



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA

LUCIANA DE CASTRO NUNES NOVAES

A morte visível e a vida invisível

*Um estudo sobre o assentamento de Exu e a Paisagem Sagrada da
Enseada de Água de Meninos, Salvador (Bahia).*

Março, 2013



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA

LUCIANA DE CASTRO NUNES NOVAES

A morte visível e a vida invisível

*Um estudo sobre o assentamento de Exu e a Paisagem Sagrada da
Enseada de Água de Meninos, Salvador (Bahia).*

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Sergipe, como requisito final para a obtenção do título de Mestra em Arqueologia.
Orientadora: Dr. Márcia Barbosa da Costa Guimarães.

Laranjeiras, Sergipe

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO CAMPUS DE LARANJEIRAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

N935m Novaes, Luciana de Castro Nunes.
A morte visível e a vida invisível: um estudo sobre o assentamento de Exu e a paisagem sagrada enseada de Água de Meninos, Salvador (Bahia) / Luciana de Castro Nunes Novaes; orientadora Márcia Barbosa da Costa Guimarães. – Laranjeiras, 2013.

113 f., il.

Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Universidade Federal de Sergipe, 2013.

1. Arqueologia. 2. Exu (Orixá). 3. Sítios arqueológicos - Salvador (BA). 4. Cultos afro-brasileiros. 5. Cultura material. I. Guimarães, Márcia Barbosa da Costa. II. Título.

CDU 902.03:299.6(813.8)

FOLHA DE APROVAÇÃO

Dedico

Ao povo de santo, que com azeite, búzios e folhas encantadas enfeitam suas memórias com realidades míticas, purificam de axé as metáforas históricas vividas, agradecem a Exu pela capacidade sagrada de construir ao longo de gerações, novos caminhos, outras diásporas, de carregarem o segredo e o poder de manipular o fogo na água.

Èsù a inón kò, Yemonja kó nta ródò

Yemanjá mergulha rapidamente no rio, Exu do Fogo, não.

(Cantiga dedicada a Exu)

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao universo mítico e histórico que me embalam antes mesmo de nascer. A Yemanjá Ogunté, dona soberana de minha respiração; a Oyá, força eterna da minha existência; e a Ogunjá, escudo de minha alma; agradeço por mais uma pesquisa e ciclo concluído. Agradeço principalmente a Exu, patrono indiscutível da materialidade e do cotidiano, meus cumprimentos pela permissão dada para a realização desse estudo e pela proteção eterna concedida a minha vida. Essa pesquisa é em sua homenagem, meu Pai!

A bolsa de financiamento concedido pela FAPESE entre março de 2011 a março de 2012, que me permitiu possuir dedicação exclusiva com a produção dessa dissertação e custear a pesquisa de campo realizada na Cidade Baixa de Salvador.

A Márcia Guimarães pela orientação, atenção, dedicação, carinho, acolhimento, apoio e respeito para com as minhas escolhas, minhas posições intelectuais e histórico de vida. Agradeço a Oyá por ter me concedido a permissão de conviver com a profissional brilhante e o ser humano lindo que é. Agradeço por apresentar e problematizar a Arqueologia em minha vida, por alargar minha percepção e me transformar em uma pessoa melhor. Por toda a eternidade, muito obrigado pelo que foi, pelo que é e por tudo que está por vir. Minha imensa gratidão!

A Gilson Rambelli pela felicidade de me encontrar em seu mar, “o mar de Rambelli” e por fazer da Arqueologia Subaquática e Marítima uma realidade na minha trajetória profissional. Agradeço pela amizade, pelo carinho, apoio e reconhecimento, pelas oportunidades, confiança e tantos momentos de êxtase intelectual construído ao longo desse curso. Respeito é pouco para definir o que sinto, muito obrigada!

Andrés Zarankin pelos muitos espaços construídos para que o conhecimento fosse transmitido e questionamentos arqueológicos pudessem aflorar. Agradeço pelo respeito e reconhecimento para com minha visão e posicionamento diante do mundo, de me permitir conviver com sua existência tão refinada. Por fim, agradeço pelas indicações diretas e circunstanciais atribuídas a minha pesquisa, certamente minha escrita se fez diante ao seu exemplo maior.

Jenilton Ferreira e Gilson Rambelli por ter composto minha banca de qualificação e com ela permitido dissolver problemáticas e ampliar questões que se fizeram tão caras ao longo dessa pesquisa. A Ademir Ribeiro pela presença constante em minha vida. Que eu possa sempre usufruir de sua competência e excelência profissional, e que nossas vidas possam sempre se reencontrar, seja na água ou na terra, afirmando o amor e amizade construída ao longo desses anos, que se fazem tão pessoais e acadêmicos. A benção ao primeiro arqueólogo que conheci e que me permitiu sonhar com o que hoje me tornei.

Karina Miranda, Jeanne Dias, Juliana Betarello e Felipe Santos agradeço pela cumplicidade, pelo carinho, pelas conversas e ombros nos momentos mais difíceis dessa pesquisa, pelas raivas, sorrisos e lágrimas que compartilhamos, pelas discussões acirradas e conclusões magníficas que tivemos ao longo desses dois anos, pelo aprendizado que foi escavar juntos um novo começo para nossas vidas.

Ana Luisa Fideles, Rodrigo de Barros, Vanessa Pereira e Igor Guimarães pela intensa amizade e amor que há anos me dedicam; a realização dessa pesquisa é um presente que trouxe do fundo do mar para vocês, meus maiores intelectuais, o que existe de mais fundo dentro de mim. A minha mãe, Giovanilza de Castro, que nunca me deixou faltar papel e caneta, apoio e força para seguir a trajetória profissional que escolhi. Por nunca me faltar amor, fé e amizade. A maior arqueóloga que conheci, àquela capaz de escavar minha alma somente com o olhar. Eu te amo!

RESUMO

O objetivo desse estudo é compreender arqueologicamente a Enseada de Água de Meninos (Salvador/Bahia) como uma paisagem sagrada, composta por camadas de significados materiais e intangíveis, devido à presença submersa de uma estrutura de ferro atribuída a Exu. Dessa forma, a presença intencional da estrutura religiosa ao fundo da Enseada configura esse espaço como um sítio histórico, permitindo pensar sobre os processos de apropriação religiosa da paisagem, de manipulação da materialidade e da construção de realidades diaspóricas no Novo Mundo. Exu possui poderes míticos relacionados ao comércio e à comunicação, cultuado atualmente na extensão do Golfo do Benin e no interior das religiões afro-brasileiras, é considerado o protetor das feiras e dos mercados como também patrono da circulação de bens e saberes. Por sua vez, a estrutura religiosa, foi registrada próxima ao Ferry Boat. O espaço do Ferry Boat está situado entre a região histórica da presença de sucessivas feiras, entre o século XIX e XX e o Porto marítimo de Salvador, em funcionamento desde o século XVI, em Água de Meninos. Para tanto, a Arqueologia da Religião é entendida como o campo teórico-metodológico a ser utilizado na problematização da cultura material afro-religiosa e da paisagem da Enseada, permitindo que os aspectos rituais, religiosos e sagrados das populações afrodescendentes na Bahia ganhem sentido e significado arqueológico.

Palavras chaves: Arqueologia da Religião; Paisagem Sagrada; Enseada de Água de Meninos; Exu.

ABSTRACT

The goal of this study is to give an archaeological comprehension of Água de Meninos Bay (Salvador/Bahia) as a sacred site, formed by layers of material and intangible meanings, due to the submerged presence of an iron structure attributed to Exu. Thus, the intentional presence of a religious structure characterizes this space as a historic site, making it possible to think of the processes of religious appropriation of the landscape, the handling of the materiality and the construction of diasporic realities on the New World. Exu possesses mythical powers related to trade and communication, presently worshipped on the extension of Benin Gulf and in the Afro Brazilian religions, the deity is considered to be the protector of fairs and markets as well as the patron of the circulation of goods and knowledges. The religious structure was found near the Ferry Boat station. The Ferry-Boat station site is located between the historical region where successive fairs took place in the 19th and 20th centuries and the Salvador sea Port, which is at work since the 16th century on Água de Meninos. Therefore, the Archaeology of Religion was taken as the theoretical and methodological field to be applied in the problematization both of the afro-religious material culture and the Bay's landscape, in order to allow the ritualistic, religious and sacred aspects Bahian Afro descendant populations to acquire archaeological sense and meaning.

Key-words: Archaeology of Religion; Sacred Landscape; Água de Meninos Bay; Exu.

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS.....	12
------------------------------	-----------

INTRODUÇÃO

TECENDO AS POEIRAS SAGRADAS DO TEMPO.....	14
--------------------------------------------------	-----------

CAPÍTULO 1

A ARQUEOLOGIA DA RELIGIÃO: UMA DISCUSSÃO TEÓRICA.....	17
--------------------------------------------------------------	-----------

1.1 Entre o secular e o sagrado: perspectivas e estudos de caso.....	17
-----------------------------------------------------------------------------	-----------

1.2 Por uma discussão epistemológica do ritual e da religião.....	29
--------------------------------------------------------------------------	-----------

1.3 Homus religiosus e a Arqueologia.....	34
--------------------------------------------------	-----------

CAPITULO 2

O FAZER ARQUEOLÓGICO NA ENSEADA DE ÁGUA DE MENINOS.....	38
----------------------------------------------------------------	-----------

2.1 Do Relatório a Enseada: Limites e redefinições.....	38
----------------------------------------------------------------	-----------

2.2 Imagens, discursos e documentos: Para além da materialidade.....	45
-----------------------------------------------------------------------------	-----------

CAPÍTULO 3

A ENSEADA DE ÁGUA DE MENINOS.....	51
------------------------------------------	-----------

3.1 A Enseada encena no areal	51
--------------------------------------------	-----------

3.2 Realidades diaspóricas na Cidade Baixa de Salvador.....	57
--------------------------------------------------------------------	-----------

3.3 Circulação e comércio na Enseada: Uma trajetória das feiras livres em Salvador.....	63
------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------

CAPÍTULO 4

O VÍVEL E O INVISÍVEL: NA ENCRUZILHADA DO MAR.....	74
-----------------------------------------------------------	-----------

4.1 A Arqueologia da Religião e da Diáspora no Brasil: Uma interface necessária	74
----------------------------------------------------------------------------------------------	-----------

4.2 Assentando o invisível: O caso do assentamento de Exu.....	80
-----------------------------------------------------------------------	-----------

4.3 A paisagem sagrada da Enseada de Água de Meninos.....	91
------------------------------------------------------------------	-----------

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	99
----------------------------------	-----------

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	104
----------------------------------------	------------

ANEXO.....	113
-------------------	------------

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Processo de aterro na Enseada de Água de Meninos, dezembro de 2012. (Foto: Luciana de Castro).....	41
Figura 2 - Contenção na Enseada de Água de Meninos, dezembro de 2012. (Foto: Luciana de Castro).....	41
Figura 3 - Levantamento de Subsuperfície/Porto (Relatório, 2010:206, Prancha n° 05).....	43
Figura 4 - Mapa do sítio arqueológico Enseada de Água de Meninos.....	44
Figura 5 - A Enseada de Água de Meninos, dezembro de 2012 (Foto: Luciana de Castro).....	47
Figura 6 - Placa de identificação de loja na Feira de São Joaquim, agosto de 2012 (Foto: Luciana de Castro).....	49
Figura 7 - Planta de Restituição da Bahia por João Teixeira Albernaz, 1631. (Mapa da Baía de Todos os Santos, 1631. Mapoteca do Itamaraty, Rio de Janeiro).....	52
Figura 8 - Forte Santo Alberto. a) antes do aterro, b) atualmente (autor desconhecido).....	56
Figura 9 - Processo de aterro de Água de Meninos, vendo-se a Igreja da Santíssima Trindade e, à direita, oficinas da Bahia and São Francisco Railway, c. 1890 (Fonte: Sampaio, 2005:162).....	60
Figura 10 - Carregadores e Estivadores do Porto dos Saveiros. (Fund. Pierre Verger)..	61
Figura 11 – a) Costumes de Bahia, 1835 (Rugendas, 1979). b) Saveiro na Feira de São Joaquim, 2008.....	64
Figura 12 - O que sobrou, após incêndio de 9 de abril de 1934. Foto A Tarde.....	67
Figura 13 - Vista da Feira de Água de Meninos. Local denominado de Coroa. (in Verger, 2002).....	68
Figura 14 - Água forte de Henrique Osvaldo - Feira de Água de Meninos vista do bairro da Lapinha (Cidade Alta). In: Revista da Bahia, n°. 29, março 1999.....	69
Figura 15 - Vista panorâmica das obras do Porto e da Feira de São Joaquim. Reprodução fotográfica: Greciane Neres do Nascimento. Fonte: Arquivo da CODEBA.....	70
Figura 16 - Frente da loja Palácio de Oxossi, especializada em artigos do Candomblé, setembro de 2012. (Foto: Luciana de Castro).....	71

Figura 17 - Enseada de São Joaquim, setembro de 2012 (Foto: Luciana de Castro).....	72
Figura 18 – Feirantes de São Joaquim. a) Seu Manoel Silva b) Pedro Santos, setembro de 2012. (Fotos: Luciana de Castro).....	73
Figura 19 - Assentamento de Exu (Relatório, 2010:210).....	84
Figura 20 - Representações de Exu, detalhe para o falo nas imagens. Palácio de Oxossi, Feira de São Joaquim, setembro de 2012 (Foto: Luciana de Castro).....	86
Figura 21 - Assentamentos de Orixá em ferro. Em forma de tridente são os dedicados a Exu. Palácio de Oxossi, Feira de São Joaquim, setembro de 2012. (Foto: Luciana de Castro).....	87
Figura 22 - Assentamento de Exu, Casa Jorge Amado, Pelourinho, Salvador, maio de 2011. (Foto: Luciana de Castro).....	88
Figura 23 - Localização do assentamento de Exu, Enseada de Água de Meninos, Salvador, dezembro de 2012. (Foto: Luciana de Castro).....	91
Figura 24 - A Enseada de Água de Meninos, dezembro de 2012 (Foto: Luciana de Castro).....	94
Figura 25 - Enseada de São Joaquim “porto da feira”. Detalhe para o nome das lojas defronte a água: Casa Dona das Águas e Casa Preto Velho, dezembro de 2012. (Foto: Luciana de Castro).....	95
Figura 26 - Presente em ordem a Yemanjá, Oxum e Nanã. Ao fundo decoração da festa de Bocaneiro, no Ilê Axé Torrudê, Paripe, Salvador, dezembro de 2010. (Foto: Luciana de Castro).....	97
Figura 27 - Presente e oferenda entregue na Enseada de Tubarão, Salvador, dezembro de 2010. (Foto: Luciana de Castro).....	97

INTRODUÇÃO

TECENDO AS POEIRAS SAGRADAS DO TEMPO

As fronteiras até agora tão substancialmente rígidas e pretensamente marcadas entre e diante dos mais variados campos do conhecimento, estão, felizmente, sofrendo abalos, diluições e soluções de continuidade que apontam para trocas multidisciplinares e para uma solidariedade de entrecruzamentos teóricos e metodológico (REIS, 2005:212).

A ausência da religião e do ritual na interpretação arqueológica é mais um reflexo da perspectiva dos arqueólogos do que por sua inexistência em realidades passadas. Segundo Paul Ricoeur (1985:13), temos que “enfrentar o moderno horizonte do intérprete”, ou seja, aceitar que a produção do conhecimento não é só fruto de técnicas e métodos bem desempenhados, mas consequente da relação estabelecida entre pesquisador e objeto analisado. A Arqueologia como uma disciplina acadêmica é fruto de seu tempo, influenciada portanto, pelo contexto político e social de suas produções intelectuais, no decorrer do desenvolvimento de seu pensamento.

Os estudos sobre “cosmologias e crenças religiosas particulares” (Trigger, 2004: 340) produzidas no contexto do processualismo arqueológico, nas décadas de 1960 e 1970 do século XX, tinham por foco analítico o comportamento religioso, mediante o registro arqueológico, apoiando-se nos estudos da cognição para inferir um modelo único, sistemático e generalizante, que compreendia os artefatos como verdadeiros testemunhos, registros fossilizados dos comportamentos humanos (Johnson, 2000).

Segundo Barker (1997), a Arqueologia contemporânea não escapou da dependência na autoridade da ciência ocidental. Na contramão dessa tendência, que insiste em estar presente na pesquisa arqueológica contemporânea, essa dissertação problematiza como as arqueólogas e os arqueólogos podem recuperar, através da paisagem e da cultura material, os aspectos religiosos e rituais das populações diaspóricas, através de um estudo de caso realizado na Enseada de Água de Meninos, Salvador, Bahia.

José Alberione dos Reis indica que na maioria das publicações de estudos arqueológicos brasileiros “os marcos teóricos permanecem tênues ou ocultos” (Reis, 2005: 213). A Arqueologia da Religião proposta nessa pesquisa não é somente produto de uma descrição do trabalho arqueológico realizado em campo, mas a partir e juntamente com este, possui o objetivo de apreender uma discussão teórica sobre a temática. Esta, por sua vez, dedica-se a teorização sobre os aspectos e possibilidades interpretativas acerca da presença distinta do caráter sagrado, religioso e ritual entre os grupos sociais, respeitando suas particularidades históricas e culturais.

O objetivo desse estudo é compreender arqueologicamente a Enseada de Água de Meninos (Salvador/Bahia) como uma paisagem sagrada, composta por camadas de significados materiais e intangíveis, devido à presença submersa de uma estrutura de ferro atribuída a divindade africana Exu. Para tanto, os objetivos específicos consistem em sistematizar as pesquisas arqueológicas que enfocaram a religião e a religiosidade realizadas em contexto internacional e nacional; construir um arsenal teórico-metodológico para os estudos de Arqueologia da Religião no Brasil; analisar a Enseada de Água de Meninos através da intersecção marítima e diaspórica; compreender o ritual de submersão da cultura afro-material na Enseada de Água de Meninos e por fim; problematizar os processos de resignificação sagrada da Enseada de Água de Meninos.

Diante desse posicionamento, essa dissertação justifica-se em sua contribuição para a formação da Arqueologia da Religião no Brasil. Ao apresentar um arsenal teórico metodológico que privilegia a abordagem dos aspectos intangíveis em relação à materialidade e ao cotidiano dos grupos humanos, propõe-se o alargamento da perspectiva das pesquisas arqueológicas realizadas no Brasil, tanto no âmbito pré-colonial como histórico, no que tange às relações humanas com o sobrenatural.

Esse estudo utiliza o arsenal teórico-metodológico da Arqueologia Histórica, permitindo-se ao uso de variadas fontes na produção do conhecimento específico como cartografia, iconografia, etnografia, incluindo o discurso escrito. Os textos, no entanto, lembra Osborne (2004), que inclui a tradição oral e os dados etnográficos, são um complemento e não substitutos da cultura material, porque são necessariamente e inevitavelmente parciais.

Na Arqueologia Histórica, a justaposição de estratos de texto e da materialidade implica justaposições de coisas reais e de enunciados imaginados. “O conjunto desses fatos reais e imaginários tem lugar no presente, mas a relação construída ao passado não é de forma automática, requer uma escrita” (Joyce, 2006: 65). Assim, a relação teórica estabelecida entre a literatura e os registros arqueológicos, dá-se no intuito de compreender as manifestações do autor/arqueólogo como qualitativamente diferentes.

Dessa polifonia interpretativa há dois pontos que devem permanecer em nossa perspectiva: a religiosidade não pode ser reduzida as categorias teóricas formuladas e a materialidade a uma análise tipológica. Os esquemas interpretativos são concebidos de forma local, situacional e particular em contrapartida a utilização de simples descrições, classificações, generalizações e comparações fechadas que resultam em cristalizações dos vestígios materiais como categorias monolíticas extraídas das fontes históricas (Jones, 1997: 27).

Além da problemática das fontes, que está inserida nas discussões da Arqueologia Histórica em nível global, outro fator é crítico na construção do conhecimento arqueológico: o tempo. A Arqueologia esteve ao longo de seu desenvolvimento pautada na questão da antiguidade dos sítios, artefatos e estruturas, buscando respostas sobre a origem do homem e suas relações iniciais com o mundo material. No entanto, as últimas tendências teóricas elaboradas pela Arqueologia, a partir da década de 1980, inclusive no âmbito das pesquisas históricas realizadas na América, estão dedicadas ao entendimento das relações entre a materialidade e o cotidiano dos grupos sociais, podendo assim, ser objeto da Arqueologia o tempo recente ou mesmo atual.

O recorte temporal dessa pesquisa é construído entre a segunda metade do século XIX e o tempo presente, em Salvador/Bahia. Mesmo que relativamente recente para a tradição clássica das pesquisas arqueológicas, escalas temporais mais próximas do presente, permitem um olhar mais detalhado sobre o passado, devido a variedade de fontes, incluindo o discurso oral. Para tanto, os grupos recém-libertos da escravidão e seus descendentes, não podem ser considerados como esqueletos empoeirados pelo tempo pois agenciaram realidades de forma contínua, principalmente a partir de processos mágicos de manutenção e contato com o sagrado em seus cotidianos.

Assim considerando, a dissertação foi estruturada em quatro capítulos. O Capítulo 1 é dedicado a discussão teórica sobre Arqueologia da Religião, visando apresentar o desenvolvimento do pensamento arqueológico sobre a temática, como também pesquisas arqueológicas desenvolvidas em contexto internacional.

O Capítulo 2 objetiva problematizar os procedimentos metodológicos, as fontes analisadas e o processo de construção escrita do discurso arqueológico a partir dos dados sistematizados sobre o estudo de caso na Enseada de Água de Meninos, Salvador/Bahia.

O Capítulo 3 dedica-se a análise da Enseada de Água de Meninos com uma paisagem sagrada em interface às realidades diaspóricas construídas historicamente no Porto de Salvador e nas sucessivas feiras da região, ambas situadas no bairro do Comércio na Cidade Baixa de Salvador. Para tanto, foi compreendido o processo de formação do sítio arqueológico e a relação religiosa e ritual agenciada pelos grupos diaspóricos na Enseada de Água de Meninos.

O Capítulo 4, trata do artefato submerso na Baía de Todos os Santos, localizado na Enseada de Água de Meninos, a partir do entendimento ritual e religioso de sua presença, resignificando a paisagem da Enseada de Água de Meninos como sagrada. Também foi dedicada atenção especial a cultura material afro-religiosa brasileira, a prática de sua deposição na Baía de Todos os Santos e ao descaso com a mesma.

Por sua vez, as Considerações Finais problematiza a importância do estudo da cultura material afro-religiosa como um campo significativo para a interpretação do passado, para a construção de outros discursos sobre a religiosidade de ascendência africana e o seu devir no decurso do tempo de realidades diaspóricas, acentuando os processos de resignificação sagrada da paisagem, como também a manipulação da cultura material afro-religiosa em espaços aquáticos.

CAPÍTULO 1

A ARQUEOLOGIA DA RELIGIÃO: UMA DISCUSSÃO TEÓRICA

Este capítulo tem por interesse apresentar o levantamento bibliográfico analítico das pesquisas e das abordagens teóricas sobre a Arqueologia da Religião em contexto internacional. Para tanto, foi dividido em dois pontos. O primeiro ponto consiste em analisar o processo de desenvolvimento das abordagens sobre a religião na Arqueologia, em interface com o pensamento antropológico, indicando alguns objetos recorrentes nas pesquisas arqueológicas realizadas, bem como novas propostas de abordagem sobre o conhecimento religioso do passado, contextualizando, sempre que possível, com o tempo e espaço em que foram realizadas.

Posterior a esse levantamento, foi iniciada uma discussão epistemológica sobre os conceitos e categorias, religião e magia, religião e ritual, religião e ciência, secular e sagrado, cultura material e cotidiano, contrapostas nos estudos que vem sendo realizados ao longo da construção discursiva da pesquisa arqueológica. O objetivo nessa discussão é o aprimoramento e o refinamento, no plano teórico, das questões apresentadas no ponto anterior, em interface com o estudo de caso realizado no sítio arqueológico de Água de Meninos, e especificamente, ao estudo da cultura material associada a uma divindade africana na Baía de Todos os Santos (Salvador/Bahia).

1.1 Entre o secular e o sagrado: perspectivas e estudos de caso

Entre o profundo absurdo das práticas e das crenças primitivas proclamadas por Frazer e sua validação especiosa através das evidências de um pretenso senso comum invocado por Malinowski, há lugar para toda uma ciência e toda uma filosofia. (LÉVI-STRAUSS, 1989:92).

A partir da Arqueologia podemos compreender a religião como formada por arestas descontínuas de significados, não podendo ser caracterizada de forma rígida ou a

partir de um modelo teórico analítico monolítico. Uma das primeiras conferências sobre Arqueologia da Religião intitulada Sacred and Profane, foi realizada na Universidade de Oxford, no ano de 1989, e teve como um dos principais avanços o reconhecimento que a religião e o ritual podem dar sentido à vida e “são de focal importância para a interpretação das sociedades passadas em geral e contextos arqueológicos em detalhes” (Garwood et al.1991: v).

Foram quinze apresentações, dedicadas ao estudo sobre as relações entre o sagrado e o profano, a religião e o ritual. O conjunto das apresentações indica similitudes com a afirmação de Renfrew (1985) sobre a concepção relacionada ao uso especial de artefatos e lugares para designar os aspectos religiosos e rituais de um grupo social, sendo estes localizados em sua larga maioria no continente europeu, e principalmente a partir de uma abordagem da paisagem pré-histórica. No entanto, para que a religião possa ser abordada a partir dessa perspectiva, é necessária a auto-reflexão sobre as pesquisas desenvolvidas e as interpretações depreendidas, para que categorias e metodologias possam ser refinadas e não meramente reproduzidas.

O impacto do Evolucionismo darwinista, a partir do século XIX, foi profundo no estudo das populações humanas. As sociedades nativas em África, América, Oceania e Ásia foram tratadas após o contato imperialista com nações européias e, posteriormente, norteamericanas, como objetos sociais de estudo, a partir da ideia de que muito tinham a dizer sobre o passado humano, sendo inseridas no modelo evolutivo de forma hierarquizadas e racializadas como inferiores, de acordo com o ideal de sociedade moderna e de civilização, prezados pelos grupos acima da linha do Equador.

Fruto da influência do Evolucionismo, a evidência arqueológica foi empregada na construção de grandes sequências evolutivas da religião. O inglês John Lubbock, em *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*, publicado em 1870, descreveu em escala, a linha evolutiva religiosa do homem: fetichismo, totemismo, xamanismo, antropomorfismo e monoteísmo ético. Essa escala evolutiva foi empregada na interpretação arqueológica de Hawkes (1954:161-2), cuja escada de inferência colocava processos técnicos na base do método progressista, sendo iniciada pelas economias de subsistência, instituições sociais e políticas e, finalmente, instituições religiosas e espirituais da vida.

