

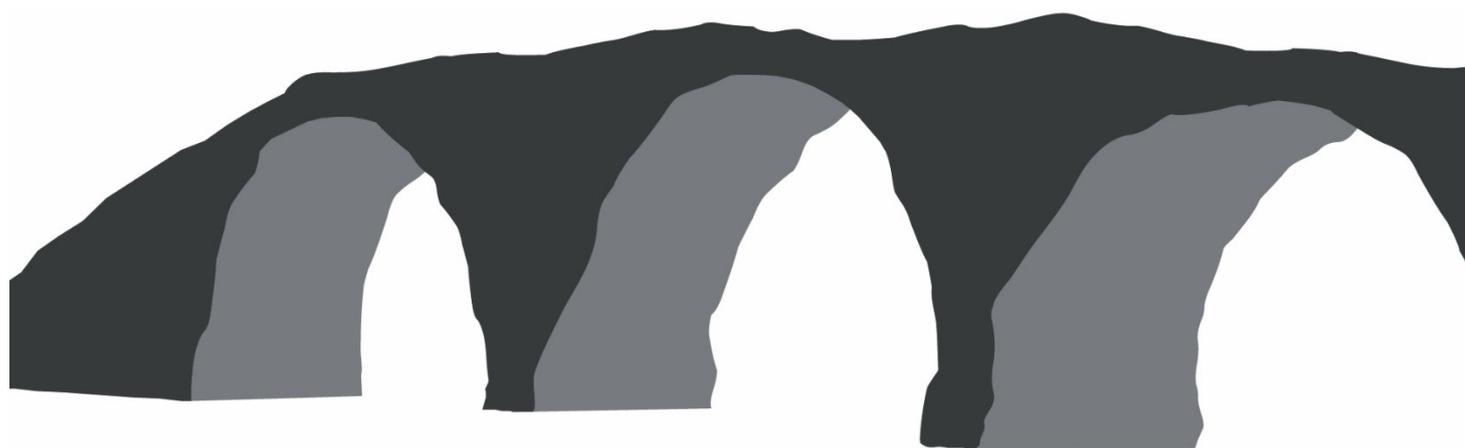
VESTÍGIOS – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica
Volume 16 | Número 1 | Janeiro – Junho 2022
ISSN 1981-5875
ISSN (online) 2316-9699

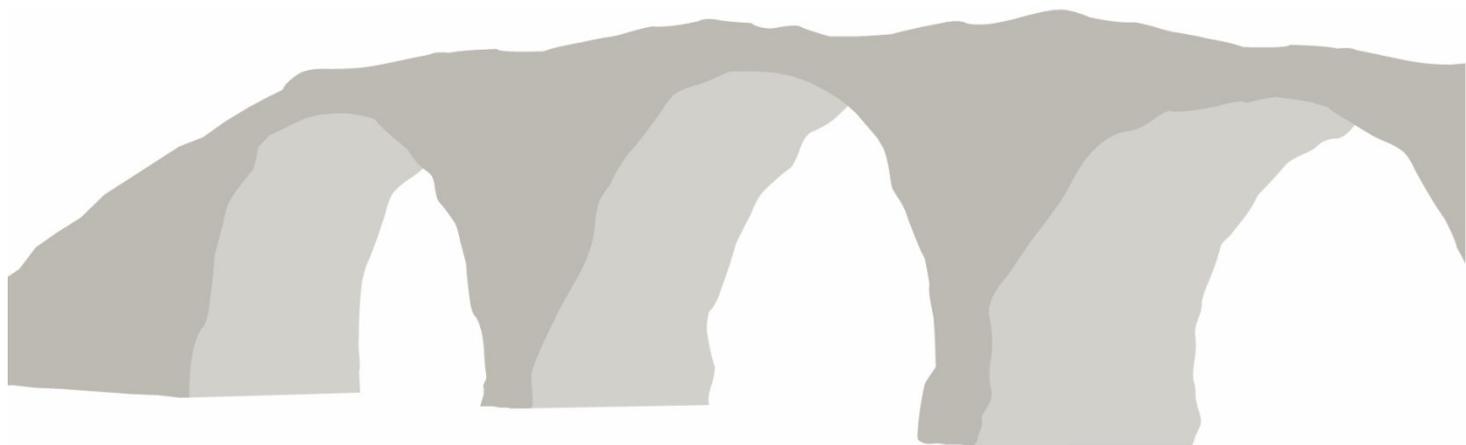
**ARQUEOLOGIA DO AXÉ:
O EXU SUBMERSO E A PAISAGEM SAGRADA**

**ARQUEOLOGÍA DE AXÉ:
EL EXU SUMERGIDO Y EL PAISAJE SAGRADO**

**ARCHAEOLOGY OF AXÉ:
THE SUBMERGED EXU AND THE SACRED LANDSCAPE**

Luciana de Castro Nunes Novaes





Submetido em 19/03/2021.

Aceito em: 24/06/2021.

Publicado em 13/01/2022.

**ARQUEOLOGIA DO AXÉ:
O EXU SUBMERSO E A PAISAGEM SAGRADA**

**ARQUEOLOGÍA DE AXÉ:
EL EXU SUMERGIDO Y EL PAISAJE SAGRADO**

**ARCHAEOLOGY OF AXÉ:
THE SUBMERGED EXU AND THE SACRED LANDSCAPE**

Luciana de Castro Nunes Novaes¹

RESUMO

Este artigo trata da presença submersa de uma estrutura de ferro atribuída à divindade africana Exu na região portuária de Salvador, Bahia, e está estruturado por três linhas analíticas. A primeira apresenta uma Arqueologia das Religiões Negras capaz de recuperar, pela materialidade, processos e técnicas rituais elaboradas no trânsito diaspórico. A segunda linha enfoca a triangulação epistêmica entre o contexto arqueológico, a presença de feiras livres e a formação antrópica da enseada de Água de Meninos, em Salvador. A terceira linha problematiza o ritual de imersão do assentamento Exu no leito da Baía de Todos os Santos e a força invisível de sua presença.

Palavras-chave: Arqueologia das Religiões Negras; assentamento de Exu, paisagem sagrada.

¹ Doutora e Mestra em Arqueologia (PROARQ/UFS). Doutora em Antropologia (PPGA/UFBFA). Mestra em Estudos Étnicos e Africanos (PÓSAFRO/UFBFA). Bacharela e Licenciada em História (UCSAL). Professora Adjunta do Departamento de Arqueologia da Universidade Federal de Sergipe. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Arqueologia da Diáspora Africana e Relações Étnico-Raciais (UFS/CNPQ). E-mail: luciana.dcn@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2778-8486>.

RESUMEN

Este artículo trata sobre la presencia sumergida de una estructura de hierro atribuida a la deidad africana Exu en la zona portuaria de Salvador, Bahía estructurada por tres líneas analíticas. El primero presenta una Arqueología de las Religiones Negras capaz de recuperar, a través de la materialidad, procesos y técnicas rituales elaboradas en tránsito diaspórico. La segunda línea se centra en la triangulación epistémica entre el contexto arqueológico, la presencia de mercados abiertos y la formación antrópica de la ensenada Água de Meninos en Salvador. La tercera línea, problematiza el ritual de inmersión del asentamiento de Exu en el lecho de la Bahía de Todos os Santos y el poder invisible de su presencia.

Palabras clave: Arqueología de las Religiones Negras, asentamiento de Exu, paisaje sagrado.

ABSTRACT

This article deals with the submerged presence of an iron structure attributed to the African deity Exu in the port region of Salvador, Bahia structured by three analytical lines. The first presents an Archaeology of Black Religions capable of rescuing, by materiality, ritual processes and techniques developed in diasporic transit. The second line focuses on the epistemic triangulation between the archaeological context, the presence of open markets and the anthropic formation of the Água de Meninos cove in Salvador. The third line discusses the ritual of submerging Exu's assentamento on the bed of the Todos os Santos Bay and the invisible force of his presence.

Keywords: Archaeology of Black Religions, Exu's assentamento, sacred landscape, Água de Meninos cove.

QUEM APAGA O FOGO É A ÁGUA

Este artigo apresenta um estudo construído pela interface entre Arqueologia Histórica, Arqueologia Marítima e os Estudos Étnicos e Africanos² para problematizar a presença de uma estrutura afrorreligiosa submersa na Baía de Todos os Santos, Bahia. O objetivo principal enfoca o ritual de submersão do assentamento de Exu e os processos de ressignificação sagrada da enseada de Água de Meninos, localizada no Centro Histórico de Salvador. Para tanto, foi necessário compreender práticas litúrgicas africanas em realidades diaspóricas.

Esta pesquisa considera o trabalho desenvolvido na enseada de Água de Meninos entre 2011 e 2013³ e aborda o caráter público da Arqueologia para o fortalecimento das identidades religiosas de matriz africana no Brasil. Contudo, este texto é resultado da repercussão do Exu Submerso⁴ em jornais e mídias sociais entre os anos de 2018 e 2019. Com cerca de 70 cm de altura, a estrutura religiosa foi registrada em uma das pranchas fotográficas do *Estudo de Impactos da Ampliação da Ponta Norte do Porto Organizado de Salvador* sendo recomendada “avaliação e consulta acerca da necessidade de ações de caráter religioso referente à retirada ou manutenção do ‘exu de porteira’” (IPHAN, 2010, p. 258).

