

VESTÍGIOS – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica

Volume 7 | Número 1 | Janeiro – Junho 2013

ISSN 1981-5875

**À SOMBRA DA CLANDESTINIDADE:  
PRÁTICAS RELIGIOSAS E ENCONTRO CULTURAL  
NO TEMPO DO TRÁFICO ILEGAL DE ESCRAVOS**

**UNDER THE SHADOW OF SECRECY:  
RELIGIOUS PRACTICES AND CULTURAL ENCOUNTERS  
IN THE ERA OF THE ILLEGAL SLAVE TRADE**

Camilla Agostini



*Data de recebimento: 3/3/2013*  
*Data de aceite: 26/4/2013*

**À SOMBRA DA CLANDESTINIDADE:  
PRÁTICAS RELIGIOSAS E ENCONTRO CULTURAL  
NO TEMPO DO TRÁFICO ILEGAL DE ESCRAVOS**

**UNDER THE SHADOW OF SECRECY:  
RELIGIOUS PRACTICES AND CULTURAL ENCOUNTERS  
IN THE ERA OF THE ILLEGAL SLAVE TRADE**

Camilla Agostini<sup>1</sup>

---

RESUMO

Este trabalho é um exercício interdisciplinar, fazendo uso de fontes e práticas da arqueologia e da micro-história. A narrativa pretende explorar o potencial de um sítio arqueológico no litoral norte de São Paulo como um intermediário no tráfico ilegal de escravos, na primeira metade do século XIX. Com evidências de práticas cerimoniais ou religiosas no local, procura-se investigar os sentidos das mesmas em um contexto de encontros culturais forjados pela dinâmica Atlântica. A relação de tais práticas com o caráter ilegal da propriedade é inferida a partir da trajetória e perfil social de seus ocupantes.

**Palavras-Chave:** Mundo Atlântico, Práticas religiosas, Interação cultural

RESUMEN

Este trabajo es un ejercicio interdisciplinar, haciendo uso de fuentes y prácticas de la arqueología y de la micro-historia. La narrativa pretende explorar el potencial de un sitio arqueológico del litoral norte de San Pablo como un intermediario del tráfico ilegal de esclavos, en la primera mitad del siglo XIX. Con evidencias de prácticas ceremoniales o religiosas en el lugar, se busca investigar los sentidos de las mismas en un contexto de encuentros culturales forjados por la dinámica Atlántica. La relación de tales prácticas con el carácter ilegal de la propiedad es inferida a partir de la trayectoria y el perfil social de sus ocupantes.

**Palabras-clave:** Mundo Atlántico - Prácticas religiosas - Interacción cultural

---

<sup>1</sup> Arqueóloga, Pós-doutoranda em História – UFF/CNPq. E-mail: camilla.rio.br@gmail.com

## ABSTRACT

This article is an interdisciplinary exercise using the sources and practices of both archeology and micro-history. The narrative explores the potential of an archeological site on the northern coast of São Paulo as an intermediary place in the illegal slave trade during the first half of the nineteenth century. Based on evidence from religious and ceremonial practices in the area, it intends to investigate their meanings in the context of cultural encounters forged by the dynamic of the Atlantic world. The relation of such practices to the illegal character of the slave trade is inferred from the trajectory and social profile of the occupants of the locale.

**Key-words:** Atlantic World - Religious practices - Cultural interaction

## A ILEGALIDADE

Joaquim José Pedro de Souza casou-se com Ana da Cunha, descendente da família Escobar, em 1831, em São Sebastião, província de São Paulo. Ele tinha 28 e ela 25 anos. O ano de seu casamento foi também o primeiro ano que seriam arrolados juntos nos mapas de população elaborados para a cidade de São Sebastião.<sup>2</sup> Esse também foi o ano em que o tráfico de escravos tornou-se ilegal no Brasil. A região de São Sebastião, incluindo a Ilha Bela, há muitos anos sofria com as investidas de piratas e, a partir de 1831, passaria a abrigar a chegada ilegal de centenas de africanos que deveriam ser encaminhados ao Vale do Paraíba, no interior, que sentia o vulto do café.

Sem filhos, agregados ou escravos, Joaquim Pedro e Ana da Cunha começavam a vida vivendo “de seus negócios”, segundo consta no registro populacional. Identificado como negociante em 1831, Joaquim Pedro deixou no tempo essa mesma memória. Nas lembranças de Sebastião Fortunato, senhor com mais de noventa anos na década de 1990, Joaquim Pedro costumava negociar gêneros no canal entre Ilha Bela e São Sebastião e teria sido proprietário de uma fazenda, que, após seu abandono, foi arruinada e abominada pela população local. Isso teria se dado porque seu proprietário foi acusado de ter feito um pacto com o diabo e de guardar o capeta em uma garrafa. O dia de sua morte teria sido, segundo a lenda, o dia em que a sua esposa abrisse, desavisada, a garrafa, libertando o tihoso. Nesse instante, Joaquim Pedro viria a falecer. A noite, em sua fazenda, ouviu-se um estrondo e foi visto seu corpo pela última vez nos braços do diabo que o levou. O local foi, então, abandonado e passou a ser temido por gerações ao longo do tempo (Bornal 2008: 277).

As ruínas dessa propriedade podem ser encontradas ainda hoje no alto de um morro, no bairro histórico de São Francisco, a cerca de 10 km do centro da cidade de São Sebastião / SP. O local, chamado sítio São Francisco, vem sendo pesquisado por Wagner Bornal há cerca de 20 anos, registrando-o como sítio arqueológico junto ao IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) e realizando mapeamentos e escavações (Bornal 1995, 2008). Essa ocupação, que se deu entre 90 m e 200 m morro a cima, em meio à vegetação, foge de um padrão de implantação de fazendas no sudeste dos oitocentos. Geralmente construídas em terrenos planos, com proximidade entre a casa senhorial e as senzalas e com suas estruturas distribuídas em quadra, as fazendas oitocentistas do sudeste – que prosperavam particularmente no Vale do Paraíba – diferenciavam-se desse exemplar, construído em encosta íngreme, em patamares e sem vestígios de senzalas

2 Cúria de Caraguatatuba, certidão de casamento, 26 de maio de 1831; Arquivo Público do Estado de São Paulo (APESP), maços populacionais, São Sebastião, 1829, microfilme – rolo 186.

nas proximidades da casa senhorial, com possibilidades de terem sido construídas a pouco menos de 1 km de distância da mesma.

