

VESTÍGIOS – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica
Volume 15 | Número 2 | Julho – Dezembro 2021
ISSN 1981-5875
ISSN (online) 2316-9699

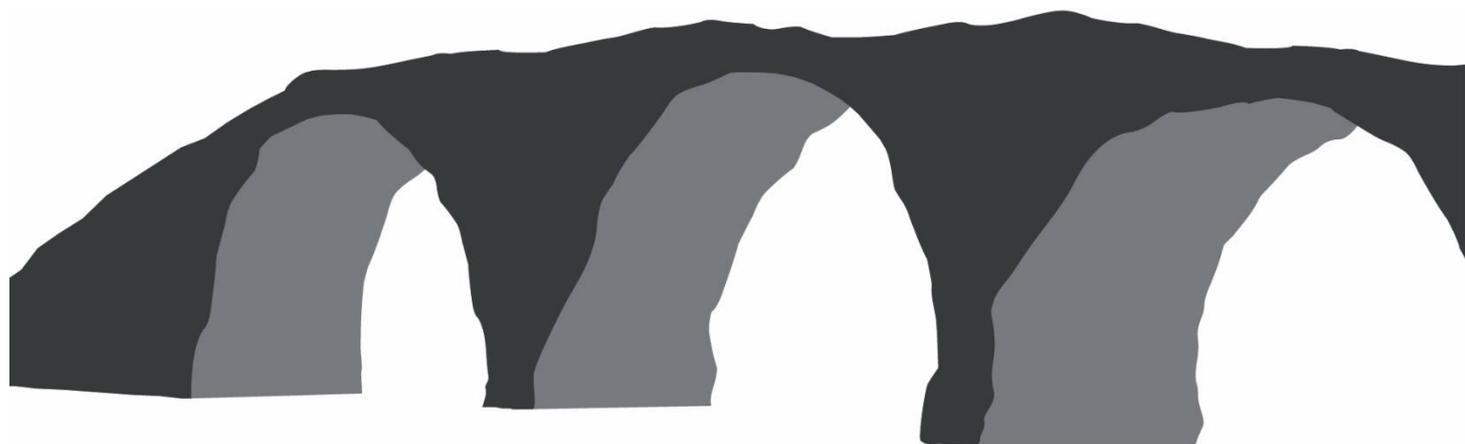
**NOS DOMÍNIOS DAS ENTIDADES DAS ROCHAS:
ARQUEOLOGIA DAS PEDRAS DE PODER E DEVOÇÃO NO RIO DE JANEIRO
E EM SALVADOR, SÉCULOS XIX AO XXI**

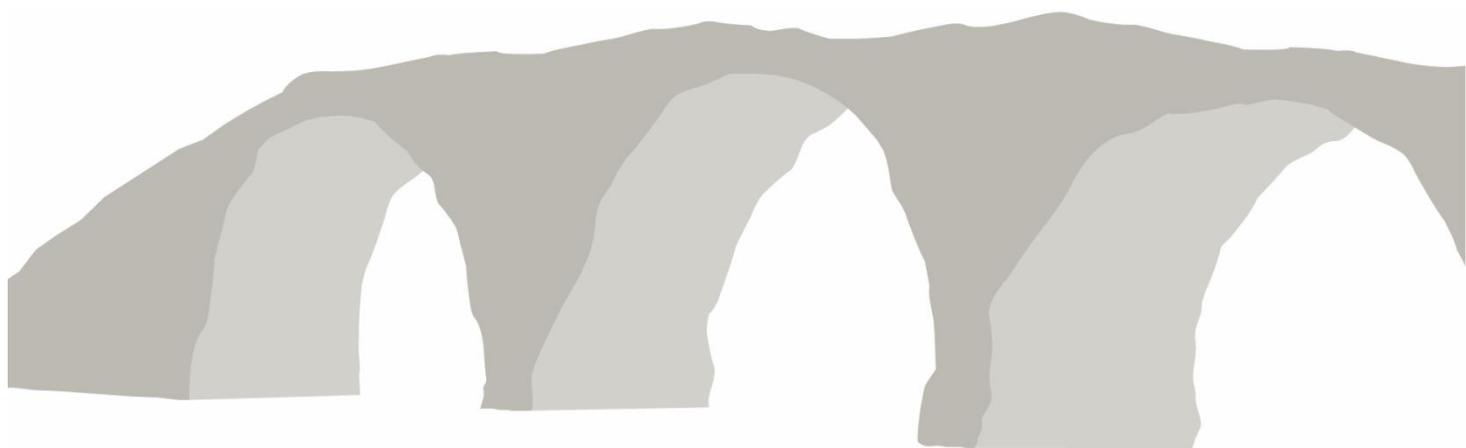
**EN LOS DOMINIOS DE LAS ENTIDADES DE LAS ROCAS: ARQUEOLOGÍA
DE LAS PIEDRAS DE PODER Y DEVOCIÓN EN RÍO DE JANEIRO Y
SALVADOR, SIGLOS XIX AL XXI**

**IN THE DOMAINS OF THE ROCK ENTITIES:
ARCHAEOLOGY OF THE STONES OF POWER AND DEVOTION IN RIO DE
JANEIRO AND SALVADOR, 19th-21st CENTURIES**

Tania Andrade Lima

Ademir Ribeiro Junior





Submetido em 10/03/2021.

Revisado em: 13/04/2021.

Aceito em: 05/06/2021.

Publicado em 19/08/2021.

**NOS DOMÍNIOS DAS ENTIDADES DAS ROCHAS:
ARQUEOLOGIA DAS PEDRAS DE PODER E DEVOÇÃO NO RIO DE JANEIRO
E EM SALVADOR, SÉCULOS XIX AO XXI**

**EN LOS DOMINIOS DE LAS ENTIDADES DE LAS ROCAS: ARQUEOLOGÍA
DE LAS PIEDRAS DE PODER Y DEVOCIÓN EN RÍO DE JANEIRO Y
SALVADOR, SIGLOS XIX AL XXI**

**IN THE DOMAINS OF THE ROCK ENTITIES:
ARCHAEOLOGY OF THE STONES OF POWER AND DEVOTION IN RIO DE
JANEIRO AND SALVADOR, 19th-21st CENTURIES**

Tania Andrade Lima¹

Ademir Ribeiro Junior²

RESUMO

Pesquisas arqueológicas e etnoarqueológicas conduzidas respectivamente na zona portuária do Rio de Janeiro e na Grande Salvador vêm encontrando, em sítios associados a africanos escravizados e seus descendentes, evidências de práticas espirituais nas quais algumas rochas tiveram e continuam tendo um grande protagonismo. Este artigo apresenta achados de seixos e blocos na chamada Pequena África, um reduto da população negra urbana próximo ao Cais do Valongo, em contextos que sugerem devoção a forças da sobrenatureza. E, da mesma forma em Salvador, seixos e matacões que, uma vez consagrados, são entendidos atualmente pelos terreiros de candomblé como materializações dessas forças. Consideradas vivas, elas são divinizadas e cultuadas isolada ou coletivamente até o fim do seu ciclo de vida, quando são descartadas ritualmente. Embora distantes no espaço e no tempo, os dois casos são discutidos aqui juntos tendo em vista que passado e presente se alimentam mutuamente. Não apenas os vestígios encontrados pela arqueologia atestam a profundidade temporal de algumas práticas atuais, como através delas é possível constatar que, não obstante o acentuado dinamismo das religiões afro-brasileiras, um núcleo fortemente conservador se manteve, perceptível na materialidade dessas práticas. Em especial nos líticos, repositórios de devoção, empoderados pela fé.

Palavras-chave: Arqueologia da Diáspora Africana, práticas espirituais, pedras devocionais.

¹ Departamento de Antropologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Quinta da Boa Vista, s/nº, São Cristóvão, Rio de Janeiro, RJ - CEP 20940-040. E-mail: talima8@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0500-6028>.

² Superintendência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional em Sergipe. Praça Camerino, 225, São José, Aracaju, SE CEP 49015-060. E-mail: aribeijunior@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2877-6770>.

RESUMEN

Investigaciones arqueológicas y etnoarqueológicas realizadas respectivamente en la zona portuaria de Río de Janeiro y Gran Salvador han venido encontrando, en sitios asociados con africanos esclavizados y sus descendientes, evidencias de prácticas espirituales en las que algunas rocas tuvieron y continúan teniendo gran protagonismo. Este artículo presenta hallazgos de guijarros y cantos rodados en la llamada Pequeña África, un bastión de la población negra urbana cerca de Cais do Valongo, en contextos que sugieren devoción a las fuerzas sobrenaturales. Y, del mismo modo, en Salvador, guijarros y bloques que, una vez consagrados, son entendidos como materializaciones de esas fuerzas por los terreros de candomblé. Consideradas vivas, son divinizadas y adoradas aislada o colectivamente hasta el final de su ciclo de vida, momento en que son ritualmente desechadas. A pesar de distantes en el espacio y en el tiempo, ambos casos se discuten aquí juntos, dado que el pasado y el presente se alimentan mutuamente. Los hallazgos encontrados por la arqueología no solo demuestran la profundidad temporal de algunas prácticas actuales, sino que a través de ellas también es posible constatar que, a pesar del fuerte dinamismo de las religiones afrobrasileñas, se ha mantenido un núcleo fuertemente conservador, perceptible en la materialidad de estas prácticas. Sobre todo en los líticos, depositarios de devoción, empoderados por la fe.

Palabras clave: Arqueología de la Diáspora Africana, prácticas espirituales, piedras devocionales.

ABSTRACT

Archaeological and ethnoarchaeological research conducted at sites associated with enslaved Africans and their descendants in Rio de Janeiro's port zone and Greater Salvador, respectively, have found evidence of spiritual practices in which certain rocks played and continue to play a leading role. This article presents the finding of pebbles and cobbles in so-called Little Africa, a redoubt of the urban black population near to Valongo Wharf, in contexts suggestive of the worship of supernatural forces. Likewise, in Salvador, pebbles and boulders, after their consecration, are understood by present-day candomblé *terreiros* as materializations of such forces. Deemed to be alive, these rocks are divinized and worshipped individually or collectively until the end of their life cycle, when they are ritually discarded. Though distant in space and time, the two cases are discussed together here in recognition of how past and present mutually feed one another. Not only do the vestiges encountered by archaeology testify to the temporal depth of current practices, but they also indicate that, despite the pronounced dynamism of Afro-Brazilian religions, a strongly conservative core has remained intact, perceptible in the materiality of such practices. This is especially evident in these lithics, repositories of devotion, empowered by faith.

Keywords: Archaeology of African Diaspora, spiritual practices, devotional stones.

INTRODUÇÃO

A arqueologia da diáspora africana desenvolvida em áreas urbanas no Brasil vem concentrando no Rio de Janeiro e em Salvador, precisamente as duas cidades que receberam os maiores contingentes de africanos escravizados do país, alguns achados que remetem às suas práticas espirituais e de seus descendentes.

Neste artigo são discutidos dois contextos em que pedras devocionais foram encontradas: no Rio de Janeiro, em pesquisas arqueológicas conduzidas na zona portuária, na região designada como Pequena África, nas adjacências do Cais do Valongo; e na Grande Salvador, no âmbito de uma investigação etnoarqueológica em sítios associados a terreiros de candomblé, localizados em ambientes aquáticos e terrestres.

Na Pequena África foram recuperados seixos e blocos de quartzo, bem como de outras rochas, estrategicamente escondidos no subsolo ou depositados sob o assoalho de alguns dos trapiches que ali proliferaram no século XIX. Achados semelhantes vêm sendo feitos em sítios associados a africanos escravizados e afrodescendentes em diferentes pontos nos Estados Unidos; e, no Brasil – particularmente em Mato Grosso, por Symanski (2007), e em Minas Gerais, por Symanski & Gomes (2016) –, configurando uma prática com grande dispersão espacial, que sugere crenças compartilhadas, a partir de uma origem comum.

Conferindo às rochas um forte protagonismo nessas manifestações espirituais, elas as impregnaram no passado e continuam impregnando no presente com sua energia, fé e devoção. Ativadas por forças invisíveis para fazerem tanto o bem quanto o mal, para produzirem danos ou para curar, nos mais variados arranjos, quer isoladamente quer em combinações com outros elementos, elas foram e continuam sendo investidas de poder. Quando são consagradas ritualmente, entende-se que elas concentram a força energética de uma entidade, personificando-a.