A presença submersa da estrutura foi localizada visualmente em área de abrigo do ambiente submerso da enseada de Água de Meninos pelos mergulhadores que compunham a equipe de arqueologia subaquática, por meio da aplicação do método de linhas de prospecção perpendicular e paralelo à linha de costa. A estrutura estava “próxima à rampa de acesso secundário do complexo do ferry-boat” (IPHAN, 2010, p. 258).

Demais dados tipológicos não foram registrados no Relatório. Não poderão mais ser produzidos a partir do registro arqueológico, devido ao seu aterramento por obras de engenharia. Quanto às técnicas e tecnologias empregadas em sua confecção, é possível acessar a tradição de saberes salvaguardados por ferreiros e ferramenteiros, artesãos empenhados na modelagem de assentamentos de Orixás. A datação relativa da estrutura foi realizada através do levantamento etnográfico e histórico sobre a constituição da paisagem e de sua presença no ambiente aquático.

A pesquisa desenvolvida em nível acadêmico indicou que a estrutura afrorreligiosa foi ali submersa em momento posterior ao projeto de modernização do Porto, ocorrido entre 1906-1913, e à construção do terminal do Ferry Boat em 8 de dezembro de 1970⁵, justificado pelos sucessivos processos de aterro na região (Rosado, 1983). Mesmo que relativamente recente para a tradição clássica das pesquisas arqueológicas, escalas temporais mais próximas do presente permitem um olhar mais detalhado para uma tradição ancestral pautada na potência sagrada do comércio e dos ambientes aquáticos salvaguardada pelas feiras-livres, registradas nas bordas atlânticas do mar (Novaes, 2018).

² Para Maldonado-Torres (2006, p. 115), os Estudos Étnicos objetivam “empoderar” as comunidades negligenciadas diante do sistema vigente, ou seja, conduzidos por uma agenda de descolonização interna.

³ A pesquisa foi desenvolvida junto ao LAPIC e ao LAAA, associados ao Programa de Pós Graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Sergipe; contou com a orientação da Prof. Dr. Márcia Guimarães, e apoio institucional do Prof. Dr Gilson Rambelli, com recurso da FAPES (2012-2013) e colaboração do Ilê Axé Torrudê Ajagum, Salvador/Bahia.

⁴ A dissertação *A morte visível e a vida invisível: Um estudo sobre o assentamento de Exu e a Paisagem Sagrada da Enseada de Água de Meninos, Salvador (Bahia)* foi publicada em formato livro com o nome *O Exu Submerso: uma Arqueologia da Religião e da Diáspora no Brasil* pela Editora Prismas em 2018 e Appris em 2019.

⁵ Jornal da Bahia, 8/12/1970.

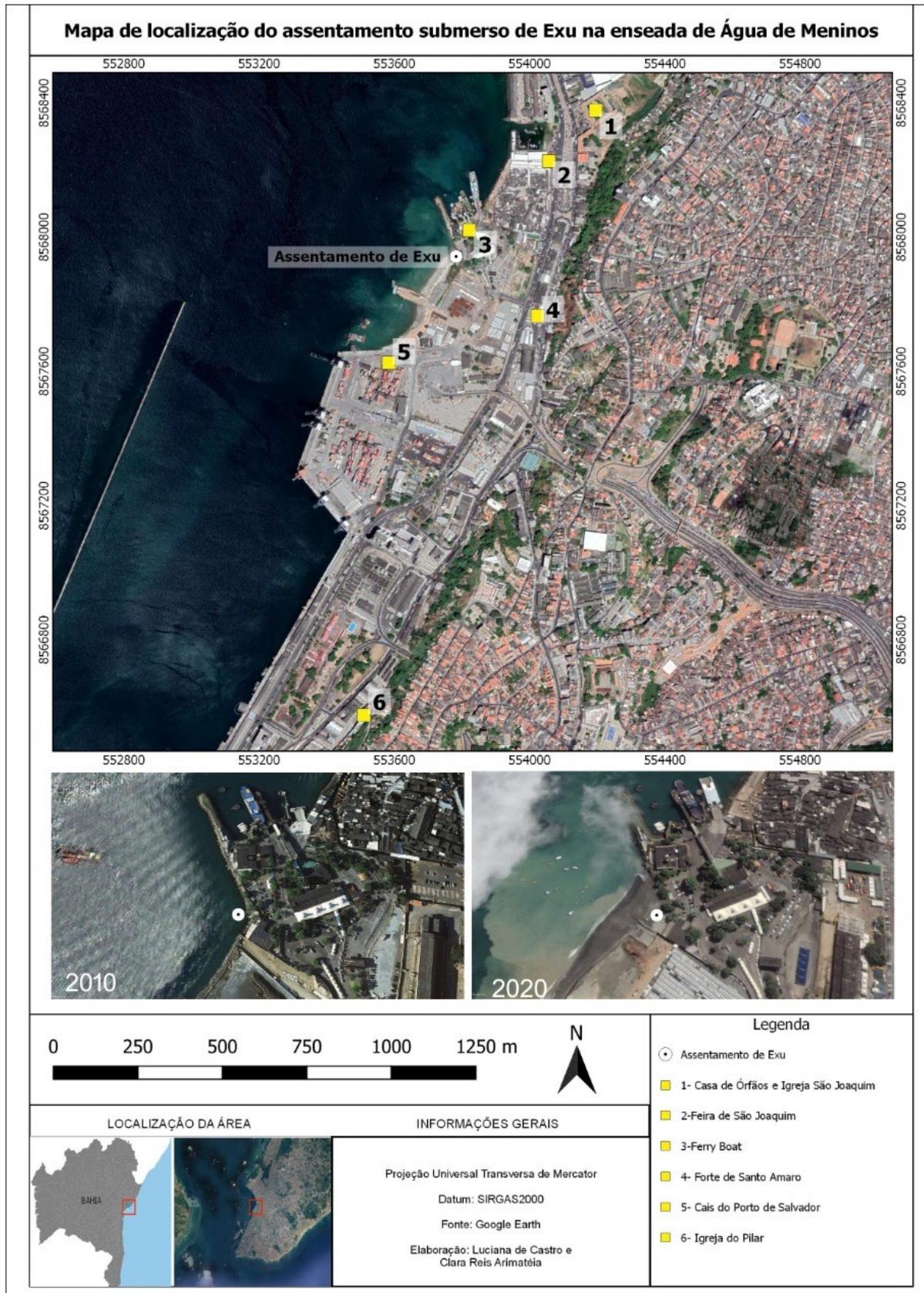


Figura 1. Mapa de localização da presença subaquática do assentamento de Exu na enseada de Água de Meninos, Salvador/Bahia.

A delimitação do sítio arqueológico nesta pesquisa subverte a compreensão clássica de que um objeto não tem competência para definir um espaço arqueológico de análise, reduzindo-o à condição de evidência isolada. A estrutura submersa evoca relações sociais entre realidades vividas e imemoriais, possui status religioso e étnico-racial, capaz de transformar uma paisagem pública e de caráter econômico em uma paisagem sagrada.

Para tanto, os limites geográficos do sítio da enseada de Água de Meninos foram definidos pela Feira de São Joaquim ao Norte, pelo cais do Porto de Salvador ao Sul, pelo Forte Santo Alberto a Leste, e pela Baía de Todos os Santos a Oeste. Através da delimitação do sítio, foi possível traçar os caminhos para apreender a historicidade da relação entre a estrutura submersa e o caráter sagrado da paisagem a partir da presença de feiras livres na região e o impacto de sucessivos incêndios em suas estruturas físicas.

O levantamento sistemático da documentação historiográfica sobre a região de Água de Meninos, em particular da Cidade Baixa, de modo geral, foi determinante para a compreensão da formação da paisagem e da identificação das distintas feiras que contribuíram nessa construção. O levantamento da documentação primária foi realizado no Arquivo Público do Estado da Bahia, na Biblioteca Central de Salvador, no Arquivo da Companhia das Docas do Estado da Bahia e na Associação Comercial da Bahia. Como principais informações, as etapas de aterro ocorridas ao longo dos séculos na região do Porto de Salvador e o deslocamento espaço-temporal da Feira do Sete, da Feira de Água de Meninos e da Feira de São Joaquim estavam situadas em um mesmo perímetro urbano.

A identificação “Agoa de meninos”, escrita na planta da cidade de Salvador do século XVII, refere-se a uma fazenda jesuítica datada de 1550 e doada por Tomé de Souza à Companhia de Jesus em forma de sesmária (Sousa *in* Leite, 1956, p. 195). O terreno estava localizado na baixa praia, ao norte da enseada, provido de nascente de boa água (Peixoto, 1945, p. 61). Patrimônio doado junto às terras, o Engenho D’Água dos Padres tinha por destaque o potencial de bebedouros naturais, levando à parada de embarcações para se abrigarem e se abastecerem de água potável (Teixeira, 2001, p. 7).



