



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ARQUEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA

MATTHEUS BELO GUIMARÃES BARBOSA

ESTUDO DE CASO DE UM SÍTIO ARQUEOLÓGICO SUBAQUÁTICO
EM PORTO DE GALINHAS-PE, BRASIL: Interações e Materialidade

Recife

2019

MATTHEUS BELO GUIMARÃES BARBOSA

**ESTUDO DE CASO DE UM SÍTIO ARQUEOLÓGICO SUBAQUÁTICO
EM PORTO DE GALINHAS-PE, BRASIL: Interações e Materialidade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Arqueologia.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Celestino Rios e Souza

Coorientadora: Prof^ª. Dr^ª. Mônica Almeida Araújo Nogueira

Recife

2019

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

- B238e Barbosa, Matheus Belo Guimarães.
 Estudo de caso de um sítio arqueológico subaquático em Porto de Galinhas-
 PE, Brasil : interações e materialidade / Matheus Belo Guimarães Barbosa. –
 2019.
 209 f. : il. ; 30 cm.
- Orientador: Prof. Dr. Carlos Celestino Rios e Souza.
 Coorientadora: Prof^a. Dr^a. Mônica Almeida Araújo Nogueira.
 Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
 Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Recife, 2019.
 Inclui referências e apêndices.
1. Arqueologia. 2. Arqueologia submarina - Porto de Galinhas (Ipojuca,
 PE). 3. Sítios arqueológicos. 4. Cultos afro-brasileiros. 5. Materialidade. I.
 Souza, Carlos Celestino Rios e (Orientador). II. Nogueira, Mônica Almeida
 Araújo (Coorientadora). III. Título.

930.1 CDD (22. ed.)

(BCFCH2020-245)

MATTHEUS BELO GUIMARÃES BARBOSA

**ESTUDO DE CASO DE UM SÍTIO ARQUEOLÓGICO SUBAQUÁTICO
EM PORTO DE GALINHAS-PE, BRASIL: Interações e Materialidade**

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Arqueologia da Universidade Federal de
Pernambuco como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre em
Arqueologia.

Aprovada em: 09/07/2019

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor Carlos Celestino Rios e Souza
Universidade Federal de Pernambuco

Professora Doutora Mônica Almeida Araújo Nogueira
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Professora Doutora Viviane Maria Cavalcanti de Castro
Universidade Federal de Pernambuco

Professora Doutora Ana Catarina Peregrino Torres Ramos
Universidade Federal de Pernambuco

Para Deusdete e Daovino (*In memoriam*),
Clara, Eronides e Alúcio, pelo incentivo aos
estudos e histórias de vida.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente gostaria de agradecer a Fundação Paranã-Buc e ao CNPq pelos incentivos e financiamento, sem os quais essa pesquisa não seria possível.

Ao meu Orientador Professor Dr. Carlos Rios, a minha Coorientadora Professora Dr^a Mônica Nogueira e a Professora Dr^a Viviane Castro pelo apoio e incentivo a pesquisa e orientação. Agradeço também aos demais professores do Departamento de Pós-Graduação em Arqueologia da UFPE.

A minha mãe Silvia, ao meu irmão Lucas pelo amor, apoio, companheirismo e paciência, nos bons e maus momentos, amo vocês. Aos irmãos Cauê, Thiago e Clara pelo amor, compreensão e ajuda ao longo desses anos todos. A minha avó Deusdete (*In Memoriam*) pelo amor e proteção durante todos esses anos, por investir em minha educação sempre, sinto muito a sua falta.

Aos meus avós, Clara, Eron e Aloísio pelo apoio, histórias de vida e amor, sem os quais eu também não estaria aqui. Ao meu pai Ariosvaldo que, apesar de todas as discordâncias, me ensinou muito sobre a vida e apoiou aos estudos como pôde. Aos meus tios Sheila, Helano, Claudio e Ângela e aos meus primos Clarissa, João e Claudinho.

A Juliane, por me encontrar nesse mundo louco em que vivemos e por me aceitar com todos os defeitos e qualidades. Por estar sempre compartilhando as coisas boas e ruins e por me incentivar com a pesquisa, obrigado por me lembrar sobre quem sou, te amo.

Aos meus grandes amigos Pedro, Rogerio, Erick, Laidone, Rodrigo, Benjamim, Endi, Ramon, Rhaony, Paulo João, Giseli, Zé Lucas, Rosângela, Nelsiane, Vanessa, Mayara, Ialy, Leandro, Leonardo, Joanne por todos esses anos de amizade, companheirismo, apoio e ajuda a me tornar quem sou.

As colegas Priscylla pela disponibilidade para realização dos mergulhos; a Lays, pela ajuda com o mapa e compreensão da Biologia Marinha; a Raquel com a ajuda na transcrição das entrevistas, discussões do trabalho e dicas sobre Le Goff; a Carol e Giseli pelo apoio com as análises cerâmicas e amizade de todas as horas; à Natália pela ajuda com o Abstract. A todas o meu muito obrigado pelo incentivo.

A empresa de mergulho Syrien Dive, na pessoa do fotógrafo subaquático Max Glegiston, ao mergulhador Maxwell Dantas e a empresa de mergulho Porto Dive, na pessoa de Gilson Guimarães, pelo apoio logístico. Aos Professores Doutores Rodrigo Torres e Samila Ferreira pela disponibilidade para realização dos mergulhos.

Aos meus colegas do Mestrado pela companhia e ajuda nesses anos de pesquisa, as amigas Ialy, Rayanne e Mariana pelo apoio imprescindível nas disciplinas, trabalhos de campo e no desenvolvimento das pesquisas.

A Mãe Jacira, Mãe Valda, Mãe Lourdes e Hildo Leal, bem como aos demais membros dos Terreiros de Iemanjá, Ilê Asé Sango Ayrá Ibonã e Xambá, que me receberam entusiasmados com a pesquisa e, de bom grado, concederam entrevistas e permitiram o registro fotográfico de suas festividades para este trabalho.

RESUMO

Este trabalho trata de um estudo de caso de um sítio subaquático localizado no município de Ipojuca, PE, a 100 metros da praia de Porto de Galinhas. Foi descoberto em um mergulho contemplativo, no qual foi identificada a presença de recipientes cerâmicos e madeirame. O questionamento inicial se deu quanto à sua formação, havendo três hipóteses: Naufrágio, Depositário ou Ritual. O segundo questionamento diz respeito à possibilidade de haver relações entre o sítio subaquático e as expressões materiais e imateriais que o envolve. Esta pesquisa se baseou nos conceitos de Memória Coletiva e Individual, Ritual, Ritos de Passagem e Maritimidade. Como forma de orientar a metodologia do trabalho, ocorreram duas etapas: a Arqueologia Subaquática e a História Oral. Por meio da primeira foi realizada a pesquisa *in situ* utilizando o Registro Sistemático Direto com as técnicas de prospecção em Linhas e Círculos Concêntricos, tendo sido observada a existência de panelas cerâmicas, tecidos e madeirame. Por meio da História Oral foram entrevistadas pessoas da comunidade na região de Ipojuca e identificou-se a prática religiosa pertinente aos Terreiros de religiões de matriz africana. Como resultados trata-se de um sítio arqueológico subaquático pertencente à categoria de sítio Ritual, e foi localizado o grupo responsável pela sua formação. A materialidade é oriunda das festividades da Orixá Iemanjá, que ocorrem com regularidade, desde 1950 até a atualidade. Dessa forma, a comunidade de Terreiros de Candomblé se relaciona a este sítio, agora nomeado Mãe Jacira de Iemanjá, a partir da continuidade das práticas ritualísticas, mantendo o vínculo entre seus responsáveis e o local.

Palavras-Chave: Sítio Arqueológico Ritual Subaquático. Porto de Galinhas – PE. Religiões de Matriz Africana. Materialidade.

ABSTRACT

The present work is a case study of an underwater site located in Ipojuca municipality, PE, 100 meters away from Porto de Galinhas beach. It was discovered during a contemplative diving in which the presence of ceramic containers and timber was identified. The first inquiry refers to its formation, with three suggested hypotheses: Wreckage, Depository or Ritual. The second inquiry refers to possible connections between the underwater site and the material and immaterial symbols that surround it. This study was based on the concepts of Individual and Collective Memory, Ritual, Rite of Passage and Maritimity. To guide the methodology of this study, two approaches were used: Underwater Archaeology and Vocal History. Through the first one, an in-situ search was made using the Direct Systematic Register with prospection techniques in Lines and Concentric Circles, where it was noticed the existence of ceramic cookware, fabric and timber. Through Oral History, people from the local community in the Ipojuca area were interviewed and it was noticed the religious practice related to Terreiros of African Matrix religions. The results show that the underwater site refers to the Ritual site category, and the group responsible for its formation was also identified. The material comes from the festivities in honor to Orixá Iemanjá, which occur frequently since 1950 until present days. Thus, the community of Terreiros of Candomblé is related to this site, now named Mãe Jacira de Iemanjá, due to the continuity of its ritual practices, keeping the bond between the site and those responsible for it alive.

Keywords: Underwater Ritual Archaeological Site, Porto de Galinhas – PE. African Matrix Religions. Materiality.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Fotografia do Conjunto Material do Sítio Arqueológico em Porto de Galinhas, PE.....	24
Figura 2 - Mapeamento do Sítio Arqueológico Subaquático Lamarão I, PE.....	26
Figura 3 - Vestígios localizados na Enseada da Praia do Farol da Ilha do Bom Abrigo, SP.	28
Figura 4 - Figura antropomorfa, Manancial de La Media Luna, San Luis Potosí, México.....	32
Figura 5 - Paisagem subaquática da Lagoa de La Luna, Nevado de Toluca, México.....	34
Figura 6 - Coleção de cetros de madeira restaurados, Nevado de Toluca, México.....	35
Figura 7 - Assentamento de Exu, Enseada de Água de Meninos, BA.	37
Figura 8 - Orixá Exu e suas indumentárias.	62
Figura 9 - Orixás Ogum (à esq.) e Oxossi (à dir.), e suas indumentárias.....	63
Figura 10 - Orixá Obaluaiê e suas indumentárias.	64
Figura 11 - Orixá Ossain e suas indumentárias.....	64
Figura 12 - Orixá Oxumaré e suas indumentárias.....	65
Figura 13. Orixá Xangô e suas indumentárias.	65
Figura 14 - Orixás Nanan (à esq.) e Iansã (à dir.) e suas indumentárias.	66
Figura 15 - Orixá Oxum e suas indumentárias.....	67
Figura 16 - Orixá Iemanjá e suas indumentárias.....	67
Figura 17 - Orixá Oxalá e suas indumentárias.	68
Figura 18 - Representações em madeira e aquarela de Iemanjá e suas indumentárias	73
Figura 19 - Indumentária e Assentamento da Orixá Iemanjá.....	75
Figura 20 - Panela de Iemanjá do Terreiro Ilê Asé Sango Ayrá Ibonã, Cabo, PE.	76
Figura 21 - Praia de Porto de Galinhas, estágios da maré: Preamar (A) e Baixa-mar(B)	81
Figura 22 - Mapa da localização espacial do Sítio Arqueológico Porto de Galinhas, Porto de Galinhas, PE.	85
Figura 23 - Área da prospecção do sítio Porto de Galinhas, Porto de Galinhas, PE.....	86
Figura 24 - Área dos setores 1, 2, 3 e 4, divididos para prospecção.	88
Figura 25 - Demonstração simplificada da prospecção por Linhas Direcionais.	89
Figura 26 - Esquema de prospecção subaquática por Círculos Concêntricos.	90
Figura 27 - Condições de visibilidade do Sítio Porto de Galinhas, Porto de Galinhas, Ipojuca, PE...	100
Figura 28 - Registro imagético do Sítio Porto de Galinhas, Porto de Galinhas, PE.....	102
Figura 29 - Mensuração das Painéis do Sítio Porto de Galinhas, Porto de Galinhas, PE.....	103
Figura 30 - Panela 01 do Sítio Porto de Galinhas, Porto de Galinhas, PE.....	104
Figura 31 - Panela 02 do Sítio Porto de Galinhas, Porto de Galinhas, PE.	105
Figura 32 - Panela 03 do Sítio Porto de Galinhas, Porto de Galinhas, PE.	106
Figura 33 - Panela 04 do Sítio Porto de Galinhas, Porto de Galinhas, PE.	107
Figura 34 - Fragmento de madeira, intrusão natural no sítio Porto de Galinhas, Porto de Galinhas, PE.	109
Figura 35 - Garrafa de vidro, intrusão antrópica no sítio. No círculo vermelho destaca-se a presença de concha, Porto de Galinhas, PE.	110
Figura 36 - Frutas compoendo a oferenda à Iemanjá, Terreiro Ilê Asé Sango Ayrá Ibonã, Cabo, PE.	113
Figura 37 - Flores e Painéis da Oferenda à Iemanjá, Terreiro Ilê Asé Sango Ayrá Ibonã, Cabo, PE.	114
Figura 38 - Oferendas à Iemanjá, Terreiro Ilê Asé Sango Ayrá Ibonã, Cabo, PE.	115
Figura 39 - Toques da festividade à Iemanjá, Ialorixá Valderez em frente às oferendas, Terreiro Ilê Asé Sango Ayrá Ibonã, Cabo, PE.	116

Figura 40 - Tirador de Toada conduzindo os Ilu, acompanhados pela Ialorixá Valderez, Terreiro Ilê Asé Sango Ayrá Ibona, Cabo, PE.	117
Figura 41. Início do cortejo das oferendas do Terreiro Ilê Asé Sango Ayrá Ibonã, PE.	118
Figura 42 - Xirê na praia de Gaibu, Cabo, PE.	119
Figura 43 - Centro Espírita Terreiro de Iemanjá, Ipojuca, PE.	120
Figura 44 - Panela de Iemanjá, Terreiro de Jacira Lopes, Ipojuca, PE.	122
Figura 45 - Toque de Iemanjá, Terreiro de Iemanjá, Ipojuca, PE.	123
Figura 46 - Ialorixá Mãe Jacira na festa de Iemanjá.	124
Figura 47 - Iemanjá incorporada por Joãozinho da Gomeia, Bahia, 1946.	124
Figura 48 - Oferenda à Iemanjá, Porto de Galinhas, Pai Ari (à esq.) e Mãe Jacira (à dir.).	125
Figura 49 - Mães de Santo, praia de Porto de Galinhas, Ipojuca, PE.	126
Figura 50 - Loja 188, Mercado Público São José, Recife, PE. Frontal.	129
Figura 51 - Loja 188, Mercado Público São José, Recife, PE. Lateral.	129
Figura 52 - Panela de Iemanjá da Loja nº 188, Mercado de São José, Recife, PE.	130
Figura 53 - Vista superior interna (à esq.) e vista lateral interna (à dir.), Panela 05.	131
Figura 54 - História de Vida dos Objetos.	133
Figura 55 - História de Vida de Objeto Ritual, Painéis de Iemanjá, Porto de Galinhas, PE.	135
Figura 56 - Termo de Consentimento - Hildo Leal da Rosa, Terreiro de Xambá.	157
Figura 57- Termo de Consentimento - Jacira Lopes dos Santos, Terreiro de Mãe Jacira.	158
Figura 58- Termo de Consentimento - Maria de Lourdes Guimarães Campello, Terreiro Ilê Axé Sango Ayrá Ibonã.	159

LISTA DE QUADROS

Quadro 1. Coordenadas do limite da área de prospecção e pesquisa.	86
Quadro 2. Coordenadas dos pontos médios da área de prospecção e pesquisa.	87

LISTA DE TABELAS

Tabela 1. Morfologia das Panelas Cerâmicas do Sítio Porto de Galinhas, Porto de Galinhas, PE.	108
Tabela 2. Comparação entre as Panelas Cerâmicas.	130

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	15
2	PATRIMÔNIO E ARQUEOLOGIA SUBAQUÁTICA	18
2.1	PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO SUBAQUÁTICO BRASILEIRO E O DESENVOLVIMENTO DA ARQUEOLOGIA SUBAQUÁTICA NO BRASIL	18
2.2	SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS DE NAUFRÁGIO, DEPOSITÁRIO, RITUAL E SUAS MATERIALIDADES	24
3	QUADRO TEÓRICO	40
3.1	A MEMÓRIA RESGATADA PELA HISTÓRIA ORAL	40
3.2	RITUAL, PERFORMANCE E SUAS REPRESENTAÇÕES NO CONTEXTO ARQUEOLÓGICO	45
3.3	O MAR COMO PONTO DE TRANSIÇÃO	52
4	AS CASAS DE CULTO AFRO-BRASILEIROS DE PERNAMBUCO	55
4.1	RESISTÊNCIA AFRICANA: HIBRIDAÇÕES E TRADIÇÕES ORAIS	55
4.2	COSMOLOGIA AFRO-BRASILEIRA	60
4.3	A ORGANIZAÇÃO DAS CASAS DE CULTO	68
4.4	CERIMÔNIAS E OFERENDAS	71
4.5	O CULTO À IEMANJÁ	72
5	O SÍTIO ARQUEOLÓGICO PORTO DE GALINHAS, PORTO DE GALINHAS, PE.....	78
5.1	MÉTODOS DA PESQUISA ARQUEOLÓGICA	78
5.1.1	Contexto Geoambiental	78
5.1.2	Métodos de abordagem do sítio	84
5.2	MÉTODOS DA HISTÓRIA ORAL	91
5.2.1	Coleta de dados em Casas de Culto Afro-brasileiras	94
5.2.2	Desenvolvimento do Questionário e Seleção dos entrevistados	95
6	RESULTADOS E DISCUSSÃO	99
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	137
	REFERÊNCIAS	141
	APÊNDICE A – Questionário geral aplicado para representantes de Terreiros	150
	APÊNDICE B - Questionário em profundidade aplicado para representantes de Terreiros	152
	APÊNDICE C - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido	155

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho apresenta um estudo de caso sobre um conjunto material de origem desconhecida, localizado na boca da barra de Porto de Galinhas, município de Ipojuca, estado de Pernambuco, Brasil. Após a realização de um mergulho contemplativo casual, foi constatada a presença de material, preliminarmente composto de vasilhas cerâmicas e madeirame, que estava sobre o leito marinho. Partindo dessa constatação, pretendeu-se identificar se esses vestígios submersos o configuravam como um sítio arqueológico subaquático.

O trabalho documental realizado em artigos científicos, monografias, dissertações e teses não revelou pesquisa arqueológica que exiba um sítio subaquático com as mesmas características desse conjunto material naquela área. Dessa forma havia então uma gama de possibilidades para a sua origem e motivos de formação, sendo ele um sítio arqueológico de naufrágio, ritual ou depositário, mas podendo também não se enquadrar nessas categorias. Assim mostrou-se necessária uma investigação a respeito de sua origem.

Diante desse conjunto de possibilidades, surgiram questionamentos a respeito da formação do sítio, seus responsáveis e as relações a ele vinculados. Desta forma, foram utilizados métodos e técnicas da Arqueologia Subaquática, bem como o auxílio de entrevistas norteadas pela História Oral, para os moradores daquela localidade, como forma de melhor responder aos questionamentos. Desenvolvendo-se o seguinte problema:

Problema– Quais são as relações existentes no sítio Porto de Galinhas, situado na praia de Porto de Galinhas, Ipojuca, PE, tanto em relação à sua formação quanto ao papel social com a comunidade circunvizinha do município de Ipojuca?

Hipótese – A partir da existência de uma padronização nos artefatos presentes no registro arqueológico, bem como as condições ambientais as quais eles se encontram, sugere a evidência de deposições contínuas de artefatos cerâmicos de forma cronológica, visualizadas por meio da menor ou maior concentração de *fauling*, é indicada a possível realização de uma prática ritualística vinculada ao tipo de ambiente, o que pode representar um vínculo de continuidade e ritualidade entre a comunidade e o próprio sítio.

Objetivos:

Geral: Determinar as redes de significado e motivações humanas que resultaram na formação do sítio estudado.

Específicos:

- Revisar a cultura material pertinente a sítios arqueológicos subaquáticos de Naufrágio, Depositário e Ritual;
- Relatar a cultura material existente no Sítio Porto de Galinhas;
- Comparar as informações obtidas a respeito da materialidade do Sítio Porto de Galinhas com as materialidades relativas a sítios de Naufrágio, Depositário e Ritual;
- Estabelecer as relações, por meio da História Oral, entre as atividades praticadas na área e os elementos que compõe o Sítio Porto de Galinhas;
- Comunicar com os agentes sociais do Sítio Porto de Galinhas, se ainda existirem.

Esta dissertação possui cinco capítulos. No primeiro capítulo é explanado o conceito de patrimônio arqueológico subaquático, a partir da Carta de Sofia (1996) e da Convenção da UNESCO(2001), analisando essas propostas com o que existe na legislação brasileira, e sendo descrito um breve histórico das pesquisas arqueológicas subaquáticas no Brasil, bem como foram descritos estudos de caso em sítios arqueológicos de naufrágio, depositários e rituais, buscando identificar a materialidade que os formam, como meio de se identificar em qual o sítio estudado melhor se enquadraria.

No capítulo subsequente foi apresentado um histórico da formação das religiões afro-brasileiras, em específico do Candomblé, em Pernambuco, partindo dos primeiros contatos entre grupos étnicos em África, a migração forçada às Américas, as ressignificações por eles desenvolvidas, bem como sendo feita uma breve introdução à cosmologia dessas religiões, a organização hierárquica dos adeptos, as cerimônias religiosas e, por fim, as atividades ritualísticas que envolvem o ambiente marinho e a cultura material nelas empregadas.

O capítulo seguinte trata das referências teóricas que nortearam esta pesquisa, uma vez que se trabalha com ritualidade, portanto é preciso compreender o papel das Memórias Coletivas e Individuais na prática e manutenção de ritos religiosos. Quanto aos registros materiais que remetem a práticas religiosas em sítios arqueológicos, tem-se os conceitos de História de Vida dos Objetos e os Indicativos de Ritual como meios de se estabelecer sítios arqueológicos Rituais.

Foi analisada a questão da importância do ambiente marinho para as sociedades humanas, e os significados a ele atribuídos, especificamente de cunho religioso. Foi descrito como esses pressupostos teóricos foram utilizados na formação da problemática desta pesquisa, bem como os objetivos geral e específicos que auxiliaram em sua resolução.

No penúltimo capítulo foram descritas as metodologias aplicadas para obtenção de respostas. A partir da Arqueologia Subaquática foi empregada a metodologia de abordagem do sítio *in situ*, buscando identificar, delimitar e analisar os componentes materiais do sítio estudado. Já por meio da História Oral foram feitas entrevistas estruturadas, a partir de um questionário elaborado de modo a obter informações de cunho qualitativo, a respeito das práticas religiosas no ambiente marinho.

No último capítulo foram apresentados os resultados obtidos a respeito do sítio estudado Galinhas, com o emprego Arqueologia Subaquática e, nos terreiros, com a História Oral. A partir dessas informações, viu-se como a pesquisa arqueológica pode ser utilizada em contato com as comunidades tradicionais, a fim de compreender a materialidade ritual e seus aspectos simbólicos. Por fim, foram feitas as considerações finais, a respeito dos possíveis desdobramentos desta pesquisa.

2 PATRIMÔNIO E ARQUEOLOGIA SUBAQUÁTICA

2.1 PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO SUBAQUÁTICO BRASILEIRO E O DESENVOLVIMENTO DA ARQUEOLOGIA SUBAQUÁTICA NO BRASIL

Para George Bass, a Arqueologia Subaquática se utiliza dos mesmos princípios teóricos e metodológicos da Arqueologia de ambientes terrestres, apenas adaptando as técnicas de abordagem para o ambiente submerso nos diversos tipos de corpo d'água que os seres humanos utilizam ou utilizaram tais quais mares, rios, lagos, zonas intertidais, estuários, entre outros (BASS, 1969).

As relações presentes entre os seres humanos e os corpos d'água podem ser observadas por diversas questões, como por exemplo: econômicas, sociais, meios de transporte ou por práticas religiosas. Essas relações podem ser observadas de diversas formas, como a presença de vestígios materiais depositados nos ambientes aquáticos de forma intencional ou não.

Apenas na década de 1960 é que as preocupações com os sítios submersos se materializariam na primeira pesquisa arqueológica em um naufrágio, na ilha de Yassi Ada, Turquia, pelo Arqueólogo Subaquático George Fletcher Bass (BASS, 1969).

No Livro Amarelo (2004), um manifesto brasileiro pró-patrimônio cultural subaquático do país, produzido pelo Centro de Estudos de Arqueologia Náutica e Subaquática (CEANS), há a afirmação de que a Arqueologia Subaquática é uma especialidade da Arqueologia:

A Arqueologia Subaquática segue rigorosamente os mesmos princípios da Arqueologia, utiliza os mesmos conceitos e terminologias, e emprega os mesmos métodos e técnicas. Tem como princípios metodológicos o registro sistemático do contexto arqueológico e a interpretação dessas informações. Faz uso de uma tecnologia, o equipamento, que exige o aprendizado do mergulho pelo arqueólogo (LIVRO AMARELO, 2004, p. 4).

Neste contexto, compreende-se que as pesquisas da Arqueologia Subaquática visam a proteção e disseminação do conhecimento científico a respeito das relações humanas dadas em ambientes aquáticos. Essa noção foi sendo construída ao longo do século XX com a realização de eventos, cujo objetivo consistia em promover a proteção dos sítios subaquáticos (ENGELHARDT e ROGERS, 2009).

Só a partir da década de 1990 é que surgiram as primeiras reuniões que definiram os sítios arqueológicos submersos, destacando a Carta Internacional de Sofia, promovida pelo *International Council of Monuments and Sites*¹ (ICOMOS), em 1997 e a Convenção realizada pela *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*² (UNESCO), em 2001.

Esses dois eventos trataram dos sítios arqueológicos submersos, os denominando como Patrimônio Cultural Subaquático, os conceituando como registros materiais das atividades humanas do passado em ambientes submersos e, como tal, compõem o Patrimônio Cultural da Humanidade. Segundo a Carta Internacional do ICOMOS sobre Proteção e Gestão do Patrimônio Cultural Subaquático (SOFIA, 1997), o conceito de patrimônio arqueológico subaquático é uma extensão do conceito de patrimônio arqueológico sendo então definido como:

Parte do patrimônio material para o qual os métodos de arqueologia constituem o meio pioneiro de adquirir informação, compreendendo todos os vestígios da existência humana, os sítios vinculados a todas as manifestações de atividades humanas, estruturas abandonadas e vestígios de toda natureza, assim como todos os objetos culturais móveis associados com os mesmos [...] que se encontra em um meio subaquático ou que tenha sido removido dele. [...] inclui os sítios e estruturas submersas, zonas de naufrágios, restos de naufrágios e seu contexto arqueológico e natural. (ICOMOS, 1997 p.209).

Apesar de ser um conceito amplo que pode ser adaptável às várias categorias de sítios subaquáticos, não houve um novo aprofundamento. A Convenção da UNESCO de 2001 focou nos sítios de naufrágio, mas deixou de lado a grande variedade de possibilidades a nível mundial de sítios submersos:

Patrimônio cultural subaquático significa todos os vestígios do homem de caráter cultural, histórico ou arqueológico, que se encontrem parcial ou totalmente periódica ou continuamente submersos, há, pelo menos 100 anos. Assim como: sítios, estruturas, construções, artefatos e remanescentes humanos, associados à seus contextos arqueológicos e naturais; embarcações, aviões, veículos diversos inteiros ou fragmentados, suas cargas e demais conteúdos, associados à seus contextos arqueológicos e naturais; objetos de caráter pré-histórico (UNESCO, 2001, p.2).

Contudo o Governo do Brasil à época não ratificou os resultados da Convenção da Unesco, argumentando que interfere na soberania do país, afirmando a necessidade de existir um debate que envolvesse tanto a Marinha do Brasil quanto o IPHAN, o Ministério das Relações Exteriores e os arqueólogos, por meio de suas associações (GUIMARÃES, 2016). Essa situação cria uma divergência quanto ao que pode ser considerado Patrimônio Cultural Subaquático no Brasil.

¹ Tradução Livre do Autor: Conselho Internacional de Monumentos e Sítios.

² Tradução Livre do Autor: Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

Diante desse precedente, não há um conceito que seja oficial para a realidade brasileira e, dessa forma, nesta pesquisa é adotado o conceito definido pelo ICOMOS (1996) para Patrimônios Culturais Subaquáticos, uma vez que possibilita o enquadramento de sítios diversos aos de naufrágio, bem como não limita sua categorização como arqueológico por uma data limite, como é o caso da Convenção da UNESCO de 2001.

O patrimônio subaquático no Brasil só passou a ter legislação própria em 1986, pois até aquele período 80% dos bens retirados do fundo do mar eram destinados aos exploradores, havendo uma perda vital para o patrimônio nacional:

A Lei Federal nº 7.542, de 1986, pôs fim ao percentual concedido à livre iniciativa pela exploração de nosso patrimônio cultural submerso. Essa lei propiciou, em 1989, que fosse baixada a Portaria Interministerial nº 69, entre Ministério da Marinha e Ministério da Cultura, que representou, pela primeira vez, a inclusão do Ministério da Cultura nas questões pertinentes ao patrimônio cultural subaquático brasileiro. Participação importante, mas tímida. Estabeleceu critérios, mas para os artefatos já resgatados e, não, sobre a maneira de retirá-los, de intervir sobre os sítios. O que já era consagrado nas pesquisas arqueológicas a céu aberto (RAMBELLI, 2009, p.58).

Na Lei Federal nº 7.542/86, dispõe que é a Marinha regulamentadora dos interesses de preservação de bens históricos ou arqueológicos que estejam em áreas submersas ou intertidais:

Dispõe sobre pesquisa, exploração, remoção e demolição de coisas ou bens afundados, submersos, encalhados e perdidos em águas sob jurisdição nacional, em terreno de marinha e seus acrescidos e em terrenos marginais, em decorrência de sinistro, alijamento ou fortuna do mar, e dá outras providências (LEI FEDERAL nº 7.542/86).

A Lei Federal nº 7.542/86 foi alterada pela Lei Federal nº 10.166/00, em dezembro de 2000. Composto seu artigo sétimo de questões a respeito de prazos e pertencimento da União Federal:

Art. 7º Decorrido o prazo de 5 (cinco) anos, a contar da data do sinistro, alijamento ou fortuna do mar, sem que o responsável pelas coisas ou bens referidos no art. 1º desta Lei tenha solicitado licença para sua remoção ou demolição, será considerado como presunção legal de renúncia à propriedade, passando as coisas ou os bens ao domínio da União. (LEI FEDERAL nº 10.166/00).

Já Portaria Interministerial nº 69 de 1989 (Brasil, 1989) e a Normam 10/DPC³ (MARINHA DO BRASIL, 2003) tratam da regulamentação das normas para pesquisa, exploração, remoção ou demolição de objetos submersos, incluindo aqueles que compõem sítios arqueológicos.

A primeira pesquisa de cunho científico em Arqueologia Subaquática no Brasil ocorreu em 1976, “foi orientada pelo arqueólogo Ulisses Pernambucano de Mello Neto com auxílio da Marinha do Brasil e foi realizada nos destroços do Galeão Sacramento, que afundou

³ Normam 10/ DPC: Normas da Autoridade Marítima - Diretoria de Portos e Costas.

no litoral baiano, em 5 de maio de 1668” (FERREIRA e SOUZA, 2017, p. 221), sendo motivada por conta de denúncias a respeito de mergulhos ilegais que visavam localizar e vender artefatos arqueológicos do sítio. Ainda segundo os autores, as pesquisas posteriores tiveram como foco o salvamento de objetos pertencentes a naufrágios para ilustrar a história Trágico-Marítima brasileira (FERREIRA e SOUZA, 2017).

Ainda nesse contexto, a Marinha do Brasil já tinha em seu quadro de servidores civis, desde os anos 1980, dois arqueólogos graduados pela antiga Faculdades Integradas Estácio de Sá, atual Universidade Estácio de Sá, RJ, que atuavam na Arqueologia Subaquática, na Divisão de Arqueologia Subaquática do Serviço de Documentação da Marinha (CUNHA, 2009).

Já os primeiros trabalhos sistemáticos sobre Arqueologia Subaquática, ocorreram a partir de 1993, sob a orientação da arqueóloga Maria Cristina Mineiro Scatamacchia, no MAE-USP, com o projeto de mestrado de Gilson Rambelli, intitulado: Arqueologia Subaquática e sua Aplicação à Arqueologia Brasileira: o exemplo do Baixo Vale do Ribeira (FERREIRA e SOUZA, 2017).

A partir dessas primeiras pesquisas foram definidos os conceitos para os campos de estudo da Arqueologia Subaquática, levando-se em consideração as especificidades de cada abordagem. Dessa forma, tem-se:

Arqueologia Marítima trata-se do estudo de vestígios materiais que englobem sistemas econômicos, sociais e políticos relacionados à atividades marítimas, a **Arqueologia Náutica**, que estuda especificamente como os navios são construídos e sua utilização e a **Arqueologia Naval** que é o estudo das embarcações, suas técnicas e estruturas de apoio à navegação e o estudo das suas rotas de navegação (FERREIRA e SOUZA, 2017, p.221).

A lacuna observada na legislação brasileira demonstra um desconhecimento e negligência acerca da diversidade do patrimônio cultural, em específico àqueles submersos. Na tentativa de preencher tal lacuna, Rambelli (2002) define o conceito de patrimônio cultural subaquático como:

Constituído por todos os bens móveis e imóveis, testemunhos de ação humana situados inteiramente ou em parte no mar, nos rios, nos lagos, nos cais, nas valas, nos cursos de água, nos canais planos de água, em zonas de maré, manguezais ou quaisquer outras zonas inundadas periodicamente, ou recuperados num tal meio, ou encontrados em margens assoreadas. (RAMBELLI, 2002, p.39).

Apesar dessa definição, Rambelli ao refletir sobre o patrimônio cultural subaquático afirma que “a percepção de patrimônio cultural não se dá de maneira espontânea. Ela é construída social e historicamente” (RAMBELLI, 2008, p.50). Dessa maneira, observa-se a

dificuldade na construção e valorização do patrimônio subaquático por conta de sua localização fora da visão da sociedade e, conseqüentemente, pela separação com o público em geral.

Ainda segundo o autor, há um distanciamento do universo marítimo por parte da sociedade, levando ao sentimento de não pertencimento, influenciando a concepção da maioria das pessoas a respeito do mar e as relações atreladas a ele, incluindo o patrimônio cultural subaquático (RAMBELLI, 2008).

Outra questão, prosseguindo nessa linha de raciocínio, é a aproximação da comunidade com o seu patrimônio, como frisa a pesquisadora da UNESCO, em Bangkok, Montakarn Suvanatap (2014). A autora se debruça sobre a importância de engajar as comunidades locais com o seu patrimônio submerso.

Ao procurar incluir no campo de estudo dos patrimônios culturais submersos os estudos dos patrimônios imateriais, é possível uma maior abrangência nas ferramentas utilizadas para preservação desses patrimônios, ou seja, considerar que o sítio arqueológico submerso não é composto apenas de vestígios físicos, mas dos significados a ele atribuídos pela sociedade (SUVANATAP, 2014).

A autora afirma que a cultura material que compõe esse patrimônio material submerso nasceu de necessidades, religiosas ou utilitárias, de grupos sociais passados. Desse modo, os valores históricos e arqueológicos são precedidos pelos valores socioculturais dos seus responsáveis, concluindo que:

Um sítio pode abrigar influências sociais e espirituais profundamente arraigadas nas crenças e visões de mundo de uma sociedade, enquanto afunda a milhares de milhas de sua origem. Um sítio pode não existir em seu estado original, mas sendo ao invés disso uma recriação precisa do patrimônio que possui e transmite um valor incomensurável de seu predecessor⁴ (SUVANATAP, 2014, p. 8).

Por muitas décadas as pesquisas arqueológicas mundiais se concentraram nos sítios de naufrágios ou relacionados às questões de engenharia naval. No Nordeste a arqueóloga Ialy Ferreira e o arqueólogo Carlos Rios (2017) realizaram uma pesquisa bibliográfica a respeito dos trabalhos publicados em Arqueologia Subaquática no Brasil (FERREIRA e SOUZA, 2017).

Os autores chegaram à conclusão de que existem 44 trabalhos científicos sobre sítios de naufrágio, 6 de sítios depositários, 4 para sítios sambaquis e apenas 3 para sítios terrestres

⁴Tradução do autor: A site can bear social and spiritual influence to the deep-rooted beliefs and world view of a society, while sunk a thousand miles from its origin. A site may not exist in original state of its being at all, but instead a precise remake of the heritage that possesses and passes on the immeasurable value of its predecessor (SUVANATAP, 2014).

submersos. Já quanto às demais publicações observadas nesse trabalho, o objetivo consistia em analisar a práxis teórica a respeito da preservação e conservação do patrimônio cultural subaquático na Arqueologia Subaquática. Eles concluíram, também, que os naufrágios deixam de ser atrativos para a população por falta de uma política pública e de ações de Educação Patrimonial (FERREIRA e SOUZA, 2017).

As cartas arqueológicas produzidas ou planejadas no viés da Arqueologia Subaquática são, em sua maioria, sobre identificação e localização de naufrágios de embarcações. Como pode-se citar a pesquisa de Souza e Valls (2008), que buscou identificar naufrágios registrados pela historiografia no corte cronológico que compreende 1503 a 1600, bem como o levantamento de dados referentes às suas localizações aproximadas, o período de naufrágio, as causas, entre outros.

Com o aprofundamento dos estudos científicos da Arqueologia Subaquática, apesar das poucas iniciativas, verifica-se também que outras categorias de sítios passaram a ganhar espaço, tais como os Terrestres Submersos, os Depositários ou de Abandono, os Santuários ou Rituais (FERREIRA e SOUZA, 2017).

De acordo com Ferreira e Souza (2017), viu-se que sítios arqueológicos na categoria ritual não existiam no domínio público até 2014, no ano de encerramento da pesquisa. O que pode explicar a lacuna em estudos de sítios rituais submersos é a variedade de motivações.

Para se debruçar nesse tema, é preciso que o pesquisador possua conhecimento de várias áreas afetas ao assunto, tais como: História da África, Religiões Africanas e Afro-brasileiras, Arqueologia Subaquática e Antropologia. Também é necessário que possua, no mínimo, um curso em mergulho básico. Outro fator importante é haver a integração das comunidades tradicionais que realizam ritos em ambientes aquáticos, buscando possuir multivocalidade entre o meio acadêmico e seus saberes e o saber presente nas comunidades tradicionais, cuja importância é tão grande quanto os demais saberes, por exibir diferentes perspectivas.

2.2 SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS DE NAUFRÁGIO, DEPOSITÁRIO, RITUAL E SUAS MATERIALIDADES

O objeto de estudo desta pesquisa caracteriza-se por um conjunto de recipientes cerâmicos e madeirame (Figura 1) concentrados no leito submerso, próximo à praia de Porto de Galinhas, no Litoral Sul pernambucano. Seu achado ocorreu de forma fortuita, gerando curiosidade a respeito de sua formação. A este conjunto foi dado o nome de Sítio Porto de Galinhas, uma vez que estão localizados no mar adjacente à praia do mesmo nome.

Figura 1 - Fotografia do Conjunto Material do Sítio Arqueológico em Porto de Galinhas, PE.



Fonte: FUNDAÇÃO PARANÃ-BUC (2016).

O patrimônio cultural subaquático é composto por um rico conjunto de sítios com formações e funcionalidades distintas, exibindo diferentes materialidades e contextos. Dessa forma, é possível classificá-los em três categorias distintas: (1) Naufrágios, com as mais diversas tipologias e suas diferentes causas; (2) Depositários, provenientes de descarte de materiais oriundos de navios e alijamentos de cargas; e os (3) Rituais, caracterizados pela deposição de artefatos em ambientes aquáticos.

Essas três categorias de sítio arqueológico diferem umas das outras em relação tanto aos vestígios materiais que as compõem, quanto ao tipo de atividade humana empregada que culminou na formação do registro arqueológico. Durante a pesquisa arqueológica é preciso conhecer seu objeto de estudo quanto à sua formação. Para isto é preciso analisar o sítio sob o aspecto de sua materialidade e buscar, por meio da bibliografia, correlações entre aqueles de uma mesma categoria.

Os sítios de naufrágio são os que mais possuem trabalhos desenvolvidos, tanto no Brasil quanto no resto do mundo ocorre uma preponderância no estudo de embarcações soçobradas (FERREIRA e SOUZA, 2017).

Segundo Rambelli (2008), todo naufrágio é importante, uma vez que são sistemas simbólicos complexos, carregados de significados e significâncias. Dessa maneira, podem ser tratados como representações dos mais variados aspectos, como poder, expressão histórica, econômica etc., da canoa monóxila ao transatlântico moderno.

São testemunhos materiais únicos de acidentes com embarcações - desde uma canoa monóxila (embarcações feita a partir de um único tronco de árvore) até um transatlântico moderno -, e representam os restos de cultura material da milenar história universal dos naufrágios (marítimos, fluviais ou lacustres). (RAMBELLI, 2002, p.).

Para compreender a materialidade que existe em um sítio de naufrágio têm-se como exemplo, na realidade pernambucana, a pesquisa de Souza (2007), que realizou a identificação de um naufrágio no canal Sul de acesso ao porto do Recife, PE (Figura 2).

O autor analisou os vestígios materiais coletados durante os mergulhos e contrastou com a documentação histórica da época. Desta forma, foi possível posicionar a embarcação soçobrada entre os anos de 1750 e 1850. A respeito da materialidade de um naufrágio, Souza (2007), abrange tudo o que pode ser encontrado nesse tipo de sítio:

Qualquer embarcação do período estudado compreende uma coleção de madeiras variadas, conforme descrito no apêndice G, que compõem os diversos mastros, vergas, anteparas, assoalhos e costados, descritos no apêndice F; cordames de cânhamo (linho) manilha, piaçava e juta; peças de metais diversos ou combinação deles, tais como ferro, cobre, bronze, latão, chumbo e estanho; velames de tecidos de variados pesos e tramas, de acordo com a sua destinação, tendo como característica a resistência ao vento e, como principal exemplo, o linho. Além disso existem vidros diversos, potes de barro, tijolos, louças., talheres, jóias e moedas, bem como lastros que servem como indicadores de uma época [...] (SOUZA, 2007, p. 70).

Figura 2 - Mapeamento do Sítio Arqueológico Subaquático Lamarão I, PE.



Fonte: SOUZA (2007).

Cada material identificado no sítio arqueológico foi analisado quanto a uma série de elementos, tais como: tecnologia de fabricação; tipo de matéria-prima; existência de peças com algum tipo de gravação contendo o nome do navio; presença de rótulos indicativos de países ou locais portuários. Buscou-se com isto, posicionar cada vestígio cronologicamente e se ter uma datação relativa da embarcação (SOUZA, 2007).

Prosseguindo com as hipóteses vinculadas inicialmente, estão os sítios depositários, definidos, segundo Rambelli (2002) como sendo os vestígios materiais resultantes de atividades comuns da vida social, descartados no ambiente aquático, e da perda de carga durante manobras de transbordo entre as embarcações. O autor também inclui nesta categoria aqueles formados intencionalmente por grupos religiosos, porém nesta dissertação esta formação compõe em si uma categoria isolada que será explanada posteriormente.

Em sua dissertação, o arqueólogo Guimarães (2009) trabalhou com um estudo de caso da Enseada da Praia do Farol da Ilha do Bom Abrigo, SP, local de fundeadouro natural para embarcações. O autor observou por meio de pesquisa documental e relatos orais que desde a

década de 1960 há uma intensificação nas atividades pesqueiras daquela região, além da presença diária de barcos ancorados, sendo uma área de intenso fluxo de pessoas.

Nos vestígios encontrados por Guimarães (2009) (Figura 3), é possível observar parte da variedade material presente, dentre elas: garrafas de vidro, remanescentes ósseos de cetáceos, pneus de automóveis, vasilhas de vidro e plástico, ferramentas, eletrônicos, louças e outros. O autor percebeu que a qualidade do material descartado se encontra atrelado à presença de embarcações de turismo.

Quanto a formação do sítio, embasando-se nos *Transformadores N* e *Transformadores C* propostos por Michael Schiffer, em 1987, o autor observou que a área era composta por um conjunto de processos que vão incluir a ação antrópica proveniente de perda, descarte e/ou abandono. Esses processos se aliam aos pós-deposicionais de origem fisiogênica por conta de marés vazantes, que promovem o transporte de sedimentos arenosos e matérias orgânicas em suspensão e das correntes marinhas que tem ações cíclicas e ininterruptas (GUIMARÃES, 2009).

Ainda foi possível observar, segundo o autor, a predominância de vestígios referentes à dieta alimentar, como embalagens industrializadas, utensílios, garrafas de vidro e plástico, sendo esses dois últimos os mais recentes (GUIMARÃES, 2009).

Por fim, o autor concluiu que uma das principais associações existentes desses sítios depositários é se localizarem em áreas portuárias edificadas ou naturais. Dessa forma podem ser de valioso recurso ao acesso de informações a respeito das atividades rotineiras das embarcações, hábitos alimentares, questões de gênero, comportamento social e o desenvolvimento da navegação ao longo da área estudada (GUIMARÃES, 2009).

Figura 3 - Vestígios localizados na Enseada da Praia do Farol da Ilha do Bom Abrigo, SP.



Fonte: GUIMARÃES (2009).

A partir dessas informações, viu-se que o sítio estudado não poderia se enquadrar na categoria de Depositário, pois os vestígios cerâmicos que o compõem não possuem traços tafonômicos de desuso e/ou quebras, tampouco se encontravam acomodados em embalagens de

madeira que os remetessem à condição de alijamento de carga, como é comum aos Depositários.

A respeito dos sítios Rituais ou Santuários, Gilson Rambelli afirma que são classificados enquanto sítios subaquáticos depositários de motivação religiosa, dando como exemplos os vestígios de oferendas dos mais diversos tipos pertencentes aos povos pré-hispânicos na região da Península de Yucatán, no México, em formações geológicas denominadas Cenotes. Já no Brasil, há os locais de oferenda à Orixá Iemanjá (RAMBELLI, 2008).

Apesar de Rambelli (2002) e Guimarães (2009), incluírem as oferendas de vestígios materiais em ambientes aquáticos como parte de sítios Depositários, nesta pesquisa são categorias diferentes tanto em materialidade quanto em motivações. Há toda uma questão que envolve a motivação por trás da deposição intencional de objetos culturais, por meio de tradições religiosas, que difere os sítios Rituais ou Santuários, das demais categorias de sítios arqueológicos.

Por meio de entrevista com o Arqueólogo Subaquático Carlos Rios, tem-se o conceito de Sítios Arqueológicos Subaquáticos Rituais, de Oferenda ou Santuários como “sendo formados pelo depósito intencional de artefatos diversos em corpos d’água como oferendas a deuses ou entidades, em ritos próprios e com especificidade de vestígios” (SOUZA, 2018).

Luna Erreguerena (2013) define que os sítios rituais ou santuários, são formados a partir da deposição intencional de artefatos, alimentos e outros bens culturais em ambiente aquático como forma de um grupo prestigiar suas divindades e pedir por bênçãos das mais diversas. Normalmente esses locais de deposição são escolhidos como sagrados e continuamente utilizados pelos grupos (ERREGUERENA, 2013).

Os seres humanos utilizaram as fontes de água não apenas para abastecimento, mas também como lugares de oferendas a suas deidades. Dessa forma, nesses locais podem ser encontrados desde artefatos comuns do cotidiano do grupo a remanescentes humanos por realização de práticas funerárias ou imolações. O tipo de cultura material desses sítios vai ser definido pela cosmovisão do grupo.

