


Fig. 73 - Decoração acanalada (à esquerda), pinçada (no meio), e apliques com cruces (à direita), encontradas no Sobrado da Praça



Fig. 74 - Outras técnicas decorativas não identificadas, encontradas no Sobrado da Praça

De uma maneira geral, nota-se que os sítios localizados no bairro São Francisco (Antão Soares e Morro do Abrigo), onde havia a concentração das antigas panelleiras, tendem a apresentar técnicas decorativas semelhantes àquelas encontradas no sítio São Francisco. Já os outros sítios apresentam uma maior variedade de técnicas decorativas, sem excluir as incisões e incisões-ponteados/carimbados referentes aos sítios anteriormente citados.



75 - Área no Município de São Sebastião (delimitado pela linha preta) de localização dos sítios referidos. Fonte: FUNDAÇÃO CULTURAL SÃO SEBASTIAO - Datum: SAD69 | Proj: UTM | Zona: 23°s | MC: 45°w Escala = 1:175'000

Escala = 1:50'000

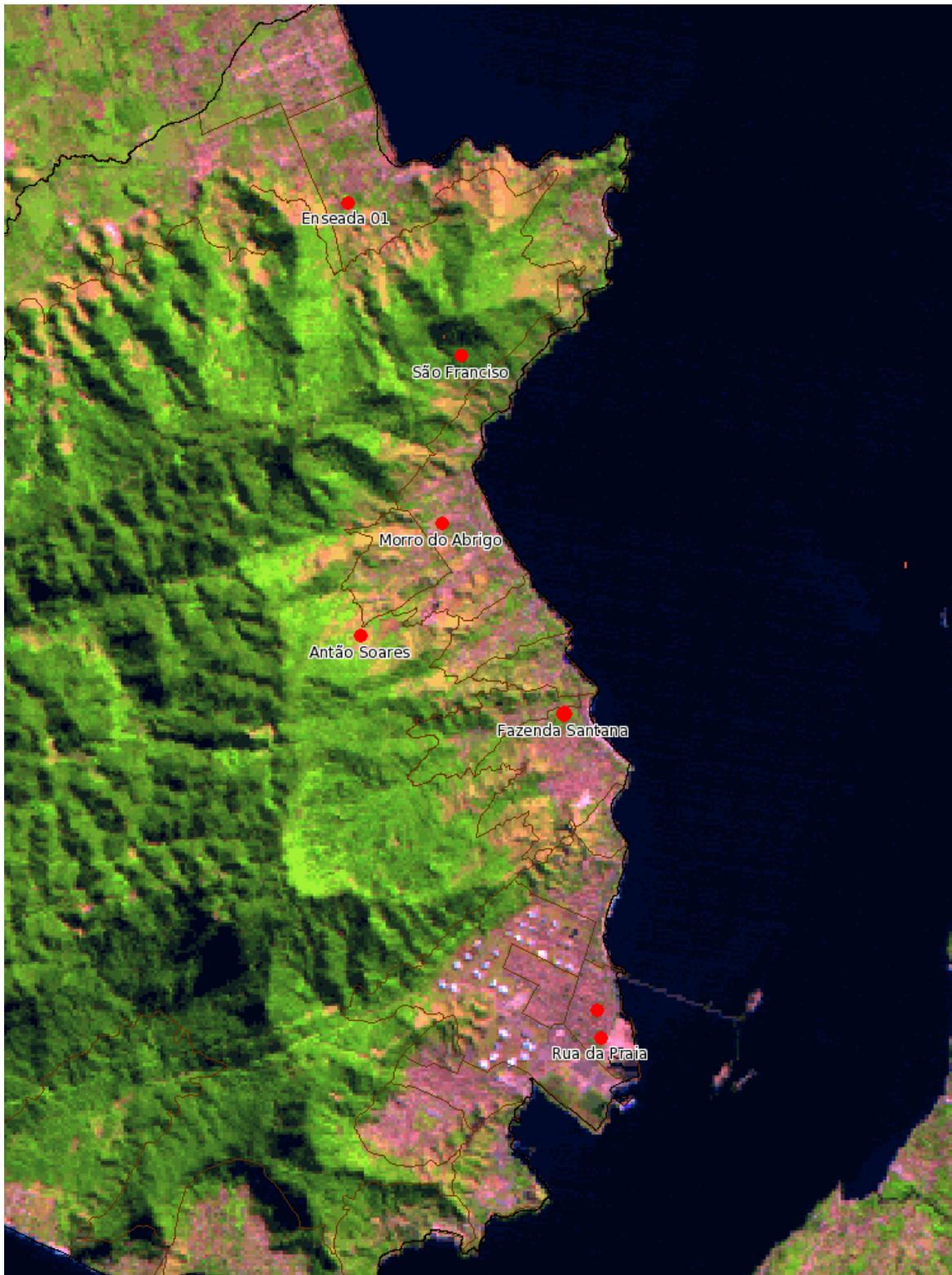


Fig. 76 - Localização dos sítios referidos. Fonte: FUNDAÇÃO CULTURAL SÃO SEBASTIAO - Datum: SAD69 | Proj: UTM | Zona: 23°s | MC: 45°w.

As chamadas paneleiras, como visto anteriormente, não eram majoritariamente negras, nem tampouco africanas. Deveriam constituir parte da população caiçara local que contava com o trabalho de uns poucos escravos. Cerca de 90% das artesãs paulistas contavam com menos de 5 escravos, sendo que a maior parte destes era do sexo feminino (Luna e Klein, 2005: 144,150).

Observando a origem dos escravos pertencentes às paneleiras, pode-se notar uma tendência interessante. Entre os 13 escravos africanos registrados, quase todos eram da Nação Angola (11), sendo apenas 2 da Nação Benguela. Este dado nos remete à manifestação estética das cerâmicas produzidas pelas ceramistas caiçaras e o “signo Macua”. Estariam as mulheres caiçaras brancas e pardas, com seus escravos Angolas, produzindo signos masculinos Macuas?

Aqui entra uma visão menos simplista de que uma decoração é igual a uma identidade, mas que a produção de uma decoração pode estar falando de interação social. Uma vez que se tratava de uma produção comercial, temos que pensar quem seria o consumidor e qual a sua demanda. A partir da matrícula dos escravos mencionada anteriormente, para a cidade de São Sebastião, no ano de 1844, nota-se que entre os africanos/as que têm sua nação discriminada, com ofício de cozinheiro/a (um total de 24 arrolados), a maior concentração também é de Angolas (com 11), sendo 3 Benguelas, 3 Cassanges, 2 Moçambiques, 2 Congos, 1 Monjolo, 1 Quelimane, 1 Bondo. No registro específico de Joaquim José Pedro de Souza, que conta com 12 escravos arrolados, apenas uma é cozinheira, de Nação Cassange.

Pode-se perguntar se esta tendência de Angolas, seja como escravos/as das ceramistas, seja como cozinheiros/as, não segue uma tendência mais geral de serem os Angolas a nação mais presente em São Sebastião na época, como apresenta o gráfico 15.

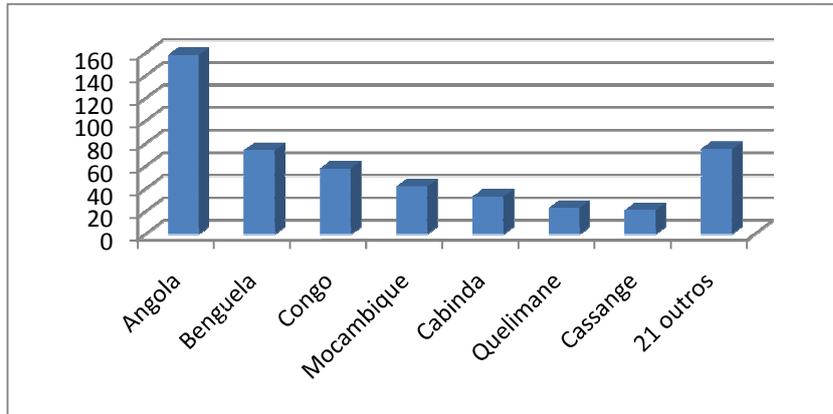


Gráfico 15 - Origem dos escravos africanos de São Sebastião para o ano de 1844
 Fonte: DPHPSS, Livro de Matrícula

Voltando ao signo Macua de semi-círculos concêntricos – um motivo bastante específico, à primeira vista –, pode-se encontrá-lo também nos registros etnográficos de Mesquitela Lima (1956), em meados do século XX no coração da África Central, na região da Lunda, em Angola (v. figura 77). Estas marcas produzidas como escarificações, eram apenas encontradas em mulheres, especialmente no ventre, e eram consideradas como um estímulo erótico. Como acontece na cerâmica, pode-se notar uma grande variedade de escarificações no corpo das mulheres, com a reprodução deste motivo específico principalmente no ventre.

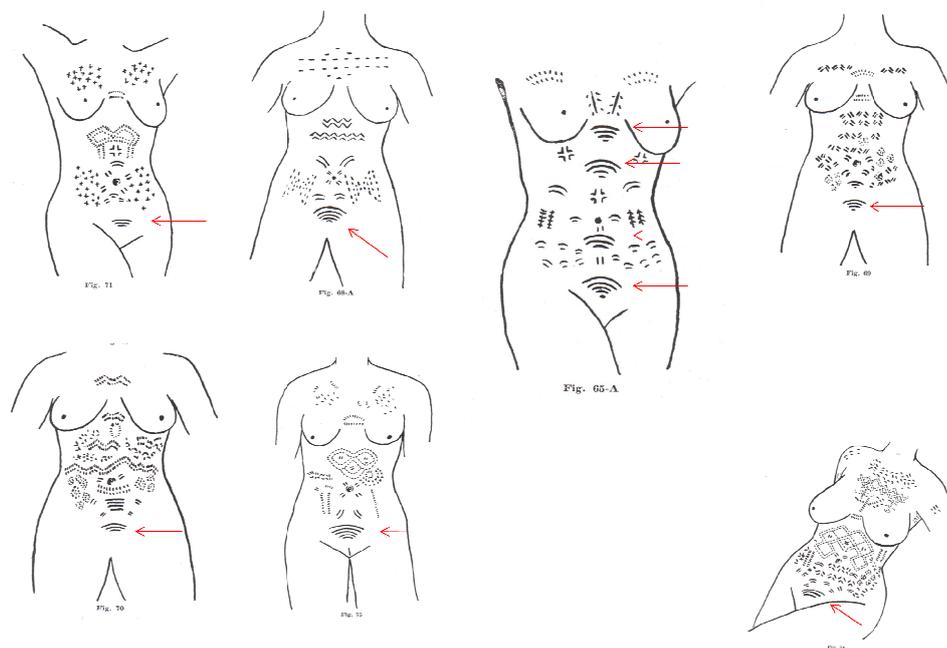


Fig. 77 - Reprodução das pranchas de Mesquitela Lima, 1956

A conotação erótica desta escarificação da Lunda, em Angola, está, de certa maneira, próxima a realidade da coleção considerada aqui. Como será visto a seguir, junto das panelas mencionadas a cima, foram encontrados cerca de 20 cabos de frigideira em forma fállica, associando o consumo de alimentos com erotismo ou fertilidade.

Aspectos de práticas eróticas, materializadas no corpo ou em objetos de uso cotidiano ou ritual, foram encontrados, assim, nos dois contextos: da África do século XX, com mulheres de Angola carregando os semi-círculos concêntricos no ventre, e do século XIX no Brasil, com escravas Angolas produzindo em panelas os mesmos semi-círculos concêntricos, além das representações fállicas. No entanto, não foi identificado tal signo entre Angolas no Brasil do século XIX, ainda que os dados dos séculos XIX e XX pareçam coincidentes.

Além dos Angola serem maioria em São Sebastião de uma maneira geral, gerando uma tendência possível de serem maioria em qualquer atividade, não era do coração da África Central que vinham os escravos de Angola. Apesar da Lunda ter participado do tráfico como fornecedora de cativos, a historiografia mostra que a grande maioria dos escravos teriam vindo das regiões mais próximas à Costa (Slenes, 1999).