Émile Durkheim, pai fundador da escola sociológica francesa, apesar de defender uma nova definição da religião, também se aproximou da perspectiva evolucionista utilizada pelos arqueólogos dinamarqueses. Em *As formas elementares da vida religiosa* (1996[1912]), Durkheim ao procurar nas manifestações totêmicas dos nativos australianos as formas mais simples e elementares de religiosidade, discorreu sobre as escalas de pensamento que influenciavam o modo e a forma social dos grupos humanos.

O método concentrava-se numa incansável comparação de dados, retirados das sociedades e de seus contextos sociais, classificados de acordo com o tipo religioso sendo fixadas num estágio específico, inscrevendo estas experiências numa abordagem linear. Durkheim (1996) interessava-se pelas sociedades primitivas à medida que podiam esclarecer melhor a crise moral por que passam as sociedades modernas. Neste sentido, a religião foi vista como elemento de coesão social, não como falsa consciência como pretendiam os evolucionistas culturais ingleses.

Para o marxismo clássico, a religião funciona como uma ilusão, ou mesmo alienação. A religião é entendida pela ótica da ideologia, desenvolvida pela elite para a manipulação das massas, conhecido por “despotismo teocrático” (Childe, 1947:73). Childe (1945:78), reconhece as “experiências espirituais dos humanos” mas adota uma posição pessimista diante do que pode ser recuperado de tais experiências, pois considera que os arqueólogos só podem investigar o resultado, ou seja, a ação material dessas experiências, como enterros, sacrifícios e templos.

Em 1959, Joseph Caldwell publicou um artigo intitulado “A Nova Arqueologia norte-americana” apresentando as tendências modernas da Arqueologia. Na década de 1960 a convicção neoevolucionista era de que “por trás da infinita variedade de fatos culturais e de situações históricas específicas, há um número finito de processos históricos gerais” (Trigger, 2004:286).

O aspecto anti-histórico das abordagens processuais nos EUA pode ser entendido como reflexo de um crescente intervencionismo político e econômico norte americano no mundo, a partir das décadas de 1960 e 1970. Essas abordagens reduziram a ciência histórica ao estudo da cronologia e dos eventos idiossincráticos, devido à mentalidade fixada no presente, sendo apresentado por essa intelectualidade como um

movimento de ruptura às análises arqueológicas histórico-culturais, que inferiam a Arqueologia o papel de ferramenta do estudo da História (Trigger, 2004: 304).

No entanto, o empirismo presente nessas abordagens contribuiu para o desenvolvimento de uma amostragem mais sofisticada e produtiva dos objetos de pesquisa, capaz de inverter a lógica da análise indutiva para a análise dedutiva, elaborada e desenvolvida através da sistematização dos dados extraídos do campo, apoiando-se principalmente em Boas (2004[1911]), expoente do culturalismo antropológico norte americano na década de 1920.

A escola culturalista norte-americana verifica que os sinais de diferenciação do aspecto religioso devem ser formalmente do mesmo tipo, embora diferentes entre si pelo conteúdo, sendo estrangeiras em suas origens e locais em seu padrão. Assim, cada religião tem uma história particular, considerando que a difusão de traços culturais acontece em toda parte.

Na Arqueologia as abordagens processuais permaneceram fortemente influenciadas pelo cartesianismo científico, cujos manuais e modelos deveriam ser seguidos para o alcance da “verdade científica”, através da separação entre teoria e método. Através da perspectiva cartesiana, os elementos materiais e subjetivos devem ser entendidos como sistemas binários contrapostos entre si. Essa divisão é meramente imaginada, pois semanticamente tanto a teoria como o método são retroalimentados no desenvolvimento da pesquisa, da mesma forma que a religião não pode ser vista como um mundo paralelo daquele que é vivido na prática. Teoria e método, religião e cultura só fazem sentidos se forem entendidos de forma imbricada.

Considerada como um dos métodos mais substanciais para a escola processualista, a etnoarqueologia se especifica como o estudo da materialidade no presente, viabilizada pelo emprego da etnografia como recurso metodológico para entender o passado através do contato e observação das sociedades vivas (Johnson, 2000; Renfrew & Bahn, 2004). Assim pensando, Binford (1978:413, 427) realizou estudos etnoarqueológicos junto aos Nunamiut, fazendo referência explícita aos “poderosos xamãs” e uma breve descrição de seu santuário.

Para Brass (2004: 2) as abordagens nominativas e processuais de Binford não contêm uma estrutura sistemática hipotética de como determinar artefatos religiosos e configurações do registro arqueológico (Whitehouse, 1996). Considerando ainda Binford, o vetor econômico foi privilegiado sobre os aspectos religiosos e simbólicos em suas pesquisas, classificando os artefatos em técnicos, que são os objetos úteis; os sociotécnicos que representam o status social e os ideotécnicos usados na esfera religiosa, esse último por sua vez, de forma reduzida enquanto a sua importância para a compreensão de um assentamento (Binford, 1972).

Para o caso do contexto processualista da Europa, a Arqueologia estava familiarizada com a historiografia, proporcionando o reconhecimento por parte dos arqueólogos da falsidade dicotômica entre História e Ciência (Trigger, 2004). Na Inglaterra, David Clarke, influenciado pela Nova Geografia, criticava a maneira intuitiva de construir narrativas históricas sem analisar o material arqueológico, realizada desde o século XIX pela Antropologia desenvolvida na França e na Inglaterra. Interessado na organização social e na economia do assentamento, na Idade do Ferro tardio, Clarke (1968) desenvolveu um positivismo lógico influenciado pela abordagem sistêmica.

Para o funcionalismo, a feitiçaria, a bruxaria e a magia correspondem às instituições que asseguram as relações sociais da comunidade descrita, como observa. Os diversos ritos mágicos que se inserem nessas instituições, não possuem nexos entre si, cada um é uma atividade isolada. Clarke (1968) reconheceu a religião como um aspecto do comportamento humano passível de investigação arqueológica, mas trata-o como um subsistema do sistema sociocultural total.

Igualmente, Fritz (1978) aproximou-se dessa perspectiva ao compreender que a religião é sobreposta por sistemas ideacionais, manifestos em conjuntos de regras materiais, como a arquitetura observada no estudo de caso em Chaco Canyon nos EUA no século XIII. Outro funcionalista, o antropólogo Evans Pritchard (2005), também em desacordo com a Antropologia realizada desde o século XIX, demonstrou, a partir de uma descrição etnográfica, que a magia Azande era uma questão de razão prática, levando em consideração o processo histórico e o contexto local vivido.

Uma importante contribuição para abordagens processuais acerca da Arqueologia da Religião foi realizada por Renfrew (1985, 1994a: 48). Contudo este é considerado no âmbito do processualismo cognitivo, no qual o estudo arqueológico da religião tem um lugar definido. Aproximou-se da Antropologia Estrutural de Claude Lévi-Strauss, através da ideia de que existem significados e significantes presentes na mente humana, baseada em pares de oposição. Para fundamentar o debate teórico dessa nova perspectiva na Antropologia, Lévi-Strauss recorreu a duas fontes principais: a corrente psicológica e o trabalho realizado no campo da lingüística.

Assim, para a Antropologia Estrutural as culturas definem-se como sistemas de signos partilhados e estruturados por princípios que estabelecem o funcionamento cognitivo. Na Arqueologia, por sua vez, através de Renfrew (1994), fica determinado que não é mais suficiente ver o componente ideacional de sociedades primitivas (incluindo as suas religiões) como reflexo simplesmente da superestrutura. O sistema religioso de uma sociedade primitiva não pode mais ser considerado um fator secundário na explicação da mudança cultural ou um esquema virtual da vida real.

A análise estrutural não é uma esquematização superficial, mas a compreensão profunda da realidade objetiva e propõe-se compreender a atividade inconsciente, observando cada cultura ou cada fenômeno social em suas diferentes manifestações para revelar suas regras ocultas. A religião é vista como uma estrutura, na qual as partes se mobilizam em uma finalidade que interessa a coletividade. Através da noção de símbolo, a religião se constitui como uma linguagem própria, constituída de um universo particular e que transmite a cura, legitimando assim, a eficácia simbólica tão cara aos rituais, por ser a garantia do paralelismo entre mito e operações.

Renfrew (1985) argumentou que a observação de um culto emprega a atenção do arqueólogo em uma variedade de dispositivos. Para o arqueólogo cognitivo, o propósito do ritual religioso é “garantir a atenção” da divindade ou das forças transcendentais evocadas. Contudo, a pesquisa arqueológica sob a ótica cognitiva está circunscrita apenas quando as práticas religiosas envolvem o uso de artefatos e lugares especiais.

Consideramos que não seja possível afirmar que todos os sistemas de crenças são semelhantes ou comparáveis, mais o termo “religião” implica certos correlatos que são gerais, se não universais. Renfrew (1994: 51-52) argumentou que a verificação

mecânica é inadequada, expressando 16 indicadores para análise do ritual na Arqueologia, agrupados estes em quatro grandes grupos:

a) Foco de atenção: o ritual pode ocorrer em um local com especiais associações naturais (por exemplo, cavernas, bosques ou montanhas); alternativamente, o ritual pode ser realizado em um edifício especial reservado para funções sagradas (templo ou igreja); a estrutura e os equipamentos usados para o ritual podem empregar bens fixos (por exemplo, arquitetura, altares, bancos e/ou lareiras) e bens móveis (por exemplo, lâmpadas, gongos, sinos, vasos rituais, censores e/ou toalhas de altar); na zona sagrada é provável que seja rica a repetição de símbolos.

b) Zona de fronteira entre este mundo e o próximo: o ritual pode envolver tanto a ostentação pública como mistérios ocultos exclusivos, cuja prática será refletida na arquitetura; conceitos de limpeza e poluição podem estar refletidos nas instalações.

c) Presença de divindade: a associação com uma divindade ou divindades pode estar refletida no uso de uma imagem de culto ou representação da divindade no sentido abstrato; os símbolos ritualísticos, muitas vezes, referem à iconografia de divindades adoradas e sua associação ao mito; simbolismo animal (de animal real ou mítico); os símbolos ritualísticos podem dizer respeito aos observados também em rituais funerários e em outros de passagem.

d) Participação e oferta: o culto envolverá oração e movimentos especiais, gestos de adoração, e estes podem ser refletidos na arte iconográfica; o ritual pode empregar vários dispositivos para indução da experiência religiosa como dança, música, psicoativos e a imposição de dor; sacrifícios de animais ou seres humanos podem ser praticados; alimentos e bebidas podem ser interpostos e possivelmente consumidos como oferendas ou queimadas; outros objetos materiais podem ser trazidos e oferecidos; o ato de oferecer pode implicar ruptura ou descarte; grande investimento de riqueza pode estar refletido tanto no equipamento utilizado como nas ofertas; investimento de riquezas e recursos podem estar refletidos na própria estrutura e instalações.

É reconhecida a inserção da religião por Renfrew, mas praticamente sua abordagem arqueológica a separa em nichos culturais, pois é “apenas onde as práticas

religiosas envolvem tanto o uso especial de artefatos ou especiais lugares, ou ambos, que podemos esperar para discernir-los arqueologicamente” (Renfrew, 1994b: 51).

Abordagens arqueológicas da religião são enfraquecidas pelo fato de separá-las das práticas sociais e serem enquadradas em um modelo de definição. Flannery e Marcus (1998:47) indicam que a Arqueologia Cognitiva não deve formar um ramo separado da Arqueologia da Religião, mas como um dos “produtos da mente antiga”, ao lado da cosmologia, ideologia e iconografia. A mente é certamente a chave, mas a religião pode ser o quadro que define os outros elementos apenas descritos.

Nas décadas de 1980 e 1990 as abordagens pós-processualistas propunham a transformação epistemológica da ciência e não um simples deslocamento conceitual. A inserção das discussões sobre a posição do arqueólogo no desenvolvimento da pesquisa e dos indivíduos como agentes históricos de seus processos levou a compreensão que a interpretação é contextual. Para as abordagens pós-processualistas os dados sempre carregam carga teórica, a interpretação sempre é hermenêutica, não sendo aceita a oposição entre o material e o ideal, e o passado é alvo de questionamentos pois não existe fora das mentes que o problematiza, sendo sua interpretação sempre política (Johnson, 2000).

Em suas especialidades temáticas, a abordagem pós-processualista compreende que os fatos empíricos sem interpretação são mudos, pois cada argumento teórico necessita de uma justificativa metodológica. Na Arqueologia da Religião, a analogia pode, literalmente, ampliar a mente e expandir os horizontes de possibilidades interpretativas. Nas palavras de Foucault (2002:24), “torna possível o maravilhoso confronto das semelhanças através do espaço, mas também fala, como o primeiro, de adjacências, de obrigações e articulações”. Shanks e Tilley (1982), ao examinar esqueletos do Neolítico, no sul da Suécia e em Wessex e Cotswolds, na Inglaterra, adotam a concepção de ritual também como uma forma de ideologia, e o esqueleto como um símbolo não arbitrário de definição.

As abordagens pós-processualista na Arqueologia nutrem-se do Neomarxismo, a exemplo de Foucault e Althusser, da Teoria da Práxis com Bourdieu e da Teoria Crítica representada por Habermans e Adorno. Assim, a ênfase da Arqueologia processual, até então dada ao coletivo e aos processos culturais harmoniosos, dá lugar a perspectiva

analítica que aborda o indivíduo a partir da tensão e do conflito, por compreender que as dinâmicas sociais são frutos de interesses, negociações e subjetividades, valorizando o enfoque no cotidiano e nas transformações locais.

A principal preocupação pós-processualista é a semiótica, deixando de lado, assim, preocupações anteriores como o evolucionismo e o funcionalismo. Portanto, a cultura material não é analisada pela busca de leis, mas como um texto interpretativo repleto de signos, símbolos e imagens a procura do significado. A problematização da ação simbólica como comunicação particular é um código socialmente estabelecido e só compreendido no contexto onde elas são produzidas (Shanks e Tilley, 1982).

Para MacGuire e Navarrete (1999), a práxis radical da Arqueologia que busca efetuar o mundo social em uma forma significativa e benéfica necessariamente envolve três objetivos. O primeiro trata-se de conhecer o mundo, segundo a crítica do mundo e, por fim, a tomar medidas no mundo. Conhecimento, crítica e ação estão no cerne de uma práxis radical. Sem uma práxis que integre essas três metas os intelectuais não podem plenamente usufruir de seu lugar na sociedade, nem possuir capacidade de transformá-la.

Assim, a Arqueologia da Religião através das abordagens pós-processuais analisa o contexto arqueológico a partir de aspectos subjetivos do cotidiano, interessando-se pelas possíveis motivações que levaram o indivíduo ou o grupo a se relacionar com o sagrado, em suas distintas formas religiosas e rituais, permitindo compreender que para além da materialidade visível existe uma vida invisível a ser compreendida pela pesquisa arqueológica.

A Antropologia Interpretativa de Clifford Geertz, recorrentemente citado por Ian Hodder e arqueólogos que comungam da Arqueologia Contextual, analisa a cultura como hierarquia de significados, pretendendo que a etnografia seja uma “descrição densa”. Todos os elementos da cultura material analisada devem, portanto, ser entendidos à luz desta textualidade, imanente à realidade cultural. A religião por meio da Antropologia Interpretativa deve ser vista como particular, ou mesmo peculiar, observando o papel que ela desempenha na vida social.

Segundo Geertz (1989), os símbolos sagrados sintetizam o ethos de um povo - estilo de vida particular e individual a partir de disposições morais e estéticas em relação a si e ao mundo. A religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica e projeta a imagem cósmica no plano de experiência humana.

Estudado por Mellaart (1964, 1967) e retomado por Hodder (1997, 2000), sob a perspectiva interpretativa, o sítio de Çatalhöyük, na região da Turquia central, teve como produção, um arsenal de perspectivas sobre a relação sagrada dos grupos sedentários e agrícolas no período Neolítico. Centrado na figura materna, uma “deusa mãe” representada em muitas estatuetas presentes nas específicas residências, este sítio tornou-se um emblema global do culto as ancestrais femininas.

Çatalhöyük foi identificado pela comunidade arqueológica internacional e apropriado pela mídia como a representação material de uma religião anterior à Turquia Islâmica. Tal evidência implica em uma problemática étnico-religiosa, na medida em que, o sítio revela um passado negligenciado pelo Islã monoteísta. A evidência cumulativa de Çatalhöyük sugere que a religiosidade é formada por formas complexas e variada do uso da materialidade e a religião assim, é composta por aspectos sentidos e práticos da vida.

Fagan (1998:8) enfatiza a ciência moderna como um meio de se aproximar do "intangível". Sítios religiosos e rituais como Stonehenge ou Çatalhöyük são os focos dominantes da discussão, aliados com a aplicação do conhecimento científico como o Sistema de Informação Geográfica (SIG), descrito como tendo importante papel para o estudo dos lugares sagrados e paisagens antigas (Fagan, 1998:14).

Para Bradley (1991), nunca foi contestado o papel público do ritual de Stonehenge. Ao longo do tempo e da produção das pesquisas arqueológicas, Stonehenge tornou-se ponto fulcral de um cenário onde a distribuição da atividade humana foi mudando a partir de uma *longue durée* em níveis socioculturais de ocupação. Nele foi possível identificar depósitos intencionais de artefatos e ossadas, enquanto a paisagem visível, do centro, continha uma série de monumentos dedicados aos mortos, manipulados através de 1.500 anos de ocupação.

Segundo Bradley (op.cit.), o tempo ritual reúne o passado no presente. Analisando o monumento do Stonehenge, o autor indica que nesse período de ocupação e utilização do espaço e da paisagem, ainda é visível, na contemporaneidade, elementos de quase todas as suas fases sucessivas de construção e reconstrução. Whitehouse (1996: 10) utiliza os insights gerados por Renfrew (1994) e a perspectiva dos estudos pós-processuais para definir seis subtipos de grupos rituais: sacros, devotos, oferendas, objetos usados em rituais, artigos mortuários e amuletos (Brass, 2004:7-8). Neste modelo, os subtipos são referências possíveis de serem definidos pelo registro arqueológico, através da sua recorrência e associações com os contextos específicos.

Segundo Brass (2004), o modelo de Whitehouse apresenta o mesmo problema daquele proposto por Renfrew, a medida que tanto as seis categorias de Whitehouse como as dezesseis de Renfrew, não são universais e, assim, não podem ser facilmente aplicadas em sociedades de caçadores-coletores que praticaram distintas performances rituais ou mesmo em sociedades contemporâneas, tidas como complexas.

Timothy Insoll (2004) demonstrou ser o mais preocupado em realizar uma sistematização teórica e metodológica pós-processual dos estudos da religião na Arqueologia. Para tanto, realizou três estudos de caso na África Ocidental, sendo o primeiro entre os grupos Iorubás, objetivando o papel da analogia e da emoção na manipulação da cultura material sagrada. Para este caso, Insoll concluiu que a analogia não deve ser usada no sentido da busca de paralelos diretos entre a religião iorubá e túmulos neolíticos, pois realizá-las é fragmentar comparações e as classificações certamente serão falhas.

No segundo caso, dedicado aos Dogon no Mali, Insoll realizou um exame do potencial mítico para a pesquisa arqueológica e, por fim, fez uma breve consideração da relação entre o Islã e as religiões tradicionais, aliada a uma avaliação dos conceitos de colisão, tempo e sincretismo. Neste último caso, é importante ressaltar que Insoll demonstra que o sincretismo deve ser reconhecido na cultura material como uma construção mental, tendo diferentes elementos religiosos sendo dispostos de maneira individual, ou seja, não há um padrão de mistura, visto que, é a prática ritual que dará o contexto do agenciamento das múltiplas características (Insoll, op.cit.: 123-132).

As escavações realizadas na década de 1950, pela Escola Britânica de Atenas, na ilha grega de Chios, estiveram concentradas em um santuário nomeado como “Porto Santuário” e no templo de Atena. Os resultados desse projeto renderam uma sequência de artefatos que datam dos séculos sétimo, sexto e quinto, plausivelmente identificados a partir de seu contexto e da natureza das oferendas, identificando a Acrópole como um espaço cívico e o Porto como cosmopolita (Osborne, 2004:3).

A pesquisa de campo realizada na Grécia levanta o questionamento de como e quais formas podem ser utilizadas pelo arqueólogo no reconhecimento de um conjunto de objetos que foram dedicados ao mundo invisível? Para Osborne (2004), muitos depósitos votivos partilham características distintas – imagens religiosas, materialidade preciosa ou exótica, contexto arquitetônico distinto e concentração de itens não funcionais.

Na Arqueologia, o exemplo clássico de ambientes aquáticos resignificados a partir da dimensão religiosa são os poços naturais nominados por cenotes localizados na península de Yucatán, no México, e o lago Amatitlán, na Guatemala. Em 1904 e na década de 1960, o cenote de Chichén-Itzá, foi objeto de pesquisas subaquáticas, resultando na produção de conhecimentos sobre as relações estabelecidas entre as populações Maias e os ambientes aquáticos (Bass, 1969; Blot, 1988; Rambelli, 2002).

Para o lago Amatitlán, na Guatemala, descoberto por amadores na década de 1950, as referências indicam uma resignificação da paisagem pré-histórica no tempo histórico. Anteriormente utilizado por populações indígenas para entrar em contato com o sagrado, no século XVII o lago foi configurado através de lendas sobre a aparição do Santo Niño de Atocha, sendo possível o contato com religiosidades distintas, em tempos diferentes para uma mesma paisagem. Rambelli conclui que “praticamente todos os grupos humanos que se estabeleceram junto à água ao longo de sua história, a utilizaram, além de fonte de abastecimento, como lugar de oferenda” (Rambelli, 2002: 44).

Tais casos estão diretamente relacionados ao contexto arqueológico da Baía de Todos os Santos, foco deste projeto de dissertação, por envolver duas categorias discutidas ao longo do estudo: as oferendas em ambientes aquáticos. A partir dos próximos capítulos a abordagem explicativa os estudos de caso sobre religião e

religiosidade será deslocado para o contexto brasileiro, particularmente dedicar-se-á a compreensão das populações africanas e afro-descendentes, respeitando suas particularidades temporais e espaciais, na medida em que, aceita-se a perspectiva que o contato com o intangível, o sagrado, o religioso e o ritual é construído no cotidiano dos grupos sociais, atualizada por diversas práticas e performances no devir histórico.

1.2. Por uma discussão epistemológica do ritual e da religião

Segundo Insoll (2004), a Arqueologia oferece uma maneira ideal de reavaliar a categorização conceitual de forma a romper com a utilização de termos recorrentes nos escritos que atentam para o caráter da religião. Para tanto, Goldman (2009) indica que o fetichismo fora desenvolvido a partir da interpretação de descrições de culturas ultramarinas, nas quais por meio do gabinete e não do campo, produziu-se a teoria do animismo, constituído através de estudos etnocêntricos e comparativos, estabelecido no contexto europeu e direcionado aos povos africanos, no que tange seus sistemas religiosos, evidenciados nas produções teóricas de James G. Frazer (1954-1941) e Edward Tylor (1832-1917).

Segundo Goldman (2009) é a partir do século XIX que o termo conheceu um estranho destino. Assim, se o fetichismo foi inicialmente concebido como uma espécie de falsa física, que aplicaria o princípio de causalidade, atribuindo aos seres inanimados um poder que não têm, essa concepção acabou por ser substituída ou suplementada por uma espécie de falsa sociologia, que fixaria a agência social onde ela “certamente” não está.

Como é sabido, o termo foi empregue pela primeira vez em 1760 por Charles de Brosses a fim de caracterizar “a primeira religião da humanidade”. Sabe-se também que esse fetichismo consiste numa elaboração do termo “fetiche”, cunhado nos séculos XVI e XVII por navegantes e comerciantes portugueses e holandeses na costa ocidental de África. Termo destinado a designar os objetos materiais que os “africanos” elaboravam e aos quais estranhamente atribuíam supostas propriedades místicas ou religiosas, passando então a adorá-los (GOLDMAN, 2009:34).

Na Antropologia, James Frazer (1890) em *The Golden Bough* indica no esboço de suas idéias a progressão da magia para a religião e, posteriormente, para a ciência. Já Edward Tylor (1958) em *Religião na cultura primitiva*, desenvolveu a noção evolutiva de três fases da vida social: o animismo (crença de que um espírito ou espíritos reside em aspectos do ambiente); politeísmo (crença ou adoração de muitos deuses); e o monoteísmo (crença ou adoração de um só Deus).

O conceito totêmico refere-se a uma ampla variedade de relações de ordem ideológica, mística, emocional, genealógica e de veneração entre grupos sociais ou indivíduos específicos e animais ou outros objetos naturais, que constituem o totem. A proposta inicial do estudo do totemismo foi realizada pelo etnólogo escocês John Ferguson McLennan (1869) em *The Worship of Animals and Plants*, indicando que toda a raça humana passou pelo estágio totêmico num momento remoto de sua evolução, sendo o primeiro trabalho abrangente sobre o assunto foi *Totemism and Exogamy* (1910) do britânico James Frazer.

Em 1916, o americano Franz Boas afirmou que o totemismo era uma unidade "artificial", só existente no pensamento dos etnólogos. Essa opinião foi partilhada pelo britânico Radcliffe-Brown. O crítico mais incisivo do totemismo, que negou até mesmo a realidade do fenômeno, foi Claude Lévi-Strauss. Em *O Totemismo Hoje*, Lévi-Strauss (1986) concluiu que “o pretense totemismo é a penas um caso particular do problema geral das classificações e um exemplo dentre outros do papel frequentemente atribuído aos termos específicos para elaborar uma classificação social” (1986:79).

O xamanismo foi considerado como a religião ancestral dos grupos humanos, podendo ser descrito como a religião de caçadores-coletores ao estarem ligados aos ciclos de sazonalidade, fertilidade e a posse da terra. O antropomorfismo foi entendido como a capacidade de compreender as relações humanas a partir dos atributos físicos, assemelhando-se ao fisiomorfismo. As realidades não humanas podem ser vistas como deuses, a natureza toma a forma de uma figura humana e assim pode ser cultuada como extensão compartilhada dos grupos sociais (Insoll, 2004).

Por sua vez, o monoteísmo ético, refere-se principalmente ao Oriente, através da emergência do Judaísmo como uma religião nacional. Podendo ser incluso nesse modelo classificatório, o cristianismo e o judaísmo, a partir da perspectiva da adoração

a um Deus único com regras e modelos organizacionais e estruturais a serem seguidos, considerado por sua vez, como a última escala evolutiva da religião até a sua transformação epistemológica como Ciência.