Figura 2. Trecho de aterro com contenção na Enseada de Água de Meninos, dezembro de 2012. (Foto: Luciana de Castro).

As informações orais que compunham o corpus de dados desta pesquisa foram obtidas a partir de entrevistas com comerciantes da Feira de São Joaquim e de entrevistas realizadas com pessoas iniciadas e antigas no Candomblé, a exemplo do Babalorixá Dary Mota, a Iyalorixá e Iyá Moro Sônia Nunes e a Iyalorixá e Iya Ajé Giovanilza de Castro. A etnografia realizada na Feira de São Joaquim ocorreu entre os meses de agosto e setembro de 2012, com o intuito de compreender sua organização, seus limites físicos e sua história a partir dos seus agentes, os comerciantes.

O estudo levou em consideração múltiplas temporalidades na composição do ritual de submersão, seguindo a indicação de Bradley (1991), em que a concepção de tempo está atrelado com assuntos do cotidiano. Desse modo, priorizou-se a longa duração da ocupação espacial e da manutenção de práticas votivas que envolvem pessoas e materiais em ambientes aquáticos, como a curta duração produzida pelas obras de dragagem na área direta de impacto e o aterro da estrutura afrorreligiosa em revelia das recomendações do Relatório Final.

Os bens submersos “são únicos, não renováveis e de interesse público” (Rambelli, 2008, p. 54). Exu foi aterrado em seu contexto submerso, tornando-se duplamente invisível. As recomendações do relatório arqueológico sobre a estrutura não foram efetivadas. O povo de santo não foi comunicado da existência do assentamento de Exu. A estrutura foi negligenciada e as obras de modernização da Ponta Norte do Porto de Salvador continuaram.

A organização cristã OM Ships International, responsável pela embarcação Logo Hopes, ao dirigir-se para o Porto de Salvador em 5 de outubro de 2019, afirmou pelo Facebook que a cidade era “conhecida pela crença do povo em espíritos e demônios”. Devido à publicação com repercussão negativa, essa fala foi parar no Ministério Público da Bahia (MP-BA), que instaurou procedimento para investigar o que conformava como ato de racismo e intolerância religiosa.

O protesto nomeado “O demônio quem traz são vocês! A Bahia é de todos os Santos, encantos e Orixás!”, organizado pela Frente Nacional Makota Valdina, realizou no dia 04/11/2019 um *ebó* coletivo no Terminal da França, em frente ao Porto de Salvador, com o intuito de repudiar a declaração da organização responsável pelo navio Logos Hope. Nesse contexto, fui procurada pelo jornalista Alexandre Lyrio do Jornal Correio para conceder uma entrevista sobre o “Exu Submerso”, livro lançado no ano anterior e com reportagem circulada no mesmo veículo de comunicação.

A imagem do assentamento de Exu produzida por André Lima/Leandro Duran “apareceu” aos meus olhos na segunda semana do semestre letivo do curso de mestrado no PROARQ/UFS. Nas margens do Cotiguiaba em Laranjeiras, avistei o que pensei ser uma manipulação fotográfica. Iniciada no Candomblé desde os 15 anos, atualmente Iyalorixá do Ilê Axé Bairá Omo Torrundê⁶, não possuía em meu arsenal mental e religioso uma estrutura de ferro mantida intacta debaixo d’água.

Exu é um Orixá. Patrono das encruzilhadas e das estradas largas, da circulação e negociação, comércio, sexo e do ato sexual. Tanto na África Ocidental quanto no Brasil a divindade Exu é cultuada no interior das feiras e dos mercados, como em espaços públicos da cidade. Exu é filho mítico de Yemanjá e o primeiro Orixá a ser criado. É Ele próprio o elemento fogo. Pela boca que tudo come, pelo falo que tudo procria e fecunda. Também é o mensageiro entre os dois mundos, o orun (céu) e o aye (terra). Nada pode ser feito sem a sua permissão; é o primeiro Orixá a ser cultuado e reverenciado, sem Ele, nada é feito.

⁶ Candomblé localizado no município de Camaçari, Bahia.

A imagem do Exu submerso alteraria profundamente o curso da minha vida, pois me levou à formação contínua em mergulho científico, alterou o projeto aprovado de mestrado para permanecer no campo da etnografia, garantiu minha continuidade na Arqueologia da Diáspora Africana e incitou contribuições mais específicas ao longo dos últimos dez anos, no que venho nomeando de Arqueologia do Axé⁷.

Ian Hodder (1982, p. 164) indica que a Arqueologia utiliza o termo ritual para o visível, pois o que não é possível observar materialmente é descartado da compreensão científica. Com isso, a construção de arcações teórico-metodológicos por uma Arqueologia das Religiões Negras é crucial para ir além do clássico binômio morte/enterramento e ser capaz de recuperar, através dos materiais, atos e ambientes, processos e técnicas rituais diaspóricas.

O Porto de Salvador, devido à repercussão midiática do caso de racismo pela organização cristã OM Ships International, informou ao jornalista Alexandre Lyrio que jamais recebeu notificação do Iphan Bahia sobre a existência submersa do Exu. No entanto, o registro documental no âmbito do Licenciamento Ambiental contradiz essa afirmação. Motivada por essa contradição, realizei uma nova leitura da dissertação que defendi em 2013 para compreender que o racismo religioso é uma recorrência secular.

Todes na cidade de Salvador possuem a consciência de que a Baía de Todos os Santos é muito mais do axé do que do amém, além de ser histórica a interconexão atlântica entre o culto de Exu aqui no Brasil e na África. A água é condutora de energia, e uma hora o racismo estrutural e epistêmico seria anunciado para a sociedade mais ampla. A foto de Exu estampou a primeira capa⁸ do jornal e apresentou ao público o que eu já havia formulado no estudo dissertativo: a invisibilidade do assentamento tornar-se-á potência de luta por liberdade. Yemanjá⁹ como mãe mítica de Exu propagou a denúncia do racismo anti-negro que esse país colonial engendra até os dias atuais; e Xangô, o Orixá da Justiça, fez chegar até o Ministério Público.

Yemanjá reflete em seu abebe a criação do mundo, o interior da humanidade, o futuro ancestral. Carrega o ofangi, a espada mítica que sangra a dor até aniquilar. Colhe o alimento com rapidez para amenizar a fome do mundo, constrói casas, cabeças e o caráter de toda uma comunidade. A Cristandade, o Ocidente, a Europa e a Idade Moderna tendeu a retirar de Yemanjá e de todas as Iyabás o masculino, a virilidade, a potência feroz e estratégica de quem governa vidas e lares.

Para tanto, essa e outras sequências de violências perpetradas pela branquitude¹⁰ ao povo de terreiro nos últimos anos fomentou o reencontro do assentamento de Exu e a paisagem sagrada da enseada de Água de Meninos. Esse reencontro, no campo da narrativa, volta-se para a construção da identidade afrorreligiosa associada aos ambientes aquáticos. Com isso, teorizar o racismo religioso a partir de um estudo de caso não significa fundar a violência como modelo de organização textual, mas examinar a modalidade do fenômeno por meio da resistência, reconstrução e liberdade promovida pela ancestralidade africana em contextos coloniais e de Diáspora Africana, porque quem apaga o fogo, é a água.

⁷ Energia vital de caráter mágico que circula e potencializa objetos, pessoas e espaços.

⁸ Reportagem do Jornal Correio em 26/04/2019 com matéria extensa de Alexandre Lyrio intitulada *Tem Exu debaixo do Navio*, replicada em sua versão digital por diversos domínios, inclusive pela Carta Capital.

⁹ Yemanjá nada se assemelha com Maria Santíssima. Essas são mulheres-pássaros, mulheres-peixes, antropozomórficas, mulheres-homens, que edificam as famílias, que regulam as decisões, que julgam e punem enquanto alimentam e educam.

¹⁰ Faz referência à identidade racial branca. É um lugar de privilégios e de poder objetivo e subjetivo centrado na legitimidade de corpos e ideias brancas, ou seja, abarca tanto narrativas como processos materiais, contribuindo para construção, reprodução e manutenção do preconceito racial e do racismo anti-negro e anti-indígena.

POR UMA ARQUEOLOGIA DAS RELIGIÕES NEGRAS

Em 1989 ocorre uma das primeiras conferências sobre Arqueologia da Religião, intitulada *Sacred and Profane*, realizada na Universidade de Oxford. E foi nesse evento que se reconheceu a religião e o ritual como passíveis de darem sentido à vida (Garwood *et al.*, 1991, v). Muito do que se constitui como sagrado em oposição ao secular é definido a partir de percepções modernas e europeias extraídas de uma limitada área do mundo (Novaes, 2019). As diferenças entre mundos não são modelos padronizados e articulados como um modo único de apresentar culturas religiosas. As paisagens reúnem em si dinâmicas sagradas e seculares do cotidiano humano, porém aglutina inúmeros significados a partir do imbricamento entre diversos seres, patrimônios materiais e narrativos (Bender *et al.*, 1997).