Coincidências à parte, vemos reforçar a hipótese de uma influência Macua, comparando os dados de São Sebastião com os de outras regiões. A partir das amostras cerâmicas e de dados demográficos referentes ao Brasil Central nota-se uma evidência negativa do signo Macua associada a baixa presença ou mesmo ausência de Moçambiques na região. Por exemplo, ele não aparece entre as decorações cerâmicas do sítio arqueológico Ouro Fino – uma vila mineradora em Goiás do século XVIII –, cujo depósito está datado entre 1725 e 1810. Não por coincidência foi observada uma completa ausência de Moçambiques neste contexto nos dados demográficos extraídos a partir de registros de batismo (Souza, 2000; 2002).

Em sítios de plantation, também do oeste brasileiro, ele só aparece em depósitos datados entre 1820 e 1852 (Souza e Symanski, 2010), sendo que sua evidência é predominantemente entre depósitos de 1840 a 1850. Symanski (2006:129-141), a partir de inventários pós-mortem, verifica que apenas após 1830 a Nação Moçambique começa a aparecer neste contexto, tendo seu pico de presença entre 1850 e 1869. O motivo de semi-círculos concêntricos aparecem, assim, em período que a presença Moçambique se faz sentir na região.

A possível correlação deste motivo com mais de um grupo indica que a comparação entre escarificações e decorações nas cerâmicas não pode ser monolítica, em uma relação objetiva de identificação um a um. A reinterpretação por africanos de signos de outros africanos deve ser considerada.

Um elemento interessante nesta discussão é sobre estas evidências negativas que informam tanto quanto dados positivos. Como mencionado, o caso Yorubá vem sendo analisado em perspectiva semelhante (Souza, 2000:75-73; Symanski e Souza, 2001:164). Souza reconhece em três riscos curtos paralelos, como o que vimos na escultura procedente da fazenda de Santana e em fragmentos recuperados em escavações e prospecções em São Sebastião, uma expressão Yorubá. Não como uma continuidade de prática da África no Brasil, mas como pessoas que, a partir de determinados signos comuns a diferentes grupos Yorubás, puderam reconhecer no Brasil uma identidade pan-Yorubá, manifesta em formas não conhecidas na África. Como foi o caso da transposição de um tipo de escarificação em objetos de uso cotidiano (v. Souza e Agostini, no prelo).

Baseando-se na relação entre dados demográficos com evidências arqueológicas, pode-se notar que o signo Yorubá identificado por Souza também pode ser encontrado na região de São Sebastião, onde a presença de escravos da África Ocidental – os designados Mina – representava cerca de 1,24% da população escrava na região. Soares (2000) mostra como em certos casos minorias, exatamente por se verem em desvantagem demográfica, acabavam solidarizando-se e tornando-se coesas, gerando uma excelente situação para criar e materializar referências grupais.

A demografia quase negativa e a evidência arqueológica positiva podem ser entendidas quando novamente levanta-se a questão da interação mais que da identificação direta. A busca por outras realidades diáspóricas era uma possibilidade para africanos no cativeiro, que podiam ter referências sobre sua africanidade assim como a de outros africanos de forma bastante particular.

O caso de Juca Rosa, estudado por Gabriela Sampaio (2009a, 2009b), apresenta um culto com semelhanças à contemporânea religião Umbandista, ou, em outros termos, às macumbas da virada do século XIX para o XX praticadas no sudeste brasileiro, à luz de referenciais centro-africanos, como o uso de instrumentos chamados *macumbas* – que vêm posteriormente a se tornar sinônimo de certa modalidade de religião afro-brasileira –, além de outros termos de origem angola, como *cambondo* (auxiliar e tocador de tambor), *samba* (filiada assistente) e *pemba* (pós utilizados nos rituais). Sampaio (2009b) aproxima-se ainda da descrição de missionários e viajantes que estiveram em Angola no século XIX e no início do século XX, além da literatura angolana, para reforçar a idéia de que os rituais de Juca Rosa aproximavam-se de práticas centro-africanas. A autora nota ainda o uso de determinado tipo de gorro como referência a esta influência.

No entanto, fica claro que Juca Rosa, o afamado “feiticeiro”, costumava ir à Bahia de maneira a aprimorar seus conhecimentos religiosos e “se limpar”, provavelmente nas casas de Candomblé, notoriamente locais de cultos cujas influências remetem à África Ocidental. Segundo Sampaio (2009b), “tradicionalmente, a Bahia ficou conhecida como o centro da religião afro-brasileira legítima, o candomblé nagô, etnia atribuída aos falantes iorubá, originários de portos do Benin”. Não por acaso também são observados elementos ligados ao candomblé de origem africana-ocidental, tais como “esculturas em madeira de divindades africanas, sacrifícios de animais, cerminônias de adivinhação, transe espiritual,

danças ao som de atabaques, pós, ervas, búzios e nozes de palma”, além da designação *papai* para o líder espiritual.

É certo que muitos destes elementos são também comuns às práticas espirituais centro-africanas, compartilhadas por diferentes grupos nesta marco-região, tais como a adivinhação, o transe, a dança ao som de tambores e a designação *papai* ou *tata* para a liderança. Vale notar que é característica dessas práticas a flexibilidade, com a possibilidade de incorporação de espíritos e elementos a princípio externos aos cultos originais, ao contrário, ao que parece, do candomblé nagô. Assim, se Juca Rosa se deslocava até a Bahia para “se limpar”, e acendia velas para o senhor do Bonfim (Sampaio 2009b), tinha, por outro lado, uma forte influência – talvez fundadora de sua espiritualidade – centro-africana.

O que fazia com que Juca Rosa acreditasse que a verdadeira religião estava na Bahia, era o mesmo que levava escravos de certas Nações a procurar outros referenciais africanos externos à sua experiência na África, mas presentes em um novo contexto diaspórico, como pode ter sido os casos de africanos com referenciais compostos de procedência que não apresentavam uma lógica geográfica, tal como observado anteriormente. Como notado por Chambers (2001:26), contextos diaspóricos no mundo Atlântico proporcionaram a criação e a transformação de realidades, e, de acordo com ele, a emergência de novas “etnias”. Em contato uns com os outros, os escravos usaram, adaptaram e resignificaram suas referências.

É interessante que apesar da tendência Angola na cidade de São Sebastião ou de uma representação Moçambique presente no sítio São Francisco, entre os escravos africanos de Joaquim Pedro nenhum é Angola, nem Moçambique (constando 5 Congos, 2 Rebolos, 1 Benguela e 1 Mina em 1836; e 2 Congos, 3 Cassanges, 2 Benguelas e 1 Mina, em 1844). O sítio parecia absorver, assim, uma tendência estética da vizinhança, senão regional, não sendo uma exclusividade ou demanda peculiar da propriedade de Joaquim Pedro, como observado também nos fragmentos encontrados em sítios vizinhos. Isto sugere uma aceitação da estética “do outro” na produção das ceramistas caiçaras, inspirada, talvez, por um consumidor africano ou afrodescendente. Nada impede que fossem feitas negociações de miudezas entre produtores e usuários, ainda que a aquisição fosse feita através do capital do senhor.

Faik-Nzuji (1992:7) notou que enquanto os europeus desenvolveram um interesse teórico sobre os símbolos, africanos da África sub-sahariana tinham um interesse mais prático. Segundo o autor, o que interessa para os africanos em toda esta grande região é a funcionalidade e eficiência desses símbolos na vida social e religiosa (Faik-Nzuji 1992: 65). Tentou-se, assim, buscar explicações possíveis para entender porque certos motivos eram intencionalmente reproduzidos em diferentes suportes e em composições gráficas diferentes, que parecem desaparecer com o fim da escravidão. Entende-se que a intenção de reprodução de signos específicos deveria conter um sentido atribuído, um significado, fazendo dele um símbolo e não somente mera decoração.

Se não podemos chegar aos significados implícitos nestes signos, pode-se, ao menos, inferir sobre sua dinâmica em redes de sociabilidade que envolviam africanos de diferentes procedências, seus descendentes crioulos e a população caiçara local. Neste ponto surge o questionamento de como os africanos estariam influenciando tanto a produção estética das panelas, uma vez que não eram maioria dentre os escravos residentes na cidade – considerando que os recém-chegados deveriam ter pouca influência, uma vez que eram deslocados em pouco tempo para o interior.

Vale ressaltar que essas cerâmicas eram vendidas para outras regiões, incluindo o Rio de Janeiro, dinamizando um comércio de miudezas. Brancante (1981: 436) cita os registros da Alfândega do Rio de Janeiro, entre os anos de 1821 e 1823, como referência da entrada de duzentas talhas e duzentas e quarenta e quatro panelas e potes vindos de São Sebastião. Azevedo Marques teria apontado que São Sebastião estava entre os mais importantes centros de exportação destes utensílios, com a participação das louceiras do bairro São Francisco (apud. Brancante, 1981: 436).

Segundo as relações de gêneros exportados de São Sebastião, entre os anos de 1829 e 1834³⁶, o volume de peças de barro exportado surpreende, chegando a quase 11.000 peças no ano de 1834, sendo que, anos antes, em 1830, atinge a marca de 68.000 peças exportadas. O lucro com essas exportações somou, para todo o período referido, 10:746\$100 (dez contos, setecentos e quarenta e seis mil e cem réis), uma soma alta frente ao valor total das louças européias importadas no mesmo período, que foi de 3:495\$000

³⁶ A exceção do ano de 1832 cuja relação não foi encontrada. APESP, Ofícios Diversos, Ordem C.O.1277 para os anos de 1830-1833; Ordem C.O.1278 para os anos de 1834-1837.

(três contos, quatrocentos e noventa e cinco mil réis). Assim, São Sebastião mais vendia os baratos utensílios de barro do que comprava as caras louças importadas da Europa.

No caso do Rio de Janeiro, principal cidade do Império à época, tratava-se “da maior cidade africana nas Américas ao longo da primeira metade do século XIX” (Reis et. al., 2010: 71). Mary Karasch (2000: 19) chega a imaginar a impressão de viajantes europeus que ao chegarem no Rio deste período deveriam achar que pisavam na própria África. Entende-se que as paneleiras caiçaras estavam não só em diálogo com cativos vizinhos, mas também com uma demanda maior, procedente de outras cidades como a própria Corte, influenciada pelas manifestações estéticas africanas de cicatrizes, dentes limados e roupas de estilo africano (Karasch, 2000: 19). Essa demanda podia tratar diretamente de um mercado consumidor africanizado, assim como de um entedimento luso-brasileiro de que utensílios de cozinha podiam ou deveriam carregar as exóticas insígneas de uma estética que, ainda que subalterna, dominava a cidade.

Haveria, assim, não apenas um interesse africano em consumir insígneas com significados particulares para eles, mas também um senso comum de que utensílios de cozinha poderiam – ou deveriam – servir como suporte de uma estética cujo referencial era africano, que era reinterpretada na diáspora, no caso de São Sebastião, pela população caiçara. Esta hipótese se reforça com a observação da diminuição ou mesmo desaparecimento destas decorações no século XX, quando a presença africana já havia sido diluída por mais de cinquenta anos do fim do tráfico. Souza e Symanski (2009) e Symanski (2010) notam esse desaparecimento da decoração paralelo ao processo de criouliização em Mato Grosso, mostrando forte influência africana nas decorações cerâmicas. As cerâmicas decoradas encontradas no sítio São Francisco oferecem assim um olhar sobre a interação entre diferentes sujeitos, com influências vindas do além-mar e resignificadas no Brasil.