No que tange às problemáticas internas da escala evolutiva do desenvolvimento da magia para religião e em seguida para ciência, ainda considerada na Arqueologia, Hodder (1992: 222-3) postula que no interior da disciplina, as categorias ritual e exótico são correlacionadas. Hodder (1982:159) inclui um breve capítulo sobre o ritual e embora observe corretamente que “o processo de compartimentação da Arqueologia tem empurrado para fora o ritual”, demonstra que o ritual serve, em parte, para garantir que essa dicotomia sobreviva, destacando-o como um elemento da religião, bem como sua complexidade inerente .

Para o autor, o ritual é recorrente no discurso arqueológico como relacionado às práticas funerárias, à política ou ideologia, mas não à religião. Hodder (1992) ainda indica que o termo ritual, na maioria das vezes, é utilizado como um dispositivo descritivo para os arqueólogos. Considerando esta constatação de Hodder, observamos que o arqueólogo está muito próximo ao antropólogo, no que tange às atividades de ofícios científicos. É necessária a descrição em ambas as pesquisas.

Na Arqueologia, o campo é um espaço material e subjetivo, em que o sítio arqueológico, ou em sua pluralidade, pode ser contextualizado, localizado, interpretado, associado ou comparado, com a bagagem que o profissional carrega em si, como também relacionado as demais fontes consultadas. Os arqueólogos compreendem a diferença entre o campo, a pesquisa realizada fora do gabinete, e o próprio laboratório, onde a cultura material será esmiuçada em todas as suas possibilidades físicas e subjetivas, sem hierarquias, pois considera-se indissociável para o processo de construção do conhecimento sobre o passado.

Um outro ponto a expressar sobre a afirmação de Hodder sobre a metáfora possível de ser estabelecida entre ritual e descrição, é a necessidade da aplicação de uma abordagem multidisciplinar da religião. A religião aqui, é entendida como uma categoria aplicada para definir a relação com o sagrado, ganhando forma e conteúdo a partir do contexto em que está situada.

Dessa forma, uma primeira problemática é a distinção epistemológica entre religião e ritual na Arqueologia, pois a conceituação precisa ser deslocada de contextos reduzidos e direcionada para uma perspectiva mais ampla. Isso certamente complica quando o Oriente está presente em contextos ocidentais, como é o caso do estudo das populações africanas e da Diáspora no continente americano, diferenciando-se nas realidades estadunidenses, caribenhas e brasileiras.

Um dos grandes problemas enfrentados para o caso da América, mas que pode ser ampliado em esfera global, é quando religiões consideradas universais como o Cristianismo e o Islamismo, ao longo dos processos históricos locais estabeleceram contatos particulares e relações com as religiões consideradas nativas como o Candomblé no Brasil ou as religiões tradicionais africanas. A partir de um processo histórico e cotidiano, categorias conceituais mais uma vez foram criadas como o sincretismo, bricolage, simbiose e fusão para dar conta de uma realidade múltipla, resultando, por sua vez, na motivação intelectual de encontrar o estabelecimento de tal contato, tais postulados são refletidos na abordagem intelectual da materialidade arqueológica.

No interior dessa discussão ainda está circunscrita as divisões entre magia e religião, mesmo que de forma disfarçada, já que o interesse são as formas de diálogo possíveis entre a magia/religião primitiva e a ciência ocidental. É certo que o viés positivista e evolucionista está subscrito nas análises e nas formas metodológicas adotadas. Lévi-Strauss compartilha em *O pensamento selvagem* a ideia de que o recorte conceitual é variante para cada língua. No século XVIII, “o emprego de termos mais ou menos abstratos não é função de capacidades intelectuais, mas de interesses desigualmente marcados e detalhados de cada sociedade particular no seio da sociedade nacional” (Lévi-Strauss, 1989:16).

Strauss ao interpretar Evans Pritchard, indica que “a primeira diferença entre magia e ciência seria, portanto, que uma postula um determinismo global e integral enquanto a outra opera distinguindo níveis dos quais apenas alguns admitem formas de determinismo tidas como inaplicáveis a outros níveis” (1989: 27).

Não voltemos a tese vulgar (e aliás inadmissível, na perspectiva estreita em que se coloca) segundo a qual a magia seria uma forma tímida e balbuciante da ciência, pois privar-nos-íamos de todos os meios de compreender o pensamento mágico se pretendêssemos reduzi-lo a um momento ou a uma etapa da evolução técnica e científica. (...) O pensamento mágico não é uma estreia, um começo, um esboço, a parte de um todo ainda não realizado; ele forma um sistema bem articulado; independente, nesse ponto, desse outro sistema que constitui a ciência, salvo a analogia formal que os aproxima e que faz do primeiro uma espécie de expressão metafórica do segundo. (LÉVI-STRAUSS, 1989: 29).

Levi-Strauss contribui ao pensamento arqueológico pela discussão epistemológica de termos de caráter religioso empregados na escrita, pois considera que os mesmos “nunca têm significação intrínseca; sua significação é ‘de posição’, por um lado, função da história e do contexto cultural e, por outro, da estrutura do sistema em que são chamados a figurar” (1989: 72). Segundo Brass (2004), métodos de como reconhecer e investigar religião e ritual no registro arqueológico são variadas e sua aplicação, depende tanto da posição teórica do investigador e dos objetivos da pesquisa do projeto em questão.

Ian Hodder (1982: 164), indica que os arqueólogos usam o termo ritual para o que é visível, pois o que não é possível observar materialmente não é funcional, logo é descartado da compreensão. Para Levi-Strauss é necessário o que chama de “micropreocupação” com o estudo, pois é preciso não deixar escapar seres, objetos e aspectos, afim de assegurar um lugar na sua compreensão (Lévi-Strauss, 1989: 26).

Zeusse (1987:409) indica que “o campo ritual é formado por correspondências e fronteiras”, é uma entrada para entender “que o ritual é o grau de mediação sobre as experiências finais e básicas do corpo”. Certamente uma possibilidade de pesquisa relevante, pois o corpo pode ser evidente dentro do ritual e, portanto, possível de se manifestar na estruturação do espaço sagrado. Para Bradley (1991), o ritual desempenha um papel central nos estudos de arqueologia pré-histórica, por envolver a concepção de tempo a partir de assuntos do cotidiano. Para tanto, o entendimento de categorias como imagem, signo e conceito é necessário nos estudos arqueológicos, para que sejam traduzidas, de forma inteligíveis na escrita, a relação entre sagrado e ritual no passado vivido.

Assim como a imagem, o signo é um ser concreto, mas assemelha-se ao conceito por seu poder referencial: um e outro não se referem exclusivamente a si mesmos; além de si próprios, podem substituir outra coisa. Todavia, nesse sentido, o conceito possui uma capacidade ilimitada, enquanto a do signo é limitada. (LÉVI-STRAUSS, 1989: 35)

Segundo Brass (2004) o ritual secular é difícil de ser detectado até mesmo no registro etnográfico por ser muitas vezes semelhante a um ritual religioso. O secular é entendido através de objetos e paisagens que são utilizadas em contextos sociais, pensados como prerrogativa da vida social dos grupos urbanos. O sagrado dos objetos e das paisagens é visto como uma construção intencional e marginal de todo o outro social, possuindo identificação religiosa, e, portanto ainda entendido como categoria binária, ou mesmo classificatória, pois haverá a recorrente distinção em que pode ser considerado como religioso e o que não pode.

No entanto, as categorias magia e ciência, secular e sagrado, religião e magia podem ser invertidas ou mesmo coexistir teoricamente para um mesmo contexto arqueológico, já que apropriações de significados e transformações cognitivas de imagens e conceitos são aceitos nessa pesquisa.

1.3 Homus religious e a Arqueologia

O equilíbrio entre estrutura e fato, necessidade e contingência, interioridade e exterioridade é um equilíbrio precário, constantemente ameaçado pelas trações exercidas num e noutro sentido, segundo as flutuações da moda, do estilo e das condições sociais gerais (LÉVI-STRAUSS, 1989: 47).

Como resultado da análise bibliográfica de estudos arqueológicos em língua anglo-saxônica, é possível considerar que a religião é um mecanismo variável na construção de identidades, na discussão de gênero e sexo, como também chave fundamental para a compreensão da dieta alimentar (tabus) e da percepção sobre a vida e a morte. É certo que não é possível definir a religião em um modelo absoluto ou mesmo esgotá-la através da materialidade.

Assim, a Arqueologia da Religião alcança tanto o estudo de santuários, templos, locais sagrados, igrejas, sinagogas, como também as miudezas usadas no cotidiano, como estatuetas, patuás, terços e contas. Envolve também a materialidade utilizada em rituais institucionalizados ou de caráter doméstico, além de poder ser verificado no corpo através das escarificações, tatuagens, pinturas ou adornos, na iconografia ou em produtos de consumo.

Por outro lado, as evidências arqueológicas frequentemente associadas à religião estão reduzidas ao âmbito funerário, seja de populações pré-históricas ou históricas. Isto é em parte um reflexo do interesse processualista presente na Arqueologia pelas “provas científicas”, na qual a morte e os processos de sepultamento são tangíveis, possíveis assim de serem estudados pelos arqueólogos.

A necessidade binária de compreender como ocorreu de fato a mudança cultural nas sociedades humanas e os contatos estabelecidos nesse e para esse processo, faz com que continuidades e descontinuidades que deveriam ser entendidas de forma local, ou mesmo regional, sejam tendenciadas de modo a servir a uma análise universal. Como foi verificado, este é um postulado processualista que ainda marca profundamente o desenvolvimento das pesquisas arqueológicas atuais, sendo expresso também nas pesquisas sobre religião e ritual.

Túmulos permanecem frequentemente visíveis e são caracterizados como mais relevantes do que ossos de animais e sementes, ainda que, em associação, devido ao fascínio diante da morte ou melhor, diante dos restos esqueléticos. No entanto, não cabe afirmar que o estudo da religião não seja legítimo para elucidar questionamentos sobre a morte e suas mudanças ao longo do desenvolvimento das sociedades, mas que o estudo da morte, se assim for requerido, deve ser instrumento para buscar novas histórias sobre a vida vivida, como também sobre a percepção da vida após a morte.

Paden (1994: 57) afirma que “um mundo religioso é um lugar habitado” e não um conjunto de ações rituais desumanizadas, como ela é por vezes apresentada por arqueólogos. Então, o que é religião? É certa que a resposta não será o foco da pesquisa em questão, pois aqui, estamos considerando-a como uma categoria indefinível, mesmo com os esforços seculares da teoria antropológica e as recentes abordagens arqueológicas. Mas ao invés de buscar uma resposta fechada, a atenção deve-se voltar

para a sua complexidade, considerando que o estudo das religiões está interessado no intangível, no invisível e na própria indefinição da vida humana.

As projecções ao passado, no que diz respeito à religiosidade de grupos humanos, é um reflexo contemporâneo do modo de vida, das escolhas e lugares de fala dos arqueólogos. Estes podem preferir abordar o lado visível da materialidade, certamente retornando ao fator analítico morte/sepultamento, ou podem preferir ultrapassar o tangível, buscando o invisível das relações sociais, a vivida pré-morte desses grupos, não como um determinismo biológico, mas que possibilite refletir sobre os meandros daquilo que está entre o começo e o fim: a vida vivida.

Após esse caminho teórico percorrido no processo de construção de conhecimento religioso do passado, a partir da cultura material pretendida no presente, um indicativo é retornar analiticamente ao passado para poder ler o presente. Nesse retorno, o arqueólogo como fruto de seu tempo contribui proporcionando caminhos e rotas distintas de pensar sobre o passado e não somente indicar ao final da pesquisa uma única rota, uma monolítica verdade sobre o objeto pesquisado. Na contramão dessa tendência, o ritual, a oferenda, a mudança da cultura secular para a sagrada, o contato com o invisível, sejam animais, espíritos, energias, homens e mulheres, deuses, passam a ser pensados através de relações mais fluídas, subjetivas e simbólicas.

Essa problemática de querer reduzir ao máximo a identificação sobre o objeto religioso, sagrado e ritual deve-se ao desejo de escapar das armadilhas da classificação, já que ao longo dos estudos mostrou-se uma abordagem teórico-metodológica defasada e obstacularizante, por impedir a compreensão sobre os indivíduos, grupos ou sociedades, reduzindo, os mesmos, às categorias obsoletas e conceitos universais.

CAPÍTULO 2

O FAZER ARQUEOLÓGICO NA ENSEADA DE ÁGUA DE MENINOS

Esse capítulo dedica-se a problematizar o processo investigativo realizado na Enseada de Água de Meninos, enfocando os métodos e a metodologia utilizada para abordar o sítio histórico, produzindo dessa forma, contrastes interpretativos necessários na construção do conhecimento arqueológico. Em um primeiro momento será apresentado o percurso intelectual entre o contato com o objeto de pesquisa e as redefinições conceituais e interpretativas realizadas ao longo deste.

Posteriormente ao objeto e ao campo de pesquisa definidos e apresentados, as fontes de pesquisas utilizadas foram problematizadas a partir de um olhar arqueológico que se pretende ir além da materialidade e se debruçar sobre outras formas de interpretar o cotidiano passado. Em seguida, as etnografias realizadas na Feira de São Joaquim e na Enseada de Água de Meninos serão descritas, com o interesse arqueológico de mapear fragmentos de memórias e lugares na paisagem que até então foram suprimidas do discurso oficial.

2.1 Do Relatório a Enseada: Limites e redefinições

Ainda na segunda semana de iniciada as atividades do primeiro semestre do mestrado tive contato com as pranchas fotográficas do Levantamento Arqueológico do Porto de Salvador (MAE/UFBA). Entre artefatos passíveis de estarem submersos, como poitas, cerâmicas e objetos contemporâneos, observei a imagem de um artefato, que em contexto pessoal e não acadêmico, nomearia como um “assentamento de Exu”, divindade yorubá há muito cultuado por mim.

A temática das religiões e religiosidades Africanas e Afro-Brasileiras me acompanha desde a monografia da graduação em História, sendo tratada como problemática de pesquisa¹ no meu primeiro mestrado em Estudos Étnicos e Africanos (PÓS-AFRO/UFBA) a condição êmica e ética do pesquisador em campo. Para tanto, realizei etnografia no Candomblé em que fui iniciada e enfatizei o culto secreto em que minha mãe consanguínea é a sacerdotisa (Novaes, 2012).

Observar o familiar e saber me distanciar do objeto para verificar o contraste necessário na construção do conhecimento foram posições intelectuais tomadas quando percebi que a nativa, era eu. No entanto, a distância estabelecida nesse segundo mestrado para com o objeto foi construída por diversas intersecções conceituais como o tempo e o espaço, que agregam significados arqueológicos como também religiosos na relação estabelecida entre a arqueóloga e o objeto de pesquisa pretendido.

A presença submersa da estrutura de caráter afro-religioso foi localizada “em ambiente submerso próximo à rampa de acesso secundário do complexo do ferry-boat” em Salvador (Relatório, 2010: 258). Pelo projeto, foram realizadas linhas de prospecção tanto no sentido perpendicular quanto paralelo à linha de costa, sendo a estrutura religiosa localizada visualmente pelos mergulhadores no nível mais próximo a superfície, em área de abrigo e fora do trânsito marítimo principal, sendo que a área ao entorno pode ser identificada como um depósito marinho.

Para Rambelli (2002:48), os sítios depositários são caracterizados por serem compostos de artefatos, descartados ou colocados de forma intencional nos ambientes aquáticos. No entanto, os sítios marinhos não deixam de possuir relação com o ambiente terrestre, na medida em que foram elaborados ou mesmo se caracterizam como uma extensão das atividades realizadas em áreas não submersas. Recomendações específicas foram dedicadas à estrutura, afirmando a necessidade de “avaliação e consulta acerca da necessidade de ações de caráter religioso referente à retirada ou manutenção do ‘exú de porteira’” (Relatório, 2010: 258).

Na medida em que, esse “assentamento de Exu” também se confere como um “outro” para mim, já que não possuo relações rituais, mas sim uma memória religiosa

¹ NOVAES, Luciana de Castro Nunes. As painelas das feiticeiras: Uma etnografia do segredo e ritual de Iyami no Candomblé. Dissertação defendida pelo Pós-Afro (UFBA), 2012, 159fl.

compartilhada, era preciso então investigar, pois se o conhecimento acumulado indicava algum ritual específico. Exu, na mitologia yorubá, é filho de Yemanjá, Orixá feminina cultuada no Brasil como donas dos mares e oceanos. Percebi então, que o conhecimento acumulado em minha trajetória religiosa só poderia ser expresso quando da compreensão mítica e ritual da submersão da estrutura na Enseada; mas era preciso entender as teias de significados entre a cultura material submersa e a paisagem escolhida para realizar tal performance ritual.

Por sua vez, as motivações e a relação estabelecida dos indivíduos com a paisagem da Enseada não poderiam ser entendidos aqui de forma a priori, mas foram problematizadas a partir de um arcabouço teórico-metodológico que me permitisse entender não só a estrutura, mas por ela a paisagem e o cotidiano das pessoas em um momento no passado. Era preciso ir além do relatório, era preciso ir a campo.

Mas antes de ir até “o campo”, ele mesmo se inicia com a leitura sistemática do relatório produzido pelo MAE/UFBA “Estudo de Impactos da Ampliação da Ponta Norte do Porto Organizado de Salvador”², que foi responsável pelo registro da estrutura afro-religiosa aqui pensada arqueologicamente.

A experiência “eu fui a campo” estabelece a autoridade singular do arqueólogo, envolvendo uma infinidade de registro documental, escrito, iconográfico e cartográfico. O arqueólogo para construir o passado, utiliza inúmeras ferramentas nessa elaboração. Considerando que a requerida objetividade e neutralidade científica é uma falácia se pensada em sua totalidade, a escrita da pesquisa arqueológica realizada carrega muito dos interesses pessoais do arqueólogo que a escreve, permitindo dessa forma, a formatação de personagens e cenários a partir de sua subjetividade individual.

O projeto de pesquisa de campo ao ser reformulado não perspectivou contemplar a parte subaquática, mas sim marítima do objeto de pesquisa, devido ao fluxo intenso de embarcações e processos de aterro ao longo da margem que impossibilitaram por motivos de segurança pessoal, a realização de tais atividades ao longo do ano de 2012, período reservado para ir a campo.

² Estudo de Arqueologia Preventiva referente à ampliação do Porto de Salvador, a qual contemplou a dragagem de aprofundamento do canal de acesso e bacia de evolução a fim de atingir a cota -15 metros para remoção de 1.228.000m³ de sedimentos.



Figura 1- Processo de aterro na Enseada de Água de Meninos, dezembro de 2012. (Foto: Luciana de Castro)



Figura 2 - . Contenção na Enseada de Água de Meninos, dezembro de 2012. (Foto: Luciana de Castro)

Parti, primeiramente em buscar de datar a estrutura afro-religiosa submersa, considerando os processos de aterros da região. Foi procedido o levantamento iconográfico e cartográfico, o que indicou que a estrutura afro-religiosa foi submergida posterior ao projeto de modernização do Porto, desenvolvido entre 1906 e 1913, com os sucessivos processos de aterro da região (Rosado, 1983) e posterior a construção do terminal do Ferry Boat em 8 de dezembro de 1970 (Jornal da Bahia, 8/12/1970).

O conceito de mudança e movimento faz parte do arsenal mítico da divindade que foi assentada no leito da Enseada. Exu em sua natureza sagrada é o responsável pela circulação e comércio, podendo ser associado a dinâmica do Porto e das feiras livres de Salvador, a partir do intenso tráfego de embarcações e pessoas, trazendo ou encaminhando produtos e serviços.

A Arqueologia da Paisagem nesse contexto apresentou-se com o arcabouço teórico-metodológico em potencial para a compreensão das motivações e relações estabelecidas entre as pessoas envolvidas na submersão, a própria cultura material submergida e o espaço utilizado para tal evento. O caminho de pesquisa seguido estreita-se no interesse de emergir da própria Enseada de Água de Meninos camadas de significados possíveis de serem lidas e compreendidas a partir da presença do assentamento de Exu, que resignificou a paisagem histórica da Enseada como sagrada.

O escopo teórico e metodológico da pesquisa é formado pela interface da Arqueologia da Paisagem, da Religião, da Diáspora e Marítima, visando aprofundar, ampliar e contribuir com o estudo de uma paisagem sagrada diaspórica, requerendo dessa forma, certo refinamento para com as possibilidades de interpretação.

Penso que quanto mais recente for o período temporal trabalhado, mais problemático fica a sua leitura, devido às muitas possibilidades de fontes e de discursos passíveis de serem utilizados e por estarem diretamente relacionadas com o tempo presente do pesquisador. Para tanto, a relação construída entre a pesquisadora e o objeto pesquisado possui como base analítica a perspectiva que o conhecimento é produto de interesses, escolhas e sensações pessoais acrescidas de formulações científicas.

Uma estrutura religiosa formada por um totem submerso, com cerca de 70 cm de altura, identificado como um exu de porteira que, devido a sua

localização, não deixa dúvidas quanto à sua função de guardião marítimo da referida área pertencente ao ferry-boat (estruturas muito próximas que permitem o compartilhamento de um mesmo ponto de referência: 12°57'12.99"/38°30'14.92") (RELATÓRIO, 2010: 202).

Como se trata de uma pesquisa de caráter histórico, à delimitação do sítio arqueológico é consequência dos limites empíricos dados pelo arqueólogo, na medida em que traça o espaço de seu interesse de estudo. Essa compreensão de delimitação do sítio arqueológico adotada para esta pesquisa vai à contramão da compreensão clássica de que um objeto não tem potência para definir um espaço arqueológico de análise, devendo este pela clássica prática que o reduz à condição de evidência isolada.

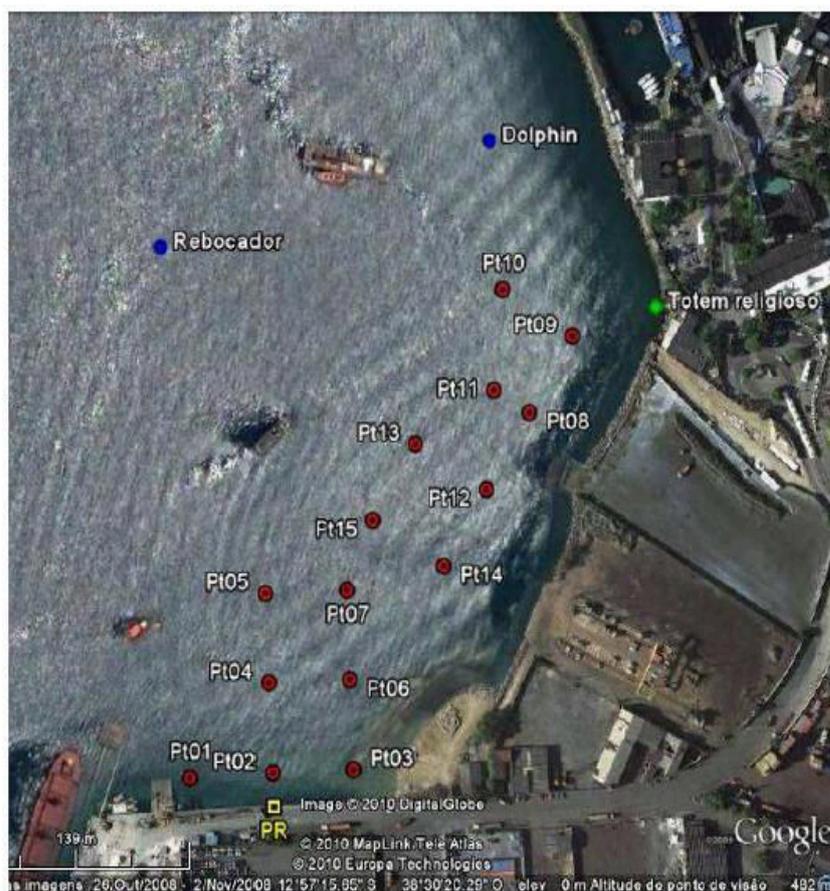


Figura 3 - Levantamento de Subsuperfície/Porto (Retirado de RELATÓRIO, 2010:206, Prancha nº 05).

Segundo Ian Hodder, “a cultura material não é um mero reflexo da adaptação ecológica ou da organização sociopolítica, também constitui um elemento ativo nas relações entre grupos, elemento que tanto pode ser usado para disfarçar relações sociais como para refleti-las” (apud Trigger, 2004: 338). Assim, a cultura material representada pela escultura submersa não é vista aqui como um artefato isolado, mas portador de relações sociais entre realidades vividas e imemoriais, sendo, portanto carregado de significado religioso que lhe confere status de demarcador de uma paisagem arqueológica sagrada, ou seja, a Enseada de Água de Meninos. Possui assim características religiosas e diaspóricas, requerendo uma análise que se faça específica e local.

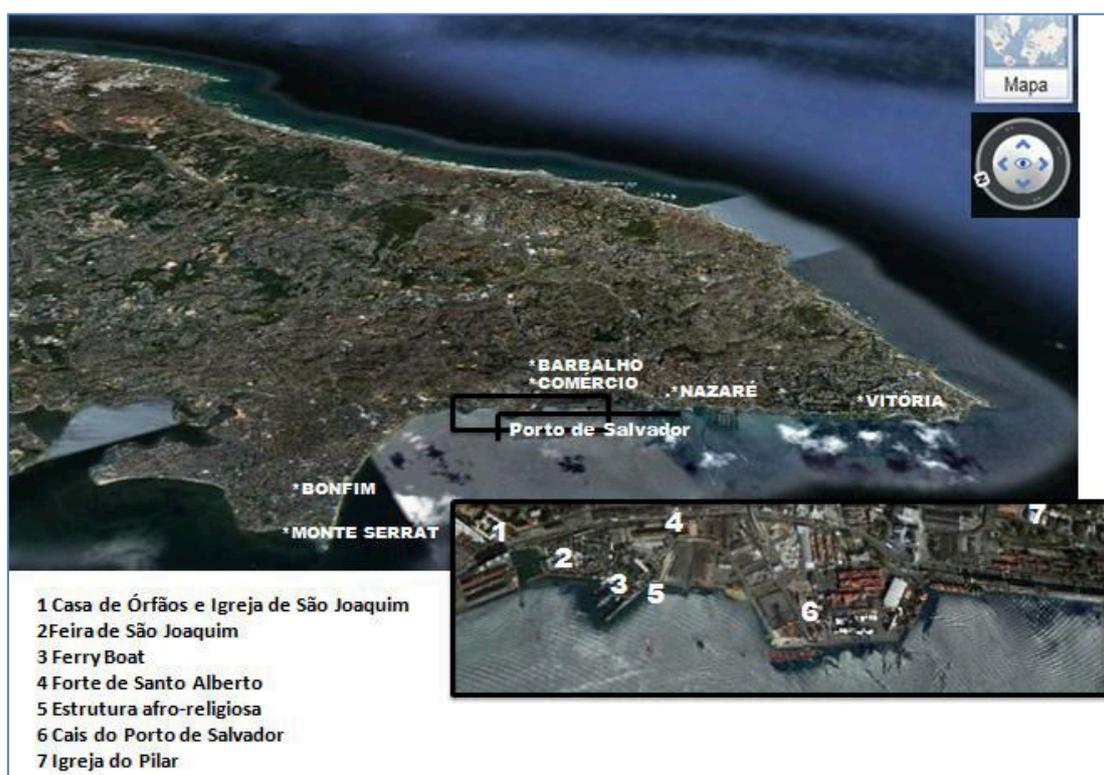


Figura 4 - Mapa do sítio Enseada de Água de Meninos.