Andrews e Corletta (1995) realizaram uma revisão bibliográfica contendo o histórico resumido da Arqueologia Subaquática nas áreas de ocupação dos povos Maia: na península do Yucatán, entre o golfo do México e Caribe; as partes altas de Chiapas, México; na Guatemala e em El Salvador. Um dos ambientes subaquáticos utilizados por esses povos foram formações denominadas cenotes que, segundo Szeroczynska e Zawisza (2015), são compostas de rochas

carbonáticas que, ao serem erodidas formam cavernas submersas, uma vez que possuem acesso a lençóis freáticos.

Os Maia e outros povos da América Central são alvo de interesses histórico, desde o início da colonização por meio dos cronistas e seguem até os dias atuais, nos mais diversos temas. Em relação aos sítios Rituais, apenas no final do século XIX e na primeira metade do século XX, começaram a ser realizadas ações para recuperar vestígios arqueológicos presentes no leito de corpos de águas, sendo a dragagem do cenote da cidade sagrada de Chichén Itzá, na península do Yucatán, a primeira atividade neste contexto (ANDREWS e CORLETTA, 1995).

Os vestígios arqueológicos submersos recuperados no cenote de Chichén Itzá tem sua cronologia datada das fases finais da civilização Maia, entre 750 e 1200 (BP). Era uma área intensamente urbanizada na época, sendo o cenote parte das atividades culturais do grupo, com uma extensão de 60 metros de diâmetro e tendo até aproximadamente 13 metros de profundidade (ANDREWS e CORLETTA, 1995).

Tais artefatos e, posteriormente, em outros sítios arqueológicos em ambientes aquáticos da região, foram interpretados como rituais de oferendas às chuvas e às entidades divinas do panteão Maia da água e, também, daquelas responsáveis pelas erupções, no intuito de apaziguá-las (ANDREWS e CORLETTA, 1995).

Outro sítio ritualístico importante na região mexicana é o da Media Luna, localizado no fundo de um manancial de mesmo nome, na porção baixa da Serra Madre Oriental, no estado de San Luis Potosí, México. Nele foram identificados vestígios de fauna pleistocênica, remanescentes ósseos humanos, figuras e vasilhas de cerâmica (Figura 4). Esses dois últimos tipos foram identificados em contexto, com a maioria das figuras localizadas no interior das vasilhas. Os pesquisadores interpretaram esse fato como indicativo de se tratar de oferendas e, pela disposição no ambiente aquático, haviam sido depositadas por meio de imersão das vasilhas (RIVERA e GAYTÁN-ARIZA, 2015).

Outras escavações foram realizadas em sítios terrestres nas proximidades do manancial em complementação às pesquisas efetuadas naquele local, uma vez que os remanescentes materiais de atividades efetuadas em meios aquáticos interiores, potencialmente poderiam ser encontrados em terra, sendo encontrados vestígios semelhantes àqueles da Media Luna (RIVERA e GAITÁN-ARIZA, 2015).

Essas práticas ritualísticas eram comuns aos povos mesoamericanos, pois suas divindades faziam moradas em locais como o cume de montanhas ou vulcões e, por vezes,

essas mesmas divindades também eram esses lugares, trazendo toda uma carga sagrada e simbólica (RIVERA e GAITÁN-ARIZA, 2015).

Figura 4 - Figura antropomorfa, Manancial de La Media Luna, San Luis Potosí, México.



Fonte: RIVERA e GAYTÁN-ARIZA (2015).

Até mesmo corpos d'água em locais de altitude, se mostram no México como fontes de dados arqueológicos sobre os ritos religiosos que representem esta relação entre o homem e o sobrenatural. Erreguerena, Montero e Junco (2009) realizaram um levantamento das pesquisas efetuadas no vulcão Nevado de Toluca, também chamado de Xinantécatl, que se destaca em um país composto por múltiplas cadeias montanhosas.

No passado, o Nevado de Toluca foi um importante centro intelectual e religioso, o que se demonstra pelas diversas formas de expressões materiais do sagrado para os povos pré-hispânicos que ali habitaram, dentre elas se destacam um monólito, as oferendas depositadas nas águas de duas lagoas, Lago del Sol e Lago de La Luna (ERREGUERENA, MONTERO e JUNCO, 2009).

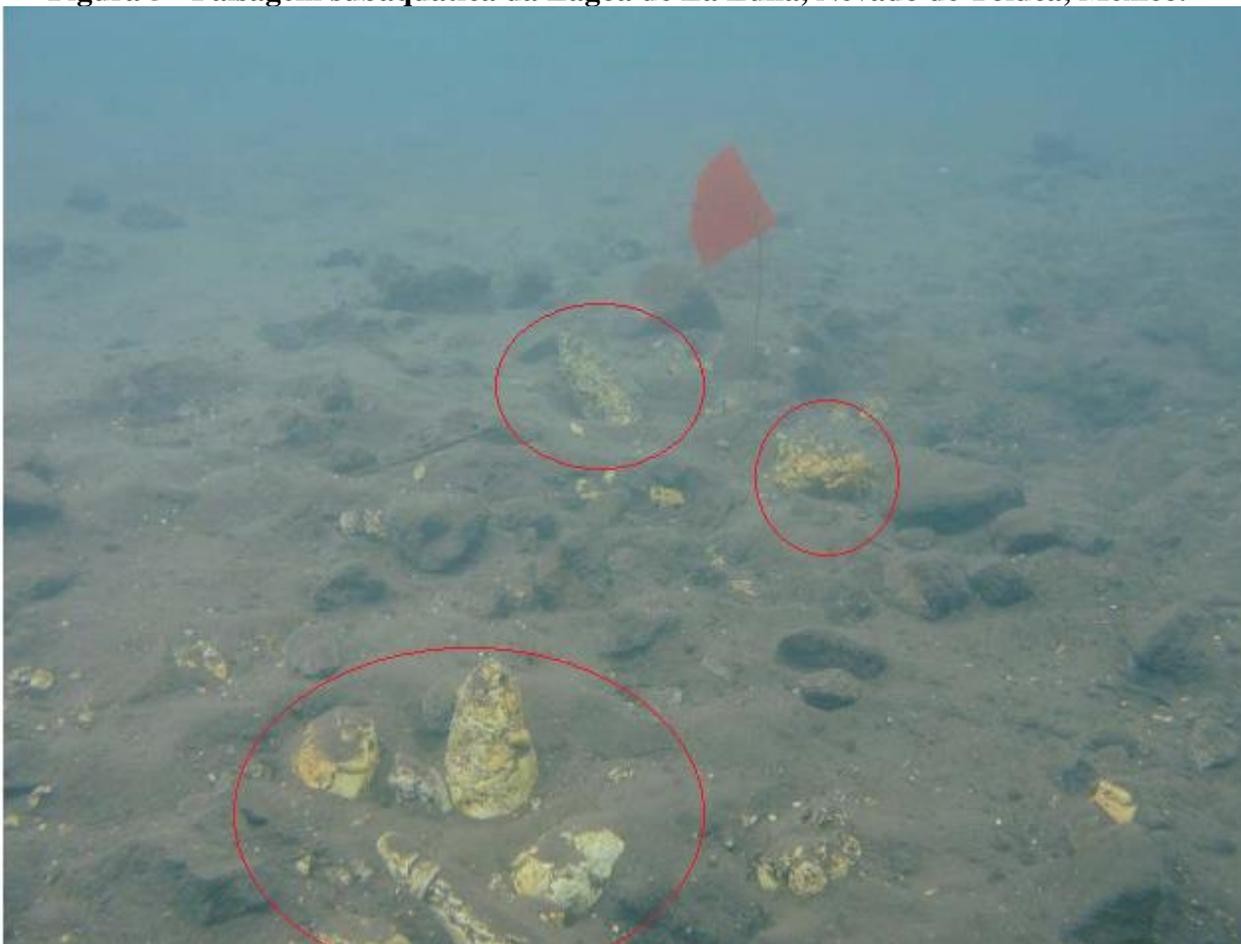
Devido a condições específicas, pôde-se recuperar vestígios pouco comuns à pesquisa arqueológica subaquática, os de matéria-prima vegetal como copal, maguey, madeira e cestaria. Estes materiais seriam empregados em objetos de cunho ritualístico, cujos autores afirmam que poderiam ser utilizados para compreender o comportamento das sociedades agrárias que ali viviam (ERREGUERENA, MONTERO e JUNCO, 2009).

A evidência material de seus rituais juntamente com a cosmovisão que se apresenta em diferentes manifestações culturais depois do contato hispânico, dão amostra de como viviam, compreendiam e assumiam os fenômenos naturais, a diferença do estranhamento de nossa sociedade atual pós-industrial ⁵ (ERREGUERENA, MONTERO e JUNCO, 2009, p. 26-27).

Os vestígios de cones e esferas de copal (em destaque na Figura 5), uma resina olorosa seriam, de acordo com os autores, uma representação das nuvens, sendo aqueles em formato cônico a representação do formato das nuvens entorno da montanha ou da montanha em si. Eram depositadas como forma de oferendas, com o objetivo de trazer as chuvas necessárias às atividades agrícolas (ERREGUERENA, MONTERO e JUNCO, 2009).

⁵ Tradução livre de Erreguerena, Montero e Junco (2009, pp. 26-27).

Figura 5 - Paisagem subaquática da Lagoa de La Luna, Nevado de Toluca, México.



Fonte: ERREGUERENA, MONTERO e JUNCO (2009).

Os objetos em madeira (Figura 6) possuíam dimensões que variavam entre 13 centímetros e 1,22 metros, sendo cortados longitudinalmente em lâminas finas e talhados de modo ondulado, serpentino. Outros objetos como esses foram encontrados em sítios terrestres ritualísticos no México (ERREGUERENA, MONTERO e JUNCO, 2009).

Figura 6 - Coleção de cetros de madeira restaurados, Nevado de Toluca, México.



Fonte: HERNÁNDEZ (2014).

Erreguerena, Montero e Junco (2009) trazem como possíveis interpretações para esses objetos a associação à divindade Tolteca da chuva e granizo Tlaloc, por ser uma de suas indumentárias, um cetro raio-serpente, seria utilizado em cerimônias religiosas de fertilidade e chuva.

A aparição de cetros raio-serpente na montanha denota sua importância como um espaço sacro liminar, propício para a comemoração de rituais ligados à fertilidade, assim como sua intrínseca carga simbólica e mítica⁶ (ERREGUERENA, MONTERO, JUNCO e 2009, p. 46).

Outra possível interpretação aos quais os autores recorreram foi procurar referências sobre as relações entre montanhas, serpentes e chuva, sendo o período chuvoso o mais propício do encontro entre humanos e serpentes, o que traz uma associação ambivalentemente boa e ruim. Os autores ainda trazem uma crença camponesa da área de Atlacoulco, no estado do México, de que as serpentes vivem nas montanhas e, ao se iniciar o período das chuvas, desceriam às áreas mais baixas.

No contexto brasileiro, Novaes (2018) realizou o primeiro trabalho de arqueologia subaquática que teve como objeto de estudo um sítio arqueológico do tipo Ritual. No trabalho, a autora procura identificar e recuperar os aspectos religiosos e rituais das populações

⁶Traduzido de Erreguerena, Montero e Junco (2009, p. 46).

diaspóricas, analisando a cultura material religiosa localizada durante uma atividade de Arqueologia em 2010.

A área estudada se localiza na Enseada de Água de Meninos, Salvador, Bahia, região com intensa circulação de africanos e afrodescendentes, marginalizados pelo poder público, que ocorria atividades de feira livre documentadas desde o século XVII e persistindo até 1964 (NOVAES, 2018).

Dentre os objetos de estudo de tal pesquisa, havia uma estrutura confeccionada em ferro, com 72 centímetros de altura (Figura 7), submersa próximo à rampa de acesso secundário ao complexo de uma estrutura de *ferry-boat*. A equipe responsável por seu registro *in situ* observou ainda, uma soldagem que unia a estrutura à outra estrutura, de modo que servia de base, de forma a mantê-la ereta no espaço submerso, mesmo diante da ação das correntes marítimas (NOVAES, 2018).

A autora considera os artefatos “como símbolos cujos significados permitem ser manipulados ao mesmo tempo em que promovem uma sensação de pertencimento” e pensa no artefato “como produto de motivações e intenções religiosas e sua deposição como um evento carregado de particularidades históricas e de sensações pessoais desencadeadas pelo contato com o sagrado” (NOVAES, 2018, p. 95).

**Figura 7 - Assentamento de Exu, Enseada de
Água de Meninos, BA.**



Fonte: NOVAES (2018).

Com suas experiências pessoais ligadas ao Candomblé, a autora compreende que o comércio era uma das atividades atribuídas ao Orixá Exu, sendo o mesmo dotado de uma natureza ligada à circulação e movimento. Quanto ao local, na iconografia consultada, foi construído, no leito marinho, após a década de 1970, o terminal do ferry-boat de Salvador, BA (NOVAES, 2018).

A partir da Arqueologia da Paisagem, a autora procurou compreender as motivações e relações estabelecidas entre a comunidade e a estrutura assentada. Assim, foi possível relacionar as pessoas que submergiram o assentamento de Exu, o assentamento em si, e o espaço escolhido para realização dos ritos (NOVAES, 2018).

A estrutura submersa marca com significados e representações a paisagem da enseada de Água de Meninos, concede como um caráter sagrado àquilo que até então é considerado como comercial e portuário, há muito aterrado e negligenciado pelo privilégio concedido à história da Cidade Alta. A visualização espacial dos limites geográficos do sítio Água de Meninos possibilitou compreender o desdobramento das relações sociais experimentadas nesta paisagem, considerada circunscrita à margem da extensão portuária de Salvador. (NOVAES, 2018, p. 58)

Ao efetuar essas correlações da formação da paisagem, a autora buscou uma interface entre os conceitos de Arqueologia Marítima e a Arqueologia da Diáspora, objetivando:

[...] interpretar a materialidade afro-religiosa brasileira em ambientes aquáticos como espaços históricos de negociação das populações negras e afrodescendentes na porção terrestre e marítima da Baía de Todos os Santos, forma esta de contrapor as abordagens agrocêntricas da religiosidade afro-brasileira (NOVAES, 2018, p. 77).

Não seria possível saber o gênero, a etnia ou as especificações mais individualizantes daqueles que haviam depositado a estrutura, porém o conhecimento das práticas religiosas tornou possível a identificação dos indivíduos que seriam fundamentais na realização dos ritos de assentamento ao Orixá (NOVAES, 2018).

Há pelo menos três figuras atuantes nessa ritualidade: o Babalorixá ou a Ialorixá, que lidera o culto; o Ogã, indivíduo do sexo masculino, com funções e certo prestígio em uma casa de Candomblé; e a pessoa que terá a divindade de Exu assentada como forma de criar um elo entre ela e o Orixá (NOVAES, 2018).

Novaes (2018) explica que Exu pode ser assentado por diversas razões, representando a capacidade de articulação e manipulação, que as comunidades diaspóricas desenvolvem ao serem forçadas a se reconstruir em novos contextos transatlânticos. O fato de estar em ambiente aquático e não em terra, como é realizado na religião do Candomblé, evoca um conjunto de simbolismos:

Exu carrega em si a energia do fogo e foi simbolicamente submerso, permitindo metaforizar sobre a capacidade e o poder adquirido ao longo dos séculos pela população afro-religiosa em transformar realidades, transmutar cotidianos, controlar energias opostas, manipular materialidades pautadas em um universo intangível de signos e representações (NOVAES, 2018, p. 104).

A autora supracitada conclui que, a partir do momento que se observa este artefato submerso e os processos cognitivos em que a área passou, há uma ressignificação da Enseada de Água de Meninos, como passando a ser considerada uma paisagem sagrada, formada pela imaginação dos grupos sociais, com forças sobre naturais para aqueles que seriam forças invisíveis, porém concretas, em ambientes aquáticos:

A Enseada de Água de Meninos foi ressignificada como uma paisagem sagrada a partir de dois referenciais, a Feira, ou aquilo que pertence à terra, e a Exu, aquele que está no mar. O assentamento de Exu submerso na Enseada atribui o caráter de continuidades entre esses dois espaços, que de tão próximos, se fazem distantes. Sendo assim, a submersão da cultura material dedicada a Exu, permite o acesso, o deslocamento e a circularidade entre o terrestre e o aquático, potencializando de forma sagrada as redes de relações que são construídas nessa particular paisagem (NOVAES, 2018, p. 116).

Diante destas pesquisas, observa-se que existe uma grande diversidade presente nos sítios arqueológicos subaquáticos e, por sua vez, é possível ver uma gama de possibilidades metodológicas e teóricas para compreender melhor esses sítios. Toda materialidade presente em um sítio arqueológico resulta de um conjunto de práticas e relações estabelecidas pelos seus responsáveis, mesmo naqueles cuja formação não seja intencional.

Tendo as três hipóteses de formação do sítio definidas, optou-se por seguir a linha de investigação de que o sítio estudado se trata de um sítio Ritual, buscando dados que pudessem contrastar esta hipótese.

3 QUADRO TEÓRICO

A Memória como ferramenta das ciências sociais também pode ser utilizada na práxis arqueológica como fonte adicional de dados. Essa noção foi identificada uma vez que diante das possibilidades elencadas na formação do sítio arqueológico estudado, os relatos orais dos envolvidos em sua criação trariam dados que de outra forma seriam inacessíveis como, por exemplo, a presença de vestígios orgânicos que não se preservariam no contexto devido à sua fragilidade.

Eram três (3) as hipóteses iniciais para a formação do sítio arqueológico. Ao passo que no primeiro capítulo dessa pesquisa são apresentadas suas materialidades e motivações para surgimento, no segundo foram explanados os porquês de se optar pelo sítio Ritual, dando todo o contexto histórico e social envolvido para o seu caso específico.

Assim sendo, os processos que envolveram a formação do sítio possivelmente permeiam as tradições religiosas dos povos de Terreiro de Candomblé que remontam das religiões da África e suas ressignificações no contexto brasileiro. Nesse caso é conhecido o papel da oralidade e da importância da preservação da memória para esses grupos, tendo sido selecionado o método da História Oral, por seus benefícios para esse tipo de abordagem.

Por hipoteticamente compor um local religioso, o sítio localizado na praia de Porto de Galinhas existe tanto nos vestígios materiais submersos *in situ* quanto pelas lembranças daqueles que, através de práticas ritualísticas específicas, o criaram. Assim é preciso se entender tanto os conceitos de ritual que melhor se enquadram nessa realidade, quanto às questões que envolvem o tipo de local escolhido para compor o espaço sagrado, no caso o ambiente marinho submerso.

3.1 A MEMÓRIA RESGATADA PELA HISTÓRIA ORAL

Os significados e conceitos que permeiam a capacidade humana de armazenar e transmitir informações a outrem vem sendo estudados pelo meio acadêmico desde o final do século XIX, recebendo amplas discussões ao longo do século XX. A Memória Individual e Memória Coletiva são alguns desses conceitos, que podem ser empregados nas ciências sociais que, no caso desta pesquisa, é a Arqueologia.

Peralta (2007) escreve resenha crítica com as abordagens teóricas que abarcaram o estudo de memória social iniciados no século XX, afirmando que se trata de um foco de pesquisa bastante vasto, passando por diferentes áreas disciplinares, e de difícil abordagem conceitual.

O sociólogo Émile Durkheim já tratava de abordar a consciência coletiva entre o final do século XIX e início do século XX, porém foi um de seus alunos, Maurice Halbwachs, quem destacou-se nessa área, ao publicar livros que tratavam da Memória Coletiva, Memória Individual e da Memória Histórica.

O pensamento social é essencialmente uma memória, e que todo seu conteúdo é feito apenas de lembranças coletivas, mas dentre todas elas apenas uma subsiste, podendo a sociedade, a qualquer época, operando em suas estruturas sociais, reconstruí-la (HALBWACHS, 1925 p. 211).

Para Halbwachs (1990) as memórias dos indivíduos se davam a partir das concepções construídas pelo grupo que o indivíduo se inseria. Dessa forma a Memória Coletiva possuía um peso maior e seria condicionante da Memória Individual, uma vez que se teria narrativas confrontadas a todo momento.

Não é assim para todos os casos em que os outros reconstroem para nós os acontecimentos que vivemos juntos, sem que nós possamos recriar em nós o sentimento do já visto. Entre esses acontecimentos, aqueles que estavam ligados a eles e nós mesmos, há um efeito de descontinuidade, não somente porque o grupo no seio do qual víamos não mais existe materialmente, mas porque nele não pensamos mais, e porque não temos nenhum meio de reconstruir sua imagem (HALBWACHS, 1990, p. 30).

Já ao abordar a Memória Histórica, o autor criou uma distinção entre esta e a Memória Coletiva. A Memória Histórica seria baseada na reconstrução dos fatos, a partir de informações fornecidas pela vida social no presente que projeta no passado uma reinvenção, enquanto a Memória Coletiva seria uma abordagem mais ampla e que teria maior peso como fonte de dados (HALBWACHS. 1990).

Peralta (2007) argumenta que em seus discursos, Halbwachs desconsiderava a dinâmica as quais as sociedades estavam sujeitas, tais como conflitos gerados por interesses antagônicos aos dominantes, postulando que as memórias coletivas são estáveis e coerentes. Esse determinismo social desconsiderava as tensões que existem entre a Memória Individual e a construção social do passado.

Apesar dessas considerações, Halbwachs analisou aspectos que são ainda hoje ponto de partida para pesquisadores diversos em seus estudos de como grupos se relacionam com o passado, assim Peralta (2007) afirma que:

As contribuições de Halbwachs denotam, porém, em muitos aspectos, uma grande atualidade. A premissa de que todos os grupos sociais desenvolvem uma memória do seu próprio passado coletivo e que essa memória é indissociável a manutenção de um sentimento de identidade que permite identificar o grupo e distingui-los dos demais é ainda o ponto de partida de todos os estudos sobre esta matéria. (PERALTA, 2007, p. 07).

Jacques Le Goff em seu livro *História e Memória*, de 1970, buscou compreender a prática da ciência histórica e a percepção das sociedades dela, além de entender o papel do historiador se compreendendo enquanto membro de seu próprio sistema social, focando mais na memória coletiva que nas memórias individuais. A memória como um todo é trabalhada em outras disciplinas, tais como: Psicologia; Psicofisiologia; Neurofisiologia; Biologia e a Psiquiatria, tendo conceitos e técnicas apropriados às mesmas (LE GOFF, 1990).

O autor afirma que foi através dos dados obtidos nessas ciências diversas, que se passou a existir uma ampla concepção das estruturas organizacionais da memória humana, levando à aproximação dela aos fenômenos ligados às ciências humanas, pois:

Os fenômenos da memória, tanto nos seus aspectos biológicos como nos psicológicos, mais não são do que os resultados de sistemas dinâmicos de organização e apenas existem “na medida em que a organização os mantém ou os reconstitui” (LE GOFF, 1990, p. 525).

Há cinco tipos principais de Memória: Individual, Coletiva, Social, Étnica e Psíquica, uma vez que elas são parte de diversas construções. O autor afirma que é com o estudo da Memória Social que se tem fundamentos ao se abordar questões do tempo e da história, pois a memória não é estática, se transforma de acordo com a sociedade (LE GOFF, 1990). Nesta dissertação, foram consideradas as Memórias Coletivas e as Individuais para o entendimento do sítio arqueológico estudado em seus aspectos materiais e imateriais.

Ao procurar relacionar o papel da Memória na História, Le Goff (1990) procurou uma organização cronológica, partindo dos grupos pré-históricos e indo até os desenvolvimentos atuais da Memória. Para os grupos sem escrita, Le Goff (1990) enfatiza o papel da Memória Coletiva, que surge a partir das relações étnicas, familiares e nos mitos de origem que as formaram.

A Memória Coletiva, nesses grupos sem um sistema de escrita, mas com oralidade definida, dá ênfase aos conhecimentos de cunho prático, técnico e do saber profissional, havendo genealogistas, guardiões dos códices reais, tradicionalistas e historiadores da corte. Essas pessoas são a memória viva das sociedades e responsáveis por manter a coesão do grupo, não lhes cabem o papel de transmissores da informação de forma linear, mas a partir da

chamada “*reconstrução generativa*”, ou seja, não seria uma memorização mecânica e linear. (LE GOFF, 1990).

Dessa forma, a Memória Coletiva se divide em três grandes interesses para esses grupos: a idade coletiva do grupo que se funda nos mitos de origem; o prestígio das famílias dominantes que se legitima a partir de uma genealogia e o saber técnico advindo das práticas da magia religiosa (LE GOFF, 1990).

Já com o desenvolvimento da escrita, há uma profunda transformação Da Memória Coletiva, pois se soma à oralidade na forma de documentos escritos em suportes e monumentos (LE GOFF, 1990). Assim sendo, a escrita possui duas funções principais:

Uma é o armazenamento de informações, que permite comunicar através do tempo e do espaço, e fornece ao homem um processo de marcação, memorização e registro"; a outra, "ao assegurar a passagem da esfera auditiva à visual", permite "reexaminar, reordenar, retificar frases e até palavras isoladas" (GOODY, 1977b, p.78 *apud* LE GOFF, 1990, p.434).

Le Goff (1990) conclui que o estudo da Memória Social e entendimento da Memória Coletiva desempenha um papel fundamental na identidade, coletiva ou individual, de um grupo social. Assim sendo, os historiadores, antropólogos, jornalistas e sociólogos tem como papel não utilizar desses conceitos como instrumento da legitimação social de um grupo sob outros na sociedade, mas como ferramenta democrática de libertação das pessoas.

A partir dessas noções conceituais, tanto da análise na ciência histórica quanto da análise disso na ciência histórica, surgiu a História Oral como ferramenta metodológica para o estudo da Memória. Essa técnica surgiu na década de 1950, nos Estados Unidos, se propagou para outras universidades no Canadá, França e Inglaterra ainda naquela década, vindo a ser mais utilizada por outros pesquisadores ao redor do mundo (LE GOFF, 1990).

Dentre as organizações criadas para tais estudos, destaca-se a *Oral History Society* (Sociedade de História Oral) formada pela Universidade de Essex, na Grã-Bretanha, com inúmeras publicações e oficinas, buscando a rememoração da classe operária nos contextos industriais e de povos cuja oralidade era a forma de transmitir conhecimentos, através da técnica de coleta denominada Histórias de Vida (LE GOFF, 1990).

A História Oral, segundo Lang (2000) é uma metodologia de tratamento qualitativo dos dados, procurando conhecer a realidade passada e presente não de forma simplesmente técnica, mas dando a versão dos agentes sociais que são o objetivo da pesquisa.

Montenegro (1993) afirma que esta ferramenta se dá por meio do resgate das memórias de pessoas e grupos a respeito de seus saberes, experiências, acontecimentos e momentos pessoais que constituem significados a serem revisitados. Contudo, esse resgate se

depara com um embate entre a força dos significados socialmente definidos e a forma como os acontecimentos históricos são vivenciados, a ponto de transcender o socialmente aceito (MONTENEGRO, 1993).

Assim, percebe-se que há certas memórias que se encontram em domínio comum a mais de um indivíduo e, portanto, tem explicações consideradas verdades ao senso comum, porém as vivências individuais permitem a construção de uma nova perspectiva (MONTENEGRO, 1993).

Ao entrevistador cabe a prática da paciência e cultivo de um relacionamento com o entrevistado. Dessa forma é possível que se alcancem informações mais completas, porém é necessário que se saiba conduzir a entrevista, dando estímulo aos indivíduos de lembrar, seja diretamente ou através de associações, os relatos que se tem como objetivo adquirir (MONTENEGRO, 1993).

Guimarães Neto (2012) enfatiza o papel da História Oral como ferramenta que não deve ser utilizada como um meio de “ressuscitar vozes”, “salvar” o passado ou dando ao pesquisador a autorização de falar em nome de outros. A autora afirma que tempo é uma reconstrução, sendo um reflexo das questões que as pessoas têm no presente:

Assim, os relatos orais não devem ser pensados na perspectiva de restituí-los à sua totalidade (a uma totalidade prévia ou restaurada); são fragmentos que devem ser avaliados em sua potência multiplicadora de criar novos significados (GUIMARÃES NETO, 2012, p. 18).

Em se considerando a Memória como um elemento fundamental para a construção social de um grupo, onde o passado se mantém em constante ressignificação no presente, vê-se um paralelo à pesquisa arqueológica, que busca entender e analisar o passado humano, por meio de seus vestígios materiais.

Na práxis arqueológica o que se observa normalmente é a inacessibilidade do pesquisador às sociedades, cuja cultura material se apresenta no contexto, porém nesta pesquisa, os vestígios do sítio arqueológico estudado se relacionam às práticas religiosas do Candomblé. Nessa religião, a construção das tradições e ritos se sucedeu por meio da hibridação às religiões católicas e da transmissão oral, onde os africanos e seus descendentes, na condição de escravos, mantinham suas crenças por meio da memória que possuíam de suas origens, auxiliados por sacerdotes e memorialistas religiosos, também nessa condição.

Apesar da escravidão e toda opressão promovida pelos escravistas, que buscaram apagar todos os traços culturais dos povos africanos, essas religiões persistiram e se resinificaram. A Memória teve, nesse caso, um papel fundamental na construção e reconstrução

das religiões de origens africanas. Desse modo, as práticas ritualísticas no ambiente marítimo, além de deixar vestígios materiais no contexto arqueológico, possuem representações imateriais, tais como: danças, cantos e demais aspectos que podem ser identificados em um ritual religioso.

A maneira utilizada nesta pesquisa para compreender as relações sociais e religiosas que envolvem o sítio foi realizar uma pesquisa *in situ* com os métodos e técnicas da Arqueologia Subaquática e buscar conhecer os grupos que o formaram, entendendo os significados e ritos religiosos que assim geraram o sítio. Para isso foi escolhida a História Oral como ferramenta metodológica, avaliando as informações adquiridas por meio dos relatos orais de membros do Candomblé.

3.2 RITUAL, PERFORMANCE E SUAS REPRESENTAÇÕES NO CONTEXTO ARQUEOLÓGICO

Na Arqueologia, os estudos tradicionalmente se voltam para sociedades já extintas, onde são realizadas análises e interpretações, a partir da cultura material deixada no registro arqueológico, bem como das documentações escritas, quando preservadas. O Candomblé, entretanto, é uma religião ainda hoje praticada. Desse modo, é possível conhecer informações a respeito dos rituais religiosos que envolvam as oferendas no ambiente marinho que, de outra forma, seriam inacessíveis na pesquisa arqueológica.

Os rituais são alvo de pesquisa de sociólogos, antropólogos, arqueólogos e demais pesquisadores das ciências sociais por muitos séculos. A partir do final do século XIX esse tema passou a ter maior atenção e ser desenvolvido de forma sistemática pelo meio acadêmico, surgindo novas abordagens e perspectivas.

O sociólogo Emile Durkheim (1996), em sua coletânea de livros “As formas elementares da vida religiosa”, de 1912, analisa a religião a partir do viés da Sociologia, examinando vários sistemas religiosos ainda existentes, suas práticas e seu papel com os indivíduos.

Ao falar dos ritos religiosos, apesar não ser o principal objetivo de seus trabalhos, Durkheim (1996) deixa claro que eles são performados de formas variadas, porém sempre há uma formalização religiosa. Nos sistemas religiosos há ênfase nos aspectos materiais dos ritos, cuja legitimidade de sua eficácia se dá através de fórmulas que devem ser pronunciadas e

movimentos a serem executados, pois já haviam funcionado anteriormente (DURKHEIM, 1996).

Dentre os primeiros a trabalhar com ritual de forma mais específica, há o antropólogo Van Gennep que, em 1909, lançou o livro “Os ritos de passagem”, onde buscava analisar os mecanismos que se encontram nos rituais, sua situação relativa nos conjuntos cerimoniais e sua sequência (VAN GENNEP, 2011).

Para o autor, os ritos de passagem se encontram em vários momentos da vida de um indivíduo, tais como casamentos, partos e funerais. Esses eventos marcam mudanças e transições de um estado social para o próximo. Assim seria possível observar, para aqueles inseridos no meio social, os que cumprem esses papéis de mudança (VAN GENNEP, 2011).

Posteriormente, ainda sob o viés da Antropologia, houve novas contribuições nos estudos a respeito de Rituais. Nesta pesquisa foram três autores fundamentais para se entender os componentes que podem ser identificados ao se caracterizar e as etapas do processo que permeiam rituais, em especial aqueles de cunho religioso. São eles Victor Turner (1996), Mariza Peirano (2003) e Richard Schechner (2013). E em relação aos estudos da materialidade que se forma quando um grupo expressa suas crenças, há o trabalho de Miller (2013).

Victor Turner, em seu livro “*Schism and continuity in an African Society*”, de 1957, abordou os povos africanos Ndembu, analisando sua história, modo de vida e cultura, tendo como objeto principal de estudo as tensões sociais em que se encontravam. A partir desse trabalho, o autor desenvolveu conceitos sobre os mecanismos que envolvem rituais, culminando no “O Processo Ritual” de 1974 (TURNER, 1996).

Turner (1974) observou que a partir da análise desses povos, os rituais são expressos de forma ampla, não apenas enquadrados no caráter religioso, sagrado e ocorrem a partir da necessidade dos indivíduos na comunidade. A partir dos trabalhos de Van Gennep, Turner conceitua que um ritual acontece em um momento que é liminar, ou seja, que é de transição. Os indivíduos se despem de seu status social e há a tendência de eles desenvolver um sentido de grupo e igualdade forte, uma vez que todos têm como propósito a prática ritualística.

O grupo desenvolve um sentimento de integração que o antropólogo define como *communitas*, de origem latina, que significa comunidade. Essa escolha se deu por haver uma clara distinção por conta da compreensão popular que se tem de comunidade (TURNER, 1974). Dessa forma o autor faz uma distinção observando um panorama geral das sociedades:

Todas as sociedades humanas implícita ou explicitamente referem-se a dois modelos sociais contrastantes. Um deles, como vimos, é o da sociedade como uma estrutura de posições, cargos, “status” e funções jurídicas, políticas e econômicas, na qual o

indivíduo só pode ser ambigualmente apreendido atrás da personalidade social. O outro modelo é o da sociedade enquanto “*communitas*” formada de indivíduos concretos e idiossincráticos que, apesar de diferirem quanto aos dotes físicos e mentais, são, contudo, considerados iguais do ponto de vista da humanidade comum a todos (TURNER, 1974, p. 214).

Dessa forma o autor explica que a diferença entre esses dois modelos se dá na visão que se têm das sociedades. No primeiro há uma graduação do sistema de forma frequentemente hierarquizada, com posições bem definidas e segmentadas. Já no segundo o que se tem é a sociedade vista como um todo, sendo os indivíduos partes integrais em relações mútuas e sem o foco nos conflitos entre os setores segmentários (TURNER, 1974).

Portanto, o ritual se insere na estrutura social em que é empregado, sendo composto desse momento que permeia tanto a Estrutura cultural, quanto a *Antiestrutura*, formada por *communitas* e *liminaridade* (TURNER, 1974).

Dentre as pesquisas realizadas com grupos de Candomblé no Brasil que aplicam esses conceitos de Turner, há um artigo publicado por Ribeiro (1986) que empregou os conceitos de *Liminaridade* e *Communitas* na metodologia de pesquisa, com três grupos da religião Candomblé, na cidade de Recife, Pernambuco.

Neste contexto, foram analisadas as etapas de festividades vinculadas aos Ibejis, entidades que são sincretizadas às figuras dos santos gêmeos Cosme e Damião. Nessa festa há a realização de imolações de animais nos dias anteriores. No dia da festividade são realizadas refeições com as crianças da comunidade, brincadeiras infantis, danças e performances, com uma influência grande do sincretismo religioso ao catolicismo (RIBEIRO, 1986).

Dessa análise o autor categorizou que os papéis observados na hierarquização do grupo social são flexíveis com os comportamentos das crianças presentes no evento, estando o grupo em *communitas*. O autor conclui que:

Assim, o comportamento deste grupo, o relacionamento interpessoal entre os seus membros e o funcionamento da sua estrutura não provocam tensão: abria-se para a comunidade, não incorria ninguém em *liminaridade* porque ninguém precisava rebaixar ninguém para defender o seu *status* ou elevá-lo, ou a estrutura social do grupo estivesse tensionada ao ponto de necessitar do rito para evitar ruptura (RIBEIRO, 1986, p. 153).

Os estudos de Memórias Coletivas e Individuais demonstram que há uma ressignificação da comunidade em relação ao seu passado e suas tradições, os Rituais são um dos meios utilizados para enfatizar essa questão.

Esse fato é analisado por Richard Schechner (2013) que, sob a perspectiva das Artes Cênicas, pelo viés da Antropologia, dá ênfase ao papel da Memória atrelada intimamente aos rituais. O autor afirma que os Rituais são Memórias Coletivas codificadas em ação, ou seja, um

meio pelo qual as pessoas lembravam seu papel na comunidade ao qual pertencem. As pessoas podem, por meio de rituais “lidar com difíceis transições, relações ambivalentes, hierarquias e desejos que incomodam, excedem ou violam as normas da vida cotidiana” (SCHECHNER, 2013, p. 52).

Ao abordar o aspecto religioso dos rituais, Schechner afirma que eles são formas de expressar sistemas de crenças religiosas, pois envolvem a comunicação com deuses, entidades ou outras representações do sobrenatural. Os rituais religiosos dão forma ao sagrado, transmitem a doutrina a ser seguida e possibilitam a abertura de caminhos para o sobrenatural, resultando na integração dos indivíduos nas comunidades (SCHECHNER, 2013).

Os Rituais e as ritualizações podem ser entendidos a partir de quatro perspectivas. A primeira delas é a de suas **Estruturas**: onde se observam questões relacionadas à percepção sensorial que eles causam; como eles são performados; como utilizam o espaço e quem são aqueles que os performam. A partir de suas **Funções**: quais são os benefícios que os indivíduos, grupos e culturas possuem ao os realizar. Como **Processos**: que tratam das dinâmicas que os conduzem, promulgam e trazem mudanças. Por fim, como **Experiências**: em relação as quais as sensações experimentadas por aqueles envolvidos em tais Rituais (SCHECHNER, 2013).

Em se analisando o desenvolvimento das pesquisas a respeito de rituais, a antropóloga Mariza Peirano (2003), afirma que ritual tem que ser tratado conceitualmente a partir de uma definição operativa que não seja rígida e absoluta. Dentro de cada sociedade as atividades que podem ser consideradas rituais são aquelas que caracterizam eventos especiais, e não cotidianos. Nesse sentido, os rituais indicam as representações e valores da sociedade que os realiza. Dessa forma, o conceito empregado aqui é o seguinte:

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas sequências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos: 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [como quando se diz “sim” à pergunta do padre em um casamento]; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação [um exemplo seria o nosso carnaval] e 3), finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance (PEIRANO, 2003 p.05).

No que concerne à cultura material, do ponto de vista antropológico, há o livro do antropólogo Daniel Miller (2013), “Trecos, troços e coisas”, que procura entender os vários aspectos que envolvem a materialidade, as crenças atribuídas as mesmas e seus papéis. Dentre

esses aspectos, estão as questões religiosas, onde há a presença de cultura material, porém seus significados dependem também de outros fatores.

Ao se referir às religiões, Miller (2013) esclarece que há “uma contradição básica pela qual as religiões acham que a melhor maneira de expressar a imaterialidade é pela materialidade” (Miller, 2013, p. 108), ou seja, apesar de toda importância dada às religiões, é sua materialização que vai as expressar melhor. A fé dos grupos torna-se, dessa maneira, uma fonte para que através de sua materialidade se alcançasse a imaterialidade, assim Miller (2013) afirma:

[...] O que nos ajuda a entender a materialidade não é a demonstração de um físico, de que os monumentos são mais densamente materiais que esponjas do mar, em algum sentido absoluto. O que empregamos é nosso sentido de gradação entre mais ou menos material. (MILLER, 2013, p. 112)

Em se compreendendo como os rituais podem ser trabalhados na Antropologia, vê-se que os conceitos que os definem abarcam fundamentalmente aspectos simbólicos e intangíveis, porém a compreensão desses rituais depende do contato com os grupos vivos ou com documentações que possam trazer informação a respeito de suas culturas e formas de ver o mundo.

Na pesquisa arqueológica, compreender esses aspectos ritualísticos encontra alguns obstáculos e depende, principalmente, das informações que podem ser extraídas do registro arqueológico. Leroi-Gourhan (2007), em seu livro “As religiões da pré-história”, introduz o tema narrando um ritual hipotético e descreve a cultura material nele empregado. Seu objetivo com isso é questionar quais desses materiais vão permanecer em contexto, preservados e quais serão perdidos por motivos diversos. Assim ele demonstra didaticamente as dificuldades a serem encontradas pelo arqueólogo, para que ele possa buscar as melhores formas de compreender as crenças dos povos, tanto quanto for possível sem se enviesar.

Apesar dessas dificuldades, arqueólogos ao longo do tempo tiveram como objeto de estudo esse aspecto comum a todas as sociedades humanas conhecidas. Os arqueólogos Binford (1971), Renfrew (1994), Hodder (1982, 1992), Insoll (2004) e Fogelin (2007, 2008) possuem contribuições importantes ao pensamento arqueológico acerca de Rituais e Religiões.

O arqueólogo Lewis Binford (1971) analisa práticas mortuárias, tendo como base a Teoria de Sistemas, onde inclui religião como um subsistema que compõe o sistema cultural. Dessa forma os vestígios arqueológicos, a forma de deposição e local de escolha do sepultamento, vão refletir o papel dos indivíduos sepultados, seu status e demais atribuições.

A partir dos estudos de Colin Renfrew (1994) tem-se ampliada a questão dos estudos de cultos e religiões, sob a ótica arqueológica. O autor abarca não só sítios mortuários, como outras formas de expressão ritualística na cultura material, argumentando haver uma persistente negligência por parte dos arqueólogos, devido à complexidade necessária para o seu estudo.

De acordo com Renfrew (1994), são quatro os indicadores principais a serem observadas para reconhecer uma religião no contexto arqueológico e, portanto os rituais envolvidos: (1) Foco de Atenção; (2) Área de Intersecção entre este Mundo e o Próximo; (3) Presença de Deidade(s); e, por fim, (4) a Participação e Oferta.

O **Foco de Atenção** trata do local escolhido para realização do ritual, podendo ser um ambiente natural, protegido das ações mundanas dos seres humanos, como cavernas, lagos, montanhas, meios marítimos; uma construção que tenha como propósito funções religiosas, como um templo; em dispositivos utilizados como direcionais, tais como altares e recipientes, em zonas que possuam uma carga simbólica importante ao grupo (RENFREW, 1994).

A **Área de Intersecção entre este Mundo e o Próximo** envolve tanto exposições públicas visíveis (e onerosas) quanto a presença de mistérios ocultos, cujas práticas podem se refletir em sua arquitetura. Também se observam conceitos de pureza e poluição, havendo locais em constante manutenção. A **Presença de Deidade(s)** se observa através de representações imagéticas abstratas (ilustrações, pinturas, esculturas) e de símbolos que possuem estética comumente associada a aspectos da divindade (RENFREW, 1994), como é no caso do Candomblé, feita a associação entre os peixes e Iemanjá, por sua conotação marítima.

Na **Participação e Oferenda**, há demonstrações de adoração performadas e gestos específicos, de dispositivos que permitam a indução à experiência religiosa, tais como: danças, músicas, drogas, entre outros. Também podem ser identificadas imolações de animais ou seres humanos, alimentos e bebidas que podem tanto ser consumidos pelos grupos quanto ofertados aos deuses. Outros objetos a serem oferecidos são artefatos, destinados à prática de oferendas. Por fim, nesse indicativo há uma disposição dos membros para investir recursos tanto na cultura material quanto nas estruturas do lugar (RENFREW, 1994).

Em *The Present Past*, de 1982, Hodder aponta que as pesquisas arqueológicas tendiam a compartimentalizar o comportamento humano, relegando os aspectos imateriais desse comportamento, dentre eles os rituais, a uma condição periférica, ou seja, eram considerados elementos secundários, uma vez que não possuíam função aparente.

O arqueólogo ao analisar o passado, tem a dificuldade de compreender o comportamento quando ele não está vinculado somente à questão funcional, porém não deve

simplesmente considerar determinados comportamentos, em que não se observe essa funcionalidade, como “estranhos”. Para interpretar os grupos humanos do passado é preciso entender o contexto em que viviam (HODDER, 1982).

O arqueólogo Timothy Insoll tem como uma de suas contribuições iniciais o livro “*Archaeology, ritual, religion*”, de 2004, no qual analisa as evidências arqueológicas que podem remeter a práticas religiosas. O autor ainda afirma que este é um tema negligenciado pelos arqueólogos, que categorizam essas evidências como somente produtos da ideologia do grupo, mas não buscam integrar estas informações à interpretação deles.

Ao se utilizar da abordagem arqueológica a respeito de rituais e religiões, é preciso compreender a cultura material não como estática, mas dotada de dinamismo. Sendo assim, fruto de seu contexto e dos agentes de sua formação. Tendo isso em vista, vê-se a religião como elemento essencial humano, influenciando e sendo influenciado por meio da cultura material e das interpretações a ela atribuídas (INSOLL, 2004).

Para se identificar um Ritual no contexto arqueológico, é preciso se ter em conta que nem sempre há a distinção entre as atividades de cunho sagrado e as ditas profanas, mundanas. Aspectos religiosos podem se confundir a outros da vivência em sociedade, uma vez que a materialidade, que é fundamentalmente mundana vai ser empregada na religiosidade (INSOLL, 2004).

Lars Fogelin (2007, 2008), antropólogo norte americano, abordou os aspectos que envolvem a teorização do Rito, bem como as metodologias aplicadas ao identificá-lo no contexto arqueológico. Para o autor, a pesquisa será orientada a partir das principais fontes disponíveis ao arqueólogo, dividindo-as em duas categorias: Ritual como fonte primária ou Religião como fonte primária.

Quando os remanescentes materiais e arqueológicos são os mais significativos o Ritual é primário, e quando as principais fontes são históricas e etnográficas, a Religião é primária, sendo os Rituais uma materialização das crenças dos indivíduos. Os Ritos podem ser analisados a partir da interpretação das experiências dos indivíduos que deles participaram, bem como ser utilizados como forma de resistência a sistemas opressivos de poder ou a manutenção da ordem social (FOGELIN, 2007).

Além das ferramentas propostas por Colin Renfrew (1994), utilizadas como parte do conjunto metodológico, ao se analisar e identificar um Ritual no contexto arqueológico é possível utilizar outras fontes de informação. Dentre elas estão: Iconografia, Simbolismo, Arquitetura e Paisagem, Rituais Mortuários, História e Etnohistória. Todas essas podem ser

utilizadas pelo arqueólogo como métodos auxiliares aos estudos da religião sob a abordagem arqueológica (FOGELIN, 2008).

Osborne (2004) analisa a importância dos bens da cultura material ofertados a divindades como objeto de estudo de arqueólogos. O autor divide essas materialidades em três categorias: *hoards*⁷, que atraem atenção pela quantidade de itens similares encontrados em um mesmo contexto, porém sem que haja uma conexão clara entre a ação de um indivíduo ou de um grupo; **votivos** se referem aos objetos da cultura material que se conectam em algum nível à um voto ou oração; e **ofertas** focam no ato de dar e permitir que o objeto ofertado possa rapidamente perecer.

Diante desses dados compreende-se que, apesar das dificuldades, é possível analisar rituais e religiões no contexto arqueológico. As ferramentas empregadas precisam ser selecionadas a partir dos contextos aos quais os sítios arqueológicos e as culturas materiais se encontram. Nesta pesquisa foi preciso compreender como as abordagens da Antropologia podem ser empregadas ao compreender o que é ritual e quais as suas definições.

Já na Arqueologia, compreender religião depende de múltiplos fatores, tanto teóricos quanto metodológicos. O sítio arqueológico precisa ser analisado diante de seu contexto de formação, uma vez que é fruto de práticas humanas.