O objetivo de compreender arqueologicamente a enseada de Água de Meninos na cidade de Salvador como uma paisagem sagrada, composta por camadas de significados materiais e intangíveis, necessitou uma interface teórico-metodológica entre a Arqueologia Histórica e a Arqueologia da Diáspora Africana, já em desenvolvimento desde a década de 1980 (Singleton, 1995; Orser, 1998). Para tanto, foram acionados métodos variados, a exemplo da cartografia, iconografia, historiografia e etnografia.

Holbraad (2012) descreve a noção de ontologia a partir de princípios básicos subjacente às formas de imaginar um mundo, “relativamente a abstrações analíticas tais como semelhança e diferença, continuidade e descontinuidade, singularidade e pluralidade” enquanto a noção de cosmologia é tratada como o modo que as pessoas imaginam o mundo à sua volta e “seus vários constituintes, as relações entre eles, incluindo a própria posição das pessoas em relação a eles, e assim por diante” (Holbraad, 2012, p. 145).

Ao analisar os meios rituais de adivinhação afro-cubanas de Ifá através do contraste etnográfico, Holbraad (2012) identifica que o par transcendência/imanência, diferentemente da história da filosofia ocidental, não é apresentado enquanto uma ruptura ontológica, mas como uma continuidade entre divindades e humanos. Nesse contexto, a travessia entre mundos é um problema prático e não um paradoxo conceitual.

A partir de uma travessia prática entre o mundo dos humanos e das divindades, o ferro é uma matéria mítica e ritual de Ogum. A forja do ferro e o saber salvaguardado pelo artesão especialista também são sagrados. Enquanto Ogum é o patrono da tecnologia, Exu é da transformação. Logo, a confecção de uma estrutura férrea está diretamente associada a essas duas deidades irmãs. O fogo de Xangô, o vento de Oyá e as águas de Oxum também são acionadas na produção mágica. Os materiais utilizados em assentamentos religiosos são tipificados a partir de sua força no mundo tangível e no mundo espiritual.

Em artigo recente, Lucas Marques (2018) indica a cadeia operatória de confecção de estruturas férreas a partir de uma etnografia no atelier de Zé Diabo, um dos últimos ferramenteiros de Salvador. A escolha dos materiais (tamanho, espessura e textura) marca o início do processo. Em sequência, chapas, tubos e barras de ferro são cortadas. A segunda etapa é definida pelo aquecimento dos materiais “em uma velha fornalha acesa, para poder forjá-los, percutindo-os com um martelo e imprimindo-lhes forma” (Marques, 2018, p. 229). Em sequência, a conexão de cada material é feita através da solva, armando-a enquanto uma ferramenta. Posteriormente, o artefato é lixado e envernizado até ser colocado para secar.

No caso do ferro, a narrativa oral de Zé Diabo problematizada em Marques (2018, p. 228) indica que o ferramenteiro, no passado, preferia a manipulação do ferro a partir de proas e âncoras, ambas pertencentes ao universo náutico, e àqueles retirados de ferrovias. A preferência por esses artefatos estava associado a reunião

em si da resistência física (alta densidade e resiliência) e a força concentrada do Orixá apresentada pelo fenômeno químico da ferrugem.

Assentamento é um termo êmico para as religiões Negras, que significa fazer morada, fixar a energia sagrada da divindade, sedimentar. Isso significa que, a partir de um assentamento de Orixá, a divindade passa a ser cultuada não somente pelo ambiente natural – água, fogo, terra, ar, relevo, clima, sensação térmica – e nem somente pelo corpo da pessoa, que pode ou não incorporar a Natureza. Após os rituais, a partir do assentamento, a divindade passa a existir em sua dimensão física e individualizada, formando, assim, uma triangulação iniciática. Desse modo, os materiais que compõem um assentamento estão diretamente associados à configuração de sua cadeia operatória de produção.

As evidências iconográficas, discursivas e documentais foram consideradas enquanto corpus de dados distintos nesta pesquisa, utilizados para gerar hipóteses, mesmo que possuam um status epistemológico independente (Feinman, 1997). O processo de deposição de oferendas e da presença de assentamentos religiosos na Baía de Todos os Santos ou em demais espaços públicos da cidade, principalmente na orla da Cidade Baixa de Salvador, foi notado em jornais como o “Diário de Notícias” e o “Diário da Bahia” para as primeiras décadas do século XX. Contudo, está presente na tradição oral do povo de terreiro as muitas associações litúrgicas com os ambientes aquáticos desde o período colonial.

Compreender a enseada de Água de Meninos como uma paisagem sagrada está diretamente relacionado ao ritual de submersão do assentamento de Exu em seu leito marítimo. No entanto, os rituais elaborados pelas Religiões Negras, quando do envolvimento com processos mágicos, não configuram um modelo unívoco, mesmo que sejam realizados a partir de uma tecnologia antiga compartilhada. Essa relação entre materialidades – estrutura, artefatos, corpos, deslocamento espacial e paisagem – não é deliberada. Possui vínculos históricos e míticos compreendidos através de itans¹¹, orikis¹², rezas e outros aspectos do complexo linguístico da oralidade preservados no interior dos Candomblés Baianos.

Diferentemente da ótica naturalista perpetrada pelo evolucionismo, em que a evidência arqueológica foi empregada na construção de grandes seqüências evolutivas da religião (Hawkes, 1954), as perspectivas afrocentradas não compreendem a vida por uma ótica linear e fragmentada. Elas identificam que instituições religiosas e espirituais estão imbricadas na prática vivida, ou seja, dinâmicas econômicas, sociais e políticas não se distanciam do âmbito mágico, energético e invisível.

Para o marxismo clássico, a religião funciona como uma ilusão, ou mesmo alienação, pois a religião é entendida pela ótica de uma ideologia desenvolvida pela elite para a manipulação das massas, processo conhecido por “despotismo teocrático” (Childe, 1947, p. 73). Childe (1945, p. 78) reconhece as “experiências espirituais dos humanos”, porém sua investigação implica investigar somente o material associado com essas experiências, como enterros, sacrifícios e templos.

Essa noção materialista de compreender o religioso, também é registrada em Lewis Binford. Ao classificar os objetos úteis como artefatos técnicos, os sociotécnicos, como representantes do status social, reduziram os ideotécnicos usados na esfera religiosa a uma menor importância (Binford, 1972). Contudo, Clarke (1968) reconheceu a religião como um aspecto do comportamento humano passível de investigação arqueológica, mas o tratou como um subsistema do sistema sociocultural total. Já Colin Renfrew (1985) argumentou que a observação de um culto emprega a atenção do arqueólogo em uma variedade de dispositivos passível de ser

¹¹ História, narração, conto.

¹² Poemas mitológicos de tradição Yorubá ou de família.

identificada através de quatro grandes temas: foco de atenção, zona de fronteira entre este mundo e o outro, presença da divindade, participação e oferta.

Whitehouse (1996, p. 10), voltado para a abordagem pós-processual, define seis subtipos de grupos rituais: sacros, devotos, de oferendas, com objetos usados em rituais, artigos mortuários e amuletos em recorrência. No entanto, a separação em nichos culturais é uma crítica que persiste na modelagem teórica dessa proposta. Portanto, uma Arqueologia das Religiões Negras rompe com a linhagem intelectual da arqueologia ocidental histórico-cultural, processual e pós-processual pois ao invés de fragmentar a vida vivida parte de uma ótica afrocentrada que coloca materiais, atos e ambientes em comunicação.

A posição da ciência arqueológica que se propõe a decolonizar o pensamento religioso deve estar comprometida em fazer emergir novas formas sob as quais a linha de cor é expressa na atualidade, propondo novos caminhos analíticos e institucionais para extrapolar a configuração evidenciada. São necessárias, seguindo as indicações de Maldonado-Torres (2006), outras formas de teorizar as permanências das amarras coloniais que interferem nas vivências dos indivíduos contemporâneos. É fundamental declarar publicamente o interesse e as estratégias utilizadas na ruptura com a violência e a opressão racial.

O efeito devastador da colonização não é somente uma marca, mas um marco nas cosmologias das sociedades submetidas a essa política, mas isso não impede que indivíduos e sociedades sejam atualizados ao longo do devir histórico (Appiah, 1997). Siân Jones (1997) diria que o temor científico ao êmico, àquilo que está preservado e salvaguardado por comunidades tradicionais, é provavelmente um resíduo do positivismo. Ou seja, construir um modelo analítico que cristalice o “africano” e o “negro” é inviabilizar a capacidade dos indivíduos e coletivos afrodiáspóricos, de agenciar múltiplas realidades em distintos tempos. Dessa forma, é necessário abandonar a procura por grupos étnicos homogêneos e limitados e focar as maneiras pelas quais os estilos particulares da cultura material podem ter sido envolvidos na expressão ativa da etnicidade em diferentes contextos (Jones, 2005, p. 39).

A Arqueologia da Religião, por meio das abordagens pós-processuais, analisa o contexto arqueológico a partir de aspectos subjetivos do cotidiano, com interesse pelas possíveis motivações que levaram o indivíduo ou o grupo a se relacionar com o sagrado. Todavia, somente identificar a intenção para compreender o ritual de submersão do assentamento de Exu é insuficiente. Fagan (1998, p. 8) enfatiza a ciência moderna como um meio de se aproximar do "intangível". Isso significa que uma proposta de arqueologia ontológica volta-se para a relação das pessoas com as coisas e dos materiais em variados processos no ambiente, ultrapassando a intenção e levando em consideração a própria ação enquanto uma apresentação mítica.