Através das ruínas remanescentes pode-se fazer uma leitura das atividades desempenhadas nessa propriedade, que teria um engenho para processamento da cana. As ruínas das fornalhas e do moinho sugerem, assim, que a cana seria processada em um engenho, sendo seus produtos comercializados por Joaquim Pedro em uma casa de negócio a qual possuía, e que se localizava na praia do Barro (atual Cigarras), vizinha ao local do sítio, pela qual pagava 12\$800 réis de imposto.<sup>3</sup>

Não só as ruínas podem sugerir as atividades desempenhadas nesse local, mas toda a paisagem construída ao redor. Assim, pés de cafés encontrados em meio à mata atual indicam que esse grão também pode ter sido cultivado, particularmente nas proximidades do que pode ter sido o lugar para o abrigo de escravos, a cerca de 1 km de distância da casa senhorial.

Assim, junto à casa senhorial, formando o complexo principal da propriedade, estariam o engenho, um pátio de pedras e uma capela – essa última sugerida por inúmeros elementos que indicam serem as ruínas de uma construção intermediária entre o pátio e a casa principal com aspecto diferenciado e privilegiado. Essa estrutura, que provavelmente teve cobertura de telhas de capa e canal, com paredes de pau-a-pique, deve ter tido vidraças (pelos inúmeros fragmentos de vidro plano encontrados no local) e “cravos fixados nas bases das colunas, juntamente com evidências de encaixes de vigas, formando ‘rebaixos’ na argamassa, [que] permitem inferir que o piso interno era composto por um tabuado apoiado em barrotes de madeira, aspectos que seguramente atribuíam características diferenciais à construção” (Bornal 2008: 260). Um piso de ardósia na sua frente, com um nicho que recebia um fluxo de água contínuo e suportes que se assemelham a pedestais para a colocação de imagens, apresenta a possibilidade de na frente da capela ter havido uma fonte com oratório, senão uma pia batismal.

Já o local afastado desse complexo principal, onde se supõe terem sido abrigados escravos, é composto por três unidades habitacionais afastadas umas das outras por cerca de 50 m a 70 m. Os alicerces sugerem três ocupações diferenciadas, sendo uma, a mais complexa, com casa de morada (com cozinha e um aposento que sugere uma alcova), uma casa menor quadrada não compartimentada, dois grandes pátios de terra batida e um escalonamento de alicerces pequenos demais para pátios e grandes demais para uma escada, que sugerem, por exemplo, um local de horta. Das três unidades dessa área periférica ao complexo principal, esta é a única com um recorte na mata que permite a visualização do canal que divide São Sebastião da Ilha Bela, por onde entravam os navios.

---

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

A segunda unidade dessa área periférica apresenta uma única construção dividida em três cômodos. Dois quadrangulares intermediados por um grande salão retangular com forno e vestígios de uma fogueira ao fundo. Essa é a unidade que apresenta a maior possibilidade de ter abrigado escravos por ter compartimentos simétricos e tamanhos compatíveis com senzalas que abrigavam cerca de quatro escravos no caso dos cômodos quadrangulares e de sete a quinze no salão retangular, quando comparamos com as estimativas levantadas por Slenes em diferentes fontes sobre os tamanhos das senzalas e seu número de ocupantes na região de grande lavoura no sudeste (Slenes 1999: 149-179). Já a terceira unidade trata-se da estrutura mais simples das três, composta por casa dividida entre sala e cozinha.<sup>4</sup>

Cinco anos depois de seu casamento, em 1836, provavelmente já como moradores desse local, o casal Joaquim Pedro e Ana da Cunha volta a aparecer nos registros populacionais já com dois filhos e uma vida aparentemente mais próspera. Ainda vivendo como “negociante”, chegou a render 1:000\$000 (um conto) de réis anual e contava com um patrimônio de dez escravos. Joaquim Pedro parece ter tido uma ascensão rápida com seus negócios. É de se notar que não tenham sido registradas como sua ocupação as referências à lavoura ou à agricultura.

É interessante que, no primeiro registro, quando apenas o casal aparece, ambos são referidos como pardos, já no segundo, brancos. Ao acompanhar o registro nos maços populacionais de inúmeras pessoas no tempo, pode-se perceber que as referências à cor não eram sempre coerentes, sendo, por vezes, uma pessoa designada como parda e, posteriormente, branca (ou vice-versa), ou parda e negra (nunca branca e negra), sugerindo uma dificuldade em definir a cor da pele de uma população mestiça. Portanto, não é uma exceção o caso de Joaquim Pedro e Ana da Cunha, mas não deixa de ser interessante notar seu “embranquecimento” paralelo ao seu enriquecimento.<sup>5</sup>

O Livro de Matrícula dos escravos de São Sebastião, datado de 1844 – respondendo às exigências de leis sobre a cobrança da meia siza<sup>6</sup> –, leva o registro dos escravos de Joaquim Pedro oito anos depois, crescendo em número. Eram doze

---

4 Para uma descrição pormenorizada das estruturas, ver Bernal 2008 e Agostini 2011. A Área 2 representada na figura 2 trata-se de uma área de vigilância, na interpretação de Bernal (2008), apenas com pequenas contensões de pedra formando patamares.

5 Castro (1995: 109) procura demonstrar que “(...) a noção de ‘cor’, herdada do período colonial, não designava, preferencialmente, matizes de pigmentação ou níveis diferentes de mestiçagem, mas buscava definir lugares sociais, nos quais etnia e condição estavam indissociavelmente ligados”.