Outro aspecto que deve ser levado em conta para se analisar o sítio é o local em que ele se encontra. Os seres humanos lidaram e ainda lidam, com ambientes diversos, atribuindo significados a eles em momentos históricos e culturais distintos, dentre eles está o mar que, dentre outros significados, é um local de culto e devoção.

3.3 O MAR COMO PONTO DE TRANSIÇÃO

Os mares, desde os primórdios da humanidade, foram alvo de curiosidade e conhecimento. Neles eram realizadas práticas culturais ligadas às atividades de pesca, coleta e navegação. Essas práticas, por mais funcionais que fossem, foram encaradas em perspectivas diferentes, tornando o mar um ambiente carregado de símbolos.

⁷ Pela ausência de uma definição mais apropriada em português, optou-se por manter *Hoard*, seguido de sua definição por Osborne (2004).

O pesquisador Antônio Carlos desenvolve o conceito de Maritimidade ao tratar esses significados dados pelos grupos humanos (DIEGUES, 2004). A Maritimidade diz respeito à importância que os seres humanos e suas sociedades dão aos corpos d'água em vários aspectos, sendo “um conjunto de várias práticas (econômicas, sociais e sobretudo simbólicas) resultantes da interação humana com um espaço particular e diferenciado do continental: o espaço marítimo” (DIEGUES, 2004 p.15).

Ao longo da trajetória humana, vários conhecimentos foram sendo desenvolvidos a respeito dos ambientes marinhos, tais como aqueles empregados na pesca, Oceanografia, Biologia Marinha, dentre outros. Apesar das vantagens obtidas em cada uma dessas áreas, é através da interdisciplinaridade dessas ciências que se pode compreender de forma plena o que é a Maritimidade (DIEGUES, 2004).

Em se observando sociedades de pescadores e camponesas, viu-se que havia um particularismo. Isso se deve ao modo de vida dessas comunidades pesqueiras terem sua vivência marcada, de forma específica, pela fluidez e instabilidade das águas e seus recursos, tais como: fatores climáticos, oceanográficos, migração de espécies, entre outros (DIEGUES, 2004).

Esses grupos possuem relações engenhosamente conservativas em relação aos ambientes marinhos e seus recursos, uma vez que deles dependem. Há o estabelecimento de áreas proibidas ao uso por serem sagradas, ou mesmo o local de habitação de divindades, sendo utilizados apenas em situações específicas, tais como em rituais de iniciação. Assim sendo, os aspectos simbólicos, mágicos e rituais desses grupos se sobressaem à relação homem – mar, com aspectos simbólicos, variando de cultura a cultura (DIEGUES, 2004).

Esses aspectos simbólicos variam de cultura para cultura. Enquanto em países ocidentais a ideia de oceano está associada ao medo e ao perigo, em algumas sociedades do sul do Pacífico o espaço marítimo é o *locus* de vida, um ser vivo com o qual é preciso se conciliar, através de rituais, antes de nele se adentrar. As sociedades marítimas do Pacífico, mais do que outras desenvolveram mitos e ritos relativos ao mar e aos seres vivos que nele habitam. Nas sociedades ocidentais, esses mitos e ritos estão em desaparecimento, sob o ponto de vista coletivo, mas alguns deles ainda persistem sob o ponto de vista individual (DIEGUES, 2004, p. 10).

Diante disso, a pesquisa arqueológica pode fazer uso desse conceito de Diegues (2004), uma vez que essas práticas religiosas possam acabar resultando em vestígios materiais. Fogelin e Schiffer (2015) analisam a expressão material da religião e apresentam um método de abordagem que foca na variedade de rituais, especialmente aqueles que se categorizam como Ritos de Passagem, utilizando Van Gennep (2011) e Turner (1974) como embasamento teórico do conceito.

Os objetos, assim como as pessoas, possuem história de vida e, dessa forma, os objetos também podem transitar por meio de Ritos de Passagem. Eles deixam traços que estarão presentes nos padrões de deposição arqueológicos, incluindo o marinho, possibilitando os debates a respeito da agência de objetos (FOGELIN e SCHIFFER, 2015):

Isto é, se os ritos de passagem resultam em mudanças na *posição social* de pessoas ou objetos que os perpassam, então qualquer objeto que passe por um rito de passagem precisa ser considerado um ser social por aqueles que realizam o rito de passagem sobre este objeto (FOGELIN e SCHIFFER, 2015, p. 01).

Diante desses pressupostos teóricos, o sítio arqueológico ora estudado, ainda necessita de outras informações que auxiliem na compreensão dele. Assim é necessário buscar dados a respeito das práticas religiosas que existem nesses ambientes aquáticos marinhos na área do litoral pernambucano, sendo a religião Candomblé o foco neste aspecto.

4 AS CASAS DE CULTO AFRO-BRASILEIROS DE PERNAMBUCO

4.1 RESISTÊNCIA AFRICANA: HIBRIDAÇÕES E TRADIÇÕES ORAIS

Alves (2018), afirma que entre cinco e oito milhões de africanos foram escravizados e forçados a migrar para o Brasil no período Colonial. Eram homens e mulheres de diversas etnias e crenças que foram forçados a conviver já nos portos da África, em condição de encarceramento.

O contato inicial entre grupos étnicos africanos distintos em uma situação de cárcere, contribuiu para que houvesse as primeiras perdas de tradições culturais e surgissem hibridismos, ainda nos portos da África, enquanto aguardavam transporte às colônias (ALVES, 2018).

No aspecto religioso, Prisco (2012) afirma que a diversidade presente nas religiões de matriz africana já se inicia com o encontro de diferentes etnias trazidas ao Brasil, que possuíam crenças e costumes distintos entre si. As populações, inicialmente trazidas, encontravam-se em grupos de acordo com o seu tronco linguístico e região: os Bantus, Iorubá ou Nagôs – Sudanese e os Guineanos-Sudaneses Muçulmanos.

BANTUS, grupo mais numeroso, dividiam-se em dois subgrupos: angola-congoleses e moçambiques. A origem desse grupo estava ligada ao que hoje representa Angola, Zaire e Moçambique (correspondentes ao centro-sul do continente africano) e tinha como destino Maranhão, Pará, Pernambuco, Alagoas, Rio de Janeiro e São Paulo.

IORUBAS OU NAGÔS –SUDANESES dividiam-se em três subgrupos: iorubas, jejes e fanti-ashantis, trazidos do sudoeste do continente africano do que hoje é representado pela Nigéria, Daomei e Costa do Ouro e seu destino geralmente era a Bahia.

Os **IORUBÁS** são o principal grupo étnico nos estados de Ekiti, Kwara, Lagos, Ogun, Ondo, Osun, e Oyo. Um número considerável de iorubas vive na República do Benin. Os **JEJES** são um povo africano que habita o Togo, Gana, Benim e regiões vizinhas, representado, no contingente de escravos trazidos para o Brasil, pelos povos denominados fon, éwé, mina, fanti e ashanti.

Os **GUINEANOS-SUDANESES MUÇULMANOS** dividiam-se em quatro subgrupos: fula, mandinga, haussas e tapas. Esse grupo tinha a mesma origem e destino dos sudaneses, a diferença estava no fato de serem convertidos ao islamismo (PRISCO, 2012, p. 01).

Tais grupos possuíam linguagem e dialetos próprios, além de tradições religiosas e divindades diversas. Essa diversidade cultural foi incorporada no Brasil, à nova realidade, a qual esses povos foram submetidos, após a sua subjugação pelos europeus, recebendo influência dos cultos portugueses e indígenas, gerando religiões como o Candomblé, a Umbanda, o Catimbó e a Jurema Nordestina (PRISCO, 2012).

Para Fernandes (2014) cada religião de origem africana tem como ponto em comum a participação ativa de entidades e espíritos dos antepassados através da manifestação em indivíduos. Para essas divindades há várias denominações, de acordo com os grupos que as cultuam: Orixás para as de origem Iorubá, Voduns aos de origem Jeje e Inquices para os de tradição Angola.

Diante dessas migrações forçadas, os povos escravizados procuraram manter seus costumes como puderam, porém a nova realidade lhes impôs mudanças. Essas mudanças refletiram em toda a sociedade brasileira, influenciando na dança, na gestualidade, na culinária, nas canções, no folclore e na religiosidade (ALVES, 2018).

Como técnica de manutenção do regime de escravidão, os senhores de escravo adotaram como política a dispersão dos grupos tribais, forçando que grupos diferentes mantivessem a rivalidade que possuíam em África (RIBEIRO, 2014). Assim sendo, surgiu o termo Nação para que se referissem ao local geográfico de cada grupo traficado para o Brasil, a partir do tronco linguístico do Iorubá, e o nome de cada Nação seria referência ao grupo traficado (JENSEN, 2001). No Candomblé, as Nações são um dos meios de se entender a que tradição o grupo segue no Brasil, têm-se: Angola, Jeje, Ketu, Xambá, Efon e Ijexá. (INSTITUTO GELEDÉS, 2016).

O conceito de Nação seria posteriormente utilizado como uma forma de manutenção da identidade dos africanos e de seus descendentes em território brasileiro. Seria então empregado como uma das possibilidades de se preservar as suas tradições religiosas através da oralidade e resistência (ALVES, 2018).

A preservação das memórias tradicionais foi possibilitada por meio do constante fluxo de africanos escravizados trazidos ao Brasil. Esse contato com a África “reforçava aqui as tendências para a manutenção pelos homens e mulheres escravos e seus descendentes, das tradições e ritos religiosos africanos” (RIBEIRO, 2014, p. 35).

Novaes (2018) ao contextualizar a cronologia da Enseada de Água de Meninos, por razão do crescimento do comércio de africanos escravizados, destaca que:

Esses grupos étnicos forçados a vir para a Bahia em condição de escravos produziam sinais diacríticos, que ao mesmo tempo em que os diferenciavam, faziam com que também compartilhassem práticas, crenças e representações culturais mútuas, secularmente realizadas em África, por serem grupos étnicos fronteiriços e por compartilharem de um passado pré-colonial comuns (Novaes, 2018, p. 69).

Ribeiro (2014) descreve que os colonizadores forçaram as pessoas escravizadas a participar dos ritos religiosos católicos e estes, resistindo, utilizaram-se das missas e festas religiosas como forma a mascarar suas próprias práticas, cantando em suas línguas nativas e

realizando performances de suas danças e, quando indagados pelos escravistas, afirmavam que eram danças para os santos católicos. Nasceu assim o sincretismo religioso (RIBEIRO, 2014).

Sincretismo para a Antropologia Social é “a fusão de elementos culturais diversos, ou de culturas distintas, ou de diferentes sistemas sociais” (SINCRETISMO, 2001, p. 2577), ou seja, há a união de doutrinas diferentes, sendo mantidos certos traços originais (SINCRETISMO, 2001). Em relação ao sincretismo religioso, Harari (2015), conceitua como a aceitação simultânea de ideias diferentes e, até mesmo, contraditórias de duas ou mais crenças religiosas. As práticas rituais e demais formas de expressão da religiosidade seriam combinadas.

Os povos africanos trouxeram consigo seus sistemas religiosos, as divindades e práticas, apesar de todo o esforço que os traficantes e escravistas despendiam em apagar essa memória. Ao longo do tempo, essas práticas foram se transformando, sendo o sincretismo religioso e a oralidade as principais formas de preservação dessas culturas (RIBEIRO, 2014).

Os escravagistas achavam ser útil permitir que os africanos mantivessem aos domingos danças e toques, para que os grupos étnicos distintos perdurassem o sentimento de aversão entre si. Essa estratégia tinha como objetivo não fomentar nos grupos escravizados a noção de reconhecimento de suas similaridades, bem como manter uma situação de submissão e, dessa forma, não ocorressem revoltas contra seus captores (VERGER, 1981).

Na realidade, não desconfiavam que o que eles cantavam, no decorrer de tais reuniões, eram preces e louvações a seus orixás, a seus vodun, a seus inkissi. Quando precisam justificar o sentido dos seus cantos, os escravos declaravam que louvavam, nas suas línguas, os santos do paraíso. Na Verdade, o que eles pediam era ajuda e proteção aos seus próprios deuses (VERGER, 1981, p. 25).

Os sincretismos não ficaram limitados aos santos, tendo sido apropriados conceitos básicos da religião católica, como a Santíssima Trindade em algumas entidades afro-brasileiras. Também se observam influências católicas na visão de como é o pós vida e, mais recentemente, a influência espírita com a crença de reencarnação (RIBEIRO, 2014).

Ao analisar os efeitos do sincretismo religioso em Pernambuco, tinha-se como conhecimento geral cunhar o nome de Xangô Pernambucano às religiões de matriz africana, persistindo até inícios do século XXI. Uma das justificativas era a popularidade dos cultos ao Orixá Xangô, pois o mesmo representava a liberdade àqueles homens e mulheres africanos escravizados (LODY, 2006).

Na Conferência Mundial de Tradição Orixá e Cultura (COMTOC), ocorrida em 1983, em Salvador, Bahia, dentre outros temas, foi tratada a questão das influências cristãs na religião Candomblé. Essas influências ocorreram através do sincretismo religioso. Foi por meio de dois

manifestos redigidos pela Ialorixá baiana Mãe Stella de Oxóssi, do Ilê Axé Opô Afonjá e autora de diversas publicações sobre a religião, que o público em geral pôde entender as posições, por ela e por outros sacerdotes, assumidas (HOFBAUER, 2011).

Em suas obras, Mãe Stella afirmava que o sincretismo foi uma resposta utilizada dos povos africanos e de seus descendentes, por conta da escravidão e opressão que sofreram com a proibição de suas práticas. Hoje, esse sincretismo acaba descaracterizando o Candomblé como religião, dando margem ao uso dela como uma prática exótica, folclórica e turística. Dessa forma, somente pela reafirmação do Candomblé como religião, que seus adeptos podem ter a ancestralidade reafirmada na África, e não na condição de escravidão (OXÓSSI, 1983).

O sincretismo possuiu como vantagem a salvaguarda das tradições africanas, porém fomentou um processo de distorção das noções tradicionais e seculares, sendo necessário mediante as condições de opressão, sob as quais os povos africanos e seus descendentes se encontravam em um contexto histórico colonial. Com a introdução de preceitos católicos, explana Hofbauer (2011) explana:

Há uma grande diversidade de práticas ritualísticas e de crenças que envolvem a veneração dos orixás que os adeptos costumam identificar a “divindades africanas” e, por vezes, também associam ou até “equiparam” a santos católicos. De qualquer forma, a maioria dos adeptos entende que, pelo menos, algumas partes centrais de sua religiosidade estão vinculadas a uma “tradição” (“proveniência”) que diverge daquele poderoso referencial religioso que durante séculos foi absolutamente hegemônico no Brasil (HOFBAUER, 2011, p. 37).

Assim sendo, o conceito que melhor se aplica à realidade atual é o de Híbridaçã, tal qual desenvolvido pelo linguista Homi Bhabha (1998). Esse conceito é aplicado por Hofbauer em seu ensaio a respeito dos papéis dos agentes sociais, ao reinterpretar discursos e promover construções e desconstruções do Candomblé. Segundo o autor, a Híbridaçã acontece não com a junção de dois elementos formando um terceiro, mas como o que ele denomina de Terceiro Espaço:

É o Terceiro Espaço que, embora em si irrepresentável, constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial e que até os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos e re-historicizados e lidos de outro modo (BHABHA, 1998, pp. 67-68).

Apesar de Bhabha não trabalhar com as questões de resistência de povos com relação ao seu conceito, pode ser empregado para a realidade brasileira em relação ao Candomblé. Dessa forma as híbridações serão parte das formas de resistências, embora estejam vinculadas à assimilação, uma vez que as culturas são dinâmicas (HOFBAUER, 2011).

Esses processos influenciaram os povos africanos e seus descendentes, trouxeram mudanças às crenças religiosas e modos de interpretar. Foram reconstruídos e reinterpretados aqueles costumes que puderam ser mantidos, apesar das constantes opressões impostas pela sociedade escravocrata no Brasil (BASTIDE, 1971). Assim sendo, os costumes e representações culturais transmitidos entre gerações refletem:

[...] as mudanças dos valores coletivos, das representações sociais, dos ideais derivados dessas mudanças morfológicas. Daí o esforço, de início, para racionalizar, para justificar através de nossa mentalidade o que parece um pouco bizarro, e, em seguida, o esquecimento, separando justamente essas partes das primeiras, porque não podemos mais ligá-las às estruturas sociais da memória (BASTIDE, 1959 *apud* BASTIDE 1971, p. 335).

A segunda ferramenta de resistência dos grupos de africanos escravizados foi a oralidade, por meio da qual houve transmissões de tradições ancestrais para os descendentes. A oralidade é um elemento bastante presente nos povos africanos e possui relevância em vários aspectos sociais.

BÂ (2010), em sua obra *História Geral da África*, organizado por Ki-Zerbo, ressalta a importância da tradição oral nas sociedades africanas e observa que nos povos atuais a escrita constitui o principal meio de herança cultural, ao passo que até pouco tempo atrás se julgava sem cultura os povos que não possuíam escrita.

A oralidade tem na mente humana o primeiro repositório de conhecimento, a primeira biblioteca, mesmo com povos que possuem formas de comunicação escritas, pois antes mesmo de se registrar a informação o indivíduo recorda os fatos ouvidos ou experimentados e, dessa forma, para o autor, “Nada prova *a priori* que a escrita resulta em um relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração a geração” (BÂ, 2010, p. 168).

Nas sociedades orais a função da memória é mais desenvolvida, segundo o autor, por haver uma ligação intrínseca entre o homem e a palavra, o indivíduo responsável por transmitir o conhecimento tem uma responsabilidade clara:

Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor no respeito pela palavra (BÂ, 2010, p. 168).

Nas tradições africanas, de toda a região de Savana ao sul do deserto do Saara, a palavra falada tem um vínculo forte com compreensões divinas de sua origem e nela são depositadas forças ocultas. Dessa forma para esses povos era vital preservar a fidelidade quanto à transmissão oral de suas tradições e preceitos sacros e sociais (BÂ, 2010).

Dentro da cultura ocidental, os campos de conhecimento são divididos e compartimentados como, por exemplo, religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação. Já dentre os grupos tradicionais que possuem a transmissão de conhecimentos por meio da oralidade esses campos são intrínsecos uns aos outros (BÂ, 2010).

Para compreender as práticas religiosas do Candomblé foi preciso compreender as transformações, às quais os povos africanos e seus descendentes, estiveram sujeitos no Brasil, desde a sua migração forçada à libertação e perseguição religiosa. Porém, além disso, existem as crenças em si, as divindades e seus papéis para os adeptos do Candomblé, como a visão que se tem delas foi modificada por todos os processos sociais.

4.2 COSMOLOGIA AFRO-BRASILEIRA

Com o sincretismo religioso, posterior hibridação religiosa, e transmitindo suas tradições de forma oral, os africanos e seus descendentes puderam resistir e adaptar suas crenças às suas realidades. Há diversas religiões de matriz africana e cada uma possui um conjunto de regras e organizações. Essas religiões têm como fundamento a Nação (ou Nações) africana(s) que as originou, possuindo também tanto influência europeia quanto indígena. Quanto a isso Alves (2018) afirma que:

Supõe-se daí a grande contribuição cultural desse povo ao Novo Mundo. Cada povo trouxe os seus Orixás, suas maneiras de cultuá-los, a sua língua, enfim a sua cultura. Aqui chegando os africanos se adaptaram a outra realidade, reelaborando seus costumes alimentares, vestimentas, crenças. Todos estes novos elementos, com o tempo foram incorporados e ajudaram a nascer o indivíduo brasileiro (Alves, 2018, p. 45).

Dessa forma, no sentido de entender a rede de significados que envolvem as práticas religiosas do Candomblé, é preciso entender sua cosmologia. Os estudos de Pierre Verger (1981) contêm informações a respeito do panteão dos Orixás, enquanto em René Ribeiro (2014) há foco na realidade pernambucana.

No século XIX, houve propostas de estudiosos para identificar as religiões de matriz africana e seus panteões de forma homogênea. O que ocorreu, porém, foi que perceberam existir complexidades intrínsecas às origens de cada casa de culto, tais como os Orixás cultuados, a questão das Nações que influenciaram, o caráter descentralizado dessas religiões e suas realidades locais (VERGER, 1981).

O panteão se arranja dependendo da história do grupo étnico africano e daqueles seus descendentes escravizados e traficados ao Brasil. “Diante dessa extrema diversidade e dessas inúmeras variações de coexistência entre os orixás, fica-se descrente diante de certas concepções demasiado estruturadas” (VERGER, 1981, p. 15).

A religião dos Orixás está centrada na noção de família, vindo essas divindades de um antepassado comum. A princípio seriam eles ancestrais divinizados que estabeleceram vínculos com as forças da natureza (trovão, ventos, águas salgadas e doces etc.), atividades (caça, mineração etc.) ou adquirindo conhecimentos sobre a flora e suas propriedades (VERGER, 1981).

Verger (1981) afirma que o momento de transcendência à categoria divina desses homens e mulheres surge a partir de em uma associação do seu poder interior, o Àse, durante um momento de emoção intensa, como a destruição de sua morada ou perda de um ente querido.

Uma vez alçadas ao divino, essas divindades têm no mundo natural e na natureza humana a sua representação. Apesar disso, só interagem com seres humanos a partir de um fenômeno chamado *possessão*, aonde a entidade encarna-se, momentaneamente, em um de seus descendentes, sendo *elégùn* a pessoa que tem a honra de ser “montada” (*gùn*) pelo Orixá (VERGER, 1981).

Apesar da diversidade e variação dentro dos cultos é em Olorun (Olodumare), que se tem como divindade máxima na hierarquia do panteão, sendo o criador e residente do céu e de pouca interferência nos assuntos terrenos. Os Orixás representam uma parcela daqueles cultuados no Brasil, sendo os mais populares: Exu, Ogum, Oxóssi, Obaluaiê, Ossain, Oxumaré, Xangô, Nanã, Iansã, Oxum, Iemanjá e Oxalá.

Exu (Figura 8) é o Orixá protetor, chamado de dono das encruzilhadas e dos caminhos, portador e mensageiro dos demais Orixás. A ele é dado o papel de abrir os caminhos, sendo o primeiro a ser invocado em qualquer culto, para que a festividade seja aceita. Suas cores são o preto e o vermelho (RIBEIRO, 2014), e sua ferramenta é um bastão com forma fálica denominado *ògo* (VERGER, 1981).

O Orixá Exu foi associado erroneamente pelos colonizadores e missionários cristãos à figura do diabo, presente na cosmologia hebraico-cristã. Isso se deve ao fato de ter uma

personalidade considerada negativa pelos cristãos, com artimanhas e astúcias⁸ (PRANDI, 2000; RIBEIRO, 2014).

**Figura 8 - Orixá Exu e suas
indumentárias.**



Fonte: CARYBÉ (1993).

⁸Para um aprofundamento a partir de uma perspectiva histórica, vide (PRANDI, 2000)

Figura 9 - Orixás Ogum (à esq.) e Oxossi (à dir.), e suas indumentárias.



Fonte: CARYBÉ (1993).

Ogum (Figura 9) é o Orixá da guerra e dos guerreiros, conhecido por seus trabalhos com o metal. Suas cores são o azul escuro ou verde, pois também fora caçador e irmão de Oxóssi. Suas indumentárias são sete instrumentos de ferro pendurados por uma haste também deste metal, arco e flecha e, principalmente, a espada (VERGER, 1981).

Oxóssi (Figura 9) é o deus dos caçadores, tanto de sua proteção quanto de sua importância na ordem social, sendo protetor das matas e animais que nelas habitam. Suas cores são o azul claro ou verde, o arco e a flecha que mais o representam (VERGER, 1981).

Obaluaiê ou Omulu (Figura 10) é o Orixá da cura, mas também das doenças contagiosas. Ele traça o filá, feito de palha, que recobre seu rosto e corpo, pois possui o segredo da morte, e vê-lo seria descobrir uma maneira de evitá-la. Suas cores são vermelho, preto e branco e sua indumentária é o Xaxará, composta de nervuras de folhas de palmeira, que o Obaluaiê utiliza para remover todas as doenças do mundo (ABRANTES, 1996).

Ossain (Figura 11) é o Orixá das plantas medicinais e litúrgicas, sendo essencial aos demais Orixás, por ser aquele que entende os segredos das plantas, utilizadas nos rituais do culto. Suas cores são o verde e o branco, bem como sua indumentária é uma haste de ferro, com um pássaro forjado na extremidade superior, cercada por seis outras dirigidas em leque para o alto (VERGER, 1981).

Figura 10 - Orixá Obaluaiê e suas indumentárias.



Fonte: CARYBÉ (1993).

Figura 11 - Orixá Ossain e suas indumentárias



Fonte: CARYBÉ (1993).

Oxumaré (Figura 12) é a/o Orixá responsável pelas chuvas, sendo representado pela cobra em arco-íris, é símbolo da continuidade e da permanência, tendo um caráter ambíguo tanto masculino quanto feminino. Suas cores são o verde e o amarelo, cuja sua indumentária principal é a serpente de ferro (VERGER, 1981).

Xangô (Figura 13) é o Orixá da Justiça, senhor das batalhas e dos trovões. Possui como características ser guerreiro, viril, orgulhoso e apaixonado, tendo um senso de justiça sem descanso àqueles que mentem ou cometem crimes, em prol da comunidade. Suas cores são o vermelho escuro e o branco e possui como indumentária o oxé, um tipo de machado com lâmina dupla. Em Recife ele é um dos Orixás mais cultuados, disputando com Iemanjá a popularidade (VERGER, 1981).

Figura 12 - Orixá Oxumaré e suas indumentárias



Fonte: CARYBÉ (1993).

Figura 13. Orixá Xangô e suas indumentárias.



Fonte: CARYBÉ (1993).

Nanan (Figura 14) é a Orixá ligada à fecundidade, riqueza e morte, sendo tida como a mais velha e “avó de todos os Orixás”, associada ao contato entre águas e terra. Sua indumentária é o Ibiri (um bastão de haste de palmeira), representada nas cores anil, branco e roxo (VERGER, 1981).

Yansan (Iansã ou Oyá) (Figura 14), é responsável pelos relâmpagos, o vento e encarregada da alma dos mortos. Suas indumentárias representativas são a espada de cobre e o exuexim (espécie de espanador utilizado para afastar negatividades), é representada nas cores marrom, vermelho e rosa (VERGER, 1981).

Figura 14 - Orixás Nanan (à esq.) e Iansã (à dir.) e suas indumentárias.



Fonte: CARYBÉ (1993).

Oxum (Figura 15) é considerada a Orixá da maternidade, riqueza e prosperidade, tendo como tutela as águas doces, das fontes. Ela possui como indumentária o leque com espelho (também chamado de Abebé) e é representada na cor amarela (VERGER, 1981).

Já Iemanjá (Figura 16) é a Orixá que em África representava os rios, sendo associada aos peixes e a agricultura. No Brasil passou a ser cultuada como uma divindade dos mares e da maternidade pelo papel de progenitora de muitos dos Orixás (VALLADO, 2010).

Figura 15 - Orixá Oxum e suas indumentárias.



Fonte: CARYBÉ (1993).

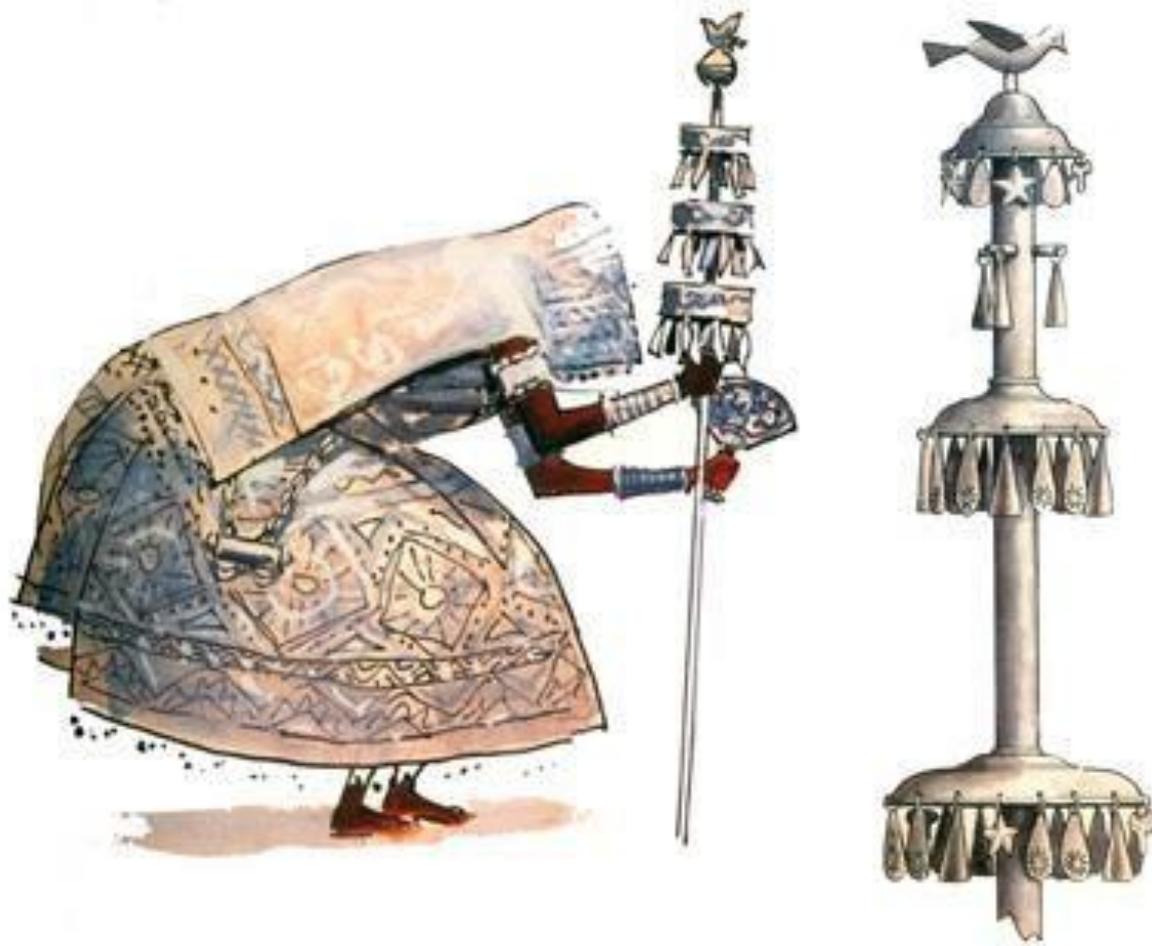
Figura 16 - Orixá Iemanjá e suas indumentárias.



Fonte: CARYBÉ (1993).

Oxalá ou Orixalá (Figura 17) sendo respeitado pelos demais Orixás, por ser o mais velho dentre eles (RIBEIRO, 2014). Também é responsável pela criação dos homens a partir da argila. É representado na cor branca, sendo tão importante a ponto de essa cor ser utilizada por praticamente todos os adeptos. Sua indumentária é o Apaxorô, um cajado que representa a sabedoria anciã (VERGER, 1981).

**Figura 17 - Orixá Oxalá e suas
indumentárias.**



Fonte: CARYBÉ (1993).

4.3 A ORGANIZAÇÃO DAS CASAS DE CULTO

As Casas de Culto de matrizes africanas se organizam de forma independente umas das outras, como afirma Ribeiro (2014), Verger (1981), Birman (1983) entre outros. Portanto, haverá muitas vezes características díspares umas das outras, mesmo àquelas que possuem fundamentos em uma mesma Nação ou até relações de parentesco.

Os grupos de culto afro-brasileiros atualmente possuem como uma de suas características a organização de pequenos núcleos independentes. Esses núcleos seguem, de

modo geral, as mesmas crenças e rituais, sendo centralizados em torno de uma casa de culto, chefiada por um sacerdote ou sacerdotisa (RIBEIRO, 2014).

Essas Casas de Culto, costumeiramente denominadas de Terreiros ou Centros, este último por razão da influência do Espiritismo, normalmente são edificações com múltiplas finalidades. Elas podem ser para uso do culto, moradia do sacerdote e seus familiares, local de recolhimento de fiéis submetidos aos rituais de iniciação ou, ocasionalmente, refúgio para fiéis em dificuldades diversas (RIBEIRO, 2014).

Segundo Verger (1981), os terreiros são compostos geralmente de uma construção denominada de barracão, um grande espaço usado para danças e cerimônias públicas, de casas para instalação dos Pejis, altares consagrados aos diversos orixás e de casas para habitação dos membros.

Apesar da importância da transmissão oral, muitas Casas de Culto se reuniram em torno de estatutos e formaram espécies de sociedades de auxílio mútuo. O propósito inicial era de se proteger contra perseguições e continuar efetuando suas atividades (RIBEIRO, 2014). Mesmo com o fim da escravidão, tais religiões seguiam proibidas e tinham forte fiscalização por parte do Estado, tendo que se submeter a inspeções e precisar de alvarás de funcionamento (ALVES, 2018).

Na África cada Orixá é ligado à uma cidade ou país inteiro, havendo cultos regionais mais específicos. Como as migrações pelo continente foram sendo formados cultos pelos sacerdotes. Eram chamados de Olorixás, sendo responsáveis pela continuidade e realização dos afazeres religiosos, enquanto aos demais membros do culto cabia a responsabilidade de custear financeiramente e participar de cantos, danças e festas, bem como obedecer aos tabus impostos (VERGER, 1981).

Já na realidade brasileira os Orixás tomam um caráter individual, uma vez que o africano escravizado se via separado de seu grupo de origem. O adepto tem como responsabilidade individual a manutenção de seu Orixá, com a realização de atividades e ofertas, chamadas obrigações. A realização dessas atividades se dá diante da orientação da pessoa que lidera o Terreiro, denominado Pai de Santo ou Babalorixá, caso seja homem ou Mãe de Santo ou Ialorixá, caso seja mulher (VERGER, 1981).

No Candomblé não há um sexo superior ao outro, mesmo que haja funções específicas para homens e mulheres adeptos. Nos Terreiros de Nação Ketu, por exemplo, o papel feminino abarca funções que para outras Nações seriam estritamente masculinas. As lideranças dos

Terreiros podem ser ocupadas por homens e mulheres, de orientação heterossexual ou homossexual, da mesma maneira (INSTITUTO GELEDÉS, 2016).

As Mães e os Pais de santo são autoridades espirituais e morais de maior prestígio nos Terreiros, agindo como representantes da autoridade dos Orixás e possuem as funções de realizar as oferendas aos Orixás, preparar as cerimônias públicas e privadas e realizar o jogo divinatório. Também são funções deles promover o culto, angariar novos adeptos e trazer renda ao Terreiro, por meio da oferta de fiéis e clientes (INSTITUTO GELEDÉS, 2016).

Abaixo na hierarquia da Ialorixá, e a auxiliando, costumeiramente há a chamada Yakekerê ou Mãe Pequena ou um Babakekerê, ou Pai Pequeno. Ekedes e Ogãs, são as mulheres e os homens, respectivamente, iniciados que não entram em transe de possessão, tendo elas a função de vigiar os demais filhos de santo que estejam possuídos durante as práticas rituais e a proteção do Terreiro. Os Ebomis são iniciados há 7 anos, estando hierarquicamente acima dos Yaô ou Yawo, iniciadas que podem manifestar possessão. Já os Abiã, são os indivíduos não ainda iniciados no Candomblé (CAPONE, 2004).

No papel de canto, aqueles que vão puxando as cantigas são chamados de tiradores de toada, porém não se categoriza como uma posição hierárquica fixa, podendo ser o Babalorixá, a Ialorixá ou mesmo algum membro com melhor voz, sendo feitos revezamentos (RIBEIRO, 2014). Com os instrumentistas estão os Ilu ou tocadores de tambor, o agogô, que toca uma campânula de metal que se percute com uma haste de madeira. É dentre os Ilu que se seleciona uma pessoa que fique no papel de liderança da orquestra (RIBEIRO, 2014).

Além dessas divisões hierárquicas, com base nos papéis a serem preenchidos para manutenção do Terreiro, há uma hierarquia com fundamento no tempo de participação dos adeptos na religião. Inicialmente há os fiéis comuns, que ainda não realizaram os rituais próprios de iniciação na Casa de Culto, por razões diversas, como a questão financeira ou os prazos estipulados pela liderança. Dentre as mulheres, há as Yawos, que ainda não conseguiram se tornar Yabás (RIBEIRO, 2014). Após a iniciação, são chamados de filhos ou filhas de santo, sem um título específico no Terreiro (VERGER, 1981).

Para serem iniciados, filhos e filhas de santo participam dos rituais, auxiliam os sacerdotes e reúnem recursos para que possam realizar a criação do assentamento de seu orixá pessoal (RIBEIRO, 2014). Verger (1981) dá como exemplo de assentamento um vaso que contém pedras sagradas, chamadas de Ota. O trabalho de Novaes (2018), cujo objeto de estudo foi o assentamento dedicado ao orixá Exu externa que:

O grau de ortodoxia dos seus rituais, habilidade e sucesso dos seus sacerdotes na solução dos problemas pessoais de consulentes e fiéis (através do jogo divinatório), disciplina dos fiéis e normalidade das cerimônias, número de filiados, esplendor dos ritos, habilidade dos tocadores e beleza dos cânticos, etc. (RIBEIRO, 2014, p. 45).

Esse prestígio adquirido no Terreiro vai beneficiar principalmente ao sacerdote e/ou sacerdotisa que o lidera. Ser responsável por múltiplos assentamentos bem-sucedidos e portando os segredos religiosos disponíveis para conhecimento de poucos, agrega valor ao líder do culto (RIBEIRO, 2014).

Por fim, Lody (2006), observa que o Terreiro possui um valor fundamental na reafirmação e legitimação dos adeptos com suas crenças. Assim sendo, é o contato direto com as raízes que vai auxiliar o vínculo entre os seres humanos e seus Orixás:

O terreiro é o local das reuniões, é onde são reativados os laços de parentesco de santo, os laços de parentesco consanguíneo, onde são mantidos todos os elos necessários ao culto dos orixás, suas liturgias, suas festas, comidas, danças, música vocal, música instrumental, indumentárias, vocabulários, posturas hierárquicas, sistemas de poder, processos adivinatórios, medicina, ludicidade; enfim, é local onde a memória afro-brasileira é aquecida através dos rituais, que podem ser diários e cíclicos (LODY, 2006, p.65).

4.4 CERIMÔNIAS E OFERENDAS

Nas Casas de Culto há todo um conjunto de regras e etiquetas que devem ser seguidas pelos seus membros. Segundo Ribeiro (2014), em toda Casa há o Peji, uma estrutura que serve de altar central dedicado aos Orixás. Às vezes também há altares para outros Orixás mais específicos, locais de guarda de material utilizado nos ritos e de posicionamento dos instrumentos musicais.

Cada Casa de Culto possui um calendário das cerimônias e obrigações de seus fiéis, sendo muitas dessas cerimônias realizadas em dias festivos de santos católicos sincretizados aos Orixás como, por exemplo, o dia de Nossa Senhora da Conceição sendo um típico dia de cerimônias à Iemanjá, que nela se sincretiza (RIBEIRO, 2014).

Essas festividades aos Orixás com santos católicos variam, tanto em relação ao dia, quanto em relação à qual santo é sincretizado a determinado Orixá. Como exemplo disso na Bahia é Oxóssi é sincretizado a São Jorge, enquanto em Pernambuco é Ogum.

Ao serem realizadas cerimônias dedicadas aos Orixás, são realizadas oferendas e imolações. Antes do início das cerimônias são preparados o Padê ou despacho de Exu, uma vez que este é o mensageiro dos deuses e a ele se alcançam os outros Orixás. O Padê vai variar,

quanto ao seu conteúdo e preparação, de acordo com a Nação e condições do Terreiro (VERGER, 1981).

Apesar de públicas, as festividades são iniciadas de forma restrita aos membros e convidados excepcionais, com certa antecedência. Nesses momentos são realizados o preparo dos animais que serão destinados à imolação e dedicados ao Orixá festejado e aos demais membros do panteão que for pedido (RIBEIRO, 2014).

Os animais selecionados para imolação passam por uma limpeza para remover impurezas dos participantes do ritual. A partir de então eles são incorporados às bebidas e alimentos sólidos que comporão a oferenda ao Orixá apropriado, ao serem depositados no seu assento. Dessa forma há uma sequência bem definida em todas as cerimônias para os rituais onde Ribeiro (2014) afirma que:

Esses rituais comportam o sacrifício de animais e oferendas de partes destes e de outros alimentos e bebidas; preparo de infusões, macerados de folhas e beberagens mágicas para banhos, defumação e bebidas dos fieis ou consulentes; disposição dos restos das oferendas aos quais se juntam objetos outros sob a forma de *ebo* ou “despachos” de efeitos mágicos; preparo de amuletos e outros compostos magicamente protetores, etc. (RIBEIRO, 2014, p.62).

Os membros do culto iniciam os toques e cânticos religiosos, saudando inicialmente Exu, com o objetivo de se conectar aos demais deuses. Uma vez bem-sucedidos são feitos novos cânticos para os demais Orixás e aqueles membros do culto que podem ser possuídos, dançam e abrem caminho para que os seus Orixás pessoais os possuam, caso queiram.

Ao finalizar essa etapa, Verger (1981) afirma que é iniciado o Xirê, que é a cerimônia pública dedicada aos Orixás. Ele se inicia no interior da área central do Terreiro, tendo a área decorada com as cores do deus festejado, limpa e bem decorada e os instrumentos musicais preparados para as performances. O Xirê se conclui com a saída do grupo do Terreiro e são feitas as oferendas ao Orixá festejado.

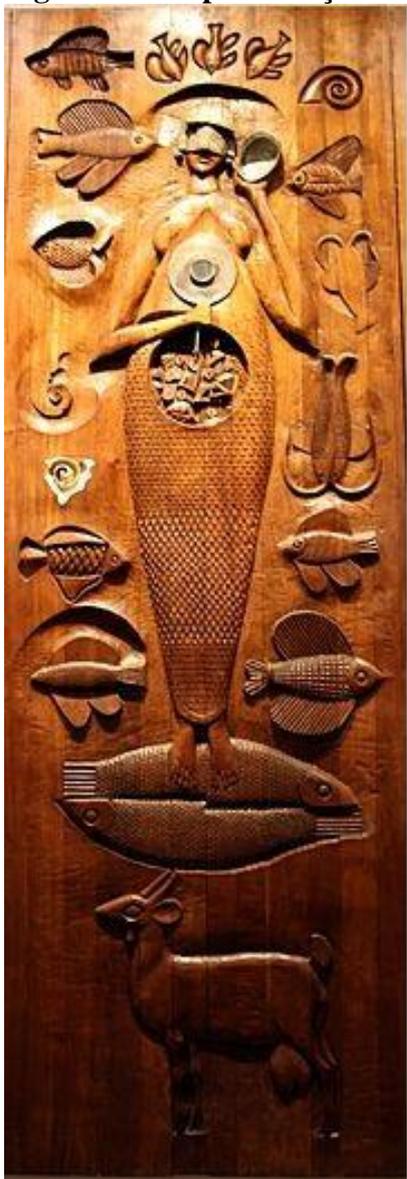
4.5 O CULTO À IEMANJÁ

Na pesquisa arqueológica é comum que a materialidade identificada no registro seja a única fonte de dados para compreensão das práticas religiosas do passado humano. Porém, nesta pesquisa além dos dados *in situ*, há informações que auxiliam na compreensão do ritual.

Diante de todas essas informações à respeito do surgimento dos cultos de matriz africana, o Candomblé mais especificamente, as suas crenças, divindades e funcionamento dos

ritos, pode-se então partir para a compreensão das práticas ritualísticas em ambientes marinhos por meio da Orixá que representa, dentre outras coisas, o mar e a conexão dos grupos afro-brasileiros às suas raízes Ultramarinas, Iemanjá (Figura 18).

Figura 18 - Representações em madeira e aquarela de Iemanjá e suas indumentárias



Fonte: CARYBÉ (1968; 1993).

As oferendas são uma das formas que os grupos Candomblé utilizam para comungar com os seus deuses. Iemanjá é uma das Orixás que recebe esse tipo de devoção, porém diferentemente dos demais Orixás, suas ofertas são destinadas ao ambiente marítimo.

Iemanjá deriva de *Yèyé omo ejá*, que significa “Mãe cujos filhos são peixe” e tem como origem a Nação Iorubá Egbá, onde ainda existe um rio denominado Yemonjá. Ela seria filha de Olóðkun, um deus (em Benim) ou deusa (em Ifé) do mar (VERGER, 1981).

Inicialmente, Iemanjá era cultuada pelos povos Ebás, que se situavam na região das cidades de Ifé e Ibadan, expandindo a partir do século XIX para Abeocutá e demais povoações de etnia Iorubá, nas proximidades do rio Ogum, sendo associada a esse Orixá (VALLADO, 2010).

O culto de Iemanjá realizado à beira do rio Ogum em Abeocutá na África, transferiu-se no Brasil para o mar. No continente de origem, o mar era o reino mítico de Olocum, literalmente o Dono ou a Dona do Mar, divindade considerada pai ou mãe de Iemanjá. Os orixás que na África estavam associados a um acidente geográfico específico, especialmente aos rios, perderam no Brasil tal associação e tiveram o culto generalizado, Iemanjá perdeu o rio Ogum e ganhou o mar. A nova geografia reorganizou o panteão; a nova cultura rearranjou os patronatos (VALLADO, 2010, p. 02).

Existem diversos cultos e diversas Iemanjás, a depender do local de culto e da Nação que a trouxe a eles. Dando como alguns exemplos Verger (1981) fala que na Bahia dizem haver sete Iemanjás: Iemowô, Iamassê, Eua (Yewa), Olossá, Iemanjá Ogunté, e Iemanjá Assabá. Cada qual possuindo uma origem específica.

Diante dessas nomenclaturas, se observou que o autor fala de uma das interfaces de Iemanjá que se encontra nos arrecifes, chamada de Iemanjá Ogunté. Ela seria a mulher de Ogum, deus da guerra e teria também atributos guerreiros, como a presença de um facão, sendo severa e violenta, detestando pato e gostando de carneiro (VERGER, 1981).

Seu assentamento é realizado sobre pedras marinhas e conchas, sob um recipiente de porcelana azul (Figura 19). Já suas oferendas vão ser de carneiro, pato e pratos preparados à base de milho branco, azeite, sal e cebola (VERGER, 1981).

Em Pernambuco, Iemanjá é tida como um dos Orixás mais velhos, estando dentre as mais cultuadas no estado, ao lado de Xangô. Isso provavelmente se deve à relação do Estado com o mar e seus rios, sendo sua capital entrecortada por estes corpos d'água (LODY, 2006).

As cores de Iemanjá são o branco e o azul claro, já seus fiéis utilizam indumentárias nessas colorações e colares de contas azuis. Já suas oferendas são: carneiro mocho e capado; galinha; patos; guiné (chamada de *etu*); mungunzá (doce feito à base de milho); e arroz. Seus objetos prediletos são o espelho (ou *abebê*), sabonetes, pentes, estrelas-do-mar, conchas marinhas e representações de peixes (RIBEIRO, 2014).

Figura 19 - Indumentária e Assentamento da Orixá Iemanjá.



Fonte: Acervo do Museu da Abolição (2019).

Lody (2006) ao falar dessa Orixá, afirma que são realizadas oferendas chamadas Presente de Iemanjá ou Panela de Iemanjá. O autor buscou informações em um dos Terreiros mais tradicionais da cidade de Recife, em Pernambuco, o Terreiro Obá Ogunté (ou Sítio de Pai Adão), que tem como regente a Orixá Iemanjá.