Em Salvador, foram reconhecidos significados religiosos na materialidade recuperada em pesquisas arqueológicas desenvolvidas anteriormente em sítios igualmente associados a africanos e afrodescendentes (Etchevarne, 2004, 2011; Tavares, 2006; Gordenstein, 2016). No presente caso, são apresentados três contextos etnoarqueológicos em que rochas, os chamados otás, são entendidas como a materialização das divindades cultuadas pelos integrantes dos terreiros de candomblé: primeiramente, os otás pessoais, que são os seixos consagrados na iniciação de uma pessoa, e permanecem nos altares dos terreiros. Em seguida, os grandes otás – matações e afloramentos rochosos situados em locais públicos –, que se configuram como marcos paisagísticos e como centros comunitários de devoção. E, por fim, os otás que são despachados nos rituais fúnebres dos terreiros, acumulados em uma área submersa na baía de Todos os Santos.

Em ambos os casos, tanto no Rio quanto em Salvador, fica evidente a relevância das rochas nos diferentes sistemas de crenças desenvolvidos em diversas partes do continente africano e transportados para as Américas na diáspora, quer provenientes da África Ocidental, quer Centro-Ocidental. Embora esses sistemas de crenças tenham sofrido transformações sob as mais variadas influências, a força e o poder conferidos às pedras foram mantidos e se mantêm até os dias atuais nas religiões de matriz africana.

AS PESQUISAS ARQUEOLÓGICAS E ETNOARQUEOLÓGICAS

RIO DE JANEIRO: A ÁREA DE ESTUDO

Entre 2011 e 2012, durante as obras de revitalização da Zona Portuária do Rio de Janeiro para a realização das Olimpíadas de 2016, foram feitas intervenções para beneficiamento da infraestrutura local, que contaram com acompanhamento arqueológico. Entre outras, a de substituição da antiga malha de esgotamento de águas pluviais por uma nova rede ao longo de todo o leito da rua Sacadura Cabral e suas transversais, entre a Praça Mauá e a Praça Jornal do Commercio, um dos principais eixos de circulação da chamada Pequena África.

Na etapa de realização de sondagens, destinadas a minimizar os riscos de danos às redes já existentes e ainda ativas, foram detectados pela equipe de arqueologia blocos rochosos argamassados, sinalizando a existência de alicerces de edificações mais antigas no leito daquela rua. Tratava-se, no caso, das fundações de trapiches que foram implantados durante o século XVIII, mas sobretudo no decorrer do século XIX, ao longo da rua Nova de São Francisco da Prinha, renomeada posteriormente como rua da Saúde, e, na atualidade, como rua Sacadura Cabral. Nos Oitocentos, contudo, ela foi bem mais estreita, como atestaram os remanescentes encontrados.

A partir das sondagens realizadas, foram iniciados os trabalhos de escavação das estruturas arquitetônicas encontradas, desenvolvidos entre os meses novembro de 2011 e maio de 2012. Elas correspondiam aos alicerces da fachada e à porção dianteira dos trapiches - armazéns destinados ao depósito das mercadorias que eram embarcadas ou desembarcadas nos cais e píeres existentes nos fundos e que davam diretamente no mar. Tendo a intervenção se limitado ao leito da rua, as fundações encontradas possivelmente seguem ainda hoje sob as calçadas e edificações ao longo dos quarteirões correspondentes, em princípio e ao que se supõe, preservados. A lateral e os fundos desses prédios foram alcançados pela arqueologia apenas quando situados em esquinas, na circunstância da escavação das ruas transversais e paralelas (Figura 1).

A unidade de referência utilizada no decorrer das escavações foi o lote no qual foi edificado cada um desses armazéns. Cada lote foi considerado um sítio arqueológico. Uma vez encontrados, definidos e identificados os alicerces e paredes estruturais desses armazéns, se procedia à exposição e limpeza das suas alvenarias, passando-se então à escavação do seu interior, em busca de outros elementos como paredes internas e áreas de trabalho estruturadas. E também de materiais associados às atividades aí desempenhadas ou então despejados como entulho no processo de modelamento ou remodelamento dessas unidades, descrevendo-se a estratigrafia reconhecida no terreno.

Cada achado era referenciado ao lote em questão, ao local dentro do lote em que foi encontrado, e associado ao nível estratigráfico da sua deposição, procedendo-se então à descrição detalhada do sistema construtivo das fundações e ao seu registro. De início, os lotes receberam duas numerações: a que consta no mapa de Edward Gotto, de 1866, e a do mapa do engenheiro André Gustavo Paulo de Frontin, de 1900. Contudo, à medida que o trabalho avançou e foi observado que a maior parte das edificações era tardia, provavelmente em razão de remodelamentos ao final do século XIX, foi feita uma opção pela utilização do mapa de 1900 como referência, mais próximo da realidade encontrada no terreno. A numeração de cada um, portanto, corresponde à que consta no mapa de Paulo de Frontin.

Foram escavados ao todo 41 lotes, de dimensões variadas e estruturas com diferentes graus de complexidade. Eles correspondem a alguns dos trapiches que constituíram o embrião do que se tornaria a zona portuária da cidade, para finalmente, no início do século XX, se transformar no Porto do Rio de Janeiro.



Figura 1. A rua Sacadura Cabral: a) já sem asfalto, antes de iniciados os trabalhos, e (b, c, d) em diferentes etapas de escavação dos trapiches. Fotografias: Studio Soma (2012).

A PEQUENA ÁFRICA

A região estudada corresponde ao coração da chamada Pequena África, cuja origem remonta ao final do século XVIII, a partir da implantação do complexo de venda de africanos escravizados na região do Valongo, situada à época nos arredores da cidade do Rio de Janeiro. Esse complexo era composto pelo cais (Lima *et al.*, 2016), pelo cemitério onde eram sepultados indignamente os recém chegados que não resistiam às condições brutais da travessia atlântica, os chamados *pretos novos* (Pereira, 2007); por um lazareto para isolamento dos infectados e por lojas destinadas à sua comercialização (Honorato, 2008). Mesmo após a desativação desse mercado, quando, a partir de 1831, passaram a ser declarados livres todos os que fossem trazidos compulsoriamente às terras brasileiras, essa área continuou densamente povoada por africanos e seus descendentes. De diferentes proveniências, mas vindos majoritariamente da África Centro-Ocidental, eles foram trazidos também da costa ocidental e oriental, porém em quantidades bem menores, resultando na notável diversidade étnica que caracterizou a população negra urbana da cidade do Rio de Janeiro.

Se milhares e milhares dos que chegaram foram vendidos e tomaram diferentes rumos, muitos ficaram ainda por algum tempo no Valongo e suas imediações, como mão de obra local, enquanto inúmeros outros lá se estabeleceram definitivamente, sobretudo após a abolição, em razão do trabalho na estiva e do baixo custo dos aluguéis. A esse propósito, no início do século XX, em 1904, João Paulo Barreto, cronista da cidade que escrevia sob o pseudônimo de João do Rio, assinalava que “da grande quantidade de escravos vindos para o Rio no tempo do Brasil colônia e do Brasil monarquia, restam uns mil negros (só no cais)” (João do Rio, 1976).

Trabalhando na carga e descarga de embarcações, bem como no embarque e desembarque de pessoas, no transporte do café, no comércio de rua, na construção civil, em estabelecimentos comerciais e em todos os tipos de trabalho refugados pelos brancos, os africanos e seus descendentes acabaram por formar ali um reduto da população negra urbana, razão do epíteto de Pequena África que viria a receber mais tarde, na década de 1920. Com um caráter fortemente agregador, esse reduto atraía não apenas os locais, mas principalmente os que vinham da Bahia e os retornados da Guerra do Paraguai, segundo Rufino dos Santos (Santos, 1984), em busca de melhores condições de vida. Ponto de encontro e de reuniões para batuques, candomblés, capoeiras, danças, festejos e práticas religiosas no entorno da Pedra do Sal, esse território negro era visto com forte preconceito e suspeição, tido como perigoso e alvo de constantes ações repressivas por parte da polícia.

No Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos Escravizados no Brasil (Mattos *et al.*, 2013), a casa de nº 13 do Largo de São Francisco da Prainha, a cerca de 100 m da Pedra do Sal, é mencionada como um zungú. As casas de angu ou zungús (do quimbundo *nzangu*) funcionavam como locais para venda de comida, particularmente de angu, base da alimentação dos escravizados (ver Soares, 1998). Mas, sobretudo, como espaços de sociabilidade e de cultos religiosos, além de refúgio para perseguidos. Considerados como focos de agitação, juntamente com as *casas de dar fortuna* e as de *dar feitiços*, os zungús, proibidos pelas posturas municipais e como aqueles que apareciam com maior frequência nos registros policiais, desafiavam as forças repressoras.

Sedimentando-se desta forma como um território de resistência negra, a Pedra do Sal e seu entorno, aí compreendidos o largo e a rua São Francisco da Prainha, adentrou o século XX consagrando-se como o nascedouro de algumas das principais expressões culturais afro-brasileiras (destacando-se entre elas o samba) e guardiã de suas tradições. Tombada em 1984 como monumento histórico e religioso pelo Instituto Estadual do Patrimônio Cultural - INEPAC (Processo administrativo E-18/300048/1984-SEC), em 2005 foi alcançado o

reconhecimento da Comunidade Quilombola Pedra do Sal, pela Fundação Palmares. O processo de tombamento a considera um testemunho de africanidade, local de manifestações culturais afro-brasileiras, e monumento religioso, porquanto espaço ritual consagrado onde são feitas oferendas aos orixás.

ANTECEDENTES

NOS ESTADOS UNIDOS

A arqueologia das *plantations*, nos Estados Unidos, desviou seu olhar das casas grandes apenas ao final da década de 1960, quando pela primeira vez foi escavada uma senzala, na Geórgia (Ascher & Fairbanks, 1971; Fairbanks, 1972). Daí em diante, a atenção dos arqueólogos finalmente se voltou para suas práticas espirituais, uma temática que acabou sendo intensamente abordada nas décadas que se seguiram.

Desde então, diferentes pesquisadores vêm relatando, em sítios associados a africanos e seus descendentes, a ocorrência de arranjos de coisas enterradas intencionalmente ou escondidas embaixo de edificações, mais precisamente sobre alicerces, sob pisos, nos cantos de cômodos, sob batentes de portas e vãos de janelas, ou seja, por onde pessoas (e também, segundo suas crenças, espíritos) transitam. Trata-se de associações recorrentes entre objetos comuns, de uso cotidiano (pregos, alfinetes, botões, fragmentos de louças, cerâmicas, garrafas, panelas, talheres, bonecas, contas, moedas, etc.), materiais orgânicos (ossos e dentes animais, unhas, cabelo humano, sementes, raízes, vegetais, etc.) e inorgânicos (seixos de rochas variadas, cristais de quartzo, conchas, giz, etc.). Revestidos de conotação espiritual – sendo cada um desses elementos entendidos como portadores de uma essência e de uma força, e reunidos com propósitos da mesma forma espirituais – esses arranjos vêm sendo interpretados como *caches*. Seu objetivo seria sobretudo o de capturar espíritos e direcioná-los para a proteção e cura de quem os invoca. Isso porque, segundo crenças correntes na África Ocidental, espíritos estão por todo lado e podem ser perigosos. Eles entram nas casas pelos vãos de entrada e saída, pelas chaminés, escadas, cantos, e precisam ser controlados (Leone *et al.*, 2013). Mas também são entendidos, em outros casos, como conjuros para causar malefícios, ou clamar por justiça ou vingança (Moses, 2018; Ruppel *et al.*, 2003; Wilkie, 1997).

Na plantation Levi Jordan, fundada em 1848 em Brazoria, no leste do Texas, foi encontrado, na década de 1980, um kit com alguns fundos de chaleira de ferro fundido, giz branco, crânios de pássaros, uma pata de animal, cápsulas de balas, conchas marinhas, partes de pequenas bonecas, grande quantidade de pregos, algumas colheres, espinhos, lâminas de faca, pequenos seixos rolados, dois raspadores e uma ponta de projétil de sílex, algumas garrafas de remédios e um termômetro (Brown & Cooper, 1990, p. 16-17; Brown, 1995, p. 109). Esse conjunto foi atribuído supostamente a rituais de cura.

Em Charles Carroll House, residência urbana de um dos signatários da Declaração da Independência dos Estados Unidos, em Annapolis, Maryland, foram encontrados os seguintes objetos enterrados sob o piso, no canto de um cômodo anteriormente ocupado por escravos: cristais de quartzo, um seixo polido negro, contas, discos de concha, alfinetes, botões e moedas perfuradas. Embracada sobre eles, foi colocada uma malga em *pearlware* com um asterisco azul no fundo. Esses objetos, datados do início do século XIX, foram interpretados como *minkisi* (Leone & Fry, 1999), itens cuidadosamente escolhidos para invocar forças sobrenaturais para fins de cura e proteção, na África Centro-Ocidental. No outro lado da parede desse cômodo ficava a cozinha principal da casa grande. Sob sua lareira foi encontrado um “único e enorme cristal pesando algumas libras”

(Leone, 2005, p. 203); e, ainda, um conjunto de três cristais em outro aposento menor adjacente, por baixo de um umbral. Segundo Leone (2005), não se tratava de lixo nem de algo ao acaso, mas de práticas originárias da África, mantidas por afro-americanos.