6 *Meia Siza* foi um imposto criado a partir da chegada da família real portuguesa no Brasil, em 1808, que cobrava 5% sobre todas as transações mercantis envolvendo escravos ladinos (nascidos no Brasil). AESP - Coleção das Leis do Império do Brasil de 1842. Tomo V, Parte II. Rio de Janeiro, 1865, pp.201-207. Reimpresso na Typographia Nacional.

ao todo, seis mulheres e seis homens. Quase todos africanos, assim como foi a sua escravaria registrada em 1836. Esse número de escravos parece reduzido para um senhor de engenho de cana. Luna e Klein (2005: 77) apontam que em vilas açucareiras, incluindo São Sebastião, em 1829, a média de escravos por engenho era de 32 cativos, número esse que vinha crescendo desde o fim do século XVIII.

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

Com evidências da produção voltada para o processamento da cana no complexo principal, o número de escravos de Joaquim Pedro parece modesto quando se nota que apenas seis deles ocupavam-se dos serviços da roça ou lavoura – os seis homens, incluindo entre eles uma criança de dois anos de idade. As escravas cuidavam de afazeres domésticos, sendo uma cozinheira e as outras mucamas. Dentre as mucamas, três eram crianças, uma falecida em 1844. Nenhum escravo tem sua atividade especializada na produção do açúcar. Esses dados reduzem a força produtiva ligada ao plantio e processamento da cana a cinco homens apenas.<sup>7</sup> Ainda que o engenho de Joaquim Pedro não fosse de grandes proporções, o pequeno número de escravos que poderiam ser destinados à produção leva à dúvida: seria o principal capital de sua fazenda o açúcar (ou a cachaça)?

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

Mas a pergunta permanece. Estaria a economia dessa propriedade calcada na produção desses gêneros apenas com cinco escravos destinados a essa função?

---

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



Ou seria a área periférica um local distanciado do complexo principal para a recepção de escravos, sendo estes o principal capital? A distância dessa área periférica do complexo principal sugere pelo menos dois aspectos: quarentena e/ou clandestinidade.

Com 10 escravos em 1836<sup>8</sup> e 12 em 1844<sup>9</sup>, sendo que apenas cinco deles estariam disponíveis para o trabalho na roça, Joaquim Pedro não parecia, assim, preparado para a produção da cana nem do café, ao menos não para uma produção em larga escala. Em 1836, os escravos de Joaquim Pedro eram todos africanos, à exceção de uma escrava que tinha apenas quatro anos. Em 1844, também quase todos os seus escravos eram africanos, sendo apenas três crianças naturais de São Sebastião.

A população escrava de São Sebastião pode ser medida através dos mais de dois mil escravos registrados na matrícula de escravos de 1844. A maioria dos escravos da cidade era de crioulos e não de africanos, sendo estes primeiros 63% do total.<sup>10</sup>

Ao alto índice de africanidade dos escravos de Joaquim Pedro, comparando com a demografia escrava na vila, soma-se o fato de que em oito anos apenas três deles parecem ser as mesmas pessoas, sendo todos os outros novos africanos. Assim, africanidade e rotatividade parecem ter sido características da escravaria de Joaquim Pedro, na primeira metade do século XIX, em tempos de ilegalidade do tráfico.

Cabe uma observação sobre o tempo de ocupação do sítio, que também apresenta a maioria dos seus vestígios produzidos na primeira metade do século XIX. A partir da cultura material exumada em escavações arqueológicas, mais particularmente das louças decoradas, é possível estabelecer uma data média de ocupação para o sítio, uma vez que suas técnicas de decoração, aplicação de diferentes esmaltes, pastas e marcas de fabricantes são passíveis de datação.

---

8 Registro nos Maços Populacionais para cidade de São Sebastião – Arquivo Público do Estado de São Paulo.

9 Registro no Livro de Matrícula de Escravos de 1844 – Departamento de Patrimônio da Prefeitura de São Sebastião.

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

Aplicando-se a fórmula de South, tal como adaptada por Lima *et al* (1989), considera-se que cada tipo de louça (considerando os elementos acima mencionados) tem uma data inicial de produção e um pico, até a interrupção de sua manufatura. A aplicação da fórmula relaciona a frequência de fragmentos de cada tipo de louça com sua data média de produção. Na adaptação de Lima *et al* (1989) é considerado o número mínimo de peças identificadas e não de fragmentos. Assim, obteve-se para a ocupação do sítio a partir de suas louças decoradas uma data média de 1838, em pleno período do tráfico ilegal de escravos, que teria dinamizado as regiões litorâneas mais afastadas dos portos oficiais. Ilha Bela e São Sebastião, dentre tantos outros ancoradouros, foram escolhidas para o desembarque ilícito de africanos.

Joaquim Pedro possuía um número de escravos semelhante a quem “vivia de vender negros”, como era o caso de Joaquim Ignácio da Silva, que possuía 13 escravos,<sup>11</sup> ou de pessoas ligadas diretamente ao recebimento de africanos no litoral, como foi relatado por africanos desembarcados da escuna *Relâmpago*, que, quando capturados disseram que “(...) foram expostos (na praia) pelo meio dia e daí caminharam de noite a uma casa grande no meio do mato onde havia um homem branco que saía a cavalo e outros brancos e *dez pretos ladinos* (...)” (Rodrigues 2005: 189).

No ano de 1856, as propriedades que já possuíam título legal (sesmaria, compra, herança) ou que tivessem posse comprovada estavam sendo normatizadas e registradas. Joaquim José Pedro de Souza aparece citado por três vizinhos: Manoel Gonçalves, José Miguel e José Joaquim Correa, todos no Bairro São Francisco, praia das Figueiras, local do sítio.<sup>12</sup> É interessante notar que o próprio Joaquim Pedro não registra suas terras; sabemos delas apenas pela presença de seus vizinhos. Por que não registrar suas terras? Por que viver em um local de difícil acesso, no alto de um morro, escondido em meio à vegetação e, ainda assim, próximo à praia? A alta rotatividade e o alto índice de africanidade da escravaria de Joaquim Pedro, junto à posição estratégica da implantação paisagística de sua propriedade, na primeira metade do século XIX, no contexto dos arredores da cidade de São Sebastião, sugerem uma situação de clandestinidade, provavelmente ligada ao tráfico de africanos. Estaria ele, assim, fora da norma em 1856, quando apenas remanescentes do tráfico clandestino atuavam? Teria sido Joaquim Pedro um dos últimos intermediários a deixar o ilícito negócio do tráfico de escravos?