A estrutura submersa marca com significados e representações a paisagem da Enseada de Água de Meninos, concede um caráter sagrado àquilo que até então é considerado como comercial e portuário, há muito aterrado e negligenciado pelo privilégio concedido à história da Cidade Alta. A visualização espacial dos limites

geográficos do sítio Água de Meninos possibilitou compreender o desdobramento das relações sociais experimentadas nesta paisagem, considerada circunscrita à margem da extensão portuária de Salvador.

O sítio possui como limites geográficos a Feira de São Joaquim ao Norte, o cais do Porto de Salvador ao Sul, o Forte Santo Alberto a Leste, e a Baía de Todos os Santos a Oeste. Através da delimitação do sítio foi possível traçar os caminhos para apreender o caráter das atividades e das funções desempenhadas pelos habitantes dessa área e a historicidade das duas feiras anteriores a São Joaquim.

Tal entendimento pode ser ampliado para a compreensão dos eventos que antecedem a submersão da estrutura na Enseada, na medida em que o processo ritual de sacralização da cultura material pretendida inicia-se desde a manipulação do ferro para a forma da estrutura desejada, abarcando os ritos específicos da deidade cultuada, no caso, o Orixá Exu. Dessa forma, tanto o ambiente terrestre quanto o marítimo estão relacionados na compreensão do sítio arqueológico da Enseada de Água de Meninos.

2.2 Imagens, discursos e documentos: Para além da materialidade.

Cada fonte possui particularidades em suas abordagens e sustentada por aparatos teórico-metodológicos específicos que quando acionados permitem a flexibilidade necessária para serem utilizadas pelas diversas disciplinas do conhecimento. Com o interesse de compreender ritual e miticamente o assentamento de Exu e a Enseada de Água de Meninos como uma paisagem sagrada, o processo investigativo utilizou fontes documentais (primárias e secundárias), iconográficas (mapas e fotografias) e orais.

As diversas fontes são analisadas sistematicamente e interpretadas comparativamente pela ótica arqueológica, no cerne de uma visão espaço temporal relativamente equivalente (Feinman, 1997). A questão temporal das fontes é algo que deve ser problematizado em uma pesquisa, evitando assim, anacronias ou mesmo universalizar aquilo que se faz local e particular, como é o caso da submersão de um assentamento de Exu, que até então se pensava ser restrito a porção terrestre.

As evidências iconográficas, discursivas e documentais são consideradas corpus de dados distintos nessa pesquisa, utilizados para gerar hipóteses, mesmo que possuam um status epistemológico independente. Para Trigger, problemas arqueológicos podem ser resolvidos pela combinação de dados arqueológicos com outras fontes, como a linguística histórica, tradições orais, etnografias históricas e registros históricos (Trigger, 2004:346). Penso que tal refinamento sobre a combinação ideal das fontes só é alcançado quando os arqueólogos permitem-se ir além da materialidade e interpretam os discursos que emergem dos dados interessados no cotidiano daqueles que se relacionam com o contexto arqueológico pretendido.

As duas fotografias subaquáticas produzidas pelo Levantamento Arqueológico (MAE/UFBA) da estrutura afro-religiosa se tornaram fundamentais para sua compreensão, sendo possível a partir de sua imagem, identificá-la e problematizá-la em contraste ao arsenal mítico, ritual e religioso da cultura material dedicada ao culto dos Orixás yorubás na Bahia, pois quando contextualizadas com os documentos primários e secundários deixam de ser meras ilustrações e ganham forma e conteúdo de significados.

A participação de dados iconográficos não se resumiu ao registro do assentamento de Exu, mas foram utilizados com interesses diversos. As fotografias antigas da Baía de Todos os Santos e da Enseada de Água de Meninos foram comparadas com fotografias contemporâneas produzidas em campo, com o intuito de perceber as transformações da paisagem, como também ter uma visão mais macro do sítio arqueológico pesquisado, além da compreensão visual dos sucessivos processos de aterro que fez a margem do mar recuar muitos metros da escarpa geológica que divide a cidade de Salvador.

As fotografias produzidas em campo também tomaram contornos mais específicos, a respeito dos registros da Feira de São Joaquim, onde a sua organização e a diversidade de artigos afro-religiosos ganharam enfoque. A cultura material utilizada como assentamento de Orixá, a exemplo da estrutura de ferro que é estudada nessa pesquisa, como àqueles que são feitos de cerâmica, porcelana, vidro, cobre, em variadas formas com diversas insígnias em sua superfície são destacadas para pensar a relação histórica entre sagrado e comércio construída nas feiras livres de Salvador, a exemplo das feiras na África Ocidental.



Figura 5 - A Enseada de Água de Meninos, dezembro de 2012 (Foto: Luciana de Castro).

As fotografias registradas da ponta norte da Bahia de Todos os Santos, que iniciaram a partir do Mercado Modelo até a Enseada da Feira de São Joaquim, tiveram o objetivo de analisar a parte da Cidade Baixa, através da Baía de Todos os Santos, já que a referência central encontra-se no próprio mar de Água de Meninos. Tal intenção deve-se ao interesse de construir uma perspectiva sobre a paisagem que abarque os dois ambientes de forma integrada, sendo necessário um olhar atento aos usos e apropriações da porção aquática no cotidiano dos moradores ou transeuntes desses espaços agromarítimos que são as Enseadas.

A abordagem dada à fotografia nessa pesquisa caminha no sentido em que “toda e qualquer imagem fotográfica contém em si, oculta e internamente, uma história” (Kossoy, 1999: 36), podendo assim através da imagem construir outro discurso sobre a Cidade Baixa, afastando-se ou aproximando-se das premissas oficiais sobre essa determinada paisagem soteropolitana. Pensar as mudanças físicas da paisagem é pensar

sobre os processos cognitivos gerados com tais mudanças e mais, é problematizar as circunstâncias que levaram a imagem ser registrada daquela forma.

A informação oral segundo Orser (1992) serve como documento primário, “quando usada juntamente com evidências escritas, fornece dados adicionais sobre o passado” (Orser, 1992: 47). As informações orais que compunham o corpus de dados dessa pesquisa foram alcançadas a partir de entrevistas com comerciantes, consequentes da etnografia realizada da Feira de São Joaquim e de entrevistas realizadas com quatro pessoas iniciadas e antigas no Candomblé, o Babalorixá Dary Mota, a Iyalorixá e Iyá Moro Sônia Nunes e a Iyalorixá e Iya Ajé Giovanilza de Castro.

A etnografia realizada na Feira de São Joaquim ocorreu entre os meses de agosto e setembro de 2012, com o intuito de compreender sua organização, seus limites físicos e sua história a partir dos seus agentes, os comerciantes. Buscou também mapear os produtos afro-brasileiros em venda, como também entender o público que consome tais produtos. Na especificidade da cultura material pesquisada também se atentou em verificar as formas e significados dos assentamentos de Orixá, em sua diversidade.

Há que ser ressaltado também que as informações orais que circularam ao longo dessa pesquisa de forma indireta ou mesmo sem possuir o caráter a priori de registro e escrita de seus conteúdos, também influenciaram e indicaram mudanças necessárias na condução metodológica, a exemplo das conversas com o grupo de mergulhadores e arqueólogos subaquáticos que estiveram presentes no Levantamento Arqueológico da Ponta Norte de Salvador, sendo destaque o contato com André Lima e Leandro Duran.

Tais conversas e trocas de informações ao longo dos dois anos foram fundamentais para o desenvolvimento de uma perspectiva mais ampla e também mais específica sobre o sítio, já que essa pesquisa está voltada para a compreensão do caráter sagrado das relações humanas e o contato que os mesmos tiveram com o assentamento de Exu, se faz pertinente para uma melhor abordagem sobre a cultura material problematizada.



Figura 6 - Placa de identificação de loja na Feira de São Joaquim, agosto de 2012 (Foto: Luciana de Castro).

O levantamento sistemático da documentação historiográfica sobre a região de Água de Meninos em particular e da Cidade Baixa de modo geral, foi determinante para a compreensão da formação da paisagem, como também para alcançar a cronologia do artefato pesquisado. O levantamento da documentação primária foi realizado no Arquivo Público do Estado da Bahia, na Biblioteca Central de Salvador, no Arquivo da Companhia das Docas do Estado da Bahia e na Associação Comercial da Bahia com o interesse de sistematizar o processo de modernização do Porto de Salvador sobre a primeira etapa de aterros entre 1854 e 1891 e sobre a segunda etapa entre 1906 e 1913. Também foi dedicada atenção para o processo de mudança na região, enquanto a presença e deslocamento de lugar e temporal da Feira do Sete, de Água de Meninos e de São Joaquim.

A evidência documental pode ser utilizada como parte dos antecedentes da investigação, pois “la contrastación de estas hipótesis debe hacerse mediante datos generados a partir de la evidencia arqueológica” (Senatore e Zarankin, 1996:5). Além da documentação manuscrita, foi objetivado o interesse de compreender relatos e notícias

de jornais, sobre o processo de deposição de oferendas religiosas na Baía de Todos os Santos e em demais espaços da cidade, principalmente na orla da Cidade Baixa de Salvador, elencando os jornais “Diário de Notícias” e o “Diário da Bahia” para as primeiras décadas do século XX.

As principais etnografias consultadas sobre o processo de manipulação de objetos de caráter religioso e ritual na Baía de Todos os Santos, como também da apropriação de demais paisagens da cidade de Salvador para atividades religiosas, foram sistematizadas entre a produção bibliográfica entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX, relatando atividade de africanos e de negros em Salvador, através das descrições de Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edson Carneiro e Ruth Landes.

O levantamento historiográfico teve também como interesse a presença e cotidiano dos grupos africanos que ocuparam esse espaço, como também a compreensão da formação social do grupo de habitantes que residiam e circulavam nessa região no final do século XIX até a consolidação da Feira de São Joaquim nos últimos anos da década de 1960, com o objetivo principal de refletir sobre as possibilidades de identificar o grupo ou indivíduo associado à submersão da estrutura afro-religiosa, destacando-se como obras principais as da historiadora Kátia Mattoso, Pierre Verger e do contemporâneo João José Reis.

No que tange à produção da escrita de pesquisas arqueológicas realizadas no Brasil sobre a cultura material de caráter religioso entre as populações africanas e negras, destacaram-se as pesquisas em sítios terrestres, sendo o ambiente aquático evidenciado nessa pesquisa, uma abertura epistemológica a outras realidades construídas pelos diaspóricos. Para o estudo arqueológico da estrutura afro-religiosa se fez necessário reunir exaustivamente grande quantidade de dados não apenas sobre os aspectos materiais do artefato afro-religioso, mas também sobre os aspectos míticos e sociais que motivaram a manipulação dessa materialidade na Enseada de Água de Meninos.

CAPÍTULO 3

A ENSEADA DE ÁGUA DE MENINOS

Este capítulo tem por interesse apresentar e problematizar o sítio arqueológico da Enseada de Água de Meninos, localizado na cidade de Salvador, Bahia. Para tanto, foi necessário dividir em três pontos para uma compreensão mais sistemática do sítio. O primeiro ponto refere-se à análise da Enseada de Água de Meninos a partir de seu processo de formação, evidenciando os sucessivos aterros antrópicos realizados ao longo do século XIX e XX na região da Cidade Baixa de Salvador, levando em consideração suas distintas justificativas.

O segundo ponto problematiza a Enseada de Água de Meninos a partir de uma perspectiva diaspórica, propondo a Diáspora não somente como uma categoria que expressa o deslocamento transatlântico forçado, mas o modo que novas realidades foram construídas no Novo Mundo (Orser, 1998). Por fim, a paisagem da Enseada de Água de Meninos é lida a partir da presença histórica das feiras livres. Tal enfoque permite compreender o sítio para além dos limites físicos de sua contemporaneidade, mas através dele, tecer o processo histórico construído por homens e mulheres para a construção imaterial da Enseada e da Cidade Baixa de Salvador.

3.1 A Enseada encena no areal

Água de Meninos (...)
Por cima da feira, as nuvens
Atrás da feira, a cidade
Na frente da feira o mar
Atrás do mar, a marinha
Atrás da marinha, o moinho
Atrás do moinho o governo
Que quis a feira acabar
(Capinam e Gilberto Gil)

A identificação “Agoa de meninos” escrita na planta da cidade de Salvador do século XVII refere-se a uma fazenda jesuítica datada de 1550 e doada por Tomé de Souza a Companhia de Jesus em forma de sesmaria (Sousa in Leite, 1956:195). Serafim Leite (apud Peixoto, 1945) afirma que o terreno estava localizado na baixa praia, ao norte da Enseada, provido de nascente de boa água (Peixoto, 1945:61).



Figura 7 - Planta de Restituição da Bahia por João Teixeira Albernaz, 1631 com detalhe da Enseada de Água dos Meninos (detalhe nosso). (Mapa da Baía de Todos os Santos, 1631. Mapoteca do Itamaraty, Rio de Janeiro).

Identificado por Cid Teixeira como patrimônio doado junto às terras, o Engenho D'Água dos Padres da Companhia de Jesus (Teixeira, 2001: 7), entre suas muitas importâncias, tinha por destaque o potencial em bebedouros naturais, levando a parada de embarcações para se abrigarem e se abastecerem de água potável. Tal especificidade permitiu a construção de um imaginário para a Enseada de Água de Meninos, tendo sua

representatividade voltada para o resguardo, a proteção e o descanso de materialidades, pessoas e discursos.

A toponímia “meninos” pode ser entendida pela presença de muitas crianças integrantes do Orfanato de São Joaquim inaugurado em 1825. Água de Meninos ao longo de seu processo arqueológico esteve marcada pela presença constante de agentes sociais marginalizados, termo que é utilizado para indicar a condição de estar à margem do eixo administrativo e etnocêntrico da cidade de Salvador, concentrado na Cidade Alta.

Os relatos do Padre Manoel da Nóbrega, 1549 identificou Salvador como “porto e cidade”. O processo de fundação da primeira capital do Brasil é pensado aqui também a partir do referencial litorâneo e marítimo, pois para a compreensão da margem emersa da Baía de Todos os Santos tanto a parte continental quanto a oceânica devem ser pensadas em diálogo.

Análises agrocêntricas realizadas sobre o povoamento de Salvador contribuíram significativamente para a concepção de uma cidade dividida. Partindo da escarpa geológica como uma condição natural foi construída um limite sócio-geográfico da paisagem de Água de Meninos. Essa divisão também foi influenciada diretamente pela proximidade do cais do Porto de Salvador, dando vazão ao pensamento racista implementado por uma perspectiva sócio-espacial, já que a região de Água de Meninos ao longo do seu devir foi ocupada e circulada em sua maioria por africanos, negros e afro-descendentes e suas atividades desprestigiadas, voltada para o labor físico.

A Enseada de Água de Meninos registrada na cartografia da Baía de Todos os Santos desde o século XVI é localizada na atualidade portuária soteropolitana como não pertencente ao trânsito marítimo principal e descrita na historiografia como área indireta do Porto de Salvador, sob a condição de abrigo portuário, tratada sem muita importância para o devir do Porto. Segundo o Relatório, essa área é utilizada “para abrigar grandes poitas destinadas ao fundeio de embarcações de serviço e também, como um local onde se realizam pequenos reparos de embarcações” (Relatório, 2010:200).

Com o objetivo de manter ou mesmo reaver o poder político e econômico que Salvador havia perdido pela mudança da capital para o Rio de Janeiro, em 1763, e a

perda de território comercial, no século XIX, foram impulsionadas às primeiras iniciativas de melhoramento da área portuária de Salvador por meio de sucessivos aterros entre o século XVIII e o XIX (Mattoso, 1978). O melhoramento inicia-se a partir de interesses particulares envolvidos no armazenamento da carga portuária. No entanto a modernização significativa do Porto só foi realizada no início do século XX, na gestão de J.J.Seabra.

Denominado no período colonial como Porto do Brasil, situa-se atualmente entre o Forte São Marcelo e a Enseada de Água de Meninos (Mattoso, 1992). Na segunda metade do século XIX, o Porto de Salvador estendia-se por uma linha contínua que ia da Gamboa a Itapagipe. Abrangia o Unhão, o Sítio da Preguiça, a Praça do Comércio, o Xixi, o Coqueiro, a Jequitaia, Água de Meninos, o Cantagalo, Boa Viagem e Monte Serrat (Rosado, 1983).

Os aterros do Porto de Salvador no período colonial (1715 e 1777, em 1785, 1798 e 1822) foram realizados pela ação humana, com o principal objetivo de melhorar a atracação das embarcações (Rosado, 1983; Vasconcellos, 2002; Santos, 2007). Tal modificação da paisagem correlaciona-se com o crescimento da entrada de africanos na condição de escravo no Porto de Salvador, originários da Costa da Mina até os três primeiros quartos do século XVIII e do Golfo da Baía do Benin entre 1770 a 1850 (Verger, 1987: 9).

Segundo Viana Filho (1976) e Verger (1987), o processo de traslado forçado está dividido em três ciclos de tráfico sob a administração da Coroa Portuguesa. Assim, o ciclo da Guiné marca a segunda metade do século XVI, o segundo configura-se como ciclo de Angola e Congo no século XVII, e por fim de forma sistemática nos três primeiros quartos do século XVIII, o ciclo da Costa da Mina, os Jeje e os Nagôs, oriundos na maioria das vezes do império de Ketu e Oyo.

Esses grupos étnicos forçados a vir para a Bahia em condição de escravos produziram sinais diacríticos que ao mesmo tempo em que os diferenciavam faziam com que, também compartilhassem práticas, crenças e representações culturais mútuas, secularmente realizadas em África, por serem grupos étnicos fronteiriços e por compartilharem de um passado pré-colonial comuns.

A melhoria nos ancoradouros no século XVIII esteve implicada ao fluxo de navios negreiros que atracavam nos cais, e que exigiam condições estruturais favoráveis para atender as demandas de uma intensa circulação de pessoas e mercadorias. A população escravizada que aportava em Salvador, chegava a 600 indivíduos por cada embarcação considerada como de grande porte. Outras embarcações menores lanchas, saveiros, fragatas, içar de velas, eram responsáveis pelo reembarque desses africanos escravizados tendo como destino o Recôncavo Baiano ou Itapagipe. O vice-cônsul inglês Wetherell, 1845, considerou calma a Cidade Baixa devido à ausência de veículos e o “andar quase silencioso da população preta sempre descalça” (Vasconcellos, 2002:197).

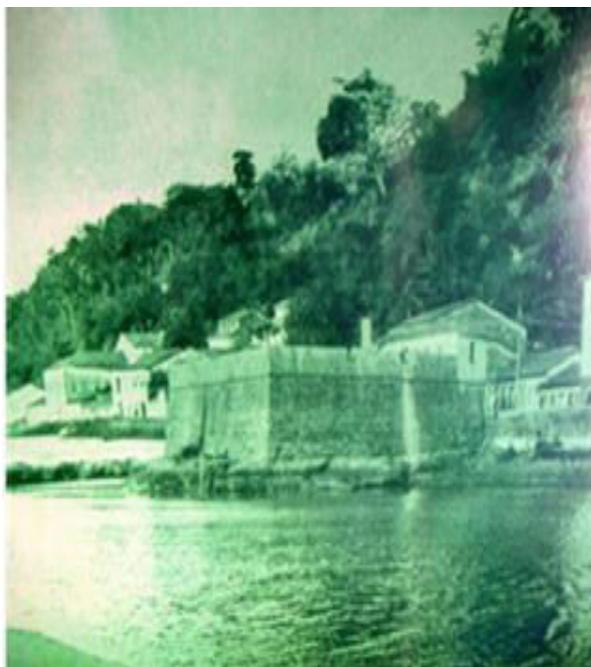
No período imperial a intencionalidade dos aterros na ponta norte da Baía de Todos os Santos se diferenciava do modelo do passado escravocrata, baseado na troca de favores, poder e prestígios. Para a classe emergente dos importadores/exportadores acrescido dos comerciantes trapicheiros, o interessante estava na “expansão do mercado e o crescimento de uma sociedade de consumo, objetivando o lucro” (Uchôa, 2002: 97). O grupo que depreendeu essas modificações constituía-se como o mais capitalizado da província, funcionando "como centro dispensor de recursos para outros empreendimentos” (Santos, 1977:101).

Os aterros realizados na Enseada de Água de Meninos foram de areia de origem quartzosa (Bittencourt, 1972) fazendo “o mar recuar de muitos metros” (Amado, 2003:19). O plano de modernização consistia em alargar por meio de aterros guarnecidos de cais que compreendia a Alfândega até a Praça do Comércio, capitaneado pelo negociante João Gonçalves Ferreira em 1854, mas foi somente em 1913 com o governo de J. J. Seabra (1912-1916) que tal projeto foi consolidado (Rosado, 1983: 42).

Através das fontes imagéticas verifica-se a proporção dos aterros e as consequentes transformações da paisagem, possibilitando o mapeamento das materialidades em relação aos aterros. Para tanto, o Forte Santo Alberto ou Lagartixa (Garrido, 1940:93) está localizado na Av. Jequitaiá e é uma das referências arqueológicas edificadas tomadas como limite do sítio arqueológico Água de Meninos. Afastado do mar pelas obras de ampliação e modernização do Porto de Salvador, foi construído com pedras e ameias, remonta à antiga Torre de São Tiago tendo seu projeto iniciado em 1590 e concluído em 1610.

[...] antigo Santo Alberto, que ocupava o local onde se encontra, atualmente, a Igreja do Corpo Santo. Ao pé do collegio de Jezus esta outra plataforma ben alta q olha todo o porto... Até a agoa dos meninos [...] (MORENO, 1955[1612]).

Segundo Garrido (1940) no século XVII, juntamente com o Forte de Santo Antônio além do Carmo, o Forte Lagartixa protegia o ancoradouro e a aguada das embarcações em Água de Meninos. Sua estrutura revela um polígono quadrangular regular com 30 palmos de lado e dois baluartes circulares nos vértices pelo lado de terra, artilhado com duas peças. (Garrido, 1940:92). Ainda no século XVII foi tomando juntamente com o Fortim de São Filipe e o Forte Bartolomeu da Passagem, pelas tropas de Conde de Nassau. No século XIX autorizou o embarque forçado das forças do Coronel Inácio Luis Madeira de Melo (1775-1833) para Portugal (Souza, 1885:94) consolidando o processo de emancipação política do Brasil em 1823. Em 1835 presenciou o último confronto dos Malês, devido a localização estratégica na Baía de Todos os Santos para alcançar Itapagipe (Reis, 1986).



(a)



(b)

Figura 8 - Forte Santo Alberto (autor desconhecido): (a) antes do aterro; (b) atualmente (2009).

O processo de construção da paisagem de Água de Meninos pode ser mais bem compreendido tomando como referência a edificação do Forte de Santo Alberto, pois sua presença permite visualizar as modificações consequentes do processo de aterros. Se em um primeiro momento sua materialidade estava em contato direto com a as águas da Baía de Todos os Santos, num outro, foi engolido pela modernização da Cidade Baixa. Localizado atualmente na Av. Jequitaiá, o forte não é tão representativo como outrora, mesmo com sua imponência histórica na paisagem urbana da avenida.

No passado a Enseada de Água de Meninos serviu como um espaço propício para a circulação de pessoas, discursos e objetos entre a Baía de Todos os Santos e a porção terrestre da cidade de Salvador. Na contemporaneidade está restrita ao cais do Porto, com raras exceções, sendo uma de maior acesso a que se encontra na Feira de São Joaquim, consequência do projeto de modernização no início do século XX até o presente, propiciando que características históricas da paisagem da Enseada de Água de Meninos fossem modificadas, como o desaparecimento da Praia e do extenso areal.

3.2 Realidades diaspóricas na Cidade Baixa de Salvador

A Diáspora deve ser entendida como um fenômeno de deslocamento global de africanos e africanas no mundo. O deslocamento assim é entendido como princípio da Diáspora, por abarcar uma infinidade de elementos materiais e imateriais na construção de novas realidades em novos espaços territoriais.

Penso que o conceito de Diáspora deve vim associado a tais procedimentos teóricos. Mesmo que tal categoria se conforme como uma construção subjetiva, a mesma encontra-se implicada em questões políticas, sociais e materiais, produzindo significados por meio de contextos específicos e relações particulares de inserção e diferenciação dos indivíduos e grupos na sociedade mais ampla.

Nesse sentido, Barth (1969) abordando como objeto de análise as migrações de populações de origem e de cultura diferentes e suas relações ao entrarem em contato ou conviverem no seio de uma mesma sociedade global, substitui uma concepção estática

da identidade étnica, circunscrita somente à região/espaço, por uma concepção dinâmica de ideias/crenças, entendendo essa identidade, construída e transformada pela interação de grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos, definindo os que os integram ou não.

Arqueólogos históricos têm procurado associar o passado de populações humanas com tipos específicos de cultura material, referindo a tais aspectos tangíveis como marcadores raciais, étnicos e identitários. Em *Atlântico Negro* (Gilroy, 2001), a Diáspora ultrapassa a definição de dispersão catastrófica que possui um momento original identificável. As causas que determinam a flexibilidade da identidade e dos indivíduos em um novo contexto social e territorial podem ser mais bem compreendidas através da relação entre os indivíduos e o espaço de circulação, ou mesmo entre os indivíduos e suas diferenças.