Do outro lado da rua, próximo à Charles Carroll House, uma outra pesquisa na Slayton House, do final do século XVIII, recuperou sete *caches* enterrados em espaços de trabalho dos escravizados (Leone, 2005). Esses cômodos continham uma parafernália de objetos, os mais tardios datados de depois do último quartel do século XIX, adentrando o XX, o que estaria relacionado a trabalhadores livres. Isso significa que essas práticas teriam sido mantidas mesmo com o fim da escravidão, em face do racismo.

No interior e no entorno de senzalas da Hume Plantation, em Cat Island, na Carolina do Sul, foram encontradas deposições intencionais de objetos escondidos sob pisos de terra batida ou de tábuas de madeira, designados por Sharon Moses (2018) como depósitos rituais. Totalizando vinte e um achados de períodos distintos, a partir de meados do século XVIII, eles incluem, em diferentes arranjos e combinações: conchas de ostras, pregos (alguns deles cruzados, formando X), seixos rolados, cerâmicas *colonoware*, fragmentos de vidro lascados, faianças europeias azuis, brancas e negras, botões de metal, fragmentos de espelhos, fragmentos de garrafas de medicamentos, uma única conta de vidro azul, um pedaço de coral. Provavelmente os itens que compunham cada conjunto eram embrulhados em panos, que se degradaram com o tempo. Dispostos em cantos, debaixo de janelas e de batentes de portas, todos eles espaços liminares ou cruzamentos que simbolicamente representam a passagem de um domínio a outro, foram entendidos como apelos a forças sobrenaturais, em busca sobretudo de proteção. Mas também de vingança, ao menos em uma ocorrência, na qual um dente de gato foi atado a dois pregos com evidências de queima, sendo o fogo, segundo Moses (2018), um dos mais poderosos elementos em feitiços de vingança. Em outra ocorrência, desta feita na casa do capataz, uma ponta de projétil indígena foi colocada em uma fundação, tratando-se presumivelmente de um escravizado que, trabalhando na construção da casa, ali plantou sub-repticiamente um feitiço para causar malefício ao seu ocupante.

Wilkie (1997), reproduzindo descrição feita por Puckett (1968 [1926]:231), relatou conjuros para fazer o mal, preparados em garrafas ou frascos de conserva, em que eram colocados ingredientes como raízes, pedriscos, argilas, feijões, pregos, agulhas, cobras, insetos, carvões, etc. Enterrados próximo a portas de entrada, batentes de portas, em casas, caminhos ou encruzilhadas, tais conjuros configuram assinaturas arqueológicas de invocações para o mal. A vítima, ao passar sobre a garrafa ou frasco conjurado, seria capturada, de tal forma que somente descartando ou quebrando o vasilhame o malefício poderia ser desfeito.

Na Brice Hall, mansão do século XVIII em Annapolis, uma expressiva quantidade de artefatos, vegetais e restos animais, em diferentes arranjos, foi enterrada sob o piso de tijolos de dois cômodos contíguos – uma cozinha e uma lavanderia – embaixo da senzala adjacente. No maior deles, foram dispostos, à volta de uma garrafa de perfume intacta, com uma única semente no seu interior, os seguintes materiais: uma concentração de conchas, botões, doze fósforos pouco queimados, e muitos vegetais. No entorno desse arranjo, centenas de objetos foram colocados de forma aproximadamente circular: botões militares da Guerra Civil, meia centena de contas e botões de vidro, trapos de tecido vermelho incluindo um pedaço maior de algodão vermelho, alfinetes, caroços de pêssego, sementes, duas pedras negras polidas, raízes e moedas, configurando um contexto datado da segunda metade do século XIX. Vistos em conjunto e a partir da sua distribuição nos cômodos, em dois eixos que formavam a cruz do cosmograma BaKongo, este foi entendido como um espaço ritual sagrado (Ruppel *et al.*, 2003). Para os autores, trata-se de uma manifestação de *hoodoo*, que, segundo eles

e outros autores (Samford, 2000, Chireau, 2006) é uma variante de práticas espirituais derivadas da África Ocidental e Centro-Ocidental, surgida nos Estados Unidos, que invocam e manipulam o mundo espiritual para afetar os vivos. Sua eficácia depende fortemente do segredo (Leone & Fry, 2002).

Samford (2000), pesquisando e discutindo a função de 103 poços subterrâneos escavados em senzalas na Virgínia, datadas entre os séculos XVII e XIX, reconheceu sua multifuncionalidade: a maioria deles foi utilizada para guarda de itens pessoais ou para armazenagem de alimentos, mas a autora admite a possibilidade de alguns poucos terem sido utilizados para práticas espirituais originárias da África Ocidental. Na plantation Utopia, em Kingsmill, próxima a Williamsburg, foram identificados alguns possíveis *caches*. À guisa de exemplo, em um deles (Period II, 1700-1725, Feature 9), localizado no canto de um cômodo, foi encontrada uma enxada, e, próximo a ela, uma garrafa de vinho do século XVIII cujos ombros e pescoço foram quebrados. Porém no interior do seu corpo havia fragmentos de osso e de ovo, um símbolo de fertilidade. Nas imediações, foram dispostos um seixo polido preto, um fragmento de haste de cachimbo de caulim, e um fragmento de mandíbula de guaxinim. Em outro *cache* (Period IV, 1750-1780, feature 8), foi recuperada uma frigideira de cobre, com cerca de 30 cm de diâmetro. Dentro dela, havia uma garrafa íntegra de vinho francês, cuja forma foi produzida em torno de 1760, fragmentos de ossos animais, um búzio, madeira, e três fragmentos de cachimbos de caulim, um arranjo que remete, segundo a autora, a uma prática divinatória ancestral dos Igbo, uma das culturas da África Ocidental, cujos integrantes foram trazidos para a Virgínia em grandes números.

Na estalagem Fanthorp Inn, no Texas, operários, ao desmancharem uma lareira dentro de casa, acharam uma trouxinha de pano contendo quatro pacotes retangulares de papel, cada um com um pó branco no seu interior, identificado tentativamente como argila branca ou giz, e uma pequena quantidade de restos faunísticos. Esse *cache* tinha sido escondido entre as pedras da chaminé, aparentemente em torno de 1850, e foi interpretado como uma manifestação de *hoodoo* (Ruppel *et al.*, 2003).

Desde os primeiros achados, portanto, e uma vez devidamente entendida sua natureza e composição, vêm se intensificando nos Estados Unidos as descobertas arqueológicas de *caches* em sítios associados a africanos e afro-americanos, quase sempre com presença de pedras, quartzo entre elas.

NO BRASIL

No Brasil, as pesquisas de Symanski (2007) foram pioneiras na identificação de feitiços escondidos sob pisos de habitações com presença de escravizados, no Centro-Oeste e no Sudeste. Na senzala do Engenho Água Fria, em Chapada dos Guimarães, no Mato Grosso, foram enterradas duas garrafas inteiras em um dos cantos do cômodo, uma de vidro preto e outra de grès branco (Symanski, 2007). Embora de diferentes materiais mas de formas e dimensões aproximadas, elas foram interpretadas como uma prática espiritual. O autor se refere a achados de garrafas, nos Estados Unidos e na Jamaica, em contextos sugestivos de conjuros.

Também em Chapada dos Guimarães, no Engenho Rio da Casca, o mesmo autor (Symanski, 2007) encontrou, no espaço interno da casa grande, itens colocados intencionalmente abaixo do piso. Entre eles, um prato de cerâmica com uma moeda de cobre no centro, cunhada em 1859. Escondido no canto de uma das salas, abaixo do piso e sobre a fundação da casa, o prato foi associado a uma prática divinatória da África Ocidental. No mesmo ambiente, foram recuperados mais onze cristais de quartzo, sem um arranjo definido porém dispostos sempre próximos uns aos outros, sendo três nas imediações da porta dos fundos da casa.

Fortemente relacionados ao sistema de crenças dos africanos e seus descendentes, esses itens apontam o que o autor considera uma notável subversão do espaço do senhor de engenho pelos escravizados.

Em escavações realizadas na senzala da Fazenda Santa Clara, no trecho mineiro do Vale do Paraíba, foi encontrado um núcleo de quartzo em um dos recintos, enterrado em uma concavidade abaixo do piso (Figura 2). Em outras duas concavidades próximas, porém menores, foram encontrados mais dois fragmentos nucleiformes também de quartzo, todos interpretados como relacionados às crenças espirituais dos escravizados (Symanski & Gomes, 2016).



Figura 2. Núcleo de quartzo enterrado em uma concavidade abaixo do piso da senzala da Fazenda Santa Clara, Campos, Rio de Janeiro. Fotografia: L. C. Symanski (2013), gentilmente cedida pelo autor para este artigo.

Em Salvador, em escavações realizadas no centro histórico da cidade pelo Programa Monumenta/Iphan, Gordenstein (2016) encontrou, no porão de um sobrado na Freguesia da Sé, evidências de que lá existiu um terreiro de candomblé, no final do século XIX. À luz de analogias etnográficas, práticas passadas e presentes atestam que é necessário consagrar o solo para as atividades religiosas, e que, para tanto, devem ser colocados axés, a energia vital, considerados indispensáveis para a proteção de um espaço. No caso, eles devem ser enterrados em cavidades no subsolo ou dispostos sobre fundações, abaixo do piso, em pontos considerados estratégicos. A pesquisa identificou três axés abaixo do chão, no caso, arranjos com uma parafernália de diferentes materiais, inclusive pedras, estando um deles conectado com um pequeno altar em superfície, onde pontificava um otá.

Esconder e fazer segredo são práticas bastante conhecidas e entendidas na África subsaariana, como assinalou Nooter (1993), como estratégias para ocultar intenções, objetivos, conhecimentos e informações. Na circunstância da diáspora e da necessidade de autodefesa e de proteção contra infortúnios e malefícios, essa estratégia foi potencializada pelos escravizados e seus descendentes, como vem mostrando o registro arqueológico de sítios diretamente relacionados a eles nas Américas. Não apenas como forma de resistência, mas de agência face à necessidade da sua sobrevivência física, espiritual e social, da reconstrução de suas

identidades e de seus sistemas de crenças e valores, na conjuntura extremamente desfavorável na qual foram compulsoriamente inseridos.

OS ACHADOS ARQUEOLÓGICOS NA PEQUENA ÁFRICA

Em 1904, o jornalista João do Rio publicou uma série de reportagens na Gazeta de Notícias, que denominou como *As religiões no Rio*, nas quais abordou os cultos africanos na Pequena África (João do Rio, 1976). Essas matérias foram reunidas em um livro, sob o mesmo título, e nele “os negros africanos que cultuavam os orixás” eram classificados como “litólatras, por reconhecerem, em cada pedra, uma alma e um espírito”. Segundo o autor, para os cabindas (referindo-se provavelmente aos provenientes de Angola, ou, mais genericamente, da África Centro-Occidental), “servia para santo qualquer pedra, os paralelepípedos, as lascas de pedreiras”, compondo o que ele designava como “religiões de animais e pedras animadas” (João do Rio, 1976).

Pesquisas arqueológicas desenvolvidas nessa área recuperaram evidências sugestivas de práticas espirituais, nas quais algumas rochas parecem ter desempenhado um forte protagonismo, impregnadas de devoção às entidades cultuadas, e imbuídas de poderes que tanto podem ter sido protetivos e curativos quanto maléficos.

Para os propósitos deste artigo, destacamos tão somente achados feitos no decorrer das escavações dos diversos alicerces dos trapiches escavados e a eles associados de forma direta, que sugerem fortemente se tratar de deposições intencionais para atender a intuítos de natureza espiritual de africanos ou de afrodescendentes que trabalharam na sua construção. Foram encontrados seixos e blocos de quartzo no topo, embaixo ou inseridos na alvenaria de fundações, sempre sob o que teria sido o assoalho dos armazéns, configurando pedras cuidadosamente escondidas. Cumpre lembrar que, segundo MacGaffey (1986), os BaKongo enterram coisas com o objetivo de atormentar os que passam em cima delas.