Boccia e Malerbi (1977) defendem que o tráfico não teria cessado por completo no ano de 1850, em cumprimento da lei, continuando desembarques

---

11 APESP, maços populacionais para a cidade de São Sebastião, 1800-1850.

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

clandestinos remanescentes ao longo da década de 1850 (v. tb. Abreu 1995: 194), tendo sido identificados inclusive esforços para a apreensão do norte americano Guilherme Forest nos anos de 1869 e 1870 (Boccia e Malerbi 1977: 370-371).<sup>13</sup> Nesse contexto, a chegada de africanos no litoral brasileiro era seguida de um rápido ocultamento dos mesmos na mata, como explicam Boccia e Malerbi:

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

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

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

É notável que em um documento onde consta uma relação dos processos criminais ocorridos no terceiro trimestre do ano de 1836, na Vila de São Sebastião, Joaquim Pedro é acusado de comprar um africano recém-chegado após a abolição do tráfico de escravos. Após “os exames e perguntas feitas ao dito africano, passou-se mandado de prisão para Joaquim José Pedro, morador do termo desta Vila”. Joaquim Pedro teria se justificado dizendo que “o dito africano foi por ele comprado no Rio de Janeiro antes da abolição do tráfico”. O processo foi então encaminhado ao Governo da Província, já que estaria fora da alçada do Juiz de Paz resolver questões “de escravidão e liberdade”.<sup>14</sup>

13 O *Trans-Atlantic Slave Trade Database* estima que o desembarque de cativos no Brasil caiu de 1.041.964 para 6.899 no período pós 1850 - <http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces>

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

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

A ideia da clandestinidade da propriedade de Joaquim Pedro pode ser reforçada chamando atenção para a falta de senzalas nos arredores imediatos do complexo principal onde se encontrava a casa senhorial, e, ao menos até hoje, não foram identificados possíveis locais para sua construção. Como mencionado, a quase 1 km de distância desse local, foram localizadas as ruínas de três unidades habitacionais que, pela técnica construtiva, forma de implantação no terreno e distância, parece pertencer à mesma propriedade.

Seria esse o local para os escravos? Porque tamanha distância do complexo principal, fugindo completamente de qualquer semelhança à implantação de outras fazendas do sudeste, que tinham as senzalas sempre nas proximidades das casas senhoriais? A hipótese de quarentena parece viável quando pensamos na possibilidade de Joaquim Pedro estar receptando escravos recém-chegados para encaminhá-los ao Vale do Paraíba, onde prosperavam as fazendas de café. Dessa maneira, o sítio São Francisco apresenta a possibilidade de ter sido um desses locais internados nas matas, onde africanos recém-chegados ocultamente se reestabeleciam, aprendiam a língua e o ofício a ser executado no interior, seu destino final.

#### PRÁTICAS RELIGIOSAS E ENCONTROS CULTURAIIS

Nessa história, contudo, cabe aprofundar o forte aspecto cerimonial e de intensa sociabilidade que se mostra presente particularmente no complexo principal. O primeiro elemento que chama a atenção são as ruínas da própria capela. Como mencionado, à frente da estrutura da possível capela encontrava-se um pátio de ardósia, material não encontrado em nenhum outro local do sítio, que deveria conferir uma estética e apuro no entorno da construção, além do nicho, possivelmente uma fonte com oratório ou pia batismal.

O grande pátio de pedras, no mais baixo patamar, por sua vez não parece ideal para a secagem de grãos como o café, por haverem sulcos entre as pedras. O muro de arrimo que constitui a parede do referido patamar é todo decorado com inúmeros símbolos em torno de barbacãs, como as imagens de uma rã, de uma capela, da letra “E”, de uma figura humana à semelhança de um arqueiro grego e de uma rosácea, todos em baixo relevo em argamassa de cal e concha. Um pátio que possibilitava mais a sociabilidade e a expressão simbólica do que a produção.

Outro aspecto sugestivo de alta sociabilidade é o grande número de cachimbos encontrados, quando comparado a outras unidades domésticas oitocentistas. Com o estudo de coleções procedentes da escavação de 17 sítios arqueológicos (v. Agostini 1997), pode-se notar que em 14 deles foram encontrados menos de 6 cachimbos. Sendo as outras três amostras mais significativas de 13, 24 e 91 peças.

A coleção que se destaca, com 91 cachimbos, refere-se justamente ao complexo do sítio São Francisco. Encontrados em meio aos vestígios associados à cozinha da casa senhorial, atrás da capela, apresentam-se em quantidade excepcionalmente grande se comparados à amostra total de objetos recuperados com as escavações em sítios domésticos do sudeste. A prática do fumo pode ser associada a momentos de pausa, repouso ou sociabilidade. Sem contar com a possibilidade de uso ritual ou religioso.

Também em meio ao lixo da casa principal, nos fundos da capela, foram encontrados cabos de frigideira com formas particulares (Figura 1). Uma delas é a forma de figa, sinal de fertilidade, sorte ou insulto. Não foi possível detectar, pelo momento, regiões na África do tempo do tráfico onde estes objetos fossem empregados.<sup>15</sup>



*Figura 1 – Cabos de frigideira em forma de figa*

15 Fennell (2010) explora os significados de pequenos objetos em forma de mão no contexto afro-americano, inferindo sobre múltiplas influências. No entanto, os achados analisados não apresentam a mesma configuração das figas.