Dinâmica simbólica e ação social

Se o caráter produtivo do complexo principal, associado ao beneficiamento do açúcar, não parece ter sido a principal função do sítio São Francisco, o aspecto social ou mesmo cerimonial, por outro lado, se faz evidente a partir da leitura de diversos vestígios. A começar pelo grande pátio com barbacãs decorados, que não deveria ter serventia para secagem de café, pelos sulcos existentes entre as pedras que o cobriam. Um espaço para sociabilidade, encontros, cerimônias talvez. Cerimônias ligadas às atividades na capela, que teria uma fonte ou pia batismal associada. O sítio São Francisco teria sido local para grandes cerimônias de batismo, como as de africanos recém-chegados não batizados na África? Quem, na comunidade de São Sebastião, subiria os cerca de 200 m de altura, em meio à vegetação, para ser batizado, quando a matriz ou mesmo a igreja no bairro São Francisco podiam exercer tal função? É notável que o próprio Joaquim Pedro batizou seus filhos na matriz.³⁷

Um dado que instiga, dentre a coleção de objetos recuperados com as escavações, é a alta incidência de cachimbos, quando comparada com outras unidades domésticas dos oitocentos. Com o estudo de coleções procedentes da escavação de 16 sítios arqueológicos (v. Agostini, 1997), pode-se notar que em 13 deles foram encontrados menos de 6 cachimbos. Sendo as outras três amostras mais significativas de 13 e 24 peças.

Sítios como a Fazenda da Mandioca, localizado na Raiz da Serra de Petrópolis – RJ, cuja coleção total de objetos recuperados com a escavação pode ser considerada expressiva em quantidade e qualidade, indicam a frequência de cachimbos em contextos domésticos do século XIX, comparada com a dimensão da coleção total e considerando seu contexto deposicional. Neste sítio foram identificados 24 cachimbos em meio a tralha doméstica de uma casa de vivenda rural, a antiga Fazenda da Mandioca de Langsdorf. Já o sítio Solar Grandjean de Montigny, localizado no bairro da Gávea, na cidade do Rio de Janeiro, sendo no século XIX caracterizado como uma chácara em meio semi-rural, apresentou um total de 13 cachimbos, também em meio aos vestígios senhoriais.

As outras 14 coleções, com até 6 peças, são procedentes de diferentes contextos, sendo estes rurais, semi-rurais, urbanos e de quilombos, no sudeste, em sua maioria

³⁷ Registro de batismo – Cúria de Caraguatatuba.

contextualizados no século XIX. Entre as coleções procedentes de quilombos foram identificados 2 cachimbos procedentes do Quilombo do Ambrósio e 4 do Quilombo do Guinda, ambos em Minas Gerais.

Já a coleção do sítio São Francisco apresenta cerca de 91 cachimbos, também encontrados em meio aos vestígios associados à lixeira da cozinha da casa de vivenda senhorial.

A presença de uma capela com possível pia batismal toda ornamentada em anexo, um terreiro de pedra com fins sociais e/ou cerimoniais e a sugestão do local ter sido uma referência para celebrações, com circulação social intensa, justificaria a altíssima frequência de cachimbos. Não teria sido apenas um ambiente doméstico, mas amplamente visitado e utilizado socialmente, ainda que de difícil acesso.

Este contexto ajuda a compreender também a alta incidência de malgas e uma preferência por alimentos pastosos, cozidos ou picados, e não tanto a prática do sentar-se à mesa seguindo rituais socialmente importantes para uma burguesia emergente que investia em aparelhagens completas para as refeições. O local poderia estar, assim, sendo amplamente visitado por pessoas simples, atraídas, quem sabe, pela dinâmica proporcionada pela capela.

Outras evidências sugerem a ritualização deste espaço. Tais evidências referem-se a cabos de panelas cerâmicas encontrados principalmente na lixeira associada à cozinha da casa do complexo principal, atrás da capela e forno, com representações bastante peculiares. Uma destas representações é a figa, sinal de fertilidade, sorte ou insulto (v. figura 78).



Fig. 78 - Cabos de frigideira em forma de figa, Área 1

Originalmente a representação da figa é atribuída aos tempos clássicos na Europa, como um sinal de fertilidade, contra mau agouro ou como insulto, sendo a forma dos dedos uma representação do ato sexual. Esta representação é com frequência associada a práticas afrobrasileiras, tal como os diversos tipos de figas associadas ao culto dos orixás na Bahia, como apresentado por Farelli (1981). Atualmente no Brasil é possível encontrar referências às figas ou “figas de Guiné” em pontos de Umbanda como uma referência a um talismã ou como insulto:

“Preto Velho ele vem de Aruanda
 Ele traz *figa de Guiné*
 Sete velas, toalha encarnada
 Pra louvar Jesus Nazaré”

“Vou fazer *figa* para quem de mim falar
 Zum zum zum gira mundo põe para girar”
 Ponto de Exu, figa como insulto

“Na última saia tem mironga
 Vovó veio de Angola
 Pra salvar filhos de Umbanda
 Com seu patuá, *figa de guiné*
 Vovó veio de Angola”

Pontos de Preto Velho, figa como amuleto

No tempo do Brasil colônia, Paiva (2001) encontrou em testamentos de libertas em Minas Gerais do século XVIII a presença de figas. Symanski (2007) também identificou em inventários de africanos e libertos a presença de figas como amuletos, mesmo sendo estas comuns também na tradição portuguesa.

As figas encontradas no sítio São Francisco (em um total de três) são todas representações da mão direita. É difícil atribuir um sentido a esta escolha, uma vez que existem diversas explicações e diferentes preferências (pelas figas de mão esquerda ou direita). Seria interessante observar em contextos específicos se há alguma tendência ou preferência por uma ou outra.

Passechnikoff (2000) encontrou entre pescadores portugueses argumentos diferentes sobre ambas as figas. Alguns acreditam que a mão esquerda é a representação do mau, em oposição às representações da mão direita. Alguns outros pescadores dizem que as de mão direita ninguém quer, porque a esquerda é a que possui realmente o poder contra o mal agouro.

É comum na perspectiva do catolicismo do século XIX atribuir às religiões e crenças africanas a noção de má, diabólica, representada pela “magia negra”. Pode-se perguntar se as figas de mão direita encontradas no sítio seriam mais associadas a uma tradição portuguesa do que africana, ainda que em diálogo com esta, já que trata-se de um símbolo reconhecido e utilizado por ambas. Talvez estas “figas de direita” teriam uma maior importância como representações sexuais, de fertilidade, do que poder contra mal olhado ou como insulto. A outra representação encontrada entre os cabos de panela reforça esta hipótese.

Trata-se de uma representação intrigante, uma vez que aparece em relativa alta frequência no sítio (cerca de 20 delas), sendo claras representações fálicas (v. figura 79). Deve-se levar em conta que esses cabos de panela foram encontrados muito próximos às ruínas da capela em relativa alta frequência. Considera-se, assim, como a classe dominante (particularmente senhores de escravos e autoridades religiosas) lidava com a contradição de uma representação sexual em suas mesas e uma forte moralidade cristã. Pode-se perguntar se africanos estariam introduzindo rituais próprios na casa de seu senhor, uma vez que a forte sexualidade sempre recaía como estereótipo sobre eles. Mas há ainda uma outra possibilidade.



Fig. 79 - Representações fáticas em cabos de panelas cerâmicas, Área 1

Foi registrado, já no século XX, um culto tradicional do catolicismo popular português devoto a São Gonçalo, onde esta representação fática aparece. Em uma data especial, pães e bolos são feitos na forma de pênis, e as mulheres disputam para ter um pedaço, garantindo assim casamento (Brandão, 1953: 13-14; Cascudo, 2002: 264; Otávio, 2004: 39).

Luís Câmara Cascudo (2002: 264), no *Dicionário do Folclore Brasileiro*, menciona que nas datas em que romeiros iam a Amarante, em Portugal, nos solstícios em janeiro e junho, os devotos traziam “figuras de trigo cobertas de açúcar, e mesmo pães com formas fáticas”. Brandão (1953: 13) refere-se às “sobrevivências fáticas” dos cultos a São Gonçalo como uma prática à maneira popular, meio profana e meio religiosa. Além dos pãezinhos, chamados de *phallus de São Gonçalo*, havia também nas festas “enfiadas de rosários fáticos ou falus avulsos, fabricados de massas de doces tipo “cavacas”, que são vendidos e apregoados (...) pelas doceiras à porta do templo”. Também Otávio (2004: 38) menciona que no dia da festa de São Gonçalo, em Amarante, são ofertados “bolinhos em forma de falo”. Enquanto Brandão associa as representações fáticas ao culto dos orixás, e com isso, a uma influência africana, Otávio faz referência a cultos europeus pré-cristãos. Não cabe aqui traçar uma origem do culto fático, que pode ter expressão em diferentes lugares ao mesmo tempo. Mas vale notar que cultos desta natureza não eram desconhecidos nem por portugueses nem por africanos, que podiam reconhecer e dar diferentes significados a essas práticas.

Ainda não foi possível encontrar esta representação fálica associada à São Gonçalo no Brasil, apenas sua associação à fertilidade e à esperança por casamento. No entanto, as referências à alta sexualidade do culto a São Gonçalo no Novo Mundo se fazem evidentes. Bomfim (2006: 49), entre outros autores, menciona a “exaltação sexual” no primeiro registro ao culto a São Gonçalo no Brasil, feito pelo viajante francês Gentil de la Barbinais, em 1718, na Bahia. Violas, danças, comida, promiscuidade faziam parte da descrição de la Barbinais (v.tb. Freyre, 1995: 249).

Gilberto Freyre faz referência ao culto a São Gonçalo no Brasil, entre os santos casamenteiros como São João ou Santo Antonio, como o mais livre e sensual. Dentre as práticas incluem “até safadezas e porcarias” (Freyre, 1995: 247). O autor chega a mencionar o “costume das mulheres estéreis de se friccionarem ‘desnudadas’, pelas pernas da imagem jacente do Bem-Aventurado (...)”, assim como as práticas de dança e de namoro dentro das igrejas (Freyre, 1995: 248). Brandão (1953: 13) também refere-se a mulheres grávidas que costumavam friccionarem-se no túmulo de pedra do santo, em Portugal.

Bomfim (2006: 49) chama a atenção para a perseguição e proibição por parte das autoridades paroquiais, que condenavam tais práticas, que contavam com sensualidade e insinuações corporais. Segundo o autor, o desrespeito à moral cristã fez com que essas práticas fossem sendo banidas das cidades e se refugiando nas zonas rurais. Brandão (1953: 22) chega a mencionar que “as festividades não só de amor, mas de fecundidade, com danças desenfreadas ao redor da imagem do santo, [acontecia] (...) por três dias e *no meio da mata*”. Ao que parece, o autor se refere a uma descrição de Gilberto Freyre (1995: 249). De toda forma, banido, o culto a São Gonçalo parecia procurar espaços recônditos, tal como era o espaço que constituía a propriedade de Joaquim Pedro.

Beatriz Catão C. Santos (2004) entende que São Gonçalo é um santo dos humildes, e ainda de pessoas ligadas ao mar, como marinheiros, pescadores, etc. Há autores que falam ainda ser o santo das prostitutas (Bomfim, 2006; Santos, 2006; Santana, 2008). Em Sermão, o Padre Antonônio Vieira chega a referir-se ao culto a São Gonçalo como algo disperso

“(...) nas remotíssimas terras da África, da Ásia e desta América onde apenas há lugar, que não tenha levantado templos, ou altares a S. Gonçalo, só com a invocação de seu nome (...)” (Santos, 2006: 301).

Gilberto Freyre indica que festas de fecundidade como a de São Gonçalo, teriam sido associadas também à proteção da agricultura, à fertilidade da terra (Freyre, 1995: 248). Aqui cabe a pergunta que faz Laura Mello e Souza, sugerindo que os escravos não teriam interesse em cultos de fertilidade ou de fartura na lavoura: “para que pedir fecundidade às mulheres se, na terra do cativo, elas geravam bebês escravos? Como solicitar aos deuses boas colheitas numa agricultura que beneficiava os brancos, que se voltava para o comércio externo e não para subsistência?” Completando seu argumento, a autora, citando Roger Bastide, ressalta que as religiões africanas recém adaptadas em terras brasileiras teriam colocado de lado as divindades protetoras da agricultura, valorizando, contudo, as da guerra (Ogum), da justiça (Xangô), da vingança (Exu) (Souza, 1995: 94).