Além desses achados, foram encontrados seixos de rochas variadas depositados ou acumulados debaixo da terra próximos dos alicerces dos trapiches, e também nas imediações do Valongo, recorrentemente associados a ametistas, variedade violeta do quartzo, descrita por João do Rio (1976) como “a pedra da magia”.

OS BLOCOS E SEIXOS DE QUARTZO

O LOTE Nº 46

No lote nº 46, na rua Sacadura Cabral nº 102, localizado na esquina com a rua Edgar Gordilho (Lima, 2013b) e, portanto, em uma encruzilhada, foi encontrado, no canto de um cômodo dianteiro, um seixo de quartzo em meio à alvenaria do alicerce lateral, na junção com o alicerce (não escavado) da fachada da frente do trapiche ali edificado (Figuras 3 e 4). Claramente um material intrusivo em meio ao gnaisse predominantemente utilizado nessas fundações, e escapando à regularidade da técnica construtiva adotada, ele foi deliberadamente colocado ali com um propósito definido, não funcional.



Figura 3. Localização do seixo de quartzo no alicerce de alvenaria de pedra e argamassa de cal e areia.
Fotografia: Andrea Jundi Morgado (2012).



Figura 4. Posicionamento do seixo no canto da edificação, visto em detalhe na foto inferior.
Fotografia: Andrea Jundi Morgado (2012).

Com o aprofundamento da escavação neste lote nº 46, foi encontrado um grande bloco de quartzo que foi colocado entre duas robustas sapatas de alvenaria de pedra, no centro do lote, distantes uma da outra aproximadamente um metro. Ele foi pousado na base, a 1,90 m. de profundidade, já no lençol freático, imerso na água que supostamente potencializaria a sua força. Segundo MacGaffey (1986), quanto maior a pedra, mais poder ela concentra. A água precisou ser bombeada para permitir a escavação (Figuras 5 e 6).



Figura 5. Durante a escavação, o achado de um grande bloco de quartzo entre duas robustas sapatas de alvenaria de pedra. Ao lado, detalhe da pedra em meio ao lençol freático, cuja água foi previamente bombeada e drenada pelas mangueiras azuis. Fotografia: Andrea Jundi Morgado (2012).



Figura 6. A área totalmente escavada, com o círculo assinalando o local onde foi colocado o bloco de quartzo, na base do alicerce, em contato com a água do lençol freático. Fotografia: Andrea Jundi Morgado (2012).

O LOTE Nº 52

Em outra situação, no lote nº 52, em frente ao nº 81 da rua Sacadura Cabral (Lima, 2013b), foi encontrada, no topo de um alicerce, uma associação entre uma pedra preta, um calhau de quartzo e uma ametista, esta última a cerca de meio metro de distância das outras duas (Figura 7). Trata-se de um arranjo que remete ao achado, feito por Symanski (2007) no Engenho Água Fria, em Chapada dos Guimarães, de duas garrafas, uma branca e uma preta, enterradas no canto de uma senzala, com propósitos espirituais. Esta é uma possibilidade que deve ser considerada no caso em tela, em que duas pedras, uma preta e uma branca, foram colocadas próximas, sobretudo em razão da presença da ametista. Se hoje o significado dado à época para o quartzo violeta é para nós obscuro, desconhecido, cumpre lembrar que se trata da “pedra da magia”, segundo João do Rio (1976).



Figura 7. Associação entre uma pedra preta, um quartzo branco e uma ametista, “a pedra da magia”, segundo João do Rio no início do século XX, vista no detalhe. Fotografia: Andrea Jundi Morgado (2012).

A RUA SÃO FRANCISCO DA PRAINHA

Em uma trincheira feita na Rua São Francisco da Prainha para a passagem de tubulação de água, medindo 2 m de extensão por 0,60 m de largura, foi encontrado, em frente ao nº 29, um segmento de alicerce a uma profundidade entre 0,60 m e 1,15 m (Lima, 2013a). Em meio a uma alvenaria de pedra e tijolos, bem diferente da que foi empregada nos trapiches da rua Sacadora Cabral e sugerindo ser bem mais antiga, foi depositado um seixo de quartzo, da mesma forma que no lote nº 46 um elemento claramente intrusivo à técnica construtiva ali utilizada (Figura 8). A solicitação feita pela equipe de arqueologia para expandir a trincheira, de modo a

investigar melhor sobre o que se tratava, foi vetada pelo consórcio responsável pela obra pois impactaria seu cronograma, o que inviabilizou um melhor entendimento do achado.



Figura 8. O segmento de alicerce encontrado em uma trincheira para passagem de uma tubulação de água, em alvenaria de pedra e tijolos. Sobre ele foi colocado, abaixo do piso da edificação, um calhau de quartzo claramente intrusivo à técnica construtiva utilizada. Fotografia: Cecílio Gustavo Santana de Brito (2012).

Os OTÁS

Nas imediações dos alicerces de alguns trapiches e também junto ao Cais do Valongo foram encontradas concentrações de seixos, em alguns casos associados a ametistas (Figura 9). Em 2011, esses seixos foram apresentados a religiosas do candomblé e da umbanda, convidadas, em diferentes momentos, a interpretar os materiais que estavam sendo recuperados no decorrer das escavações, considerados como possivelmente relacionados ao domínio do sagrado. Sem que tivessem conhecimento umas das outras, elas interpretaram unanimemente alguns seixos como otás (*okutás*). Trata-se de pedras que são buscadas pelos religiosos em cachoeiras e rios, nos mares e nas matas, e escolhidas sob a orientação e exigência dos orixás, de acordo com seus atributos. Transformados através de ritos de consagração, os otás representam a vida e concentram a força energética das entidades. Em geral colocados nos altares a elas dedicados, junto a objetos e fetiches impregnados com sua energia, os otás são o principal componente desses altares.

Na primeira apresentação às iyalorixás, levamos algumas peças, em mãos, ao terreiro da Mãe Menininha de Oxum³ para que ela as examinasse. Para nossa surpresa, diante do seixo maior (Figura 9a, à direita), ela ficou profundamente emocionada, dizendo que aquela pedra estava viva e que ali tinha um orixá. Em sinal de profundo respeito, ela inclinou a cabeça para a frente, espalmou as mãos diante do seixo e, com a pele arrepiada, recitou palavras em idioma para nós incompreensível, reverenciando a entidade ali presente.

Por sua vez, em diferentes ocasiões, a iyalorixá Mãe Edelzuita de Oxaguian⁴, convidada a conhecer as peças, assim como a *Mametu Ydaobá* Celina de Xangô⁵, entenderam da mesma forma que se tratavam de otás. Recebemos a recomendação de que eles deveriam ser alimentados, caso contrário os espíritos que os habitavam morreriam, sendo necessário colocá-los dentro de alguidares de barro com azeite de dendê ou água. Assim procedemos até o final da pesquisa de campo, quando a Prefeitura assumiu a guarda do material, sob a supervisão do Iphan, seguindo seus próprios critérios.



Figura 9. Concentrações de seixos encontrados próximo a alicerces e junto ao Valongo, alguns deles interpretados como otás pelas religiosas consultadas. Fotografias: Tania Andrade Lima (2011).

³ Maria da Luz do Nascimento, iyalorixá do candomblé, nascida em Salvador, em 1937, e iniciada em 1960, neta e herdeira de Iyá Davina, com raízes na alta linhagem do candomblé da Bahia.

⁴ Edelzuita de Lourdes Santos de Oliveira, iyalorixá do candomblé, nascida em 1935 e iniciada aos nove anos. É a quarta filha mais velha de sua mãe de santo, a venerada e mítica Mãe Menininha do Gantois, da Bahia, uma das mais respeitadas iyalorixás do Brasil.

⁵ Celina Maria Rodrigues de Almeida, mãe de santo da umbanda e presidente do Centro Cultural Pequena África.

Intervenções realizadas ao longo de toda a Rua São Francisco da Prainha para implantação de redes de água, esgoto, energia e telecomunicações, em grande parte sob a forma de trincheiras, detectaram, especialmente entre os números 25 (na esquina com o Beco João Inácio, portanto, em uma encruzilhada) e 29, uma concentração de seixos (Figura 10), bem como segmentos de antigos alicerces, um deles já apresentado acima (Figura 8). De diferentes rochas, formas e dimensões, esses clastos chamaram nossa atenção, sobretudo porque, em frente ao n° 27, em meio a eles, foi encontrada uma ametista. Prontamente levantamos uma questão sobre a origem desses clastos, que poderia ser natural, já que ali existiu anteriormente uma praia; ou antrópica, caso tivessem sido acumulados para fins espirituais, tendo em vista a dimensão religiosa e o significado daquele local, como exposto acima.

Com o objetivo de apurar se essa acumulação se devia a causas naturais, convidamos o Prof. Renato Rodriguez Cabral Ramos, do Departamento de Geologia e Paleontologia do Museu Nacional, para examinar as amostras. Em pesquisa por ele realizada em uma amostra com 663 clastos, analisados juntamente com alunos do curso de graduação em Geologia (IGEO/UFRJ) e do Colégio Pedro II, ao longo de 2012, foram obtidos os seguintes resultados:

a análise sedimentológica indica que os seixos e calhaus apresentam granulometria variando de seixo médio (4 mm a 1,6 cm) a calhau grosso (12,8 a 25,6 cm), com tamanho médio de 2,5 cm (tamanho seixo grosso); muito bem arredondados a subarredondados, e esfericidade normalmente alta a moderada (Figura 10). A coloração varia de acordo com o tipo litológico, sendo os mais comuns formados por diabásio afanítico (35% dos seixos analisados), diabásio porfirítico (41%) e quartzo de veio (2,8%). Menos comuns são os litotipos de rochas vulcânicas vesiculadas e rochas metamórficas. Um dos seixos descritos é composto por uma matriz de quartzo microcristalino com cristais euédricos de quartzo com embaixamentos, tipicamente de origem vulcânica (Figura 11). Os seixos de diabásio apresentam texturas variando entre os tipos equigranular e porfirítico (Figura 12). Pode-se concluir que os seixos de rochas vulcânicas silicificadas não são naturais daquela área, tampouco do Estado do Rio de Janeiro. Em relação aos clastos de diabásio, que constituíram mais de 75% do total analisado, em virtude dessa litologia ser relativamente comum no Estado do Rio de Janeiro, tanto no interior como no litoral, não se pode ter certeza de sua origem. Entretanto, o grau de arredondamento elevado dos seixos e calhaus analisados confirma uma origem em ambiente fluvial, o que reforça sua proveniência alóctone. A forma arredondada dos seixos e calhaus (mais de 95% dos clastos são subarredondados a muito bem arredondados) indica que estes não poderiam ser autóctones, visto que aquele trecho do litoral da baía de Guanabara era, antes dos aterros e da urbanização, uma praia de baixa energia, cujas ondulações ou correntes não teriam capacidade de retrabalhá-los a ponto de torná-los arredondados. Sugere-se, portanto, que todos os seixos e calhaus encontrados naquele trecho da *Pequena África* sejam alóctones, trazidos para lá de outros locais, alguns quem sabe de outro continente (Renato Ramos, 2012, s/p).



Figura 10. Aspecto geral dos clastos encontrados na Rua São Francisco da Prainha, destacando-se a variedade e o elevado grau de arredondamento dos seixos. Fotografia: Tania Andrade Lima (2012).



Figura 11. Fotomicrografia de seixo de rocha vulcânica apresentando quartzo com embaixamento no centro da imagem (escala 200 μm = 0,2 mm). Fotografia: Renato Ramos (2012).



Figura 12. Aspecto de seixo de diabásio porfirítico arredondado com a lâmina delgada em primeiro plano.
Fotografia: Renato Ramos (2012).

Todos os achados descritos acima foram feitos em locais relativamente próximos, no entorno do Largo de São Francisco da Prainha (Figura 13), a pouca distância da casa de nº 13, que a historiografia assinala ter sido um zungu. O lote nº 46 dista dela aproximadamente 30 metros. O lote nº 52 está a pouco mais de 10 metros do nº 46. Quase em frente a ele, do outro lado do largo, está o trecho em que foram encontradas as concentrações de seixos com uma ametista e o alicerce com um seixo de quartzo sobre ele, por sua vez muito próximos da mítica Pedra do Sal, configurando um contexto fortemente sugestivo de intensas práticas espirituais de matriz africana. A deposição dessas pedras em esquinas, próximo a encruzilhadas, lugares de fluxo entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, reforçam essa possibilidade.