A região portuária intensa de Salvador dividia-se na freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Praia – criada em 1623 pelo Bispo D. Marcos Teixeira – a partir do já povoado da Cidade Baixa e, a do Santíssimo Sacramento do Pilar – desmembrada em parte da Conceição da Praia, criada em 1720 pelo Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide (Nascimento, 1986; Mattoso, 1992; Vasconcellos, 2002), tendo por domínio a Água de Meninos.

A Enseada de Água de Meninos assim passou a pertencer a Freguesia do Santíssimo Sacramento do Pilar. Esta se distinguiu das demais freguesias por ser habitada por portugueses ou brasileiros adotivos, africanos, crioulos e pardos. Identificados como ocupantes das profissões menos qualificadas, os moradores da freguesia do Pilar destacavam-se como remadores de saveiros ou artesãos, mulheres costureiras, rendeiras, quintandeiras que se distribuíam entre os cortumes, a courama, os surradores de couro em Água de Meninos. Amontoavam-se pelas casas de sobrado, lojas, os andares que eram dois, ou três, raros de quatro pisos, mas contavam com sótãos e sobre-sótãos. O surgimento e registro dessas casas podem ser explicados pelo crescimento populacional de Salvador entre 1800 e 1890. Em “1800: 50.000hab.; em 1872: 129.000hab.; em 1890: 144.000hab.” (Nascimento, 1986: 90).

Por todos os cantos havia pretas de saias e torsos coloridos e blusas brancas que refletiam a luz do sol. Eram em geral, mulheres velhas, na aparência

robusta, confiantes em si mesmas, profundamente interessadas no trabalho do momento. Geriam açougues, quitandas, balcões de doces e frutas e barracas onde revendiam especiarias, sabão da costa, contas e outras especialidades vindas costa ocidental da África. (LANDES, 1967:22).

A paisagem urbana acompanhou essa proporção. A cidade avançou encosta acima abarcando os bairros de Nazaré, do Barbalho e em menor grau da Vitória, como pertencentes ao núcleo urbano (Mattoso, 1978: 112). Segundo Leal (2000) com o processo de modernização do Porto se alterou a paisagem local e o comportamento soteropolitano, levando a população a tomar banho de mar, sendo esta prática até então pertencente à dinâmica dos trabalhadores do mar, ou para fins curativos. A praia dessa forma possuía uma imagem estigmatizada como lugar do vazio ou pertencente a um universo sujo e perigoso, devido ao seu uso pela população negra da Cidade Baixa.

Os problemas sociais multiplicavam-se na região dos cais de Salvador, a mendicância e a vadiagem eram percebidas enquanto reflexo do descaso com o Porto, Além dos órfãos, “escravos, negros, mulatos, cegos, aleijados, velhos e estropiados colocado pela morte de seus senhores” (Vilhena, 1964:133). As políticas higiênicas do final do século XIX e início do XX inferiam nessa realidade, um complexo processo subjetivo que estava sustentado com os ideais de raça e evolução, reduzindo esse espaço a imagem de atraso, justificada por sua população ser em sua maioria negra (Schwarcz, 1993). As atividades no entorno do Porto desempenhado pelos trabalhadores eram variadas; negociantes, traficantes de escravos, africanos na condição de escravos e libertos; minas, bornons, ussás e agregados (Nascimento, 1986: 90).

Parés (2007) nos faz compreender o termo africano, na década de 1840, e com mais amplitude, a partir de 1850. Com o fim do tráfico transatlântico há uma progressiva e sistemática utilização do termo “africano” para classificar tanto escravos como libertos. Entre 1851 e 1890 as categorias “africano” e “costa da África” “constituem 77% das auto-identificações avaliadas, observando que a identificação étnica é cada vez mais vaga e imprecisa à medida que avança o século” (Parés, 2007:75).

O comércio transatlântico pode ser entendido para além da imagem romantizada dos navios negreiros, através da inversão das fontes oficiais. Para Pierson (1971), os

africanos emancipados também são os agentes das relações comerciais com a Costa Oeste da África onde navios transitavam regularmente entre o Porto de Salvador (Rosado, 1983) e a cidade de Lagos/Nigéria, sendo tal prática presente mesmo depois da extinção do tráfico africano em terras brasileiras.

Sobre os libertos comerciantes africanos no século XIX, Pierre Verger (1999) nos informa que permaneciam em contato e tinham informações do que estava ocorrendo na África, inclusive sobre as últimas chegadas clandestinas de escravos desembarcados nos arredores da cidade e, se entre eles, haviam pessoas de suas regiões. Através dos carregadores da Cidade Baixa e de seus contatos com os marinheiros negros escravos, a bordo dos navios que faziam o tráfico na costa da África, conseguiam tais informações.

Os ambientes aquáticos também foram reformulados subjetivamente e agenciados, a partir de seus conhecimentos acumulados e atualizados nessa nova realidade, configurando-se como elo muito mais do que fronteira que separava. Por isso, podemos compreender a relação dos grupos humanos com os ambientes aquáticos, como uma interrelação construída historicamente, variável, dinâmica (Diegues, 1998: 53).



Figura 9 - Processo de aterro de Água de Meninos, vendo-se a Igreja da Santíssima Trindade e, à direita, oficinas da Bahia e São Francisco Railway, c. 1890. (Fonte: Sampaio, 2005: 162).



Figura 10 - Carregadores e Estivadores do Porto dos Saveiros. (Fund. Pierre Verger)

Pierre Verger (1999) destaca que esse vai e vem que estava organizado entre as duas costas do oceano Atlântico foi constituído para assegurar o abastecimento dos produtos africanos indispensáveis à celebração dos cultos dos deuses africanos na Bahia. Verger (1999) também apresenta indícios das relações do Porto de Salvador com o Porto de Ajuda (Uidá), afirmando que entre 1846 a 1849 trezentos navios chegaram tanto deste porto como do de Lagos, onde africanos haviam estabelecidos comércio de produtos da África na Bahia, sendo abastecido, por meio de viagens sucessivas para a compra dessas mercadorias (Pierson, 1971). A conjuntura da Cidade Baixa de Salvador especialmente o entorno do Porto, permitiu que a população negra e afrodescendente que ali circulavam, expressassem suas religiosidades e consumissem produtos específicos disponíveis ao longo das sucessivas feiras que a Cidade Baixa historicamente locou.

Se levarmos em consideração o espaço como um habitus (Bourdieu, 1977) é possível verificar contrastes na paisagem da Enseada de Água de Meninos, a exemplo das relações de poder na extensão do cais, entre os trabalhadores marítimos, agromarítimos e terrestres, principalmente entre os trabalhadores do Porto e da Feira. Muitos trabalhadores possuem diversas atividades quando seu espaço de trabalho trata-se de uma região portuária. Assim, os trabalhadores da região de Água de Meninos podem ser

identificados como agro-marítimos, por possuírem atividades tanto na terra quanto no mar.

A faina portuária como também as atividades comerciais nas feiras podem ser analisadas como pertencentes a um modo organizacional agro-marítimo, justificado pelo pertencimento a uma zona portuária (Le Bouedec, 2004: 44). Etnicamente na atualidade de Salvador esse grupo agro-marítimo ainda é composto por negros e afrodescendentes. Água de Meninos pode ser assim discursada, no passado e no presente, como lugar de atividades menos prestigiosas, por ser baseada nos trabalhos braçais e relacionada às minorias sociais e étnico-raciais da cidade de Salvador.

A pluriatividade é um termo analítico emergente de uma realidade antiga. É entendida como forma social de realização de processos técnicos necessários à vida e sobrevivência de um grupo, comunidade ou sociedade. Desenvolve-se de modo organizacional no tempo e no espaço, podendo opor-se a outras formas de organização se essa for à escolha por parte dos indivíduos ou grupos. É recorrentemente empregada para indicar qualquer forma que contemple várias profissões e suas diversas atividades, associadas no contexto de um mundo moderno e capitalista (Geistdoerfer, 2004: 49-50-51)

O litoral, zona costeira de contato, mais ou menos extenso, não é o lugar de uma única atividade e este espaço litorâneo possui dupla relação com os espaços marítimos e interioranos. As sociedades que são formadas e vivem nesse espaço merecem o estudo da sua diversidade (NIÈRS, 1996 apud LE BOUEDEC, 2004: 43).

A correlação proposta entre a Arqueologia Marítima e a Arqueologia da Diáspora tem por objetivo, interpretar a materialidade afro-religiosa brasileira em ambientes aquáticos como espaços históricos de negociação das populações negras e afrodescendentes na porção terrestre e marítima da Baía de Todos os Santos, forma esta de contrapor as abordagens agrocêntricas da religiosidade afro-brasileira. Isso se deve ao interesse em contribuir com os estudos da Arqueologia História, principalmente aqueles que se dispõem a desconstruir o discurso teórico-metodológico das abordagens processualistas.

A Arqueologia Histórica oferece uma arena muito produtiva para os arqueólogos examinarem as relações entre consciência social, experiência vivida e condições materiais para a mudança cultural. Nos períodos históricos, o arqueólogo pode integrar documentos e cultura material para capturar tanto a consciência como as condições materiais que formam a experiência vivida (MCGUIRE, 1999: 393).

Segundo Ascherson (apud Funari, Oliveira & Tamanini, 2005:106) a religião e a etnicidade se apresentam como aspectos de interesse da Arqueologia Pública. O estudo arqueológico de Água de Meninos constitui-se como ferramenta política no reconhecimento e reparação, da religiosidade afro-brasileira na Bahia e no Brasil, levando em consideração para tanto, seu potencial marítimo, diaspórico e público, contribuindo com a ampliação das discussões sobre o patrimônio subaquático e a cultura material afro-religiosa brasileira.

3.3 Circulação e comércio na Enseada: uma trajetória das feiras livres em Salvador

Além de circularem com tabuleiros, gamelas e cestas habilmente equilibradas sobre as cabeças, as ganhadeiras ocupavam ruas, praças da cidade, destinadas ao mercado público e feiras-livres onde vendiam quase tudo (SOARES, 1994:56).

A Feira de São Joaquim deve ser compreendida na dinâmica histórica de suas antecessoras, a Feira do Sete e a Feira de Água de Meninos, por três principais motivos: a correlação espacial, o comércio agro-marítimo e o aspecto geracional e familiar dos feirantes. A historicidade das feiras livres de Salvador é construída de forma contínua, devido à sequência temporal de formação. No entanto, a historicidade dialoga com a dinâmica diacrônica das realidades humanas, permitindo verificar que o processo de formação de cada feira, adquire particularidades em sua constituição, não somente pelo espaço e tempo diferentes, mas pelas pessoas que agem sobre eles.



a)



b)

Figura 11 - a) Costumes de Bahia, 1835 (Rugendas, 1979), b) Saveiro na Feira de São Joaquim, 2008 (autor desconhecido).

A espacialidade das feiras está atrelada a urbanização de Salvador. A partir dos ideais de civilização que aportaram no Porto de Salvador entre as últimas décadas do século XIX e o primeiro quartel do século XX, a organização das feiras em espaços abertos e o comportamento e a postura de quem circulava nesses ambientes foram alvos de questionamento diante ao ideal de branqueamento e de salubridade vigente nas primeiras décadas da República, mas que ao longo dela, assumiu novas características no projeto nacional perpetrada por um discurso racista, já que o cotidiano das feiras era construído, em sua maioria, por mulheres, homens, crianças e idosos negros e afrodescendentes.

Sobre a questão do agrupamento de pessoas com o objetivo da venda de mercadorias ainda no século XVIII foi notado por Vilhena apesar da inexistência de mercados em Salvador "[...] uns lugares a que se chamam quitandas nos quais se juntam muitas negras a vender tudo que trazem, como seja peixe, carne meia assada, a que dão o nome de moqueada, toucinho, baleia (tempo da pesca), hortaliças etc..." (Vilhena, 1964:93).

O desenvolvimento e a organização das feiras livres em Salvador estão implicados diretamente com a configuração da paisagem em que está inseridas. A paisagem da Enseada de Água de Meninos no início do século XX foi construída a partir da modernização do Porto de Salvador que ao interferir no espaço transformações estruturais e visíveis, como o cais e, por sua vez, a praia, permitiu que uma feira livre fosse instalada em um local privilegiado, tanto em sua localização, próximo ao mar e com grande extensão de areal, como também à margem do centro ativo de Salvador.

Em 1906 iniciaram-se as obras do Porto Organizado inaugurado oficialmente em 1913 com 300 metros de cais, três armazéns e calçamento das ruas em torno. A paisagem urbana que se formava ao norte e a leste do Porto estava implicada no melhoramento do bairro para comportar as necessidades do novo cais do porto. Em 1910, estimuladas pelos preparativos para se comemorar o primeiro centenário da associação Comercial da Bahia, iniciou-se a construção da Avenida Jequitaia, que seria inaugurada durante o primeiro governo Seabra (1912-1916).

O pensar sobre a higiene e a salubridade em uma cidade portuária como Salvador, implicava empreender um projeto de melhoria da Cidade Baixa, historicamente marginalizada diante da Cidade Alta. A melhoria não estava reduzida a questões estruturais de uma cidade, mas ao comportamento e a postura daqueles que vivem nela, em sua grande maioria formada por negros e negras, pobres e trabalhadores que faziam do seu cotidiano uma forma de transgredir o projeto de embranquecimento.

Segundo Douglas (1991), a pureza e a impureza podem ser lidas através de uma linguagem simbólica, contextualizada na cultura que constituiu significado a essas duas categorias de ordem prática. Continua problematizando a impureza, quando a mesma é tratada como algo que não está no lugar, ou seja, é vista e classificada a partir da ótica da ordem social, àquilo que está a margem, logo é impura, e por ser impuro, carrega perigo. Aos olhos ocidentais, a poluição é uma questão de estética, higiene ou etiqueta, acompanhada de sanções sociais – desprezo, ostracismo, tagarelices e perseguições policiais (Douglas, 1991:50).

O Código de Posturas Municipais da Cidade de Salvador, editado no início de 1920, era o principal instrumento para regular o cotidiano de mulheres e homens pobres, que vendiam nas ruas ou em estabelecimentos comerciais de pequeno porte. O Código

implicava a regulamentação dos horários e dias para a venda exclusiva de artigos como de “plantas vivas ou mortas”, previamente permitidos pelo Município. Não cumprindo as determinações, os feirantes deveriam pagar o dobro da taxa em forma de multa.

A Feira do Sete foi uma feira móvel, localizada próximo ao Armazém nº7, no extenso areal que ia da Jequitaia, identificado como o bairro da Praia do início do século XX (Barros apud Araújo, 1999:103). Eram comercializados produtos provindos principalmente do Recôncavo Baiano: frutas, farinha, rapadura, cerâmica e artesanato embarcados em saveiros. Artigos do mar possuíam destaque nesse comércio, peixes, mariscos e produtos alimentícios prontos eram comercializados em tabuleiros (Melo, 1992: 27).

A paisagem da Praia era formada por um extenso banco de areia. Denominada de Praia do Sete atraiu mulheres e crianças para o banho de mar, “situada nos dias atuais entre a Rua Israel e o Moinho Salvador. Era frequentada por moradores do Barbalho, Saúde, Santo Antônio Além do Carmo” (Leal, 2000:12-13). O depoimento de Antonio Barros para o historiador Ubiratan Castro é esclarecedor sobre a dinâmica da Feira do Sete.

Uma coisa que eu gostava muito era de feira. A Feira do Sete. A Feira do Sete se localizava no extenso areal que ia da Jequitaia até o 71 Armazém. Isso começou no fim da década de 30, ou meados de 30, 34 eu já estava indo à Feira do Sete [...]. A gente ia e era tudo um cheiro enjoativo de uma substância que eles usavam para amadurecer velozmente as frutas – o carbureto. Era um cheiro que tomava o ar de carbureto porque não tinha iluminação nas barracas (Depoimento. In: ARAÚJO, 1999:103).

Segundo Corbin (1989), a imagem negativa do mar e das populações marítimas se transformou em meados do século XVIII na Europa, devido o desenvolvimento da “ciência oceanográfica, da navegação, pela influência da teologia natural e pelo início das viagens turísticas pitorescas e aventureiras ao litoral do mediterrâneo” (in Diegues, 2000: 69). Esses ideais aportaram na Baía de Todos os Santos como consequência dos projetos de modernização da área portuária em fins do século XIX, influenciando na mudança do comportamento social da sociedade mais ampla diante a praia.

Jorge Amado, em *Capitães da Areia*, retrata de forma circunstancial a paisagem do bairro da Praia, na primeira metade do século XX, descrevendo o areal a partir de contornos lúdicos e do cotidiano estabelecido nesse espaço.

Hoje a noite é alva em frente ao trapiche. É que na sua frente agora se estende agora o areal do cais do porto. Por baixo da ponte não há mais rumor de ondas. A areia invadiu tudo, fez o mar recuar de muitos metros. Aos poucos lentamente... Não mais atracavam na sua ponte os veleiros que iam partir carregados (AMADO, 2003:19).

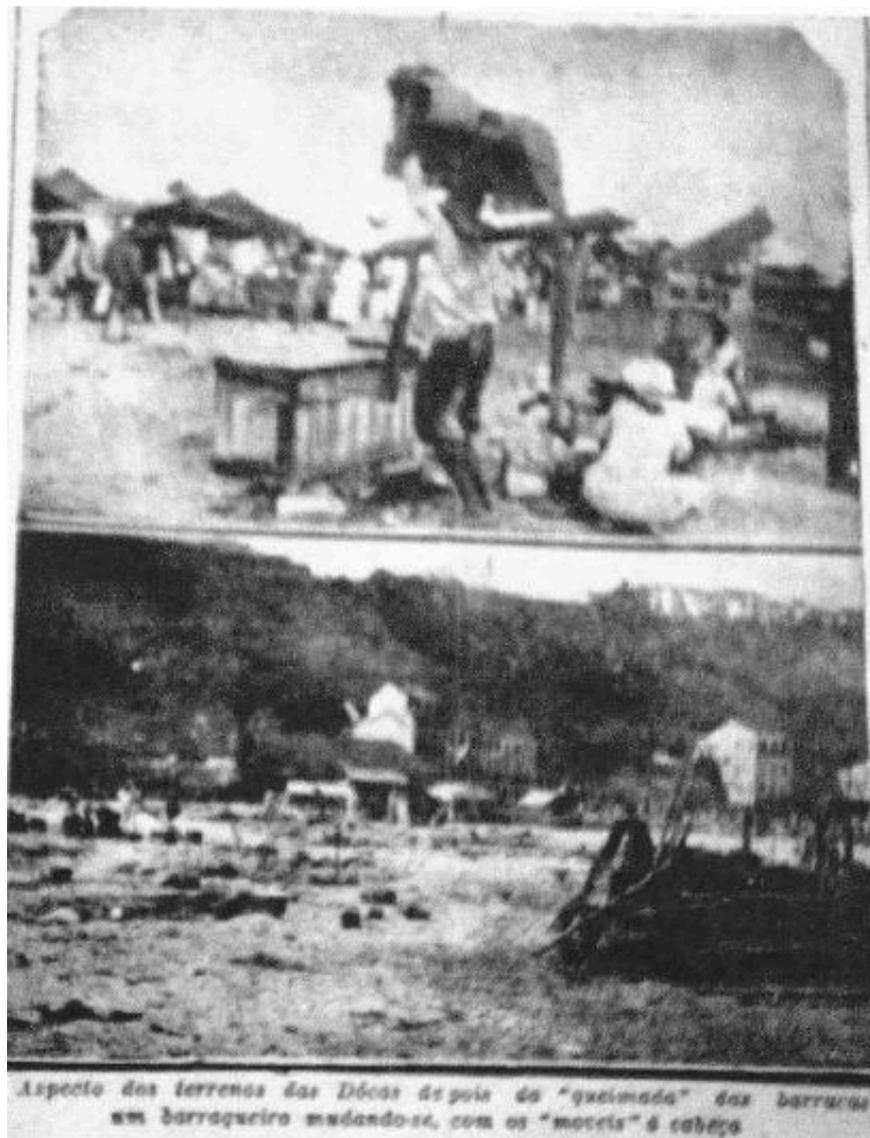


Figura 12 - O que sobrou , após incêndio de 9 de abril de 1934. Foto A Tarde.

Em 1934 a Feira do Sete foi alvo de um incêndio e transferida para a Enseada de Água de Meninos continuando com o mesmo direcionamento comercial. Por outro lado, na Enseada de Água de Meninos desde o século XVII, há registros documentais de feiras móveis circulando nessa área (Araújo, 2009:3). Tais informações indicam um imbricamento entre feiras móveis em Salvador.

Jorge Amado, no livro *Bahia de Todos os Santos*, vincula o cais às feiras de Salvador, podendo verificar tal relação, a partir da mudança da Feira do Sete para a Enseada de Água de Meninos. O crescimento da Feira do Sete na região dos cais estava interferindo nas dinâmicas comerciais portuárias, sendo deslocada para a Enseada de Água de Meninos.

[...] colocada em uma Enseada, onde aportavam dezenas de barcos a vela, provindos do Recôncavo trazendo o produto da terra e do seu artesanato, a Feira de Água de Meninos se transformou na realidade no grande centro de Abastecimento de Salvador. A proliferação anárquica, sem a menor disciplina sem a menor higiene das barracas emprestou-lhe características próprias, que na realidade não honram os nossos foros de civilização. Mas de qualquer forma representava ela uma expressão positiva e necessária à vida da cidade, pois funcionava como um entreposto de abastecimento, canalização para esse mercado a maior parte da produção do Recôncavo. (Entrevista de Orlando Moscoso. In: *A Tarde*, 08/09/1964).



Figura 13. - Vista da Feira de Água de Meninos. Local denominado de Coroa. (In: Verger, 2002).



Figura 14 - Água forte de Henrique Osvaldo - Feira de Água de Meninos vista do bairro da Lapinha (Cidade Alta). In: Revista da Bahia, n°. 29, março 1999.

No início dos anos 1960 incrementam-se as propostas de transferência da Feira para Enseada de São Joaquim e as críticas referentes à involução da cidade por ainda manter feiras-livres permanentes. A Prefeitura de Salvador iniciou o diálogo com os líderes da feira de Água de Meninos para o remanejamento da feira para a Enseada de São Joaquim, posterior ao Ferry Boat sentido norte. Não foi necessária a confirmação dos feirantes para o deslocamento, pois em setembro de 1964 aconteceram dois incêndios que destruíram praticamente todo o espaço.

Depois dessa tragédia, a feira de Água de Meninos foi deslocada para a Enseada de São Joaquim, na Avenida Frederico Pontes, regulamentada por acordo assinado entre a Prefeitura de Salvador, a Capitania dos Portos, o Sindicato dos feirantes e a Companhia das Docas da Bahia (CODEBA), tendo a dimensão territorial superior a 34.000m², espalhado em 10 quadras, 22 ruas, funcionando como um posto de abastecimento para Salvador e cidades do recôncavo, possuindo ancoradouro que permitiu a atracação dos saveiros, um dos principais meios de transporte para o abastecimento de produtos da capital baiana (Paim, 2005).



Figura 15 - Vista panorâmica das obras do Porto e da Feira de São Joaquim. Reprodução fotográfica: Greciane Neres do Nascimento. Fonte: Arquivo da CODEBA.

A mudança dos feirantes da extinta Água de Meninos para Enseada de São Joaquim se concretizou, mesmo que parcialmente, num dia significativo para a população soteropolitana. Data consagrada a Nossa Senhora da Conceição da Praia, era feriado de 8 de dezembro, e o porto e as águas festejavam o fim de tanto fogo em sua trajetória. Pensar o deslocamento da feira de Água de Meninos para São Joaquim é problematizar o aparato material e imaterial presentes em uma feira-livre de forma correlacionada, visto que tanto o formato da organização da feira como também a forma de se comercializar foram mantidas entre as transformações inegáveis que uma nova realidade proporciona a uma tradição.

Assim, por esse acúmulo de passado e memória a Feira de São Joaquim vem sendo pleiteada junto ao IPHAN como patrimônio cultural imaterial, devido a sua importância diante da construção do cotidiano soteropolitano, como também diante da contribuição étnico-racial negra e afrodescendente para a sua manutenção diante ao tempo. A Feira de São Joaquim possui 60 mil m², subdivida em 10 quadras, com 22 ruas e mais de quatro mil box para 7.500 feirantes trabalharem, viverem e construir os seus cotidianos a partir do contexto vivido bem específico que a feira proporciona.

A organização da feira é estabelecida por ruas nomeadas a partir de sua especialidade comercial, como a rua da cerâmica, do alumínio, das carnes. Nessa configuração da feira, é possível identificar a sua relação com o Candomblé. Não somente o box Palácio de Oxossi é compreendida como fornecedor de artigos de Candomblé, já que o universo da cultura material afro-religiosa é extenso. Tanto a rua da cerâmica como dos artigos alimentícios servem a um público que transforma o profano em sagrado, a partir de rituais religiosos complexos e que requerem uma infinidade de produtos orgânicos, minerais e vegetais.

A rua principal ou Rua Um, na entrada principal da Feira, desde a época da instalação, servia de acesso para o porto da Feira, ou porto da Cana, local de embarque e desembarque dos saveiros. Naquela área existia um afluente comércio de cana-de-açúcar, procedente de várias localidades do Recôncavo baiano. Ao final desta, era mantido o intenso comércio de animais vivos, espaço para onde acorriam especialmente os adeptos das religiões de matriz africana. (Paim, 2005: 82)



Figura 16 - Frente da loja Palácio de Oxossi, especializada em artigos do Candomblé, setembro de 2012. (Foto: Luciana de Castro).

O reconhecimento particular da Feira para o desenvolvimento da práxis litúrgica do Candomblé não aparece diretamente nas entrevistas realizadas. Dois pontos aparecem de forma expressiva, à revitalização da Feira e as mudanças estruturais implicadas no cotidiano da feira e dos feirantes, e de forma mais circunstancial, a situação do porto da feira.