Nesse Terreiro, Iemanjá é o símbolo da maternidade, fertilidade, tem domínio sobre as águas, em especial as marinhas e, por conta disso, seus cultos são nestes ambientes no dia 8 de

dezembro, data coincidente das comemorações à santa católica Nossa Senhora da Conceição (LODY, 2006).

As oferendas que se destinam à Iemanjá são preparadas no interior de uma vasilha de cerâmica (Figura 20), contendo vários objetos, tais como: bilhetes, perfumes, fitas, talcos, bebidas, sabonetes, alimentos que vieram dos Pejís (pata, carneiro, galinha, milho cozido). Também é possível que se tenham até algumas bijuterias ou joias de ouro (LODY, 2006).

Além dessas oferendas, a panela também recebe flores brancas e algumas tinturadas de azul, pois são essas as cores que identificam Iemanjá. Ainda tecidos especiais como cetim e brocado enfeitam a panela, que assume um tom de escultura comunal, em que todos participaram acrescentando suas ofertas ou sugerindo detalhes na decoração (LODY, 2006, p. 98).

Figura 20 - Panela de Iemanjá do Terreiro Ilê Asé Sango Ayrá Ibonã, Cabo, PE.



Fonte: Matheus Belo (2016).

Lody (2006) afirma que o costume de realizar esse tipo de oferenda à Orixá se iniciou no Terreiro Obá Ogunté pelo seu líder, o Babalorixá Pai Adão, que se propagou por meio de seus iniciados que passaram a ter aptidão para abrir as suas próprias Casas de Culto, realizando as oferendas logo após a realizada pelo Terreiro de Pai Adão.

A oferenda é levada por um ou mais homens iniciados na religião, sendo conduzidas à nado ou por meio de embarcações para que possam ser depositadas. Sendo assim a oferenda é depositada na maré alta, nas ondas ou na confluência do rio com o mar (LODY, 2006).

Um dos simbolismos que se dá à oferenda é o da água como o caminho de chegada dos diversos grupos étnicos africanos, havendo então um sentimento de nostalgia com o retorno à África. Dessa forma, entende-se que “Iemanjá está em todo o mar, é o próprio mar, ou qualquer elemento que habite ou esteja no mar, convivendo com a vida marinha de peixes, conchas, plantas e sereias” (LODY, 2006, p. 98).

A panela, ao tocar as águas marinhas, já pertence à Orixá, e os membros da religião ficam no aguardo de seus pedidos sejam atendidos. Uma vez cumprida essa etapa, os membros festejam (LODY, 2006).

Diante dessas informações é observado que há toda uma intrínseca relação entre a migração forçada dos primeiros africanos para trabalhos nas Américas e a manutenção de suas crenças. Formaram-se cultos dos mais diversos grupos étnicos e as práticas religiosas foram quando não disfarçadas com sincretismos às crenças cristãs, transmitidas de forma oral através das gerações.

É por meio da oralidade que os africanos e seus descendentes puderam manter a memória de suas origens, seus ritos, mitos e demais demonstrações materiais e imateriais de suas culturas. Neste contexto, faz-se necessário entender o papel da memória como ferramenta de manutenção dos grupos e dos indivíduos religiosos, bem como questões que dizem respeito aos conceitos de ritual, rito de passagem. Também é preciso compreender a rede de significados que envolve as relações humanas com o mar.

5 O SÍTIO ARQUEOLÓGICO PORTO DE GALINHAS, PORTO DE GALINHAS, PE

O sítio arqueológico Porto de Galinhas foi localizado durante um mergulho casual, no qual foram realizadas filmagens do entorno para posterior identificação. Durante esse mergulho foram localizadas vasilhas cerâmicas, sem um quantitativo definido, além de madeirame. Contudo a quantidade e concentração dos vestígios ventilava a possibilidade de se tratar de um sítio arqueológico. Não foram realizadas intervenções científicas até aquele momento.

Diante desse cenário, buscou-se na bibliografia científica sítios que apresentassem características semelhantes quanto ao ambiente e tipo de materialidade, encontrando-se apenas alusões ao culto de Iemanjá, onde são lançadas oferendas no mar.

No que concerne a Arqueologia Subaquática foi empregado o Registro Sistemático Direto, ou seja, com o uso de mergulhadores em prospecções para a localização e registro das vasilhas cerâmicas e possíveis vestígios a elas associados.

No tocante a História Oral foi empregada a técnica de entrevista denominada de Relato de Vida, coletados de membros de casas de culto afro-brasileiras da região de Ipojuca e proximidades, que se mostraram abertas à pesquisa e que as suas informações se mostrassem pertinentes ao trabalho científico.

5.1 MÉTODOS DA PESQUISA ARQUEOLÓGICA

No que diz respeito à análise do sítio arqueológico Porto de Galinhas, foram contextualizados o ambiente e as forças atuantes no sítio, buscando identificar intrusões e alterações na materialidade e, assim, ser possível distingui-las do material originalmente depositado no leito marinho, fora de contexto. Foram abordados, também, as técnicas utilizadas pela Arqueologia Subaquática de delimitação e registro de informações presentes *in situ*.

5.1.1 Contexto Geoambiental

Assim como os sítios arqueológicos em terra, na área submersa haverá processos naturais influenciando os vestígios que compõem o sítio. Compreender esses processos é uma das etapas iniciais e fundamentais para pesquisa, uma vez que os artefatos não estarão nas mesmas condições de sua deposição inicial.

No ambiente marinho esses processos vão ser mais específicos: há a influência dos ventos na formação das correntes marítimas costeiras que percorrem o sítio e o entorno; o fluxo e refluxo das marés, que se alteram diariamente; a sedimentologia que se deposita na área do sítio e a atuação de fauna e flora local, incluindo a presença da bioincrustação (*fauling*)⁹ que se utiliza dos artefatos como sendo um substrato para fixação. Também é preciso levar em consideração as ações antrópicas que ocorrem diretamente na área do sítio, ou indiretamente no entorno, causando alterações nos vestígios arqueológicos. Manso (2003) denomina todos estes processos como parte da chamada “Dinâmica Costeira”:

A grande velocidade da variação do perfil praial é o resultado de sua contínua adaptação a situações energéticas (ondas, marés e correntes longitudinais) que se alteram em curtos períodos de tempo e em função das características morfológicas do litoral (MANSO, 2003, p. 03).

A respeito do regime dos ventos em Ipojuca, Manso (2003) afirma que na região costeira do litoral sul de Pernambuco, os ventos se orientam, predominantemente, da direção Sudeste (SE). Esses ventos são caracterizados como regulares e sazonais, com 90% do tempo direcionando-se do setor Leste para o Sudeste, tendo velocidades médias que vão de 3 a 5 metros por segundo (m/s).

Durante a época de inverno, há uma maior ocorrência também à SE, tendo as velocidades médias acrescidas para a faixa de 5,0 a 6,1m/s. Já no verão o domínio é maior de ventos que vem da direção Leste e de ventos alísios (MANSO, 2003).

Em relação à questão do contexto climático, a área possui uma estação seca bem definida, que é relativamente curta. A precipitação média anual possui aproximadamente 2.050mm, tendo as máximas de temperatura anual registradas em mínima de 25°C e máxima de 30°C (MANSO, 2003).

As brisas marinhas e os ventos alísios são aqueles que atuam na região e “exercem grande influência nas condições climáticas da área, ora minimizando, ora maximizando os efeitos térmicos advindos da insolação” (MANSO, 2003, p. 16). O oceanógrafo Tom Garrison (2010) afirma que esses ventos alísios recebem um nome de acordo com a direção de onde sopram, um vento de Oeste, por exemplo, sopra da direção Oeste para o Leste.

Os ventos de alísios são os ventos superficiais das células de Hadley, que se movem das altas subtropicais para os doldrões. No Hemisfério Norte, eles são os alísios do nordeste; os alísios do sudeste são sua contraparte no Hemisfério Sul (GARRISON, 2010, p. 151).

⁹ É a fixação de micro e macro organismos (animais e vegetais) em quaisquer substratos submersos (SOUZA, 2007).

Todos esses processos acarretados pelos ventos vão influenciar o sítio diretamente, afetando as massas de água oceânica, como as correntes marítimas que, por sua vez, vão atuar diretamente nos vestígios arqueológicos do sítio. Manso (2003) afirma que os sistemas de correntes que afetam a sedimentação e atuam sobre a morfologia costeira são: correntes de marés; correntes fluviais e correntes litorâneas.

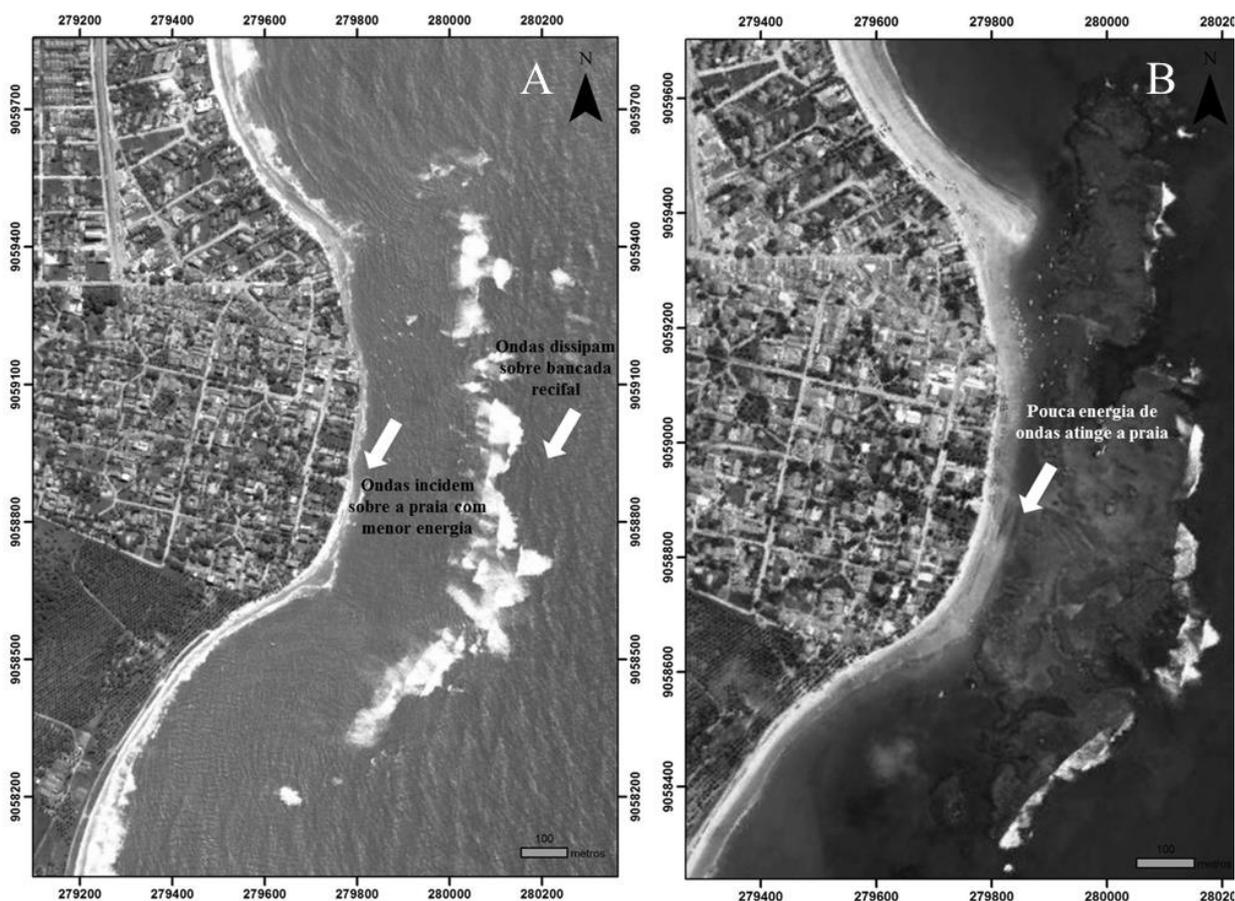
Mallmann (2014) afirma que na praia de Porto de Galinhas, os ciclos de marés são um fator que pode ser bem observado nas alterações dela, sob o ponto de vista morfodinâmico. A maré alta ou preamar é visível quando as ondas arrebentam contra os recifes, incidindo sobre a praia com menor energia. Já na maré baixa ou baixa-mar há uma menor incidência de ondas sobre a praia devido à barreira de recifes impedindo a atuação das ondas. Na Figura 21 é possível observar a visualização desse ciclo de marés, e as mudanças que ocorrem na localidade.

Em comunicação pessoal com o arqueólogo Carlos Rios, durante a maré baixa, a visibilidade do entorno do sítio arqueológico fica prejudicada para realização de registro imagético, bem como a comunicação entre os mergulhadores. Na maré alta apenas no momento de ápice dela, há uma curta janela de tempo, é possível obter visibilidade adequada para o trabalho *in situ*. O ideal é que a realização das atividades de foto-filmagem seja iniciada 30 minutos antes do ápice da preamar e concluídas 30 minutos depois.

Em relação à sedimentologia da praia de Porto de Galinhas, Manso *et.al.* (2003) analisaram as propriedades geomorfológicas e granulométricas dos solos marinhos nas zonas costeiras entre as praias de Porto de Galinhas e Campos, no litoral sul de Pernambuco. Os solos coletados na área indicaram um tipo de perfil sedimentar AA' (direção W-E). Nesse tipo de solo o fundo é homogêneo ao longo do seu perfil, possuindo uma declividade acentuada até 10 metros no interior da praia, após isso segue suavizando-se até a profundidade de 18 metros (MANSO *et. al.* 2003).

Oliveira *et al* (2003), analisaram a vulnerabilidade do ambiente costeiro das praias de Porto de Galinhas, Cupe e Gamboa. Na linha de recifes, paralela à praia de Porto de Galinhas, os processos erosivos se intensificam devido à presença de residências, restaurantes e hotéis, enquanto que por meio das correntes de retorno, que são causadas pelas ondas incidindo à 20° nos recifes, resultando na concentração de material fino em suspensão, que se propagam ao longo da costa a até 1.990 m da praia.

Figura 21 - Praia de Porto de Galinhas, estágios da maré: Preamar (A) e Baixa-mar(B)



Fonte: MALLMANN (2014).

O sítio arqueológico estudado, se encontra à 110 metros de distância da linha da praia de Porto de Galinhas, na profundidade de 8 metros. Entre as profundidades de 4 e 17 metros, Manso *et. al.* (2003) afirmam que os sedimentos são caracterizados pela presença de areias médias (1 a 2Φ), de composição terrígena¹⁰ e bioclástica¹¹.

No que concerne a geomorfologia do leito marinho da área estudada, a praia de Porto de Galinhas possui uma extensa linha de recifes paralela a ela, estando o sítio arqueológico encravado entre os recifes, que o limita à Norte, Sul e Oeste com a sua presença.

Os geólogos Jannes Markus Mabesoone e Paulo Coutinho (1970) afirmam que os recifes costeiros estão, comumente, presentes na maioria das praias do estado de Pernambuco.

¹⁰ Terrígeno: sedimento marinho que provém da destruição de rochas das áreas continentais da superfície terrestre (SUGUIO, 1998, p.752).

¹¹ Bioclástico: refere-se à rocha exógena, isto é, originada na superfície da Terra, formada por fragmentação mecânica causada por organismos (SUGUIO, 1998, p. 94).

Na região de Ipojuca são comuns os recifes de arenito (*beach rocks*), que são estruturas geralmente formadas por quartzos da areia da praia consolidada por matéria calcária e, frequentemente, fragmentos de organismo calcários recristalizados (MABESOONE e COUTINHO, 1970).

As partes biogênicas consistem principalmente em detritos de algas do gênero *Halimeda* que se fixam somados, em menor parcela, por moluscos, ouriços-do-mar, esponjas calcárias e, às vezes, corais. Ao se observar as seções verticais dos recifes, vê-se uma laminação formada seguindo a mesma deposição de material praiial, onde há uma alternância entre as camadas com mais ou menos detritos orgânicos calcários (MABESOONE e COUTINHO, 1970).

Esses recifes praiiais vêm chamando atenção desde o início da colonização no Brasil, sendo mencionados por Pero Vaz de Caminha ao fundear em Porto Seguro, Bahia, que explanou os benefícios daquela formação na condição de abrigo às embarcações. Em 1841, o naturalista Charles Robert Darwin deu uma descrição científica, os diferenciando entre aqueles de coral e os formados por rochas e conchas fragmentadas (MABESOONE e COUTINHO, 1970). Para Darwin as *beach rocks* seriam “materiais calcíferos com detritos de conchas e, também, raros seixos, alinhados paralelamente à linha de intermaré” (OTÁVIO *et. al.* 2017 p. 89).

O geólogo John Casper Branner, em suas expedições, detalhou melhor tais recifes das praias nordestinas no Brasil. As expedições científicas ocorreram nos anos de 1899 e 1911 (OLIVEIRA, 2014). Ao realizar seus estudos, passou a defender a formação dos recifes de arenito, a partir de um dinamismo com os eventos geológicos, dando como explicação, segundo Almir Oliveira (2014):

Para explicar a particular formação dos recifes brasileiros, baseou-se nos processos erosivos das áreas tropicais, a ação das chuvas, da rápida decomposição das rochas e dos processos químicos envolvidos nessa dinâmica. Sua explicação a respeito da formação dos recifes e da dificuldade de distinguir os recifes de arenitos dos recifes de corais baseava-se, assim, em uma perspectiva dinâmica dos estudos geológicos (OLIVEIRA, 2014, p. 239).

Após os estudos de Branner, novas pesquisas foram realizadas ampliando o conhecimento a respeito dos arenitos de praias nordestinas e, atualmente, tem-se algumas informações básicas mais elucidativas. Os arenitos pernambucanos analisados nas décadas de 60 e 70 foram posicionados entre 5.900 e 1.119 anos BP (OTAVIO *et. al.* 2017).

Os recifes são rochas areníticas e, portanto, estão sujeitos a cinco processos para sua formação: meteorização, erosão, transporte, sedimentação e diagênese (OTAVIO *et. al.* 2017).

Os geógrafos Antônio Teixeira e Antônio José descrevem cada um destes processos:

A **meteorização** é conjunto de fatores exodinâmicos que intervêm sobre uma rocha acarretando modificações de ordem mecânica-química (...) p.424. A **Erosão** seria a destruição das saliências ou reentrâncias do relevo, tendendo a um nivelamento ou colmatagem, no caso de litorais, enseadas baías e depressões (...) p.229. O **Transporte**, fase do trabalho erosivo que segue à ação de destruição realizada pelos agentes exógenos. Numa definição mais ampla, pode-se dizer que o transporte é todo o conjunto de fenômeno geológico que acarreta deslocamento de massa de solo de rochas de um ponto a outro (...) p.619. **Sedimentação** é o processo pelo qual se verifica a deposição dos sedimentos ou de substâncias pelo que poderão vir a ser mineralizadas. Os depósitos sedimentares são resultantes da desagregação ou mesmo da decomposição das rochas primitivas. Esses depósitos podem ser de origem fluvial, pluvial, marinha, glaciária, eólica, lacustre, vulcânica etc (...) p.562. **Diagênese** é um conjunto de fenômenos que começam a agir modificando os sedimentos desde o início de seu depósito. Este fenômeno, no começo, é unicamente periférico, porém, com o decorrer do tempo, passa a ser mais profundo (...) p.201. (GUERRA & GUERRA, 2008, pp. 201, 229, 424, 562 e 619).

Oliveira *et.al.* (2003), reitera as informações providas de Manso (2003), identificando como parte dos processos erosivos de Porto de Galinhas, que durante o período chuvoso há carreamento de elementos sedimentares, acarretando em uma má visibilidade para os trabalhos subaquáticos, inclusive para os registros imagéticos, bem como os materiais carreados podem provocar abrasão nos recipientes cerâmicos e demais vestígios do sítio arqueológico.

Toda essa coleta de dados, a respeito do ambiente marítimo de Porto de Galinhas, foi empregada na seleção dos métodos de abordagem pela Arqueologia Subaquática. É preciso compreender os processos naturais e como eles podem influenciar na posição, preservação e alteração dos artefatos arqueológicos, de modo que foi possível identificar quais são as informações provenientes dos vestígios e quais são as mudanças promovidas pelo meio.

Além desses fatores naturais que influenciam de forma direta ou indireta o sítio arqueológico, há as ações humanas. Em boa parte do litoral do Nordeste do Brasil, há um constante fluxo de pessoas buscando atividades de lazer, cujas orlas marinhas são um dos destinos escolhidos pelos turistas. Nesse contexto, a praia de Porto de Galinhas se enquadra por ser um dos locais utilizados por essas atividades.

Existe, em Porto de Galinhas, na legislação municipal a Lei Municipal nº 1.596/2011 que salvaguarda o meio ambiente. Há na Seção I, relativa à salvaguarda dos ambientes marinhos, uma gama de ações que procuram promover a proteção dos ecossistemas, tais como: preservação dos recifes e da fauna marinha; regulação das atividades de caça submarina nos

recifes e naufrágios; regulação da exploração turística do meio marinho e cuidados com o descarte de resíduos produzidos durante as atividades de turismo (IPOJUCA, 2011).

A arquiteta Kainara dos Anjos (2005), em sua dissertação, procura analisar as relações decorrentes da expansão das atividades turísticas e seus impactos na área de Porto de Galinhas. A autora aponta para as contradições existentes nessa expansão, em que a falta de planejamento e ordenamento da orla, resulta em impactos ambientais, pois as belezas naturais daquela praia são um dos atrativos aos turistas (ANJOS, 2005).

A autora afirma que o ambiente marinho é utilizado de forma descontrolada, com passeios sendo realizados nos recifes, que emergem em horas de maré baixa, formando piscinas naturais. Nesses locais há uma regular e intensa visitação de pessoas e passagem de embarcações, degradando o ambiente em função do constante pisoteio. Uma das tentativas de minimizar essas depredações foi o uso de cordas de áreas com acessos proibidos, cadastro limitado, pela Prefeitura de Ipojuca, de jangadas empregadas nas atividades de turismo e no número de passageiros (ANJOS, 2005).

A proteção promovida pela legislação afeta diretamente a área do sítio arqueológico desta pesquisa, que se situa na área dos recifes de arenito, porém é possível observar, por meio do trabalho de Anjos (2005), que a atividade humana local deve ser levada em consideração ao se analisar o contexto em que se insere o sítio.

A presença de resíduos humanos já havia sido verificada nos primeiros mergulhos casuais e continua sendo uma das constantes identificadas no trabalho. Tendo conhecimento disso, os mergulhos sistemáticos foram planejados visando identificar no conjunto material aqueles pertencentes às práticas ritualísticas e aqueles que não a compõe.

5.1.2 Métodos de abordagem do sítio

O sítio arqueológico Porto de Galinhas (Figura 22) está à 110 metros de distância da praia de mesmo nome, no município de Ipojuca, litoral Sul do estado de Pernambuco, que dista 50 quilômetros do Recife.

Figura 22 - Mapa da localização espacial do Sítio Arqueológico Porto de Galinhas, Porto de Galinhas, PE.



Fonte: Matheus Belo (2018).

No ambiente subaquático desta pesquisa pode-se observar que, devido ao seu caráter turístico, a Praia de Porto de Galinhas está sujeita à deposição de descartes produzidos por turistas e trabalhadores, além de eventuais coletas de *souvenirs*, no caso das vasilhas cerâmicas, por conta de seu conteúdo. Desse modo foram efetuados mergulhos prospectivos iniciais, com respectivo registro imagético, para se ter uma ideia do tamanho do sítio e da dispersão dos artefatos, tanto em áreas abrigadas quanto em mar aberto.

Outros fatores importantes são as correntes que passam pelo sítio arqueológico, tanto na maré cheia, quanto na vazante. Essas correntes têm como efeito a alteração do posicionamento inicial dos vestígios arqueológicos, provocando assim a dispersão dos artefatos contidos nas vasilhas cerâmicas. Dessa forma foi delimitado pelo *software* Google Earth um polígono ABCD (Figura 23) visando ter uma ideia da área de delimitação do sítio tanto em mar aberto quanto em áreas abrigadas.

De posse das filmagens iniciais, vários procedimentos passaram a ser necessários, a começar pela escolha das dimensões da área a ser prospectada, que ultrapassa parte dos limites

da boca de barra, no Norte (linha BC) e no Sul (linha AD), e também considera ultrapassar a área da boca de barra com os limites Oeste (linha AB) e Leste (linha CD), onde há a possibilidade de se identificar materiais dispersos, pelas correntes marinhas, causadas pelas preamares e baixa-mares, que podem vir a ser identificadas no decorrer da atividade *in situ*.

Figura 23 - Área da prospecção do sítio Porto de Galinhas, Porto de Galinhas, PE.



Fonte: Google Earth, modificado (2018).

Esses quatro pontos (Quadro 01) formam o polígono ABCD de 114 m por 280 m, totalizando 31.920 m² de área. As linhas BC e AD restringindo o limite Norte e Sul, respectivamente; as linhas AB e CD os limites Oeste e Leste, respectivamente. Sob as seguintes coordenadas:

Quadro 01. Coordenadas do limite da área de prospecção e pesquisa.

Ponto	Latitude	Longitude
A	08°30'24.67"S	034°59'56.00"W
B	08°30'20.93"S	034°59'56.24"W
C	08°30'20.02"S	034°59'46.99"W
D	08°30'23.91"S	034°59'46.66"W

Fonte: Google Earth, 2018.

Nos quatro pontos limites da pesquisa foram amarradas linhas nas poitas¹², posicionando-se boias de localização para visualização em superfície. Visando observar a área de atuação da equipe, foram amarrados cabos de nylon conectados aos quatro pontos de limite do polígono. Ao longo dos cabos de nylon foram colocados pesos para evitar distorções nas linhas devido correntes marítimas atuantes.

Após isso foram colocadas outras quatro poitas nos pontos médios entre os pontos A e B, B e C, C e D e D e A (Quadro 02), sendo AB e CD a 57 metros das suas extremidades e BC e DA 140 metros das suas extremidades.

Quadro 02. Coordenadas dos pontos médios da área de prospecção e pesquisa.

Ponto	Latitude	Longitude
AB	08°30'22.85"S	034°59'56.06"W
BC	08°30'20.54"S	034°59'51.64"W
CD	08°30'21.95"S	034°59'46.82"W
DA	08°30'24.36"S	34°59'51.33"W

Fonte: Google Earth, 2018.

As técnicas empregadas pela Arqueologia Subaquática, segundo o manual da *Nautical Archaeology Society* (NAS) são: Círculos Concêntricos, Pêndulos, Retangular em Dupla, Linhas Direcionais, Registro em Linha (retângulos em grupos), Triângulos Equiláteros, com correnteza, com arraste e apoio de superfície, Planadores, Scooters e Detectores de Metais (DEAN *et.al.*, 2000).

Na área de prospecção do sítio (Polígono ABCD) foram escolhidas duas dentre as técnicas existentes: Prospecção em Linhas (retângulos) e Círculos Concêntricos. A técnica de Prospecção em Linha (Retângulos) consiste na demarcação da área a ser prospectada com boias, poitas e cabos. A largura da raia vai depender do número de mergulhadores disponíveis por equipe e, a altura em relação ao leito marinho, vai depender da transparência da água (visibilidade) no momento da prospecção (DEAN *et. al.* 2000). Sendo um sítio de 8 metros de profundidade e 10 metros da largura da boca da barra, esta técnica foi empregada com os mergulhadores a 2 metros de altura em relação ao fundo marinho, distanciando 2 metros entre um e outro mergulhador, formando cinco raias de 2 m.

Devido ao número de mergulhadores disponível, optou-se por dividir a área de pesquisa em quatro setores (Figura 24). O emprego dessa técnica se deu de forma sistemática, iniciando no setor 01, seguindo para o setor 02 e assim por diante, até cobrir toda a área

¹² Poita: peso de ferro, rocha ou cimento, que serve de âncora, à pequenas embarcações (CHERQUES, 1999 p.416).

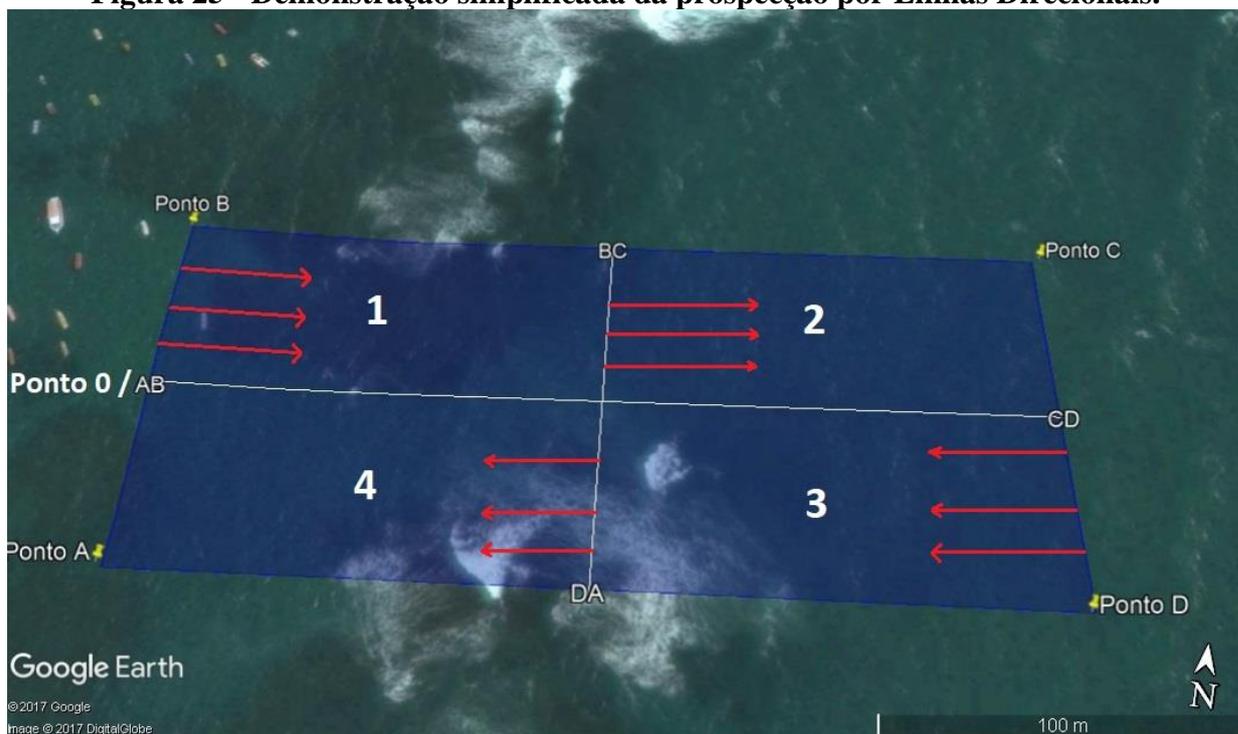
pretendida. Na Figura 25 é demonstrada essa etapa, onde as setas vermelhas indicam a direção inicial percorrida pela equipe. Dessa forma a equipe prospectou os quadrantes 1 e 2, partindo da linha entre os pontos A/AB e indo em direção aos pontos C/CD e, retornando no sentido inverso, conforme na Figura 25.

Figura 24 - Área dos setores 1, 2, 3 e 4, divididos para prospecção.



Fonte: Google Earth, modificado (2018).

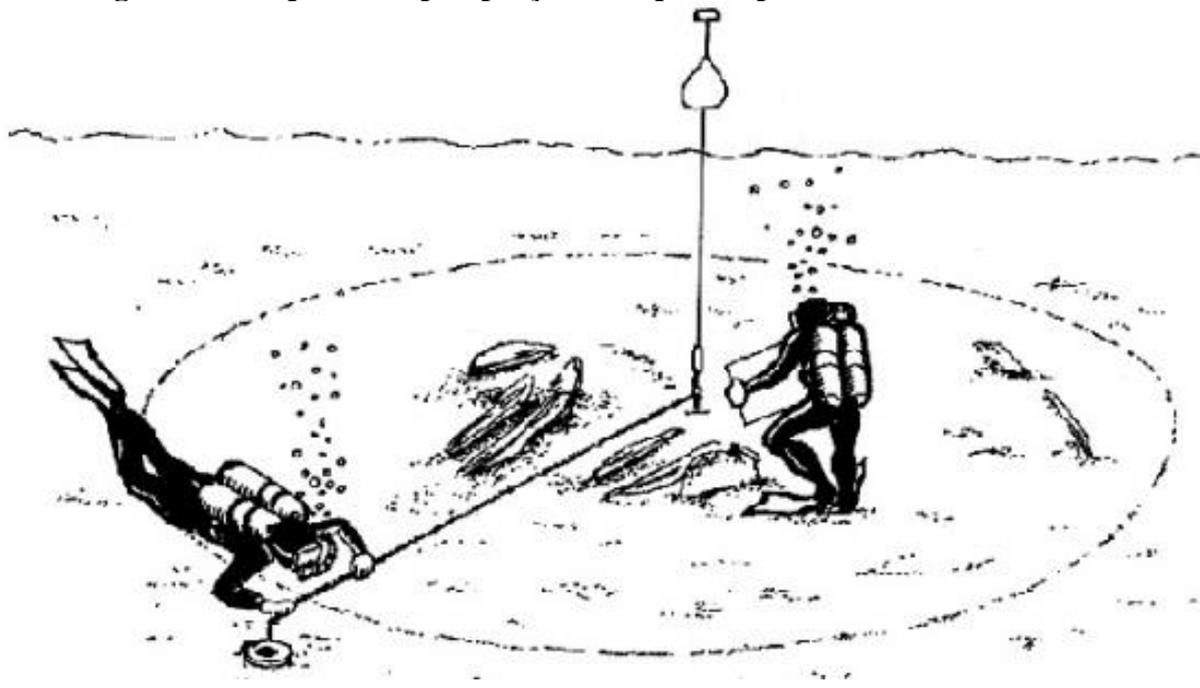
Figura 25 - Demonstração simplificada da prospecção por Linhas Direcionais.



Fonte: Google Earth, modificado (2018).

A técnica de Círculos Concêntricos (Figura 26) consiste na prospecção, onde se fixa um ponto 0, escolhido pela quantidade de vestígios, com uma boia ligada a um peso, por meio de um cabo, enquanto o mergulhador explora o entorno, nadando em círculos, estando conectado ponto 0 por meio de uma trena que fica presa ao elo do peso por um mosquetão. Dessa forma, a área a ser prospectada vai depender do número de mergulhadores disponíveis por equipe. Já a altura em relação ao leito marinho, vai estar condicionada à transparência da água (visibilidade) no momento da prospecção (DEAN *et. al.* 2000).

Figura 26 - Esquema de prospecção subaquática por Círculos Concêntricos.



Fonte: DEAN et. al. (2000).

Os mergulhadores efetuaram até três mergulhos/dia, entre 0800P – 1600P, dependendo das condições ambientais e das etapas a serem realizadas. Os mergulhos, de uma forma geral tiveram duração de 30 minutos e um intervalo de superfície de 60 minutos.

As duplas foram as mesmas e todos estavam equipados com roupa de neoprene, luvas, botas ou meias do mesmo material, nadadeiras, máscara, cinto de lastro, colete regulador, console com profundímetro, bússola e manômetro, 1º e 2º estágios, computador, relógio e faca de segurança. Os arqueólogos subaquáticos levaram uma andaina contendo o aparato de campo (prancheta, lápis, borracha, trena, carretilha, caderno PVC e escala preto e branco) e o mergulhador fotógrafo o seu equipamento de filmagem.

Todas essas etapas de preparo e prospecção direta foram filmadas e fotografadas pela equipe, bem como utilizadas para interpretações posteriores, buscando minimizar custos, observar melhor o sítio arqueológico e otimizar futuros mergulhos.

A cada dia foram preenchidos os Relatórios Diários de Trabalho (RDT) com o Diálogo Diário de Segurança, Meio Ambiente e Saúde (DDSMS), o caderno de campo, as planilhas de mergulhos e os registros imagéticos.

Como registro imagético, em caixas estanque foi empregado com o uso de uma câmera adaptada para ambientes subaquáticos marinhos, da marca Nikon, Modelo D7100, com

24 Megapixels, Lente do tipo Tokina 10/17mm, cartões de memória com capacidade de 64 Gigabytes, 2 flashes Inon Z240, um LED 3200 lumens i-Torch.

Com a conclusão dessa etapa, foi efetuada a próxima com a realização de entrevistas em terreiros de Candomblé e registro das atividades ritualísticas praticadas para oferendas em ambientes marinhos.

5.2 MÉTODOS DA HISTÓRIA ORAL

Diante da observação preliminar e levantamento bibliográfico, viu-se que a materialidade presente no contexto do sítio arqueológico estudado podia ter uma relação com os grupos de culto afro-brasileiros. A História Oral então foi a ferramenta metodológica que melhor se adequou nesta pesquisa, onde a Memória tem um importante papel dentro das tradições orais desses grupos.

Antonio Torres (1993) afirma que o trabalho da História Oral deve levar em consideração o tipo de relação que a pessoa entrevistada possui com o seu passado, pois o caráter contraditório entre valores do presente e do passado podem influenciar no resgate da memória. Dessa maneira, o autor chama atenção que “relembrar é projetar publicamente um cenário a que a ótica do presente poderá oferecer inúmeras restrições” (MONTENEGRO, 1993 p. 61).

Um exemplo utilizado pelo autor, que se aplica nesta pesquisa, é o caso das diferenças entre aqueles que possuem papel de liderança em determinada organização social, daqueles que não fazem parte da hierarquia no quesito poder e influência. Neste contexto, geralmente há uma preocupação em construir um discurso que dê respaldo à sua imagem pública e os significados pelo sujeito atribuídos servem de amparo argumentativo, com o entrevistado procurando evitar que haja um caráter contraditório e fragmentado em sua narração (MONTENEGRO, 1993).

Eliza Peralta (2007), ao tratar dos argumentos empregados de tradições como legitimação das relações de poder em uma sociedade deixa claro que “o grau em que a celebração de um passado coletivo concorre para a construção ou manutenção da legitimidade política deve sempre ser considerado como uma variável em qualquer estudo da memória social” (PERALTA, 2007, p 11).

Antonacci (2000), ao analisar a questão dos imigrantes espanhóis no Brasil, também considera que, ao se trabalhar com a Memória é preciso levar em conta as alterações sofridas

em função de experiências vivenciadas ao longo do tempo, onde os sujeitos da entrevista fazem e refazem suas lembranças, posicionamentos, de acordo com suas vivências atuais.

Sob essa mesma ótica, Montenegro (1993) afirma que é possível através da História Oral alcançar o que o autor denomina de *construtores cotidianos*, evidenciando quais são as marcas de suas vivências, sentimentos, experiências, desejos e suas relações com o seu próprio passado. A reunião dessas documentações cria uma perspectiva a respeito de constituição de uma comunidade de ouvintes.

O pesquisador necessita ter seus objetivos claros a respeito do que deseja coletar e analisar, bem como a seleção dos indivíduos. Nessa perspectiva, Lang (2000) dispõe de três tipos de narrativas e documentos gerados pela História Oral: Depoimento¹³, a História de Vida¹⁴ e o Relato de Vida, dos quais esse último será desenvolvido nesta pesquisa.

No tipo de narrativa denominado Relato de Vida, o pesquisador determina os aspectos da vida do entrevistado, porém dando ao mesmo uma total liberdade de exposição. Dessa forma, é possível contrastar os dados levantados pelos relatos dos entrevistados, observando as suas experiências pessoais e analisar do particular para chegar a considerações mais gerais do tema da pesquisa. Nele o pesquisador procura interferir o mínimo possível *a priori*, apenas para guiar o entrevistado em não se afastar muito do tema (LANG, 2000).

A elaboração de questionários para auxiliar aos objetivos desta dissertação surgiu como um meio de alcance e direcionamento do entrevistado. Günther (2003) define questionário, também denominado por ele de instrumento, como “um conjunto de perguntas sobre um determinado tópico que não testa a habilidade do respondente, mas mede sua opinião, seus interesses, aspectos de personalidade e informação bibliográfica” (GÜNTHER, 2003 p. 01 *apud*. YAREMKO et. al. 1986 p. 186).

Ao explicar esse conceito, Günther (2003) observa que a estrutura do questionário não é feita de modo a limitar as informações a serem coletadas. O pesquisador possui a liberdade de estruturar e abordar da melhor forma possível nas ciências sociais, de acordo com alguns preceitos divididos em cinco seções de desenvolvimento, quais sejam: (1) Bases Conceituais e População; (2) Contexto Social da Aplicação do Questionário; (3) Estrutura Lógica do

¹³ Depoimento: é definido a partir do foco do entrevistador não no entrevistado e sua vida, mas em sua participação e opinião em relação à determinadas situações e seu ponto de vista a respeito. (LANG, 2000, p. 124).

¹⁴ História de vida: é definido a partir do momento em que o entrevistado é levado a contar livremente sua vida, com o pesquisador intervindo o mínimo possível, com o narrador determinando quais são as informações a serem determinadas é necessário um tempo muito grande para se coletar os dados. (LANG, 2000, p. 124).

Questionário; (4) Os Elementos que Compõe o Questionário e (5) as Diferenças entre os Questionários de Acordo com sua Aplicação.

São estabelecidas as **Bases Conceituais** e a **População**, seguindo a metodologia estabelecida para o presente trabalho, o conceito é a análise ritualística que envolve a produção de vasilhas cerâmicas, enquanto o público-alvo é o povo de Terreiro de Candomblé, que, hipoteticamente, são aqueles que produziram o material (GÜNTHER, 2003).

Posteriormente se identifica o **Contexto Social da Aplicação do Questionário**, onde se estabelecem os antecedentes do pesquisador e dos entrevistados, buscando considerar as diferenças sociais e o contexto em que a pesquisa será analisada, visando obter respostas autênticas, e procurar que o respondente tenha interesse na pesquisa (GÜNTHER, 2003). Isso ocorre durante o contato inicial do arqueólogo com os membros de Terreiro.

O pesquisador então cria uma **Estrutura Lógica do Questionário** partindo do estabelecimento de confiança entre ele e o respondente, que precisa ter a sensação de que o tempo necessário para a resposta às perguntas seja um investimento, não um fardo. Demonstra, também, que há uma recompensa ao respondente, reforçando seus benefícios da pesquisa (GÜNTHER, 2003). Nesse quesito, o arqueólogo demonstra que os membros de Terreiro se beneficiam com as suas tradições religiosas ao público em geral, podendo evitar ações de intolerâncias por parte daqueles que desconhecem a importância dessas religiões no Brasil.

A quarta seção aborda os **Elementos do Questionário**. O entrevistador precisa dar a noção das expectativas esperadas com o objetivo da entrevista e as questões precisam ser específicas, breves, claras e com o vocabulário mais adequado ao público-alvo. São necessárias que sejam escolhidas as perguntas, tendo em mente o que se deseja extrair. As perguntas de cunho abertas são mais indicadas quando se faz uma pesquisa exploratória, ao não se conhecer a abrangência e variedade das possíveis respostas. As perguntas fechadas se fazem necessárias quando já existe um conhecimento prévio dos tópicos a serem explorados (GÜNTHER, 2003).

Günther (2003) ainda expressa que cada tipo de questão tem seu valor e uso, quanto às questões fechadas ele atribui que “mostram frequentemente mais respeito à opinião das pessoas, deixando-as classificar suas respostas como: positivas, negativas ou neutras, em vez do pesquisador fazer isto para elas” (GÜNTHER, 2003 p. 16 *apud* SOMMER e SOMMER, 1997, p. 130).

A quinta Seção diz respeito às **Diferenças entre os Questionários de Acordo com sua Aplicação**, pois o pesquisador precisa selecionar o tipo de questionário optando pelo que melhor se adequa a pesquisas. O tipo meio de obtenção de respostas desta pesquisa é a

Entrevista Pessoal, pois por meio dela é possível se analisar os tópicos e observar criteriosamente quais seriam as vantagens de cada.

Ao se ter em conta que o público-alvo desta pesquisa são os membros de Casas de Culto Afro-brasileiras que possuem papéis de liderança e/ou que sirvam de porta-voz das informações que abranjam os ritos e seus significados. No tipo de entrevista selecionado, Relato de Vida, observa-se que esse tipo de entrevista tem como vantagens adquirir informações mais delicadas, buscando especificidades nos dados que se deseja obter, porém apresenta desvantagens quanto ao tempo do aplicador para realizá-las e posteriormente transcrevê-las.

5.2.1 Coleta de dados em Casas de Culto Afro-brasileiras

Charles Orser (1992) afirma que a informação oral é uma das fontes para pesquisa de arqueólogos em períodos históricos. Essa fonte tem um papel fundamental quando é possível se localizar o grupo responsável pela criação e uso de artefatos, estruturas e demais dados arqueológicos de sua pesquisa, sendo:

A informação oral pode ser usada, em sítios arqueológicos, de duas maneiras: como complemento e suplemento à informação arqueológica e escrita e como fornecedora de informação nova. Cada tipo de uso é extremamente importante para muitos projetos de pesquisa da arqueologia histórica (ORSER, 1992, p. 46).

Como o objeto de estudo desta pesquisa tem por hipótese confirmar que é um sítio ritual da religião Candomblé então, em paralelo à metodologia subaquática *in situ* foi elaborado uma coleta de dados em 3 centros religiosos afro-brasileiros, onde ainda há práticas ritualísticas que destinam oferendas a ambientes marítimos.

A utilização de relatos orais foi inicialmente abordada em relação às tradições africanas por BÂ (2010) ao longo de sua vida e convivência em meio a grupos que tinham essa forma de transmissão do conhecimento prático.

O autor, acompanhado de sua família, viajou por várias partes do Mali, África, pôde conviver com “Conhecedores” tradicionais de várias regiões e etnias. Foi por meio desses indivíduos, cujo prestígio consistia em suas memórias e capacidade de transmitir conhecimentos (religiosos, técnicos etc.), que Bâ escreveu seu livro *História do Império Peul de Macina no Século XVIII* (BÂ, 2010).

Em se coletando relatos de diversos indivíduos partidários, antagonistas e de outras etnias que presenciaram, mas não participaram do conflito do Império Peul ativamente, BÂ (2010) tinha como objetivo constatar a veracidade dos fatos em torno dos eventos que envolviam aquele império, concluindo que a trama geral da narrativa era a mesma, possuindo apenas algumas diferenças, motivadas pelo viés de cada grupo étnico e a qualidade da memória dos entrevistados (BÂ, 2010).

O exemplo empregado por BÂ (2010) é uma das formas que o autor utiliza para demonstrar que os relatos orais são uma fonte de dados, que possuem aplicabilidade na pesquisa científica, empregando o método científico como forma de procurar contrastar os dados e, assim, ser possível alcançar resultados cujas fontes orais se complementam à análise *in situ* do registro arqueológico.

5.2.2 Desenvolvimento do Questionário e Seleção dos entrevistados

No presente trabalho, a História Oral serviu como técnica, utilizando-se dos princípios propostos por Montenegro (1993), no qual as entrevistas visam o alcance da memória dos indivíduos que se envolvem com a realização de oferendas para a Orixá Iemanjá. É uma prática ritualística que tem a sua continuidade por meio da oralidade das Ialorixás e dos Babalorixás, líderes dos cultos e responsáveis pela transmissão de conhecimentos a partir, principalmente, da oralidade.

É possível compreender a rede de significados que envolve a materialidade do sítio, uma vez que ainda existem grupos de Candomblé que realizam a ritualidade dedicada à Iemanjá. Foi preciso identificar seus agentes históricos e os significados por eles atribuídos para compreender a materialidade do sítio.