As realidades não humanas podem ser vistas como deuses e deusas. A natureza recebe forma humana, animal e vegetal, podendo ser precipitada como um ambiente ou um fenômeno climático. Insoll (2004), em seus estudos de caso na África Ocidental, identificou entre os grupos Iorubás a importância do papel da analogia e da emoção na manipulação da cultura material sagrada. Entre os Dogon no Mali, avaliou conceitos de colisão, tempo e sincretismo implicados na cultura material. Para tanto, considerou que não há um padrão de mistura, pois é a prática ritual que dará o contexto do agenciamento das múltiplas características (Insoll, 2004, p. 123-132).

Gilson Rambelli (2002) indica que “praticamente todos os grupos humanos que se estabeleceram junto à água ao longo de sua história, a utilizaram, além de fonte de abastecimento, como lugar de oferenda” (Rambelli,

2002, p. 44). Como referência na América, os poços naturais nominados por cenotes, localizados na península de Yucatán¹³, no México, e o lago Amatitlán, na Guatemala, são clássicos dessa relação.

O depósito de objetos em ambientes aquáticos pelo povo de terreiro é descrito desde o início do século XX por Nina Rodrigues (1906). O pesquisador das religiões e religiosidades afro-brasileiras comenta sobre as oferendas à divindade feminina das águas salgadas, Yemanjá, na Baía de Todos os Santos e reflete sobre a utilização das praias da “Calçada ao Bonfim” na Cidade Baixa para banho e como espaço de despacho (descarte) dos objetos litúrgicos pertencentes aos indivíduos falecidos do Candomblé baiano. Artur Ramos (2001), integrante do grupo teórico de Nina Rodrigues, desenvolveu pesquisas utilizando matérias de jornais, inclusive uma em específico é sobre o ciclo de festa das águas em Salvador.

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

O aceite das oferendas possui código físico. Caso submersas, foram bem sucedidas; se devolvidas pela maré ou permanecidas na superfície da água, expressaria a negativa, e com isso levaria à coleta por transeuntes que as avistassem. A faixa litorânea da Baía de Todos os Santos, como outras áreas costeiras brasileiras que possuem em sua historicidade a presença de populações diaspóricas, são potenciais arqueológicos para o registro de distintas materialidades que anunciam as dinâmicas religiosas entre o mundo terrestre, o mundo das divindades, encantos e espíritos.

A relação religiosa com os ambientes aquáticos não se restringe ao mar, mas é estabelecida em corpos de águas doces, como as lagoas e os rios. O Rio Paraguaçu, sentido Cachoeira/São Félix (Bahia), recebe oferendas às Iyabás, que ficam submersas por um filho de santo em uma loca na Pedra da Baleia¹⁴. No caso dessa tradição religiosa, o desempenho ritual é dedicado aos Orixás das Águas. Contudo, o caso analisado aqui, refere-se a uma enseada que recebe em seu leito um assentamento de Orixá associado ao fogo. Exu foi assentado e submerso, apresentando uma realidade inédita para o povo de terreiro contemporâneo e de gerações mais novas.

ENTRE CONTEXTOS: DO MÍTICO AO SUBMERSO

O estudo arqueológico do assentamento submerso de Exu considerou a formação da paisagem de Água de Meninos, tanto para datação relativa quanto para compreensão das motivações de submersão da estrutura de ferro. Arqueólogos históricos têm procurado associar o passado de populações humanas com tipos específicos de cultura material, referindo-se a tais aspectos tangíveis como marcadores raciais, étnicos e identitários.

A Diáspora Africana está para além da definição de dispersão catastrófica que possui um momento original identificável e avança para a elaboração de modelos de liberdade, flexibilidade de identidades e produção de vínculos territoriais a partir das bordas atlânticas (Gilroy, 2001). Segundo Parés (2007), no caso da diáspora

¹³ Em 1904 e na década de 1960, o cenote de Chichén-Itzá foi objeto de pesquisas subaquáticas, resultando na produção de conhecimentos sobre as relações estabelecidas entre as populações Maias e os ambientes aquáticos (Bass, 1969; Blot, 1988; Rambelli, 2002).

¹⁴ Formação rochosa no meio do rio, ressignificada miticamente como registro do deslocamento de Yemanjá da África até o Recôncavo Baiano.

forçada da população africana no Brasil, é verificada uma situação específica nas quais diversos grupos étnicos foram trasladados de suas sociedades e instituições religiosas para um novo espaço de produção de múltiplas referências culturais, valores e práticas.

Como resultado do cruzamento entre fontes, foi identificado dois grandes processos de aterro antrópico que formou a linha litorânea do antigo Bairro da Praia em Salvador (Schiffer, 1987). O primeiro momento indica que os aterros realizados na área do Porto Colonial (1715 e 1777, em 1785, 1798 e 1822) tiveram como principal objetivo melhorar a atracação das embarcações (Rosado, 1983). Tal modificação da paisagem está diretamente relacionada ao crescimento da entrada de africanos escravizados no Porto de Salvador – sendo estes originários da Costa da Mina, até os três primeiros quartos do século XVIII, e do Golfo da Baía do Benin, entre 1770 a 1850 (Verger, 1987, p. 9).

A melhoria nos ancoradouros no século XVIII esteve implicada ao fluxo de navios negreiros que atracavam nos cais, e que exigiam condições estruturais favoráveis para atender às demandas de uma intensa circulação de pessoas e mercadorias. A população escravizada que aportava em Salvador chegava a 600 indivíduos por cada embarcação de grande porte. Outras embarcações menores, como lanchas, saveiros, fragatas, içar de velas, eram responsáveis pelo reembarque desses africanos escravizados, tendo como destino o Recôncavo Baiano ou Itapagipe.

O segundo momento está relacionado com o plano de modernização com proposta de intervenção da Alfândega até a Praça do Comércio, capitaneado pelo negociante João Gonçalves Ferreira em 1854, mas foi somente em 1913 com o governo de J. J. Seabra (1912-1916) que tal projeto foi consolidado (Rosado, 1983, p. 42). O plano moderno difere do plano colonial pela proposta de modificação da paisagem, mas segue um contínuo perpetrado pela branquitude. Se no primeiro momento a intenção era propiciar a entrada em larga escala da população africana na cidade de Salvador, o segundo pretendia a exclusão dessa mesma população para as franjas da cidade pela política de higiene aportada no Brasil.

Aos olhos ocidentais, a poluição é uma questão de estética e moral, acompanhada de sanções sociais – desprezo, ostracismo, tagarelices e perseguições policiais (Douglas, 1991, p. 50). A justificativa histórica para tamanha violência estava sustentada pelo fenômeno da mendicância e do trabalho manual diversificado na região dos cais de Salvador, resultado de séculos de escravismo e de um pós-abolição sem reparação histórica. As políticas higiênicas do final do século XIX e início do XX buscavam interferir nessa realidade pelos ideais de raça e evolução (Schwarcz, 1993).

O Código de Posturas Municipais da Cidade de Salvador, editado no início de 1920, era o principal instrumento para regular o cotidiano de mulheres e homens pobres, que vendiam nas ruas ou em estabelecimentos comerciais de pequeno porte. O Código implicava “a regulamentação dos horários e dias para a venda exclusiva de artigos como de ‘plantas vivas ou mortas’, previamente permitidos pelo Município. Não cumprindo as determinações, os feirantes deveriam pagar o dobro da taxa em forma de multa” (Novaes, 2019, p. 80-81).

A espacialidade das feiras está atrelada à urbanização de Salvador a partir dos ideais de civilização que aportaram no Porto de Salvador entre as últimas décadas do século XIX e o primeiro quartel do século XX. A organização das feiras em espaços abertos e o comportamento de quem circulava nessas áreas foram alvos de questionamento diante do ideal de branqueamento e de salubridade vigente nas primeiras décadas da República. O cotidiano das feiras era construído, em sua maioria, por mulheres, homens, crianças e idosos Negros e não-brancos (Vilhena, 1964; Mattoso, 1978; Nascimento, 1986; Reis, 1996; Paim, 2005).

A Feira do Sete foi uma feira móvel, localizada próximo ao Armazém nº7, no extenso areal que ia até a Jequitaiá. Em atividade no início do século XX (Barros *apud* Araújo, 1999, p.103), comercializava produtos provindos principalmente do Recôncavo Baiano: frutas, farinha, rapadura, cerâmica e artesanato embarcados em saveiros. Artigos do mar possuíam destaque nesse comércio; peixes, mariscos e produtos alimentícios prontos eram comercializados em tabuleiros (Novaes, 2018). Em 1934 a Feira do Sete foi alvo de um incêndio e foi transferida para a enseada de Água de Meninos, continuando com o mesmo direcionamento comercial. Contudo, verifica-se que na enseada de Água de Meninos, desde o século XVII, há registros documentais de feiras móveis circulando nessa área (Araújo, 2009, p. 3).