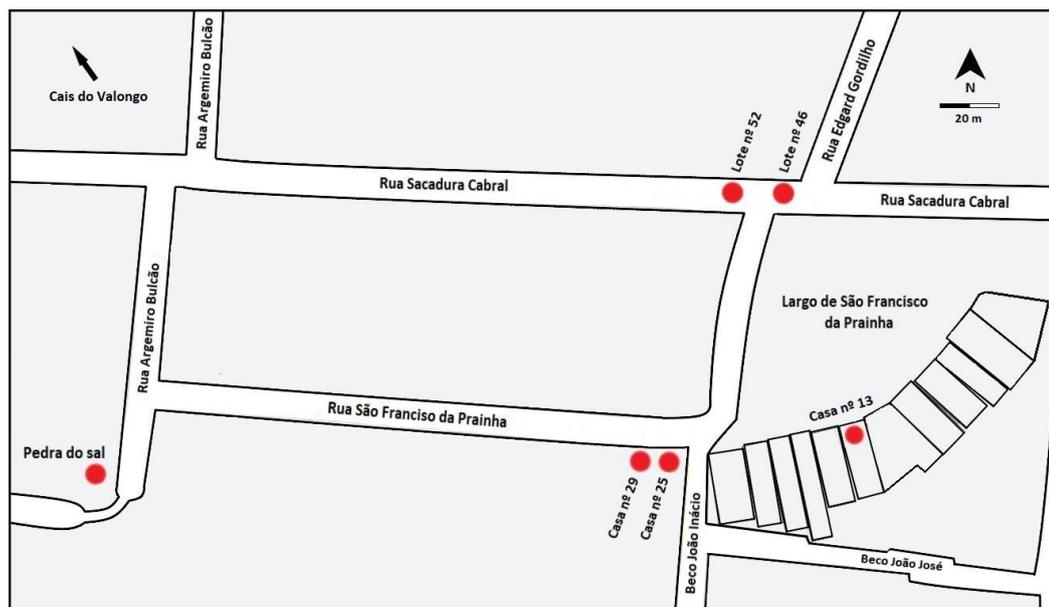


Figura 13. Localização dos achados em relação à casa nº 13 do Largo de São Francisco da Prainha e à Pedra do Sal.
Mapa: Luan Ouverney (2021).

Fennel (2000) chamou a atenção para o risco da atribuição automática de certas práticas espirituais a africanos e afrodescendentes, que foram também comuns em tradições europeias, face ao risco de se perpetuar estereótipos raciais. Entre elas, a utilização de seixos e cristais de quartzo por eurodescendentes como amuletos de proteção. Contudo, o que é determinante para a interpretação desses achados é o contexto em que eles foram encontrados, e não apenas seus componentes. E o contexto é o coração de um território negro, nas imediações do Valongo, com africanos ou afrodescendentes trabalhando em condições de pesada subalternidade na construção de edificações de propriedade dos brancos, os donos dos trapiches.

A colocação de seixos e de um bloco de quartzo nos alicerces dessas construções, em cantos e em espaços liminares, não foi de forma alguma aleatória. Foi deliberada, intencional, seguindo um mesmo padrão observado em outros sítios, como apontado acima, tratando-se portanto de uma prática espiritual corrente entre escravizados. Essas pedras podem ter sido colocadas invocando proteção para os edifícios que estavam sendo erguidos e para seus ocupantes. Contudo, em se tratando de um trabalho executado para os segmentos que os oprimiam, não se pode descartar a possibilidade de se tratar de malefícios, a exemplo do achado feito por Moses (2018), plantado na fundação da casa do capataz da Hume Plantation, exposto acima.

Da mesma forma, o acúmulo das centenas de seixos de diferentes dimensões, com uma ametista em meio a eles, na rua São Francisco da Prainha, não foi aleatório. Tendo em vista que se trata de rochas de diferentes proveniências, aparentemente coletadas e agrupadas naquele local, é possível aventar a possibilidade de estarmos diante de um depósito, uma reserva de seixos que seriam utilizados oportunamente.

Tanto na África Ocidental quanto no Centro-Oeste africano, como destacou Samford (2000), o branco é uma cor sagrada, associada ao mundo da sobrenatureza, invisível, de tal forma que a escolha sistemática de pedras brancas parece obedecer a princípios cosmológicos imemoriais. Com certeza essas pedras se destinavam a ficar enterradas, ocultas nos alicerces, enquanto a edificação ficasse de pé. Durante a etapa de construção, contudo, elas ficaram temporariamente à vista, porém mesmo assim invisíveis, posto que seu significado era codificado e partilhado apenas pelos iniciados, não sendo compreendido pelos demais. Por mais de um século elas permaneceram escondidas, até que, uma vez expostas pela dinâmica urbana na atualidade, pesquisadores tentam compreender seu sentido, ainda que jamais venham a conseguir desvendar seus segredos.

SALVADOR: A ÁREA DE ESTUDO

Esta parte do artigo divulga dados de tese de doutorado defendida em 2020 no Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu Nacional/UFRJ (Ribeiro Jr., 2020). Nesse trabalho, foi pesquisada a dinâmica da materialidade dos terreiros de candomblé da Grande Salvador, especialmente a transição da cultura material do contexto etnográfico – as comunidades vivas dos terreiros – para o contexto arqueológico – os depósitos rituais integrados à paisagem.

O foco dessa pesquisa foi o estudo dos processos naturais e culturais envolvidos na formação de sítios arqueológicos devocionais, de modo a compreender usos, significados, sentidos do descarte da cultura material dos terreiros e processos de sua deposição no ambiente. Foram pesquisados lugares públicos, terrestres e subaquáticos, que foram usados por um longo período pelos integrantes dos terreiros, principalmente nos rituais de oferecimento de presentes às entidades espirituais e nos ritos fúnebres de descarte da parafernália ritual de membros falecidos. A materialidade encontrada nesses lugares foi interpretada a partir da cosmovisão dos terreiros de candomblés Ketu, que é a nação mais proeminente em Salvador e corresponde a cerca de 60%

dos terreiros mapeados, segundo levantamento feito pelo Centro de Estudos Africanos da Universidade Federal da Bahia (Teles, 2009).

A partir de um estudo histórico e etnoarqueológico, em conjunto com os trabalhos de campo, foi reconhecido o Dique do Tororó (uma lagoa próxima ao Centro Histórico de Salvador) e a Ponta do Monte Serrat (na Baía de Todos os Santos, Cidade Baixa) como os lugares públicos mais antigos de devoção ainda em uso. Na ponta do Monte Serrat, destaca-se a Loca da Mãe d'Água, que é uma formação rochosa composta por uma pequena gruta submersa.

Os depósitos devocionais da Loca da Mãe d'Água evocam uma dualidade de significados. Por um lado, a materialidade denota esses locais como um templo, lugar de devoção aos seres divinizados, ponto prioritário de entrega de oferendas e onde se pede por ajuda e intervenção dos orixás. Por outro, ele tem a conotação de mausoléu, pois expressa significados fúnebres, constituindo-se como o destino final dos artefatos rituais (principalmente os assentamentos, fios de contas, roupas e ferramentas) dos integrantes falecidos. Assim, os sítios devocionais em meio aquático podem ser vistos como pontos de contato de três mundos: a esfera humana, o domínio das divindades (orixás) e o submundo dos ancestrais (eguns). Por terem uma simbologia tão profunda e por terem uma materialidade farta e eloquente, além da antiguidade do uso, eles foram entendidos como sítios arqueológicos vivos (Bowdler, 1988), pois os registros arqueológicos estão sendo produzidos nesses locais pelo povo de santo de Salvador ininterruptamente há mais de um século, até hoje.

Para este artigo, foram selecionados três domínios estudados que se relacionam intimamente com o tema das pedras de poder e devoção. Primeiramente, os otás pessoais, que são os seixos consagrados na iniciação de um integrante, os quais permanecem nos altares dos terreiros recebendo cuidados e oferendas anuais. Em seguida, os grandes otás – matacões e afloramentos rochosos em locais públicos – que, além de materializarem os orixás, também são marcos paisagísticos e centros comunitários de devoção. E, por fim, os depósitos de seixos no leito marinho da Loca da Mãe d'Água, que se configura como um cemitério de otás de pessoas falecidas.

OS OTÁS, MATERIALIZAÇÕES DOS ORIXÁS

As menores unidades de culto em um terreiro de candomblé são os assentamentos das divindades. Estes são constituídos por um elemento principal, essencial, que é a porção de matéria que se torna o “objeto-entidade”, o elo entre o *aiyê* (o mundo material) e o *orun* (o mundo espiritual). A matéria-prima desse objeto tem relação simbólica com a divindade que ele presentifica e à qual foi consagrado. Os mais recorrentes são os otás, seixos rolados que, como exposto acima, passam por um ritual de consagração, em que a pedra deixa de ser uma matéria inanimada para se tornar a contraparte material da entidade, que pode ser Oxalá, Xangô, Iemanjá, Oxum, Iansã, Obá, Euá e Nanã.

No rito de consagração, os otás se alimentam principalmente do sangue de animais sacrificados e recebem um nome, o que marca o início de sua vida. Isso parece resultar de uma longa continuidade, que tem origem nas sociedades pré-coloniais africanas. Outros elementos principais podem ser, por exemplo, objetos ferrosos para os orixás da rua (Exu, Ogun, Oxumarê, Oxóssi e Ossain), entre outros. Já os componentes secundários, acessórios, aumentam ou personalizam a força da divindade presentificada, como búzios, moedas, chaves, contas, etc. Os elementos consagrados de um assentamento não costumam ficar em contato direto com o *peji*, o altar do orixá. Eles são colocados em suportes ou acondicionados em recipientes, geralmente de louça ou

cerâmica, tachos de cobre ou gamelas de madeira, de acordo com as preferências e características simbólicas das divindades cultuadas. Nina Rodrigues (2006, 2008) reconheceu a importância dos otás para a construção dos assentamentos das divindades, denominando essa prática como “litolatria”, a adoração das pedras.

Os assentamentos são os objetos mais sagrados e protegidos de um terreiro de candomblé, e por isso são os menos conhecidos e divulgados, pois em geral eles não podem ser vistos por pessoas alheias ao culto, muito menos fotografados. O antropólogo Sansi-Roca (2005, p. 139) menciona que a primeira vez que viu diretamente um otá foi em um museu de Salvador e não no contexto etnográfico dos terreiros, tendo em vista a dificuldade de uma pessoa não iniciada ser autorizada a observá-los.

No final do século XIX e começo do XX, os assentamentos dos orixás foram costumeiramente chamados de fetiches, e por isso a religião dos candomblés ficou conhecida nas antigas etnografias como fetichista. Nina Rodrigues foi o primeiro a descrevê-los:

Os ídolos não são (...) imagens dos deuses, mas simplesmente objetos em que o Deus gosta de vir habitar e que ao mesmo tempo o mostram aos seus adoradores debaixo de uma forma material. Aliás, nada obriga o Deus a morar constantemente no ídolo; entra e sai dele, ou antes acha-se aí sempre presente, mas com maior ou menor intensidade (Rodrigues, 2006, p. 42-48).

A ausência de figuração humana ou animal nos assentamentos e sua ligação com os que incorporam o orixá também foi descrita pelo etnólogo Edison Carneiro:

As divindades naturais da África não têm representação antropomórfica ou zoomórfica: as figuras esculpidas em barro ou madeira (oxês) que muitas vezes se encontram nesses cultos não representam diretamente as divindades, mas seres humanos por elas possuídos, e somente por essa circunstância merecem a distraída reverência dos crentes. O que verdadeiramente as representa são a sua morada favorita – pedras, conchas, pedaços de ferro, frutos e árvores – ou, secundariamente, as suas insígnias. A única representação direta das divindades se dá quando os crentes, por elas possuídos, lhe servem de instrumento (Carneiro, 1967, p. 23).

Nina Rodrigues (2006, p. 41) destaca ainda que a predileção pelas pedras usadas nos assentamentos dos orixás é atribuída ao simbolismo de Xangô, deus da justiça, que mitologicamente é também chamado de *Djakutá*, “o emissor de pedras”. No território iorubano, Xangô é o deus do fogo e do trovão e está ligado aos meteoritos que adentram a atmosfera em estado incandescente e atingem a terra. Em um texto do final do século XIX, o mesmo autor associou duas mitologias distintas: o fenômeno da caída de um meteorito, que é interpretado pelos contos iorubás como as pedras lançadas por Xangô, com a lenda da “pedra de raio”, também conhecida como “pedra de corisco”, que parece ter origem europeia e é muito difundida nos sertões do Brasil. Essa lenda, que possui várias versões, associa o aparecimento dessas pedras (que na verdade são instrumentos líticos pré-coloniais) à caída de relâmpagos na terra: “O meteorito ou pedra de raio, segundo parece, é tido na África por objeto sagrado e como tal venerado. Entre nós, porém, o meteorito não é somente um objeto sagrado, mas o ídolo-fetichismo do próprio Xangô e como tal adorado” (Rodrigues, 2006, p. 42).