Antes de selecionar os entrevistados, foi efetuado um trabalho de campo, procurando localizar Terreiros que realizavam ou já havia realizado práticas religiosas que culminassem nas oferendas a Iemanjá. Foi encontrado o Centro Espírita Terreiro de Iemanjá, no distrito de Camela, cidade de Ipojuca, PE. A liderança a frente do Terreiro é da Mãe de Santo Jacira Lopes dos Santos, desde a sua fundação em 1950. Com ela foi feita uma entrevista em profundidade (vide apêndice B) e acompanhada toda a festividade dedicada a Iemanjá, bem como o preparo de oferendas.

O Terreiro de Mãe Jacira é da Nação Nagô, dessa forma buscou-se Terreiros que fossem de outras Nações, como meio de identificar as diferenças e semelhanças dos ritos realizados no ambiente marinho.

Foram escolhidos os Terreiros Ylê Axé Oyá Meguê, também conhecido como Terreiro do Portão de Gelo ou, simplesmente, Terreiro de Xambá, em Olinda, pertencente à Nação Xambá e o Ilê Asé Sango Ayrá Ibonã, no distrito de Pirapama, município Cabo de Santo Agostinho (vide apêndice A).

A Nação Xambá em Pernambuco foi trazida de Alagoas por meio do Babalorixá Artur Rosendo Pereira, no início da década de 1920, abrindo uma casa no Recife e iniciando novos adeptos. Com o falecimento do seu fundador, a maior parte das casas de Nação Xambá se mesclaram às de Nação Nagô, à exceção da casa de Maria de Oyá (ALVES, 2018).

O Terreiro de Xambá tem sua origem traçada no final da década de 1920, com o nome de Terreiro de Santa Barbara Nação Xambá, sob a liderança de Maria das Dores da Silva, conhecida como Maria de Oyá, no bairro de Campo Grande, Recife (ALVES, 2018).

Devido à perseguição religiosa, sua Casa de Culto foi fechada no ano de 1938, seus adeptos espalhados pela região metropolitana. Só em 1950 foi reaberto com a liderança de Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu) e Donatila Paraíso da Silva (Mãe Tila), que foram adeptas de Maria de Oyá, falecida no ano de 1939 (ALVES, 2018).

Em 2003 o filho de Mãe Biu, o Babalorixá Adeildo (Ivo) Paraíso da Silva, assume a liderança de Xambá, após a morte de sua mãe em 1993 e de sua tia, Mãe Tila, em 2003, que lideravam o culto. Diante de sua liderança o Terreiro permaneceu respeitando o passado, porém, buscando reafirmar as tradições africanas e separar as questões de hibridação religiosa. Em sua liderança o Terreiro passou a se chamar Ylê Axé Oyá Meguê (ALVES, 2018).

O Terreiro Ilê Asé Sango Ayrá Ibonã, sob a liderança da Ialorixá Mãe Valdevez, também conhecida por Mãe Valda, foi fundado em 2009. Apesar de ser recente, a escolha do espaço como templo religioso se dá pelo fato de ter sido a antiga sede de um engenho de açúcar pertencente ao Barão de Pirapama (PEREIRA e RÔMULO, 2010).

Segundo Pereira e Rômulo (2010) durante as obras realizadas para reformar o local e adaptá-lo às necessidades do culto, foram localizados vestígios do que teria sido a senzala do engenho, com um antigo cemitério de negros escravizados. Assim sendo, o local é carregado de uma territorialidade mítica e material para os povos africanos e seus descendentes.

Na compreensão teológica e filosófica da ancestralidade, elemento central que se dinamiza como o cerne ou a centralidade cosmológica da visão de mundos dos vários povos negros trazidos compulsoriamente para o Brasil, assim como a noção de Asé

como a força que anima a existência; os africanos para a diáspora trazidos/as todos/as, no entanto, eram detentores dessa força que além de “mágica”, funcionou como resistência física e cultural, tanto para construir a economia fundante do país, a edificação dos monumentos históricos, bem como para sobreviver à opressão e exploração (PEREIRA e RÔMULO, 2010, p.01).

Como proposto por Lakatos e Marconi (2013) as entrevistas foram de caráter estruturado, havendo um roteiro de tópicos, com certa liberdade para a obtenção de respostas. Também foi entregue à cada entrevistado um Termo de Consentimento (vide Apêndice C), que permitia a realização deste trabalho, bem como divulgação de imagens e resultados. Assim, seria possível “a obtenção de dados que não se encontram em fontes documentais e que sejam relevantes e significativos” (LAKATOS e MARCONI, 2003, p.198).

Os questionários (vide Apêndices A e B) possuíam seis tópicos, sendo os dois primeiros de dados técnicos do entrevistado e do Terreiro. O 1º é relacionado aos dados pessoais do indivíduo entrevistado, o 2º contém as informações do Terreiro, com nome, significado do nome, endereço e contato. Também sendo informado o regente, ano de fundação, quem foi seu fundador e a que outro centro religioso o (a) mesmo (a) pertencia antes de fundar o Terreiro atual.

O 3º tópico foi destinado ao preparo das oferendas, sendo o mais extenso. Nele objetiva-se a identificação das origens delas, segundo a cosmovisão do Terreiro e como foi trazida a prática ritualística para ele. Também se buscou explanação a respeito da influência, se houver, do regente do Terreiro, se há outros Orixás cujas oferendas são destinadas meio aquático.

Ainda nesse tópico foi identificado se houve e quais são as mudanças nas oferendas desde o começo da prática no Terreiro, uma vez que a área pesquisada pode conter oferendas de várias épocas distintas. Para melhor entendimento do processo de preparo da oferenda, foram elencadas as etapas de preparação, iniciando antes do dia da festividade até o momento de realização dela no ambiente submerso. Também foram identificados o dia, horários e o local escolhido para se depositar as oferendas, como forma de definir melhor as escolhas efetuadas durante o processo ritualístico e sua simbologia.

Outro conjunto de informações relevantes são os objetos utilizados no processo ritualístico, o local para armazená-los, quais os membros do terreiro realizam o ritual, se gênero ou idade definem quem faz determinadas atividades, o tipo de embarcação utilizada e se o seu condutor é iniciado na religião.

O 4º tópico trata dos componentes materiais que compõe as oferendas. Nesta etapa foram identificadas as áreas dentro e fora do Terreiro de preparo das oferendas: os tipos de

recipientes (tamanho, local de aquisição e mudanças ao longo do tempo); os componentes que integram a oferenda; os tipos, cores, significado individual; e os componentes que não são mais ofertados, bem como a motivação por trás dessas escolhas.

O 5º tópico trata das danças, cantos e representações imateriais que compõem todo o processo ritualístico. O 6º e último tópico se refere a indumentária dos membros do Terreiro nas várias etapas do processo ritualístico (tipos, cores, adereços e objetos que são fundamentais à realização da oferenda).

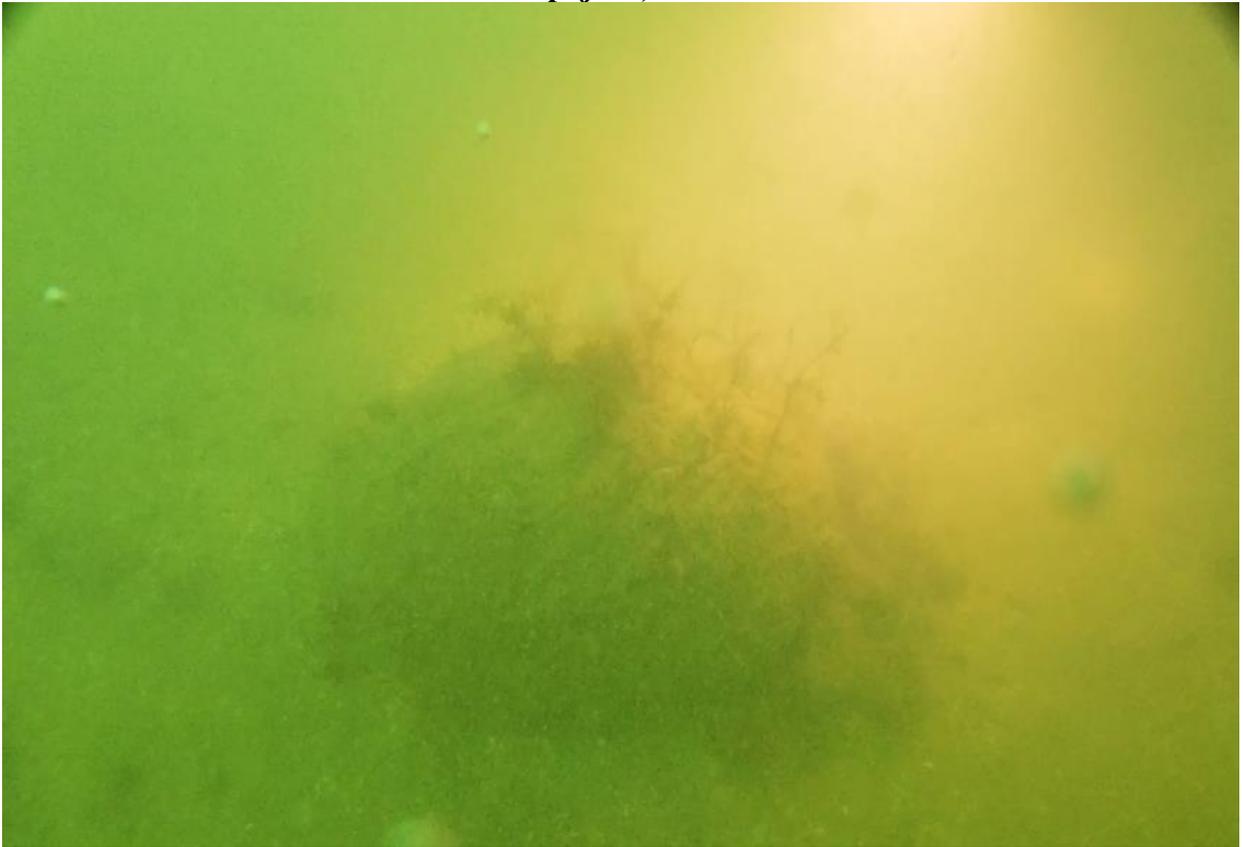
6 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Em conversas informais com moradores da praia de Porto de Galinhas e de referências bibliográficas da Antropologia e História, foi possível observar registros da realização de oferendas em recipientes cerâmicos para a Orixá Iemanjá. Tais semelhanças levaram a possibilidade desse conjunto material se tratar de oferendas realizadas à Iemanjá e, pela quantidade de vasilhas, provavelmente seria um local de deposição, porém não se sabia se ainda era realizada na atualidade.

A partir dos dados obtidos no registro arqueológico do sítio, é possível compreender as dinâmicas que envolveram a deposição dos artefatos e, conseqüente, a formação do sítio arqueológico.

Primeiramente, é preciso compreender que durante os mergulhos realizados nesta pesquisa, as condições de visibilidade impactaram bastante na obtenção de dados a respeito do contexto arqueológico de todo o sítio, pois as correntes marinhas revolviam as partículas do substrato na área direta e indireta do sítio e as deixavam em suspensão. A Figura 27 é um exemplo dessa situação

Figura 27 - Condições de visibilidade do Sítio Porto de Galinhas, Porto de Galinhas, Ipojuca, PE.



Fonte: Fundação Paranã-Buc (2019).

Diante desse fato, é possível compreender como funcionam as forças naturais atuantes no sítio. Manso *et. al.* (2003) afirmam que o sedimento da área é do tipo terrígeno e bioclástico, sendo classificado como areia média (1 a 2 Φ). Este tipo de sedimento se encontrava em suspensão devido à presença das correntes de retorno (OLIVEIRA *et. al.*2003).

A partir dessas informações e constatação das dificuldades de visibilidade *in situ*, priorizou-se uma seleção sistemática dos artefatos a serem registrados, mensurados e analisados a partir de seu contexto próximo, pois não houve a remoção dos artefatos por uma série de fatores: a questão ética que envolve as motivações da formação do sítio arqueológico, a legislação brasileira, as condições de armazenamento e sua conservação.

Na Convenção de Paris (2001) é recomendada a preservação *in situ* do patrimônio cultural subaquático, ou sua recuperação cuidada, caso se mostre necessário, para fins científicos ou de proteção. Já a Marinha do Brasil, a partir da Normam nº10/DPC, afirma que não se pode remover material arqueológico em ambiente subaquático a menos que haja autorização prévia da Marinha do Brasil e do IPHAN, mediante uma justificativa válida como,

por exemplo, se os objetos vierem a apresentar como um risco a navegação ou danos ao meio ambiente (MARINHA DO BRASIL, 2003).

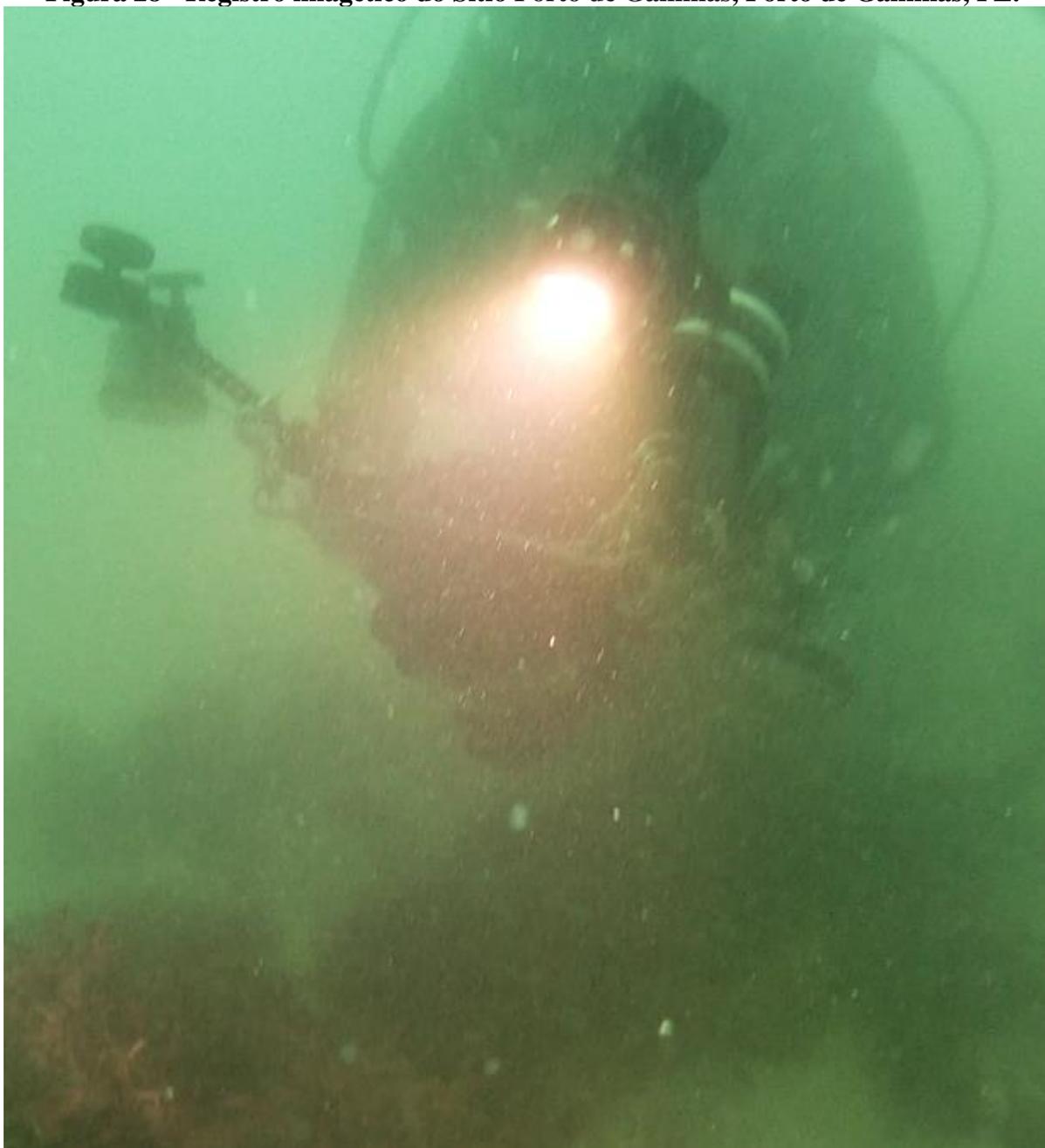
A segunda justificativa é de caráter conservativo. Uma vez depositado no ambiente marítimo o vestígio arqueológico se encontra sujeito a intempéries diversas: abrasão mediante carreamento de sedimentos por meio das correntes marítimas; mudanças de temperatura da água; salinidade marinha; e atuação de agentes biológicos que nele se incrustam (BERKIC et. al. 2014).

A última justificativa vinculada à hipótese desta pesquisa, e a mais importante, caso o sítio arqueológico pesquisado fosse de fato um sítio Ritual, é a questão pertinente ao manuseio dos artefatos. Sua remoção poderia significar um desrespeito às tradições dos responsáveis pela deposição deles.

Desta forma, sem a possibilidade de remoção dos artefatos, foram selecionados 4 recipientes cerâmicos do sítio para análise *in loco*. Os critérios utilizados para seleção das amostras foi o de distinção entre os artefatos e sua visibilidade, sempre buscando no contexto demais vestígios materiais que deles pudessem ser associados.

O registro imagético dos artefatos se deu por meio de fotografias e filmagens (Figura 28). Já a mensuração das panelas (circulada em vermelho na Figura 29) foi realizada diante das possibilidades de como cada um apresentava espacialmente, uma vez que alguns vasilhames se encontravam parcialmente enterrados e consolidados com o *fauling* em sua superfície e interior, além de preenchidos de sedimento.

Figura 28 - Registro imagético do Sítio Porto de Galinhas, Porto de Galinhas, PE.



Fonte: Fundação Paranhã-Buc (2019).

Figura 29 - Mensuração das Painelas do Sítio Porto de Galinhas, Porto de Galinhas, PE.



Fonte: Fundação Paranã-Buc (2019).

Seguindo os preceitos de análise cerâmica de Cruz e Correia (2007) e da Terminologia Arqueológica Brasileira Para a Cerâmica (CHMYZ, 1976), buscou-se caracterizar os recipientes cerâmicos quanto à sua: (1) **identificação**; (2) **técnica de produção**; (3) **morfologia**; (4) **tamanho e decoração**, porém como os artefatos foram analisados no próprio sítio arqueológico submerso, apenas foi possível analisar quanto à sua identificação, morfologia e tamanho.

O primeiro passo foi o de **identificação** do vestígio cerâmico, uma vez que na pesquisa arqueológica pode-se localizar desde resíduos cerâmicos a fragmentos e objetos, que são a peça completa ou parcialmente completa. No caso do sítio os artefatos analisados são as Painelas de Iemanjá (CHMYZ, 1976; CRUZ, CORREIA, 2007).

O terceiro passo foi a **morfologia da peça**, analisando: borda; bojo; base; apêndices e demais características específicas. Já em relação a seus apêndices, observa-se a presença de alças, puxadores, entre outros. Por último observa-se a presença de outros componentes, tais como fusos e bolotas (CHMYZ, 1976; CRUZ, CORREIA, 2007). O último passo foi medir o

tamanho da peça, sendo mensurados: o comprimento; a largura e a espessura. (CHMYZ, 1976; CRUZ, CORREIA, 2007).

As panelas analisadas foram codificadas como: Panela 01, Panela 02, Panela 03 e Panela 04, (Figura 30, Figura 31, Figura 32 e Figura 33, respectivamente). Suas mensurações foram *in loco*, ou seja, diante das condições de posicionamento e localização únicos a cada uma. De modo geral, as informações obtidas em todos os quatro artefatos foi de que são objetos inteiros, possuindo borda reforçada, bojo simples com perfurações na área medial do bojo, já a bases são planas.

Figura 30 - Panela 01 do Sítio Porto de Galinhas, Porto de Galinhas, PE.



Fonte: Fundação Paranã-Buc (2017).

Figura 31 - Panela 02 do Sítio Porto de Galinhas, Porto de Galinhas, PE.



Fonte: Fundação Paranhã-Buc (2019).

Figura 32 - Painel 03 do Sítio Porto de Galinhas, Porto de Galinhas, PE.



Fonte: Fundação Paranhã-Buc (2019).

Figura 33 - Painela 04 do Sítio Porto de Galinhas, Porto de Galinhas, PE.



Fonte: Fundação Paranã-Buc (2019).

Nas painelas analisadas *in situ* apesar da presença de bioincrustações, foi possível observar que todas possuíam bordas entovertidas e reforçadas externamente com lábio arredondado e bojo simples. A presença de bases planas só foi observada nas painelas 01 e 02 Já que as painelas 03 e 04 se encontravam parcialmente soterradas.

A Painela 01 possui associação com tecidos, que a envolvem, na coloração azul e prateada, estando apenas pouco assentada no leito marinho, porém já preenchida de sedimento e com *fauling* em sua superfície. As seguintes dimensões que foram possíveis registrar: altura; diâmetro da borda e diâmetro do bojo. Também se observou a presença de 7 perfurações no bojo. Não há outros vestígios a ela associados.

A Painela 02 está com menos de 2/3 sua totalidade soterrada, porém já com *fauling* nele incrustado. Foi possível observar 05 perfurações no bojo, mensurando-se a altura, diâmetro da borda e diâmetro do bojo, não há outros vestígios a ela associados.

A Panela 03 está com 2/3 sua totalidade soterrada, já com sedimentos em processo de concreção no seu interior e *fauling* em sua superfície, sendo possível observar apenas uma perfuração e mensurar a dimensão da borda. Não há outros vestígios a ele associados.

Já a Panela 04 está soterrada em pouco mais de sua metade, com *fauling* em sua superfície e sedimento em seu interior. Foi possível mensurar apenas a sua altura e os seus diâmetros de borda e de bojo.

Dessa forma, na Tabela 1 estão os dados obtidos:

Tabela 1. Morfologia das Panelas Cerâmicas do Sítio Porto de Galinhas, Porto de Galinhas, PE.

Recipiente Cerâmicos	Altura (cm)	Diâmetro da Borda (cm)	Diâmetro do Bojo (cm)	Diâmetro das Perfurações	Vestígios associados (cm)
Panela 01	24	30	37	2,5	Tecido
Panela02	22	30	36	2,5	Não
Panela03	-	20	-	2,5	Não
Panela04	30	22	39	2,5	Não

Fonte: Matheus Belo, 2019.

A partir desses dados, pode-se interpretar que a formação do sítio aconteceu a partir de subsequentes deposições ao longo dos anos de recipientes cerâmicos de morfologias semelhantes com, no mínimo, associação a tecido. As evidências disso são observadas a partir de diferentes estágios de material bioincrustado na superfície dos artefatos, pois todos eles são compostos pelo o mesmo tipo de material, são o mesmo tipo de objeto, além de se localizarem nas mesmas condições ambientais.

Esta continuidade na deposição dos objetos demonstra não se tratar de um sítio de Naufrágio, pois se observou que apesar da presença de vestígios de madeira, no contexto do sítio, esses não apresentavam marcas de trabalho humano, tais como a presença de pregos, entalhes ou cavilhas (Figura 34).

Figura 34 - Fragmento de madeira, intrusão natural no sítio Porto de Galinhas, Porto de Galinhas, PE.



Fonte: Fundação Paranã-Buc (2019).

Também não poderia se tratar de um sítio de Depositário, pois os artefatos cerâmicos do sítio não possuem traços tafonômicos de desuso e/ou quebra e tampouco se encontravam acomodados em embalagens em madeira que os remetesse à condição de alijamento de carga, como é comum aos sítios do tipo depositários. O único artefato intrusivo encontrado foi uma garrafa de vidro de bebida alcoólica sem lacre (Figura 35), porém não se apresentava próxima das Panelas, sendo provavelmente uma intrusão mediante as atividades turísticas que ocorrem na praia de Porto de Galinhas.

Ao lado da garrafa, circulado em vermelho, há uma concha do gênero *Cypraea* sp. no ambiente. Essa concha remete ao jogo divinatório do Candomblé, também chamado de jogo de búzios, e em África se tratava de um item utilizado como moeda pelas sociedades, remetendo à riqueza e prosperidade. O búzio também é parte das indumentárias que compõe a Orixá Iemanjá, tanto por sua procedência marítima, quanto por sua simbologia de riqueza e fartura (SILVA, 2006). Não há meios de se afirmar que essa concha pertenceria à materialidade que compõe a oferenda à Iemanjá, porém não se pode descartar essa possibilidade.

Figura 35 - Garrafa de vidro, intrusão antrópica no sítio. No círculo vermelho destaca-se a presença de concha, Porto de Galinhas, PE.



Fonte: Fundação Paranã-Buc (2019).

Estes dados preliminares possibilitam afirmar que o sítio não é de Naufrágio ou Depositário. No intuito de contrastar os dados para identificar se ele é um sítio Ritual, foi analisado o contexto de localização do mesmo, bem como tipos de artefatos, a partir dos quatro indicadores de ritual em um contexto arqueológico (RENFREW, 1994).

O primeiro indicador é o **Foco de Atenção**, que trata do local de realização do ritual (RENFREW, 1994). Vê-se que os artefatos se encontram em um ambiente natural, o mar, que possui todo o aparato simbólico dado por grupos humanos ao longo do tempo, como Diegues (2004) afirma ao conceituar Maritimidade.

O seguinte é a **Área de intersecção entre este mundo e o próximo**, que diz respeito ao mistério oculto exclusivo que envolve a prática ritualística (RENFREW, 1994). No sítio Arrecifes observou-se que os artefatos se encontram depositados em um ambiente que os separa dos seres humanos, por meios naturais, assim, os artefatos se encontram isolados e, portanto, protegidos da interferência humana.

O penúltimo indicador é a **Presença de divindade** onde normalmente se espera encontrar imagens ou símbolos de uma deidade (RENFREW, 1994). No sítio o que se mantém evidente é que o ambiente marinho é um dos símbolos da Orixá Iemanjá, e dos tecidos em

tonalidade azul identificados em uma das Painelas. Além disso, há na bibliografia menções a respeito da realização das oferendas a Orixá por meio de painelas cerâmicas.

O último indicador, **Participação e Oferta**, diz respeito às demonstrações performadas, presença de meios para indução da experiência religiosa, imolação de animais, presença de bebidas, alimentos a serem consumidos e a oferta de objetos, havendo um investimento de recursos por parte do grupo. A partir da análise *in situ*, se observa que os artefatos, compostos pelas painelas e tecidos, bem como o uso de embarcações para levá-los até a deposição, uma vez que se encontram à 100 metros da costa, são os recursos empregados pelo grupo, que está em consonância com a existência de uma naquele município

Já os artefatos em si, possivelmente se enquadram na categoria de **ofertas** como definido por Osborne (2004), uma vez que seriam objetos inteiros, pois as painelas não se encontravam fragmentadas, até ofertá-lo no ambiente marinho.

Apesar das informações adquiridas pelos indicativos de Renfrew (1994) e pela definição de ofertas de Osborne (2004), não seria possível dar uma resposta esclarecedora para os questionamentos a respeito da formação do sítio e as relações nele estabelecidas. Assim como Fogelin (2007) propõe, foi preciso utilizar outras fontes de dados, tais como: Iconografia, História e Antropologia. Ainda na busca de dados, foi utilizado o método da História Oral para adquirir informações nos Terreiros de Candomblé, sobretudo aqueles localizados em Ipojuca, a respeito dos ritos realizados no mar.

A revisão bibliográfica possibilitou conhecer os produtos que Ribeiro (2014), Verger (1981) e Lody (2006) haviam coletado ao longo dos anos de pesquisa, neste século e no século passado, a respeito das religiões de matriz africana, em especial do Candomblé. Foram estudadas as organizações hierárquicas, o panteão dos Orixás e as práticas ritualísticas dos Terreiros, especialmente em épocas de maior perseguição. Em suas publicações é possível entender como surgiu o culto a Iemanjá, bem como o que se tem a respeito das oferendas a ela realizadas em ambientes marinhos, próprios da Orixá.

Quanto à Iconografia, utilizou-se aquela produzida pelo artista Carybé (1993), com as imagens das divindades do Candomblé, bem como as ferramentas e indumentárias que os Orixás utilizam na execução de suas funções.

O obtido na bibliografia pernambucana é que o Candomblé possui uma prática ritual de oferta de cultura material em ambientes marinhos. Tais oferendas são dedicadas a uma divindade associada aos mares, a Orixá Iemanjá, sendo compostas de recipientes cerâmicos

preenchidos por outras materialidades. Essa oferenda é popularmente conhecida como Presente de Iemanjá ou Panela de Iemanjá (LODY, 2006).

Somente os dados produzidos pela Arqueologia Subaquática e a revisão bibliográfica não se mostraram suficientemente concisos para a resolução quanto à formação do sítio, uma vez que, no Candomblé, cada centro de culto possui preceitos e interpretações próprias quanto à suas práticas. Foi preciso buscar, por meio da metodologia da História Oral, membros do Candomblé que pudessem esclarecer informações relativas à prática ritualística, preferencialmente localizando os possíveis responsáveis pela formação do sítio.

Dessa forma, foi empregado o uso de entrevistas, por meio do método da História Oral, pela técnica denominada Relatos de Vida. As entrevistas se mostraram bastante eficazes em seus objetivos: identificar como são os rituais religiosos do Candomblé em ambientes marinhos e identificar as pessoas que assumem autoria pela deposição de oferendas no local. Além disto, foi por meio do acompanhamento de duas festividades à Orixá Iemanjá, em Terreiros da localidade, foi possível esclarecer melhor as etapas que resultam na deposição de artefatos ofertados no mar.

Primeiro foram realizadas visitas aos Terreiros de Candomblé do município de Ipojuca, onde se localiza o sítio do presente estudo, e no Cabo de Santo Agostinho. O objetivo era de localizar, caso ainda existissem, o Terreiro, ou os Terreiros, que poderiam ser responsáveis pela formação do sítio arqueológico.

Paralelo a isto foi realizada a primeira entrevista desta pesquisa, em um Terreiro de Candomblé de Nação Ketu. A entrevista foi realizada no dia 26 de abril de 2018, no Terreiro Ilê Asé Sango Ayrá Ibonã, sob a liderança da Ialorixá Valderéz Gonzaga da Silva, localizado na Rua Doralino Pereira de Araújo, nº37, distrito de Pirapama, município do Cabo de Santo Agostinho, Pernambuco. A pessoa entrevistada foi Lourdes Campelo, Yakekerê (ou Mãe Pequena) do Terreiro, mais conhecida como Mãe Lourdes. Também havia sido acompanhada a festividade do Terreiro à Iemanjá em dezembro, no ano de 2016, antes da realização desta pesquisa.

Contudo, é preciso esclarecer algumas coisas a respeito da entrevista com Mãe Lourdes. Ocorreram problemas técnicos no aparelho de captação do áudio, e toda a informação adquirida do início da entrevista até o final do tópico 4, foi anotada para posterior consulta. Apesar desse percalço, com o acompanhamento à festividade da Orixá Iemanjá realizado no Terreiro Ilê Asé Sango Ayrá Ibonã, no qual Mãe Lourdes faz parte, possibilitou complementar as informações adquiridas na entrevista.

Na visão dos membros do Terreiro é preciso cuidar dos locais onde os Orixás se vinculam como, por exemplo, os mares para Iemanjá e os rios de Oxum. Isto significa que é preciso cuidar para não poluir os ambientes naturais dos Orixás, pois são tanto os seres humanos quanto os Orixás dependentes desses locais. Portanto, as oferendas realizadas aos Orixás são apenas de materiais biodegradáveis. No caso específico de Iemanjá, além do material biodegradável, há a cerâmica que, na visão dos membros do Terreiro, não agride o meio ambiente (CAMPELO, 2018).

A oferenda de Iemanjá, no Terreiro Ilê Asé Sango Ayrá Ibonã, é composta de frutas que não sejam ácidas como laranja e limão (Figura 36), flores brancas (Figura 37) e perfumes de Alfazema. As frutas e perfumes são colocados no interior de uma panela cerâmica, enquanto as flores são arranjadas nas perfurações da mesma e na borda como mostra a Figura 38 (CAMPELO, 2018).

Figura 36 - Frutas compondo a oferenda à Iemanjá, Terreiro Ilê Asé Sango Ayrá Ibonã, Cabo, PE.



Fonte: Mattheus Belo (2016).

Figura 37 - Flores e Panelas da Oferenda à Iemanjá, Terreiro Ilê Asé Sango Ayrá Ibonã, Cabo, PE.



Fonte: Matheus Belo (2016).

Figura 38 - Oferendas à Iemanjá, Terreiro Ilê Asé Sango Ayrá Ibonã, Cabo, PE.



Fonte: Matheus Belo (2016).

A oferenda de alimentos não é ofertada porque os Orixás têm fome, mas por haver um sentimento de compartilhamento dos recursos dos membros do Terreiro com eles. Dessa forma, durante a preparação das frutas e alimentos que vão na Panela, também é feito consumo por parte dos membros. Já em relação às flores, a sua composição na oferenda se deve tanto à sua cor, o branco de Iemanjá, quanto à beleza que trazem (CAMPELO, 2018).

Já com relação à quantidade de materiais ofertados, bem como de panelas de Iemanjá, é a condição financeira dos membros do Terreiro que vai ditar isso, sendo oferecido aos Orixás apenas o que seus adeptos têm condição. A respeito das indumentárias, os filhos e filhas de santo devem se vestir de branco, podendo ou não utilizar colares com as cores dos Orixás protetores de cada um (CAMPELO, 2018).

Em relação às indumentárias todos os adeptos a utilizam, normalmente roupas brancas, alguns utilizam cores azuis, com colares em volta do pescoço que representam os

Orixás que têm assentados. A Ialorixá Valderez (Figura 39), conhecida por Mãe Valda, utiliza vestes brancas, turbante e colares de seu Orixá, Xangô (CAMPELO, 2018).

Figura 39 - Toques da festividade à Iemanjá, Ialorixá Valderez em frente às oferendas, Terreiro Ilê Asé Sango Ayrá Ibonã, Cabo, PE.



Fonte: Matheus Belo (2016).

Uma vez prontas as oferendas de Iemanjá, dá-se prosseguimento aos toques, conduzidos tanto pelo Tirador de Toadas, como pela Ialorixá Valderez (Figura 40). Esses toques consistem em uma série de canções aos Orixás na língua Iorubá. Os demais adeptos acompanham com danças e com o bater de palmas, bem como aqueles que sabem cantar também o fazem (CAMPELO, 2018).

Figura 40 - Tirador de Toada conduzindo os Ilu, acompanhados pela Ialorixá Valderez, Terreiro Ilê Asé Sango Ayrá Ibona, Cabo, PE.



Fonte: Matheus Belo (2016).

Só então os membros se retiram do Terreiro, portando as oferendas, se dirigem por meio de veículos até a praia (Figura 41). No ano de 2016 as oferendas foram entregues em um novo local, a praia de Gaibu, distrito do Cabo de Santo Agostinho, em companhia a outros Terreiros da região, devido à episódios de intolerância religiosa ocorridos naquele mesmo ano no Cabo de Santo Agostinho. Uma vez na praia, os adeptos se reúnem em círculo com outros Terreiros, continuam as toadas e cantam a todos os Orixás, para então levar as oferendas até o mar por meio de embarcações alugadas no local (Figura 42).

Figura 41. Início do cortejo das oferendas do Terreiro Ilê Asé Sango Ayrá Ibonã, PE.



Fonte: Matheus Belo (2016).

Figura 42 - Xirê na praia de Gaibu, Cabo, PE.



Fonte: Mattheus Belo (2016).

A segunda entrevista realizada foi no Centro Espírita Terreiro de Iemanjá, no dia 16 de abril de 2018. O Terreiro pertence à Jacira Lopes dos Santos, 70 anos, localizado na Praça Pedro Serafim, Nº 29, distrito de Camela, em Ipojuca, PE (Figura 43). No Terreiro, além da prática do Candomblé, também eram feitos cultos das religiões Jurema e Umbanda.

Figura 43 - Centro Espírita Terreiro de Iemanjá, Ipojuca, PE.



Fonte: Mattheus Belo (2019).

Sendo a liderança do Terreiro, a Ialorixá Jacira, conhecida por Mãe Jacira, se responsabilizou pelo início da realização de oferendas na Praia de Porto de Galinhas. Mãe Jacira afirmou se tratar de uma prática contínua desde a fundação de seu Terreiro, em 1950, não havendo mudanças na prática ritual e na materialidade desde o seu princípio, sendo ofertadas de 1 a 3 panelas por ano, de acordo com as condições financeiras do Terreiro e de seus adeptos. A própria Ialorixá é quem enfeita e preenche as Panelas de Iemanjá.

É preciso também informar que as informações advindas por essa Mãe de Santo foram sendo registradas à medida que ela relembra, pois os tópicos do questionário nem sempre à remetiam ao tema. Apesar disso, foi possível compreender as informações.

Para a Mãe de Santo Jacira e demais adeptos de seu Terreiro o local da deposição de oferendas é sagrado, portanto deve ser respeitado. Assim sendo firmou-se um compromisso de não remover vestígios arqueológicos dele por se tratar de um local sagrado. Todas as etapas do trabalho arqueológico foram explanadas, de modo didático, aos membros dos terreiros, com fotografias e filmagens, que facilitou o contato e a aceitação da comunidade.

Foi apresentado a Mãe Jacira e demais adeptos do Terreiro os objetivos do trabalho, bem como a identificação do pesquisador deste trabalho, matriculado na Pós-Graduação em Arqueologia pela UFPE. Diante a aceitação para realização de uma entrevista, foi entregue um termo de consentimento para assinatura.

Mãe Jacira afirmou que por ter Iemanjá como a Orixá dela, bem como por sua tradição na prática religiosa, também é responsável pela realização das oferendas à Iemanjá em outros Terreiros, quando é convidada. Ela afirmou realizar essa ritualidade nos Terreiros localizados nos municípios de Barreiros, Sirinhaém, Rio Formoso e São José da Coroa Grande, todos no litoral sul pernambucano e no município de Maragogi, Alagoas (SANTOS, 2018).

No interior da panela de cerâmica é colocado: perfume, ainda embalado; sabonete; flores brancas; tecidos azuis com espelhos e fitas prateadas; e alimentos provenientes da imolação dos animais que a Orixá gosta. Soube-se que alguns filhos de santo vindos do sertão para a festa também colocam relógios e outras joias. Além dessas informações, na festividade se presenciou uma das panelas de Iemanjá (Figura 44) já preparadas (SANTOS, 2018).

Além de Mãe Jacira, o Pai de Santo Ari, de um Terreiro de outro distrito do município de Ipojuca, Nossa Senhora do Ó, é quem participa na realização da Oferenda. O Babalorixá é responsável pela realização das imolações de animais e preparo dos demais alimentos, além de tocar os tambores, puxar as toadas e gerir a festividade como um todo. A Ialorixá afirma que o papel de Pai Ari preenche o de uma Mãe de Santo que havia falecido (SANTOS, 2018).

A festa à Iemanjá do Terreiro de Mãe Jacira ocorre todos os anos, em um sábado do mês de dezembro, antes do feriado católico do Natal, pois em tal período Jacira afirma que os adeptos podem se dedicar a passar um tempo com suas famílias. Diante de um convite da própria Ialorixá, houve, no dia da festa, acompanhamento das atividades para registrar o evento e a materialidade empregada na panela de Iemanjá que seria ofertada (SANTOS, 2018).

A festa se inicia para os membros do Terreiro no dia anterior, com a realização da imolação de galinhas brancas, preparo dos alimentos e encomenda de um bolo. A Ialorixá Jacira e outra Ialorixá ficam confinadas no interior do Peji a partir da noite anterior e prosseguem até o momento de saída do povo do Terreiro para a praia de Porto de Galinhas. É dado o nome de resguardo a essa prática. Já o Babalorixá, Ari, fica com o encargo da organização geral, já trajando vestes apropriadas na cor azul e colares.

Figura 44 - Panela de Iemanjá, Terreiro de Jacira Lopes, Ipojuca, PE.



Fonte: Mônica Nogueira (2018).

No interior do Terreiro se iniciam toques com os tambores, sob a liderança de um neto de Mãe Jacira, Anderson, enquanto os adeptos, tanto do Terreiro de Mãe Jacira quanto de outros, cantam as toadas aos Orixás e dançam em círculo (Figura 45). Estes toques, também chamados de toadas, são o Girê e seguem um padrão de cantar para cada Orixá uma série de

músicas. Inicia-se pelo Orixá Exu, responsável pela abertura da comunicação com os demais Orixás e os seres humanos, e vai seguindo a cada Orixá, chegando às canções de Iemanjá.

Figura 45 - Toque de Iemanjá, Terreiro de Iemanjá, Ipojuca, PE.



Fonte: Mônica Nogueira (2019).

A partir de então Mãe Jacira se retira de seu resguardo no interior no Peji, incorporada por Iemanjá e trajada com todas as indumentárias da Orixá (Figura 46). Suas vestes são um vestido azul-claro com detalhes em prata, havendo símbolos de estrelas, lua e sóis. Em sua cabeça há um Adê azul com um búzio no centro e símbolos prateados que remetem conchas de praia. Ao redor do pescoço possui colares em miçangas azuis. Estes trajes são bastante tradicionais na religião, como se pode observar a fotografia, de 1946, de Pierre Verger, do Babalorixá Joãozinho da Gomeia incorporando Iemanjá (Figura 47).

Figura 46 - Ialorixá Mãe Jacira na festa de Iemanjá.



Fonte: Mônica Nogueira (2018).

Figura 47 - Iemanjá incorporada por Joãozinho da Gomeia, Bahia, 1946.



Fonte: Fundação Pierre Verger (1946).

A Ialorixá Jacira leva a panela de Iemanjá, auxiliada pelo Pai de Santo Ari (Figura 48), saindo de Camela por volta das 19 horas da noite. O grupo utiliza um veículo alugado para ir até a praia de Porto de Galinhas. Em lá chegando, é realizada uma caminhada dos adeptos do Candomblé, ainda cantando, que se inicia na Alameda Luciano do Valle, culminando na praia.

Figura 48 - Oferenda à Iemanjá, Porto de Galinhas, Pai Ari (à esq.) e Mãe Jacira (à dir.).



Fonte: Mônica Nogueira (2018).

Na área da praia, são firmados os tambores trazidos pelos adeptos, que dão prosseguimento às toadas. Enquanto Mãe Jacira e outra Mãe de Santo, convidada, continuam incorporadas em Iemanjá (Figura 49), o Babalorixá segue realizando uma limpeza espiritual, tanto com os adeptos quanto com os turistas e demais participantes, que podem pedir por proteção à Iemanjá.

Figura 49 - Mães de Santo, praia de Porto de Galinhas, Ipojuca, PE.



Fonte: Mônica Nogueira (2019).

É por meio de pescadores da Colônia de Pesca local e alguns poucos adeptos, que são transportadas as oferendas de barco até o ponto entre os recifes de arenito, enquanto os demais participantes da festa prosseguem na praia e aguardam o retorno deles.

A oferenda é feita posicionando as panelas de modo à que adentrem as águas do mar pelas perfurações localizadas nas suas laterais, de modo que permita que os objetos adentrem ao mar sem espalhar seu conteúdo, equilibrando o exterior com o interior. Finalizada essa etapa, os pescadores retornam com os adeptos. Os membros da festa retornam ao Terreiro, se alimentam com parte dos animais imolados e de um bolo feito especificamente para a festividade, encerrando-a.

A terceira e última entrevista, foi realizada em 13 de fevereiro de 2019, no Terreiro de Xambá, também conhecido como Terreiro Xambá dos Portões de Gelo, ou Ilê Axé Oyá Meguê, localizado na Rua Severina Paraíso da Silva, nº 65, Portão de Gelo, São Benedito, município de Olinda, Pernambuco. O entrevistado foi o historiador e responsável pelo memorial à Mãe de Santo Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu), Hildo Leal da Rosa, 59 anos, que, dentre seus afazeres, é responsável pela conversa com visitantes e pesquisadores.

A escolha por esse Terreiro se deu por sua tradição remeter ao ano de 1930, que apesar de todas as perseguições, manteve-se o culto a partir da tradição Xambá, originária, no Brasil, do estado de Alagoas. Para os preceitos desse Terreiro, os Orixás são vistos como possuidores de uma amálgama entre a natureza humana e o meio ambiente que representam. Dessa forma estão ambos ligados, bem como é por meio das oferendas que os adeptos ao Candomblé demonstram sua devoção (ROSA, 2019). “Não existe Candomblé sem oferendas. A gente se expressa de várias formas, pela música, pela dança, mas a alma de nossa prática religiosa é fazer oferendas, simbolicamente ou não, alimentar os Orixás.” (ROSA, 2019, p. 4).

Assim sendo, o senhor Hildo afirma que o ato de oferecer parte de seus alimentos é encarado não de forma literal, para a alimentação do Orixá, mas de forma simbólica, um ato de respeito de devoção, sendo os animais imolados e alimentos secos preparados tanto para consumo dos membros, quanto para a oferenda ao Orixá dedicado. “E quando a gente prepara um prato, cozinha, assa, frita, bem gostosa, e oferece pro Orixá, a gente está oferecendo, é claro que o Orixá não vai comer, porque o Orixá é um espírito, é uma divindade, não é carne, o que importa na verdade é o ato, o gesto de dar presente,” (ROSA, 2019, p. 05).

As oferendas realizadas em Xambá são de dois tipos, aquelas resultantes na imolação animal, vertendo sangue e representando uma vida no lugar dos membros e as chamadas obrigações secas, de alimentos que não tem sangue. No caso da Orixá Iemanjá, as oferendas são de arroz com dendê, gengibre, acompanhados de um peixe chamado tainha. Após o preparo, essas oferendas não são levadas para o mar, mas oferecidas à Orixá no Terreiro e depois consumidas por seus membros (ROSA, 2019).

A festa de Iemanjá realizada pelo Terreiro de Xambá ocorre no dia 8 de dezembro, pela Orixá se sincretizar à santa católica N. S^{ra} da Conceição. Para esse dia há tanto o preparo das oferendas alimentares, como a realização de toadas, cantos em Iorubá e português, que duram em torno de 4 horas no Terreiro. Os adeptos utilizam roupas azuis e brancas, com mulheres utilizando saias e blusas e homens camisas e calças cumpridas, também nessas cores.

Também é normal utilizarem, pelo menos, um fio de contas em volta do pescoço, normalmente nas cores brancas e azuis (ROSA, 2019).

Cada filha e filho de santo trás flores brancas e as deposita no Peji, no canto de Iemanjá. Após o término dessa etapa, os filhos e filhas de santo se dirigem para a beira-mar do bairro do Janga, Paulista, levando suas flores (ROSA, 2019).

Dessa forma, as oferendas depositadas ao mar para Iemanjá no Terreiro de Xambá, consistem em ramos de flores, sendo envolvidos em fitas na cor azul, pois ambas as cores representam a Orixá. Uma vez na beira-mar, os adeptos vão até o mar e ficam, no máximo, Na altura do peito, dentro da água, retiram e guardam as fitas azuis e depositam as flores no mar (ROSA, 2019).

A partir dessas 3 entrevistas, bem como o acompanhamento a 2 festividades a Iemanjá, pôde-se compreender que mesmo em um contexto regional, há diferenças na prática de rituais a mesma Orixá, Iemanjá. Dessa forma se entende que esse culto vai produzir materialidades distintas e, portanto o registro arqueológico subaquático vai refletir isto, porém apenas quando forem materiais não biodegradáveis.

Uma vez realizadas as entrevistas por meio da História Oral e registrados os dados arqueológicos *in situ*, pela Arqueologia Subaquática, o próximo passo foi cruzar os dados obtidos entre as fontes em ordem de analisar se ambas as hipóteses criadas respondem aos problemas científicos.

Diante das informações obtidas no Terreiro da Ialorixá Jacira Lopes, encontrou-se a loja de nº 188 (Figura 50 e Figura 51), localizada no Mercado Público de São José, no Bairro de mesmo nome, da cidade do Recife, Pernambuco. Nele seria possível encontrar os utensílios litúrgicos utilizados na festividade à Iemanjá.

