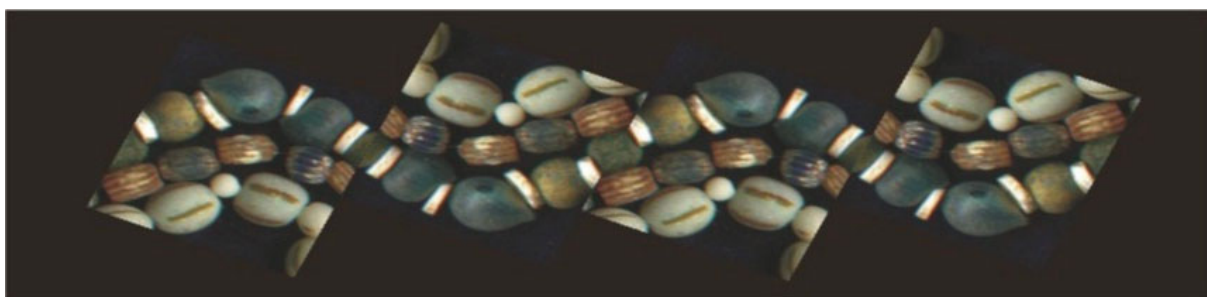


**Universidade Federal de Pernambuco
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de História
Programa de Pós-Graduação em Arqueologia**

Aurea Conceição Pereira Tavares

**VESTÍGIOS MATERIAIS NOS ENTERRAMENTOS NA
ANTIGA SÉ DE SALVADOR: Postura das instituições
religiosas africanas frente à igreja católica em Salvador no
período escravista.**



ORIENTADOR: Prof. Dr. Paulo Martín Souto Maior

CO-ORIENTADOR: Prof. Dr. Carlos Alberto Etchervarne

Recife, 2006

Universidade Federal de Pernambuco
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de História
Programa de Pós-Graduação em Arqueologia

Aurea Conceição Pereira Tavares

**VESTÍGIOS MATERIAIS NOS ENTERRAMENTOS NA
ANTIGA SÉ DE SALVADOR: Postura das instituições
religiosas africanas frente à igreja católica em Salvador no
período escravista**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre. Departamento de História do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Paulo Martin Souto Maior

CO-ORIENTADOR: Prof. Dr. Carlos Alberto Etchevarne

Recife, agosto de 2006.

Tavares, Aurea Conceição Pereira

Vestígios materiais nos enterramentos na antiga Sé de Salvador : postura das instituições religiosas africanas frente à igreja católica em Salvador no período escravista / Aurea Conceição Pereira Tavares. – Recife : O Autor, 2006.

xi, 124 folhas : il., tab., fig.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Arqueologia, 2006.

Inclui bibliografia e apêndices.

1. Arqueologia histórica – Brasil, período colonial. 2. Sepultamentos humanos – Sítio arqueológico, Igreja da Sé, Salvador (BA). 3. Paralelismo religioso – Dualidade religiosa. I. Título.

902.2

930.10285

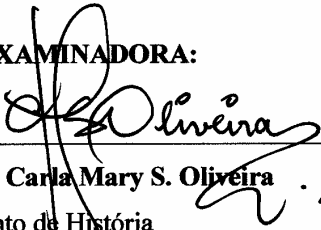
CDU (2.ed.)

CDD (22.ed.)

UFPE

BC2006 – 436

BANCA EXAMINADORA:

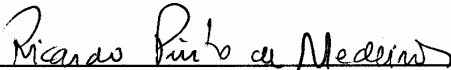


Prof.ª Dra. Carla Mary S. Oliveira

Departamento de História

Programa de Pós-graduação em História

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA (UFPB)



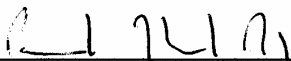
Prof. Dr. Ricardo Pinto de Medeiros

Departamento de História

Programa de Pós-graduação em Arqueologia

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO (UFPE)

ORIENTADOR:



Prof. Dr. Paulo Martín Souto Maior

Departamento de História

Programa de Pós-Graduação em Arqueologia

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO (UFPE)

VESTÍGIOS MATERIAIS NOS ENTERRAMENTOS NA ANTIGA SÉ DE SALVADOR: Postura das instituições religiosas africanas frente à igreja católica em Salvador no período escravista. Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre, no Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Departamento de História do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco.

Recife, agosto de 2006

Agradecimentos

Ao finalizar mais uma etapa da vida acadêmica, acreditando que, como todas as etapas necessitamos de pessoas que nos auxiliem na caminhada, passo a agradecer a todos que direta ou indiretamente fizeram parte desta construção.

Primeiramente agradeço ao Poder Maior que me estimula e fortalece.

Agradeço a minha família pela compreensão e satisfação diante da minha escalada no plano do conhecimento acadêmico.