Na década de 1960, a Prefeitura de Salvador iniciou diálogo com líderes da feira de Água de Meninos a fim de remanejá-los para a enseada de São Joaquim. No entanto, não foi necessária a confirmação dos feirantes para o deslocamento, pois em setembro de 1964 aconteceram dois incêndios que destruíram praticamente todo o espaço. Depois dessa tragédia, a feira de Água de Meninos foi deslocada para a enseada de São Joaquim, na Avenida Frederico Pontes, regulamentada por acordo assinado entre a Prefeitura de Salvador, a Capitania dos Portos, o Sindicato dos feirantes e a Companhia das Docas da Bahia (CODEBA).

O ASSENTAMENTO DE EXU SUBMERSO

Essa pesquisa reconhece a materialidade Negra não como simples recipientes estáticos de auto-atribuição étnico-racial, mas como expressões elaboradas pelo sentimento de pertença e de liberdade. Esta linha de investigação permite pensar os artefatos, estruturas, corpos, paisagens e deslocamentos espaciais inseridos em intenções cotidianas e formulados a partir de particularidades históricas que não fragmentam a noção de pessoa e a experiência com o sagrado.

Robin Osborne (2004) indica que o objeto empregado em uma troca sobrenatural pode ter sido confeccionado com essa intenção ou convertido nesse sentido. Em ambos os casos, a possibilidade de que a estrutura de ferro foi dedicada à divindade Exu reflete muito sobre o mundo mais amplo das coisas. Ainda Osborne (2004) indica três fatores que devem ser levados em consideração na análise arqueológica: o privilégio do objeto sobre o grupo que oferta, a dificuldade que existe no reconhecimento de que um objeto foi dedicado ou simplesmente descartado, e, por fim, como as pessoas pensavam diante dos objetos individuais.

Seguindo as questões formuladas por Osborne (2004), o assentamento de Exu é compreendido enquanto manipulação específica por um determinado grupo ou indivíduos que comungam da mesma religiosidade. É compreendido como consequente de uma deposição intencional e não de descarte; e, por fim, agente em potencial para ressignificar uma enseada urbana como uma paisagem sagrada. A importância da análise arqueológica sobre as relações entre as comunidades e os ambientes aquáticos tem sido subestimada por causa de pressupostos agrocêntricos inerentes ao pensamento arqueológico, acrescida da falta de identidade sentida pelo público para com as antiguidades vindas do mar (Blôt, 1999, p. 51).

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

A associação de Exu com o Diabo remonta ao século XVIII na região yorubá, sudoeste nigeriano, em que missionários franceses e ingleses reduziram a divindade aos aspectos físicos de seu fetiche, como ao tridente e ao falo, próximos assim à construção do diabo europeu medieval. O termo fetiche foi utilizado pela primeira vez em 1760 por Charles de Brosses com o intuito de caracterizar a primeira religião da humanidade, no entanto a origem do termo remete aos séculos XVI e XVII cunhado por navegantes e comerciantes portugueses e holandeses na costa ocidental da África. Desse modo, fetiche é um termo “destinado a designar os objetos materiais que os “africanos” elaboravam e aos quais estranhamente atribuíam supostas propriedades místicas ou religiosas, passando então a adorá-los” (Goldman, 2009, p. 34).

No momento de deslocamento e atualização do culto de Exu ao continente americano, tais características são reafirmadas pelo caráter colonizador e cristão pelo qual foi formada a identidade nacional brasileira, e acrescidas de novas interpretações errôneas a partir do alargamento de igrejas neopentecostais nas últimas décadas. Exu, patrono da fertilidade, da procriação e do prazer, é reduzido ao sexo, à luxúria e à tentação carnal. Como não é possível nenhum paralelo, como foi feito aos demais Orixás diante dos Santos Católicos, foi pareado à própria figura do Diabo, inexistente nas Religiões Negras.

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

Bradley (1990, p. 202) argumenta que o depósito de oferendas votivas em ambientes aquáticos pode ser evidenciado ao longo de um período, como pode ter sido utilizado de maneiras muito diferentes no decurso do tempo. Logo, uma transação informal pode vir a ser transformada em uma atividade política central. Em conexão com a fala das duas vendedoras, a porta é referência de Exu e a sua localização no mar da Baía de Todos os Santos indica o oceano como entrada e saída de produtos, saberes e pessoas através dos séculos por meio da navegação de grande porte e de cabotagem.

Para tanto, o assentamento de Exu não pertence ao universo da morte, tão marcante nas religiões afro-brasileiras; mas sim, à vida vivida de seus integrantes. Essa é uma afirmação evidenciada pela própria constituição material (Barret, 1991), pois a estrutura de ferro foi fixada em uma base para garantir estabilidade diante das correntes marítimas, diferente do que ocorre com o assentamento no ritual de axexê. Quando algum iniciado ou iniciada no Candomblé falece, seu corpo e sua memória participa de rituais fúnebres de desconexão entre o corpo invisível e o corpo visível. Segundo o Babalorixá Dary Mota¹⁵, um dos rituais que compõe esses ritos fúnebres é o da entrega (despacho) da cultura material do morto no mar, às vezes incluindo o próprio assentamento do Orixá, pois em alguns casos os assentamentos continuam a ser zelados por familiares ou pelo terreiro a que pertenciam.

¹⁵ Entrevista realizada em 10/08/2012 no Ilê Axé Torrundê Ajagum, Escola de Menor, Paripe, Salvador.

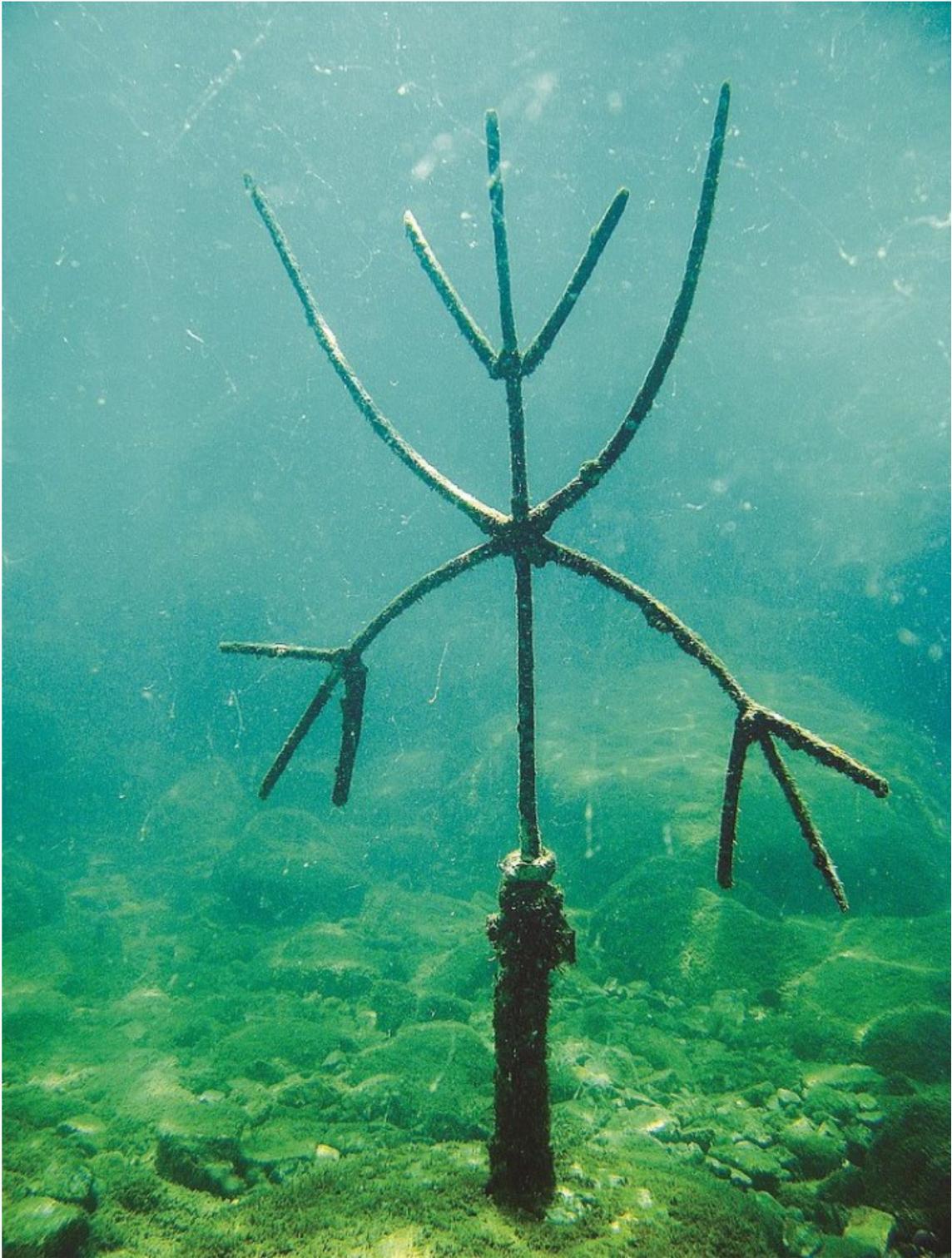


Figura 3. Assentamento de Exu submerso na enseada de Água de Meninos (Foto: André Lima apud Novaes, 2019, p. 100).