Figura 50 - Loja 188, Mercado Público São José, Recife, PE. Frontal.



Fonte: Matheus Belo (2019).

Figura 51 - Loja 188, Mercado Público São José, Recife, PE. Lateral.



Fonte: Matheus Belo (2019).

Assim, no sentido de contrastar os dados da mensuração das panelas submersas, foi adquirida uma dessas panelas de Iemanjá (Figura 52) na loja nº188. Buscando realizar medições em um ambiente mais bem controlado, podendo manusear o material para ver seus detalhes. Para esta panela foi dado o código de Panela 05.

Figura 52 - Panela de Iemanjá da Loja nº 188, Mercado de São José, Recife, PE.



Fonte: Matheus Belo (2019).

Distintamente às Panelas presentes no sítio Porto de Galinhas, a Panela 05 possibilitou sua caracterização quanto à sua: (1) **identificação**; (2) **técnica de produção**; (3) – **morfologia**; (4) **tamanho e decoração** (CHMYZ, 1976; CRUZ, CORREIA, 2007).

O resultado dessas mensurações (Tabela 2) reafirma as informações relatadas por Mãe Jacira, durante a sua entrevista. Apesar de haver variações nos valores medidos, a morfologia é a mesma, incluindo a presença das perfurações. Pôde-se observar informações que não eram possíveis de obter nas panelas arqueológicas.

Tabela 2. Comparação entre as Panelas Cerâmicas.

Código dos Recipiente Cerâmicos	Altura (cm)	Diâmetro da Borda (cm)	Diâmetro do Bojo (cm)	Diâmetro da Base (cm)	Diâmetro das Perfurações
Panela 01	24	30	37	--	2,5
Panela 02	22	30	36	-	2,5
Panela 03	-	20	-	-	2,5
Panela 04	30	22	39	-	2,5

Panela 05	24	30,5	37	20	2,5
-----------	----	------	----	----	-----

Fonte: Matheus Belo, 2019.

A começar pela técnica de produção, a Panela 05 (Figura 53) foi produzida com o uso do torno, pois se observa no recipiente finas marcas horizontais, com uma espessura homogênea ao longo da panela (CHMYZ, 1976; CRUZ, CORREIA, 2007). Seu tratamento de superfície é do tipo alisado, sendo de queima completa.

Figura 53 - Vista superior interna (à esq.) e vista lateral interna (à dir.), Panela 05.



Fonte: Matheus Belo (2019).

Quanto à sua origem, descobriu-se que era produzida por grupos ceramistas da cidade de Tracunhaém, PE. Rego (2013) em seu trabalho de mestrado sobre a produção cerâmica no estado de Pernambuco, localizou as oficinas onde se produzem utensílios cerâmicos litúrgicos do candomblé, incluindo panelas naquela mesma cidade.

Assim, foi possível identificar as etapas que consistem no momento de aquisição da Panela, seu preparo e consagração como oferenda a Iemanjá, sua deposição da Panela em leite marinho e o passar do tempo, com intensificação das bioincrustações. Schiffer e Fogelin (2015) explanam que pelo conceito de ritos de passagem de Van Gennep, pode-se entender a história de vida dos objetos empregados em um ritual, pois eles possuem um papel de manutenção social. Nesse caso, há quatro processos: **Preparação, Manufatura, uso e**

deposição. Pode também haver uma etapa de reuso, porém não se aplica ao caso desta pesquisa (Figura 54).

Figura 54 - História de Vida dos Objetos.



Fonte: Fogelin e Schiffer (2015).

Esses conceitos de Fogelin e Schiffer (2015) foram aplicados nesta pesquisa por meio tanto da Panela 05, quanto das demais Panelas arqueológicas, bem como a Panela registrada no

Terreiro de Mãe Jacira, do momento de sua aquisição até o instante de sua deposição no sítio arqueológico.

Na Figura 55 foram utilizadas: a Panela 05, etapa de **Manufatura e Aquisição** (A); a Panela de Iemanjá da festividade de dezembro de 2018, etapa de **Preparo** da oferenda (B); a Panela 01 ofertada recentemente, Etapa de **Deposição** (C); e a Panela 02, com o *fauling* nela incrustado, também da Etapa de **Deposição** (D). A etapa de uso pode ser observada a partir das práticas rituais que se iniciam no Terreiro e seguem até o momento que a panela é colocada na embarcação para depósito.

Figura 55 - História de Vida de Objeto Ritual, Panelas de Iemanjá, Porto de Galinhas, PE.



Fonte: Matheus Belo (2019).

A respeito dos tecidos, sabonetes, frutas e alimentos diversos contidos na oferenda, conjecturou-se que não mais se encontravam no contexto arqueológico por serem biodegradáveis, encontrando o tecido na Panela 01 por ser um material mais recente.

Não foram localizados, relógios, joias ou embalagens de perfume que, pelo relato de Mãe Jacira, seria parte da oferenda. Apesar da dificuldade de visibilidade, também havia a presença de sedimento no interior dos recipientes, podendo esse ter sido o motivo por não se localizar tais itens, mas também é preciso levar em conta que a possibilidade da presença de objetos de valor como relógios e joias pode atrair pessoas, cuja intenção seja furtar o material e, portanto, profanar o sítio.

Quanto ao sítio como um todo, foram observados os indicativos que o classificam como um sítio ritual subaquático. Os dados obtidos nos Terreiros e no acompanhamento das festividades permitiram chegar a essa conclusão.

Já as relações que se estabelecem entre os adeptos do Candomblé e o sítio são, de fato, reafirmadas a partir da prática contínua da festividade à Iemanjá e oferta das panelas. Os membros renovam a sua fé nos Orixás através desse tipo de atividade, reforçando a memória coletiva do grupo, sendo o ritual a materialização desta memória.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A escolha da nomenclatura do Sítio Porto de Galinhas foi feita bem no início dessa pesquisa mediante o desconhecimento a respeito de sua procedência. A partir do momento que foi possível compreender que a formação do sítio poderia ser resultado de práticas rituais de religiões de matriz africana, foi necessário rever a questão do nome dado ao sítio.

O nome Porto de Galinhas tem suas origens nas atividades dos escravistas durante a proibição do tráfico de africanos escravizados. Utilizar este nome para um sítio do Candomblé é manter o vínculo ao sofrimento de muitos homens e mulheres.

Só então com os resultados desta pesquisa que se decidiu por um nome, desta vez definitivo, para o sítio. A partir da comunicação com a Ialorixá Jacira Lopes e demais membros do Terreiro de Iemanjá, pensou-se no nome Sítio Arqueológico Subaquático Mãe Jacira de Iemanjá. Desta forma nome não apenas é uma forma de homenagem, como também serve de demarcação territorial e ressignificação de um espaço que outrora era local de sofrimento para os povos africanos

O sítio arqueológico Mãe Jacira de Iemanjá, ainda possui potencial na produção de dados a respeito das práticas religiosas em ambientes marinhos. A formação desse sítio se deu por meio da deposição de oferendas à Iemanjá, Orixá protetora dos mares e de forte representação materna. Há, a partir disso, a renovação dos vínculos entre os membros de Terreiros de Candomblé e de suas crenças.

Com esta pesquisa, viu-se ser possível o estudo de sítios arqueológicos subaquáticos rituais empregando as técnicas da Arqueologia Subaquática e os indicativos de rituais no contexto arqueológicos explorados inicialmente por Renfrew (1994), e expandidos de modo a abarcar outras fontes de dados. No Brasil este tipo de pesquisa não havia sido utilizado nesse contexto submerso, e com os resultados bem-sucedidos desta, abre-se oportunidade para novos empregos dessas metodologias arqueológicas.

Já com relação à História Oral, foram as respostas positivas que essa metodologia trouxe que enfatizam as possibilidades de uso nas pesquisas da Arqueologia Histórica. Foi por meio da entrevista à Ialorixá Jacira e o acompanhamento de uma das festividades de Iemanjá que foi possível responder as hipóteses de fato. Ser possível integrar essa comunidade tradicional as pesquisas arqueológicas aproximam e demonstram a relevância do fazer da Arqueologia para a sociedade.

A tarefa de rememoração da Memória Coletiva e Individual trás as interpretações atuais que os indivíduos dão ao seu passado. Os rituais que resultam na deposição de Oferendas à Iemanjá, podem ser percebidos como de Memórias Coletivas codificadas em ação, e materializadas nas oferendas, servindo a um papel para sua comunidade (SCHECHNER, 2013).

Assim, por meio das metodologias desta pesquisa, foi possível observar que a expressão cultural religiosa de um grupo não se apresenta no sítio apenas fisicamente, mas por meio da imaterialidade. Os vestígios arqueológicos rituais presentes no contexto são resultado das interações dos grupos humanos em sua vivência religiosa, pois a crença e a cosmovisão são elementos presentes em qualquer sociedade.

Outra questão que vale a pena ser retomada é a antiguidade do sítio. Sendo um local onde ainda ocorre festividade à Iemanjá, com deposição anual de oferendas, é provável que os artefatos observados *in situ* sejam mais recentes que 100 anos, o que contrariaria as diretrizes definidas pela Convenção da UNESCO (2001), e seguida por muitos arqueólogos subaquáticos, que não caracteriza esses sítios mais recentes como arqueológicos.

Apesar disso, o sítio Mãe Jacira de Iemanjá, por mais que ainda esteja em uso, representa uma prática religiosa ancestral, realizada por inúmeros Terreiros de Candomblé no Estado de Pernambuco. Esta prática pode remeter ao fato de que os povos africanos foram forçados a migrar para as Américas pelo oceano Atlântico, durante o período da escravidão. Assim, o mar, que foi o meio pelo qual homens e mulheres vieram forçosamente ao Brasil, é então ressignificado como um meio de conexão dos grupos de culto afro-brasileiros com as suas origens.

A própria Mãe Jacira iniciou a prática de oferendas naquele local já nos anos 1950, sendo a Ialorixá de seu Terreiro. A continuidade dessa prática se deu por meio da oralidade e da tradição da Ialorixá, que ainda se diz responsável por outras oferendas no litoral Sul do estado de Pernambuco. Essa informação, bem como o conhecimento da independência dos Terreiros, uns dos outros, em relação aos preceitos religiosos, demonstra que há intercâmbios entre os grupos.

As informações obtidas nos Terreiros de Xambá e Ilê Asé Sango Ayrá Ibonã, demonstram que, mesmo em centros religiosos de um mesmo estado, há diferenças nas práticas rituais no mar. Enquanto as oferendas de Xambá são somente flores, as do outro são panelas cujos conteúdos compõe materiais biodegradáveis, além das flores. Apesar dessas diferenças entre eles, é dito que cada Terreiro mantém as práticas desde a sua fundação.

Diante do contraste entre as informações obtidas pela Arqueologia Subaquática e pela História Oral, surgiu um questionamento, que pode ser mais explorado em pesquisas futuras. Em relação à quantidade de painéis de Iemanjá encontradas no Sítio Mãe Jacira de Iemanjá, apesar da baixa condição de visibilidade foram observadas poucas painéis em relação à quantidade que deveria haver. Em seus relatos, Mãe Jacira afirma que a festa anual a Iemanjá com realização de oferendas é feita desde a fundação do Terreiro, em 1950, sendo por vezes ofertadas 3 painéis por ano, logo haveria muito mais painéis que o encontrado.

Não tendo visto esta quantidade de artefatos cerâmicos ou demais itens não biodegradáveis, indicam que há uma sistemática remoção deles, seja por conta de intolerância religiosa, ainda muito forte na atualidade, seja por furtos, com indivíduos desejando obter bens de valor do sítio.

Diante disto buscaram-se informações a respeito da proteção do município aos bens culturais. Apesar de haver uma proteção para os ambientes naturais de Porto de Galinhas, como observado na Lei de nº 1.596/2011, não há menção a salvaguarda dos patrimônios arqueológicos subaquáticos. Este trabalho trás subsídios para a criação de ferramentas de proteção junto ao poder público, possibilitando que tais medidas sejam ampliadas para a proteção de outros locais semelhantes.

O sítio ainda possibilita novas incursões pela Arqueologia, uma vez que suas origens estão definidas é possível ir além. Com a realização de novos mergulhos, pode-se buscar registrar espacialmente os artefatos em leito marinho e, utilizando equipamentos de registro fotográfico, criar um modelo tridimensional, que utilizam o *software Agisoft* para reproduzir sítios e vestígios arqueológicos submersos em meio virtual. Esse tipo de técnica possibilita que tanto arqueólogos possam estudar o sítio de forma remota, quanto o público em geral.

É possível analisar o sítio empregando metodologias da Etnoarqueologia e Arqueologia Experimental, pois conhecendo os fatores geoambientais e antrópicos que influenciam nos artefatos arqueológicos no sítio, pode-se conduzir experimentos com os seus componentes, como exemplo, é possível utilizar uma painela de cerâmica e acompanhar a bioincrustação e demais modificações no artefato, ou mesmo analisar a taxa de degradação dos vestígios materiais biodegradáveis.

Já por meio da Arqueologia da Paisagem, se pode buscar as camadas de significados que a paisagem onde o sítio se situa, representa para as comunidades de Terreiro da região, não só seus responsáveis. O trabalho de Novaes (2018) oferece subsídios teóricos desse método, pois realizou um estudo similar na Enseada de Água de Meninos, em Salvador, Bahia.

Assim como este sítio foi criado, a partir das atividades de um único Terreiro de Candomblé, no Estado de Pernambuco, há várias outras Casas de Culto de matriz africana. Este trabalho oferece subsídios para que sejam realizadas novas pesquisas em outros Terreiros e estudadas as oferendas que porventura sejam depositadas em ambientes marinhos. Assim sendo, é possível pensar na criação de uma Carta Arqueológica de Sítios Rituais Submersos, sendo demonstrada a variedade de ambientes e práticas religiosas que envolvem a sua criação.

Por fim, esta pesquisa arqueológica procura compreender as relações desses povos descendentes das práticas e religiões africanas, que passaram por todo um processo de opressão e, ainda assim, mantiveram as suas crenças. É dessa forma que se pode analisar o passado africano, não só pelo tema da escravidão, mas pelas práticas ancestrais da África, que vieram por meio das sacerdotisas, dos sacerdotes, dos memorialistas, dos demais homens e mulheres que mantiveram as suas crenças e resistiram ao julgo dos escravagistas.

REFERÊNCIAS

- ABRANTES, S. S. **ATOTÔ, Obaluayê Ajuberu**: Um olhar semiológico sobre a indumentária de Obaluayê. Dissertação (Mestrado em História da Arte) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.
- ALVES, M. **Povo Xambá resiste**: 80 anos da repressão aos terreiros em Pernambuco. Recife: Ed. CEPE, 2018.
- ANDREWS A. P.; CORLETTA R. A Brief History of Underwater Archaeology in the Maya Area. **Ancient Mesoamerican**, Cambridge, v. 6, p. 101 – 117, mar. 1995. Disponível em: http://journals.cambridge.org/abstract_S0956536100002121. Acesso em: 21 mar. 2019.
- ANJOS, K. L. **Turismo em cidades litorâneas e seus impactos ambientais urbanos**: o caso de Porto de Galinhas, PE. 2005. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Urbano) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.
- ANTONACCI, M. A. Espanhóis em São Paulo: recuperando uma imigração silenciada. **Cadernos CERU**, São Paulo, v.11, p. 135-146, 2000.
- BÂ, A. H. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. História geral da África, I: Metodologia e Pré-História da África. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. Cap. 8, p. 167– 212. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/345975/mod_forum/intro/hampate_ba_tradicao%20viva.pdf. Acesso em: 03 mar. 2019.
- BASS, G. F. **Arqueologia Subaquática**. Lisboa: Ed. Verbo, 1969.
- BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Edusp, 1971. v. 2.
- BERKIC, L. et al. **Conservation of underwater archaeological finds**: Manual. Zadar: International Centre for Underwater Archaeology in Zadar, p. 26-38, 2014. Disponível em: https://icua.hr/images/stories/publikacije/conservation_of_underwater_archaeological_finds_manual_second_edition.pdf. Acesso: 15 de maio 2017.
- BHABHA, H. K. **O Local de Cultura**. Tradução: Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. Título Original: The Location of Culture. ISBN: 0415336392.
- BINFORD, L. Mortuary Practices: Their Study and Their Potential. In: BINFORD, L. **Memoirs of the Society for American Archaeology**, p. 6-29, 1971. Disponível em: <http://users.clas.ufl.edu/davidson/arch%20of%20death/Week%2004/Binford%201971.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2019.
- BIRMAN, P. **O que é Umbanda**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983. (Coleção Primeiros Passos).
- BRASIL. Lei Federal nº 7.542, de 26 de setembro de 1986, arts. 1º e 20º. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1980-1987/lei-7542-26-setembro-1986-372124-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 23 abr. 2017.

BRASIL. Lei Federal nº 10.166, de 27 de dezembro de 2000. Altera a Lei n. 7.542, de 26 de setembro de 1986, que dispõe sobre a pesquisa, exploração, remoção e demolição de coisas ou bens afundados, submersos, encalhados e perdidos em águas sob jurisdição nacional, em terreno de marinha e seus acrescidos e em terrenos marginais, em decorrência de sinistro, alijamento ou fortuna do mar, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L10166.htm. Acesso em: 23 abr. 2017.

BRASIL. Ministérios da Marinha e da Cultura. Portaria Interministerial nº 69, de 23 de janeiro de 1989. Normas comuns sobre a pesquisa, exploração, remoção e demolição de coisas ou bens de valor artístico, de interesse histórico ou arqueológico, afundados, submersos, encalhados e perdidos em águas sob jurisdição nacional, em terrenos marginais, em decorrência de sinistro, alijamento ou fortuna do mar. Brasília, 1989. Disponível em: <http://memoria.cnpq.br/documents/10157/3daaedfe-de2c-4130-8ebe-cdf8d94bb64a>. Acesso em: 18 jun. 2017.

CAMPELO, L. **Entrevista no Ilê Asé Sango Ayrá Ibonã**. [Entrevista cedida a] Matheus Belo Guimarães Barbosa. Cabo de Santo Agostinho, Pernambuco, 26 abr. 2018.

CAPONE, S. **A busca da África no Candomblé: Tradição e Poder no Brasil**. Tradução: Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. Título Original: Searching for Africa in Brazil: Power and Tradition in Candomblé.

CARYBÉ, H. J. P. B. **Os Deuses Africanos no Candomblé da Bahia**. Salvador: Bigraf., 1993.

CHERQUES, S. **Dicionário do Mar**. São Paulo: Ed. Globo, 1999.

CHMYZ, I. Terminologia Arqueológica Brasileira para a cerâmica. 2. ed. rev. e ampl. **Cadernos de Arqueologia do Museu de Arq. E Arte Pop de Paranaguá**, Curitiba, 1976.

CRUZ, M. D.; CORREIA, V. H. **Normas de Inventário de Arqueologia: Cerâmica Utilitária**. Lisboa: Instituto dos Museus e da Conservação, 1. ed., 2007.

CONFERÊNCIA GERAL DA ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA, 2001, Paris. **Convenção Sobre A Proteção Do Patrimônio Cultural Subaquático**. Paris: UNESCO, 2001.

CUNHA, L. O. C. **Manual de Arqueologia Subaquática: Enfoque Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Razão Cultural, 1. ed., 2009.

DEAN, M, et. al. **Archaeology Underwater: the NAS Guide to Principles and Practice**. London: Dorset Press, 2000.

DIEGUES, A. C. A interdisciplinaridade nos estudos do Mar: o papel das ciências sociais. *In: A pesca construindo sociedades*. São Paulo: NUPAUB/USP, p. 15-46, 2004. Disponível em: <http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/color/interdis.pdf>. Acesso: 07 ago. 2017.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa: O sistema totêmico da Austrália**. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1996.

ENGELHARDT, R. A.; ROGERS, P. R. **Hoi An Protocols for the best conservation practice in Asia**: professional guidelines for assuring and preserving the authenticity of Heritage Sites in the context of the Cultures of Asia. Bangkok: UNESCO, 2009. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001826/182617e.pdf>. Acesso em: 03 maio 2019.

ERREGUERENA, P.; MONTERO, A.; JUNCO, R. (Coord.). **Las aguas celestiales**: Nevado de Toluca. México: INAH, 2009.

ERREGUERENA, P. L. Mexican Underwater Archaeology and some of its challenges and solutions. **Papers from the Institute of Archaeology**, Londres, v. 23(1), 2013. Disponível em: <https://pia-journal.co.uk/articles/10.5334/pia.442/>. Acesso em: 24 maio 2019.

FERNANDES, I. C. S. Umbanda: prática cultural e religiosa afro-brasileira no município de Araruna/PR. **Cadernos PDE**, Araruna, v. 2, 2014. Disponível em: http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/cadernospde/pdebusca/producoes_pde/2014/2014_uem_edfis_pdp_isabel_cristina_dos_santos_fernandes.pdf. Acesso em: 08 set. 2018.

FERREIRA, I. C.; SOUZA, C. C. R. Arqueologia Subaquática: linhas de pesquisa científica no Brasil entre 1970 e 2014. **Cadernos do LEPAARQ**, Pelotas, v. 14, n. 27, 2017. Disponível em <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/download/10537/7319>. Acesso em: 21 jul. 2017.

FOGELIN, L. The Archaeology of religious ritual. **Annual Review of Anthropology**, Palo Alto, v. 36, p. 55-71, 2007.

FOGELIN, L. Introduction: Methods for the Archaeology of Religion. *In*: FOGELIN, L. (Ed.). **Religion, Archaeology, and the Material World**. Carbondale: Southern Illinois University, p. 1-14, 2008.

FOGELIN, L.; SCHIFFER, M. B. Rites of passage and other rituals in the life histories of objects. **Cambridge Archaeological Journal**, Cambridge, v. 25(4), 2015, p. 815-827. Disponível em: http://journals.cambridge.org/abstract_S0959774315000153. Acesso em: 12 mar. 2019.

GARRISON T. **Fundamentos de Oceanografia**. 4. ed. São Paulo: Cengage Learning, 2010.

GELEDÉS INSTITUTO DA MULHER NEGRA. A questão de gênero no Candomblé. São Paulo: **Geledés Instituto da Mulher Negra**, 2016. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/questao-do-genero-no-candomble>. Acesso em: 13 maio 2019.

GUERRA, A. T.; GUERRA, A. J. T. **Novo dicionário geológico-geomorfológico**. 6. ed. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2008.

GUIMARÃES NETO, R. B. Historiografia, diversidade e história oral: questões metodológicas. *In*: Laverdi, R. *et. al.* (org.). **História Oral, desigualdades e diferenças**. Florianópolis, SC; Recife, PE: Ed UFSC; Ed. Universitária UFPE, v. 1, p. 15-37, 2012.

GUIMARÃES, R. S. **A arqueologia em sítios submersos**: estudo do sítio depositário da enseada da Praia do Farol da Ilha do Bom Abrigo – SP. Dissertação (Mestrado em Arqueologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em:

www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-01032010.../DISSERTACAO.pdf. Acesso em: 15 jun. de 2017.

GUIMARÃES, R. S. Patrimônio Cultural Subaquático: A importância das Práticas de Preservação em Campo. In: SEMINÁRIO PRESERVAÇÃO DE PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO, 4, 2016, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Disponível em: http://site.mast.br/hotsite_anais_ivsppa/pdf/04/22%20Texto%20completo%20revisado%20ricardo%20guimar%C3%A3es.pdf. Acesso em: 02 de abr. 2019.

GÜNTHER, H. **Como elaborar um questionário**. Brasília: Universidade de Brasília; Laboratório de Psicologia Ambiental, 2003. (Série Planejamento de Pesquisa nas Ciências Sociais, n. 1).

HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. Tradução: Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Ed. Vértice, 1990.

HALBWACHS, M. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Félix Alcan, 1925. (Collection Les Trauvaux de l'Année sociologique). Disponível em http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/cadres_soc_memoire/cadres_sociaux_memoire.pdf. Acesso em: 03 abr. 2019.

HARARI, Y. N. **Sapiens: uma breve história da humanidade**. 24. ed. Porto Alegre: L&PM, 2015.

HERNÁNDEZ BAUTISTA, I. R. **Ofrendas y paisajes rituales em el Nevado de Toluca**. Tese (Licenciatura em Arqueología) – Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2014. Disponível em: http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/cadernospde/pdebusca/producoes_pde/2014/2014_uem_edfis_pdp_isabel_cristina_dos_santos_fernandes.pdf. Acesso em: 18 out. 2016.

HODDER, I. **The Present Past**. London: Batsford, 1982.

HODDER, I. **Theory and Practice in Archaeology**. London: Routledge, 1992.

HOFBAUER, A. Dominação e Contrapoder: O Candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 5, p. 37-79, 2011. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-33522011000100003>. Acesso em: 11 maio 2019.

ICOMOS (CONSELHO INTERNACIONAL DE MONUMENTOS E SÍTIOS). **Carta de Lausanne** – carta para a proteção e gestão do patrimônio arqueológico, 1990. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20de%20Lausanne%201990.pdf>. Acesso em: 30 jun. 2017.

ICOMOS (CONSELHO INTERNACIONAL DE MONUMENTOS E SÍTIOS). A Carta Internacional do ICOMOS sobre a proteção e gestão do patrimônio cultural subaquático. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 07, p. 209-213, 1996. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revmae/view/109321/107816>. Acesso em: 22 mar. 2018.

INSOLL, T. **Archaeology, ritual, religion**. London: Routledge, 2004.

IPOJUCA. Lei nº 1.596, de 02 de junho de 2011. Institui o Código do Meio Ambiente do Município de Ipojuca e dá outras providências. Ipojuca, PE: Prefeitura do Município de Ipojuca, 2011. Disponível em:

http://leis.ipojuca.pe.gov.br/goldendoc/index.asp?op=download&appname=Legislacao&basename=legislacao&file=399_1E72_strdocumento. Acesso em: 30 abr. 2019.

JENSEN, T. G. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 01, p.1-21, 2001. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2001/p_jensen.pdf. Acesso em: 25 fev. 2019.

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. A. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

LANG. A. B. da S. G. **Trabalhando com História Oral**: reflexões sobre procedimentos de pesquisa. Cadernos CERU (USP), São Paulo, n.11, p. 123-134, 2000.

LE GOFF, J. **História e Memória**. 4. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

LEROI-GOURHAN, A. **As religiões da pré-história**. Tradução: Maria Inês de Franca Souza Ferro. Lisboa: Edições 70, 2007. Título original: Les religions de la préhistoire.

LIVRO Amarelo: Manifesto Pró-Patrimônio Cultural Subaquático Brasileiro. Campinas: Centro de Estudos de Arqueologia Náutica e Subaquática (CEANS), do Núcleo de Estudos Estratégicos da Universidade Estadual de Campinas (NEE / UNICAMP), 2004. Disponível em: https://www.passeidireto.com/arquivo/1845856/livro_amarelo_ceans. Acesso em: 24 abr. 2019.

LODY, R. **O Povo do Santo**: Religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. 2. ed. São Paulo: ed. WMF Martins Fontes, 2006.

MABESOONE, J. M.; COUTINHO, P. N. Littoral and shallow marine Geology of Northern and Northeastern Brazil. **Trabalhos Oceanográficos da Universidade Federal de Pernambuco**, Recife, v. 12, 1970. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/TROPICALOCEANOGRAPHY/article/view/2545/2073>. Acesso em: 27 maio 2019.

MALLMANN, D. et. al. Classificação morfodinâmica das praias arenosas de Ipojuca (Pernambuco, Brasil) através da análise semântica de imagens de satélite pancromáticas. **Pesquisas em Geociências**, Rio Grande do Sul, v. 41(2), p. 169-189, 2014. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/igeo/pesquisas/4102/064102.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2017.

MANSO, V. A. V. et. al. Morfologia e Sedimentologia da Plataforma Continental Interna entre as Praias de Porto de Galinhas e Campos – Litoral Sul de Pernambuco, Brasil. **Revista Brasileira de Geociências**, São Paulo, v. 2, p. 17-25, 2003. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/PesquisasemGeociencias/article/view/19587/pdf>. Acesso em: 19 abr. 2019.

MANSO, V.A.V. Definição dos pontos de contorno da linha de preamar máxima atual do município de Ipojuca – PE. Recife: UFPE, 2003. Disponível em: <http://www.cprh.pe.gov.br/downloads/pnma2/relatorio-final.pdf>. Acesso em: 24 abr. 2019.

MARINHA DO BRASIL. Diretoria de Portos e Costas. Normam Nº 10/DPC – Normas da autoridade marítima para pesquisa, exploração, remoção e demolição de coisas e bens afundados, submersos, encalhados e perdidos. Brasília, 2003. Disponível em: https://www.marinha.mil.br/dpc/sites/www.marinha.mil.br.dpc/files/portarias-normam/04_portaria03_mod4_2014.pdf. Acesso em: 10 jun 2017.

MILLER, D. **Trecos, troços e coisas**: os estudos antropológicos sobre a cultura material. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2013.

MONTENEGRO, A. T. História Oral: Caminhos e Descaminhos. **Revista Brasileira e História**, São Paulo, v. 25/26, p. 55-67, 1993.

NOVAES, L. C. N. **O Exu submerso**: uma arqueologia da religião e da diáspora no Brasil. Curitiba: Editora Prismas, 2018.

OLIVEIRA, A. L. O litoral do Nordeste do Brasil como objeto científico darwinista: as prospecções de John Casper Branner, 1899-1911. **História, Ciências, Saúde - Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p.931-949, 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010459702014000300931&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 08 jan. 2018.

OLIVEIRA, J. A. R.; MANSO, V. A. V.; GUERRA, N. C; Análise da vulnerabilidade à erosão costeira nas praias de Porto de Galinhas, Cupe e Gamboa, município de Ipojuca, litoral sul do estado de Pernambuco. *In*: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDO DO QUATERNÁRIO, 9, 2003, Recife. Disponível em: http://www.abequa.org.br/trabalhos/gerenciamento_74.pdf. Acesso em: 11 ago. 2017.

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

OSBORNE, R. Hoards, votives, offerings: the archaeology of the dedicated object. **World Archaeology**, London, v. 36(1), n. 5, p. 1-10, 2004.

OTÁVIO, J. M.; et. al. Formação e Diagênese de arenitos de praia: uma revisão conceitual. **Clio Série Arqueológica**, Recife, v. 32, n. 3, p. 88-106, 2017.

OXÓSSI, M. S. **Primeiro Manifesto contra o sincretismo no Candomblé Baiano**. *In*: Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura (COMTOC), 2, 1983, Salvador.

OXÓSSI, M. S. **Segundo Manifesto contra o sincretismo no Candomblé Baiano**. *In*: Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura (COMTOC), 2, 1983, Salvador.

PEIRANO, M. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2003. Disponível em: <http://www.marizapeirano.com.br/livros.htm>. Acesso em: 17 jul. 2017.

PERALTA, E. Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica. **Arquivos da Memória: Antropologia, Escala e Memória**, Lisboa, n. 2, p. 4-23, 2007. Disponível em [http://arquivos-da-memoria.fcsh.unl.pt/ArtPDF/02_Elsa_Peralta\[1\].pdf](http://arquivos-da-memoria.fcsh.unl.pt/ArtPDF/02_Elsa_Peralta[1].pdf). Acesso em: 13 dez 2018.

PEREIRA, J.; RÔMULO, L. Ilê Asé Sango Ayrá Ibonã: Um terreiro como lócus de potencialização e perpetuação da Existência. **Ilê Asé Sango Ayra Ibona**: Casa de Terreiro de

Candomblé Nação Ketu. Cabo de Santo Agostinho, 28 jun. 2010. Disponível em: <https://sangoayra.blogspot.com/2010/06/ile-ase-sango-ayra-ibona.html>. Acesso em: 16 mai. 2019.

PRANDI, R. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**, São Paulo, n. 50, p. 46-65, 2001.

PRISCO, C. S. **As religiões de matriz africana e a escola: Guardiãs da herança cultural, memória e tradição africana**. Praia Grande: Ed. Ilê asé e instituto Oromilade, 2012. Disponível em: http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/11/As-religi%C3%B5es-de-matriz-africana-e-a-escola_apostila.pdf. Acesso em: 20 out 2016.

RAMBELLI, G. **Arqueologia até debaixo d'água**. São Paulo: Maranta, 2002.

RAMBELLI, G. Entre o uso social e o abuso comercial: as percepções do patrimônio cultural subaquático no Brasil. **História**, São Paulo, v. 27, p. 49-74, São Paulo, 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742008000200004. Acesso em: 18 jul. 2017.

RAMBELLI, G. A arqueologia subaquática no Brasil. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, v. 08, 2009. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revmaesupl/article/viewFile/113508/111463>. Acesso: 10 jul. 2017.

REGO, H. M. **As panelas de barro de Pernambuco – do século XIX ao XXI**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

RENFREW, C. The Archaeology of Cult. In: RENFREW, C.; ZUBROW, E. (Eds.). **The Ancient Mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 47-54.

RIBEIRO, R. A estrutura dos grupos de culto Afro-Brasileiros. HUTZLER, C.R. (Org.). René **Ribeiro e a antropologia dos cultos Afro-Brasileiros**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2014. p. 41-59.

RIBEIRO, R. Significados sócio-cultural das cerimônias de Ibeji. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 29, p. 147-154, 1986. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1986.111152>. Acesso em: 06 mar. 2019.

RIVERA, F. T.; GAYTÁN-ARIZA, G. Museo virtual de Arqueología Subacuática (MAS). **Memorias del primer congreso internacional el Patrimonio Cultural y las Nuevas Tecnologías: Una visión contemporánea**. México, 2015. Disponível em: <http://www.pcnt.inah.gob.mx/pdf/14291172422.pdf>. Acesso: 18 jul. 2017.

ROSA, H. L da. **Entrevista ao Terreiro de Xambá**. [Entrevista cedida a] Matheus Belo Guimarães Barbosa. Olinda, Pernambuco, 13 de fevereiro, 2019.

SANTOS, J. L. **Entrevista ao Centro Espírita Terreiro de Iemanjá**. [Entrevista cedida a] Matheus Belo Guimarães Barbosa. Ipojuca, Pernambuco, 16 de abril, 2018.

SCHECHNER, R. **Performance Studies: An Introduction**. 3. ed. New York: Routledge, 2013.

SILVA, M. C. **Conhecimento científico e o saber popular sobre os moluscos nos Terreiros de Candomblé de Recife e Olinda, Estado de Pernambuco**. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006. Disponível em: <https://pt.slideshare.net/lenamcf/os-moluscos-nos-terreiros>. Acesso: 06 jun. 2019.

SINCRETISMO. *In*: DICIONÁRIO Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

SOMMER, B.; SOMMER, R. **A practical guide to behavioral research: Tools and techniques**. New York: Oxford U Press, 1997.

SOUZA, C. C. R.; VALLS, M. P. Carta arqueológica de naufrágios do litoral de Pernambuco: de 1503 a 1600. **Clio Série Arqueológica**, Recife, v. 23, n. 01, p. 90-104, 2008. Disponível em: <https://www3.ufpe.br/cliuarq/images/documentos/V23N1-2008/2008v1n23a7.pdf>. Acesso em: 03 jul. 2017.

SOUZA, C. C. R. **Identificação arqueológica de um naufrágio no Lamarão externo do porto do Recife, PE, Brasil**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007. Disponível em: http://repositorio.ufpe.br:8080/bitstream/handle/123456789/734/arquivo2377_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 03 jul. 2017.

SOUZA, C. C. R. Conceito de Sítios Rituais, de Oferenda ou Santuários. [Entrevista cedida a] Matheus Belo Guimarães Barbosa, Recife, 2018.

SUGUIO, K. **Dicionário de Geologia Marinha Sedimentar e áreas afins**. Rio Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

SUVANATAP, M. **Intangible Heritage as a Tool for Underwater Heritage Conservation: As interdisciplinary approach to increase capacity for sustainable Heritage Safeguarding**. Bangkok: UNESCO, 2014. Disponível em: <http://bit.ly/1j0Id8z>. Acesso em: 30 abr. 2019.

SZEROCZYNSKA, K.; ZAWISZA, E. Cenotes: Lakes of the Yucatan Peninsula (México). **Studia Quaternaria**, Warszawa, v. 32, n. 01, p. 53-57, jan. 2015. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Edyta_Zawisza/publication/282373798_Cenotes_-_Lakes_of_the_Yucatan_Peninsula_Mexico/links/56976f1e08ae34f3cf1eab67/Cenotes-Lakes-of-the-Yucatan-Peninsula-Mexico.pdf?origin=publication_detail. Acesso em: 24 mar. 2019.

TURNER, V. **O Processo Ritual: Estrutura e Anti-estrutura**. Tradução: Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, V. **Schism and Continuity in an African Society**. Oxford: Manchester University Press, 1996.

VALLADO, A. Iemanjá Mãe Poderosa. **Le Monde Diplomatique Brasil**, Osasco, n. 31, 2010. Disponível em: <http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=631>. Acesso em: 05 jan. 2019.

VAN GENNEP, A. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2011.

VERGER, P. F. **Orixás**: Os deuses da África e do Novo Mundo. Rio de Janeiro: Corrupio, 1981. Disponível em: <https://tepma.files.wordpress.com/2011/08/orixc3a1s-o-mundo-magico-da-umbanda.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2017.

YARENMKO, R. K., et. al. **Handbook of research and quantitative methods in psychology**. Hillsdale: Lawrence Erlbaum, 1986.

APÊNDICE A – Questionário geral aplicado para representantes de Terreiros

1 - Dados pessoais

- Nome, Idade,
- Função/Funções no Terreiro
- Quanto tempo está na Casa atual
- Veio de outros Terreiros? Quais?
- É iniciado na religião desde quando? Teve religião anterior?

2 – Informações do Terreiro

- Nome e significado do nome:
- Endereço (com ponto de GPS) (Acesso)
- Contato
- Patrono/Regente
- Ano de Fundação
- Quem fundou e qual o Terreiro de origem?
- De qual Nação faz parte?

3 – Da Prática de Oferendas dedicadas ao Mar

- Qual o significado do Mar para o Terreiro?
- A Qual ou quais são os Orixás do mar e suas atribuições?
- São efetuadas oferendas a algum desses Orixás?
- Que tipos de oferendas seriam essas?
- Quais materiais, orgânicos ou inorgânicos, são parte da oferenda?
- Por que fazem parte?
- São depositados em algum recipiente ou mais de um? Qual(is)?
- De que é feito o recipiente? Possui significado?
- Existem materiais que não são mais parte das oferendas?
- Por que não são mais usados?
- Quais as etapas de preparação das oferendas (da aquisição à deposição no mar)?

- Em que dias?
- E que Horários?
- No mar, onde é (são) depositada(s) a(s) oferenda(s)?
- Através de que meio são levadas a este ponto?

4 – Danças, cantos e representações imateriais ritualísticas.

- Quais são as músicas/danças performadas?
 - a) No preparo dos componentes das oferendas
 - b) No momento de saída do Terreiro
 - c) Na praia
 - d) No mar

APÊNDICE B - Questionário em profundidade aplicado para representantes de Terreiros

1 - Dados pessoais

- Nome, Idade,
- Função/Funções no Terreiro
- Quanto tempo está na Casa atual
- Veio de outros Terreiros? Quais?
- É iniciado na religião desde quando? Teve religião anterior?

2 – Informações do Terreiro

- Nome e significado do nome:
- Endereço (com ponto de GPS) (Acesso)
- Contato
- Patrono/Regente
- Ano de Fundação
- Quem fundou e qual o Terreiro de origem?
- De qual Nação faz parte?

3 – Do preparo das Oferendas

- Como e quando começou a ritualidade da oferenda na religião? Quem pode contar esta história?
- Como e quando começou no Terreiro?
- A Qual (is) o Orixá/Orixás são destinadas oferendas em mar, lagos, rios e afins?
- Quais Orixás podem incorporar nos membros do Terreiro no preparo e festividade da oferenda?
- O patrono/Regente influencia na festividade? Como?
- Houve mudanças nas oferendas da fundação do Terreiro até a atualidade? Quais?
- Quais as etapas de preparação e quem são os responsáveis por cada etapa?
 - a) Antes do dia
 - b) No dia
 - c) No momento do Xirê

- d) No momento da oferenda no mar
- Qual o local no mar escolhido para ser feita a oferenda e o porquê?
- Há memória fotográfica das festividades? É acessível?
- Qual o local para armazenar os objetos utilizados no processo ritualístico? Quais são estes objetos?
- Por que a escolha de tal ponto?
- Qual a simbologia do ponto?
- Existe um horário definido para cada etapa?
 - a) Preparo da oferenda;
 - b) Saída da Terreiro;
 - c) Xirê na praia;
 - d) Deposição da oferenda;
 - e) A lua ou outra coisa influencia no horário/dia?
- Quais os membros fundamentais da ritualidade?
- O gênero e/ou idade define quem faz determinadas atividades?
- O tipo de embarcação utilizada tem que ser específico? Seu condutor tem que ser iniciado na religião?

4 – Componentes materiais

- Qual o(s) recipiente/recipientes utilizados?
 - a) Qual o nome?
 - b) Qual seu tamanho?
 - c) Onde é adquirido?
 - d) Muda? Por quê?
- Qual o local de preparo? Houve mudanças?
- Qual o nome dado aos componentes materiais?
- O que compõe a oferenda e qual o significado de cada item? há uma marca específica escolhida?
 - a) Qual (is) a(s) cor (es), espécie(s) de flor e seu significado
 - b) Qual (is) o(s) tipo(s) de tecido, a cor e seu significado?
 - c) Qual o Ebó (Alimentos) e seus significados?
 - d) Qual(is) perfume, quantidade, recipiente e significado

- e) Demais objetos, cor, tipo e significado?
- f) Quais coisas já não são mais ofertadas e o porquê?
- O poder aquisitivo dos membros tem alguma importância na materialidade da oferenda?

5 – Danças, cantos e representações imateriais ritualísticas

- Quais são as músicas/danças que são?
 - e) No preparo dos componentes das oferendas
 - f) No momento de saída do Terreiro
 - g) Na praia
 - h) No mar

6 – Vestuário

- No momento da preparação e oferta ao mar das oferendas, Qual a veste utilizada pelo
 - (a) Mãe/Pai de Santo? Quais são suas cores? Por quê?
 - a) Qual a indumentária dos demais membros? Brincos, Colares, Anéis, Outro?

APÊNDICE C - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Prezado (a) Senhor (a) _____

Este documento é referente à uma pesquisa que comporá uma dissertação de mestrado com o título **Estudo de caso de um sítio arqueológico em Porto de Galinhas: interações e materialidade** e está sendo desenvolvida por **Mattheus Belo Guimarães Barbosa**, aluno do Curso de **Mestrado em Arqueologia** da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), sob a orientação dos Professores Dr. Carlos Celestino Rios e Souza e Dr^a Mônica Almeida Araújo Nogueira.

Os objetivos do estudo são **Iniciar pesquisas em sítios arqueológicos submersos rituais no Brasil, Analisar a associação entre a cultura material existente no sítio e sua relação com o ambiente marítimo.**

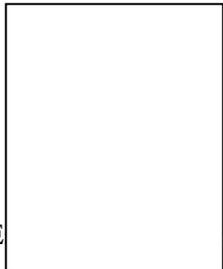
A finalidade deste trabalho é contribuir para **Enriquecer o conhecimento arqueológico a respeito da simbologia nas religiões afro-brasileiras.**

Solicitamos a sua colaboração para entrevistas e registros fotográficos, como também sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área de arqueologia, antropologia e história e publicar em dissertação de mestrado e revistas científicas. Por ocasião da publicação dos resultados, se for sua solicitação seu nome será mantido em sigilo. Informamos que essa pesquisa não oferece riscos e as questões feitas não precisam ser respondidas caso você não se sinta confortável a respondê-las, e o registro fotográfico será previamente aprovado para só então ser colocado no conteúdo da pesquisa.

Esclarecemos que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador(a). Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano. O pesquisador estará a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecido (a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Assinatura do Participante da Pesquisa
ou Responsável Legal

E  ão
dactiloscópica

Assinatura da Testemunha

Contato com o Pesquisador (a) Responsável:

Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor ligar para o pesquisador Matheus Belo Guimarães Barbosa

Endereço (Setor de Trabalho): Rua Antônio Marinho Vanderlei, nº25, Ponte dos Carvalhos, Cabo, PE

E-mail: matheusbelo@gmail.com

Telefone: (81) 9.9549-2928

Atenciosamente,

Matheus Belo Guimarães Barbosa

Figura 56 - Termo de Consentimento - Hildo Leal da Rosa, Terreiro de Xambá

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado (a) Senhor (a) HILDO LEAL DA ROSA

Este documento é referente à uma pesquisa que comporá uma dissertação de mestrado com o título **Estudo de caso de um sítio arqueológico em porto de galinhas: interações e materialidade** e está sendo desenvolvida por **Matheus Belo Guimarães Barbosa**, aluno do Curso de mestrado em Arqueologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), sob a orientação do(a) Prof(a) Carlos Celestino Rios e Souza.

Os objetivos do estudo são **Iniciar pesquisas em sítios arqueológicos submersos rituais no Brasil, Analisar a associação entre a cultura material existente no sítio e sua relação com o ambiente marítimo.**

A finalidade deste trabalho é contribuir para **Enriquecer o conhecimento arqueológico à respeito da simbologia nas religiões afro-brasileiras.**

Solicitamos a sua colaboração para entrevistas e registros fotográficos, como também sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área de arqueologia, antropologia e história e publicar em dissertação de mestrado e revistas científicas. Por ocasião da publicação dos resultados, se for sua solicitação seu nome será mantido em sigilo. Informamos que essa pesquisa não oferece riscos e as questões feitas não precisam ser respondidas caso você não se sinta confortável a respondê-las, e o registro fotográfico será previamente aprovado para só então ser colocado no conteúdo da pesquisa.

Esclarecemos que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador(a). Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano. O pesquisador estará a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecido (a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Hildo Leal da Rosa
Assinatura do Participante da Pesquisa
ou Responsável Legal

Juliane Costa Guedes Torres da Silva
Assinatura da Testemunha

Contato com o Pesquisador (a) Responsável:
Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor ligar para o (a) pesquisador (a)

Endereço (Setor de Trabalho): Rua Antônio Maranhão Vanderlei, nº25, Fonte dos Carvalhos, Cabo, PE
E-mail: matheusbelo@gmail.com
Telefone: (81) 9 9540-2928

Atenciosamente,
Matheus Belo G. Barbosa
Matheus Belo Guimarães Barbosa

Fonte: Fundação Paranã-Buc (2019).

Figura 57- Termo de Consentimento - Jacira Lopes dos Santos, Terreiro de Mãe Jacira

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado (a) Senhor (a) JACIRA LOPES DOS SANTOS

Esta pesquisa é sobre a pesquisa para dissertação de mestrado com o título **Estado de caso de um sítio arqueológico em porto de galinhas: interações e materialidade** e está sendo desenvolvida por **Matheus Belo Guimarães Barbosa**, aluno do Curso de mestrado em **Arqueologia** da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), sob a orientação do(a) Prof(a) **Carlos Celestino Rios e Souza**.

Os objetivos do estudo são **Iniciar pesquisas em sítios arqueológicos submersos rituais no Brasil, Analisar a associação entre a cultura material existente no sítio e sua relação com o ambiente marítimo**

A finalidade deste trabalho é contribuir para **Enriquecer o conhecimento arqueológico à respeito da simbologia nas religiões afrobrasileiras.**

Solicitamos a sua colaboração para uma entrevista, como também sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área de arqueologia e publicar em dissertação de mestrado e, posteriormente, revista científica. Por ocasião da publicação dos resultados, se for sua solicitação seu nome será mantido em sigilo. Informamos que essa pesquisa não oferece riscos e as questões feitas não precisam ser respondidas caso você não se sinta confortável à respondê-las.