Em obra posterior, Nina Rodrigues voltou a mencionar essa associação dos “meteoritos de Xangô” com as “pedras de raio”, mostrando que essas associações simbólicas foram formuladas pelos próprios africanos que chegavam em Salvador (Rodrigues, 2008). Surpreendentemente, no entanto, essa associação ocorreu também na África: na tese de doutorado do antropólogo William Bascom, que fez trabalhos etnográficos de campo em Ilê-Ifé, entre os anos de 1937 e 1938, observamos que até entre os iorubás ocorreu a mesma fusão de lendas:

Xangô é o deus do trovão de Oyó e filho de Oranian. Vivendo no céu, ele lança raios (*edun ara*) que são pedras celtas pré-históricas que os agricultores às vezes encontram enquanto capinam seus campos; são levados ao sacerdote de Xangô, que os mantém em seus santuários como os símbolos pelos quais Xangô é alimentado⁶ (Bascom, 1984, p. 84).

Pierre Verger também confirmou essa mesma associação, na Nigéria, das pedras preferenciais de Xangô com machados pré-coloniais de pedra:

Xangô é viril e atrevido, violento e justiceiro; castiga os mentirosos, os ladrões e os malfeitores. Por esse motivo, a morte pelo raio é considerada infamante. Da mesma forma, uma casa atingida por um raio é uma casa marcada pela cólera de Xangô. O proprietário deve pagar pesadas multas aos sacerdotes do Orixá que vêm procurar, nos escombros, os *èdùn àrà* (pedras de raio) lançados por Xangô e profundamente enterrados no local onde o solo foi atingido.

Esses *èdùn àrà* (na realidade machados monolíticos) são colocados sobre um pilão de madeira esculpida (*adó*), consagrado a Xangô. Tais pedras são consideradas emanações de Xangô e contêm o seu *àsé*, o seu poder. O sangue dos animais sacrificados é derramado, em parte, sobre suas pedras de raio para mantê-las a força e o poder. O carneiro, cuja chifrada tem a rapidez do raio, é o animal cujo sacrifício mais lhe convém. Fazem-lhe, também, oferecimentos de *amalá*, iguaria preparada com farinha de inhame regada com um molho feito com quiabos (Verger, 1993, p. 135)⁷.

Ao tempo de Nina Rodrigues, parece que a forma mais comum de uma pessoa se tornar um filho de santo dos terreiros era quando encontrava uma pedra diferente e, ao consultar o jogo de búzios, recebia como resposta que se tratava de um otá, sinalizando que o orixá de cabeça da pessoa queria ser “feito”. Atualmente os otás ainda possuem a característica de “pedras achadas”, mas são os pais e mães de santo que geralmente as encontram. No terreiro Ilê Axé Opô Oyá Igbale, por exemplo, há uma gamela contendo vários otás ainda não consagrados, que foram “achados” ao longo do tempo pelo babalorixá dirigente (Figura 14).



Figura 14. Otás ainda não sacralizados no terreiro Ilê Axé Opô Oyá Igbale. Fotografia: Ademir Ribeiro Jr. (2009).

⁶ “Shango is the Oyo God of Thunder and a son of Oranmiyan. Living in the sky he hurls thunderbolts (*edun ara*) are prehistoric stone celts which farmers sometimes find while hoeing their fields; they are taken to Shango's priest who keep them at his shrines as the symbols through which Shango is fed”.

⁷ A propósito do que comem os orixás nos terreiros de candomblé de nação Ketu, de Salvador, ver Ribeiro Jr. & Lima (2018).

Quando um filho de santo vai ser iniciado, a pedra do seu assentamento é escolhida tendo em vista as características simbólicas da divindade. Assim, por exemplo, é comum que os otás destinados à Oxalá sejam brancos, pois ele não tolera cores, enquanto que os de Xangô sejam bem escuros, semelhantes aos meteoritos. Outra característica bem conhecida dos otás é a crença de que eles podem aumentar de tamanho, como uma forma empírica de confirmar a eficiência da prática ritual (Sansi-Roca, 2005, p. 139).

OS GRANDES OTÁS

Na região da Grande Salvador encontramos quatro grandes otás que, pelo grande tamanho e por estarem em áreas públicas, são também marcos paisagísticos e da identidade do povo de santo. Em princípio, eles são como aqueles cultuados dentro dos terreiros, ou seja, foram sacralizados a um orixá e recebem oferendas de comida regularmente. Todos esses matacões sagrados observados no decorrer da pesquisa ou reportados na bibliografia são associados a Xangô ou às entidades análogas, Sogbo, entre os terreiros jejes, Nzazi, nos angolas. A rigor, qualquer matacão pode ser usado para reverenciar Xangô, pois a rocha é o seu fundamento.

O primeiro local observado encontra-se na Av. Antônio Carlos Magalhães, no sopé do morro do crematório, região do Iguatemi. Ali há um paredão de rocha em que eram feitas oferendas a Xangô (Figura 15). Atualmente, em razão de uma concessionária de veículos ter sido instalada na área e vedado o acesso ao paredão, ele deixou de ser cultuado. Analisando os elementos simbólicos associados a Xangô nesse lugar, notamos primeiramente o morro, pois Xangô gosta de lugares altos, vive no céu. O segundo elemento é o paredão de rocha. Pedreiras em geral são associadas a ele. A rocha que ali aflora é magmática, tem o aspecto de que foi derretida e solidificada, o que remete ao fogo e ao calor, que também são elementos associados à entidade. Trata-se de um basalto em tons escuros e avermelhados, que também são cores ligadas ao deus da justiça, quase sempre presentes em seus trajes.

O segundo local pesquisado fica bem próximo ao anterior, em um canteiro no final da Av. Mário Leal Ferreira, mais conhecida como Av. Bonocô, quase chegando à rótula do Abacaxi. Nessa área foram observados seis matacões ou afloramentos rochosos com medidas diversas (Figura 16). Há restos de oferendas em todos eles, mas um parece ser o principal, por ser maior, conter mais vestígios materiais e por ter o formato de uma mesa, o que lembra um *peji*. Em cima dele são constantemente encontrados restos de amalá e sementes de orobô, os alimentos de origem vegetal preferidos por Xangô. Nas rochas constituintes desses matacões é possível observar os planos de xistosidade e a orientação dos minerais, características das rochas metamórficas. Trata-se de um gnaisse, originário do granito.

Na primeira vez em que o coautor deste artigo esteve nesse lugar, em 2011, ele foi acompanhado pelo babalorixá Junior de Oyá, do terreiro Ilê Axé Opô Oyá Igbale. Entre os resquícios de oferendas, havia junto ao matacão principal um calhau de cerca de 18 cm (Figura 17), interpretado por ele como sendo um otá de assentamento de orixá. Sua superfície ainda estava com resquícios de sangue sacrificial e de penas, o que não deixava dúvidas sobre sua sacralidade. Foi atribuído a Xangô, pois, além de estar junto à sua pedra principal, era de uma rocha magmática e bem escura (Figura 18). Podia, no caso, se tratar de um otá despachado em razão do seu dono ter morrido. Mas, como esse otá apresentava vestígios de que tinha recentemente comido e fora encontrado sozinho, sem as talhas e outros elementos que compõem o carregamento de uma pessoa falecida, foi interpretado como decorrente da decisão de uma pessoa que quis se desfazer dele em vida, talvez por ter mudado de religião.



Figura 15. Paredão de Xangô do Iguatemi. Fotografia: Ademir Ribeiro Jr. (2011).



Figura 16. Pedra de Xangô da Av. Bonocô, com restos de amalá e sementes de orobô. Fotografia: Ademir Ribeiro Jr. (2011).



Figura 17. Otá despachado próximo à Pedra de Xangô. Fotografia: Ademir Ribeiro Jr. (2011).



Figura 18. O otá de Xangô despachado que foi recolhido e levado para o terreiro. Fotografia: Ademir Ribeiro Jr. (2011).

Esse otá foi recolhido pelo babalorixá porque, nos terreiros Ketu, os assentamentos de Xangô são os únicos que não podem ser despachados. Enquanto para os assentamentos dos outros orixás é perguntado se desejam permanecer no terreiro depois que o seu dono falece, aos assentamentos de Xangô essa questão nem é levantada, pois são sempre mantidos no *peji*. No terreiro, foi confirmado pelo jogo de búzios que o otá realmente era de Xangô e assim ele foi integrado ao assentamento comunitário (*ajobó*) de Xangô desse terreiro. Foi permitida pelo babalorixá a divulgação das fotografias da pedra, tomadas antes de ela ter sido reassentada, para mostrar o aspecto de um otá de Xangô nos terreiros de candomblé baianos.

Situação semelhante ocorreu com o Sr. Antonio Luiz Santos Figueiredo, que é *Mogbá* (ministro) de Xangô da Casa Branca. Ele contou que, uma vez, ao passar por uma rua do bairro Rio Vermelho, observou uma gamela contendo um otá, abandonado na calçada. Pelo seu aspecto e por estar em uma gamela de madeira, concluiu que era de Xangô. Da mesma forma ele o recolheu e levou para o terreiro de um filho de santo para ser mantido vivo no *peji* desse orixá.

Sobre essa questão da manutenção dos assentamentos nos *pejis*, vale relatar um episódio reportado pelo babalorixá Junior de Oyá, do Ilê Axé Opô Oyá Igbale. Em certa ocasião ele foi chamado à casa de uma senhora negra muito idosa, cujo orixá de cabeça era Omolu. Apesar de ela ter abandonado o terreiro de candomblé onde foi feita e se tornado evangélica há muitas décadas, mantinha todos os seus assentamentos pessoais dos orixás em um quatinho nos fundos de sua casa. Segundo seu relato, ela nunca entrava nesse quarto e somente quando os assentamentos reclamavam muito de fome é que ela providenciava alguém para limpá-los e dar-lhes comida. Ela provavelmente não os despachava porque acreditava, segundo a crença dos terreiros, nas consequências funestas que ocorrem com as pessoas feitas no santo que deixam seus otás com fome e sede, ou, pior ainda, com quem os abandona. O culto aos assentamentos e otás tem um forte caráter placatório, pois acredita-se que, quando os orixás ficam desassistidos, tornam-se perigosos, maus e vingativos, podendo inclusive levar seu filho de santo à morte.

Outro lugar comunitário de celebração das pedras que é bem conhecido e empoderado pelos integrantes dos terreiros de Salvador é a Pedra de Xangô do bairro Cajazeiras (Figura 19), que, após grande campanha do povo de santo, foi tombada em 2017 pelo município de Salvador. Essa grande formação rochosa, além de ser considerada um grande otá de Xangô, Sogbô e Nzazi, é tida como o marco paisagístico do antigo quilombo Buraco do Tatu, que se formou na metade do século XVIII e foi exterminado em 1763 (Fundação Gregório de Mattos, 2016).

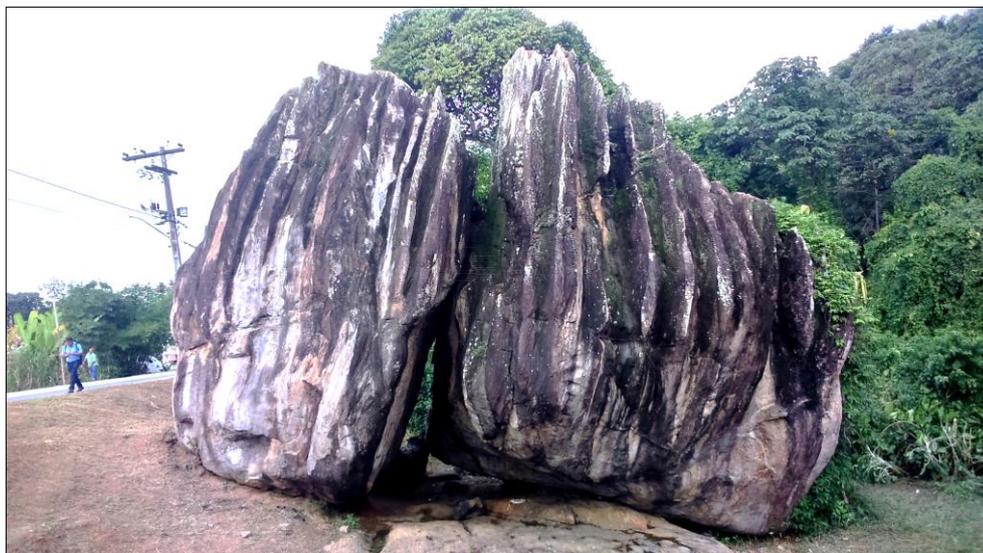


Figura 19. Pedra de Xangô, formada por um lajedo e dois grandes matacões principais. Fotografia: Ademir Ribeiro Jr. (2018).