Pelo contexto arqueológico que foi registrado, o assentamento de Exu configura-se como um caso diferente do ritual fúnebre, pois foi manipulado por um mergulhador ou mergulhadora até a sua presença no leito da Enseada. Assentar Exu em um espaço de interface comercial, entre o Porto de Salvador, a Feira de São Joaquim e do Ferry Boat, certamente serve para pensar sobre as esferas de deslocamento e transição que a população negra e afrodescendente construiu ao longo de sua presença em Salvador, resistindo à invisibilidade que lhe os conferiram em diversos espaços.

Zeusse (1987, p. 409) indica que “o campo ritual é formado por correspondências e fronteiras”; é uma entrada para entender “que o ritual é o grau de mediação sobre as experiências finais e básicas do corpo”. Com isso, a partir da estrutura de ferro, é possível identificar pelo menos três indivíduos: a Iyalorixá ou o Babalorixá, liderança sacerdotal competente para o assentamento de uma Natureza sagrada em uma matéria física como o ferro; o ogã, que irá realizar os procedimentos técnicos, a exemplo do sacrifício animal; e a pessoa ou família que está associada ao assentamento.

Segundo a Iyalorixá Sônia Nunes e também Iya Morô¹⁶, processos rituais antecederam o ritual de assentamento, provavelmente com o preparo do padê. O ritual do padê foi trazido das regiões Yorubá e inserido de forma muito semelhante nos Candomblés. Por isso, descendentes de africanos continuaram a realizar o culto dos Orixás de forma bem preservada. Nessas ocasiões, muito frequentemente, orações são feitas sucessivamente a Exu, o mensageiro dos Orixás; aos esa, os antigos africanos que instituíram os cultos iorubás na Bahia; e, enfim, à Iyami as ancestrais femininas¹⁷.

Outro ponto a ser destacado é sobre quem poderia ser esse indivíduo ou mesmo grupo que teve motivações para submergir o assentamento de Exu na enseada de Água de Meninos. Uma entrevista realizada com a Iyalorixá Vanderlúcia de Oyá¹⁸, em decorrência de uma pesquisa arqueológica outra, trouxe informações importantes para a compreensão do ritual de submersão da divindade africana. Ao ver a imagem, capa do livro que ganhou repercussão em seu segundo lançamento, nomeou o Exu Submerso de *Gilu*, um Exu de Oxalá¹⁹, que é assentado na água. Essa informação aprofunda a dinâmica de compreensão das relações mágicas estabelecidas entre materiais, atos e ambientes.

Exu é assentado por diversas motivações, com interesses individuais e coletivos. O exemplo individual refere-se ao culto do Exu pessoal, pois segundo o Candomblé cada filho e filha possuem o Orixá Exu juntamente com sua família de Orixás. Para a Iyalorixá Giovanilza de Castro²⁰, o assentamento de Exu é concebido no momento da fundação de um Candomblé, individualizado na iniciação pessoal ou como protetor de centros urbanos de feiras, mercados ou outros negócios. Uma possível motivação sobressai às outras elencadas, pois a localização do assentamento do Exu está próxima à feira de São Joaquim, e por sua vez permite pensá-lo através do acúmulo de significados que a feira possui para a população diaspórica soteropolitana.

Exu apresenta o poder de articulação e manipulação das populações diaspóricas em meio às adversidades impostas no deslocamento e na reconstrução de suas vidas em uma nova realidade transatlântica. A cultura material, por estar submersa, confere uma complexidade de significados para tal contexto e se estende aos limites da relação entre o secular/público e o sagrado/privado. Mesmo em espaço público, Exu permaneceu em segredo, devido a sua invisibilidade na paisagem.

¹⁶ Responsável pelo culto de Exu no interior de um terreiro de Candomblé. Entrevista realizada em 23/09/2012 no Ilê Axé Torrudê Ajagum, Escola de Menor, Paripe, Salvador.

¹⁷ NOVAES, Luciana de Castro Nunes. As panelas das feiteiras: Uma etnografia do segredo e ritual de Iyami no Candomblé. Dissertação defendida pelo Pós-Afro (UFBA), 2012.

¹⁸ Entrevista concedida em 07/11/2019 no Terreiro de Azoani, Itinga, Lauro de Freitas. A pesquisa oral está associada ao Levantamento de Impacto ao Patrimônio Arqueológico Intervenções integradas de Manejo de Águas Pluviais no Rio Ipitanga e Afluentes e no Rio Joanes, nos Municípios de Lauro de Freitas e Salvador - Bahia, realizado em 2019.

¹⁹ Orixá associado à criação do mundo e da humanidade. Cultuado como o alvorecer, a pureza do branco, o Pai Supremo.

²⁰ Entrevista realizada em 14/10/2012 na sua residência no bairro da Boca do Rio, Salvador.



Figura 4. Painel de assentamentos de Exu. As duas primeiras fotos registradas na loja *Palácio de Oxossi*, Feira de São Joaquim, e a terceira, na parte frontal da *Casa Jorge Amado*, Pelourinho (Foto: Luciana de Castro, 2012).

Exu é a divindade dos inícios ou aberturas; é Ele quem inicia o ritual, quem guarda o portão, que está enterrado no limiar das portas e finalmente é Ele quem agarra o homem pela garganta, castigando-o com doenças nas vias bucais. É ao mesmo tempo uma divindade do caminho, é o "homem da rua". Suas oferendas são levadas aos caminhos mais afastados ou as encruzilhadas, pois ali se entrecruzam as vias de comunicação. Foi porque preside justamente as aberturas de caminhos, e não por outras razões, que tornou-se mensageiros de todos os Orixás; e é por isso que abre a porta que separa a natureza das coisas divinas, unindo duas camadas do mundo (Bastide, 2001, p. 191).

A invisibilidade do artefato por sua condição submersa e de não interferência visual na parte emersa pode ser pensada pelas categorias de lugar e não lugar de Marc Augé (2007), pois o lugar não seria completamente invisível e o não lugar nunca se realizaria completamente. Para Meyer (2008), disposições e aspectos míticos relacionados às formas materiais estão enraizadas e confirmadas por uma estética religiosa particular. Estética entendida não no sentido estreito kantiano do belo, mas no sentido mais abrangente da estética, ou seja, a experiência sensorial do mundo e do conhecimento sensível do mundo.

Exu carrega em si a energia do fogo e foi simbolicamente submerso, permitindo metaforizar sobre a capacidade e o poder adquirido ao longo dos séculos pela população afroreligiosa em transformar realidades, transmutar cotidianos, controlar energias opostas, manipular materialidades pautadas em um universo intangível. Dessa forma, é possível analisar o assentamento de Exu a partir dessa fronteira, transpondo o lugar e o não lugar, o tangível e o intangível sem eliminá-los, pois as camadas de invisibilidade são construídas precisamente para aumentar a sua força.

DESPACHANDO A ÁGUA

Fundamentar a abordagem da pesquisa arqueológica através do aparato teórico-metodológico da Arqueologia das Religiões Negras é alargar a perspectiva sobre a presença sagrada no cotidiano de cidades portuárias e coloniais como Salvador. Logo, desenvolver estudos amparados por uma ótica étnico-religiosa fomenta apresentar redes de significados construídas entre os povos afrodiaspóricos, suas propriedades intelectuais e seus rearranjos em novas territorialidades. As relações entre as pessoas e as coisas são impulsionadas por necessidades particulares, requerendo um olhar contextual para compreender o que de fato pode ser associado quando se trata de um estudo de caso.

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

No cenário brasileiro os estudos das religiões Negras adquirem especificidades tanto no trato da materialidade, quanto no desenvolvimento da interpretação arqueológica. Dessa forma, as motivações que levaram a submersão do assentamento de Exu na enseada de Água de Meninos estão associadas à condição mítica e a historicidade da ancestralidade diaspórica no espaço.

O assentamento de Exu submerso na enseada ressalta o caráter de continuidade entre o ambiente marítimo e o ambiente terrestre. Um vetor entre o mundo visível e o mundo invisível, modelando a paisagem como sagrada. O uso dos mares e oceanos ganham novos sentidos a partir das relações religiosas e rituais, sendo um espaço de liberdade, criatividade e força. Mesmo após uma década do registro, identificação, análise e aterro do Exu submerso, é evidente que sua potência é ampliada do decurso do tempo, informando a ciência arqueológica que nós; povo Negro de Axé, mesmo que o racismo atualize as formas de destruição de nossos corpos e patrimônios, decidimos juntos viver. Laroyê Exu, Mojubá!