Originalmente, a representação da figa é atribuída aos tempos clássicos na Europa, como um sinal de fertilidade, contra mau agouro ou como um insulto, sendo a forma dos dedos uma representação do ato sexual. Paiva (2001) encontrou em testamentos de libertas em Minas Gerais do século XVIII a presença de figas. Symanski (2007) identificou em inventários de africanos e libertos a presença de figas como amuletos, mesmo sendo estas comuns na tradição portuguesa. Atualmente, no Brasil, é possível encontrar referências às figas ou “figas de Guiné” em pontos de Umbanda como uma referência a um talismã ou como insulto.

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

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

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

Trata-se de uma representação intrigante, uma vez que aparece em relativa alta frequência no sítio (cerca de 20 delas). Trata-se de claras representações fálicas encontradas no complexo principal, assim como a maior parte do material recuperado com as escavações, sendo uma delas encontrada em uma das unidades da área periférica (Figura 2). Parece importante levar em conta que esses cabos de frigideira foram encontrados, em relativa alta frequência, muito próximos às ruínas do que pode ter sido uma capela. Deve-se considerar, assim, como a classe dominante, particularmente senhores de escravos e autoridades religiosas, lidava com a contradição de uma representação sexual em suas mesas e uma forte moralidade cristã. Pode-se perguntar se africanos estariam introduzindo rituais próprios na casa de seu senhor, uma vez que a forte sexualidade sempre recaiu como estereótipo sobre eles. Ou mesmo pelas representações fálicas associadas a

Exu ou Legba, na África Ocidental e no Brasil (Munanga 1989).<sup>16</sup> No entanto, considerando a baixíssima frequência de escravos procedentes dessa região da África na área de São Sebastião do século XIX, chama atenção uma outra possibilidade.



Figura 2 – Representações fálicas em cabos de panelas cerâmicas

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

Luís Câmara Cascudo (2002: 264), no *Dicionário do Folclore Brasileiro*, menciona que nas datas em que romeiros iam a Amarante, em Portugal, também no século XX, nos solstícios em janeiro e junho, os devotos traziam “figuras de trigo cobertas de açúcar, e mesmo pães com formas fálicas”. Brandão (1953: 13) refere-se às “sobrevivências fálicas” dos cultos a São Gonçalo como uma prática à maneira popular, meio profana e meio religiosa. Além dos pãezinhos, chamados de *phallus de São Gonçalo*, havia também nas festas “enfiadas de rosários fálicos ou falus avulsos, fabricados de massas de doces tipo “cavacas”, que são vendidos e apregoados (...) pelas doceiras à porta do templo”. Também Otávio (2004: 38) menciona que no dia da festa de São Gonçalo, em Amarante, são ofertados

16 Para exemplo de objeto fálico no contexto da África Ocidental:

[http://www.shikra.de/product\\_info.php?cPath=2\\_16\\_147&products\\_id=120&language=en](http://www.shikra.de/product_info.php?cPath=2_16_147&products_id=120&language=en)

“bolinhos em forma de falo”. Enquanto Brandão associa as representações fálicas ao culto dos orixás e, com isso, a uma influência africana, Otávio faz referência a cultos europeus pré-cristãos. Não cabe aqui traçar uma origem do culto fálico, que pode ter expressão em diferentes lugares ao mesmo tempo. Mas vale notar que cultos dessa natureza não eram desconhecidos nem por portugueses nem por africanos, que podiam reconhecer e dar diferentes significados a essas práticas.

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

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

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

Beatriz Catão C. Santos (2004) entende que São Gonçalo é um santo dos humildes, e ainda de pessoas ligadas ao mar, como marinheiros, pescadores etc. Há autores que falam ainda ser o santo das prostitutas (Bomfim 2006; Santos 2006; Santana 2008).

Gilberto Freyre indica que festas de fecundidade como a de São Gonçalo teriam sido associadas também à proteção da agricultura, à fertilidade da terra (Freyre



1995: 248). Aqui cabe a pergunta que faz Laura Mello e Souza, sugerindo que os escravos não teriam interesse em cultos de fertilidade ou de fartura na lavoura: “para que pedir fecundidade às mulheres se, na terra do cativo, elas geravam bebês escravos? Como solicitar aos deuses boas colheitas numa agricultura que beneficiava os brancos, que se voltava para o comércio externo e não para subsistência?” Completando seu argumento, reporta-se a Roger Bastide, ressaltando que as religiões africanas recém-adaptadas em terras brasileiras teriam colocado de lado as divindades protetoras da agricultura, valorizando outras como Ogum, Xangô e Exu (Souza 1995: 94).

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

Outro elemento que parece relevante é que, apesar do alto grau de integridade das peças encontradas de uma maneira geral no sítio, particularmente no complexo principal, nenhuma panela com cabo fálico foi encontrada inteira ou parcialmente íntegra. Todas tem o cabo à parte, sem conexão com o resto da peça. Apenas panelas e frigideiras com cabos lisos foram encontradas com os cabos ainda associados a grande parte do utensílio.

A proporção do tamanho dos cabos lisos para os cabos fálcos é semelhante, e a curvatura da quebra dos cabos fálcos sugere sua relação com panelas ou frigideiras. No caso de uma panelinha decorada de 5 cm de altura e 10 cm de diâmetro de borda (Figura 3), encontrada na área periférica, foram, ao contrário, encontrados vestígios no vasilhame da marca de conexão com o cabo, aparentemente desproporcional ao recipiente, mas compatível com o tamanho dos cabos encontrados avulsos/quebrados. A marca do cabo é proporcional aos cabos que constituem as panelas e frigideiras médias ou grandes e não esse pequeno recipiente. Considera-se a possibilidade, nesse caso, de um cabo relativamente muito maior do que o recipiente ter sido quebrado intencionalmente, assim como pode ter sido o caso dos outros cabos sem conexão com o resto do vasilhame.



Figura 3 – Panelinha com marca desproporcional da conexão com o cabo

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

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

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

Vale lembrar que a cidade de São Sebastião contava, desde o início do século XIX, com uma capela devota a São Gonçalo, construída não muito distante da matriz da cidade. O interessante é notar no compromisso de fundação da irmandade, nos primeiros anos do século XIX, quem eram seus devotos e irmãos: pardos, libertos e cativos (Santos 2006: 312).