Ressalta na Pedra de Xangô de Cajazeiras seu grande tamanho. As oferendas são postas no lugar mais alto possível, de modo que os integrantes dos terreiros têm que escalar a pedra para conseguir depositar a gamela de madeira contendo o amalá em seu cume. A natureza da rocha, gnaïsse, e sua cor, em tons escuros e

avermelhados, são coerentes com a simbologia de Xangô. Por ser metamórfica, originária do granito, tem aspecto de que foi derretida, lembrando o calor e o fogo.

Finalmente, devem ser mencionadas as formações rochosas do Parque São Bartolomeu, um dos locais públicos de devoção aos orixás mais antigos de Salvador, mas que ficou muitos anos fechado por causa da criminalidade. Há dias em que determinados setores têm acesso vedado por questões de segurança. Na área há afloramentos rochosos variados. As cachoeiras expõem a rocha de embasamento e ocorrem muitos matacões, que são sacralizados para diversas divindades. Entre os que puderam ser observados, foi-nos dito que o maior é dedicado a Xangô (Figura 20).

Não encontramos estudos sobre as pedras sagradas do Parque São Bartolomeu e nem sobre a sua geologia. Analisando o matacão de Xangô, estimamos que este tenha uma altura de 8 m e cerca de 30 m de diâmetro. Não pudemos identificar a rocha que o constitui, mas o aspecto é semelhante aos matacões já observados: tipologia de rocha ígnea ou metamórfica, tons escuros e avermelhados.

Atualmente, o Parque São Bartolomeu não atrai muito o povo de santo para a realização de celebrações em razão da sua periculosidade, mas no passado foi um dos principais lugares de culto aos orixás.



Figura 20. Pedra de Xangô, Parque São Bartolomeu. Fotografia: Ademir Ribeiro Jr. (2017).

O CEMITÉRIO DE OTÁS NA LOCA DA MÃE D'ÁGUA, PONTA DO MONTE SERRAT

A ponta do Monte Serrat (Figura 21), também conhecida como Ponta de Humaitá, é o extremo da península de Itapagipe sobre a Baía de Todos os Santos. É um local histórico que abriga o forte, a igreja e o mosteiro de Nossa Senhora de Monte Serrat, cujas construções primitivas foram iniciadas em fins do século XVI. Além de ser um local conhecido e usado por grande parte do povo de santo de Salvador, a Ponta do Monte Serrat também é sagrada para o terreiro da Casa Branca, que usava essa área no passado para celebrar rituais para Iemanjá, e também para o Ilê Axé Opô Afonjá, que até hoje presenteia as entidades das águas na área marítima defronte ao farol.



Figura 21. Ponta do Monte Serrat. Fotografia: Almir Brito Jr. (2017).

Destaca-se, na Ponta do Monte Serrat, a Loca da Mãe d'Água (Figura 22), também chamada Loca da Sereia. Esse é um ponto preferencial para se “arriar” as oferendas quando as pessoas não estão embarcadas, pois acredita-se que seja a moradia preferida de Iemanjá. É uma reentrância na rocha em formato de meia lua, esculpida provavelmente pela força das ondas do mar, em que se formou uma pequena gruta submersa. A Loca mede cerca de 10 m de comprimento, 9 m na maior largura e cerca de 5 m da parte mais alta até o leito marinho. A Loca é dividida ao meio por um lajedo, o qual possui um orifício que faz a comunicação das duas metades.

Devidamente investigada em pesquisa subaquática, a Loca da Mãe d'Água também apresentou uma materialidade que comprova seu uso como lugar de descartes rituais, produzidos na celebração fúnebre designada como axexê. No período de trabalho de campo, encontramos sete ferros de assentamentos metálicos de orixás nessa área, o que mostra que ali também são despachados os chamados “carregos de egun”, compostos pela parafernália ritual dos iniciados que falecem, e, principalmente, pelos otás que eram cultuados em vida.



Figura 22. *Loca da Mãe D'Água, Ponta do Monte Serrat. Fotografia: Ademir Ribeiro Jr. (2019).*

Investigamos detalhadamente as forças provenientes do meio aquático para entender o que ocorre com a materialidade dos terreiros depositada nesse local (Ribeiro Jr., 2020) – no caso, as correntes de maré e as correntes de ondas –, e quais as consequências desses fenômenos para a configuração do sítio. A turbulência da água na Ponta do Monte Serrat é a responsável pela fragmentação da maior parte dos materiais lá depositados. O ciclo de vida da grande maioria dos artefatos postos na Loca da Mãe d'Água os leva à fragmentação pelos constantes choques mecânicos, principalmente entre si e com os rochedos. Os matacões e blocos rochosos submersos funcionam no sítio como trituradores da materialidade das oferendas, pois recebem o impacto dos artefatos e seus fragmentos, que são arremessados pelas correntes, enquanto o fundo rochoso e o atrito com as áreas arenosas funcionam como lixas no processo contínuo de subir e descer das marés, que se repete cerca de quatro vezes por dia, além dos sucessivos choques ininterruptos das correntes de ondas.

Depois que os artefatos dos terreiros são quebrados, os fragmentos passam pelo processo geológico designado como seleção (*sorting*), uma separação que tem por base as características das partículas transportadas (principalmente o tamanho, a densidade e a forma) em conjunto com as características do meio de transporte (que neste caso é a água e suas correntes). No processo de seleção geológica natural, são relevantes a classe da rocha fonte, o grau de turbulência do meio de transporte, a quantidade de abrasão no meio, bem como a distância e o tempo de duração desse transporte.

Observamos que os materiais em madeira e fibra vegetal, por terem uma densidade menor, são transportados a grandes distâncias. Os fragmentos de cerâmica e vidro, por possuírem uma densidade intermediária, são carregados a distâncias médias, enquanto os materiais líticos e metálicos podem permanecer no mesmo ponto em que foram deixados, mesmo em áreas turbulentas. Assim, o processo de seleção geológica

faz com que fiquem depositados no leito da Loca da Mãe d'Água praticamente apenas seixos. Tendo em vista que a rocha de embasamento desse local é um conglomerado polimítico (Araújo, 2008, p. 40-42), que possui clastos com diferentes granulometrias, origens litológicas e composições mineralógicas, torna-se difícil distinguir um otá descartado pelos integrantes dos terreiros de um seixo natural do ambiente. Mas, tendo em vista a sua recorrência nos assentamentos dos orixás e pelo uso centenário do local, é pertinente entender essa parte do sítio como um cemitério de otás despachados (Figura 23).



Figura 23. Leito marinho da Loca da Mãe d'Água composto quase que exclusivamente por seixos que resistem às intensas forças aquáticas. Destaque para um ferro de um assentamento de Exu. Fotografia: Ademir Ribeiro Jr. (2017).

Os três contextos vistos acima exemplificam a complexa trama simbólica que se entrelaça aos otás nos terreiros baianos. Apesar de serem os artefatos menos conhecidos e vistos, eles são estruturadores dos candomblés, pois pode-se dizer que, em essência, os rituais dos terreiros giram em torno de nomear, alimentar, cuidar, celebrar e despachar corretamente essas “pedras”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A apresentação feita neste artigo de duas investigações distantes no espaço e no tempo, respectivamente de natureza arqueológica e etnoarqueológica, visa apontar elementos comuns que perduraram por cerca de dois séculos nas crenças e práticas espirituais dos africanos que aqui chegaram escravizados, e de sua descendência até os dias atuais. Não apenas o presente pode lançar alguma luz sobre práticas passadas, obscuras em muitos casos, como o passado pode atestar a profundidade temporal de práticas atuais das religiões de matriz africana. Não obstante elas se configurarem como um domínio muito dinâmico e permeável a influências diversas, existe, ao que parece, um núcleo bastante conservador que vem se mantendo através dos tempos. Ele é visível na materialidade por meio da qual eram e continuam sendo expressadas suas crenças e praticados seus

rituais. Recuperados pela arqueologia e observados pela etnoarqueologia, esses repositórios de devoção, alimentados e empoderados pela fé, vêm mostrando uma inesperada e surpreendente persistência temporal nas suas expressões materiais, notadamente em objetos cerâmicos e nos líticos devocionais.

Em comum no passado e no presente, antes de tudo, a reverência e a devoção pelas pedras, das menores às maiores, que os adeptos impregnavam e continuam impregnando com sua mais pujante energia, divinizando-as. A elas conferiam e continuam conferindo poderes para o bem e para o mal, subtraindo-as ao olhar dos não iniciados, escondendo-as e cercando-as de segredos hoje, tanto quanto ontem, o que remete a práticas imemoriais de ocultação.

São fragmentos de rochas que, em geral, não tiveram sua materialidade agenciada pelas mãos humanas. Nesse sentido, não sofreram qualquer alteração de sua forma por lascamento ou polimento, como os instrumentos líticos funcionais. Pelo contrário, sua “feitura” está incontestavelmente no campo das palavras, rezas, conjurações, cantigas e demais formas de expressão oral. Assim, a ausência de intervenções físicas nessas pedras demanda atenção e sensibilidade para reconhecê-las, tanto em contexto arqueológico como etnoarqueológico.

Com relação às suas características físicas, são costumeiramente escolhidas pedras duras, compactas e resistentes, atributos que podem estar relacionados à imutabilidade, eternidade e divindade das forças e poderes que elas concentram. Quase sempre essas características são atendidas pelas rochas magmáticas e metamórficas, as quais são geradas em altas temperaturas e podem ser facilmente reconhecidas pelo aspecto de terem sido formadas por derretimento. Os otás dos terreiros baianos, os seixos de quartzo branco e o conjunto de seixos rolados da Pequena África do Rio de Janeiro apresentam todas essas propriedades. Já as pedras que exibem o hábito cristalino de seus minerais, como as ametistas, parecem ter sido particularmente especiais, pela cor, brilho, transparência e simetria das formas dos seus cristais, tão apreciados e cultuados pelos africanos centro-ocidentais (ver Lima *et al.*, 2014).

Por outro lado, é importante ressaltar a diversidade dessas pedras. Os tamanhos variados podem ser indicativos de sua potência ritualística, importância hierárquica dentro do grupo, ou representação da coletividade. Nos terreiros Ketu baianos, os otás pessoais são em geral bem menores do que os otás *ajobós*, aqueles que representam a comunidade do terreiro, que, por sua vez, são bem menores que os grandes otás que ficam em áreas públicas. Entre os assentamentos das divindades também há variação, sendo que os orixás mais importantes em geral possuem otás maiores.

É importante também reconhecer a diversidade de significados e funções que são atribuídos às pedras. Conforme os casos apresentados e os que foram citados na discussão bibliográfica, eles variam muito. Podem ser usadas para atrair boa sorte, afastar o mal (função apotropaica), sacralizar um ambiente, proteger um edifício ou uma construção, importunar ou prejudicar alguém, fazer uma vingança, promover a cura de doenças, prever o futuro, sinalizar um local público de culto ou presentificar uma divindade.

Atualmente, como visto, as religiões afro-brasileiras associam fortemente pedras a Xangô, o orixá da justiça. De fato, quase ao final das escavações no Cais do Valongo, religiosas convidadas a participar da interpretação dos objetos que se supunha relacionados à espiritualidade dos escravizados que circularam intensamente por aquele local, e também por suas imediações, tomaram a seguinte iniciativa: entendendo que o Valongo se encontra sob a proteção de Xangô, “arriaram” sobre as pedras do cais um amalá, seu prato predileto, já que, para a entidade, segundo Mãe Edelzuíta, “finalmente foi feita justiça naquele lugar” (Figura 24).



Figura 24. Sobre as pedras do Cais do Valogo, que, segundo a ialorixá Mãe Edelzuíta (no centro), se encontra sob a proteção de Xangô, foi feita a oferenda de um amalá para a entidade, em 30 de maio de 2012. À esquerda, Mãe Celina de Xangô; à direita, Mãe Lidia de Oyá. Fotografia: Tania Andrade Lima (2012).