Esclarecemos que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador(a). Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano. O pesquisador estará a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecido(a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Jacira Lopes dos Santos
Assinatura do Participante da Pesquisa
ou Responsável Legal

Matheus Belo Guimarães Barbosa
Assinatura da Testemunha

Contato com o Pesquisador (a) Responsável:
Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor ligar para o (a) pesquisador (a)

Endereço (Setor de Trabalho): Rua Antônio Marinho Vanderlei, nº25, Ponte dos Carvalhos, Cabo, PE
E-mail: matheusbelo@gmail.com
Telefone: (81) 9.9549-2928

Atenciosamente,
Matheus Belo Guimarães Barbosa

Fonte: Fundação Paranã-Buc (2019).

Figura 58- Termo de Consentimento - Maria de Lourdes Guimarães Campello, Terreiro Ilê Axé Sango Ayrá Ibonã

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado (a) Senhor (a) M. DE LOURDES GUIMARÃES CAMPELLO

Este documento é referente à uma pesquisa que comporá uma dissertação de mestrado com o título **Estudo de caso de um sítio arqueológico em porto de galinhas: interações e materialidade** e está sendo desenvolvida por **Matheus Belo Guimarães Barbosa**, aluno do Curso de **mestrado em Arqueologia** da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), sob a orientação do(a) Prof(a) Carlos Celestino Rios e Souza.

Os objetivos do estudo são **Iniciar pesquisas em sítios arqueológicos submersos rituais no Brasil, Analisar a associação entre a cultura material existente no sítio e sua relação com o ambiente marítimo**

A finalidade deste trabalho é contribuir para **Enriquecer o conhecimento arqueológico à respeito da simbologia nas religiões afrobrasileiras.**

Solicitamos a sua colaboração para uma entrevista, como também sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área de arqueologia e publicar em dissertação de mestrado e, posteriormente, revista científica. Por ocasião da publicação dos resultados, se for sua solicitação seu nome será mantido em sigilo. Informamos que essa pesquisa não oferece riscos e as questões feitas não precisam ser respondidas caso você não se sinta confortável à respondê-las.

Esclarecemos que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador(a). Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano. O pesquisador estará à sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecido(a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Marcelo
Assinatura do Participante da Pesquisa
ou Responsável Legal

Matheus
Assinatura da Testemunha

Contato com o Pesquisador (a) Responsável:
Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor ligar para o (a) pesquisador (a)

Endereço (Setor de Trabalho): Rua Antônio Marinho Vanderlei, nº25, Ponte dos Carvalhos, Cabo, PE.
E-mail: matheusbelo@gmail.com
Telefone: (81) 9.9549-2928

Apreciadamente,
Matheus Belo
Matheus Belo Guimarães Barbosa

Fonte: Fundação Paranã-Buc (2019).

APÊNDICE D – Entrevistas Transcritas

ENTREVISTA I

Nome: Hildo Leal da Rosa, 59 anos, Historiador do Terreiro de Xambá, Olinda.

Data: 13 de Fevereiro de 2019.

Duração: 1:03:04

Entrevistador: Vou começar as perguntas, Sr. Hildo, os primeiros são só alguns dados pessoais, só para deixar registrado.

Primeiro seu nome completo?

Entrevistado: Hildo Leal da Rosa

Entrevistador: sua idade?

Entrevistado: 59 anos

Entrevistador: qual é sua função dentro do terreiro, quais as suas atribuições?

Entrevistado: Na administração do terreiro, eu sou, ou deveria ser, o secretário. Mas Tem gente que faz mais meu trabalho do que eu nessa área. Não tenho nenhum cargo religioso, mas, no terreiro, eu tenho uma tarefa, que não é tão bem cuidada não mas tento fazer. É cuidar do memorial, porque o memorial ou museu que a gente tem em homenagem à mãe Biu, o Memorial Severina Paraíso da Silva - Mãe Biu. Eu participei desse projeto do memorial desde que o Pai de Santo trouxe essa ideia. Logo depois do falecimento de Mãe Biu.

Eu participei da elaboração de um projeto para o memorial, das pesquisas, da coleta de objetos, de informações e, no momento da montagem da exposição, cada objeto foi colocado no lugar que ele está pela minha mão.

Eu até faço uma observação quando falo nesse assunto é que: se tiver defeito ou qualidade nesse trabalho, a culpa é minha, porque cada objeto está onde eu quis que ele estivesse. Afora uma ou outra interferência, mas normalmente é assim.

Então minha responsabilidade é: cuidar do memorial e, embora não seja uma tarefa só minha, mas o que a gente está fazendo agora, respondendo uma entrevista, ou ajudando na elaboração

de qualquer trabalho, normalmente também essa tarefa é minha, ou quando a gente recebe grupos, a não ser quando eu não posso mesmo, quem recebe, quem faz uma palestra, quem conversa com as pessoas sou eu. Não sou o único que faz, mas quase sempre sou eu.

Entrevistador: Certo. E quanto tempo o senhor está aqui na casa, no Terreiro de Xambá?

Entrevistado: Eu cheguei ao Xambá como visita em 1990, em 92, 2 anos depois, aí sim eu me torno Filho de Santo porque eu dei a minha primeira obrigação, ainda nas mãos de Mãe Biu. E para azar meu, só fui filho de santo dela 6 meses, eu dei a minha primeira obrigação em Julho e seis meses depois, em Janeiro, ela faleceu. Então, tecnicamente eu só fui filho de santo de Mãe Biu por seis meses. Mas aí a gente entrou em um período de luto, mas eu continuei no Terreiro, e quando o Terreiro volta à suas atividades eu volto também a dar as minhas obrigações

Entrevistador: No caso, o senhor não veio de outros terreiros, qual era sua religião anterior?

Entrevistado: Eu era católico. Eu costumo dizer que minha formação como gente, como pessoa, como cidadão tem muito, muito, de catolicismo. Eu era católico mesmo, praticante, até o momento que conheci o Xambá.

Entrevistador: Eu dividi a entrevista em tópicos, esse é o primeiro tópico, mais de dados pessoais e tudo mais, o segundo são das informações do Terreiro

Entrevistado: Se eu estiver falando demais você me barre viu?

Entrevistador: Pode falar à vontade que depois eu vou transcrever tudo sem problema nenhum, é até bom, ter mais informações possível.

Dentro das informações do Terreiro, qual é o nome do Terreiro? O nome que se dá?

Entrevistado: Desde que o Terreiro existe, e houve a obrigatoriedade de se dar um nome oficial, a gente tem isso pelo menos desde 1951 ou 52. Que na época convencionou-se que os terreiros tinham que ser “seita não sei das quantas”, “seita africana...”, a gente foi também “Seita Africana Santa Bárbara Xambá”. Hoje, o nome oficial do Terreiro é, em termos jurídicos: Organização Religiosa Africana Santa Bárbara Nação Xambá. A gente manteve o “Santa Bárbara” por respeito ao passado, porque era, sempre foi o nome Terreiro Santa Barbara. Mesmo quando foi registrado pela primeira vez era “Seita Africana Santa Bárbara”. Mas a gente quando quer reduzir isso diz só “Terreiro Xambá” ou “Terreiro Xambá dos Portões

de Gelo”. E há um nome que não é oficial, é oficioso, como virou moda de uns tempos para cá, aqui em Pernambuco pelo menos, os terreiros se autodenominarem em Iorubá, por exemplo, a gente também faz isso.

Então esse nome de fantasia, vamos dizer assim, porque não está no estatuto ou no regimento, é Ilê Axé Oyá Meguê. Traduzindo grosseiramente: Casa da Força de Oyá Meguê. Oya é Iansã.

Entrevistador: Sim, no caso Oyá é a patrono?

Entrevistado: É a Orixá patrono da nossa casa desde sua fundação.

Entrevistador: E o ano de fundação do Terreiro?

Entrevistado: 1930. Fundado em Campo Grande por Maria das Dores da Silva, conhecida por Maria Oyá, que era Orixá dela. O nosso terreiro funciona com certa normalidade de 30 até 38, quando há o fechamento dos terreiros por conta da instalação do Estado Novo. Então nós temos o ano de fundação 1930, funcionamos até 1938 e aí a gente passou um bocado de tempo às escondidas. O terreiro não existia, de fato, mas as pessoas existiam e faziam certas práticas.

Em 1950 o Terreiro é reaberto, depois da redemocratização. E de 50 para cá a gente funciona com regularidade até hoje.

Entrevistador: A Maria Oyá veio de algum terreiro que se tenha notícia? Se tem informação a respeito disso?

Entrevistado: Não, a gente não tem nem informação que ela pertencesse à outro terreiro antes disso. O que a gente sabe é que ela pertenceu ao terreiro de Arthur Rosendo Ferreira, que era o Babalorishá alagoano que a ele se credita a vinda da tradição Xambá para Pernambuco. A tradição Xambá não é formada aqui em Pernambuco, ela é formada em Alagoas e por conta de problemas que os terreiros tiveram lá, de perseguição, muitas pessoas mudaram para cá, dentre eles Arthur Rosendo, que seguramente já estava aqui no Recife no início dos anos 20. Abre seu terreiro e como é normal vai conseguindo formar filhos de santo, filhos de Orixá. Uma dessas filhas era Maria Oyá, que pelo menos já estava no terreiro e Arthur Rosendo em 1927. Em 28 ela faz a sua iniciação, na casa dela, e em 1930 ela abre o seu terreiro propriamente dito.

Quando eu digo na casa dela, é que não era um terreiro aberto a casa dela ainda. Mas ela mantinha o seu culto doméstico na sua própria casa. Em 28 quando ela é iniciada, o terreiro de

Arthur Rosendo tinha sido fechado pela polícia, em 28. É tanto que ele fez a iniciação dela na casa dela, e não no terreiro dele como seria normal. É tanto que a história diz assim: ele fez a Iaô dela, e fugiu. Fugiu não, foi embora, porque ele estava sendo procurado pela polícia, como era muito comum.

Entrevistador: E no caso da reabertura do terreiro em 1950, quem é que ficou a frente do Terreiro?

Entrevistado: Quando o terreiro é fechado em 38, maio de 38, um ano depois a mãe de santo morre. Maria Oyá falece exatamente um ano depois, 1939, com apenas 39 anos de vida. Então o terreiro não existia, mas algumas pessoas procuravam as pessoas mais próximas para resolver algum problema. No caso, Mãe Biu e sua irmã, Mãe Tila, eram essas pessoas que os antigos filhos de santo procuravam para resolver algum problema, para ter um conselho, ter uma orientação. E a gente sabe que mãe Biu que casou-se...

É muito sintomático, a mãe de santo morre em 39 e as duas, Mãe Biu e Mãe Tila, sobrinhas dela casam-se no ano seguinte. E a gente sabe que Mãe Biu, na sua casa, ela fazia esse atendimento, essa orientação junto com a irmã, Mãe Tila, aos filhos de santo do terreiro fechado. E fazia até obrigações, escondida. Até que veio a redemocratização em 45 e pelo menos em 50, 51, os terreiros estavam autorizados a reabrir. E mãe biu abre em 50, faz o registro em cartório dele em 51 e funciona normalmente.

Então quem reabre o terreiro é Mãe Biu, mantendo Mãe Tila, sua irmã, como a segunda pessoa dela que era também a mesma posição que ela ocupava no terreiro de Maria Oyá. Era o que a gente chama de Mãe Pequena, ou Madrinha. Mãe Tila passou a ser Mãe Pequena, ou Madrinha, do terreiro na reabertura também, com Mãe Biu.

Entrevistador: E após Mãe Biu, tiveram quais outros a frente da casa?

Entrevistado: Depois de Mãe Biu, Mãe Tila que era madrinha virou Mãe de Santo, virou Ialorishá. E a quarta é a atual. Então Maria Oyá e 3 sobrinhas foi a sucessão desse terreiro. A primeira Maria Oyá, a segunda Mãe Biu, a terceira sua irmã, Tila e a quarta, que é a atual, a irmã delas duas, Lourdes. Hoje é Tia Lourdes que é a Ialorishá, estamos na 4ª Ialorishá.

Entrevistador: A nação ao qual o Xambá faz parte? Ou Nações?

Entrevistado: Bem, na verdade é assim, quando a gente refere à Nação, significa que é a representação de uma tradição religiosa, ou de uma etnia, os nomes das Nações são sempre relativos a etnias, à povos, e tal. Então, Nação Xambá é uma das diversas Nações que cultuam Orixá aqui no Brasil. Reduzindo um pouco mais para Pernambuco, a grande tradição de culto africano aqui em Pernambuco é a tradição, ou Nação, Nagô.

Mesmo os primeiros registros de terreiros e tal, que são feitos na década de 30, a maioria dos terreiros era Nagô, alguns eram Jeje e, em determinado momento, havia o registro de 3 terreiros da nação Xambá: o de Arthur Rosendo, aquele que trouxe a Nação Xambá para Pernambuco; o de Maria Oyá e o de uma outra filha de Artur Rosendo. Eu estou falando isso em um registro que é feito, em 34, 35 mais ou menos, de cerca de 16 terreiros, que eram os 16 terreiros que eram protegidos pelo doutor Ulysses Pernambucano, para a polícia não incomodar e ele conseguir fazer as pesquisas que ele fazia na área de psiquiatria. Então, desses 16 terreiros registrados pelo doutor Ulysses, e protegidos por ele, vamos dizer que eram 12 da tradição Nagô, 2 da tradição Jeje, 1 ou 2, e mais 3 da tradição Xambá. Então, Nação Xambá é uma das inúmeras, ou várias, tradições religiosas que a gente denomina de Nação.

É claro que a gente não pode falar em pureza dessa ou daquela nação, é meio que não é uma coisa muito correta de se fazer não. Até porque mesmo que um terreiro se diga dessa ou daquela tradição, há sempre uma outra influência de outras tradições. Mas a gente aqui em Pernambuco continua, a tradição mesmo formada aqui em Pernambuco é a tradição Nagô. Sítio do Pai Adão é o que maior representa, o principal representante.

Hoje já existem inúmeras casas da tradição Jeje, da tradição Ketu, da tradição Angola e outras e outras. Da nação Xambá a gente continua com um número bem reduzido, e as vezes a gente se atreve a dizer que xambá mesmo de verdade só tem a nossa casa. Eu não gosto de dizer muito isso não, mas, tem algumas casas da tradição Xambá abertas, mas a gente, de fato, continuou seguindo os mesmos ensinamentos de sempre, sem misturar com outras tradições.

Entrevistador: Certo, terminamos o segundo tópico, a gente vai para o terceiro, que ele é sobre o preparo de oferendas, ele começa mais geral porque a ideia é saber o porque são, ou qual é a explicação que se tem para o começo da ritualidade que envolve essas oferendas na religião, no caso daqui o terreiro de Xambá e quem, dentro do terreiro, que pode contar essa história.

Entrevistado: Vai fazer a pergunta ou eu...? Tem os tópicos aí para você desenvolver, esse já é o primeiro?

Entrevistador: É, esse é o primeiro

Entrevistado: A origem do costume de fazer oferendas?

Entrevistador: Exato

Entrevistado: Eu me atrevera a dizer que essa prática religiosa que a gente tem de preparar comida e oferecer aos Orixás é milenar. E fazer oferendas, e essas oferendas são sempre alimentares, é uma coisa que é básica na nossa tradição religiosa. Não existe Candomblé sem oferendas. A gente se expressa de várias formas, pela música, pela dança, mas a alma de nossa prática religiosa é fazer oferendas, simbolicamente ou não, alimentar os Orixás. Quando se fala em Orixá, algumas pessoas são levadas a dizer: o Orixá é a natureza, eu me atrevo a dizer diferente, contrariando muita gente que sabe mais do que eu, mas esse é meu entendimento.

O Orixá não é a natureza, eu ia dizer “não é só” a natureza como se fosse pouca coisa não, é muito. Mas para mim, no meu entendimento, o orixá é a natureza, duas naturezas: a natureza meio ambiente, natureza propriamente dita; e a natureza humana, porque os Orixás sim são identificáveis com fenômenos ou com forças da natureza, mas não há nenhum orixá que você separe também da natureza humana, e a prova do que estou falando é o seguinte: muitos dos Orixás que a gente cultua, são identificados como reis de determinados lugares em África, personagens históricos, aja vista Xangô, personagem absolutamente identificado numa dinastia de reis de Oyó. Xangô está lá, e é Orixá, é uma divindade, como a gente entende também. Então eu não consigo separar o Orixá natureza, fenômeno natural, da natureza humana. O Orixá está sempre identificado com essas duas coisas. Iemanjá é o mar, ou são os oceanos, mas Iemanjá é a representação absoluta da maternidade, humana! Oxum é o Orixá dos rios, das cachoeiras, das águas correntes, mas ela está absolutamente com tudo que é ser mulher, mãe, esposa, vaidosa, gosta de coisas luxuosas, humanas! Oxum é o rio, na natureza ela é o rio, ou está no rio? Sim, mas na natureza humana ela se identifica com pessoas, com a mulher, e isso você encontra em todos os Orixás, a natureza e a natureza humana.

E quando a gente prepara um prato, cozinha, assa, frita, bem gostosa, e oferece pro Orixá, a gente está oferecendo, é claro que o Orixá não vai comer, porque o Orixá é um espírito, é uma

divindade, não é carne, o que importa na verdade é o ato, o gesto de dar presente, de oferecer, fazer uma oferenda. Essa oferenda é alimentar.

Por que é que eu faria um peixe para Iemanjá e apenas entregasse no mar? O mar vai comer aquilo? Não, eu ofereço porque eu vejo em Iemanjá também um personagem, uma deusa, uma divindade. Então eu não consigo separar o Orixá da natureza humana e da natureza meio ambiente.

Entrevistador: Então no caso, de Xambá, as oferendas acontecem desde suas fundações, né?

Entrevistado: Eu não diria só no Xambá, eu diria, porque na verdade, as diversas nações ou tradições religiosas, fazem a mesma coisa. Cultuam ancestrais divinizados, cultuam tendo nomes diferentes para cada tradição, mas no fundo todo mundo faz a mesma coisa, cultua ancestrais divinizados, divindades, orixás. Mas cada tradição com seus próprios costumes. E se tratando de oferendas alimentares, nós temos a fama de “Comedores de Ebó” sabe o que é Ebó?

Ebó é, também, a oferenda, “vou oferecer um ebó para Iemanjá” é uma oferenda para Iemanjá. O ebó também é o que depois, o que resta dessas oferendas a gente despacha na natureza, mas o primeiro entendimento que a gente tem da palavra ebó é: Oferenda.

Na maioria das tradições religiosas o que você oferece ao Orixá é só dele. O gesto de oferecer você não toca mais na [oferenda], nós da tradição Xambá comemos. Então as pessoas de outras tradições nos chamam de “comedores de ebós”. A gente come as oferendas que a gente faz aos Orixás.

Entrevistador: Então, no caso, para os Orixás que pedem oferendas para as águas, rios, seriam Oxum, Iemanjá, tem mais algum outro? Aqui para Xambá, no caso, para Xambá?

Entrevistado: Normalmente é assim, você em determinados casos faz a oferenda no lugar da natureza do Orixá. Então o fato de você levar uma oferenda para rio, para Oxum. Ao mar, para Iemanjá. Para uma pedreira, para Xangô. Na mata, para Odé, Ogum. É você fazer o oferecimento, a oferenda, na natureza daquele Orixá.

Assim como, por exemplo, uma coisa que para muita gente que não entende, é assustador ver um despacho numa encruzilhada, uma oferenda na encruzilhada. É apenas o lugar do Orixá que está recebendo aquilo, quem está recebendo na encruzilhada é o Orixá Exu, ele é o Orixá dos caminhos, das estradas, é o Orixá da comunicação. Estrada comunica aqui com acolá. Então o

dono das portas, das estradas, dos caminhos, das encruzilhadas, que são caminhos que se cruzam, só. Então, costuma-se também fazer oferendas para Exu no lugar, na natureza que é dele: os caminhos, as estradas.

Entrevistador: A próxima pergunta, o próximo tópico diz respeito às incorporações, durante o preparo da Oferenda, durante toda a festividade que envolve esse preparo. Das oferendas em geral, quais são os Orixás ou demais entidades que podem incorporar, ou se tem algum que não pode, dentro da festividade em si.

Entrevistado: Não é uma coisa só da nossa tradição, porque em outras tradições Exu incorpora. Na nossa tradição, Xambá, Exu pode incorporar, mas tem uma diferença. Exu é um orixá que a gente na tradição Xambá não inicia ninguém como filho de Exu e, mesmo sabendo-se que “fulano” é filho de Exu, quando a gente faz uma oferenda para nosso Orixá, sobretudo se for uma oferenda de sacrifício, a gente coloca na cabeça Axé, coisas que são do Orixá. Então aqui na nossa tradição não se coloca Axé de Exu na cabeça de um filho de Exu. A gente coloca no lugar do dono da cabeça, o segundo Orixá.

Todos nós temos um Orixá que é o dono da nossa cabeça, o que significa dizer que é o nosso principal Orixá, é aquele Orixá que protege, que guarda a principal parte do corpo humano, que é a cabeça, a inteligência, o cérebro. Então todo mundo tem um Orixá dono da sua cabeça, pode ter um segundo, um terceiro, um quarto, um quinto Orixá, em sequência. Mas na nossa tradição, diferente de outras tradições religiosas que fazem iniciação de filhos de Exu, a gente não faz. Se a gente fizer ou uma simples obrigação ou uma iniciação de um filho de Exu, ele será filho do segundo Orixá, e não de Exu.

Entrevistador: Entendi, no caso a regente da casa é Iansã, ela tem alguma influência no preparo das oferendas?

Entrevistado: Não, tudo que a gente prepara para os Orixás, a gente repete tal e qual a tradição nos ensinou. O que pode acontecer, e muitas vezes acontece é que em determinados detalhes ou em determinadas atitudes à ser tomadas, consulta-se os búzios e, *a priori*, o primeiro Orixá que vai dar a definição do que se deve, do que se pode, ou de como fazer é a dona da casa, Iansã. A não ser que você peça que, no jogo, fale um determinado Orixá, ou o Orixá da pessoa para dar alguma orientação. Mas normalmente se tiver alguma dúvida quem dá a resposta é Iansã, que é a dona da casa.

Entrevistador: Houve alguma mudança nos tipos de oferendas, das festividades que envolvem as oferendas, ao longo do tempo, que possa ser registrado?

Entrevistado: Não, que eu saiba não, que eu saiba a forma como a gente faz o sacrifício, porque o sacrifício também é para preparar alimento. A gente sacrifica uma galinha, um galo, um bode, um carneiro para, no final das contas, para também prepara-lo como uma comida para ser oferecida.

Faz parte da obrigação, ou da oferenda, verter sangue, que é simbolicamente oferecer uma vida no meu lugar, mas todos os animais sacrificados aos Orixás são transformados em comida, em oferenda alimentar. Então as oferendas resultadas de sacrifícios, que é quando se sacrifica um animal para depois se transformar em comida, ou alimento. Há um outro tipo de oferenda que é o que a gente chama de obrigação ou comida seca, que não tem sangue. Os alimentos que a gente prepara com o abate, ou o sacrifício de animais, são as principais obrigações, mas a gente também faz obrigações, ou oferendas, de comidas que chamadas secas, que não tem sangue, que não são resultado de sacrifício animal. Mas todas são preparadas, transformadas em alimento comestível e oferecidas ao Orixá. Que eu saiba, essa tradição, não só da comida resultante de sacrifício, como das comidas, chamadas obrigações secas, a gente faz da mesma forma que no passado.

Entrevistador: Entendo, e no caso para Iemanjá, ou para outros Orixás destinados ao mar, quais são...

Entrevistado: Agora um detalhe, na nossa tradição, a gente não leva oferendas para iemanjá de alimentos para o mar.

Entrevistador: Sim, mas no preparo dentro do terreiro, quais são os animais...

Entrevistado: Veja só, todos os Orixás recebem animais em sacrifício, normalmente os animais sacrificados são do mesmo sexo do Orixá: Orixá masculino, animais sacrificados masculinos. Tem exceções, mas a norma geralmente é essa, o sexo do Orixá é acompanhado pelo sexo do animal.

Entrevistador: No caso de Iemanjá tem algum animal específico?

Entrevistado: de Iemanjá na nossa tradição tem uma coisa interessante, a sabe que Iemanjá é mulher, a gente oferece à Iemanjá animal de 4 patas carneiro! Detalhe: castrado. Um animal

castrado tecnicamente não é macho, eu entendo assim. Não me pergunte, eu não saberei lhe responder o porquê para Iemanjá é um carneiro castrado, mas a regra geral é: o sexo do animal acompanha o sexo do Orixá.

O que é sacrificado para os Orixás na nossa tradição: pombos, galinhas e galos, carneiros, ovelhas, bodes, cabras. Mais uma vez o sexo do animal normalmente acompanha o sexo do Orixá. E à um único Orixá na nossa tradição, a gente oferece um animal dum porte de um boi, que é para um determinado Xangô que a gente cultua aqui. Todos os outros Orixás recebem o que a gente chama de animais de pena: galos, galinhas, etc. e animais de 4 pés, ou 4 patas: bodes, carneiros, cabras, essa coisa toda. Mais uma vez, acompanhando o sexo do Orixá.

Entrevistador: e no caso para Iemanjá, são feitos alguma...

Entrevistado: Agora, dentre as comidas secas, que alguns Orixás têm comidas bem específicas, aí eu lembraria: Oxum, recebe uma oferenda seca chamada Omolokun, que é uma pasta de feijão macassa com dendê, pimenta, ovos, Oyá, só Oyá recebe acarajé. Acarajé é uma comida exclusivamente de Oyá. Xangô recebe duas oferendas diferentes que tem a carne como base, necessariamente não é de animal sacrificado, mas tem dois pratos de Xangô que são preparados com a carne de boi, um é Amala, e o outro é o Beguiri, só Xangô amala, só Xangô recebe Beguiri. No caso de alguns Orixás femininos, Iemanjá também recebe um determinado peixe, com arroz e, Oxum também recebe um determinado peixe.

Entrevistador: No caso de Iemanjá qual é o peixe?

Entrevistado: O peixe de Iemanjá é tainha, e o peixe de Oxum é cioba. São preparados da mesma forma com dendê, gengibre e acompanhados de uma base de arroz, mas peixe aqui, Oxum recebe cioba e Iemanjá recebe tainha. Mas essas comidas, mesmo sendo peixes, na nossa tradição, a gente oferece no peji ao Orixá, e depois come também, não é para se levar para o rio, nem se levar no mar.

Entrevistador: Então a preparação para fazer a festividade, no caso para Iemanjá, especificamente...

Entrevistado: eu estou lhe dizendo por que por exemplo: eu não me lembro bem se é a panela de Iemanjá que vai vísceras de um animal, sacrificado, vai as flores, perfumes, sabonetes, joias, mas vai as vísceras de um animal, que não sei exatamente o que é.

Entrevistador: Tem alguns que vão, o que eu participei eram só frutas, por exemplo.

Entrevistado: é, mas a panela de Iemanjá vai uma parte dessas oferendas são as vísceras, acho eu, de um animal, não sei se um boi... um animal.

E, no caso de Oxum, embora vá flores, perfumes, coisas de mulher gosta, espelinhos e tal. Mas sabe-se também, eu to dizendo “sabe-se” por que não é uma tradição nossa, que lá dentro da cesta também vai uma panelinha, uma tigela com omolokun. Vai comida também, ou as vísceras, ou qualquer outra coisa que seja, que realmente eu não saberei dizer exatamente o que vai na panela de Iemanjá, também é a representação de comida.

Ai no caso dos Nagô, que é quem fazem panela de Iemanjá e cesta de Oxum, as pessoas lá vão saber, espero que eles sejam abertos a pontos de dizer o que é que vai haver. E aliás eu vim saber desse detalhe a bem pouco tempo atrás, mas não é uma tradição nossa e eu até não me admiro muito não.

Mas, de qualquer forma, o que os nagôs, por exemplo, a panela de Iemanjá e a cesta de Oxum vão coisas que as mulheres gostam, de Iemanjá, e Oxum sobretudo, mas vai alguma coisa de alimento.

Entrevistador: quais são as preparações anteriores às oferendas à Iemanjá? Nos dias anteriores, ou se compra alguma coisa, ou se tem alguma preparação específica?

Entrevistado: Olhe, todas as oferendas, sejam oferendas resultados de sacrifícios, sejam as comidas secas, normalmente a gente tem que comprar todas essas coisas. Até porque não é todo Terreiro, por exemplo, que tem um terreno tão grande que crie os animais suficientes para você sacrificar o ano todo. Então aqui mesmo, e na maioria dos terreiros é assim, quando vai fazer os sacrifícios dos animais, encomenda a quem vende para ter a garantia que você vai querer tantos animais e vai receber tantos animais.

Cacau hoje, hoje não, de uns anos para cá é quem é responsável por essa parte. Ela funciona não só como a tesoureira do Terreiro, mas ela é a administradora dessa parte bem prática que é fazer as comprar, de tudo que se precisa para uma oferenda, para uma obrigação, inclusive os animais, e ela faz a encomenda desde um pombo até um boi, se precisar para isso.

Entrevistador: E aqui no mar, qual é o ponto aqui no mar que é feita a oferenda para Iemanjá?

Entrevistado: Aqui, a oferenda que a gente faz para Iemanjá é tão somente flores. A gente não leva comida, o que a gente leva é flores e perfume.

Entrevistador: Tem registro fotográfico? Vocês registram fotograficamente, se é uma coisa que pode ser acessado, caso seja necessário?

Entrevistado: Eu não tenho, embora seja o responsável por guardar documentos e fotografias, mas tem um filho de santo nosso, daqui do Xambá também, que ele normalmente é quem faz os registros fotográficos. Acredito que aja alguns desses registros com ele, nesse momento que a gente leva as flores.

Como eu lhe disse, a tradição de levar a panela de Iemanjá com tudo que tem direito é uma tradição dos Nagô, aqui em Pernambuco. Nós, Xambá, apenas em Dezembro nós levamos flores. E aproveitando um pouco do sincretismo aqui no Recife e Olinda, que Iemanjá é sincretizada com Nossa Senhora da Conceição, normalmente a gente leva essas flores na véspera do dia de Nossa Senhora da Conceição.

Entrevistador: Durante o momento de entrega das flores, se faz alguma festividade?

Entrevistado: O que a gente faz é: a gente canta.

Entrevistador: É o Xirê que chama? Ou vocês têm outra nomenclatura?

Entrevistado: Não, não é um Xirê porque o Xirê é quando você canta para todos os Orixás. Na verdade, a gente vai para beira mar, canta para Iemanjá algumas toadas, depois entrega as flores.

Entrevistador: Tem algum nome esses cantos?

Entrevistado: Não, a gente chama de toada, toadas para Iemanjá.

Entrevistador: Certo, e os objetos que se usa em todo esse processo de preparo, de aquisição das flores e levada para o mar, vocês usam algum objeto e é guardado?

Entrevistado: Na verdade tudo é muito simples, cada pessoa compra suas próprias flores, e normalmente é tão simples quanto um, vamos dizer, um pequeno cacho de flores com uma fita azul amarrada. Tem gente que manda fazer um buquê, mas não passa disso, um buquê de flores de tamanhos, de quantidades de flores variáveis, amarrados com uma fita azul.

Entrevistador: E aí qual praia que é levado?

Entrevistado: Normalmente a gente leva para o Janga, porque há um determinado ponto logo depois da ponte do Janga que tem onde você estacionar os carros, e até o mar que é pertinho. Nesses últimos anos, porque na época de Mãe Biu, ela ia para Rio Doce, Maria Farinha.

Entrevistador: Vocês fazem alguma toada, ou um toque antes de ir?

Entrevistado: Não, não, para a entrega das flores não, é tudo muito simples.

Entrevistador: E o horário que se faz? entre a saída daqui...

Entrevistado: Depois das 7 da noite, porque como muitas vezes acontece em dias de semana a gente dá um tempinho, para quem trabalha ou qualquer coisa, chegar.

Entrevistador: Certo, e depois as flores são oferendadas na praia.

Entrevistado: É, dentro da água, na praia.

Entrevistador: É com barco, com alguma coisa?

Entrevistado: Não, a gente apenas entrega. A gente entra no mar até o joelho, vamos dizer assim, um ou outro entra um pouco mais, mas a gente solta as flores, desamarra o laço, e solta as flores.

Entrevistador: E qual o dia que é feito? O dia em dezembro, já que você falou que era em dezembro.

Entrevistado: 7 de dezembro, normalmente é na véspera do feriado de Nossa Senhora da Conceição.

Entrevistador: A lua, ou algum outro elemento nesse dia ou é nesse dia sempre?

Entrevistado: Não, não, porque a gente convencionou essa data, então tem dias que eu acho que também que as marés mudam, o ano todo. Tem dias que a gente encontra o mar vazio e tem dias que a gente encontra o mar cheio.

Entrevistador: Então também a maré não influencia?

Entrevistado: A maré? Não, e como a gente não embarca no mar, a gente fica na beirinha da praia, o máximo até o joelho, ou até a cintura, o suficiente para você entregar as flores e voltar.

Entrevistador: Entendi, e quais são os membros fundamentais para se realizar essa entrega das oferendas?

Entrevistado: Olhe, normalmente vão pessoas que fazem parte, por exemplo, da hierarquia: o Pai de Santo, a Mãe de Santo. A maioria são filhos de Iemanjá, homens e mulheres, tem a patente que tiver, algumas outras pessoas têm Iemanjá como segunda Orixá, e outros acompanham porque, de certa forma, Iemanjá é um Orixá que tem, unanimemente, cultuada por todo mundo, porque é a representação maior do que é a mãe. É tanto que Iemanjá é dita como, é claro que não é exatamente isso, mas como ela é mãe de todos os Orixás aí generalizaram, é a mãe de todos os Orixás. Assim como Orixalá, por ser um Orixá mais velho e tal, a gente considera como o pai de todos os Orixás, e nosso pai.

Entrevistador: Certo, o gênero ou a idade afeta nas funções? Por exemplo, tem uma determinada função na hierarquia que só pode ser feito se a pessoa for homem ou for mulher, ou se tiver acima de 40 anos, alguma coisa assim?

Entrevistado: Com relação à hierarquia do terreiro, as funções que as pessoas exercem, a nossa hierarquia é muito reduzida. A gente costuma dizer que só existem 4 cargos aqui, cargos mesmo: o Babalorixá, que é o Pai de Santo, e a Ialorixá, que é a Mãe de Santo, o Pai Pequeno, ou Padrinho e a Mãe Pequena, ou Madrinha. Cargos são esses 4.

O casal de Pai e Mãe de Santo, casal eu digo um homem e uma mulher, e depois um homem, que é o Padrinho, e outra mulher que é a Madrinha. São esses 4 que estão na hierarquia superior, composta apenas de 4 cargos.

O, eu vou dizer uma expressão esquisita, o resto das pessoas ou, o restante de filhos e filhas de santos são classificados apenas como: homens são Ogãs, mulheres são Yabás. Os homens, ou os Ogãs, eles fazem coisas, aliás, os dois grupos normalmente fazem coisas que tem a ver também com o seu sexo. Por exemplo: tocar exige força física, não é dizer q a mulher é incapaz disso não, mas normalmente tocar é uma tarefa que exige força física e é tradicionalmente dos homens. E o trato com o quarto dos Orixás, com as pessoas que são iniciadas, com os trabalhos nas cozinhas, até por tradição da nossa cultura de forma geral, são trabalhos femininos, das Yabás.

Na nossa tradição, acredito eu, por influência de Mãe Biu, que era muito autônoma, então normalmente tocar é para homens, mas se ela precisasse que alguém tocasse e só tivesse dois

ela botava uma mulher para tocar o 3º Ilu. Ou “não tem homem pra segurar um pinto, que vai ser sacrificado para Exu” ela botava embaixo do pé e cortava. Segurar animais para o sacrifício é também tarefa de homens, desde um animal que é simples de segurar, que é um galo ou uma galinha, até um bode, um carneiro.

Esse trabalho que exige força física, homens fazem, tocam, seguram os animais do sacrifício, faz esse trabalho todo que você tem que saber bem direitinho, que é tirar o couro, partir o animal todo, essa coisa toda, tarefa dos homens.

Cuidar dos iniciados, cuidar do quarto do Orixá, cuidar da comida, mulheres. Ogãs, homens, mulheres, Yabás. Só esses dois, essas duas divisões.

Entrevistador: Certo, em relação às flores, tem alguma espécie, ou algum grupo de espécies que é específico? Cores que são específicos para Iemanjá?

Entrevistado: A cor é, normalmente, branca. Até porque a gente sabe que não existe na natureza flores azuis, normalmente são enxertos. E há uma prática, que não é recente, que as pessoas que tingem flores brancas de azul, mas aquelas flores que aparecem azuis a gente sabe que não existem na natureza, não essas que a gente conhece aqui.

Entrevistador: Sim, ela tem algum significado? Por que ser a flor para Iemanjá?

Entrevistado: Não, o branco e o azul, bem, com relação a flores azuis aí eu posso afirmar que não existem, na natureza, pelo menos que a gente conheça aqui, flores azuis. Então normal é qual a outra cor também muito associada à Iemanjá? Branco, então as flores são brancas.

Mas como tem gente que... Eu pelo menos, eu levo flores à um bocado de tempo, eu levo brancas, porque não quero comprar flor tingida artificialmente, para mim é meio...

Mas convencionou-se, e acho que isso se repete em outras tradições também, leva-se flores para Iemanjá brancas e azuis.

Entrevistador: E as fitas que você falou que são azuis? Elas são de algum tecido, ou são de alguma coisa específica? Ou é só a cor?

Entrevistado: Não, é essa fita de cetim que a gente encontra, um pouco mais larga pra aparecer o laço.

Entrevistador: Entendi, o ebó destinado á Iemanjá, ele é o peixe com arroz, como o senhor havia dito anteriormente, ou tem outros?

Entrevistado: Na nossa tradição todos os Orixás, repito, recebem oferendas preparadas com animais de penas, ou de 4 patas. O acompanhamento dessa obrigação, o que vai dentro do prato, de uma bandeja, de uma tigela, para ser oferecida à um Orixá, no quarto do Orixá normalmente tem uma base.

Para a maioria das obrigações de animais, essa base é feita com pirão de farinha, pra colocar em cima desse pirão, dentro de um prato ou de uma bandeja, as partes que vão, simbolicamente, recompor o animal. Porque não dá para você... até daria, mas a gente tira o que a gente chama de Axé, as partes essenciais que formam o corpo, no caso o corpo de um animal.

Aí pra ter uma base para colocar essas partes, é o pirão. Em outros casos de alguns Orixás, essas bases para comportar essas partes do animal sacrificado e cozido, ou assado, é feita de arroz. Todos os Orixás recebem essas obrigações, mesmo que a base pirão ou arroz, mude de acordo com o Orixá, mas todos recebem da mesma forma, partes do animal que recompõe em resumo o corpo do animal, cabeça, pés, asas, e por aí vai.

Assim, no caso de Iemanjá, nem todos os Orixás na nossa tradição tem uma comida seca específica. Aliás, há uma comida que todos recebem: arroz. Só que, há apenas um Orixá, no Candomblé, que não come azeite, ou não come ou não recebe oferendas que contenham azeite, Orixalá.

Os demais Orixás, todos tem as comidas preparadas também com azeite, exceto Orixalá. No caso, arroz de Orixalá não tem azeite e o arroz dos outros Orixás tem azeite.

Entrevistador: Sim, outras pessoas, filhos de santo, ou outros membros podem também ofertar animais, ou outras coisas para a festividade de Iemanjá? E tem alguma questão de poder aquisitivo para isso? Se você tem condição a mais, você leva mais flores ou alguma outra coisa?

Entrevistado: Ah, quem tem mais dinheiro levam cachos imensos de flores. Eu vou dizer esquisita agora também, mas... quem quer se amostrar, ou quem, mas eu vou deixar na história do ter poder aquisitivo, compra uma braçada de flores.

Eu acho que, como é uma coisa simbólica, você não precisa de tanta coisa não. Eu faço um cacho de flores normal, cabou-se. Mas, o poder aquisitivo influencia nessas coisas também.

As pessoas quando podem dizer “eu hoje sou filho de santo desse terreiro” é porque já deu uma oferenda ao seu Orixá. Seu Orixá começou a ser cultuado naquela casa.

Com relação ao tamanho dos animais, um filho de santo que não passou pela iniciação, ou pela feitura do Orixá, como a gente diz, só pode dar animais de penas. Você só dá um animal de 4 patas não tendo sido feito pelo Orixá se for um presente, mas não é uma obrigação sua, é um presente que você está dando, para esse ou para aquele Orixá.

Mas o normal é filhos de Orixá sem iniciação oferecem animais de penas. Quando fazem a iniciação aí oferecem animais de penas e 4 patas.

Entrevistador: Ah, entendi, finalizando a gente vai para o quinto tópico...

Entrevistado: Aliás quando a gente chama obrigação essas oferendas, significa que a gente se obriga a pelo menos uma vez no ano fazer uma oferta, ou uma oferenda, de sacrifício pro seu Orixá, um galo ou uma galinha. E você dá durante o ano, normalmente, um animal para cada Orixá que você tenha.

Entrevistador: No caso, cada filho de santo faz a Oferenda pro seu Orixá?

Entrevistado: O que a gente se obriga a fazer, pelo menos uma vez por ano, por exemplo: eu tenho 4 Orixás, então todos os anos eu dou pelo menos uma galinha para Iemanjá, um galo para Xangô, uma galinha para Orixalá e uma galinha para Oyá. Para cada um dos meus quatro Orixás eu dou um animal de penas. De 4 em 4 anos, como eu tenho Orixá feito como a gente diz, de 4 em 4 anos eu dou um animal de 4 patas para cada um deles.

Quem tem condição financeira dá, todos os anos, um animal de 4 patas para todos os Orixás que a pessoa tenha, mas o normal é, logicamente se a pessoa tiver condição para isso. A cada 4 anos, uma oferenda de animal de 4 patas para seus Orixás, ou um, ou dois, que você tenha.

Entrevistador: Certo, Pronto, então, finalizando para o último tópico, que é “Danças, cantos e representações imateriais”. Aí já foi dito que se faz a cantoria, o toque para Iemanjá na praia né?

Entrevistado: Na verdade, essa cerimônia na praia é uma coisa... como é que eu diria? É apenas um momento, mas o principal que a gente faz o ano todinho é o toque propriamente dito, porque isso que a gente faz na praia para Iemanjá a gente não leva nenhum instrumento, não se toca, apenas o Pai de Santo canta a toada e a gente responde, canta outra toada e a gente responde, canta outra toada e a gente responde... Sei lá, 15 minutos, talvez, cantando, entrega-se as flores e a gente volta para casa.

Mas, durante o ano todinho, você entrou na nossa página?

Entrevistador: Eu vi.

Entrevistado: Você viu que a gente tem um calendário com os toques indicados ali? Pois bem, em cada mês em que aparece ali um toque, numa determinada data, antes do toque, que é a festa pública, a gente faz as obrigações, sobretudo para aquele Orixá que está sendo cultuado naquele dia.

E durante o ano todinho, você pode dar uma obrigação em janeiro, depois pode dar outra em junho e depois terminar o ano dando uma em dezembro.

Tem gente que quer fazer apenas um resguardo... por que quando a gente dá essa oferenda você entra num período de resguardo, onde se abstêm de certas coisas, por exemplo se você está de resguardo por ter dado uma oferenda que tem uma certa quantidade de dias para esse resguardo ser cumprido, então você deixa de fazer certas coisas, não é porque é pecado não, é porque quando você faz uma oferenda você acompanha essa oferenda em um período em que você não se distrai com nada, está centrado no que você fez. Fazer uma oferenda para o seu Orixá.

Então você se abstêm enquanto estiver de resguardo que pode ser 1 dia, 2, 3 dias, 7 dias, você se abstêm de álcool, se abstêm de sexo e pronto, passaram os 3, 7 ou sei lá quantos dias, você volta para sua vida normal. Não é porque é pecado não, a ideia de pecado não faz parte da nossa tradição.

Sim, voltando à história do toque, cada vez que você faz um toque para um determinado Orixá, acompanhando um calendário Católico por conta do sincretismo. Aí você faz uma série de obrigações para poder fazer o toque. O toque dura 4 horas, aí o toque é com música tocada, cantada, e as pessoas dançam em homenagem aos Orixás.

Entrevistador: Na volta para o terreiro não se faz nenhum toque?

Entrevistado: Não, na nossa oferenda para Iemanjá essas flores que a gente leva para o mar é simplesmente isso. Ah! Um detalhe, cada pessoa compra suas flores e, algum tempo antes, sei lá, nem que seja 5 minutos antes da gente sair com as flores para levar ao mar, você coloca lá no peji, no canto de Iemanjá. Claro que tem algumas pessoas que chegam mais cedo, preparam isso, aí isso ali passa uma hora, duas, três... Mas tem gente, por exemplo, que chegou na rua já com seu buquezinho pronto 10 minutos ali antes da gente sair. Coloca lá, aí “vamos agora minha gente!” aí todo mundo entra, tira seus buquês de flores, cada um entra nos carros. Eu não me lembro da gente sair aqui com ônibus, normalmente é assim: a gente aluga umas 3 ou 4 kombis, vai mais umas 5 ou 6 pessoas cada uma com um carro. O fato é que vai todo mundo pro mesmo lugar, quem chegar antes do Pai de Santo espera ele chegar, quem chegar depois dele, o Pai de Santo espera que todo mundo chegue, chegou todo mundo? Sim. Aí a gente se dirige para o mar, canta, entrega as flores, e volta.

Volta até o Terreiro, porque a gente costuma voltar para o lugar que a gente saiu, faz uma saudação à Orixá e vai para casa.

Entrevistador: E a cantoria é em alguma língua como é alguns outros terreiros Nagô que cantam em Iorubá, ou é em português ou outra?

Entrevistado: A gente, 99% das toadas que a gente canta é em Iorubá, embora eu diga a vocês que a gente não domina perfeitamente o idioma não. Mas como a gente aprende a cantar em Iorubá, a gente responde em Iorubá também. O pessoal dos Nagô costuma dizer q a gente não sabe nada de Iorubá, mas a gente por tradição canta em Iorubá, com as suas adaptações. Eu me lembro de pelo menos uma toada em português que a gente canta, nesse dia, só, só uma apenas, que eu me lembre, o restante é em Iorubá, as nossas toadas mesmo

Entrevistador: Agora pro último tópico que é em relação ao vestuário, no preparo no momento que vocês estão no Terreiro até a praia, quais são as roupas que vocês usam? O Pai de Santo, a Mãe de Santo, o Babalorixá e a Ialorixá.

Entrevistado: Olhe, é um momento muito, como é que eu diria?... simples, muito discreto. Então o mínimo que a gente faz é os homens vão de calça cumprida branca e camisa azul. As mulheres, algumas vão com as roupas completas, mas minimamente todos, homens e mulheres, vão com roupas azuis e brancas. No caso dos homens calça cumprida branca e camisa azul, no caso das mulheres, normalmente uma saia azul e uma blusa branca, ou as duas azuis, mas o

azul e branco é a cor que predomina tanto entre homens quanto em mulheres. É normal também você colocar pelo menos uma volta no pescoço, um fio de contas.

Entrevistador: Mas as contas vão ser de Iemanjá?

Entrevistado: Sim, normalmente sim, normalmente sim.

Entrevistador: E brincos, anéis, coisas assim, joias?

Entrevistado: Não, normalmente como boa parte das pessoas mergulham então normalmente as pessoas não, até onde me lembro, não usam joias até porque pode ser que percam.