Os cabos de panela, como visto, parecem associados a cultos de fertilidade, seja ou não associado a São Gonçalo. As proximidades de uma capela ao local onde foram encontrados os cabos fortalecem a sugestão do santo. No entanto, quem seriam os devotos neste escuso espaço que une o profano e o sagrado em celebrações, considerando as ponderações de Laura Mello e Souza sobre escravos estarem participando de ritos de fertilidade, fosse de homens e mulheres, fosse da terra? A população livre e pobre da vizinhança?

Também na área periférica, possível local de quarentena para os escravos, um cabo fálico chegou a ser encontrado (v. figura 80), reforçando a idéia de que, apesar de instrumental no sentido de ser funcional como espaço de recuperação e aprendizado de escravos, não deixava de conter aspectos rituais, cerimoniais e referenciais africanos de cura, por exemplo, como visto em capítulo anterior.



Fig. 80 - Cabo fállico da área periférica, Setor 1 / Área 3

É notável que tais cabos de panela também foram encontrados no sítio Morro do Abrigo, anteriormente mencionado, que também localiza-se no Bairro São Francisco (v. figura 81). Sugerindo que a prática possivelmente associada à capela do sítio São Francisco não era exclusiva do local, sendo estendida para a vizinhança, senão para a região.



Fig. 81 - Cabos fállicos encontrados no sítio Morro do Abrigo

A relação da representação fállica com comida (no caso com os utensílios de preparo da comida), tal como aparece nos registros portugueses, fica evidente na vizinhança do bairro São Francisco. Um outro elemento que parece relevante é que, apesar do alto grau de integridade das peças encontradas, particularmente no complexo principal do sítio São Francisco, nenhuma panela com cabo fállico foi encontrada inteira ou parcialmente íntegra. Todas tem o cabo à parte, sem conexão com o resto da peça. Apenas panelas e frigideiras com cabos lisos foram encontradas com os cabos ainda associados a grande parte do utensílio.

O proporção do tamanho dos cabos lisos para os cabos fállicos é semelhante, e a curvatura da quebra dos cabos fállicos sugere sua relação com panelas ou frigideiras. No

caso de uma panelinha decorada de 5 cm de altura e 10 cm de diâmetro de borda, encontrada na área periférica, foram, ao contrário, encontrados vestígios no vasilhame da marca de conexão com o cabo, aparentemente desproporcional ao recipiente, mas compatível com o tamanho dos cabos encontrados avulsos (v. figura 82). A marca do cabo é proporcional às panelas e frigideiras médias ou grandes. Considerera-se a possibilidade neste caso de um cabo relativamente muito maior do que o recipiente ter sido quebrado intencionalmente.

É importante notar que no caso desta panelinha não há evidências de combustão ou qualquer outra marca de uso, a não ser um pequeno desgaste na sua base. Tendo sido utilizada provavelmente poucas vezes, senão uma única vez, talvez quando o cabo foi quebrado.



Fig. 82 - Panelinha com marca desproporcional da conexão com o cabo, Área 3

Segundo Brandão (1953: 14) “inconscientemente o culto fálico é uma ameaça que se faz ao santo, ameaça de castração, para que ele atenda o devoto”. A idéia de castração e a possível intencionalidade na quebra dos cabos pode ter uma relação, reforçando a hipótese do culto a São Gonçalo com os cabos fálicos encontrados no sítio São Francisco.

Não se tem notícias de cabos de panela como estes encontrados em outros contextos arqueológicos brasileiros. No entanto, como visto, o sítio São Francisco não era uma exceção. Os cabos fálicos encontrados em sítio vizinho sugerem que o sítio São Francisco, ainda que singular na sua implantação paisagística, não estava isolado de fenômenos ou manifestações religiosas da vizinhança, senão da região. Interligados a uma rede de saberes, crenças e práticas, os habitantes do sítio em estudo, além de seus visitantes,

marcavam a presença oficiosa de um possível catolicismo popular ligado a cultos de fertilidade.

Vale lembrar que a cidade de São Sebastião contava desde o início do século XIX com uma capela devota a São Gonçalo, construída não muito distante da matriz da cidade. O interessante é notar no compromisso de fundação da irmandade, nos primeiros anos do século XIX, quem eram seus devotos e irmãos:

“Nós Casemiro dos Santos Juiz, Brazida da Costa Juíza, e Irmãos de Mesa, *pardos, Libertos e Cativos*, que por nossa devoção servimos ao glorioso São Gonçalo neste Presente ano de mil oitocentos e dois (...)” (Santos, 2006: 312).

Seriam pois libertos e cativos (pardos como Joaquim Pedro) os principais irmãos, ainda que a irmandade estivesse aberta a quem dela quizesse participar. A única condição era a de viver “debaixo da Obediência da Santa Igreja Católica Romana”, e pagar de entrada a quantia de trezentos e vinte e seis réis. Apesar de não incluírem na apresentação do compromisso “negros” ou “pretos” libertos e cativos, fica claro que a irmandade estaria aberta a “todas as pessoas de um, e outro sexo que nela quizerem servir sem exceção de graduação nem qualidade” (Santos, 2006: 312).

Curioso é, após tantas referências à sensualidade, erotismo, exaltação sexual, representações fálicas, mulheres desnudas, etc., conferir os propósitos da irmandade, e suas festas associadas. Ainda em seu compromisso, a irmandade seria

“(...) obrigada a conservar a nossa capela, reparando as suas ruínas, ornando-a conforme os seus rendimentos, especialmente o altar do nosso Santo, que estará sempre preparado *com decência*, e ornado com vestimentas próprias conforme os dias para se celebrar o Santo Sacrifício da Missa (...)” (Santos, 2006: 318)

Como observa Santos, a festa regulada pelo *Compromisso dos Irmãos de São Gonçalo* só previa “Missa, Sermão e Procissão”. A autora nota que

“A julgar pelos elementos dispersos no Compromisso, a missa do santo estava adequada às normas estabelecidas pelas Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia. A festa, assim como o conjunto do Compromisso, receberia a aprovação do Bispado de São Paulo, representado na pessoa de D. Matheus. É necessário observar que não há qualquer menção às danças de São Gonçalo, localizadas e analisadas pelos folcloristas e, em particular, na região de São Paulo” (Santos, 2006: 320).

A imagem do santo quando associado a prostitutas, ou como casamenteiro, nas festividades populares, pode ser encontrada acompanhada de uma viola, por exemplo, indicando seu lado festivo. No caso da imagem do santo representada no compromisso da irmandade a “decência” prevalece, sendo o santo acompanhado apenas de um cajado e um livro, como mostra a figura 83. Representação semelhante à imagem do santo atualmente sob a guarda da capela.



Fig. 83 - Imagem de São Gonçalo, no compromisso da Irmandade de 1803³⁸

³⁸ Compromisso da Irmandade de São Gonçalo em São Sebastião, 1803 em *Projeto Resgate*, Códices I, CD 23/26.

A devoção a São Gonçalo na cidade de São Sebastião, no início do século XIX nada se parecia às festividades com o caráter profano descritas desde o século XVIII até o século XX, ainda que estivesse associada a gente humilde. “Decência” e a adequação às normas dos altos escalões da Igreja talvez fossem uma porta de entrada na sociedade excludente em que viviam libertos e cativos.

A hipótese da capela do sítio São Francisco estar associada a cultos a São Gonçalo nos leva à pergunta de por que haveria uma outra capela devota ao mesmo santo em São Sebastião. A localização do sítio, de difícil acesso, sendo o local provavelmente em meio à vegetação, junto com as representações fálicas sugerem talvez um local para cerimônias não tão oficiais, mas “oficiosas”. A associação desses cabos de frigideira com a capela poderia sugerir um local para o culto a São Gonçalo, com a mesma relação com o consumo de comida que foi verificado em Portugal, além do princípio de castigo pela ameaça de castração.

Se o compromisso da irmandade nos oferece dados sobre seus irmãos, no sítio São Francisco as digitais dos participantes de festividades na capela são mais difíceis de serem identificadas. Afinal apresenta-se uma situação aparentemente contraditória: libertos e cativos em irmandades “decentes” e normatizadas na cidade, e um culto português “oficioso” escondido na vegetação. Ou seriam as mesmas pessoas – pardos, libertos e cativos – ligadas ao culto a São Gonçalo, que buscavam liberdade de culto frente a normatização e decência exigidas pela irmandade pública, na cidade?

As cidades litorâneas na primeira metade do século XIX, mais particularmente a região de São Sebastião, em muito estiveram envolvidas na clandestinidade do tráfico transatlântico de escravos, dada a partir de 1831 e confirmada após 1850. A população litorânea, fossem intermediários do tráfico, como parece ter sido o pardo Joaquim Pedro, fossem pessoas livres e pobres que ajudavam ou mesmo calavam sobre os desembarques, viviam de certa maneira com ilegais e fortemente entrelaçados à dinâmica cultural Atlântica. Por outro lado, escravos e libertos já estabelecidos em terras brasileiras buscavam formas de inclusão, inclusive legitimando um espaço social nas irmandades religiosas.

Isto não quer dizer que africanos e seus descendentes não estariam associados também aos cultos “oficiosos” nas matas da propriedade de Joaquim Pedro. Este

entrelaçamento permitido pela dinâmica Atlântica pode ser inferido a partir de um outro achado.

Por um feliz erro de conduta, parte do piso da casa no complexo principal foi escavado. Ao que parece não foi encontrado nenhum vestígio no piso, a não ser vestígios de ocupação e do telhado sobre o piso. A exceção foi um conjunto de objetos, encontrados na fundação da casa (dentro do piso), em um canto ao lado do que pode ter sido uma porta. Trata-se de uma pedra polida, semelhante a um machado indígena quebrado e duas chaves, que, segundo a pessoa que retirou os objetos durante a escavação, pareciam estar em forma de cruz, estando juntas, uma deitada e a outra em pé. Na figura 84 pode-se observar os referidos achados.



Fig. 84 - Pedra polida e duas chaves encontradas no canto da casa, em sua fundação, Área 1

No Brasil, Symanski (2007) identifica na fundação de uma casa senhorial no Brasil Central um prato com uma moeda no meio, e apoia-se na bibliografia africanista e sobre a diáspora africana para sugerir tratar-se de uma obra religiosa ou de feitiçaria feita por escravos contra o senhor. Assim, apesar de econômica e socialmente dominante, o senhor estaria de certa maneira espiritualmente dominado.

Diversos autores mostraram as artimanhas espirituais de africanos para agir contra seus senhores, como foi o caso de

“Felizardo Crioulo [que] revelou que nos encontros noturnos prévios [a uma “revolução contra os brancos”], os escravos faziam mesinhas “para amansar

os brancos para as armas dos mesmos não ofenderem a eles pretos e se levantarem afoitamente com eles brancos, matá-los, e ficarem eles pretos todos forros” (Rodrigues, 2005a: 57).

Wilkie (1997: 83) também se reporta a achados arqueológicos que teriam uma conotação mágica, possivelmente associada a ataques contra senhores ou como uma manifestação de resistência à autoridade senhorial. Neste sentido, a autora observa que diversos objetos podiam ser usados para este fim, e seriam enterrados nos ambientes domésticos. Dentre os diversos objetos encontrados com possível conotação mágica a autora menciona as chaves, dentre outros objetos, e como possível local de enterramento a proximidade das portas (Wilkie, 1997: 84; 88; 90). Para Wilkie tais práticas não eram apenas uma forma de resistir ou reagir contra o poder senhorial, mas eram intrínsecas às formas como africanos definiam a si próprios, sua relação com a vida e a morte, com a saúde, etc. (Wilkie, 1997: 84).

Havia ainda os casos de feitiços enterrados que eram desfeitos por especialistas identificados por Laura de Mello e Souza, como Domingos Álvares, escravo natural da Costa da Mina, que residiu no Rio de Janeiro muitos anos. Domingos foi preso pela inquisição acusado de feitiçaria e foi degredado para o Algarve, onde não parou com suas práticas. Dentre elas ele era especialista em desenterrar objetos, como uma prática de contra-feitiço. O enterramento de “cabaças cheias de feitiço” eram assim uma estratégia para emanação de efeitos maléficos contra uma pessoa. Como foi o caso de cabaças com “(...) cabelos, ossos, feitiços que, descobertos, fizeram certa vez com que caísse no chão feito morto, espécie de pára-raio dos efeitos maléficos emanados da cabaça” (Souza, 1995: 164, 172).