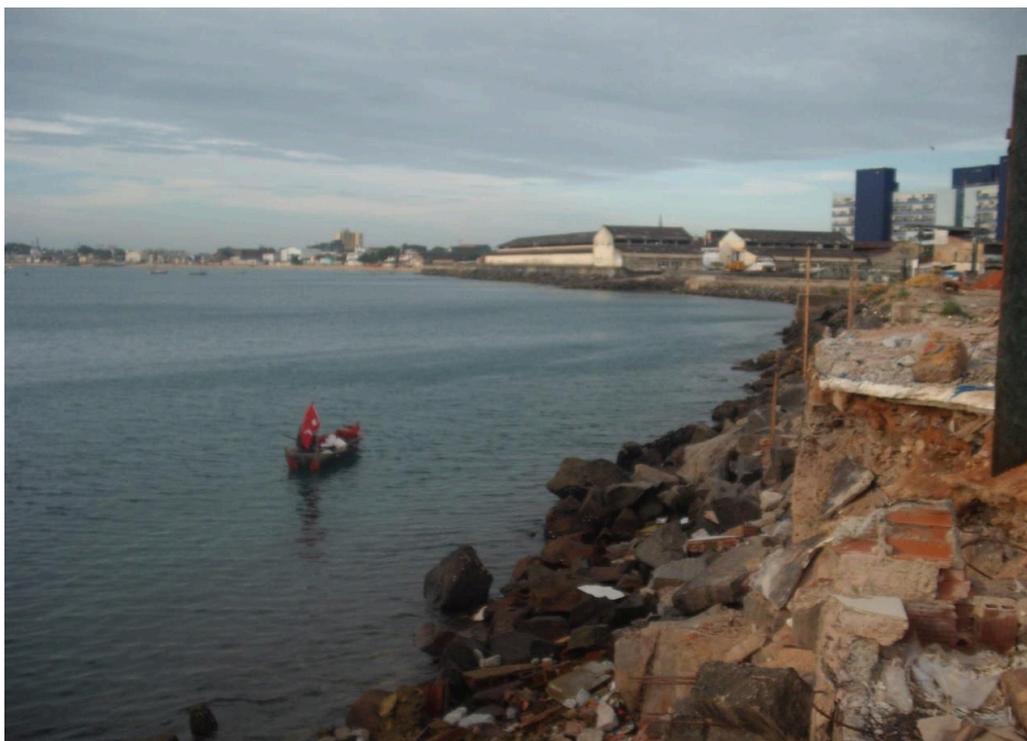


Figura 17 - Enseada de São Joaquim, setembro de 2012 (Foto: Luciana de Castro).

Manoel dos Santos indica que “não existe mais saveiro, nem içar, nem mais nada, vai atracar aonde? o cais vai ser ampliado, agora os produtos do Recôncavo vêm por estrada, mais demorado, mais gasto, mais trabalho”. Para Joaquim Silva, “a Feira de São Joaquim é tradição. Tradição por que é desde Água de Meninos, a forma de viver, de comer, as memórias. Com 12 anos, já corria pela lama, carregando, enchendo, levando, trazendo”.

A partir desses dois pontos verifica-se que a Paisagem está implicada no processo cognitivo de pertencimento do agente social em sua prática, no devir da vida vivida. Pensar a partir das duas falas dos trabalhadores da feira é possuir a perspectiva

que a feira possui características físicas implicadas em questões subjetivas, e que a partir do cotidiano faz com que o indivíduo e o espaço, construam uma memória particular, em contínuo gerúndio.



a)

b)

Figura 18 - Feirantes de São Joaquim, setembro de 2012 (Fotos: Luciana de Castro) a)Seu Manoel Silva b)Pedro Santos.

Compreender arqueologicamente a Enseada de Água de Meninos é ultrapassar a visão clássica sobre o modelo de sítio arqueológico, de abordagem de campo e até mesmo, da observação da cultura material e da materialidade como um todo em contexto. Tal afirmação se deve, por entender que cada sítio possui sua especificidade e forma de compreensão particular, construído ao longo da interface das fontes de pesquisa consultadas e do ir “até lá”.

Poder perceber as transformações da paisagem de Água de Meninos em campo, até então analisadas a partir de verificação sistemática da iconografia, é compreender que o estudo arqueológico está diretamente relacionado com o cotidiano de homens e mulheres e os seus usos diferenciados de objetos e de seu espaço.

CAPÍTULO 4

O VISÍVEL E O INVISÍVEL: NA ENCRUZILHADA DO MAR

Este capítulo possui o interesse em problematizar o artefato submerso na Baía de Todos os Santos e compreender os processos de resignificação da Enseada de Água de Meninos como uma paisagem sagrada. Para tanto, inicialmente será apresentada pesquisas arqueológicas brasileiras com o intuito de traçar um cenário dos registros arqueológicos de caráter diaspórico e religioso, permitindo assim uma ampliação interpretativa do artefato aqui analisado.

Posteriormente a estrutura de ferro submersa será problematizada a partir de sua presença na Enseada de Água de Meninos e como representação material da divindade africana Exu, através de discussões embasadas pela Arqueologia da Diáspora. Dessa forma, o conhecimento mítico acumulado pelo povo de santo e a memória dos vendedores da Feira de São Joaquim serão acionados no processo de construção do conhecimento arqueológico sobre as motivações e os indivíduos envolvidos na submersão do artefato afro-religioso. Por fim, a paisagem histórica da Enseada de Água de Meninos será compreendida a partir dos processos de resignificação que a transformaram em uma paisagem sagrada, ressaltando a tradição de rituais afro-religiosos ao longo das Enseadas da Baía de Todos os Santos.

4.1 A Arqueologia da Religião e da Diáspora no Brasil: Uma interface necessária

Acerca da emergência de estudos sobre a cultura material e o cotidiano de populações africanas e negras na Arqueologia Brasileira, Lima (1993) indica que tais abordagens são capazes de reescrever a História Oficial, a partir dos silêncios e vozes desses grupos há muito negligenciados. Um específico contexto influenciou o desenvolvimento da Arqueologia Afro-Americana, relacionado à preocupação dos

pesquisadores com a inserção do negro na vida política e social dos Estados Unidos, dando forma e conteúdo ao movimento pan-africanista e de direitos civis. As enérgicas solicitações que incitaram a defesa das vozes e memórias negras na sociedade americana são anteriores aos estudos arqueológicos da segunda metade do século XX, evidenciado pela produção de W. E. B. Du Bois ao lançar as bases intelectuais de uma ideologia pan-africana já nos últimos anos do século XIX (Appiah, 2007).

As investigações arqueológicas circunscritas aos estudos afroamericanos emergiram na década de 1960 e 1970 nos Estados Unidos. Essas novas tendências mudaram os rumos da Arqueologia Histórica que estava alicerçada pelo estudo da cultura material das elites como as plantations do Sul e as treze colônias do Norte (Orser, 1998). A mudança de foco da minoria da elite branca para a maioria subordinada inspirou os arqueólogos para a investigação da vida e do cotidiano de homens e mulheres marginalizadas ao longo da construção do passado nacional.

A Arqueologia da Escravidão apresenta elementos comuns, mas não é sinônimo de Arqueologia Afro-americana. Seu foco é a análise do comércio transatlântico e do legado da escravidão em diferentes contextos. No entanto, a crítica recai sobre a redução da identidade do sujeito à sua condição de escravo. A partir da década de 1980 a Arqueologia Afro-americana consolidou-se como uma vertente da Arqueologia Histórica, com seus próprios simpósios, reuniões e revistas, apresentando revisões e críticas dos trabalhos anteriores e propondo a aplicação de novas abordagens nestes estudos (Singleton, 1995).

O pensamento pós-processualista em suas diversas e específicas abordagens, possibilitou que temáticas, até então descartadas pelo pensamento histórico-cultural e pelo processualismo, emergissem no cenário contemporâneo de produção do conhecimento na Arqueologia. Entretanto, tal avanço de abordagens, não vem sendo tratados a partir de um aparato teórico-metodológico específico, resultando muitas vezes, em reproduções, discrepâncias epistemológicas e anacronismos conceituais. Para tanto, é necessário o redimensionamento das abordagens arqueológicas tendo como foco central o desligamento da História Oficial.

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 (...) grupos diferentes podem estar relacionados a artefatos semelhantes, ou, ao contrário, tipos de artefatos diferentes podem estar associados a um mesmo grupo (AGOSTINI, 2011:124).

A variabilidade das definições da Arqueologia que é realizada no Novo Mundo e que atenta para os vestígios materiais de africanos e africanas pode ser contextualizada em um mesmo processo histórico científico de desenvolvimento, mas diferenciadas semanticamente a partir das particularidades locais e da intenção teórica dos pesquisadores que a distinguem, pois ao escolher uma definição ao invés de outra, traduz sua posição política sobre a presença de africanos e africanas na América, como exemplo a Arqueologia da Escravidão, Arqueologia Afro-Americana, Arqueologia da Plantation, Arqueologia da Diáspora, Arqueologia da Etnicidade, Arqueologia dos Quilombos, Arqueologia da Identidade e Arqueologia e Raça.

Lima (1993) aponta à década de 1980 como período inicial de tais formulações, iniciado com as pesquisas de Carlos Guimarães, no Quilombo Ambrósio, em Minas Gerais, seguidas do estudo dos vestígios arqueológicos da vida cotidiana do quilombo de Palmares, realizado por Pedro Funari e Charles Orser, na década de 1990. Nesse período, Tânia A. Lima e Camilla Agostini começaram a evidenciar vestígios materiais associados aos escravos africanos em amostras arqueológicas de alguns sítios do Rio de Janeiro.

Nos anos 2000, as escavações de Souza e Symanski em engenhos escravistas nas regiões de Goiás e Mato Grosso lançaram novas perspectivas para a arqueologia afro-brasileira, discutindo questões sobre resistência e identidade cultural a partir de estudos contextuais e de cultura material e análises de paisagens em estabelecimentos escravistas brasileiros. No que tange às abordagens sobre o caráter religioso, a partir da cultura material de grupos diaspóricos, cito quatro exemplos como os estudos de Symanski (2007), Tavares (2006), Ramos (2008), Agostini (2011) e, por fim, Ribeiro (2008, 2011).

Com o propósito de discutir a manutenção de práticas religiosas de origem africana nos engenhos de Chapada dos Guimarães, com base na cultura material exumada de contextos relacionados a escravos e a senhores de engenho, Symanski (2007: 11) indica que a “análise dos artefatos portáteis pode informar sobre os modos

alternativos, táticos, nos quais o espaço foi usado pelos consumidores na execução de suas práticas”. Entre os artefatos portáteis registrados foram encontradas cerâmicas com signos cruciformes incisos em vasilhames cerâmicos em todos os quatro engenhos pesquisados (Água Fria, Quilombo, Rio da Casca e Tapera do Pingador). Também foram exumadas duas garrafas, uma de grés branca e uma preta de vidro no Engenho de Água Fria, uma vasilha com uma moeda de cobre cunhada em 1869 “colocado exatamente no canto de uma das salas, abaixo do piso, sobre a fundação da casa”, como cristais de quartzo e uma pedra preta brilhante no Engenho do Rio da Casca, do século XIX.

Symanski (2007) conclui que a presença de material arqueológico indicativo de crenças religiosas de origem africana, que identificou como sendo bakongo, nos engenhos Rio da Casca e Água Fria, expressa à resistência dos escravos frente aos postulados cristãos, seja na manipulação de objetos ou na prática de esconder artefatos portáteis na sala da casa grande. Para o arqueólogo, esses vestígios sugerem que os escravos utilizaram suas próprias expressões religiosas como mecanismos de fragmentar a violência e o poder dos senhores de engenho sobre eles (Ibid, 2007:28).

Tavares (2006) teve como objeto de estudo arqueológico os sepultamentos localizados na antiga Igreja da Sé em Salvador, na Bahia, que apresentavam contas de colares africanas como acompanhamentos individuais. Os sepultamentos por apresentarem caracteres africanos a partir da análise bioantropológica foram indicados como pertencente a indivíduos nagôs que compuseram no século XIX as irmandades negras, que tinham como principal objetivo garantir uma boa morte aos seus filiados, tendo como irmandade principal associada à antiga Igreja da Sé, a de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, também conhecida como Nossa Senhora do Rosário dos Pretos.

A partir deste quadro explicativo, considera-se que a fusão cultural africana ocorrida nesta sociedade foi fruto de uma inter-relação nascida, principalmente, na condição de ser negro (TAVARES, 2006: 48).

Tavares conclui que o negro esteve transitando entre sistemas religiosos distintos (o católico e o de origem africana), sendo que neste trânsito não houve confronto radical

que levasse a desconstrução de ambos os sistemas, conceituado pela categoria de sincretismo. Diferentemente da interpretação da autora, Fredrik Barth nos informa que a fronteira étnica define o grupo e não a matéria cultural.

Assim, o pesquisador dos estudos de etnicidade na Arqueologia não deve se interessar em buscar os conteúdos culturais, mas sim, os limites negociados pelos grupos em contextos precisos, as situações dos indivíduos engendradas nas relações de poder, a manipulação das culturas materiais pelos agentes históricos, pois estes, em uma estrutura de opressão, construíram mecanismos de rupturas, ou mesmo de transformação de suas realidades a partir de suas necessidades.

A Cruz do Patrão é um monumento existente no Porto do Recife, que remonta a meados do século XVIII. A pesquisa arqueológica financiada pela Prefeitura de Recife e pela UFPE foi consequente da solicitação realizada pela Comunidade Negra do Recife junto à Prefeitura, indicando que a Cruz configurava-se como um espaço de atividades afro-religiosas e não um cemitério como o senso comum imaginava. Os artefatos exumados, incluindo ossos de animais foram analisados pela Associação dos Babalorixás e Yialorixás dos Cultos Afro Brasileiros do Estado de Pernambuco como dedicados a oferendas aos Orixás, indicando também que “os vidros, as cerâmicas e as ferragens encontradas são semelhantes aos materiais utilizados nos assentamentos dos Orixás nos terreiros” (Ramos, 2008:5).

O trabalho mais recente de Agostini (2011) 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, localizado no município de São Sebastião, São Paulo. Trabalhando com a hipótese da ligação desta fazenda e seu proprietário com o tráfico ilegal de escravos, no segundo quartel do século XIX, Agostini, considerando a perspectiva Atlântica, percebe situações de encontros e trocas culturais em diálogo com a formação de aspectos culturais híbridos, a partir da dinâmica simbólica materializada em objetos.

Nesta pesquisa, a autora recuperou um conjunto de objetos enterrados no contrapiso da casa principal como uma pedra polida, semelhante a um machado indígena quebrado e duas chaves enferrujadas sobrepostas semelhantes à imagem de uma cruz, sendo associados pela autora como proveniente de práticas mágicas pelos

indivíduos bakongos que se encontravam na condição de escravos na fazenda São Francisco (Agostini, 2011:164). A partir destes achados, Agostini conclui que a prática de enterrar esses objetos, indica uma forma de resistência escrava a partir do mundo mágico dos feitiços. Acrescenta que não somente os escravos realizavam tal prática para seu benefício, mas podiam empregar aos seus senhores, expressando um possível apadrinhamento, ou o que Agostini identifica como apropriação inversa, diante ao medo do universo mágico-espiritual dos africanos (Agostini, 2011:167).

Através das coleções de máscaras Gueledés e edans Ogboni, a pesquisa etnoarqueológica desenvolvida por Ademir Ribeiro (2008) destaca a presença de africanos e africanos na construção ativa do Candomblé que se iniciava de forma estrutural na segunda metade do século XIX na Bahia. Ao pensar sobre a formação de sociedades que surgem como secretas no seio de Salvador, é verificar que o processo de construção de novas realidades pelo diaspóricos, também passavam pela instância da atualização da memória, da reorganização de rituais e tradições. Ainda Ribeiro (2011) avança para a necessidade de reivindicar a extensão do conceito de sítio arqueológico para os locais de refugio da cultura material de terreiros de Candomblé.

A Arqueologia, ao estudar a cultura material dos terreiros de candomblé, pode dar voz a essa parcela historicamente oprimida, cuja produção material, estética e simbólica não deve ser ignorada pelo restante da população. Assim, queremos pontuar aspectos do poder hegemônico vinculado a pouca atenção dada pela Arqueologia no Brasil às realizações de um segmento social que representa a maioria da população brasileira (RIBEIRO, 2011:2).

Dentro dessa minoria social formada por diversos grupos invisíveis, encontram-se membros de culturas deslocadas, podendo incluir o chamado povo de santo, categoria social e religiosa, que define um grupo local, regional ou nacional, que comunga da crença e rituais litúrgicos aos Orixás, Voduns ou Inquices. Tomada em seu sentido lato, a linguagem diaspórica se refere a uma postura crítica sobre o mundo, visualizada no interior dos Candomblés, em que crenças religiosas, práticas rituais e valores míticos se articulam na organização material da vida e nas relações de poder entre as comunidades.

Os estudos de Symanski (2007), Tavares (2006), Ramos (2008), Agostini (2011) e Ribeiro (2008, 2011) significam um alargamento no campo arqueológico, no que tange ao entendimento de outros cotidianos não registrados pela História Oficial, cotidianos esses, que atualizaram espaços, resignificaram a morte, apropriaram-se e inverteram discursos e materialidades dominantes. Considero tais estudos como marcos iniciais na Arqueologia Brasileira, e àquela que pretende focar e ressaltar o universo mágico-religioso da Diáspora.

O deslocamento assim é entendido como princípio da Diáspora, por abarcar uma infinidade de elementos subjetivos e materiais na construção de novas realidades em novos espaços territoriais. Dessa forma, a Arqueologia através do estudo da cultura material de caráter religioso compartilhado por grupos e indivíduos diaspóricos “é capaz de trazer o poder do passado para a legitimação das comunidades e seu fortalecimento no presente” (Robrahn-González, 2006: 68).

4.2 Assentando o invisível: O caso do assentamento de Exu

Essa pesquisa reconhece os artefatos não como simples recipientes estáticos de autoatribuição étnica, mas como símbolos cujos significados permitem ser manipulados ao mesmo tempo em que promovem uma sensação de pertencimento. Esta linha de investigação permite pensar o artefato como produto de motivações e intenções religiosas e sua deposição como um evento carregado de particularidades históricas e de sensações pessoais desencadeadas pelo contato com o sagrado.

Robin Osborne (2004) indica que o objeto empregado em uma troca sobrenatural pode ter sido confeccionado com essa intenção ou convertido nesse sentido. Em ambos os casos, a possibilidade de que a estrutura de ferro foi dedicada à divindade Exu, reflete muito sobre o mundo mais amplo das coisas. A doação de materialidades para os deuses estabelece um padrão onde as relações de troca podem ser em longo prazo, sendo impossível medir o retorno ao investimento.

Um dos pontos centrais abordados na teoria de Marcel Mauss (2003 [1912]), diz respeito à tensão entre obrigatoriedade e espontaneidade no universo das trocas. A troca se estende às coisas economicamente úteis, mas envolvem também gentilezas, banquetes, ritos, mulheres, sendo o termo troca definido pela circulação de riquezas como um “contrato mais geral e permanente”. Para o autor, o elementar das sociedades, em todos os tempos históricos, é o intercâmbio e a dádiva. A religião dessa forma pode ser entendida como um sistema simbólico que por sua vez é uma construção coletiva, pois não se pode simbolizar sozinho.

Pensar a cultura material afro-religiosa brasileira é pensar em uma memória ritual e religiosa que foi ganhando forma com conteúdos diaspóricos ao longo de quatrocentos anos. É problematizar o deslocamento forçado de milhares de agentes históricos em associação a capacidade de construir novas realidades através do que foi transmitido por gerações. Se dedicar objetos a poderes sobrenaturais é tão importante, por que então os arqueólogos muitas vezes vêm ignorando isso?

Para Osborne (2004), três fatores parecem ser particularmente influentes: o privilégio do objeto sobre o grupo que oferta, a dificuldade que existe no reconhecimento de que um objeto foi dedicado ou simplesmente descartado e, por fim, o estudo é voltado para os objetos individuais e não em conjunto, onde proporcionaria pensar sobre como as pessoas pensavam.

Seguindo as questões formuladas por Osborne (2004), o assentamento de Exu é compreendido enquanto manipulação específica por um determinado grupo ou indivíduos que comungam da mesma religiosidade; é compreendido como consequente de uma deposição intencional e não de descarte; e, por fim, é pensado enquanto integrante e potencializador da resignificação da Enseada de Água de Meninos como uma paisagem sagrada.

Uma das problemáticas sobre a presença e análise da cultura material africana e diaspórica no Novo Mundo é o relativo grau de continuidade ou de mudança pleiteados pelos arqueólogos a partir dos vestígios materiais identificados. Os estudos focalizados em contextos escravos têm empregado modelos alternativos, pautados nas noções complementares de aculturação, crioulização, transculturação e etnogênese (Symanski, 2009: 14/15), buscando a partir dessas categorias, compreender a presença negra em

novos contextos culturais como também identificar aspectos religiosos na cultura material.

Para a análise do artefato dessa pesquisa tais categorias não serão empregadas como ferramenta classificatória. No entanto, as mesmas devem ser compreendidas historicamente, na medida em que o assentamento de Exu é a materialização da representação de um deus africano. Não seria possível compreender um artefato de cunho religioso sem problematizar determinadas categorias e discussões que estão implícitas em sua existência, como raça e etnia.

Inicialmente a Arqueologia da Diáspora foi pensada para fornecer pistas sobre a sobrevivência cultural dos africanos no Novo Mundo, incluindo os aspectos do sagrado e do religioso. A partir dos africanismos de Herskovits (1941), a cultura material foi compreendida como prova do *style african* produzido fora da África. Ao valorizar o conceito de sobrevivência cultural, buscou identificar elementos da antiga cultura mantidos de forma igual em uma nova cultura sincrética, buscando provar a continuidade da cultura apesar das mudanças aparentes.

Enquanto autores como Melville Herskovits e Roger Bastide deram ênfase *especial a continuidade das formas culturais africanas e a 'tenacidade da tradição'*, mais recentemente outros autores tem notado as *'dramáticas'* mudanças que ocorreram no processo de transferência, concluindo que a experiência no Novo Mundo praticamente diluiu a herança africana (PARÉS, 2007:16).

O dilema está em saber se a cultura negra evidenciada pelo registro arqueológico deve ser entendida como sobrevivência de africanismos ou como adaptação criativa aos imponderáveis da escravidão e do racismo. Outra corrente interpretativa encara a cultura material como estímulo para inovação e a mudança; destaca a hibridez ou criouliização, não em relação a primazia africana, mas em relação a especificidade do processo histórico e do contexto social, sendo útil para pensar a realidade brasileira.

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)

No interior dessa perspectiva analítica Sidney Mintz e Richard Price (1976) influenciados pela Antropologia Simbólica americana, indicam uma nova abordagem para os estudos de mudança e continuidade. Mais que comparar as determinações ecológicas e funcionalidade dos vestígios arqueológicos, “sugerem comparar não os aspectos estruturais das representações culturais africanas e diaspóricas, mas o que essas representações significam, pretendem e expressam” (Parés, 2007:17).

Ferguson (1991) propôs mais tarde que a cerâmica não representava apenas africanismos tangíveis. Os fragmentos foram também representações simbólicas de um alteridade que serviu tanto para construir diferenças como para fornecer um sentido pan-africano. No entanto, esse pan-africanismo foi entendido como uma mistura de diversos elementos crioulizados, sendo que os elementos culturais de África seriam mascarados, escondidos, ou até mesmo ausentes nos registros arqueológicos, mesmo em contextos de enterramento em que é possível encontrar uma maior diversidade de materialidades.

Arqueólogos históricos têm procurado associar o passado de populações humanas com tipos específicos de cultura material, referem-se a tais aspectos tangíveis da identidade étnica como marcadores. Na pior das hipóteses, esses vínculos muitas vezes carregam conotação racista, a exemplo de que só os imigrantes chineses usavam tubos de ópio (Sando & Felton, 1993: 169). Pelo devir histórico da formação de Salvador, não é possível empregar a raça para o indivíduo ou grupo envolvido com a submersão do artefato, mas certamente quem o fez, tinha disponível o arsenal mítico e ritual de uma memória cunhada pela busca da África, permitindo assim, vincular o artefato a uma comunidade mais ampla, ao “povo de santo”.

O autor das fotografias do assentamento de Exu, o mergulhador André Lima, em conversa informal relatou que a estrutura de ferro foi soldada a outra estrutura em uma ação intencional. A estrutura de ferro ao ser soldada em uma base que lhe garante estabilidade sugere o interesse daquele ou daquela que submergiu o objeto, de que o mesmo permanecesse ereto no espaço submerso, devido as correntes marítimas que certamente o derrubariam facilmente.



Figura 19 - Assentamento de Exu. (Relatório, 2010:210)

Para tanto, Barrett (1991) indica um modelo pós-processual de compreender os significados presentes nos simbolismos religiosos, a exemplo da intenção de que a estrutura de ferro ficasse erguida no fundo do mar. Barret considera que os símbolos religiosos como noções, abstrações de experiência fixadas em formas perceptíveis, como ideias, julgamentos, verdades e crenças expressam o mundo como o modelam, criando no crente certas disposições, hábitos, compromissos para agir. Os símbolos uma dimensão moral, cognitiva e emocional.

A estrutura submersa carrega em si rituais que lhe transmudaram de ferro em divindade. Quando algum iniciado ou iniciada no Candomblé falece, seu corpo e sua memória participa de rituais fúnebres identificados como axexê, em que sucessivos rituais de desconexão entre o corpo invisível e o corpo visível são realizados. Um dos rituais que compõe esses ritos fúnebres é o da entrega (despacho) da cultura material do morto no mar, às vezes incluindo o próprio assentamento do Orixá, pois em alguns casos os assentamentos continuam a ser zelados por familiares ou pelo terreiro que pertenciam (Babalorixá Dary Mota, entrevista em 10/08/2012).

O assentamento de Exu não pertence ao universo da morte tão marcante nas religiões afro-brasileiras, mas sim, a vida vivida de alguns de seus integrantes. Assentar Exu em um espaço de interface comercial, entre o Porto de Salvador, a Feira de São Joaquim e do Ferry Boat, certamente serve para pensar sobre as esferas de deslocamento e transição que a população negra e afrodescendente construiu ao longo de sua presença em Salvador, resistindo à invisibilidade que lhe os conferiram em diversos espaços, resignificando a partir de seus códigos a Enseada de Água de Meninos como uma paisagem sagrada.

Geertz (2000) ao tratar a semiótica, como campo de estudo que deve ultrapassar a análise de sinais, como mecanismos comunicacionais e códigos a serem decifrados seguem em direção aos modos de pensamento, a interpretação das expressões, a partir de "uma ciência que pode determinar o significado das coisas para a vida que os rodeia". (ibid, 2000: 120).

Para Bourdieu (1974), as pessoas são socializadas como seres históricos, dialogando com a cultura material as questões étnico-raciais por meio de valores identitários. Dessa forma, a compreensão meramente descritiva e classificatória, que proporiam linearmente o estudo dos objetos, construindo tipologias, enquadrando-os a tipos conceituais (Barthes, 1989, Barth, 2000), dará lugar ao universo de inter-subjetividades e de relações sociais produzidas através da cultura material, deslocando o estudo meramente classificatório, para o estudo de sua potência (Bourdieu, 1974).