As referências a Xangô na Pequena África são antigas. Em 1886, foi criado na Pedra do Sal, um afloramento de gnaïsse facoidal (Mansur *et al.*, 2008), o terreiro de candomblé Ilê Axé Opô Afonjá, sob forte influência de Bamboxê Obitikô, proeminente e lendário líder religioso, babalaô e sacerdote de Xangô. Nascido no reino iorubá de Oyó, pertencente a uma linhagem real e como tal descendente direto de Xangô, um dos seus mais importantes orixás, veio escravizado para a Bahia, mas comprou sua liberdade poucos anos depois (Castillo, 2016). Em vindas ao Rio de Janeiro, ajudou Mãe Aninha de Xangô Afonjá – Ìyá Obá Biyi, sua filha de santo, a fundar o terreiro (Machado, 2011), tendo Xangô como patrono. Segundo a historiografia, entre muitos outros que existiram, ao menos o zungu da casa nº 13 do Largo de São Francisco da Prainha e também um candomblé de Xangô próximo à Pedra do Sal foram segura e devidamente documentados na área pesquisada, o que reforça o contexto dos achados arqueológicos.

Igualmente em Salvador, Xangô é um dos orixás mais importantes do panteão dos terreiros de candomblé e seu domínio sobre as pedras é incontestável. Essa predileção pode ser explicada pela mitologia e teogonia iorubanas, pois Xangô é um orixá do fogo que “expele” pedras, e filho de Oranian, que é materializado em Ilê-Ifé em um megalito de gnaïsse do tipo menir, de cinco metros de altura (Willet, 1967, p. 142). Além disso, é preciso levar em conta a importância histórica da cidade de Oyó, cujo patrono é Xangô, e sua relação com o tráfico negreiro na Bahia. Embora tenham vindo pessoas escravizadas de vários locais da África, Salvador recebeu grande contingente de povos originários da África Ocidental, especialmente os iorubás. No século XIX, as guerras perdidas nas quais o reino de Oyó se envolveu resultaram no apresamento e escravização de grande parcela da população dessa região, cujo destino foi a Bahia. Assim, vieram de Oyó importantes lideranças, como o citado babalaô Bamboxê Obitikô e também o sacerdote Obá Sanyá, que ajudaram a consolidar as celebrações da Casa Branca e Ilê Axé Opô Afonjá, terreiros que estão entre os mais importantes e antigos do Brasil, os primeiros tombados em nível federal pelo Iphan.

Há poucos registros textuais sobre os antecedentes das atuais religiões afro-brasileiras. Em razão da condição ágrafa da quase totalidade dos africanos escravizados que aqui chegaram, e da perseguição implacável

movida pelos segmentos dominantes da sociedade aos seus cultos, a oralidade foi a única forma de transmissão dos seus princípios, crenças, saberes e práticas rituais. Passados de geração a geração e protegidos pela instituição do segredo, foram absorvendo e incorporando outras influências, transformando-se com o passar do tempo, até assumirem as configurações que apresentam atualmente. Nessa trajetória, muito se ganhou, porém também muito se perdeu. Mas, ao menos a materialidade do que se foi ou ficou esquecido a arqueologia tem condições de resgatar, e dessa forma contribuir para recuperar partes importantes da história das religiões afro-brasileiras.

AGRADECIMENTOS

Ao povo de santo dos terreiros de candomblé cariocas e baianos pelas informações orais e auxílio na interpretação da materialidade. No Rio de Janeiro, especialmente à Mãe Meninazinha de Oxum, iyalorixá do terreiro Ilê Omolu Oxum; à Mãe Edelzuíta de Oxaguian, iyalorixá do terreiro Ilê Obá N'lá e Presidente do Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira; à *Mametu Ydaobá* Mãe Celina de Xangô, diretora do Centro Cultural Pequena África; ao Professor Fernando Portugal Filho, babalawô da tradicional religião yorubá, honrado com o certificado Egbé Lógun Ede 'Ni Ifon, em Òyó, Nigéria. E em Salvador, ao Sr. Antônio Luiz Santos Figueiredo, *mogbá* de Xangô da Casa Branca e ao Sr. Jairo José de Oliveira Barros Junior, babalorixá do Ilê Axé Opô Oyá Igbale.

REFERÊNCIAS

- Araújo, F. G. (2008). *Estudo litofaciológico da Formação Salvador em Mont Serrat, afloramento da Bacia do Recôncavo - Bahia*. Trabalho Final de Graduação (Bacharelado em Geologia). Instituto de Geociências, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- Ascher, R. A., & Fairbanks, C. (1971). Excavation of a Slave Cabin, Georgia, U.S.A., *Historical Archaeology*, 5, 3–17.
- Bascom, W. (1984). *The Yoruba of southwestern Nigeria*. Illinois, Waveland Press.
- Bowdler, S. (1988). Repairing Australian rock art. *Antiquity*, 62, 517–23.
- Brown, K. L., & Cooper, D. C. (1990). Structural Continuity in an African-American Slave and Tenant Community. *Historical Archaeology*, 24(4), 7–19.
- Brown, K. L. (1995). Material Culture and Community Structure: The Slave and Tenant Community at Levi Jordan's Plantation, 1848–1892. In Hudson Jr., L. E. (ed.), *Working Toward Freedom: Slave Society and Domestic Economy in the American South*. (p.95-118). Rochester: University of Rochester Press.
- Carneiro, E. (1967). *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Ouro.
- Castillo, L. E. (2016). Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica. *Tempo*, 22 (39), 126–153.
- Chireau, Y. P. (2006). *Black Magic: Religion and the African American Conjuring Tradition*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press.
- Etchevarne, C. (2004). Escavações arqueológicas em âmbito urbano. O caso da antiga Igreja da Sé de Salvador. *Clio, Série Arqueológica*, 17, 29–37.

- Etchevarne, C. (2011). Arqueologia dos grupos africanos no Brasil: potencialidades e limitações. In: IPHAN. *O patrimônio cultural dos terreiros de candomblé* (p. 137–145). Salvador: Oiti.
- Fairbanks, C. H. (1972). The Kingsley Slave Cabins in Duval County, Florida, 1968. *The Conference on Historic Site Archaeology Papers*, 7, 62–93.
- Fennell, C. C. (2000). Conjuring Boundaries: Inferring Past Identities from Religious Artifacts. *International Journal of Historical Archaeology*, 4, 281–313.
- Fundação Gregório de Mattos (2016). *Processo de tombamento nº 86/2015 - Pedra de Xangô e área considerada Sítio Histórico do Antigo Quilombo Buraco do Tatu*. Salvador: Prefeitura Municipal de Salvador.
- Gordenstein, S. L. (2016). Planting Axé in the City: Urban Terreiros and the Growth of Candomblé in Late Nineteenth-Century Salvador/Bahia, Brazil. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, 5(2), 71–101.
- Honorato, C. de P. (2008). *Valongo: o mercado de escravos do Rio de Janeiro, 1758 - 1831*. (Unpublished master's thesis). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- João do Rio (1976) [1904]. *As Religiões no Rio*. Coleção Biblioteca Manancial n.º 47, Nova Aguilar, Rio de Janeiro. Retrieved from: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bi000185.pdf>. Acesso em 29 dezembro 2020.
- Leone, M. P. (2005). *The Archaeology of Liberty in an American Capital: Excavations in Annapolis*. Berkeley: University of California Press.
- Leone, M. P., & Fry, G.-M. (1999). Conjuring in the big house kitchen: An Interpretation of African American Belief Systems Based on the Uses of Archaeology and Folklore Sources. *Journal of American Folklore*, 112(445), 372–403.
- Leone, M. P., & Fry, G.-M., with assistance from Tim Ruppel. (2002). Spirit Management among Americans of African Descent. In Orser Jr., C. (ed.) *Race and the Archaeology of Identity* (p. 143–157). Salt Lake City: University of Utah Press.
- Leone, M. P., Tang, A., Skolnik, B. A., & Pruitt, E. (2013). In the Shade of Frederick Douglass: the Archaeology of Wye House. In González-Ruibal, A. (ed.) *Reclaiming Archaeology Beyond the Tropes of Modernity* (p. 220–232). London: Routledge.
- Lima, T. A. (2013a). Programa de Revitalização da Zona Portuária do Rio de Janeiro – Etapa 1. Relatório Final de Monitoramento Arqueológico, vol. I, Morro da Conceição. 124p. Depositado na Superintendência do Iphan no Rio de Janeiro.
- Lima, T. A. (2013b). Programa de Revitalização da Zona Portuária do Rio de Janeiro – Etapa 1. Relatório Final de Monitoramento Arqueológico, vol. II, Rua Sacadura Cabral. 121p. Depositado na Superintendência do Iphan no Rio de Janeiro.
- Lima, T. A., Souza, M. A. T. de, & Sene, G. M. (2014). Weaving the second skin: Protection against Evil among the Valongo Slaves, Nineteenth Century Rio de Janeiro. *Journal of African Diaspora Archaeology & Heritage*, 3(2), 103–136.
- Lima, T. A., Sene, G. M., & Souza, M. A. T. de. (2016). Em busca do Cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX. *Anais do Museu Paulista*, Nova Série, 24(1), 299–390.
- Machado, E. (2011). *Ilé Ase Òpó Àfonjá: da Pedra do Sal até Coelho da Rocha*. Rio de Janeiro: Metanoia.
- MacGaffey, W. (1986). *Religion and society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mansur, K. L., Carvalho, I. S., Delphim, C. F. M., & Barroso, E. V. (2008). O gnaïsse facoidal: a mais carioca das rochas. *Anuário do Instituto de Geociências*, 31(2), 9–22.

- Mattos, H., Abreu, M., & Guran, M. (2013). *Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos Escravizados no Brasil*. Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI) / Universidade Federal Fluminense. Retrieved from <http://www.labhoi.br>. Acesso em 22 dezembro de 2020.
- Moses, S. K. (2018). Enslaved African Conjure and Ritual Deposits on the Hume Plantation, South Carolina, *North American Archaeologist*, 39(2), 131–164.
- Nooter, M. H. (1993). *Secrecy: African Art that Conceals and Reveals*. New York: Museum for African Art.
- Pereira, J. C. M. (2007). *À flor da terra: o cemitério de pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond / Iphan.
- Ribeiro Jr., A. (2020). *Estudo dos processos de formação de sítios arqueológicos em ambientes aquáticos associados a terreiros de candomblés da Grande Salvador (séculos XIX – XXI)*. (Unpublished doctoral dissertation). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Ribeiro Jr., A., & Lima, T. A. (2018). O que comem os orixás nos terreiros de candomblé de nação Ketu de Salvador, Bahia: uma perspectiva etnoarqueológica. In: Soares, C., & Ribeiro, C. G. (Org.). *Mesas lusobrasileiras: alimentação, saúde & cultura*. vol. I. (p. 301-331). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Rodrigues, R. N. (2006). *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: UFRJ Editora.
- Rodrigues, R. N. (2008). *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Madras.
- Ruppel, T., Neuwirth, J., Leone, M. P. & Fry, G.-M. (2003). Hidden in View: African Spiritual Practices in North American Landscapes. *Antiquity*, 77(296), 321–335.
- Samford, P. M. (2000). *Power Runs in Many Channels: Subfloor Pits and West African-Based Spiritual Traditions in Colonial Virginia*. (Unpublished doctoral dissertation). University of North Carolina at Chapel Hill.
- Sansi-Roca, R. (2005). The Hidden Life of Stones: Historicity, Materiality and Value of Candomblé Objects in Bahia. *Journal of Material Culture*, 10(39), 139–156.
- Santos, J. R. dos. (1984). Parecer anexado ao processo de tombamento estadual da Pedra do Sal, ocorrido em 20/11/1984. Processo administrativo E-18/300048/84-SEC.
- Soares, C. E. L. (1998). *Zungú: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.
- Symanski, L. C. P. (2007). O domínio da tática. Práticas religiosas de origem africana nos engenhos de Chapada dos Guimarães (MT). *Vestígios*, 1(2), 9–36.
- Symanski, L. C. P., & Gomes, F. dos S. (2016). Iron Cosmology, Slavery, and Social Control: The Materiality of Rebellion in the Coffee Plantations of the Paraíba Valley, Southeastern Brazil. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, 5:2, 174-197.
- Tavares, Á. C. (2006). *Vestígios materiais nos enterramentos na antiga sé de Salvador: postura das instituições religiosas africanas frente à igreja católica em Salvador no período escravista*. (Unpublished master's thesis). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- Teles, J. (2009). *Os Candomblés no século XXI*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA.
- Verger, P. F. (1993). *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 4ª Edição, São Paulo: Corrupio.
- Wilkie, L. A. (1997). Secret and sacred: Contextualizing the artifacts of African-American Magic and Religion. *Historical Archaeology*, 31(4), 81–106.
- Willett, F. (1967). *Ife in the history of West African sculpture (New Aspects of Antiquity)*. London: Thames and Hudson.