Não apenas africanos, no entanto, envolviam-se com malefícios por meio de feitiços enterrados, como foi o caso da índia Sabina, considerada uma contra-feiticeira nos tempos coloniais. Não apenas objetos enterrados no chão, mas também nas paredes ela os encontrava, como foi o caso de um feitiço encontrado dentro da parede do palácio do governador do Grão-Pará que se encontrava doente (Souza, 1995: 174-175).

No entanto, pesquisadores das religiões afrobrasileiras oferecem informações ricas para uma interpretação diferente desses achados. A antropóloga Luciana Duccini

(comunicação pessoal, 2009) menciona que na fundação de um terreiro de candomblé, da roça ou do barracão, se enterram vasilhas de barro com moedas antigas dentro, entre outros objetos. É o chamado “axé de fundamento”. A maneira como é enterrado e detalhes sobre os objetos enterrados são fundamentos secretos que não podem ser revelados, colocando em risco a segurança do terreiro. Da mesma forma, a pesquisadora Carina Guimarães (comunicação pessoal, 2009) nota que nas fundações dos centros de umbanda também são enterrados diversos objetos, sendo o fundamento do terreiro a sua força de proteção. Detalhes específicos sobre o assunto, especialmente quando reportados a terreiros específicos são desrespeitosos, por anunciarem segredos de seus fundamentos sagrados. Portanto atendo-me a essas referências para seguir com os achados do sítio São Francisco.

As chaves têm uma conotação de segurança, tranca, proteção evidente. Postas sob o piso da casa, em forma de cruz, remetem a um elemento fundamental da cosmologia centro-africana, de representação do encontro do mundo dos vivos com o mundo dos mortos. Robert Farris Thompson mostra como o cosmograma bakongo (cuja forma simplificada é a cruz ou o X) eram marcados no solo com o propósito de mediação do poder espiritual entre os mundos. Segundo o autor, uma pessoa que ativa esse sistema, ou cruza a fronteira, se situa entre a vida e a morte, evocando o julgamento de deus e dos mortos a seu respeito (Thompson, 1984: 108).

Ainda sobre a composição encontrada sob o piso da casa principal, vale uma observação sobre a pedra quebrada que aparenta ser de machado indígena. Robert Slenes mostrou como rochas de formas exóticas eram significativas para certos grupos procedentes da África Central, que compartilhavam certas orientações cognitivas ou paradigmas. O autor, a partir dos trabalhos de Wyatt MacGaffey e Craemer, Vansina e Fox, mostra como certos grupos procedentes de regiões próximas ao litoral, na África Centro-Ocidental, compartilhavam semelhanças de visão de mundo, além de sistemas de linhagem, princípios como o de “ventura-desventura”, tendência a flexibilidade religiosa e reinterpretação de símbolos e rituais estrangeiros, além de possuírem línguas de raiz Bantu, não tão diferentes umas das outras (Slenes: 2002: 186-187).

Um desses elementos compartilhados seria a existência de espíritos locais, que podiam ou não estar associados a pessoas que morreram, e que morreram de novo no mundo dos mortos, tornando-se espíritos da natureza, como os espíritos da água. Os

chamados *Basimbi*, para os Bakongo, entre outros grupos, ou o equivalente *Kianda* em Luanda, seriam tais espíritos, donos da terra, manifestos em pedras de formas exóticas ou exuberantes. Alguns animais que vivem dentro da água também podiam incorporar tais espíritos, assim como elementos menores como a fumaça ou conchas de forma espiralada (Slenes, 2002: 192, 203-204).

A pedra que podia ter sido identificada como um objeto dos antigos donos da terra encontrada no sítio São Francisco, somada às duas chaves em forma de cruz podiam representar objetos de desconjuro, como aqueles identificados por Christopher Fennell que “(...) envolvem invocações individualizadas e privadas de forças espirituais” (Fennell, 2007: 21-22), ou, em uma perspectiva bakongo, *nkisis*, objetos mediadores capazes de capturar os espíritos (Slenes, 2007: 276).

A conotação de proteção ou segurança dos enterramentos, inclusive semelhante a composição de prato e moeda encontrados por Symanski, aponta para uma outra interpretação alternativa à idéia de resistência escrava. Estariam os senhores, no caso de Symanski e do sítio São Francisco, com medo do mundo mágico-espiritual africano, e pedindo proteção a escravos apadrinhados? Aqui apresenta-se uma inversão. O “padrinho espiritual” africano ajudando na proteção do senhor.

Assim, este local propício a cultos populares “oficiosos” também contava com a forte presença e senão segurança de africanos e seus descendentes. Aqui lembra-se da lenda contada por Sebastião Fortunato sobre Joaquim Pedro e seu pacto com o “coisa ruim”. Seria o apadrinhamento de Joaquim Pedro notório? Seria a referência diabólica na verdade um medo ou reprovação sobre o que se passava em sua propriedade, incluindo suas relações com o mundo espiritual africano?

Com sua produção de gêneros provavelmente diminuída e substituída por um outro capital (os próprios escravos), o sítio São Francisco se mostrou um contexto rico em formações culturais híbridas, e por isso, por vezes, aparentemente contraditórias. Os diversos vestígios que apresentam uma forte conotação simbólica tal como o grupo de objetos composto por uma pedra e duas chaves, as representações de figa e de falos, a toca de pedra repleta de garrafas de bebidas, e um signo de semi-círculos concêntricos representados nas painéis levam às reflexões de Christopher C. Fennell sobre expressões emblemáticas e instrumentais nos contextos diaspóricos.

Segundo o autor, as formas emblemáticas de símbolos dominantes, ou *core symbols*, estariam ligadas a expressão de uma identidade social grupal, coletiva. Enquanto as formas instrumentais desses símbolos seriam expressões abreviadas e privadas, utilizadas para propósitos pessoais. No segundo caso, a produção desses símbolos “... pode levar à inovação estilística e à criação de novos repertórios simbólicos para expressar pertencimento em redes sociais formadas em novos contextos” (Fennell, 2007: 27). A formação de novos símbolos emblemáticos neste processo ajuda na formação e consolidação dessas novas redes sociais, sendo este processo entendido pelo autor como *bricolage etnogênica*. Baseando-se no conceito de Levi-Strauss, o autor define:

“Exercícios individuais de criatividade e expressões simbólicas instrumentais oferecem os ingredientes para a formulação de novos símbolos emblemáticos. A expressão dessas novas configurações emblemáticas pode então fortalecer a coesão de novas redes sociais nas quais os indivíduos participam. Defino este processo como Bricolage Etnogênica” (Fennell, 2007: 127)

Fennell se reporta ao conceito de bricolage em reação aos limites do conceito de crioulização ou hibridismo, ou ainda de sincretismo e aculturação. Para o autor os estudos de crioulização, fazendo uso de metáforas gramaticais, acabam por considerar que na diáspora novos léxicos são criados fazendo uso de uma gramática que perdura. Neste sentido acabam não analisando a lógica interna dessas gramáticas e não consideram que elas também podem mudar. Um outro aspecto é a ênfase na relação entre um sistema dominante e outro dominado. Como se houvesse uma linha progressiva de transformação onde o dominado caminha em direção ao sistema dominante. Este segundo aspecto, para Fennell, também recai sobre os conceitos de sincretismo e aculturação.

Stuart Hall, como visto anteriormente, usa termos como “sincretismo”, “crioulização”, “tendência hibridizante” para explicar a dinâmica de culturas diaspóricas. Apesar das críticas de Fennell sobre esses conceitos entende-se que em boa medida os autores querem dizer coisas semelhantes. O uso de conceitos depende da abordagem que se quer dar ao fenômeno estudado e ao seu contexto particular. A “tendência hibridizante” e o

sincretismo talvez não sejam tão diferentes da noção de bricolage etnogênica, como quer Fennell. A diferença está no enfoque específico que dá Fennell a expressões simbólicas emblemáticas e instrumentais e sua dinâmica em contextos diaspóricos. Para o processo de transformação desses símbolos em diferentes contextos cabe o conceito de bricolage, o que não impede um entendimento de formas híbridas ou sincréticas como querem Canclini (1997) e Hall (2009) no primeiro caso, e Ferretti (2008) no segundo, por exemplo.

Martin (no prelo) ressalta que geralmente a criouliização é vista como um processo particular aos africanos e seus descendentes na diáspora, não sendo considerada a participação dos senhores neste processo. Como se a cultura senhorial fosse nobre, pura, autêntica e completa e a dos escravos sincrética, híbrida, mutante e crioula. O autor ressalta que há uma coexistência entre eles, e, neste sentido, há elementos que são compartilhados na convivência:

“(...) geralmente são aos escravos e a seus descendentes que se atribui a propriedade cultural das invenções crioulas. Os proprietários, que são dominantes, se abrigam por detrás de uma fixação na suposta nobreza de sua origem, de uma pureza fictícia, para negar sua própria "crioulidade" e rejeitar tudo o que lhes possa parecer, nas entrelinhas, como bastardo e degenerado” (Martin, 2010).

Wilkie (1997: 83) entende que “as crenças mágicas/sobrenaturais de europeus e africanos eram complementares e, sem dúvidas, influenciavam uma a outra”, levando inclusive europeus ou seus descendentes a se consultarem com africanos ou afrobrasileiros. O presente estudo concorda com os referidos autores no que tange as criações proporcionadas por encontros culturais, que são na verdade processos contínuos e não entidades estáticas, de constante adaptação da sua realidade à realidade do outro, nas duas direções. Por interdependentes, os diferentes sujeitos, em uma vivência de dominação e resistência, de violência e preconceito, não deixam de forjar novas formas de auto-expressão e simbolismo em criações originais.

Conclusão

O estudo do sítio São Francisco, em uma perspectiva Atlântica, permite uma compreensão de seus vestígios considerando a dinâmica cultural que ligava Portugal, África e Brasil durante a primeira metade do século XIX. A singularidade paisagística do sítio leva a pensar sobre os seus significados como um exemplar fora da norma, fugindo de um padrão que se reproduzia, como por exemplo as fazendas em forma de quadrilátero no Vale do Paraíba, ou a proximidade das senzalas à casa de vivenda senhorial em diversos contextos do sudeste.

Foi visto, no entanto, que o “caso excepcional” apresentou uma dinâmica de símbolos não tão excepcionais, como a presença do signo Macua e das representações fáticas que aparecem também na vizinhança do sítio. Tais representações mostram que o fato de uma situação estar fora da norma não implica que ela esteja fora das redes de sociabilidade locais, isoladas, sem ter acesso ou mesmo sem influenciar a dinâmica de símbolos que eram produzidos em determinado contexto. Mas, ao contrário, que a propriedade em questão estava integrada nas redes de sociabilidade ou mesmo na dinâmica simbólica local.

Coube neste trabalho, portanto, observar as dinâmicas sociais e simbólicas em uma fazenda litorânea, vista como intermediária no tráfico de escravos. Com evidências que Joaquim Pedro seria mais um negociante que um lavrador, sugere-se que seu negócio estivesse ligado à recepção de africanos recém-chegados, particularmente pela implantação paisagística de sua fazenda e fontes documentais que sugerem sua atuação com o tráfico. A dinâmica simbólica apresentada através da cultura material procedente do sítio São Francisco mostrou-se rica e complexa, onde não se identifica uma coerência identitária, como a expressão de apenas um grupo social dominante e outro dominado, mas da interação de diversas influências que se relacionavam de maneira criativa.