Não é comum, mas as vezes um Orixá incorpora, não é sempre que isso ocorre não, uma ou outra vez, o Pai de Santo fica meio temeroso porque normalmente a reação da pessoa quando incorpora é querer entrar no mar. Aí aconteceu pelo menos uma vez uma dessas que acho que teve umas duas pessoas que Iemanjá incorporou e foi entrando no mar e foi aquele meia correria pra não deixar que a pessoa, porque ela não está em si, entrasse no mar e pudesse acontecer algum acidente.

Eu posso fazer só uma observação?

Entrevistador: Pode à vontade

Entrevistado: de uns anos para cá, de uns bons anos para cá eu levo as flores junto com o Terreiro, antes mesmo de eu vir morar aqui, que eu moro aqui perto. Mas antes eu não vinha no dia que o Terreiro sai, com algumas pessoas para todo mundo ir para o mesmo lugar. Eu fazia em particular, eu ia com outro irmão de santo meu, ou com alguma outra pessoa conhecida, ia até o mar, entregava as flores. Logicamente quando a gente vai, oferece qualquer coisa ao Orixá, ou no mar ou no rio, ou mesmo aqui dentro do Terreiro, a gente pede coisas, pede proteção, ou agradece tudo que recebeu. Teve uma vez, foi a última vez que eu fiz, antes de vir para cá, fazer junto com meus irmãos de santo, eu fui sozinho. No dia que eu fui levar as minhas flores para Iemanjá eu não tinha ninguém me acompanhando, e aí tomei um susto muito grande, que pode ser só sugestão, mas eu acho que não é só isso não.

Sim, fui sozinho, de noite, como normalmente a gente vai à noite, ou quando a gente não vai à noite, normalmente quando vai à noite é em grupo, mas é muito comum também as pessoas, em particular, irem de manhã bem cedinho antes do sol nascer. O sol surgindo e você lá entregando

as flores e tal. Aí nesse dia, eu fui sozinho, e quando eu entreguei, fui entregar as flores, eu tive a impressão, não sei se foi alguma sugestão ou qualquer coisa parecida, mas eu tive a impressão que o mar estava crescendo, crescendo e ia me engolir, e eu fiquei assustado, entreguei as flores e saí quase que correndo para trás. Foi só pra registrar aqui. A partir de então aí eu resolvi, que eu vou com o pessoal de casa, e é como eu tenho feito nesses últimos, talvez, 20 anos mais ou menos, eu acompanho as pessoas do Terreiro na hora que a gente vai entregar essas flores.

Entrevistador: Então no caso aqui a gente terminou a entrevista...

Entrevistado: Do que a gente entrega no mar para Iemanjá não fica nada para Arqueólogo encontrar não viu?

Entrevistador: Sim, sim, essa é uma parte da pesquisa que realmente não fica.

Entrevistado: Porque a gente não entrega a panela, a gente entrega só as flores, então as flores depois se diluem, a natureza absorve, né?

Entrevistador: Sim, pronto, então obrigado viu, Hildo?

Entrevistado: Obrigado digo eu pela paciência, e se precisarem de alguma coisa depois é só voltar, ou não só para conversar comigo, com Cacau ou com alguma outra pessoa, só voltar.

Entrevistador: Tá certo, obrigado.

Fim da Entrevista

ENTREVISTA II

Nome: Jacira Lopes dos Santos, 70 anos. Ialorixá do Terreiro de Iemanjá - Camela, Ipojuca.

Data: 16 de Abril de 2018.

Duração: 31:16

Entrevistador: Eu vou começar perguntando algumas coisas aqui, viu!? É... Primeiro o seu nome e a sua idade.

Entrevistada: É... eu tô com uns 70 já...

Entrevistador: Uns 70 né!? Aí o seu nome Jacira Lopes

Entrevistada: Lopes dos Santos

Entrevistador: Lopes dos Santos né!?

Entrevistada: É!

Entrevistador: Como é que é a sua função no terreiro? Como é que a senhora define? Como as pessoas lhe chamam?

Entrevistada: Pessoal me chama mesmo é Mãe Jacira.

Entrevistador: Mãe Jacira, isso! É, no caso, aqui no terreiro, a senhora tá aqui desde quando? Desde que foi fundado...?

Entrevistada: É, desde que foi fundado mesmo...

Entrevistador: Então esse terreiro é antigo né!?

Entrevistada: É.. É...

Entrevistador: Eu lembro que a senhora também falou que ele era de sua mãe...

Entrevistada: Era meu mesmo.

Entrevistador: E aí passou pra senhora há?

Entrevistada: Era meu mesmo...

Entrevistador: Ah, entendi... entendi...

Entrevistada: É porque desde os 7 anos eu já tô trabalhando...

ntrevistador: Aí a senhora também trabalhou em outros terreiros também?

Entrevistada: Trabalho assim... no terreiro de fora do povo, todo canto.

Entrevistador: Uhum...

Entrevistada: Pessoal chama eu pra dar toque dá no outro mês eu vou dá toque, por todo canto aqui é, mas cada dia foi muito tranquilo a batucau, por todo canto, Barreiros, Rio Formoso...

(****)

Entrevistador: Sei.. Sei...

Entrevistada: São José da Coroa Grande...

Entrevistador: Eu conheço por ali...

(Vozes de fundo)

Entrevistada: E aquele... Aquele terreiro que tem lá...

(Vozes de fundo)

Entrevistada: Em Rio Formoso, Barreiro pra lá tem...

Entrevistador: É... Tamandaré...

Entrevistada: Tamandaré e...

Entrevistador: Aí tem São José, Tamandaré, Formoso, Sinhaném, Barreiro...

(Barulho de automotivo no fundo)

Entrevistada: Aí tem um outro que eu...

Entrevistador: É...

Entrevistada: Maragogi..

Entrevistador: Ah, sim, Maragogi em Alagoas...

Entrevistada: É, Maragogi e aquela outra em Alagoas ali... um terreiro que tinha um barco que a gente atravessava.

Entrevistador: Ah, vocês usavam para ir pra atravessar...

Entrevistada: É, eu botava também cesta da Oxum...

Entrevistador: Sim... sim.

Entrevistada: ...pra lá também, eu disse que botava lá.

Entrevistador: Mas o da Oxum era no RIO (****) né!?

Entrevistada: É!

Entrevistador: É, num... eu li algumas coisas mas o que tinha que entender era isso.

Entrevistada: É, é.. Nossa mãe Iemanjá é...

Entrevistador: E o nome do terreiro daqui da senhora?

Entrevistada: É... é esse mesmo.

Entrevistador: O nome é Terreiro de Iemanjá né!?

Entrevistada: É.. Terreiro de nossa mãe Iemanjá, é.

Entrevistador: Sim, o endereço aqui depois eu pego que tem aqui pra anotar e o contato, depois eu pego o seu número também direitinho... O patrono regente daqui:

Entrevistada: O patrono quem?

Entrevistador: É a própria Iemanjá que a regente daqui do terreiro?

Entrevistada: É e o nome do guia...

Entrevistador: Sim, guia! Isso, o guia!

Entrevistada: ... é...é.... (pronuncia ininteligível)

Entrevistador: Não se preocupe não, se a senhora não quiser responder... Só se a senhora achar que pode. O ano de fundação daqui é 52, né!? ... 1952?

Entrevistada: É.

Entrevistador: Isso, e aí quem fundou e de onde veio eu já perguntei a senhora... Aí eu vou começar a perguntar aqui sobre o preparo das oferendas...

Entrevistada: Meu guia mesmo é a Cabocla índia.

Entrevistador: Ah, sim... sim... Mas ela é ligada com Iemanjá?

Entrevistada: É e Ogum que é o mensageiro né!?

Entrevistador: Sim... Sim... Entendi, tô entendendo. E deixa eu ver... é...Quando e como começou as oferendas a Iemanjá? Assim, o que a senhora est... o que a senhora ouviu falar desde sempre...

Entrevistada: É...

Entrevistador: ... A Iemanjá pede oferenda desde quando? Quantos séculos? Quanto tempo atrás ela pediu?

Entrevistada: É...

Entrevistador: ... Ela pede por quê?

Entrevistada: Pediu tudo... a gente mata criação... pra ela, pro Exu, é bode, mata criação tudo, as freze pra Iemanjá... a gente bota tudo, as merenda tudinho, pessoal bota aquelas... pessoal faz os pedido e traz aqueles... aquelas ofertas de é... sabonete, perfume, é tudo... bota tudo na panela com os pedido e a gente faz...

Entrevistador: Sim...

Entrevistada: ... É muita gente.

Entrevistador: Então aqui, desde que começou o terreiro aqui se faz oferenda a Iemanjá?

Entrevistada: Faço a oferenda de Iemanjá.

Entrevistador: Não só para cá, mas para outros terreiros que nem a senhora falou né!?

Entrevistada: Tem outros terreiros todinho por aí.

Entrevistador: Aí a senhora faz o... a senhora também inicia o pessoal que vem fazer essas oferendas?

Entrevistada: Se eu...

Entrevistador: Que a senhora faz, a senhora faz pro pessoal também, mas a senhora também inicia outras pessoas?

Entrevistada: É...

Entrevistador: Quem tivér... Quem tivér como... Quem for filho de santo de Iemanjá...

Entrevistada: É, as minha filha.. tudinha ela.

Entrevistador: Elas vem meio que pra estudar com a senhora né?

Entrevistada: É... eu faço as obrigação, os achado dela tudo

Entrevistado: Sim...

Entrevistada: Boto aqui no Peji. Não viu não, viu o Peji?

Entrevistador: Peji? Não, não vi não. Mas daqui a pouco a gente olha direitinho.

Entrevistada: Ali é a Jurema do seu zé, porque tava chovendo muito, molhando tudo e eu...

Entrevistador: Sim, tava chovendo muito.

Entrevistada: ... é. A gente tá ajeitando ali.

Entrevistador: É, mas época mesmo é muita chuva. É muito complicado mesmo. ... A casa de minha vó lá em Rio Formoso, ela fica... Chega mais ou menos aqui de água.

Entrevistada: Isso ali em Rio Formoso né?

Entrevistador: É, isso ali em Rio Formoso perto do rio ali..

Entrevistada: Então Tem muito toque ali em Rio Formoso, porque o Pai de Santo que tinha lá faleceu e eu fui mais dá toque lá.

Entrevistador: Ah, sim, sim, sim.

Entrevistada: Foi...

Entrevistador: Mas o terreno continua funcionando depois que ele faleceu?

Entrevistada: Não, tem outro mai ele não..

Entrevistador: Entendi, tô entendendo... Então, é... as oferendas de Iemanjá, tem oferenda que é feita pra Iemanjá e tem oferenda que é feito pra outros...

Entrevistada: pros Exus....

Entrevistador: ... é pra outros Orixás na água, no mar, no rio...

Entrevistada: é... é...

Entrevistador: ... São quais eles?

Entrevistada: Bota pra, a sereia, a sereia também...

Entrevistador: Bota pra Oxum?

Entrevistada: É... bota pra Oxum também

Entrevistador: Oxum, no caso dela é no rio, né?

Entrevistada: É

Entrevistador: Pra alguma outra? Alguma outra Orixá algum outro Exu?

Entrevistada: Hum... achá... agora lá no mar da Iemanjá a gente bota pra lá.

Entrevistador: Agora lá no mar faz pra mais alguém além de Iemanjá e da Sereia?

Entrevistada: É a gente bota pra... (pronúncia ininteligível)

Entrevistador: Durante é, o preparo das oferendas, algumas pessoas incorporam né, algumas entidades... alguns orixás...

Entrevistada: é... pessoal lá mesmo leva aquelas ofenda pra entregar a Iemanjá pra botar pro pessoal do sertão lá de cima que todo ano eles tão por lá... aqueles relógi.. é relógi aqueles trocinho bem bonito e eles botam tudinho na panela

Entrevistador: e de onde eles são?

Entrevistada: Eles são de lá do... que todo ano que eu vou eles já sabem lá do sertão lá... pra cima

Entrevistador: mas eles botam aqui em Porto de Galinhas?

Entrevistada: Eles... é. Traz pra botar na minha panela pra...

Entrevistador: Ah sei, então eles vêm pra cá e aqui a senhora faz...

Entrevistada: é...

Entrevistador: Mas vem outras pessoas de outros terreiros né...

Entrevistada: muita gente de outros terreiros de fora

Entrevistador: caramba, muito bom

Entrevistada: e lá de ribeirão também, o pessoal vem

Entrevistador: e tem alguém que também incorpora Iemanjá? Que vem junto?

Entrevistada: É... é... tem muita filha de santo por aí, tem muitos que é filho de Iemanjá também

Entrevistador: Uhum, aí elas quando Iemanjá aceita elas incorporam

Entrevistada: Elas vão pra lá e vem pra aqui também

Entrevistador: uhum... Tô entendendo... tá aqui a folha... desde que começou a fazer as oferendas aqui no seu terreiro, mudou o tipo de oferenda? Tipo assim, há um ano botavam um tipo de perfume, perfume da marca tal, aí no outro não botava mais ou botava só o líquido não o vidro...

Entrevistada: ah, as menina botam tudo

Entrevistador: Mas sempre muda né? Depende do ano

Entrevistada: é a gente bota também...

Entrevistador: uhum.. agora, a respeito dos dias.. qual.. quais são as preparações que tem antes das oferendas? Tipo, ah, não sei quanto tempo falta antes de começar o que a senhora vai preparando pra poderem fazer a oferendas...

Entrevistada: é que a gente toca pra Jurema, pros mestre aí é diferente, agora pra Iemanjá ia nas águas é na... na, na praia mesmo.

Entrevistador: Sim, sei...

Entrevistada: É as oferenda mesmo

Entrevistador: Ah, to entendendo... aí no dia a preparação começa de que horas?

Entrevistada: A gente começa aqui lá pá seis horas da noite, sete... aí a gente saí pra praia, aí a gente chega e a gente termina o toque

Entrevistador: aí chega lá na praia, aí que tem o xirei. No momento do xirei qual é a preparação que tem?

Entrevistada: Ai a gente bota, acende as vela faz o negócio todinho, recomendação aí faz a gira

Entrevistador: Sim, faz a gira.. é muito bonita a gira.

Entrevistada: Sim, é... faz a gira no meio do “sol” que já vem o pessoal, que quando saí que anuncia logo, aí os policial já tá sabendo que eu vou que eu anunciei logo, aí eles vao tudinho...quando a gente chega lá eles já tão tudo lá

Entrevistador: uhum... já pra deixar protegido lá né? Mas aí vocês....

Entrevistada: É tudo certo

Entrevistador: ... vocês vão pra polícia pra conversar pra dizer que ah...

Entrevistada: é, é... aí eu aviso logo o delegado lá de ipjuca, ele diz logo a mim quando eu faço festa aqui eu aviso logo a ele que as policia fica tudo por aí observando

Entrevistador: é bom, é bom

Entrevistada: porque o pessoal tem muita inveja de mim, por causa dos meu terreiros, porque esses anos tudinho graças a Deus nada acontece, é tudo em paz. Tudo certinho, aí as polícia tudo comigo.

Entrevistador: É porque realmente, tem muita gente que é mal intencionado que.. tem que tá preparado né?

Entrevistada: É.. é. Tem que estar tudo certo aqui

Entrevistador: e já... depois que tu terminou o xirei e a dança

Entrevistada: é aí a gente dá a merenda do povo tudinho... come é bolo é pulo

Entrevistador: E aí vocês vão e vai pra fazer a oferenda no mar né!? Geralmente vocês pegam um barco pra ir né?

Entrevistada: A gente vai logo pro mar que quando vem que termina, só que aí é que vai dar a merenda do povo

Entrevistador: E... o barco que vocês usam pra ir até lá do ponto que é colocado as oferendas

Entrevistada: é..

Entrevistador: Vocês alugam? É de alguém que é do terreiro?

Entrevistada: É a gente aluga lá..

Entrevistador: Numa das colônias de pesca de lá?

Entrevistada: É a gente aluga lá e já fica certo, eles já sabe... quando a gente vai a gente já avisa

Entrevistador: A pessoa que aluga o barco, ela tem que ser da religião ou ela pode ser só qualquer um pra poder levar?

Entrevistada: É qualquer um ... eles já tão esperando lá, porque eles já sabem que quando eu vou a gente avisa

Entrevistador: Sim

Entrevistada: Pronto, aí a gente lá dá a o agrado lá o.. do barco, aí ele leva.

Entrevistador: Ah, entendi

Entrevistada: Aí ele vai pra praia e lá dentro do mar mesmo, ele leva

Entrevistador: Sim, e o lugar escolhido no mar, tem que ser algum lugar específico?

Entrevistada: É, é ali onde tem aquele...

Entrevistador: A boca da barra?

Entrevistada: É, tem aquela areia medonha... no que desce, que tem o comércio mesmo ali e em frente tem aquela escadariazinha né?

Entrevistador: Sei sei...

Entrevistada: Ai tem a escadazinha que desci ali e ai a gente faz ali a gira

Entrevistador: uhum

Entrevistada: ai quando a gente termina ali o pessoal fica cantando e ..

Entrevistador: deixa eu só, pra falar pra gravação: em Porto de Galinhas mesmo né? Depois do comércio, desce a escada na praia e faz a gira?

Entrevistada: É, faz a gira

Entrevistador: Tipo, vai no mar antes das... é antes ou depois daquelas pedras que tem do outro lado ou é no meio ali?

Entrevistada: Parece que é, é porque tem aquela...

Entrevistador: Tem como se fosse umas pedras assim de proteção do mar né

Entrevistada: É.. É, ali e depois eles leva...

Entrevistador: O lugar que coloca lá, por que é esse lugar? Porque não outro assim?

Entrevistada: Aí eu não sei né, porque a gente leva e aí o pessoal, as menina que tão indo pra Iemanjá né, aí os menino leva o barco pra lá pra dentro do mar, do mar mesmo. E os canoeiro já sabe aonde é que bota todo ano

Entrevistador: Ah, sim, então é tanto tempo que bota ali que vai ficando ali

Entrevistada: Já sabe que todo ano ele já sabe aonde é que leva

Entrevistador: Mas e ah, não sei... há 50 anos atrás, 30 anos atrás, era lá no mesmo lugar também? Era lá?

Entrevistada: Era lá também. Já botava lá.

Entrevistador: Entendi, entendi,

Entrevistada: Agora em Maragogi eu levava que era pra mãe de Santo e eu levava pras panelas dela, que ela já é de lá. A minha mesmo aqui pra Porto, agora de lá ela já tirava dos outro pessoal me convidava pra eu levar as panela

Entrevistador: Aí quando a senhora era convidada que ia pra esses outros locais

Entrevistada: Aí os médio ia tudinho pra lá, ia no carro, ia tudinho pra lá

Entrevistador: Sim e lugar que colocava lá no mar, era parecido com o de Porto de Galinhas?

Entrevistada: Era

Entrevistador: Tipo, a mesma distância, mais ou menos ali, próximo da praia?

Entrevistada: Era... era.. Lá em Maragogi... era.

Entrevistador: A senhora tem memória gravada? Fotografias de festividades de algumas?

Entrevistada: Não, acho que não sei...

Entrevistador: Não sim, sim.. foi até um que eu participei, que eu passei o dia com o pessoal de Pirapama que aí eu fotografei e tal e eu tenho que voltar pra lá pra entregar as fotos que eu tirei, porque é até bom pra poder guardar né, ter uma lembrança do que foi feito... É, o lugar pra armazenar o material que é usado... o brinquedo do zereis, não sei se as panelas também, algum outro objeto?... Vestimenta?

Entrevistada: É, vai tudo ali dentro, ali da panela.

Entrevistador: Tem um local aqui no terreiro que fica até ser tirado pra fazer o..

Entrevistada: Não...

Entrevistador: ... preparo?

Entrevistada: ... Vai tudo pra lá. Os daqui que é daí fica tudo, agora aqueles que é da panela mesmo vai..

Entrevistador: Vai simhora né? Porque daqui é tipo a roupa que a senhora usa, eu me esqueci o nome do cordão. Um cordão que tem que cada cordão tem os símbolos dos orixás e tal.. a senhora usa ele, os anéis e tal, fica tudo guardado num canto aqui? Sempre no mesmo lugar porque é um lugar importante

Entrevistada: É fica tudo guardado, lá vai e pronto com a roupa de Iemanjá, a coroa dela

Entrevistador: Sim.. Tem algum, voltando lá pras oferendas no mar, tem alguma simbologia, simbologia assim, o que é que significa pra Iemanjá ser colocado lá, porque pra ser naquele lugar no mar ?

Entrevistada: É na praia já tem o lugar certo de ir, chega lá e eles botam lá.. lá é que nem eu disse, é na descidinha, o barco já tá esperando ali, dali eles entra e vai levar la pra dentro

Entrevistador: Mas vocês antes de ir, tem que se consultar com Iemanjá pra saber se pode colocar, né? Tem isso também?

Entrevistada: Não, não.. porque já tá certo lá.

Entrevistador:Ah, entendi, entendi.

Entrevistada: Os meninos já leva pra aquele canto

Entrevistador: Existe um horário certo para poder fazer a oferenda? Tipo, ah é só numa sexta-feira de sei lá, seis horas da noite que tem que ir ou tem algum horário específico ou quando é possível? Como é que é esse processo?

Entrevistada: É não a gente vai mesmo no dia de sábado.

Entrevistador: Dia de sábado!? E geralmente leva, leva lá de noite, mas a hora que coloca a panela no mar é de que horas mais ou menos? Tem uma hora específica ou não?

Entrevistada: Umas 8 horas, a gente sai daqui de 7... 7.. 7 e pouco eu saio daqui pra ir pra lá quando é 9 horas a gente já tem despachado tudinho e tem ido simhora

Entrevistador: Tô entendendo, então assim o horário definido é meio que... geralmente num sábado a noite né?

Entrevistada: É

Entrevistador: É... deixa eu ver... A lua ou outro objeto, outra coisa, influencia na escolha do dia ou no horário? Tipo ah, se tiver, sei lá, lua minguante não pode, lua cheia pode... Tem alguma influencia nisso?

Entrevistada: Não, não... não tem não.

Entrevistador: E o dia que a senhora que a senhora faz as oferendas, geralmente são quais dias do ano?

Entrevistada: É... em dezembro

Entrevistador: Tem algum dia específico de dezembro?

Entrevistada: Não, qualquer dia a gente faz antes do natal.

Entrevistador: Ah, antes do natal então...

Entrevistada: É antes do natal.

Entrevistador: Em outro mês do ano também faz ou não?

Entrevistada: É todo o ano, eu faço antes do Natal

Entrevistador: Ah, então é só em dezembro que é quando faz né?

Entrevistada: É em dezembro que é a oferta de Iemanjá

Entrevistador: Então assim, não tem um dia específico a senhora pode fazer o da senhora sei lá, no dia 10 e aí no dia 11 a senhora ir pra outro terreiro que lhe convidam né?

Entrevistada: É que me convida e esse ano parece que em dezembro

Entrevistador: Deixa eu lhe ajudar aqui, acho que é esse aqui... esse ultimo

Entrevistada: Olha aqui dezembro

Entrevistador: Sim

Entrevistada: Dia 22 e 23 faze aqui... Esse aqui ó

Entrevistador: Então esse ano seria dia 22 ou dia 15 porque é antes do Natal e é num sábado né!? Tô entendendo. Mas tem um motivo do porque ser antes do Natal?

Entrevistada: É porque no outro.. quando é no outro sábado assim aí é, aí os menino tão, os médio né, gosta de tá na festa de Natal ir pra casa das família, outros saí e aí eu faço antes do natal.

Entrevistador: Ah, tô entendendo, tô entendendo.

Entrevistada: Porque é quando é no natal eles fazem os médio, vai pra casa da família e aí eu faço antes do natal.

Entrevistador: Tô entendendo... Quais são as pessoas quem tem que tá presentes na hora do preparo das oferendas? é a senhora quem prepara que coordena aqui o terreiro, mas tem outras pessoas que tem que ter algum tipo de titulo, alguma coisa assim?

Entrevistada: Tem o Pai de Santo que corta, é Ari lá de Porto de Galinhas...

Entrevistador: Sei é...

Entrevistada: ... Ari.

Entrevistador: ...Nossa Senhora do Ó. Eu falei com ele, mas eu não consegui voltar lá, tive uns problemas pessoais, eu tenho até que falar com ele. Ele é bem falador assim né? Fala rápido e tal. Pessoa boa

Entrevistada: É, ele tá cortando pra mim, porque a outra Mãe de Santo que cortava pra mim... ela faleceu e ele que tá cortando pra mim.

Entrevistador: Então sempre que vai fazer oferenda tem a Mãe de Santo do local e tem um Pai de Santo de fora ou uma Mãe de Santo de fora também? Pode ser uma Mãe de Santo de fora também né, que venha cortar?

Entrevistada: É porque quem corta é Ari, ele mesmo é que corta.

Entrevistador: Sim... Sei, to entendendo.

(atendeu o telefone)

Entrevistada: Alô, daqui a pouco eu te ligo, tô ocupada... tá... tá sim, tá... tá legal"

(desliga o telefone)

Entrevistador: Então, é... a pessoa que tem, que tem que ver cortar a oferenda, tem que ser um homem sempre ou pode ser uma mulher, tipo assim, um Pai de Santo e uma Mãe de Santo?

Entrevistada: Tem... tem...

Entrevistador: Mas assim, se não tiver, se antes a Mãe de Santo que fazia, antes dele fazer agora, antes dela falecer...

Entrevistada: Era... era...

Entrevistador: Ah, então assim, não importa muito bem se é homem ou mulher, né!? O importante é que ele seja iniciado Pai de Santo ou Mãe de Santo?

Entrevistada: É.

Entrevistador: Entendi, tem outra pessoa que precisa estar no terreiro sempre? Além do tipo, de outros e iniciados e tal, mas tem outra pessoa com... como é que ter que tá para poder ir pra frente a oferenda?

Entrevistada: É, tem os medium que faz as obrigação também.

Entrevistador: Hum... Sim, sim, Aí a obrigação que é, significa exatamente o que? É o preparo da oferenda, como é que é?

Entrevistada: É... é... é negócio de criação que faz...

Entrevistador: Eles é que trazem os materiais? As coisas que vão ser colocadas? Ou pode ser qualquer outra pessoa que seja do terreiro iniciado?

Entrevistada: É... do terreiro iniciado.

Entrevistador: Certo, agora eu vou pra um outro tópico que é, eu botei aqui o que é na minha pesquisa, “componente material”, com o nome científico do negócio.. que é tipo, as coisas que ão colocadas na panela e a própria panela, que aí eu vou perguntar assim: a panela, ela tem que ter um tamanho certo, ela tem que ter um... ela tem um nome específico pra panela que vocês dão? O nome assim ourubá ou outro nome?

Entrevistada: Não porque a gente compra ela já preparada no mercado de São José..

Entrevistador: De São José... em Recife, né!?

Entrevistada: É, no Recife.

Entrevistador: Sei...

Entrevistada: Eu compro ela já preparada.

Entrevistador: Aí o tamanho dela, ela tem que ser de um tamanho específico?

Entrevistada: É... é... grande a panela.

Entrevistador: Sim... é, a panela ela já mudou do tipo de panela, desde que a senhora começou, até hoje em dia?

Entrevistada: Não... não.. é direto.

Entrevistador: É aquele mesmo estilo, né!?

Entrevistada: É.

Entrevistador: É uma panela meio redonda assim, com os furos. Ah, outra pergunta, porque assim meu orientador, que ele ficou muito curioso a respeito desses furos que tem na panela, são pra que? Tipo, na borda dela...

Entrevistada: É pra pessoa colocar as flore...

Entrevistador: Ah, sim...

Entrevistada: Põe a fita e já bota ali no furuzinho dela e aí fica tudo certo.

Entrevistador: Sim, sei, tô entendendo.

Entrevistada: Aí, as vez, as vez vem só em uma panela, as vez só em duas...

Entrevistador: Depende da demanda?

Entrevistada: Depende dos “fio” de Santo, tem muitos também que é filho e filha já também, aí leva oferenda também...

Entrevistador: Sim, então assim, se chegou uma pessoa com outra panela pra apresentar também a senhora, a senhora pode também fazer?

Entrevistada: É...

Entrevistador: Entendi... Quais são as coisas que são normalmente colocadas na panela ou alguma outra coisa que a senhora lembra assim... que foi colocado de diferente?

Entrevistada: Só as flor mesmo e “perfume”, sabonete...

Entrevistador: Perfume, sabonete, flores...

Entrevistada: E aí, as flores.

Entrevistador: Coloca mais algum outro objeto?

Entrevistada: Não... só esses mesmo.

Entrevistador: Ah, outras pessoas vem de fora pedir pra colocar alguma coisa pra elas ou não?

Entrevistada: É, é... elas traz tudinho... negócio de a mesma coisa, aí eles fazem o pedido e traz...

Entrevistador: O perfume ele vem, é colocado só o líquido ou é colocado o vidro, ou tanto faz?

Entrevistada: É, coloca tudinho...

Entrevistador: Com o vidro, né!?

Entrevistada: É.

Entrevistador: Há alguma marca específica do perfume? Tem que ser algum tipo de perfume?

Entrevistada: É, tem... é aquele que tem a flor de Iemanjá, que já vem engarrafado já...

Entrevistador: Lavanda?

Entrevistada: É..

Entrevistador: Sei, as frutas que são colocadas são quais?

Entrevistada: As flor, é aquelas flor que tem lá no mercado, já é encomendado, todo ano eu vou.

Entrevistador: É um tipo de flor certa, né!?

Entrevistada: É...

Entrevistador: A cor dela tem que ser sempre branca?

Entrevistada: Branca, é... Azul.

Entrevistador: Ah, é porque tem outros tipos de cores... Ah, azul também!? As cores de Iemanjá, né!?

Entrevistada: Branco e azul...

Entrevistador: Sim, e deixa eu ver, as frutas ou alimentos... comida né!? Fruta, flor... fruta ou comida, é colocado que tipo de... delas? Que tipo de frutas?

Entrevistada: É... dessas fruta

Entrevistador: Então é a gruta que tiver próxima, ali? Vocês colocam maçãs, colocam alguma coisa assim?

Entrevistada: É a gente colocada.

Entrevistador: Sim.. Tem algum significado da fruta, o porque? Por que que Iemanjá quer que faça a oferenda das frutas também?

Entrevistada: É porque... as vez ela qué também, ela qué...

Entrevistador: Hum.. entendi. Coloca algum tipo de tecido também? Tipo, lenço ou camisa, blusa ou alguma outra coisa assim?

Entrevistada: Não, não...

Entrevistador: A senhora já foi em alguma outra nesses terreiros que eles pediram pra colocar?

Entrevistada: Não

Entrevistador: Entendi...

Entrevistada: Porque quando a gente vai assim quem enfeita é eu mesmo, porque eu sei que tem muita gente com má intenção, né!? Aí a gente, a gente bota porque nós sabe o que é que tem.

Entrevistador: Ah, tô entendendo... tô entendendo.. É... deixa eu ver, deixa eu ver. Se a senhora tiver, é... hum... como é que eu falo!? Só um instantinho... deixa e só ver como é que eu falo direitinho, é... Tipo, também, as pessoas que participam daqui do terreiro, elas também fazem oferta em dinheiro para comprar alguma coisa pro terreiro em si? Ah, fulano vai, e vai comprar as frutas, o cicrano vai comprar as cerâmicas e tal, as panelas, é mais, é assim que funciona ou como é que é o processo?

Entrevistada: É também, as vez elas querem, se elas compram pra botar a panela também...

Entrevistador: Sim, é... é feito a senhora falou, as vezes elas querem as vezes tem duas, já chegou a ter mais que isso?

Entrevistada: Já.. já.. já... já.. as vez nós faz até três panela.

Entrevistador: Vai depender do pessoal que vai procurar, né!? Pera aí, deixa eu ir pra outro tópico, agora que... aqui tá danças, cantos e apresentações materiais ritualísticas, que tá no projeto. Que é pra entender assim: Quais são as danças que vocês fazem, os cantos, se tem algum nome ou de algum idioma, o que tem tentado participar o que eu sei é do iorubá, aí não sei aqui como é que é... ?

Entrevistada: É, os orixás, né!?

Entrevistador: Aí aqui tem cantos também além do Xire e da...?

Entrevistada: É, quando a gente toca pá, pro Santo né ou pra Orixá.

Entrevistador: Mas canto em que idioma, iorubá?

Entrevistada: É..

Entrevistador: E tem algum tipo de dança que se faz que alguém faz aqui no terreiro?

Entrevistada: É... é... isso. Do jeito que eu canto aqui eu saio pelos terreiro de fora, canto mesmo jeito.

Entrevistador: Tem algum nome pra esse canto? Que a senhora possa dizer, claro... se não puder não tem problema não...

Entrevistada: É porque eu ia tocar na Barra de Sienhém com a filha de Santo de lá, eu ia pra lá e ela faleceu...

Entrevistador: Complicado... triste...

Entrevistada: Aí eu vou as vezes ali...

Entrevistador: Sim, sim... É, deixa eu vê... vamos ver aqui, quando você chegou lá na praia, vocês cantam, fazem o Xirei e depois a ... a ... eu não lembro... a ...

Entrevistada: É faz tudinho lá... aí...

Entrevistador: Quando tá no mar? Também se canta alguma coisa?

Entrevistada: Canta, canta... fica cantando.

Entrevistador: É, tem um nome pra canção que vocês fazem?

Entrevistada: É a gente fica cantando aqui pros Orixás, pra Iemanjá...

Entrevistador: Então vocês tão dedicando a ele, faz e jogar as panela né/

Entrevistada: É, a gente fica cantando “Iemanjá... (cantoria)

Entrevistador: Bonito, viu!? Sua voz é bonita viu. Cantando aí ó, tem que tê voz é pra cantar. As vezes vocês cantam em português mesmo e tem gente que as vezes cantam em outros idiomas e deixa eu ver... O ultimo tópico aqui, já vou encerrar pra não tomar tanto do seu tempo, é o do vestuário, a roupa que a senhora usa? Tem um nome pra roupa que a senhora tem que usar?

Entrevistada: Pra Iemanjá, azul.

Entrevistador: Roupa azul, né!? Os colares que a senhora usa são de Iemanjá?

Entrevistada: É... é...

Entrevistador: Anel ou o brinco, alguma coisa assim, como é que é?

Entrevistada: Não, eu não uso brinco não... nunca usei.

Entrevistador: Realmente, olhando agora... mas anel, usa?

Entrevistada: Anel eu uso.

Entrevistador: Mas ele significa alguma coisa?

Entrevistada: Não

Entrevistador: É mais uma questão de boniteza né!?

Entrevistada: É

Entrevistador: É, deixa eu ver... e os outros o Pai de Santo, eles se vestem como?

Entrevistada: São vestidos com manga comprida

Entrevistador: E que cor é a roupa que ele usa? Também é azul?

Entrevistada: É branco.

Entrevistador: É branca... Ah, sim... E o resto, os iniciados, os Filhos de Santo?

Entrevistada: Santo que é filho de Iemanjá é azul, que é filho da Oxum é amarelo, de Xangô que também tem tudinho é tudo assim...

Entrevistador: Então depende de quem ele é filho. Iemanjá é uma coisa, cada um é uma cor.

Entrevistada: É, depende. Cada um com suas cor.

Entrevistador: E as média né que fala?

Entrevistada: É os médio

Entrevistador: Também é a mesma coisa?

Entrevistada: É. Os médio tudinho

Entrevistador: Tem alguém que se veste diferente?

Entrevistada: Agora tem os agum que bate tudo.

Entrevistador: Quem?

Entrevistada: Os Agum

Entrevistador: Sim, sim... Eles se vestem como?

Entrevistada: É, o vestuário deles de, das camisa, calça.. tudo.

Entrevistador: Mas é de que cor que eles usa?

Entrevistada: Eles usa também da blusa branca, as calça eles usa também...

Entrevistador: O que puder no dia?

Entrevistada: É, agora as blusa, as camisa é azul, branca... branca.

Entrevistador: Sim, deixa eu ver aqui... é, tem mais alguma coisa que a senhora usa quando tá preparando a oferenda? Não sei se algum chocalho, ou algum objeto, não sei... eu sei que o espelho também é de Iemanjá, não sei se usa quando tá fazendo...

Entrevistada: É... é... é...

Entrevistador: A senhora usa mais alguma coisa assim, algum outro objeto?

Entrevistada: A gente fica tocando, ali o bombo tocando e a gente cortando

Entrevistador: Esse corte do.. da oferenda, é exatamente o que? O que a senhora.. se alguém perguntasse, a senhora explicaria como? Como é que é o corte?

Entrevistada: É, depende né!? As vez tem o bode que é de Exu e as vez as galinha, os frango, que a gente corta pra bota...

Entrevistador: Sim, sim...

Entrevistada: Pra Iemanjá é a galinha, de Iemanjá, a gente corta.

Entrevistador: Como é que é essa galinha de Iemanjá? É algum tipo de galinha específica?

Entrevistada: É...

Entrevistador: Uma raça de galinha? Qual é?

Entrevistada: Branca.

Entrevistador: Ah, ela tem que ser uma galinha branca.

Entrevistada: É...

Entrevistador: Ah, tô entendendo...

Entrevistada: A gente corta pra ela ...

Entrevistador: Ah, tô entendendo agora... Deixa eu ver se tem mais alguma coisa... Eu acho que a gente já terminou.

Entrevistada: Já, que já passou tudinho aí.

Entrevistador: Foi, pronto. É isso aí. Brigado viu, Mãe Jacira. Vou para agora a ...

Fim da Entrevista

ENTREVISTA III

Nome: Maria de Lourdes Guimarães Campello, Iakekerê do Terreiro Ilê Asé Sango Ayrá Ibonã - Pirapama, Cabo.

Data: 26 de Abril de 2018.

Duração: 8:24

Entrevistador: Pronto, pode ser também... Aí, agora eu acho que foi. Dia 26 de Abril, terreiro de Pirapama é... entrevista com Mãe Lurdes. Aí a senhora responde do lado, não tem problema nenhum, é... sim, a parte dos componentes materiais, que é o tópico 4... ele fala aí nessa mudança é... do material ao longo do tempo, como tu pode observar e aí tem outro.

Entrevistada: A gente não usa tecido porque tecido não é biodegradável então a gente se preocupa com as oferendas, se preocupa com o processo também da natureza..

Entrevistador: Uhum...

Entrevistada: Então nas nossas panelas só tem arroz, o peixe de Iemanjá, frutas e flores.

Entrevistador: Uhum... Sim, é... Vamos por etapas então. As flores que são usadas.. Tem alguma espécie específica?

Entrevistada: Pra Iemanjá... Iemanjá são flores brancas, pra Oxum flores amarelas e brancas..

Entrevistador: Então assim, as brancas, elas tem que ser de alguma espécie?

Entrevistada: Não, flores brancas...

Entrevistador: Certo, já nas frutas... tem que ser alguma...

Entrevistada: Só não pode ser fruta ácida.

Entrevistador: Ah sim...

Entrevistada: Tipo laranja, tipo limão

Entrevistador: Ah, tô entendendo.. outros tipos de fruta pode...

Entrevistada: Pode.

Entrevistador: Certo, é... em relação a perfume também, vocês colocam né?

Entrevistada: Perfume é Alfazema.

Entrevistador: Vocês colocam Alfazema. Tem algum, tipo.. Alguma marca ?

Entrevistada: Não.

Entrevistador: Tipo... Alfazema tem que ser dessa marca.

Entrevistada: Não, não.

Entrevistador: Qualquer Alfazema né?

Entrevistada: E pode até ser outro perfume. É Alfazema que é mais barato.

Entrevistador: Sim... sim.. tô entendendo. É, se for outro perfume...

Entrevistada: A gente se baseia num valor financeiro, mas pode botar outros também.

Entrevistador: Tô entendendo, mas tem alguma diferença pra pessoa que assim ah..

Entrevistada: Não, não.

Entrevistador: E aí, é... eu vou entrar mais em questão de significado. Qual é o significado assim ... é... Por que que Iemanjá pede que vocês coloquem as frutas? Pra ela qual é o valor o.. a importância da fruta, qual é a motivação de colocar a fruta?

Entrevistada: Olha eu penso, é uma opinião minha, que Orixá não precisa comer...

Entrevistador: Uhum

Entrevistada: Mas como a nossa religião tem muita fome.. A Africa passou fome, o Egito passou fome, todos os países do continente da África passaram fome, trouxeram isso. Porque quando a gente dá comida, quando a gente corta aqui no terreiro ou faz qualquer coisa, a gente alimenta um monte de gente.

Entrevistador: Sim, sim... Tô entendendo.

Entrevistada: Então eu, eu achei que a gente faz tudo isso pra dar de comida aos outros.

Entrevistador: Uhum

Entrevistada: Porque vai uma pequena porção de fruta nas panelas, mas todo mundo que tá ao redor comem as frutas...

Entrevistador: Ah, sim.. Tô entendendo... É.... E em relação as flores, por que que ela quer que se coloquem as flores?

Entrevistada: Não havia essa flor na Africa, mas eles sempre gostaram de enfeite..

Entrevistador: Sim...

Entrevistada: Então a gente aqui começou... e os enfeites das flores são um enfeite pra panela ficar bonita.

Entrevistador: Sim, sim... Tô entendendo. É, deixa eu ver... Então e o perfume, o motivo dela querer o perfume...?

Entrevistada: O perfume ele age como o equilíbrio, porque se você prestar atenção que tem ritual que se a pessoa estiver passando mal a gente passa perfume, no... no pulso.

Entrevistador: Ah, sim... Tô entendendo, é... deixa eu ver... Existe alguma coisa que já não é ofertada mais, alguma fruta ou algum outro objeto que não é mais ofertado aqui?

Entrevistada: Não, a questão de tudo é comprar.

Entrevistador: Sim.

Entrevistada: Você dá pro Orixá o que você pode financeiramente e o que você não pode você não dá.

Entrevistador: Sim... Tô entendendo.

Entrevistada: Única vetação é as fruta ácida.

Entrevistador: Pronto, entendi. Então assim, em relação no geral, pra fechar esse tópico, o poder aquisitivo, no caso... o poder aquisitivo financeiro e tal, é o que vai guiar uma parte dessa escolha dos objetos né!?

Entrevistada: E a quantidade.

Entrevistador: Sim, a quantidade também.. quando vocês fazem...

Entrevistada: Depende do financeiro.

Entrevistador: Depende do financeiro, pode ser mais de uma panela se for o número quanto for preciso?

Entrevistada: Não, a da casa é só uma.

Entrevistador: Ah, sim...

Entrevistada: Agora os membros da casa que são de Iemanjá também podem dar

Entrevistador: Ah, tô entendendo. É... O quinto que é “danças, cantos, representações materiais e ritualísticas”, dentro da pesquisa de arqueologia a gente não vai conseguir observar isso, lá no material. Porque são só os objetos que estão lá e, por exemplo, uma pesquisa é... sei lá, o sítio pré histórico, a gente não tem mais o contato com a tribo indígena ou com eles...

Entrevistada: Mas quem ensinou as dança...

Entrevistador: Aqui a gente tem possibilidades...

Entrevistada: É o Orixá. É o Orixá. A gente, quando vai cantar o Xirê daquele, aquele Orixá, a gente dança igual a eles...

Entrevistador: Ah, entendi. Tô entendendo, então assim, cada Orixá tem uma dança específica.

Entrevistada: É.. A gente imita o Orixá.

Entrevistador: Uhum... Tem um nome pra dança, no caso de Iemanjá?

Entrevistada: Não, tudo é Xirê.

Entrevistador: Tudo é Xirê, né!? É... deixa eu ver... Então assim nesse momento de preparo do .. do... da oferenda no terreiro, as danças elas tem um nome específico?

Entrevistada: Não, é porque essas oferenda faz parte, não é algo extraordinário não, não é algo que mude aqui a casa..

Entrevistador: Sim... Então, é como se fosse um,.. é um momento de mudança para o terreiro em si, mas já é um momento tradicional

Entrevistada: É...

Entrevistador: Certo... E o ultimo é esse “vestuário”

Entrevistada: Roupa branca

Entrevistador: É, roupa branca. Tem algum tipo de tecido, tem que ser de algodão alguma outra coisa assim?

Entrevistada: Não, apenas os “abiãs” usam um tecido mais barato e a gente, a mãe de santo, para mostrar a patente dela pode usar uma roupa que pode usar brilho.

Entrevistador: Ah, entendi... os “abiãs” são o que?

Entrevistada: Iniciados que, frequentadores do terreiro que não se iniciaram.

Entrevistador: É... certo, deixa eu perguntar só por causa do.. da gravação que não deu certo, muito certo, é... Os homens dentro dos terreiros são os Ogãs...

Entrevistada: É e as mulheres os “Equebes”

Entrevistador: “Equebes” certo, é... deixa eu ver.

Entrevistada: E os Xamãs que a gente não incorporam. Eles tão pra ajudar a Mãe de Santo, porque quem incorpora é ebami e ebomi, os homens.

Entrevistador: Certo... Ebami a mulher...

Entrevistada: Ebomi o homem.

Entrevistador: Ah, então já é outra categoria aí dentro... É, então a ultima pergunta aqui assim hã é.. em relação aos adereços utilizados, anéis, colares, outros objetos...

Entrevistada: Aí é a pessoa, agora no Orixá tem Ogã com a espada, Oxum tem o arcapé, Oxumare tem as cobra

Entrevistador: Uhum...

Entrevistada: Cada Orixá tem a sua indumentária.

Entrevistador: Tem o seu... Certo.

Entrevistada: Mas o povo da casa é roupa branca.

Entrevistador: Roupa branca... mas então ele não é obrigado não, mas é tipo necessário usar alguma coisa além da roupa branca?

Entrevistada: Não, é não.

Entrevistador: E aí quando eles usam, por exemplo, aqueles colares que têm cores diferentes...

Entrevistada: Ah, sim... isso aqui. Isso aqui, o jerbe, representa as pessoas ebamis e ebomis...

Entrevistador: Certo.

Entrevistada: A Mãe de Santo também usa. Os outros, usam se quiser, uma guia de proteção.

Entrevistador: Ah, sim... E a guia de proteção ela tem alguma diferença entre uma guia e outra?

Entrevistada: Tem, tem porque a gente procura ver o Orixá da pessoa

Entrevistador: Ah, então é tipo.. as guias elas são pra o Orixá específico de cada pessoa?

Entrevistada: É como se a gente ficasse sabendo da fase, do rapaz que começou naquele terreiro e tem aquele Orixá

Entrevistador: Ah, entendi... E anéis e ou algum outro objeto que assim, a pessoa usa...

Entrevistada: Não, não. A gente não usa não...

Entrevistador: Certo. Eu acho que por enquanto é isso, deixa eu só repetir aqui a parte de “dados pessoais”

Entrevistada: Tá...

Entrevistador: Aqui pra gravação..

Entrevistada: É Maria de Lurdes Guimarães Campelo, tenho 57 anos e sou daqui..

Entrevistador: A sua função dentro do terreiro?

Entrevistada: Sou Iakekerê.

Entrevistador: Iakekerê significa o que?

Entrevistada: Mãe pequena.

Entrevistador: Mãe pequena, certo...

Entrevistada: É... estou neste terreiro há oito anos. Vim do terreiro de meu pai que a Mãe de Santo é a irmã dele, somos irmãs e faz 15 anos que eu iniciei e minha religião anterior era a Católica.

Entrevistador: Certo, pronto... Vou deixar aqui só pra caso eu lembre alguma coisa, então assim, em relação a entrevista é basicamente isso, porque dentro da pesquisa da gente a ideia é fazer tipo, como se fosse uma comparação do que a gente vê lá no sítio, sem mexer em nada, se retirar nada só fotografando e no máximo limpando um pouco da poeira em cima, sabe porque a gente sabe que o mar tá sempre em movimento e tal e aí nem sempre dá pra ver tudo 100%

Entrevistada: Uhum..

Entrevistador: E aí, pronto, é fazer essa comparação entre os dois. Acho que é isso. Fim da entrevista.