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

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

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

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

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

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

A devoção a São Gonçalo na cidade de São Sebastião, no início do século XIX, nada se parecia às festividades com o caráter profano, descritas desde o século XVIII até o século XX, ainda que estivesse associada à gente humilde. “Decência”

e a adequação às normas dos altos escalões da Igreja talvez fossem uma porta de entrada na sociedade excludente em que viviam libertos e cativos.

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

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

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

Isto não quer dizer que africanos e seus descendentes não estariam associados também aos cultos “oficiosos” nas matas da propriedade de Joaquim Pedro. Esse entrelaçamento permitido pela dinâmica Atlântica pode ser inferido a partir de outro achado.

Parte do piso da casa no complexo principal foi escavada. Ao que parece, não foi encontrado nenhum vestígio no piso, apenas vestígios de ocupação e do telhado sobre o piso. A exceção foi um conjunto de objetos, encontrados na fundação da casa, em um canto ao lado do que pode ter sido uma porta. Trata-se de uma pedra polida, semelhante a um machado indígena quebrado, e duas chaves que, segundo a pessoa que retirou os objetos durante a escavação, pareciam estar em forma de cruz, estando juntas, uma deitada e a outra em pé (Figura 4).



*Figura 4 – Pedra polida e duas chaves encontradas no canto da casa senhorial, em sua fundação*

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

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

“Felizardo Crioulo [que] revelou que nos encontros noturnos prévios [a uma “revolução contra os brancos”], os escravos faziam mesinhas “para amansar os brancos para as armas dos mesmos não ofenderem a eles pretos e se levantarem afoitamente com eles brancos, matá-los, e ficarem eles pretos todos forros” (Rodrigues 2005: 57).

Wilkie (1997: 83) também se reporta a achados arqueológicos que teriam uma conotação mágica, possivelmente associada a ataques contra senhores ou como uma manifestação de resistência à autoridade senhorial. Nesse sentido, a autora observa que diversos objetos podiam ser usados para esse fim, sendo enterrados nos ambientes domésticos. Dentre os diversos objetos encontrados com possível

conotação mágica, a autora menciona as chaves, dentre outros objetos, e como possível local de enterramento a proximidade das portas (Wilkie 1997: 84; 88; 90). Para Wilkie, tais práticas não eram apenas uma forma de resistir ou reagir contra o poder senhorial, mas eram intrínsecas às formas como africanos definiam a si próprios, sua relação com a vida e a morte, com a saúde etc. (Wilkie 1997: 84).

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

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

No entanto, pesquisadores das religiões afro-brasileiras oferecem informações ricas para uma interpretação diferente desses achados. A antropóloga Luciana Duccini (comunicação pessoal 2009) menciona que, na fundação de um terreiro de candomblé, da roça ou do barracão, são enterradas vasilhas de barro com moedas antigas dentro, entre outros objetos. É o chamado “axé de fundamento”. A maneira como são enterrados e detalhes sobre os objetos enterrados são fundamentos secretos que não podem ser revelados, colocando em risco a segurança do terreiro. Da mesma forma, a pesquisadora Carina Guimarães (comunicação pessoal 2009) nota que nas fundações dos centros de umbanda também são enterrados diversos objetos, sendo o fundamento do terreiro sua força de proteção. Detalhes específicos sobre o assunto, especialmente quando reportados a terreiros específicos, são desrespeitosos, por anunciarem segredos de seus fundamentos sagrados. Portanto, atendo-me a essas referências para seguir com os achados do sítio São Francisco.

As chaves têm uma possível conotação de segurança, tranca, proteção. Postas sob o piso da casa, em forma de cruz, remetem a um elemento fundamental da cosmologia centro-africana, de representação do encontro do mundo dos vivos com o mundo dos mortos. Robert Farris Thompson mostra como o cosmograma bakongo (cuja forma simplificada é a cruz ou o X) eram marcados no solo com

o propósito de mediação do poder espiritual entre os mundos. Segundo o autor, uma pessoa que ativa esse sistema, ou cruza a fronteira, situa-se entre a vida e a morte, evocando o julgamento de deus e dos mortos a seu respeito (Thompson 1984: 108).

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

Um desses elementos compartilhados seria a existência de espíritos locais, que podiam ou não estar associados a pessoas que morreram, e que morreram de novo no mundo dos mortos, tornando-se espíritos da natureza, como os espíritos da água. Os chamados *Basimbi*, para os Bakongo, entre outros grupos, ou o equivalente *Kianda* em Luanda, seriam tais espíritos, donos da terra, manifestos em pedras de formas exóticas ou exuberantes. Alguns animais que vivem dentro da água também podiam incorporar tais espíritos, assim como elementos menores como a fumaça ou conchas de forma espiralada (Slenes 2002: 192, 203-204).

A pedra que podia ter sido identificada como um objeto dos antigos donos da terra encontrada no sítio São Francisco, somada às duas chaves colocadas em forma de cruz, podiam representar objetos de desconjuro, como aqueles identificados por Christopher Fennell (2007: 21-22), que “envolvem invocações individualizadas e privadas de forças espirituais”, ou, em uma perspectiva bakongo, *nkisis*, objetos mediadores capazes de capturar os espíritos (Slenes 2002: 276).

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

Assim, esse local propício a cultos populares “oficiosos” também contava com a forte presença e senão segurança de africanos e seus descendentes. A lenda contada por Sebastião Fortunato sobre Joaquim Pedro e seu pacto com o “coisa ruim” pode ser um indício dessa relação. Seria o apadrinhamento de Joaquim

Pedro notório? Seria a referência diabólica na verdade um medo ou reprovação sobre o que se passava em sua propriedade, incluindo suas relações com o mundo espiritual africano?