AGRADECIMENTOS

Ao CNA e ao IPHAN, pela premiação de melhor artigo científico no Edital Luiz de Castro Faria 2020. Ao LAPIC e ao LAAA da Universidade Federal de Sergipe, pelo apoio institucional da pesquisa de mestrado desenvolvida entre os anos de 2011 e 2013. À FAPESSE, pela bolsa de financiamento entre os anos de 2012 e 2013. À Márcia Guimarães, pela orientação acadêmica. A Gilson Rambelli, pela formação básica e avançada no mergulho científico NAUI/LAAA. Ao mergulhador André Lima e ao arqueólogo-mergulhador Leandro Duran. A Carlos Caroso, pela autorização de utilização dos dados quando Diretor do MAE-UFBA. As lideranças religiosas do Ilê Axé Torrundê Ajagum, pelas entrevistas no ano de 2012; e ao Terreiro de Azoany em 2019. Aos vendedores da feira de São Joaquim representados por Maria de Lourdes, Seu Manoel Silva e Pedro Santos. À gerência do Palácio de Oxossi na Feira de São Joaquim. À arqueóloga Clara de Arimatéia, pela confecção do mapa de identificação do assentamento de Exu.

REFERÊNCIAS

- Appiah, K. A. (1997). *Na casa de meu pai*. Rio de Janeiro, Contraponto.
- Araújo, G. A. F. (2009). *Feira de Barcelos (Portugal) e São Joaquim (Brasil) enquanto espaço diverso, de bens simbólicos e práticas culturais plurais na contemporaneidade*. IV Congresso Internacional de Estudos Comparativos da ABRAEC UEPB, Campina Grande – Brasil.
- Augé, M. (2007). *Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo: Papiрус.
- Barrett, J. (1991). Towards an Archaeology of Ritual. In Garwood, P., Jennings, D., Skeates, R. and Toms, J. (eds.) *Sacred and Profane: Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion*. Oxford University Committee for Archaeology, Monographs, n°32, p.1-9.
- Barros, A. (1999). Depoimento. In: Araújo, Ubitatan de Castro (Org.). *Salvador era assim: memórias da cidade*. Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia.

- Bass, G. F. (1969). *Arqueologia Subaquática*. Lisboa: Verbo.
- Bastide, R. (2001). *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras.
- Bender, B., Hamilton, S. and Tilley, C. (1997). Leskernick: Stone Worlds; Alternative Narratives; Nested Landscapes. *Proceedings of the Prehistoric Society* 63, p. 147-78.
- Binford, L. (1972). Mortuary Practices: Their Study and Their Potential. In Binford, L. *An Archaeological Perspective*. New York: Seminar Press, p. 208-43.
- Blot, J.-Y. (1999). O mar de Keith Muckelroy: o papel da teoria na arqueologia do mundo náutico. Al-Madan, Almada, *Centro de Arqueologia*, Série 2, n. 8, p. 41-55.
- Bradley, R. (1990). *The Passage of Arms: An Archaeological Analysis of Prehistoric Hoards and Votive Deposits*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bradley, R. (1991). Ritual, Time and History. *World Archaeology* 23, p. 209-219.
- Childe, V. G. (1945). *Progress and Archaeology*. London: Watts.
- Childe, V. G. (1947). *History*. London: Cobbett Press.
- Clarke, D. L. (1968). *Analytical Archaeology*. Second edition London: Methuen.
- Douglas, M. (1991). *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70.
- Fagan, B. (1998). *From Black Land to Fifth Sun*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- Feinman, G. M. (1997). Thoughts on new approaches to Combining the archaeological and historical records. *Journal of Archaeological Method and Theory*. V.4, n.os ¾.
- Fennell, C. (2007). *Crossroads and Cosmologies. Diasporas and ethnogenesis in the new world*. University Press of Florida.
- Garwood, P., Jennings, D., Skeates, R. and Toms, J. (1991). (eds). *Sacred and Profane*. Oxford University Committee for Archaeology, Monograph 32, 192.
- Gilroy, P. (2001). *O Atlântico Negro*. Rio de Janeiro: UCAM.
- Goldman, M. (2009). Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. *Análise Social*, vol. XLIV (190), p.105-137.
- Hawkes, C. (1945). Archaeological Theory and Method: Some Suggestions from the Old World. *American Anthropology* 56, p. 153-68.
- Hodder, I. (1982). *The Present Past*. London: Batsford.
- Holbraad, M. (2012). *Truth in Motion: The recursive anthropology of Cuban divination*. The University of Chicago Press. Ltd., London.
- Insoll, T. (2004). *Archaeology, ritual, religion*. London: Routledge.
- Jones, S. (1997). *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*. Londres: Routledge.
- Jones, S. (2005). Categorias históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica. (In) Funari, P. P. A. Orser Jr., Charles E. & Schiavetto, S. N. de O. *Identidades, discurso e poder: Estudos da arqueologia contemporânea*. São Paulo: Annablume/Fapesp.
- MAE. (2010). *Diagnóstico e Lavantamento Arqueológico Subaquático - Relatório Final - Estudo de Impactos Culturais da Ampliação da Ponta Norte do Porto Organizado de Salvador*. MAE-UFBA, Salvador, IPHAN.
- Maldonado-Torres, N. (2006). Pensamento crítico desde a subalternidade: os Estudos Étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das Ciências Sociais no século XXI. *Afro-Ásia*, 34, p. 105-129.

- Marques, L. (2018). Fazendo orixás: sobre o modo de existência das coisas no candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 38(2): 221-243.
- Mattoso, K. M. Q. (1978). *Bahia: a cidade do Salvador e seu mercado no séc. XIX*. São Paulo: HUCITEC; Salvador: Secretaria Municipal de Educação e cultura.
- Meyer, B. (2008). "Powerful Pictures: Popular Christian Aesthetics in Southern Ghana" *Journal of the American Academy of Religion*, March 2008, Vol. 76, No. 1, p. 82–110.
- Nascimento, A. A. V. (1986). *As 10 freguesias da cidade do salvador: aspectos sociais e urbanos do séc. XIX*. Fundação Cultural do Estado da Bahia.
- Novaes, L. C. N. (2018). A borda do mar como um lugar cultural: arqueologia de praias e a dialética étnico-marítima do patrimônio imaterial no sítio da Preguiça, Salvador/Bahia. *Revista de Arqueologia*. Vol.31, n°1.
- Novaes, L. C. N. (2019). *O Exu Submerso: uma arqueologia da religião e da diáspora no Brasil*. Paraná: Appris.
- Osborne, R. (2004). Hoards, votives, offerings: the archaeology of the dedicated object. *World Archaeology* Vol. 36(1), p. 1-10.
- Orser, C. E. *The Archaeology of the African Diaspora*. Annu. Rev. Anthropol, 1998.
- Parés, L. N. (2007). *A Formação do Candomblé: História e Ritual da Nação Jeje na Bahia*. Campinas, editora Unicamp.
- Paim, M. R. S. (2005). *Do Sete a São Joaquim: O Cotidiano de "Mulheres de Saia" e Homens em Feiras Soteropolitanas (1964 – 1973)*. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA.
- Peixoto, A. (1945). *Breviário da Bahia*. Livraria Agir Editora.
- Rambelli, G. (2002). *Arqueologia até debaixo d'água*. São Paulo: Maranta.
- Rambelli, G. (2008). Entre o uso social e o abuso comercial: as percepções do patrimônio cultural subaquático no Brasil • *HISTÓRIA*, São Paulo, 27 (2).
- Ramos, A. (2001). *O negro brasileiro*. São Paulo, Ed. Nacional.
- Reis, J. J. (1986). *Rebelião escrava no Brasil: A história do levante dos malês - 1835*. São Paulo: Brasiliense.
- Renfrew, C. (1985). *The Archaeology of Cult*. London: Thames and Hudson.
- Rodrigues, N. (1977[1906]). *Os Africanos no Brasil*. Companhia Editora Nacional, São Paulo.
- Rosado, R. C. S. C. (1983). *O Porto de Salvador: Modernização em Projeto: 1854/1891*. Dissertação de mestrado apresentada ao departamento de Ciências Sociais da UFBA, Salvador/BA.
- Schiffer, M. B. (1987). *Formation Processes of the Archaeological Record*. Albuquerque: University of New Mexico, p. 3-23.
- Szwarcz, L. M. (1993). *O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Singleton, T. A. (1995). The archaeology of slavery in North America. *Annu. Rev. Anthropol.* 24, p. 119–40.
- Sousa, T. (1956). Sesmaria de "Água de Meninos", dada pelo governador Tomé de Sousa ao P. Manuel de Nóbrega, Baía. In: Leite, Serafim, S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil: 1538-1553*. Coimbra: Tipografia Atlântida.
- Souza, M. A. T. (2007). Uma outra escravidão: a paisagem social no engenho de São Joaquim, Goiás. *Vestígios*, (1): 1, p. 59-92.
- Teixeira, C. (2001). "Do Comércio à Ribeira". In: *Revista História Visual*. Salvador. Correio da Bahia.

- Whitehouse, R. (1996). Ritual Objects. Archaeological Joke or Neglected Evidence? In Wilkins, J. (ed.) *Approaches to the Study of Ritual: Italy and the Ancient Mediterranean*. London: Accordia Research Centre, p. 9-30.
- Verger, P. (1987). *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio.
- Vilhena, L. S. (1964). *A Bahia no século XVIII*. Bahia: Itapua, 1964.
- Zeusse, E. M. (1987). Ritual. In Eliade, M. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. Volume 12. London: Macmillan, p. 405–22.