Vale ressaltar a possibilidade deste local de difícil acesso ter sido inclusive um local amplamente visitado, como sugere o relativo alto número de cachimbos, possivelmente por práticas cerimoniais envolvendo cultos de fertilidade. Vale a pergunta de como pensar uma propriedade que se dedicava a esconder e preparar cativos para seu destino rumo ao Vale

do Paraíba e seu papel socializador de uma população local não abastada. O lugar social de Joaquim Pedro pode ser uma via para entender esta questão. Provavelmente um pardo sem grandes posses, que obteve um enriquecimento repentino com suas ligações com traficantes e senhores de escravos no Vale do Paraíba, deveria atuar como um intermediário não apenas nos negócios do tráfico, mas também em um plano “sobrenatural” ou religioso.

Temido por seu pacto com o diabo, Joaquim Pedro não só seria reprovado pelo imaginário da população local – por um possível enriquecimento rápido e ilícito – como, ao mesmo tempo, parecia ser motivo de atração social, uma vez que sua propriedade deveria ser amplamente visitada por livres e cativos. O vínculo com forças ocultas deveria despertar uma força de atração pelo poder, que levava as pessoas ao local, e o temor, ao mesmo tempo, acabando por configurar um imaginário do medo à figura comprometida de Joaquim Pedro. Uma outra possibilidade para a referência diabólica poderia estar nos cultos libidinosos como aqueles associados a São Gonçalo. Erotismo e poderes sobrenaturais – ou religiosidade – talvez ainda não tenham sido vinculados ao tráfico de escravos, mas a figura do pardo Joaquim Pedro traz a tona o mundo de “gente miúda”, inserida em redes sociais amplas, que negociavam um mundo forjado pela dinâmica Atlântica, envolvendo pequenas artesãs, cativos recém-chegados, uma comunidade escrava – criouliizada – local, traficantes e senhores de escravos.

Inversões e contradições no que toca às relações de poder, interpretadas a partir de vestígios materiais, chamam a atenção. Como o possível “apadrinhamento” de Joaquim Pedro pela espiritualidade africana, materializado em objetos enterrados na fundação da casa principal. Não considera-se a representação de figas e falos em painéis ou de um conjunto de objetos de magia na fundação da casa como meras “superstições”, mas como agentes intermediando relações sociais e espirituais. Senhor de escravos, e possivelmente receptor de tantos outros recém-chegados e escondidos, Joaquim Pedro tinha uma perspectiva diferenciada da ordem dominante ocidental e católica. Provavelmente estava imerso em um universo encantado (Chakrabarty, 1997) pertinente tanto a africanos como ao pensamento católico popular.

A literatura africanista mostra o encantamento do mundo – nas palavras de Chakrabarty (1997) – na cosmologia africana, como a noção de que os mortos não estão no passado, mas agem ativamente no presente, participando da vida dos vivos (e.g. Hama e

Ki-Zerbo, 1979). A agência de objetos – como os *nkisis* ou as bolsas de mandingas – era fundamental nas relações interpessoais, espirituais, ou mesmo no que entendemos por saúde.

Sweet (2003) procura enfatizar as diferenças abissais entre as formas de entendimento ou a cosmologia do catolicismo e das religiões tradicionais africanas, de maneira que, na interpretação do autor, os africanos não chegavam a incorporar plenamente o catolicismo, ainda que admitissem algumas de suas práticas ou símbolos reinterpretados. Assim, para o autor, essas práticas eram sempre interpretadas a partir do pensamento e da tradição religiosa africanos no Brasil colonial. Isto se daria a tal ponto que a própria idéia de diabo ou de inferno podiam ser incorporadas positivamente, como uma forma de marcar sua posição como “o outro”, ou mesmo de manter ligações com suas antigas tradições de pensamento e religiosidade. É o exemplo que Sweet (2003: 194) dá, em Angola, de um soba que ouve de um padre que seus antepassados estão ardendo no inferno, e ele diz, que então é para lá mesmo que ele quer ir !

Se para Sweet o aspecto de tradução – de concepções européias segundo os parâmetros africanos – parece relevante, o autor marca as diferenças entre o catolicismo e as religiões tradicionais africanas como abruptas. No entanto, quando pensamos em versões populares do catolicismo, nota-se uma interface com a magia, ou forças sobrenaturais, expressa na prática de rezadeiras, de ex-votos “(...) na devoção ao santo, (...) na crença em milagres, do apego aos lugares e objetos sagrados, do sentido da promessa, da romaria (...)”, havendo “santos e fórmulas mágicas para todas as adversidades” (Miranda, 1999: 16; 22). Sampaio (2009: 204-207) aponta ainda a semelhança entre os bentinhos, breves e escapulários da tradição católica e as bolsas de mandingas que incluíam orientações africanas no seu uso. Souza (2001: 179) ressalta que “o catolicismo praticado pelo povo [era] permeado de antigas crenças e rituais pagãos” com “uma grande dose de pensamento mágico, sendo as forças divinas chamadas frequentemente a intervir nos assuntos da vida cotidiana”.

Assim, o sítio São Francisco parece ter sido palco de formações híbridas, onde símbolos particulares podiam estar sendo traduzidos segundo uma lógica católica ou africana, ou mesmo por uma nova visão de mundo, em constante formação, resultante do

encontro ou diálogo de diferentes tradições, tais como a católica popular europeia, a africana e a caiçara.

Ao que parece Joaquim Pedro, como um intermediário do tráfico, e possivelmente oriundo de extratos mais baixos da sociedade, parece ter negociado com diferentes sujeitos – de traficantes e senhores de escravos aos próprios africanos e a população livre e pobre local – em diferentes instâncias. Da mesma forma pareceu clara a relação de escravos africanos com a população livre e pobre local na dinamização de símbolos particulares, quando nota-se uma população caiçara livre e pobre reproduzindo insígneas africanas em utensílios de barro, que deveriam responder a uma demanda local assim como de outras cidades como a própria Corte.

Enfocando o encontro de diferentes sujeitos no circuito cultural Atlântico, procurou-se contribuir para o entendimento de práticas cotidianas e simbólicas que tomaram forma e dinamizaram a vida de diferentes personagens, por vezes invertendo normas e recriando relações de poder.

Bibliografia

- Abreu, Martha. 1995. O caso do Bracuhy. In: *Resgate. Uma janela para o oitocentos*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Agostini, Camilla. 1997. *Cachimbos de escravos e a reconstrução de identidades africanas no Rio de Janeiro, século XIX*. Monografia apresentada na obtenção do Bacharelado em Arqueologia, Universidade Estácio de Sá, Rio de Janeiro.
- _____. 1998. Resistência cultural e reconstrução de identidades: um olhar sobre a cultura material de escravos do século XIX. *Revista de História Regional*. Ponta Grossa: UEPG, vol.3 (2).
- _____. 2002a. *Africanos no cativo e a construção de identidades no além-mar. Vale do Paraíba, século XIX*. Dissertação de Mestrado, Campinas: UNICAMP.
- _____. 2002b. Entre senzalas e quilombos: “comunidades do mato” em Vassouras do oitocentos. *Arqueologia da Sociedade Moderna na América do Sul*. A.Zarankin e M.X.Senatore (org.). Buenos Aires: Ed. del tridente.
- _____. 2008a. Africanos e a formação de identidades no além-mar: um estudo de etnicidade na experiência africana no Rio de Janeiro do século XIX. *História & Perspectivas*, v. 1, p. 241-259.
- _____. 2008b. Espaços estruturais e espaços liminares na ordem escravista: um estudo dos espaços construídos por africanos e afrodescendentes no complexo cafeeiro do século XIX. In: *Coleção Paisagens Culturais Vol 1. Materialização da paisagem através das manifestações sócio culturais*. Carlos G.Terra e Rubens de Andrade (org.). Rio de Janeiro: UFRJ, EBA.
- _____. 2009. Cultura material e a experiência africana no Sudeste oitocentista: cachimbos de escravos em imagens, histórias, estilos e listagens, *Topoi*, Vol.10, No.8, pp.39-47.
- Almeida, Fábio de. 2007. CD-Room - *Sítio Arqueológico São Francisco*. - São Sebastião.
- Annales du Musée du Congo. 1907. Notes Analytiques, Collections Ethnographiques. Tome II: Les Industries Indigenes. Facicule I: La céramique. Bruxelles.
- Ashmore, Wendy. 2007 (2004). Social Archaeologies of Landscape. In: Julian Thomas (Ed.) *A Companion to Social Archaeology*. Blackwell Pub.

- Appadurai, Arjun. 1986. *The Social Life of Things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bandeira, Julio e Pedro Corrêa do Lago. 2008. *Debret e o Brasil*. Obra completa. Rio de Janeiro: Capivara.
- Beaudry, Mary C., 1995. Introduction: Ethnography in Retrospect. In *The Written and the Wrought: Complementary Sources in Historical Anthropology*, ed. by M. E. D'Agostino, E. Prine, E. Casella, and M. Winer, pp. 1–16. Kroeber Anthropological Society Papers No. 79. Department of Anthropology, University of California, Berkeley.
- _____. 2008. Above vulgar economy: the intersection of historical archaeology and microhistory in writing archaeological biographies of two new England merchants. In: James F. Brooks et. al. (ed.). *Small Worlds: method, meaning and narratives in microhistory*. Santa Fé: School for advanced research press.
- Beaudry, Mary et.al. 1996. Artifact and active voices: material culture as social discourse. In: Charles E. Orser (ed.), *Images of the recent past: readings in historical archaeology*. Altamira Press.
- Berns, Marla C. 2000. Ga'anda Scarification: a Model for Art and Identity. In *The Visible Self*, Joanne B. Eicher, Sandra L. Everson and Hazel A. Lutz, editors, pp. 261-268. Fairchild Publications, New York, NY.
- Bezerra, Nielson Rosa. 2010. *Mosaicos da escravidão: identidades africanas e conexões atlânticas do Recôncavo da Guanabara*. Tese de Doutorado. Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- Bintliff, John 1991. *The Annales School and Archaeology*. London/New York: Leicester University Press.
- Blake, Emma. 2007 (2004). Space, spatiality and archaeology. In: Julian Thomas (Ed.) *A Companion to Social Archaeology*. Blackwell Pub.
- Boccia, Ana Maria Mathias e Eneida Maria Malerbi. 1977. O contrabando de escravos para São Paulo. *Revista de História*, No. 112.
- Bomfim, Wellington de Jesus. 2006. *Identidade, memória e narrativas na dança de São Gonçalo do povoado da Mussuca (SE)*. Master dissertation, Natal: UFRN.

- Bornal, Wagner Gomes. 1995. *Sítio Histórico São Francisco 01. Contribuição à Arqueologia Histórica*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLC/USP.
- _____. 2008. *Sítio Histórico São Francisco. Um estudo sob a ótica da Arqueologia da Paisagem*. Tese de Doutorado, São Paulo: USP.
- Brancante, *O Brasil e a cerâmica antiga*. São Paulo, 1981.
- Brandão, Geraldo. 1953. *Íotas sobre a dança de São Gonçalo do Amarante*, São Paulo [s.no.]
- Britton, Rupert. 1997. Stuck in the past: a historically oriented archaeology. *Archaeological Review from Cambridge*, vol.14 (1).
- Canclini, Néstor Garcia. 1997. Culturas híbridas e estratégias comunicacionais. *Estudios sobre las culturas contemporaneas*. Junho, ano/vol.3, no. 5.
- Candido, Pedroso Gamito Antonio. 1937. *O Muata Cazembe*. E os povos Maraves, Chevas, Muizas, Muembas, Lundas, e outros da África Austral. Lisboa, 2 vols.
- Cascudo, Luís Câmara. Antologia da alimentação no Brasil. Rio de Janeiro / São Paulo, 1977.
- _____. 2002. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Global Ed.
- Chakrabarty, Dipesh. 1997. The time of history and the time of gods. In: Lisa Lowe; David Lloyd (Eds.) *The politics of culture in the shadow of capital*. London: Duke University Press.
- Chambers, Douglas. 2001. Ethnicity in the Diaspora: The Slave-Trade and the Creation of African 'Nations' in the Americas. *Slavery and Abolition*, 22:3, 25-39.
- Cohen, Robin e Paola Toninato. 2010. The creolization debate: analyzing mixed identities and cultures. In: Robin Cohen e Paola Toninato (Ed.). *The Creolization Reader: studies in mixed identities and cultures*. New York / London: Routledge.
- Craemer, Willy de, Vansina, Jan & Fox, Renée C. 1976. Religious Movements in Central Africa: a theoretical study. *Comparative Studies in Society and History* vol.18, (4).
- D'Alessio, Vito. e Daniel Paschaliccio. 2006. *Dias de caiçara. Paraty – Ubatuba – São Sebastião*. São Paulo: Dialetto.