Dessa forma, a partir da estrutura de ferro é possível identificar pelo menos três indivíduos, a Iyalorixá ou o Babalorixá, o ogã e aquele que terá a divindade Exu assentada. Reduzo a esses três indivíduos, por pensar que o processo ritual de

assentamento de um Orixá é realizado a partir de conhecimentos específicos apreendidos ao longo e cumprimento de uma vida iniciática no Candomblé, que confere a mãe ou pai de santo e ao ogã, o poder de intermediar a oferta ao Orixá respectivo.

Outro ponto a ser destacado é sobre quem poderia ser esse indivíduo ou mesmo grupo que teve motivações para submergir o assentamento de Exu na Enseada de Água de Meninos. A estrutura de ferro não permite identificar o gênero, a raça como já explicado, nem mesmo a geração, mas permite identificar quais objetivos poderiam ser alcançados com tal ação. Primeiramente se faz necessário explicar quem é Exu e posteriormente na vida prática como está divindade pode agir na vida vivida.



Figura 20. Representações de Exu, detalhe para o falo nas imagens. Palácio de Oxossi, Feira de São Joaquim, setembro de 2012 (Foto: Luciana de Castro).

Exu é o patrono das feiras e dos mercados, das portas e entradas, das encruzilhadas e das estradas largas, da circulação e negociação, do comércio, do sexo e do ato sexual. Tanto na África quanto no Brasil, a divindade Exu é cultuado no interior das feiras e dos mercados, como em espaços públicos da cidade, possuindo cultura material específica, a exemplo de representações antropozoomorfica, geométricas e

fálicas (Iyalorixá Sônia Nunes entrevista concedida em 23/09/2012). Exu é filho mítico de Yemanjá e primeiro Orixá a ser criado, é representado pelo elemento fogo, pela boca que tudo come, pelo falo que tudo procria e fecunda. Também é o mensageiro entre os dois mundos, o orun (céu) e o ayê (terra), nada pode ser feito sem a sua permissão, é o primeiro Orixá a ser cultuado e reverenciado, sem Ele, nada é feito.



Figura 21. Assentamentos de Orixá em ferro. Em forma de tridente são os dedicados a Exu. Palácio de Oxossi, Feira de São Joaquim, setembro de 2012. (Foto: Luciana de Castro).

Exu é assentado por diversas motivações, com interesses individuais e coletivos. O exemplo individual refere-se ao culto do Exu pessoal, pois segundo o Candomblé cada filho e filha possuem o Orixá Exu juntamente com sua família de Orixás. De forma coletiva, é assentado no momento da fundação de um Candomblé ou como protetor das feiras e mercados (Iyalorixá Giovanilza de Castro entrevista concedida em 14/10/2012). Uma possível motivação sobressai às outras elencadas, pois a localização do assentamento do Exu submerso está próxima à feira de São Joaquim, e por sua vez permite pensá-lo através do acúmulo de significados que a feira possui para a população diaspórica soteropolitana.

O assentamento de Exu representa o poder de articulação e manipulação das populações diaspóricas em meio às adversidades impostas no deslocamento e na reconstrução de suas vidas em uma nova realidade transatlântica. A cultura material por estar submersa confere uma complexidade de significados para tal contexto, e se estende aos limites da relação entre o secular/público e o sagrado/privado.

Os assentamentos de Orixá, até então somente foram registrado em locais terrestres, como no interior de Candomblés e lugares públicos, a exemplo do assentamento de Exu à frente da Casa Jorge Amado no Pelourinho, sendo o caso do Exu de Água de Meninos, um caso especial, pois mesmo em espaço público permaneceu em segredo devido a sua invisibilidade na paisagem.



Figura 22 - Assentamento de Exu, Casa Jorge Amado, Pelourinho, Salvador, maio de 2011. (Foto: Luciana de Castro).

Exu é a divindade dos inícios ou aberturas; é ele quem inicia o ritual, é ele quem guarda o portão, é ele que está enterrado no limiar das portas e finalmente é ele quem agarra o homem pela garganta, castigando-o com doenças nas vias bucais. É ao mesmo tempo o deus do caminho, o "homem da rua" como lhe chamam às vezes os bantos, aquele cujo ferro simbólico termina por sete, catorze ou vinte e uma hastes, designadas como os sete, os catorze ou vinte e um caminhos de seu reino. Suas oferendas são levadas aos caminhos mais afastados ou as encruzilhadas, pois ali se entrecruzam as vias de comunicação, acabar e assim tem-se a certeza de que, a força de correr mundo, acabará passando finalmente por esse lugar. Foi porque preside justamente as aberturas de caminhos, e não por outras razões, que tornou-se mensageiros de todos os orixás; e é por isso que abre a porta que separa a natureza das coisas divinas, unindo assim essas duas camadas do mundo. (BASTIDE, 2001:191).

Exu carrega em si a energia do fogo e foi simbolicamente submerso, permitindo metaforizar sobre a capacidade e o poder adquirido ao longo dos séculos pela população afro-religiosa em transformar realidades, transmutar cotidianos, controlar energias opostas, manipular materialidades pautada em um universo intangível de signos e representações. Dito isso, a invisibilidade do artefato por sua condição submersa e de não interferência visual na parte emersa pode ser pensada pelas categorias de lugar e não lugar de Marc Augé (2007).

O lugar não seria completamente invisível e o não lugar nunca se realizaria completamente, pois “o habitante do não-lugar mantém com este uma relação contratual representada por símbolos (...) que permitem o acesso, comprovam a identidade, autorizam deslocamentos impessoais” (Augé, 2007:111). Dessa forma, é possível analisar o assentamento de Exu a partir dessa fronteira, transpondo o lugar e o não lugar, o tangível e o intangível sem eliminá-los, pois as camadas de invisibilidade são construídas precisamente para aumentar a sua força.

Para Meyer (2008), tais disposições e aspectos míticos relacionados às formas materiais estão enraizadas e confirmadas por uma estética religiosa particular. Estética é aqui entendida não no sentido estreito kantiano do belo, mas no sentido mais abrangente da estética, ou seja, a experiência sensorial do mundo e do conhecimento sensível do mundo. O assentamento carrega em si à ritualística e o litúrgico do culto de Exu, divindade que por excelência possui em sua imagem os signos e os símbolos que secularmente vem sendo lidos através da ótica cristã, seja o catolicismo ou recentemente

pelos neopentecostais, portanto ao longo dos séculos a deidade do movimento foi demonizada.

O assentamento de Exu se tornou invisível mesmo com sua condição a priori de invisibilidade. Em conversas com o arqueólogo Leandro Duran indicou que as recomendações do relatório arqueológico sobre essa estrutura identificada não foram cumpridas. Não foi comunicado ao povo de santo sobre a existência do Exu submerso, negligenciando sua existência mesmo com o início das obras de modernização da ponta norte do Porto de Salvador, BA.

Como forma de dar destaque a essa problemática, mesmo que de forma teórica, essa pesquisa está intimamente envolvida pelas discussões atuais sobre o patrimônio arqueológico subaquático no Brasil, e pelo caráter político que a pesquisa arqueológica deve possuir no cenário contemporâneo de produção de conhecimento. Esse embasamento engajado e tal significância se explicam porque esses bens submersos “são únicos, não renováveis e de interesse público” (Rambelli, 2008:54).

Retornamos ao ponto inicial que abre essa problematização, a questão da raça e da religião, pois o negligenciamento para com o sítio da Enseada de Água de Meninos reflete o descaso institucional para com as populações afrodescendentes como também faz emergir as discussões sobre a intolerância afro-religiosa secularmente proferida tanto nos espaços institucionais como na esfera pública.

Teorizar raça e etnia a partir do religioso não significa fundar o pluralismo étnico-racial como modelo de organização social, mas examinar as modalidades do fenômeno étnico por meio de sua pertinência, mobilidade e poder de inserção para os grupos ou indivíduos interessados, pois os aspectos culturais que são levados em consideração não são a soma das diferenças objetivas, podendo estes sofrer variações contínuas e descontínuas por naturezas diversas.

O estudo do assentamento de Exu permitiu verificar que a pesquisa arqueológica pode reduzir-se ao artefato, mas que através dele, verifiquem-se as muitas relações construídas com o espaço e a paisagem, pois somente dessa forma, o objeto se torna inteligível e mais, torna-se um potencializador para questões que estão escondidas atrás das camadas de significados que os agentes históricos construíram no momento do

evento, acrescido do decurso do tempo e das questões sociais e culturais contemporâneas que envolvem o pesquisador no momento de interpretação, seja qual for o sítio arqueológico em pretensão de análise.

4.3 A paisagem sagrada da Enseada de Água de Meninos

Três questões principais surgem para Osborne (2004) quando o assunto é o estudo de objetos ofertados. Primeiro, que sentido possui uma dedicação e como reconhecer um depósito ritual? Em segundo lugar, como podemos explicar o que é ritualmente depositado? Por que alguém acha que depositar este ou aquele determinado objeto ou grupo de objetos era uma forma adequada de marcação ou do estabelecimento comunicacional com poderes transcendentais? Em terceiro lugar, como podemos explicar por que aqueles que fizeram o depósito escolheram àquele lugar em particular? Por que alguns lugares atraem depósitos rituais e outros não?



Figura 23 - Localização do assentamento de Exu, Enseada de Água de Meninos, Salvador, dezembro de 2012 (Foto: Luciana de Castro).

Abordagens fenomenológicas sobre a paisagem permitem reconhecer as complexidades inerentes de sua presença ao longo do tempo, como também compreende-la a partir do seu papel em transmitir informações e na codificação de um “passado ancestral que alicerça a criação de consciências individuais e de identidades sociais” (Tilley, 1994: 40). A partir da análise fenomenológica é possível avançar na compreensão da paisagem como construída de jogos dicotômicos de percepções, onde a mesma pode estar investida de disciplina e controle sócio-institucional como também de entendimentos mitológicos e conhecimentos rituais intimamente ligados com rotinas e práticas corporais.

Muito o que se constitui como sagrado em oposição a uma paisagem secular é definido a partir de percepções modernas extraídas de uma limitada área do mundo. Com efeito, a distinção entre os dois mundos não é necessariamente um padrão, pois a paisagem pode significar coisas diferentes para pessoas diferentes, e pode reunir em si o caráter sagrado e secular do cotidiano das pessoas que circulam por ela. Bodmin Moor, em Cornwalli, indica que as distinções injustificadas são desnecessárias, mas ainda persiste uma tendência "para manter uma distinção entre paisagens sagradas ou rituais, e paisagens seculares ou mundanas (Bender et al. 1997:149).

A Enseada de Água de Meninos é resignificada como uma paisagem sagrada pela presença do artefato submerso como também pelos processos cognitivos estabelecidos a partir de sua transformação ao longo do tempo. Tal compreensão leva a considerar que a materialidade manipulada com interesse afro-religioso, possui uma práxis sustentada pelo rito e pelo mito, dialogando aspectos materiais e subjetivos, possuindo o espaço onde esses objetos serão depositados um importante referencial de significado. Isso significa dizer que a estética religiosa da materialidade afro-religiosa submersa, envolve a imaginação dos grupos sociais com as forças invisíveis e concretas do ambiente aquático na qual ela está inserida.

Como exposto no Capítulo 3, o uso econômico e cultural dos ambientes aquáticos pelas populações africanas e afrodescendentes desde o período colonial no Brasil se faz presente em seus cotidianos, carregada e atualizada de representações e significados. Ao compreender o cotidiano como um processo de eventos e continuidades, fragmentações e atualizações da vida humana, o envolvimento com o sagrado e com o religioso é entendido através da ótica arqueológica, sendo a

manipulação da cultura material e da paisagem consequentes de uma memória ritual forjada ao longo de gerações.

O depósito de objetos identificados como de terreiros de Candomblé em ambientes aquáticos é descrito desde o início do século XX por Nina Rodrigues (1906). O pesquisador das religiões e religiosidades afro-brasileiras comenta sobre as oferendas à divindade feminina das águas salgadas Yemanjá, na Baía de Todos os Santos, e sobre a utilização das praias para banho da “Calçada ao Bonfim” na Cidade Baixa, como espaço de despacho (descarte) dos objetos litúrgicos pertencentes aos indivíduos falecidos do Candomblé baiano, procedimento este, de caráter litúrgico e integrante da estrutura e das práticas rituais funerárias dessa instituição religiosa.

Era uma verdadeira feira extravagante de objetos de todas as qualidades. Cortes de fazenda, pentes, escovas, caixinhas de pó, estojos e inúmeros artigos de bijuteria. Havia ainda, pratos com laços vistosos de fita ao pescoço, galinhas e até nutridos perus...(...) (O Imparcial, Bahia, 11-8-1932 in RAMOS, 2001:247).

Artur Ramos (2001) pertencente ao mesmo grupo teórico de Nina Rodrigues, desenvolveu pesquisas utilizando para seus empreendimentos matérias de jornais que tinham como interesse, o ciclo de festa das águas em Salvador. Segundo o autor, os presentes ofertados a Mãe d’água se distinguiam perante a aceitação ou recusa da divindade. Se submersos eram entendidos como aceitos, se devolvidos pela maré ou permanecendo boiando, expressaria o descontentamento da divindade, resultando na pesca desses objetos ofertados, por transeuntes que os avistavam na praia da Boa Viagem, também em Salvador. As praias da Baía de Todos os Santos como outras áreas costeiras brasileiras que possuem em sua trajetória histórica a presença de grupos humanos, se tornam potenciais arqueológicos, por compreender que as dinâmicas dessas populações com os ambientes aquáticos, são ativadas e atualizadas no cotidiano.

A renovação das perspectivas em torno dos usos e das sociedades litorâneas teve por contribuição o enfoque da dimensão pluridisciplinar. Esse enfoque, ao final de 1980, surge na França, através do grupo de pesquisadores relacionados ao projeto do Centro de pesquisas sobre as sociedades litorâneas do Ponant, Universidade de Rennes

II (Le Bouedec, 2004: 41). Tal perspectiva permite pensar o espaço aquático como um habitus, lugar em que relações específicas são construídas (Bourdieu, 1977). No entanto, não o compreende como algo isolado da vida vivida, mas em associação aos espaços terrestres, permitindo assim ampliar a compreensão do cotidiano daqueles que vivem e circulam em uma paisagem que integra as duas dimensões.



Figura 24 - A Enseada de Água de Meninos, ao lado esquerdo o Ferry Boat, ao direito o Porto de Salvador, dezembro de 2012. (Foto: Luciana de Castro).

J. Reade (1996:13) afirma que a importância da análise arqueológica sobre as relações entre as comunidades e os ambientes aquáticos tem sido subestimada por causa de pressupostos agrocêntricos inerentes ao pensamento arqueológico, acrescida da falta de identidade sentida pelo público para com as antiguidades vindas do mar (Blôt, 1999: 51). Tais afirmações corroboram com o pensamento dedicado aos estudos sobre as populações diaspóricas no Novo Mundo, devido aos resquícios de uma imagem negra construída a partir do trabalho escravo em canaviais, minas e no cultivo do café, pois a relação com a água, quando mencionada, é reduzida ao culto de divindades africanas mais próximas as santas católicas, a exemplo de Yemanjá e Oxum.

Na etnografia realizada na Feira de São Joaquim, duas vendedoras, Maria Lurdes, da barraca de folhas sagradas e Camila, das panelas de barro, comentaram de forma incisiva sobre a existência de “muitos diabinhos” pela feira e que na época da feira de Água de Meninos, muitos eram colocados na praia, pois a praia estava à frente da feira e “diabo que é diabo fica é na porta, esperando você chegar e sair”. Tal discurso apreendido pelas entrevistas remete a uma problemática deveras discutida na produção antropológica, a imagem ambígua de Exu.

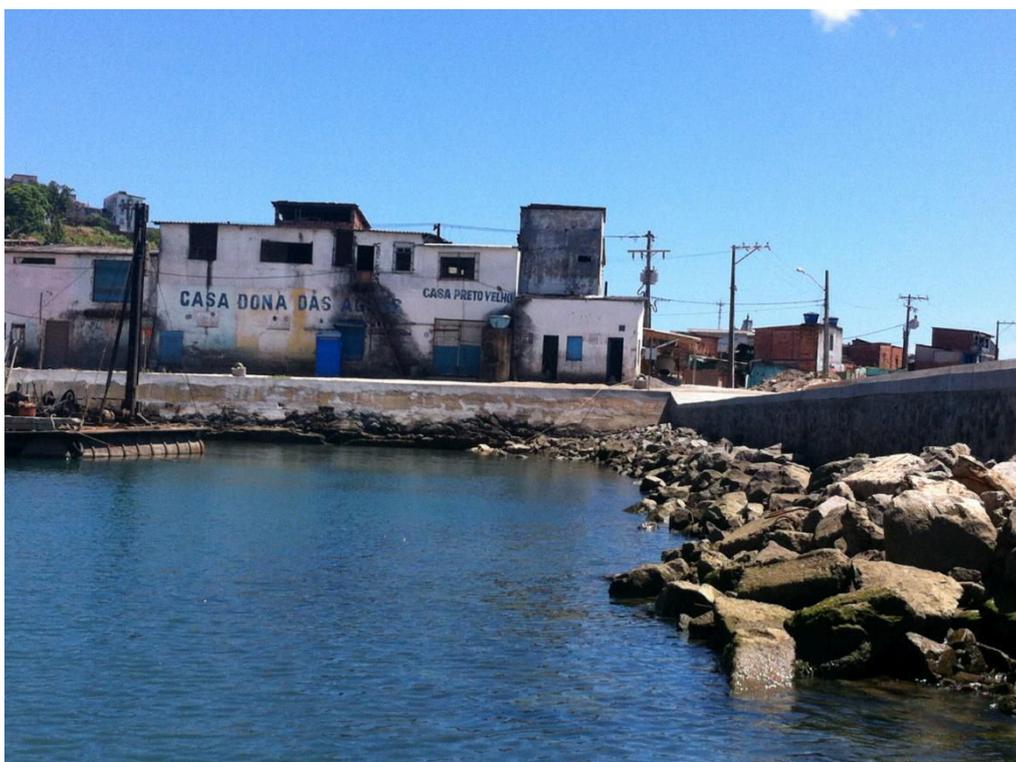


Figura 25. Enseada de São Joaquim “porto da feira”. Detalhe para o nome das lojas defronte a água: Casa Dona das Águas e Casa Preto Velho, dezembro de 2012. (Foto: Luciana de Castro)

A associação de Exu com o Diabo remonta ao século XVIII na região yorubá, sudoeste nigeriano, em que missionários franceses e ingleses reduziram a divindade aos aspectos físicos de seu fetiche, como ao tridente e ao falo, próximos assim à construção do diabo europeu medieval. No momento de deslocamento e atualização de seu culto ao continente americano, tais características são reafirmadas pelo caráter colonizador e cristão que foi formada a identidade nacional brasileira, e acrescido de novas

interpretações errôneas a partir do alargamento de igrejas neopentecostais nas últimas décadas.

A partir da documentação levantada, o assentamento de Exu não se refere à época da Feira de Água de Meninos, pois o processo de aterro e da construção do Ferry Boat remonta a década de 1970, momento em que já estava funcionando a Feira de São Joaquim. No entanto, a memória que foi emersa na pesquisa, pode dar conta de uma questão principal, a de remontar a uma tradição construída pelos vendedores das sucessivas feiras (Sete, Água de Meninos e São Joaquim) em assentar Exu próximo ao mar.

Retornando a fala das duas vendedoras em que configuram a porta como referência maior de Exu nas feiras, pensar a porta da feira é referir-se a Baía de Todos os Santos, pois é através do ambiente aquático que a entrada e a saída de produtos continuam a ser realizadas através dos séculos em Salvador, sendo a paisagem de Água de Meninos resignificada em seu devir a partir de referenciais africanos, pela presença, ocupação e circulação de indivíduos diaspóricos, seja como trabalhadores ou consumidores das feiras e do Porto.

Segundo Souza (2007), a partir das pesquisas arqueológicas realizadas no Engenho de São Joaquim, Goiânia, com base no modelo gama utilizado por Zarankin (1997, 2002), o espaço pode ser entendido enquanto uma “construção da diferença”, não feita propriamente nos lugares mas sim nos “encontros por ele criados” (Souza, 2007:74). Para tanto, o espaço submerso humanizado pela presença do assentamento de Exu, permitiu a resignificação sagrada da Enseada de Água de Meninos, na medida em que, símbolos e significados foram postos em associação com a parte emersa em que se encontra a Feira e o Porto, como também atualizou uma memória mítica africana para a população diaspórica da região da Cidade Baixa.

Bradley (1990: 202) argumenta que o depósito de oferendas votivas em ambientes aquáticos pode ser evidenciado ao longo de um período como pode ter sido utilizado de maneiras muito diferentes no decurso do tempo, “de modo que o que começou como uma transação informal entre os vivos e os deuses foi transformado em uma das atividades políticas centrais na sociedade pré-histórica”. Para o período histórico, as relações com o sagrado também podem apresentar continuidades e

descontinuidades, a exemplo da construção de uma tradição votiva ao mar, como a Festa de Yemanjá em 2 de fevereiro no Rio Vermelho, ou o caso excepcional do assentamento de Exú em Água de Meninos.



Figura 26. Presente em ordem a Yemanjá, Oxum e Nanã. Ao fundo decoração da festa de Bocaneiro, no Ilê Axé Torrundê, Paripe, Salvador, dezembro de 2010.(Foto: Luciana de Castro)



Figura 27. Presente e oferenda entregue na Enseada de Tubarão, Salvador, dezembro de 2010.. (Foto: Luciana de Castro).

Os presentes as águas; oferendas aquáticas as divindades africanas (Yemanjá, Oxum e Nanã) são entregues em uma específica paisagem é recorrente na Baía de Todos os Santos: as Enseadas. Estas apresentam a tranquilidade das águas e da formação geográfica, seja natural ou antrópica, propiciando o controle diante das atividades realizadas e da manipulação da cultura material, diferentemente do que ocorre em praias com mar aberto.

Água de Meninos atualmente é uma pequena Enseada diante à sua extensão no período colonial, entretanto, carrega em si a representação passada de um lugar de abrigo para reparos de embarcações, do abastecimento de água doce e de descanso para os trabalhadores do Porto, em meio as feiras e surradores de couro. Assim, uma Enseada foi mais uma vez escolhida para abrigar a materialidade afro-religiosa dedicada aos Orixás em Salvador.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fundamentar a abordagem da pesquisa arqueológica através do aparato teórico-metodológico da Arqueologia da Religião é alargar a perspectiva sobre a presença sagrada no cotidiano humano, tanto a partir da perspectiva individual, quanto coletiva, de forma local ou mesmo global, permitindo avançar nas redes de significados construídas entre os indivíduos e a cultura material, e através destas, interpretar signos e sentidos compartilhados com a paisagem que potencializa tal relação, acentuando as diferenças e continuidades no decurso do tempo, mesmo que as mesmas não possam ser quantificadas, mas qualificadas a partir dos registros arqueológicos.

O aparato construído nessa pesquisa e da própria área da Arqueologia da Religião não é fruto de uma construção unilateral ou que privilegia uma única perspectiva sobre os discursos, objetos e pessoas, mas é consequente da interface com muitas das disciplinas que fornecem novas perspectivas para tratar a relação humana com as deidades e o mítico, como a Antropologia e a História.

Comungar o religioso e conhecimentos míticos não somente está sustentado pelo sentimento pessoal do indivíduo ou da sensação social de pertencer a um grupo, mas está para além do intangível e do sensorial, alcançando as bases da prática vivida, requerendo um arsenal de objetos para compor o aparato ritual, de um espaço privilegiado para que a performance possa ser realizada e de uma paisagem característica ao rito desempenhado pelos agentes religiosos. Entretanto as relações entre as pessoas e as coisas são impulsionadas por necessidades particulares, requerendo um olhar contextual para compreender o que de fato pode ser associado quando se trata de um estudo de caso.

No cenário brasileiro o estudo da religião adquire especificidades tanto no trato do artefato quanto no desenvolvimento da interpretação arqueológica. O religioso quando pensado em realidades diaspóricas, como é o caso do Brasil, deve estar pautado por questões étnico-raciais, como também marítimas, tornando-se essenciais para a compreensão do cotidiano das populações africanas e de seus descendentes em novas realidades transatlânticas.

As motivações que levaram a submersão do artefato na Enseada estão associadas à condição mítica do espaço e da própria cultura material. A cultura material é dedicada ao deus Exu e o espaço a deusa Yemanjá, filho e mãe mítica. Considerar as relações míticas é levar em perspectiva as justificativas e o que respaldou tal manipulação, pois colocar o assentamento de Exu no fundo do mar não é uma prática regular no interior dos Candomblés.

Submergir cultura material até o leito de corpos aquáticos em rituais do Candomblé, como mostrado no Capítulo 4 faz parte do arsenal performático da religião. A particularidade está na ação de levar em mãos até o local de destino. Pelo contexto arqueológico que foi registrado o assentamento de Exu, configura-se como um caso em que a oferta não foi posta em superfície, a exemplo dos muitos presentes aos Orixás das águas entregue na praia ou com o auxílio de embarcações, mas foi manipulado por um mergulhador ou mergulhadora até a sua fixação no leito da Enseada.

A exemplo de tal performance, pode ser verificada no Rio Paraguaçu, sentido Cachoeira/São Felix (Bahia) quando oferendas as Iyabás são submersas por um filho de santo em uma loca na Pedra da Baleia, uma formação rochosa no meio do rio, resignificada miticamente como registro do deslocamento de Yemanjá da África até o Recôncavo Baiano. No caso do Rio Paraguaçu, o desempenho ritual é dedicado a uma divindade que é protetora dos espaços aquáticos, na Enseada a oferta é a Exu; patrono do fogo, logo do espaço terrestre. Então para o caso da Enseada de Água de Meninos, a condição que leva a submersão não está voltada somente para o aparato mítico que envolve a terra e o mar, mas está intimamente associada às estruturas e instituições sociais que são conformadas na interface desses ambientes.

Abionã vendia roupas no mercado.
Era mulher próspera e respeitada.
Todos cumprimentavam Abionã solenemente
quando ela ia ao mercado fazer o seu comércio.
Mas havia muito Abionã se esquecera de Exu;
nada de ebós, de suas comidas prediletas,
nada de aguardente, pimenta e dendê.
Ela não se lembrava que Exu lhe dera tudo.
Exu dera tudo o que tinha.
(...) (Prandi, 2001:58).

Exu como forma de resposta a displicência e ao não cumprimento das obrigações rituais na vida prática do comércio, incendeia a casa e as riquezas da feirante, demonstrando seu poder e as consequências quando não respeitado os fundamentos ou segredos rituais no mercado. A partir desse mito extraído de uma compilação de outros, unido aos transmitidos oralmente nas comunidades de santo, como também no interior das lojas de artigos afro-religiosas nas feiras de Salvador, Exu é a imagem da feira, da troca, do comércio.