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Martin (2011) ressalta que, geralmente, a criouliização é vista como um processo particular aos africanos e seus descendentes na diáspora, não sendo considerada a participação dos senhores nesse processo. Como se a cultura senhorial fosse nobre, pura, autêntica e completa e a dos escravos sincrética, híbrida, mutante e crioula. O autor ressalta que há uma coexistência entre eles, e, nesse sentido, há elementos que são compartilhados na convivência:

“Geralmente são aos escravos e a seus descendentes que se atribui a propriedade cultural das invenções crioulas. Os proprietários, que são dominantes, se abrigam por detrás de uma fixação na suposta nobreza de sua origem, de uma pureza fictícia, para negar sua própria “crioulidade” e rejeitar tudo o que lhes possa parecer, nas entrelinhas, como bastardo e degenerado” (Martin 2011).

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

Objetos de magia, culto à fertilidade, referenciais religiosos diferentes conferiam a essa fazenda oculta na vegetação e de difícil acesso peculiaridades que podem ser entendidas quando lançamos o olhar para a formação de culturas Atlânticas e para a dinâmica social proporcionada pelo tráfico de escravos na primeira metade do século XIX.

As expressões simbólicas apresentadas a partir da cultura material encontrada na referida fazenda, dentro dos limites da cidade de São Sebastião, são entendidas dentro da dinâmica Atlântica e de um circuito cultural que gerava fenômenos híbridos ou sincréticos, mas não por isso destituídos de contradições e conflitos.



Para pensar a diáspora, Stuart Hall (2009) sugere o uso de conceitos elaborados por Mary Louise Pratt, como o de “zona de contato”, que trata da aproximação espacial e temporal de sujeitos anteriormente separados por motivos geográficos ou históricos. Nesse processo, é possível entender esses encontros através da noção de “transculturação” – conceito também elaborado por Pratt – que trata do contato de grupos subordinados com uma cultura dominante. Nesse contato, os grupos subordinados selecionam e inventam a partir do repertório dominante. Acrescenta-se ao debate que, na verdade, essa é uma via de mão dupla, onde a cultura dominante também interpreta e, por vezes, apropria-se de códigos subalternos, como mencionou Martin (2011).

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

Vale ressaltar a possibilidade de alguns espaços desse local de difícil acesso terem sido inclusive amplamente visitados, como sugere o relativamente alto número de cachimbos no complexo principal, possivelmente por práticas cerimoniais envolvendo cultos de fertilidade. Neste sentido, como pensar uma propriedade que se dedicava a esconder e preparar cativos para seu destino rumo ao Vale do Paraíba, ao mesmo tempo com um papel socializador de uma população local não abastada? O lugar social de Joaquim Pedro pode ser uma via para entender essa questão. Provavelmente um pardo sem grandes posses, que obteve um enriquecimento repentino com suas ligações com traficantes e senhores de escravos no Vale do Paraíba, ele deveria atuar como um intermediário não apenas nos negócios do tráfico, mas também em um plano “sobrenatural” ou, nas palavras de Dipesh Chakrabarty (1997), “encantado”.

Temido por seu pacto com o diabo, Joaquim Pedro não só pode ter sido reprovado pelo imaginário da população local – por um possível enriquecimento rápido e ilícito (Taussig 1980) – como, ao mesmo tempo, parecia ser motivo de atração social, uma vez que sua propriedade deveria ser amplamente visitada por livres e cativos. O vínculo com forças “ocultas” deveria despertar uma força de atração pelo poder, que levava as pessoas ao local, e o temor, ao mesmo tempo, acabando por configurar um imaginário do medo à figura comprometida de Joaquim Pedro. Outra possibilidade para a referência diabólica poderia estar nos

cultos libidinosos, como aqueles associados a São Gonçalo.<sup>17</sup> Erotismo e poderes sobrenaturais talvez não sejam comumente vinculados ao tráfico de escravos, mas a figura do pardo Joaquim Pedro traz à tona o mundo de “gente miúda”, inserida em redes sociais amplas, que negociavam um mundo forjado pela dinâmica Atlântica.

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

A literatura africanista mostra o “encantamento do mundo” (Chakrabarty 1997) na cosmologia africana, como a noção de que os mortos não estão no passado, mas agem ativamente no presente, participando da vida dos vivos (e.g. Hama e Ki-Zerbo 1979). A agência de objetos – como os *nkisis* ou as bolsas de mandingas – era fundamental nas relações interpessoais, espirituais, ou mesmo no que entendemos por saúde.

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

Se para Sweet o aspecto de tradução – de concepções europeias segundo os parâmetros africanos – parece relevante, o autor marca as diferenças entre o ca-

---

17 Exu ou Legba, entidades africanas procedentes da região da África Ocidental, também são frequentemente associadas à figura do diabo. No entanto, como mencionado anteriormente, frente ao baixíssimo percentual de africanos dessa procedência no contexto em estudo, não será aprofundada essa possibilidade.

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

Assim, o sítio São Francisco parece ter sido palco de formações híbridas, onde símbolos particulares podiam estar sendo traduzidos segundo uma lógica católica ou africana, ou mesmo por uma nova visão de mundo, em constante formação, resultante do encontro ou diálogo de diferentes tradições, tais como a católica popular europeia, a africana, ou mesmo a da população caiçara local.

Ao que parece, Joaquim Pedro, como um intermediário do tráfico e possivelmente oriundo de estratos economicamente mais baixos da sociedade, parece ter negociado com diferentes sujeitos – de traficantes e senhores de escravos aos próprios africanos e a população livre e pobre local – em diferentes instâncias. Enfocando o encontro de diferentes sujeitos no circuito cultural Atlântico, procurou-se contribuir para o entendimento de práticas cotidianas e simbólicas que tomaram forma e dinamizaram a vida de diferentes personagens, por vezes invertendo normas e recriando relações de poder.

#### AGRADECIMENTOS

Agradeço a Wagner Bernal por ter disponibilizado o sítio e seu acervo para a referida pesquisa, à sua equipe por todo apoio e à historiadora Aline Mazza pela indicação de muitos dos documentos citados neste texto. A Hebe Mattos, Marcos André Torres de Souza e Luís Cláudio Symanski por toda ajuda na pesquisa. A Sean Purdy agradeço pela tradução do resumo em inglês e à Ana Solari pela tradução do resumo em Espanhol. Este texto, contudo, é de minha inteira responsabilidade.

## BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Martha. 1995. O caso do Bracuhy. In: Resgate. *Uma janela para o oitocentos*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- AGOSTINI, Camilla. 1997. *Cachimbo de escravos e a reconstrução de identidades africanas no Rio de Janeiro, século XIX*. Monografia apresentada na obtenção do Bacharelado em Arqueologia, Universidade Estácio de Sá, Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Mundo Atlântico e Clandestinidade: dinâmica material e simbólica em uma fazenda litorânea no sudeste, século XIX*. Tese de Doutorado, Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- BOCCIA, Ana Maria Mathias e ENEIDA Maria Malerbi. 1977. *O contrabando de escravos para São Paulo*. Revista de História, No. 112.
- BOMFIM, Wellington de Jesus. 2006. *Identidade, memória e narrativas na dança de São Gonçalo do povoado da Mussuca (SE)*. Master dissertation, Natal: UFRN.
- BORNAL, Wagner Gomes. 1995. *Sítio Histórico São Francisco 01. Contribuição à Arqueologia Histórica*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLC/USP.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Sítio Histórico São Francisco. Um estudo sob a ótica da Arqueologia da Paisagem*. Tese de Doutorado, São Paulo: USP.
- BRANDÃO, Geraldo. 1953. *Notas sobre a dança de São Gonçalo do Amarante, São Paulo* [s.no.]
- CASCUDO, Luís Câmara. 2002. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Global Ed.
- CASTRO, Hebe M. Mattos de. 1995. *Das Cores do Silêncio. Os Significados da Liberdade no Sudeste Escravista. Brasil. Século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- CHAKRABARTY, Dipesh. 1997. The time of History and the Time of Gods. In: Lisa Lowe & David Lloyd (ed.) *Politics of Culture in the shadow of capital*. Durban & London: Duke University Press.
- FENNELL, Christopher. 2007. *Crossroads and Cosmologies. Diasporas and ethnogenesis in the new world*. University Press of Florida.

- \_\_\_\_\_. 2010. Dexterous Creation: Material Manifestations of Instrumental Symbolism in the Americas. In: Akin Ogundiran and Paula Saunders (ed.s) *Materialities, Meanings, and Modernities of Rituals in the Black Atlantic*, Indiana University Press.
- FREYRE, Gilberto. 1995. *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Record.
- HALL, Stuart. 2009. Da diáspora. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- HAMA, M. Boubou; J. Ki-Zerbo. 1979. Tempo mítico e tempo histórico na África. *Correio da Unesco*, no. 10/11, Ano 7.
- HEYWOOD, Linda. 2000. Portuguese into african. The 18th century central african background to Atlantic creole culture. In Linda Heywood (Ed.) *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LIMA, Tania A. et al. 1989. *Aplicação da fórmula de South a sítios históricos do século XIX*. Dédalo (27).
- LUNA, Francisco Vidal e Klein, Herbert S. 2005. *Evolução da sociedade e economia escravista de São Paulo, 1750-1850*. São Paulo: Edusp.
- MARTIN, Denis-Constant. 2011. *A herança musical da escravidão*. Da criouliização à world music. *Tempo*, no.29.
- MIRANDA, Avelino Fernandes. 1999. *Representações religiosas da natureza na bacia do corrente*. *Revista de Divulgação Científica*, vol.3.
- MUNANGA, Kabenguele. 1989. *Art Africain et Syncretisme Religieux au Bresil*. Dédalo (27).
- OTÁVIO, Valéria Rachid. 2004. *A Dança de São Gonçalo: re-leitura coreológica e histórica*. Dissertação de Mestrado, Campinas: Unicamp.
- PAIVA, Eduardo França. 2001. Celebrando a alforria: amuletos e práticas culturais entre as mulheres negras e mestiças do Brasil. In: István Jancsó, Iris Kantor (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, Vo.2. São Paulo: Fapesp.
- PASSECHNIKOFF, Alexis. 2000. A figa, companheira de tanto mar!. *Póvoa de Varzim*. *Boletim Cultural*, Vol.35.

- PRATT, Mary Louise. 1999. *Os olhos do império. Relatos de viagem e transculturação*. São Paulo: EDUSC.
- RODRIGUES, Jaime. 2005 (2000). *O infame comércio. Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas: Ed. Unicamp.
- SAMPAIO, Gabriela dos Reis. 2009a. *Juca Rosa, um pai-de-santo na Corte Imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- SANTANA, Regina Norma de Azevedo. 2008. *Mussuca: Por uma arqueologia de um território negro em sergipe D'el rey*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- SANTOS, Beatriz Catão Cruz. 2004. *A festa de São Gonçalo na viagem em cartas de La Barbinais*. Via Spiritus, 11, pp.221-238.
- \_\_\_\_\_. 2006. *O Santo do Bispo*. Topoi, vol.7 (13), pp. 300-330.
- SLENES, Robert W. 2002. The great porpoise-skull strike: central african water spirits and slave identity in early-nineteenth-century Rio de Janeiro. In: Linda Heywood (ed.), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SOUZA, Laura de Mello e. 1995. *O diabo e a terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das letras.
- SOUZA, Marina de Mello e. 2001. *Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro*. Tempo. Vol.6 (11).
- SWEET, James H. 2003. *Recreating Africa. Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. University of North Carolina Press.
- SYMANSKI, Luís Cláudio P. 2007. *O Domínio da Tática: práticas religiosas de origem Africana nos Engenhos da Chapada dos Guimarães (MT)*. Vestígios. Belo Horizonte, Vol.1 (2).
- TAUSSIG, Michael T. 1980. *The devil and commodity fetishism in south America*. University of North Carolina Press.
- THOMPSON, Robert Farris. 1984 (1983). *Flash of the spirit. African and Afro-American Art and Philosophy*. New York: Vintage Books.

WILKIE, Laurie A. 1997. *Secret and sacred: contextualizing the artifacts of African-American magic and religion*. *Historical Archaeology*, 31 (4).