- Dan Hicks & Laura McAtackney. 2007. Introduction: landscapes as standpoints. In: D.Hicks, L.McAtackney & G.Fairdough (ed.) *Envisioning the landscape: situations and standpoints in archaeology and heritage*. California LeftCoast Press.
- David, Bruno & Thomas, Julian. 2008. Landscape Archaeology: introduction. In Bruno David & Julian Thomas (Ed.) *Handbook of Landscape Archaeology*. California: Left Coast Press.
- David, Nicholas, Judy Sterner and Kodzo Gavua. 1988. Why Pots are Decorated. *Current Anthropology* 29(3):365-389.
- DeCorse, Christopher. 1994 (1989). Material aspects of Limba, Yalunka and Kuranko ethnicity: archaeological research in northeastern Sierra Leone. In: S.J.Shennan (Ed.) *Archaeological Approaches to Cultural Identity*. London and New York: Routledge.
- Delle, James. 1998. *An Archaeology of Social Space: analyzing coffee plantations in Jamaica's Blue Mountains*. Contributions to Global Historical Archaeology. New York: Plenum Press.
- Dias Jr., Ondemar F. 1988. A cerâmica neobrasileira. *ArqueoIAB*. Textos avulsos 01. Rio de Janeiro: Instituto de Arqueologia Brasileira.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2010. Creolization and Creativity. In: Robin Cohen e Paola Toninato (Ed.). *The Creolization Reader: studies in mixed identities and cultures*. New York / London: Routledge.
- Faïk-Nzuji, Clémentine. 1992. *Symboles graphiques en Afrique Ivoire*. Éditions Karthala et Ciltade, Paris.
- Farelli, Maria Helena. 1981. *Balangandãs e figas da Bahia*. O poder mágico dos amuletos. Rio de Janeiro: A.C.Fernandes.
- Farias, Juliana Barreto; Carlos Eugenio L. Soares; Flávio dos Santos Gomes. 2005. *I o Labirinto das nações. Africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- Feinman, Gary M. 1997. Thoughts on new approaches to Combining the archaeological and historical records. *Journal of Archaeological Method and Theory*. V.4, n.os ¾.
- Fennell, Christopher. 2007. *Crossroads and Cosmologies. Diasporas and ethnogenesis in the new world*. University Press of Florida.

- Ferguson, Leland. 1992. *Uncommon Ground. Archaeology and Early African-America, 1650-1800*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- Ferretti, Sérgio. 2008. Multiculturalismo e Sincretismo. In: Alberto da Silva Moreira e Irene Dias de Oliveira (org.), *O Futuro da Religião na Sociedade Global: uma perspectiva multicultural*. Congresso Internacional em Ciências da Religião, Goiânia. URL:
<http://servicioskoinonia.org/docs/DaSilvaMoreiraOFuturoDaReligiao.pdf#page=33>
- Fonseca, Henrique Quirino da. 1936. *Um Drama no Sertão*. Tentativa da travessia de África, em 1798. Vulgarização de episódios coloniais. Lisboa: Famalicão.
- Fragoso, João Luís R. 1992. *Homens de grossa aventura: acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro (1790-1830)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- Freyre, Gilberto. 1995. *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Record.
- Fuller, Dorian. 1997. The confluence of history and archaeology in lower Nubia: scales of continuity and change. *Archaeological Review from Cambridge*, vol.14 (1).
- Gaspar, Madu. No prelo. Material culture, daily life and archaeological possibilities in the plantation borders of the Guanabara Bay region.
- Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Gilroy, Paul. 2002. *O Atlântico I ego — Modernidade e Dupla Consciência*. Rio de Janeiro, Editora 34/UCAM — Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- Ginzburg, Carlo. 2007 (2006). *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gorenstein, Lina. 2005. *Brasil marrano: as pesquisas recentes*, URL:
<http://www.rumootolerancia.fflch.usp.br/node/104>
- Green, Tobias. 2010. The evolution of creole identity in Cape Verde. In: Robin Cohen e Paola Toninato (Ed.). *The Creolization Reader: studies in mixed identities and cultures*. New York / London: Routledge.
- Guimarães, Carlos Magno et al. 1990. O quilombo do Ambrósio: lenda, documentos e arqueologia. In: *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, XVI (1, 2): 161-174.
- Hall, Stuart. 2009. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed.

UFMG.

- _____. 2010. Creolité and the process of creolization. In: Robin Cohen e Paola Toninato (Ed.). *The Creolization Reader: studies in mixed identities and cultures*. New York / London: Routledge.
- Hauser, Mark & Hicks, Dan. 2007. Colonialism and Landscape: power, materiality and scales of analysis in Caribbean Historical Archaeology. In: Dan Hicks & Laura McAtackney (Ed.) *Envisioning the Landscape: situations and standpoints in archaeology and heritage*. California: Left Coast Press.
- Hicks, Dan; Laura McAtackney. 2007. Introduction: landscapes as standpoints. In: Dan Hicks & Laura McAtackney (Ed.) *Envisioning the Landscape: situations and standpoints in archaeology and heritage*. California: Left Coast Press.
- Holtorf, Cornelius. 2004. Notes on the life history of a pot sherd. In: Victor Buchli (org.). *Material Culture. Critical concepts in social sciences*. London and New York: Routledge.
- Jones, Andrew. 2002. Material Culture and Material Science: a biography of things. In: *Archaeological Theory and Scientific Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karasch, Mary. 2000 (1987). *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro*. Companhia das Letras, São Paulo, Brazil.
- Kelly, Kenneth & Neil Norman. 2007. Historical Archaeologies of Landscape in Atlantic Africa. In: Dan Hicks & Laura McAtackney (Ed.) *Envisioning the Landscape: situations and standpoints in archaeology and heritage*. California: Left Coast Press.
- Khan, Aisha. 2010. Sacred subversions? Syncretic creoles, the indo-caribbean and 'cultures in-between'. In: Robin Cohen e Paola Toninato (Ed.). *The Creolization Reader: studies in mixed identities and cultures*. New York / London: Routledge.
- Knapp, A.B. 1992. *Archaeology, Annales and Ethnohistory*, New Directions in Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kowalewski, Stephen A. 1997. A spatial method for integrating data of different types. *Archaeological Review from Cambridge*, vol.14 (1).
- Kopytoff, Igor. 1986. The Cultural Biography of Things: commoditization as process.

- In: Appadurai, Arjun (ed.). *The Social Life of Things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- La Salvia, Fernando e José P. Brochado. 1989. *Cerâmica Guarani*. Porto Alegre: Posenato Arte e Cultura.
- LeeDecker, Charles, et. al. 1987. Nineteenth-Century Households and Consumer Behavior in Wilmington, Delaware. In: Suzanne M. Spencer-Wood (ed.) *Consumer Choice in Historical Archaeology*. New York and London: Plenum Press.
- Lemos, Carlos A.C. 1976. *Cozinhas, etc.* Série Debates, Arquiteutura. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- Lewis, Kenneth E. 1985. Plantation layout and function on the South Carolina Lowcountry. In: Theresa A. Singleton (ed.). *The archaeology of slavery and plantation life*. Orlando: Academic Press.
- Lima, Tania A. et al. 1989. Aplicação da fórmula de South a sítios históricos do século XIX. *Dédalo* (27).
- _____. 1993. Sintomas do modo de vida burguês no Vale do Paraíba, séc.XIX: Fazenda São Fernando, Vassouras, RJ. *Anais do Museu Paulista. História e Cultura Material*. São Paulo: USP, Nova Série, no. 1.
- Lima, T. A. 1995. Pratos e mais pratos: Louças domésticas, divisões culturais e limites sociais no Rio de Janeiro, século XIX. *Anais do Museu Paulista. Nova Série, História e Cultura Material*, vol.3.
- _____. 1997. Chá e simpatia: uma estratégia de gênero no Rio de Janeiro oitocentista. *Anais do Museu Paulista, historia e cultura material (nova serie)*, São Paulo, v. 5, p. 93-129.
- Lima, Henrique Espada. 2006. *A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Lourenço, Thiago Campos Pessoa. 2010. *O império dos Souza Breves nos oitocentos: política e escravidão nas trajetórias dos comendadores José e Joaquim de Souza Breves*. Dissertação de Mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- Luna, Francisco Vidal e Klein, Herbert S. 2005. *Evolução da sociedade e economia escravista de São Paulo, 1750-1850*. São Paulo: Edusp.
- Machado, Major A. J. De Mello. 1968. *Entre os Macuas de Angoche*. Historiando

- Moçambique. Lisboa: Prelo.
- Marquese, Rafael de Bivar. 2006. Revisitando casas-grandes e senzalas: a arquitetura das plantations escravistas americanas no século XIX. *Anais do Museu Paulista*, vol.14 (1).
- Mattos, Hebe et. al. 2009. *Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica e sócio-cultural do Quilombo de Santa Rita do Bracuí*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, Fundação Euclides da Cunha, INCRA – SRRJ, 2009.
- Martin, Denis-Constant. 2010. A herança musical da escravidão. Da criouliização à world music. *Tempo*, no.29.
- Mesquitela Lima. 1956. *Tatuagens da Lunda*. Museu de Angola, Lunda.
- Miller, George. 1980. Classification and economic scaling of 19th century ceramics. *Historical Archaeology*, 14.
- Miller, Joseph. 1988. *Way of Death*. Merchant capitalism and the Angolan slave trade 1730-1830. Madison: The University of Wisconsin Press.
- _____. 1995 (1976). *Poder político e parentesco*. Os antigos estados Mbundu em Angola. Luanda: Arquivo Histórico Nacional.
- Mintz, S.W. & R. Price. 1992 (1976). *The birth of african-american culture*. Na anthropological perspective. Boston: Beacon Press.
- Miranda, Avelino Fernandes. 1999. Representações religiosas da natureza na bacia do corrente. *Revista de Divulgação Científica*, vol.3.
- Motta, Márcia. 2005. *Dicionário da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Oliveira, Maria Inês C. 1997. “Quem eram os negros da Guiné?” A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Ásia* no.19/20.
- Oliveira, Mônica R. de; Almeida, Carla Maria C. (org.). 2009. *Exercícios de micro-história*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

- O'Neill, H. E. 1882. A Three Months' Journey in the Makua and Lomwe Countries. *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*. The Royal Geographical Society (with the Institute of British Geographers): Blackwell Publishing. New Monthly Series, Vol. 4, No. 4, pp. 193-213.
- Ortiz, Fernando. 1973. *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el azúcar*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Otávio, Valéria Rachid. 2004. *A Dança de São Gonçalo: re-leitura coreológica e histórica*. Dissertação de Mestrado, Campinas: Unicamp.
- Paiva, Eduardo França. 2001. Celebrando a alforria: amuletos e práticas culturais entre as mulheres negras e mestiças do Brasil. In: István Jancsó, Iris Kantor (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, Vo.2. São Paulo: Fapesp.
- Passechnikoff, Alexis. 2000. A figa, companheira de tanto mar!. *Póvoa de Varzim. Boletim Cultural*, Vol.35.
- Pereira, Luis Felipe. 2009. A dinâmica das transformações no espaço da província de Nampula. http://www.iid.org.mz/dinamica_das_transformacoes_no_espaco_da_prov_nampula.pdf
- Porto, Antonio Francisco Ferreira da Silva. 1938. *A travessia do continente africano*. Divisão de Publicações e Biblioteca Agência Geral das Colônias. Portugal.
- Praetzellis, Adrian. 1998. Introduction: why every archaeologist should tell stories once in a while. *Historical Archaeology*, Vol.32 (1).
- Pratt, Mary Louise. 1999. *Os olhos do império*. Relatos de viagem e transculturação São Paulo: EDUSC.
- Price, Richard. 2003. O milagre da criouliização: retrospectiva. *Estudos Afro-Asiáticos*, v.25 (3).
- Raposo, Luciano. 1989. *Marcas de escravos: listas de escravos emancipados vindos a bordo de navios negreiros. 1839-1841*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- Ravn, Mads. 1997. Editorial commentary: Historical Archaeology, Textual Archaeology or Cultural History? In: *Archaeological review from Cambridge*. History and Archaeology. Vol.14 (1).