São presentes na paisagem da Enseada de Água de Meninos as feiras livres de Salvador, e que pelo pensamento afro-religioso é um domínio de Exu, o deus que primeiro come, e sem Ele nada pode ser iniciado ou terminado. Sobre o contraste do domínio mítico e da relação com o ambiente físico, é importante destacar que o Orixá Shalugá, a irmã de Yemanjá, é do domínio aquático, mas cultuada no interior dos mercados e feiras no sudoeste nigeriano, pois Ela é a prosperidade necessária para as transações comerciais (Novaes, 2012).

Dessa forma, o espaço não é reduzido ao poder unívoco de uma divindade, como supostamente afirmou os missionários no final do século XIX na África Ocidental e nem tão pouco no início do século através de Nina Rodrigues, Artur Ramos e Edson Carneiro. O estudo da Enseada de Água de Meninos vem a indicar que a problematização da cultura material e da paisagem envolve muito mais do que questões escatológicas, mas é sustentada por ações práticas no presente, como forma de interferir na construção de novas realidades, a partir de suas próprias verdades.

A Enseada de Água de Meninos foi resignificada como uma paisagem sagrada a partir de dois referenciais, a Feira, ou aquilo que pertence a terra, e a Exu, aquele que está no mar. O assentamento de Exu submerso na Enseada atribui o caráter de continuidades entre esses dois espaços, que de tão próximos, se fazem distantes. Sendo assim, a submersão da cultura material dedicada a Exu, permite o acesso, o deslocamento e a circularidade entre o terrestre e o aquático, potencializando de forma sagrada as redes de relações que são construídas nessa particular paisagem.

O uso dos mares e oceanos ganham novos sentidos a partir das relações religiosas e rituais construídas por agentes históricos entre o assentamento de Exu e a Enseada de Água de Meninos. Pensar o ritual de submersão através da condição mítica

de Exu ser filho de Yemanjá é levar em consideração o interesse de retorno à origem mítica, sendo que tal retorno garantiria o equilíbrio subjetivo e objetivo entre as duas energias sagradas, através da presença e associação da feira de Salvador, tanto ao mar quanto a terra, duas vias para importação e exportação de mercadorias e conhecimentos.

A resignificação da paisagem está para além de relações primordiais no sentido de construção passada, caminha também para a interpretação da feira no cotidiano de quem circulava ou residia em Água de Meninos. A porta tangível, onde tudo entra e tudo sai das Feiras de Salvador é a própria Baía de Todos os Santos, a partir da submersão do assentamento de Exu no mar, teve sua existência associada ritualmente a uma porta intangível, reverenciada e cultuada como uma divindade, Exu, conferindo assim, o deslize inevitável entre o visível e o invisível, a morte e a vida, a terra e o mar.

A Enseada configura-se prioritariamente como um espaço diaspórico, seja nas atividades cotidianas seja nas atividades religiosas. A religião faz parte do cotidiano das populações diaspóricas onde prática e representação moldam suas realidades no ciclo da existência. Espaço de negros, negras, pardos, pobres, órfãos, marujos, feirantes, grupos que forjaram suas experiências de vida, a paisagem da Enseada de Água de Meninos foi sendo resignificada a medida do crescimento urbano de Salvador e da própria situação da Cidade Baixa, ganhando tanto contornos e sentidos sagrados como econômicos em Salvador e no Brasil, a partir do momento em que é solicitado o título ao IPHAN da Feira de São Joaquim como Patrimônio Cultural Imaterial.

Neste sentido, Exu é a consagração da vida prática das feiras, do comércio, do ir e vir destes grupos soteropolitanos na sua longa trajetória histórica e diaspórica. Exu assume um papel importantíssimo no agenciamento das realidades negligenciadas pelo poder público. Este é o que lhe confere legitimidade arqueológica, a sua importância para as populações pobres e marginalizadas, que no cotidiano de suas vidas assumem o papel de agente principal no processo de construção de seus cotidianos e da capacidade de resignificar paisagens públicas e representativas para o discurso oficial, como uma paisagem sagrada e marcada pela circularidade histórica de feiras livres e negras.

Quanto ao assentamento de Exu, possivelmente foi destruído pelas obras de aterros recentes na região da Enseada de Água de Meninos, sendo aterrado mesmo submerso, tornando-se invisível mesmo não tendo sido manipulado com a intenção de

aparecer. O descaso com a materialidade afro-religiosa não está resumida aos espaços aquáticos, mas estende-se aos espaços urbanos, como também ao interior dos Candomblés, à medida que aumenta os casos de invasão e destruição por neopentecostais.

Como resultado, o necessário ainda está para além de ter sido feito, as lacunas produzidas pelo racismo intelectual e resistente nas academias brasileiras negaram historicamente o passado dos indivíduos diaspóricos, a não ser pela maciça reprodução intelectual de sua condição escrava e colonial. Dessa forma, compreender uma cultura material dedicada a uma divindade africana e perceber quais redes foram agenciadas no processo de resignificação da paisagem da Enseada de Água de Meninos como sagrada, é ultrapassar o binômio escravidão/colônia e alcançar novas formas de liberdade, seja no passado como em tempos arqueológicos recentes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINI, Camilla. **Resistência cultural e reconstrução de identidades: um olhar sobre a cultura material dos escravos do século XIX.** Revista de História Regional 3(2):115-137, 1998.

_____. **Mundo Atlântico e Clandestinidade Dinâmica material e simbólica em uma fazenda litorânea no sudeste, século XIX.** 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. Niterói, 2011.

AMADO, Jorge. **Capitães da Areia.** 111 a ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai.** Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.

ARAÚJO, Giovanna de Aquino Fonseca. **Feira de Barcelos (Portugal) e São Joaquim (Brasil) enquanto espaço diverso, de bens simbólicos e práticas culturais plurais na contemporaneidade.** IV Congresso Internacional de Estudos Comparativos da ABRAEC UEPB, Campina Grande – Brasil, 2009.

ARAÚJO, Ubitatan de Castro (Org.). **Salvador era assim: memórias da cidade.** Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 1999.

AUGÉ, Marc. **Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade.** São Paulo: Papirus, 2007.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. (in) P. Poutignat e Jocelyne Streiffe-Fenart. **Teorias da Etnicidade.** São Paulo: UNESP. P. 185-227, 1998.

BARKER, Mary. Invisibility an as symptom of gender categories in archaeology. (in)

BAXTER, Jane Eva. **The archaeology of childhood: children, gender, and material culture.** Baker M. See Moore & Scott 1997, pp. 183–91.

BARRETT, J. 1991. Towards an Archaeology of Ritual. In Garwood, P., Jennings, D., Skeates, R. and Toms, J. (eds.) **Sacred and Profane: Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion.** Oxford, 1991. Oxford: Oxford University Committee for Archaeology, Monographs No. 32, 1-9.

BARROS, Antônio. Depoimento. In: ARAÚJO, Ubitatan de Castro (Org.). **Salvador era assim: memórias da cidade.** Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 1999.

BASS, George F. **Arqueologia Subaquática.** Lisboa: Verbo, 1969.

- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. Trad . Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001
- BENDER, B., Hamilton, S. and Tilley, C. 1997. Leskernick: Stone Worlds; Alternative Narratives; Nested Landscapes. *Proceedings of the Prehistoric Society* 63:147–78.
- BITTENCOURT, A.C.S.P. **Alguns aspectos da sedimentação recente na costa atlântica de Salvador**. Dissertação de Mestrado; Instituto de Geociências, Universidade Federal da Bahia - UFBA, Salvador; 1972.
- BINFORD, L. 1972. Mortuary Practices: Their Study and Their Potential. In Binford, L. **An Archaeological Perspective**. New York: Seminar Press, pp. 208–43.
- _____. 1978. **Nunamiut Ethnoarchaeology**. New York: Academic Press.
- BLOT, Jean-Yves. *Archéologie sous-marine*. Paris: ARTHAUD, 1988.
- _____. O mar de Keith Muckelroy: o papel da teoria na arqueologia do mundo náutico. *Al-Madan, Almada, Centro de Arqueologia*, Série 2, n. 8, p. 41-55, out. 1999.
- BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- BRADLEY, R. 1990. **The Passage of Arms: An Archaeological Analysis of Prehistoric Hoards and Votive Deposits**. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1991. Ritual, Time and History. **World Archaeology** 23: 209–19.
- BRASS, M. **Can we achieve an adequate archaeology of religion? If so, what can we learn from it?**, 2004. Disponível em http://www.antiquityofman.com/Theory_archaeology_of_religion.pdf acessado em 10/06/2012.
- CALDWELL, Joseph R., 1959. The new American archaeology. **Science** 129, 303–307.
- CASTRO Celso (org.) **O Evolucionismo Cultural: Textos de Morgan, Frazer e Tylor**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004.
- CHILDE, V.G. 1945. **Progress and Archaeology**. London: Watts.
- _____. 1947. **History**. London: Cobbett Press.
- CLARKE, D.L. 1968. **Analytical Archaeology**. Second edition London: Methuen.
- CORBIN, ALAIN. **Território do vazio: a praia e o imaginário ocidental**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- DIEGUES, A. C. **Ilhas e Mares – simbolismo e imaginário**. São Paulo: HUCITEC, 1998.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Lisboa: Edições 70, 1991

- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução Paulo Neves, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1996.
- FAGAN, B. 1998. **From Black Land to Fifth Sun**. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- 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 3/4.
- FERGUNSON, Leland. 1992. **Uncommon Ground. Archaeology and Early African-America, 1650-1800**. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- FENNELL, Christopher. 2007. **Crossroads and Cosmologies. Diasporas and ethnogenesis in the new world**. University Press of Florida.
- FLANNERY, K.V. and MARCUS, J. 1998. Cognitive Archaeology. In Whitley, D. (ed.), **Reader in Archaeological Theory**. London: Routledge, pp. 35–48.
- FRITZ, J. 1978. Paleopsychology Today: Ideational Systems and Human Adaptation in Prehistory. In Redman, C. (ed.), **Social Archaeology: Beyond Subsistence and Dating**. New York: Academic Press, pp. 37–60.
- FOUCAULT, M. [1970] 2002. **The Order of Things**. London: Routledge.
- FUNARI, P.P.A; OLIVEIRA, N. V. & TAMANINI, E. Arqueologia para o público leigo no Brasil: três experiências. (In) FUNARI, P. P. A. ORSER JR., Charles E. & SCHIAVETTO, S. N. de O. **Identidades, discurso e poder: Estudos da arqueologia contemporânea**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2005.
- GARRIDO, Carlos Miguez. **Fortificações do Brasil**. Separata do Vol. III dos Subsídios para a História Marítima do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Naval, 1940.
- GARWOOD, P., JENNINGS, D., SKEATES, R. and TOMS, J. (eds). 1991. **Sacred and Profane**. Oxford University Committee for Archaeology, Monograph 32, 192.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.
- GEISTDOERFER, Alette. *La pluriactivité, une forme d'organisation du travail sans pertinence opératoire en ethnologie* (in) LE BOUEDEC, Gérard ; PLOUX, François ; CÉRINO, Christophe et GEISTDOERFER, Alette. **Entre terre et mer: sociétés littorales et pluriactivités (XVe-XXe siècle)** : actes du colloque tenu à l'Université de Bretagne Sud--Lorient, les 17, 18 et 19 octobre 2002. Press Universitaires Rennes, 2004.
- GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. Rio de Janeiro: UCAM, 2001
- _____ **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

- GOLDMAN, Marcio. **Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica**. *Análise Social*, vol. XLIV (190), 2009, 105-137
- HAWKES, C. 1954. *Archaeological Theory and Method: Some Suggestions from the Old World*. *American Anthropology* 56: 153–68.
- HERSKOVITS, Melville 1941 **The Myth of the Negro Past**. Beacon Press, Boston.
- HODDER, I. (ed.). 1997. **On the Surface: Catalhoyuk 1993–5**. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.
- HODDER, I. 1982. **The Present Past**. London: Batsford.
- _____. 1992. **Theory and Practice in Archaeology**. London: Routledge.
- _____. 2000. *Developing a Reflexive Method in Archaeology*. In Hodder, I. (ed.), **Towards Reflexive Method in Archaeology: The Example of Catalhoyuk**. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, pp. 3–14.
- INSOLL, Timothy. 2004. **Archaeology, ritual, religion**. London: Routledge.
- JOHNSON, Mathew. **Teoria Arqueológica**. Barcelona: Ariel. 2000.
- JONES, Siân. **The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present**. Londres, Routledge, 1997.
- JOYCE, Rosemary, “*Writing Historical Archaeology*” in Dan Hicks and Mary C. Beaudry, eds., **The Cambridge Companion to Historical Archaeology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006: 48-65.
- KOSSOY, Boris. **Realidades e Ficções na Trama Fotográfica**, São Paulo, Ateliê, 1999.
- LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- LEAL, Geraldo da Costa. **Salvador dos contos, cantos e encantos**. Salvador: Gráfica Santa Helena, 2000.
- LE BOUEDEC, Gérard. *Gens de mer, sociétés littorales et pluriactivité : l'évolution de la recherche(in)* LE BOUEDEC, Gérard ; PLOUX, François ; CÉRINO, Christophe et GEISTDOERFER, Alette. **Entre terre et mer: sociétés littorales et pluriactivités (XVe-XXe siècle)** : actes du colloque tenu à l'Université de Bretagne Sud--Lorient, les 17, 18 et 19 octobre 2002. Press Universitaires Rennes, 2004.
- LÉVI-STRAUSS. Claude L. **O totemismo hoje**. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. **O pensamento selvagem**. Campinas, Papirus, 1989.
- LIMA, Tania A., M. C. Bruno e M. P. Fonseca. *Sintomas do modo de vida burguês no Vale do Paraíba, século XIX: a Fazenda São Fernando, Vassouras, RJ*. **Anais do Museu Paulista, História e Cultura Material**, Nova série, 1, 1993. pp.170-206.

- MACGUIRE, Randal; NAVARRETE, Rodrigo. Entre motocicletas e fusiles: Las Arqueologías radicales anglosajona e hispánica. **Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, Suplemento 3:181-199, 1999.
- MACGUIRE, R. H. A arqueologia como ação política: o projeto Guerra do Carvão do Colorado. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**. Suplemento, São Paulo, n. 3, p. 387-397, 1999.
- MATTOSO, Kátia M. de Queiroz. **Bahia: a cidade do Salvador e seu mercado no séc. XIX**. São Paulo: HUCITEC: Salvador: Secretaria Municipal de Educação e cultura, 1978.
- _____. **Bahia, século XIX – uma província no império**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- MAUSS, Marcel (2003 [1912]). **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify.
- MEYER, Brigit. “*Powerful Pictures: Popular Christian Aesthetics in Southern Ghana*” **Journal of the American Academy of Religion**, March 2008, Vol. 76, No. 1, pp. 82–110, 2008.
- MELLAART, J. 1964. A Neolithic City in Turkey. **Scientific American** (April): 1–11.
- _____. 1967. **Catal Huyuk: A Neolithic Town in Anatolia**. London: Thames and Hudson.
- MELLO, Maria Alba; MOURA, Jorge e LOBO, Ana. "Feira livre: um mercado afro-brasileiro". In: Veracidade. **Revista do Centro de Planejamento Municipal**. n. 4, Dez. 1992, p.27. Salvador, Prefeitura Municipal de Salvador, n. 4, dez. 1992.
- MINTZ, S.W. & R. PRICE. 1992 (1976). The birth of african-american culture. Na anthropological perspective. Boston: Beacon Press.
- MORENO, Diogo de Campos. **Livro que dá razão do estado do Brasil-1612**. Recife: Arquivo Público Estadual, 1955.
- MULLINS, Paul R. **Race and Affluence: An Archaeology of African America and Consumer Culture**. Kluwer Academic/Plenum, New York, 1999.
- NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. **As 10 freguesias da cidade do salvador: aspectos sociais e urbanos do séc. XIX**. Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1986.
- NOVAES, Luciana de Castro Nunes. **As panelas das feiticeiras: Uma etnografia do segredo e ritual de Iyami no Candomblé**. Dissertação defendida pelo Pós-Afro (UFBA), 2012.
- OSBORNE, Robin. 2004. Hoards, votives, offerings: the archaeology of the dedicated object. **World Archaeology** Vol. 36(1): 1–10.

ORSER, C.E. **Introdução à Arqueologia Histórica**. Belo Horizonte, Oficina de Livros, 1992.

_____ The Archaeology of the African Diaspora. Annu. **Rev. Anthropol**, 1998.

PADEN, W. 1994. *Religious Worlds*. Boston, Mass.: Beacon Press.

PAIM, Márcia Regina da Silva. **Do Sete a São Joaquim: O Cotidiano de “Mulheres de Saia” e Homens em Feiras Soteropolitanas (1964 – 1973)**. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, 2005.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação dos Candomblés: História e ritual da nação jeje na Bahia**. SP: Editora da Unicamp, 2007.

PEIXOTO, Afrânio. **Breviário da Bahia**. Livraria Agir Editora, 1945.

PIERSON, Donald. **Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial**. 2ª.edição. SP: Companhia Editora Nacional, 1971 [1942].

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

RAMBELLI, Gilson. **Arqueologia até debaixo d’água**. São Paulo: Maranta, 2002.

_____ Entre o uso social e o abuso comercial: as percepções do patrimônio cultural subaquático no Brasil • HISTÓRIA, São Paulo, 27 (2), 2008.

RAMOS, Artur. **O negro brasileiro**. São Paulo, Ed. Nacional, 2001.

RAMOS, Ana Catarina Torres. **Além dos mortos da Cruz do Patrão simbolismo e tradição no uso do espaço no Recife**. Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

REIS, José Alberione. Das condições de possibilidade da teoria em arqueologia: do implícito e do explícito na arqueologia brasileira. (In) FUNARI, P. P. A. ORSER JR., Charles E. & SCHIAVETTO, S. N. de O. **Identidades, discurso e poder: Estudos da arqueologia contemporânea**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2005.

REIS, J. J. . **Rebelião escrava no Brasil: A historia do levante dos malês - 1835**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

Relatório “ESTUDO DE IMPACTOS DA AMPLIAÇÃO DA PONTA NORTE DO PORTO ORGANIZADO DE SALVADOR” (MAE-UFBA, 2008).

RENFREW, Colin; BAHN, Paul. **Archaeology. Theory and Methods**. Thames and Hudson, 2004.

RENFREW, C. 1985. **The Archaeology of Cult**. London: Thames and Hudson.

_____. 1994a. The Archaeology of Religion. In Renfrew, C. and Zubrow, E. (eds), **The Ancient Mind**. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 47–54.

_____. 1994. Towards a Cognitive Archaeology. In Renfrew, C. and Zubrow, E. (eds), **The Ancient Mind**. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3–12.

RIBEIRO, Ademir. **Parafernália das mães-ancestrais: as máscaras gueledé, os edan ogboni e a construção do imaginário sobre as ‘sociedades secretas’ africanas no Recôncavo Baiano**. Dissertação apresentada ao PPGA do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, 2008.

_____. **Patrimônio etnoarqueológico de terreiros de Candomblé: Tensões entre a memória coletiva e o poder**. Conlab, Salvador, 2011. Acessado em 25/01/2013 disponível em <http://ebookbrowse.com/1314367824-arquivo-xi-conlab-ademir-ribeiro-junior-final-pdf-d194533560>.

RICOEUR, P. 1985. The History of Religions and the Phenomenology of Time Consciousness. In Kitagawa, J. (ed.), **The History of Religions. Retrospect and Prospect**. London: Collier Macmillan, pp. 13–30.

ROBRAHN-GONZÁLEZ, Erika Marion. Arqueologia e sociedade no município de Ribeirão Grande, sul de São Paulo: ações em Arqueologia Pública ligadas ao projeto de ampliação da mina calcária limeira. (in) **Revista Arqueologia Pública**, São Paulo, nº 1, 2006.

RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1977[1906].

ROSADO, Rita de Cássia Santana de Carvalho. **O Porto de Salvador: Modernização em Projeto: 1854/1891**. Dissertação de mestrado apresentada ao departamento de Ciências Sociais da UFBA, Salvador/BA, 1983.

RUGENDAS, Johann, 1802-1858. **Viagem Pitoresca Através do Brasil**. Tradução: Sérgio Millet. 8ª ED. Bh: Ed. Itatiaia; 1979. Coleção Reconquista do Brasil; Nova série, v.2.

SANDO, Ruth Ann, and FELTON David L, 1993. Inventory Records of Ceramics and Opium from a Nineteenth Century Chinese Store in California. In **Hidden Heritage: Historical Archaeology of the Overseas Chinese**, edited by Priscilla Wegars, pp. 151-176. Baywood Publishing, Amityville, NY.

SANTOS, Jacileda. Evolução, Decadência e Requalificação do Centro Comercial e Financeiro da Cidade do Salvador Financeiro da Cidade do Salvador- ba. 1 **Revista VeraCidade** – Ano 2 - Nº 2 – Julho de 2007

- SANTOS, Mário Augusto da Silva. **O Comércio Português na Bahia 1870-1930**. Salvador. Irmão Paulo, 1977.
- SCHIFFER, M.B. 1987. **Formation Processes of the Archaeological Record**. Albuquerque: University of New Mexico, pp. 3-23.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SENATORE, Maria Ximena; ZARANKIN, Andrés. Perspectivas Metodológicas en Arqueología Histórica. Reflexiones sobre la utilización de la evidencia documental. Páginas sobre Hispanoamérica Colonial. n 4. **PRISCO-CONICET**, Buenos Aires 1996-7.
- SHANKS, M. and TILLEY, C. 1982. Ideology, Symbolic Power and Ritual Communication. A Reinterpretation of Neolithic Mortuary Remains. In HODDER, I. (ed.), **Symbolic and Structural Archaeology**. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 129–54.
- SINGLETON TA. 1995. The archaeology of slavery in North America. *Annu. Rev. Anthropol.* 24:119–40.
- SYMANSKI, L. C. P. O Domínio da Tática: práticas religiosas de origem africana nos engenhos de Chapada dos Guimarães (MT). **Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, v. 1 (2), p. 7-36, 2007.
- _____ Arqueologia Histórica no Brasil: Uma revisão dos últimos vinte anos. **Cenários Regionais de uma Arqueologia Plural**. Organizadores: Walter Fagundes Morales e Flavia Prado Moi. Editora: Annablume/Acervo, 2009.
- SOARES, Cecília. **A Mulher negra no século XIX**. Salvador: IFCH/UFBA, 1994. (Dissertação de Mestrado).
- SOUSA, Augusto Fausto de. Fortificações no Brazil. **RHGB**. Rio de Janeiro: Tomo XLVIII, Parte II, 1885.
- SOUSA, Tomé de. Sesmaria de “Água de Meninos”, dada pelo governador Tomé de Sousa ao P. Manuel de Nóbrega, Baía. In: LEITE, Serafim, S.J. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil: 1538-1553**. Coimbra: Tipografia Atlântida, 1956.
- SOUZA, Luiz Antonio Pereira de. **Revisão crítica da aplicabilidade dos Métodos Geofísicos na investigação de Áreas submersas rasas**. Tese (Doutorado em Oceanografia Química e Geológica) – Instituto Oceanográfico da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

- SOUZA, M. A. T. de. Uma outra escravidão: a paisagem social no engenho de São Joaquim, Goiás. **Vestígios**, (1): 1,p. 59-92, 2007.
- TAVARES, Áurea Conceição. **Vestígios materiais nos enterramentos na antiga sé de Salvador: Postura das instituições religiosas africanas frente à igreja católica em Salvador no período escravista**. Dissertação de Mestrado. Centro de Filosofia e Ciências Humanas,UFPE, 2006.
- TEIXEIRA, Cid. "Do Comércio à Ribeira". In: **Revista História Visual**. Salvador. Correio da Bahia, 2001.
- TILLEY, C. 1994. **A Phenomenology of Landscape**. Oxford: Berg.
- TRIGGER, Brice. **A História do Pensamento Arqueológico**. São Paulo: Odysseus, 2004.
- WHITEHOUSE, R. 1996. Ritual Objects. Archaeological Joke or Neglected Evidence? In Wilkins, J. (ed.) **Approaches to the Study of Ritual: Italy and the Ancient Mediterranean**. London: Accordia Research Centre, 9-30.
- VASCONCELOS, Pedro de Almeida. **Salvador: Transformações e Permanências (1549-1999)**. Ilhéus: Editus, 2002.
- VERGER, Pierre. **Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX**. São Paulo: Corrupio, 1987.
- _____ **Notícias da Bahia de 1850**. Salvador: Corrupio, 1999.
- _____ **Retratos da Bahia: 1946-1952**. Apresentação Gilberto Sá; versão em inglês Rebbeca Stephenson Martins. 3. ed. Salvador: Corrupio, 2002.
- VIANA FILHO, Luiz. **O negro na Bahia**. 2. ed São Paulo; Brasília: Martins: INL, 1976.
- VILHENA, Luis dos Santos. **A Bahia no século XVIII**. Bahia: Itapua, 1964.
- UCHÔA, Karina Pinto. O Incêndio em Água de Meninos. In: **Aspectos da Bahia Republicana**, UCSAL, 2002.
- ZEUSSE, E.M. 1987. Ritual. In Eliade, M. (ed.). **The Encyclopedia of Religion**. Volume 12. London: Macmillan, pp. 405–22.

ANEXO

1- Questionário aplicado aos feirantes da Feira de São Joaquim, bairro do Comércio, Salvador, Bahia.

Pesquisa: O estudo de caso na enseada de Água de Meninos

Pesquisador: Luciana de Castro Nunes Novaes

Local:

Data:

Nome:

Idade:

Raça/cor:

Estado civil:

Filhos:

Atividade comercial:

Quantos anos na feira:

Como é ser feirante:

Trabalhou na Feira de Água de Meninos:

Comente sobre o incêndio:

Comente sobre a história da feira de Água de Meninos:

Conhece algo sobre a Feira do Sete:

E sobre a história de Água de Meninos:

Sabe algo sobre os aterros da região?

Existe alguma relação com os trabalhadores do Porto?

Tem religião? Qual?

Sabe algo sobre as oferendas que são colocadas dentro da feira?

E aqui na Cidade Baixa, algum local em especial?

Sabe sobre as oferendas que são colocadas no mar?

Algo na enseada de São Joaquim? E em Água de Meninos?

Já ouviu falar sobre Exu?

E sobre um Exu no fundo do mar?

Sabe quando foi colocado?

E quem colocou?

Imagina os motivos?