- Reginaldo, Lucillene. 2005. *Os rosários dos angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na bahia setecentista*. Tese de Doutorado, Unicamp, Campinas.
- Reis, João J. 1993. *Slave Rebellion in Brazil*. The John Hopkins University Press, Baltimore, MD.
- Reis, João J.; Fávio Gomes e Marcus J.M. de Carvalho. 2010. *O Alufá Rufino. Tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico I ego (c.1822-1853)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Revel, Jacques. 1998. Micro análise e construção do social. In: Jacques Revel (org.) *Jogos de escalas. A experiência da micro análise*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- Rocha, Isabel. 2007. *Implantação e distribuição espacial e funcional da agro-indústria fluminense, arquitetura do café – 1840-1860*. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro: PROARQ – UFRJ.
- Rodrigues, Jaime. 2005a (2000). *O infame comércio*. Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850). Campinas: Ed. Unicamp.
- _____. 2005b. *De costa a costa*. Escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860). São Paulo: Companhia das Letras.
- Sampaio, Gabriela dos Reis. 2009a. *Juca Rosa, um pai-de-santo na Corte Imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- _____. 2009b. Conexões Rio-Bahia: identidades e dinâmica cultural entre trabalhadores, 1850-1888. *Revista Acervo*, vol.22 (1).
- Santana, Regina Norma de Azevedo. 2008. *Mussuca: Por uma arqueologia de um território negro em sergipe D’el rey*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- Santos, Beatriz Catão Cruz. 2004. A festa de São Gonçalo na viagem em cartas de La Barbinais. *Via Spiritus*, 11, pp.221-238.
- _____. 2006. O Santo do Bispo. *Topoi*, vol.7 (13), pp. 300-330.
- Schiffer, Michael B. 1995. *Behavioral Archaeology. First principles*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- _____. 1996. Formation Processes of the Historical and Archaeological Records. In:

- W. David Kingery (ed.). *Learning from Things: method and theory of material culture studies*. Smithsonian Institution Press.
- Schneider, Betty. 1973. Body decoration in Mozambique. *African Arts*. Vol.6 (2), pp.22-92.
- Senatore, Maria Ximena. 1999. Arqueoloía del contato europeo-americano: discusión teórica y modelos de análisis en áreas marginales. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. Suplemento 3, Anais da I Reunião Internacional de Teoria Arqueológica na América do Sul. São Paulo: USP.
- _____. 2002. Discursos iluministas e ordem social: representações materiais na colônia espanhola de Floridablanca em San Julian (Patagônia, século XVIII). In: Andrés Zarankin e Maria Ximena Senatore (org.), *Arqueologia da Sociedade Moderna na América do Sul*. Cultura Material, Discursos e Práticas. Buenos Aires: Ed. Del Tridente, 2002.
- Shepard, Steven Judd. 1987. Status variation in Antebellum Alexandria: an Archaeological study of ceramic tableware. In: Suzanne M. Spencer-Wood (ed.) *Consumer Choice in Historical Archaeology*. New York and London: Plenum Press.
- Slenes, Robert W. 1995. “Malungu, ngoma vem!” África encoberta e descoberta no Brasil. *Cadernos da escravatura*, Luanda.
- _____. 1999. *I a senzala uma flor*. As esperanças e recordações na formação da família escrava Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- _____. 2002. The great porpoise-skull strike: central african water spirits and slave identity in early-nineteenth-century Rio de Janeiro. In: Linda Heywood (ed.), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2007. L’arbre *nsanda* replante. Cultes d’affliction kongo et identité dès esclaves de plantation dans Le Brésil du sud-est (1810-1888). *Cahiers du Brésil Contemporain*, no. 67/68.

- Sheuer, Herta Loëll. *A tradição da cerâmica popular*. São Paulo: Ed. Livramento.
- Silva, Armando Corrêa da. 1975. *O Litoral I orte do Estado de São Paulo* (formação de uma região periférica). Tese de Doutorado. São Paulo: Instituto de Geografia/USP.
- Soares, Mariza de Carvalho. 1998. *De escravos do senhor a escravos de si mesmos*. Tráfico de escravos com destaque para o atual Município de Parati. Laudo Historiográfico. Fundação Cultural Palmares/MINC e Instituto de Terras do Estado do Rio de Janeiro. Mimeo.
- _____. 2000. *Devotos da cor*. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. 2009. Engenho sim, de açúcar não. O engenho de farinha de Frans Post. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 25, nº 41: p.61-83, jan/jun.
- Sousa, Ana Cristina. 1995. Caminhos enquanto artefatos. Relações sociais e econômicas no contexto do Caminho Novo e suas variantes (séculos XVIII e XIX). *Historical Archaeology in Latin America*, 6.
- _____. 1998. *Fábrica de Pólvora e Vila Inhomirim*: aspectos de dominação e resistência na paisagem e em espaços domésticos (Séc. XIX), dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.
- _____. 2005. Arqueologia da paisagem e a potencialidade interpretativa dos espaços sociais, *Habitus*.
- _____. 2006. *Povoados de Cachoeirinha e Massaranduba (Vale do Jequitinhonha, BA): a relação entre espaço, agentes e contexto sócio-econômico*, Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia.
- South, Stanley. 1977. *Method and Theory in Historical Archaeology*. Nova Iorque: Percheron Press.
- _____. 2007. Reconhecimento de padrões na Arqueologia Histórica. *Vestígios*, Vol.3 (1).
- Souza, Laura de Mello e. 1995. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das letras.
- Souza, Marcos A. T. de. 2000. *Ouro Fino: Arqueologia Histórica de um Arraial de Mineração do Século XVIII em Goiás*. Dissertação de Mestrado, Departamento de História, Universidade Federal de Goiás, Brasil.

- _____. 2002. Entre Práticas e Discursos: a Construção Social do Espaço no Contexto de Goiás do Século XVIII. In: *Arqueologia da Sociedade Moderna na América do Sul*, Andrés Zarankin and Maria X. Senatore, editors, pp.63-85. Ediciones Del Tridente, Buenos Aires, Argentina.
- _____. 2008. Esencializando las cerámicas: culturas nacionales y prácticas arqueológicas en América. In: Félix A. Acuto e Andrés Zarankin (Eds.) *Sed non satiata II: acercamientos sociales en la arqueología latinoamericana*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- _____. 2010. *Spaces of difference: an archaeology of slavery and slave life in a 19th century Brazilian plantation*. Tese de Doutorado, Syracuse University.
- _____. No prelo a. Espaços da alteridade: Uma incursão nas senzalas do Engenho de São Joaquim, Goiás, século XIX, *Revista do Museu Paulista*. São Paulo.
- _____. No prelo b. Divisões sociais, utensílios cerâmicos e o preparo da farinha de mandioca no Brasil colonial. *Clio – Série Arqueológica*.
- Souza, Marcos A.T. de. e Camilla Agostini. No prelo. Body marks, pots and pipes: some correlations between African scarifications and pottery decoration in eighteenth and nineteenth-century Brazil. *Historical Archaeology*.
- Souza, Marcos A. T. de and Luis C. P. Symanski. 2009. Slave Communities and Pottery Variability in Western Brazil: The Plantations of Chapada dos Guimarães. *International Journal of Historical Archaeology* 13(4):513-548.
- Souza, Marina de Mello e. 2001. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. *Tempo*. Vol.6 (11).
- Stein, Stanley J.1990 (1985). *Vassouras*. Um Município brasileiro do café, 1850-1900. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira.
- Stewart, Charles. 2010. Syncretism and its synonyms. Reflections on cultural mixture. In: Robin Cohen e Paola Toninato (Ed.). *The Creolization Reader: studies in mixed identities and cultures*. New York / London: Routledge.
- Symanski, Luís Cláudio P. 1998. *Espaço privado e vida material em Porto Alegre no século XIX*. Porto Alegre: Ed PUCRS.
- _____. 2001. Exposição e isolamento: práticas de descarte de refugo e mudanças de visão de mundo em um ambiente rural – o sítio Fazenda Camurugi (BA). *Revista de Divulgação*

- Científica*, vol.4.
- _____. 2002. Louças e auto-expressão em regiões centrais, adjacentes e periféricas do Brasil In: *Arqueologia da Sociedade Moderna na América do Sul*, Andrés Zarankin and Maria X. Senatore, editors, pp.63-85. Ediciones Del Tridente, Buenos Aires, Argentina.
- _____. 2006. *Slaves and Planters in Western Brazil: Material Culture, Identity and Power*. Tese de Doutorado, Department of Anthropology, University of Florida. UMI, Ann Harbor, MI.
- _____. 2007. O Domínio da Tática: práticas religiosas de origem Africana nos Engenhos da Chapada dos Guimarães (MT). *Vestígios*. Belo Horizonte, Vol.1 (2).
- _____. 2008. Alcronismo e cultura material: discursos de dominação e o uso dos bens materiais na sociedade brasileira oitocentista. In: Félix A. Acuto e Andrés Zarankin (Eds.) *Sed non satiata II: acercamientos sociales en la arqueología latinoamericana*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- _____. 2010. Cerâmicas, identidades escravas e crioulização nos engenhos de Chapada dos Guimarães (MT). *História Unisinos*, 14 (3).
- Symanski, Luis C. P. and Marcos A. T. de Souza. 2001. *Projeto de Levantamento e Resgate do Patrimônio Histórico-Cultural da Região da UHE-Manso: Relatório Final*, vol. 3, A Arqueologia Histórica: Relações Sociais e Construção de Identidades na Região do Rio Manso, Séculos XVIII e XIX. Universidade Católica de Goiás, Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia.
- Terminologia Arqueológica Brasileira para a Cerâmica. 1976. *Cadernos de Arqueologia*. Ano I, No. 1. Paraná.
- Thomas, Julian. 2007 (2004). Archaeologies of Place and Landscape. In: Julian Thomas (Ed.) *A Companion to Social Archaeology*, Blackwell Pub.
- Thomson, Joseph. 1882. Notes on the Basin of the River Rovuma, East Africa. *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, The Royal Geographical Society (with the Institute of British Geographers): Blackwell Publishing. New Monthly Series, Vol. 4, No. 2, pp. 65-79.
- Thompson, E.P. 1993. "Custom and Culture", in: *Customs in Common*. Londres : Merlin

- Press. São Paulo: Cia. das letras.
- Thornton, John. 1999 (1992). *Africa and Africans in the making of the atlantic world, 1400-1480*. Cambridge University Press.
- Tilley, Christopher. 1994. *A phenomenology of landscape*. Places, paths and monuments. Oxford: Berg Publishers.
- Tomich, Dale. 2004. O Atlântico como espaço histórico. *Estudos Afro Asiáticos*. No.2.
- _____. 2008. Anomalies, Clues, Neglected Transcripts. Microhistory and representations of the urban sugar frontier, 1820-1860. In: James F. Brooks et al. (ed.). *Small Worlds: method, meaning and narratives in microhistory*. Santa Fé: School for advanced research press.
- UNEB. 1996. Arqueologia Histórica de Canudos: estudos preliminares. Universidade do Estado da Bahia. Pró-Reitoria de Pesquisa e Ensino de Pós-Graduação. Centro de Estudos Euclides da Cunha. Salvador: UNEB.
- Vansina, Jan. 1990. *Paths in the Rainforests*. Toward a history of political tradition in Equatorial Africa. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Wilkie, Laurie A. 1997. Secret and sacred: contextualizing the artifacts of African-American magic and religion. *Historical Archaeology*, 31 (4).