Ao programa de pós-graduação pela aceitação da minha pesquisa.

Ao Prof. Paulo Martin, agradeço pela orientação e conhecimentos passados.

A todos os professores, pelas novas informações adquiridas e que muito me auxiliarão na vida profissional.

Aos colegas, assim como a Carmem, agradeço cada sorriso que esboçaram estimulando-me a retribuir. O sorriso fortalece.

À Luciane, agradeço pela presteza e eficiência na condução das minhas solicitações desde o momento inicial da minha participação neste programa de pós-graduação. Também agradeço o sorriso.

Outras pessoas fizeram parte dessa minha caminhada e, de modo decisivo, atuaram. Assim, a D. Marta, a Erica e a Daniele, agradeço pela amizade e cada palavra de estímulo.

Ao professor Pedro Agostinho da Silva, agradeço pela confiança ao apresenta-me ao programa de pós-graduação.

Aos amigos, Carlinhos e Fabiana, agradeço pelo apoio no plano emocional, assim como no plano acadêmico, principalmente, através das nossas trocas de experiências. Agradeço a todo incentivo.

A Nilton do Vale pela colaboração prestada.

A Júlio, agradeço todo o tempo que se dedicou a ajudar-me, sobretudo, a capacidade de tornar serena situações que se apresentaram turbulentas.

Agradeço também a todos os amigos que compartilham comigo alegrias e tristezas.

Por fim agradeço ao Prof. Carlos Etchevarne que me ensinou a dar os primeiros passos e a valorizar o conhecimento, dentro do rigor científico, neste fascinante caminho de volta ao passado. Também agradeço pela orientação, pelo sorriso e pelo estímulo.

Todos vocês fazem parte da minha história.

Resumo

TAVARES, Aurea Conceição Pereira VESTÍGIOS MATERIAIS NOS ENTERRAMENTOS NA ANTIGA SÉ DE SALVADOR: Postura das instituições religiosas africanas frente à igreja católica em Salvador no período escravista, Recife: PPARQ/UFPE, 2006, 124p (dissertação de mestrado).

O objetivo deste trabalho foi o estudo de sepultamentos humanos localizados no sítio arqueológico da antiga igreja da Sé em Salvador, na Bahia, e que apresentavam colares de contas de culturas religiosas de origem africana. O contexto arqueológico em que se encontraram esses vestígios levou, após a análise, à hipótese de práticas rituais derivadas de sistemas religiosos que coexistiram paralelamente.

Para verificar essa hipótese, buscou-se, inicialmente, comprovar a relação entre as referidas contas e a religiosidade africana. Assim, consultaram-se especialistas em culturas africanas, (professor Waldeloir Rego), que pela característica das contas certificou essa relação. Utilizou-se ainda a iconografia de contas dedicadas aos orixás, a partir de imagens encontradas em catálogos fotográficos, e no acervo do Museu afro-brasileiro da Universidade Federal da Bahia. Soma-se a estas fontes referencias bibliográficas.

A análise da pesquisa arqueológica que gerou este trabalho, pela localização estratigráfica dos sepultamentos, aponta para uma cronologia entre os séculos XVIII e XIX. Considera-se também as fontes documentas que possibilitaram a pesquisa.

Finaliza-se o trabalho demonstrando que a presença destes vestígios arqueológicos no contexto apresentado explica-se pela dualidade religiosa em que viveram os negros escravizados na cidade de Salvador do referido período. Aponta-se, especialmente, para uma análise dos conceitos de sincretismo e paralelismo religioso e seus desdobramentos no plano pessoais e institucionais.

Palavras-chaves: Religiosidade afro-baiana, paralelismo religioso, sincretismo, cultura material africana.

Abstract

TAVARES, Aurea Conceição Pereira. MATERIAL TRACES IN THE BURIALS IN THE OLD CATHEDRAL OF SALVADOR: Posture of the religious African institutions in relation to the catholic church in Salvador during the slavery time, Recife: PPARQ/UFPE, 2006, 124p (Master Degree Dissertation).

The present work focused on studying the human burials in the archaeological site, "Old Cathedral", in Salvador, in Bahia, along with necklaces of beads related to the religious cultures of African origin. The archaeological context in which these traces were found brought up, after analysis, the hypothesis of ritual practices derived from religious systems that coexisted side by side.

In order to prove this hypothesis, they tried to prove, initially, the relation between the so-called beads and the African religiosity. Thus, they consulted specialists in African cultures (Professor Waldeloir Rego) who, through the beads nature, assured this relation. Also, they used the iconography of religious African objects, and also the sources at the Afro-Brazilian Museum which belongs to Universidade Federal da Bahia, UFBA. We should also add to these sources some bibliographical references.

The analysis of the archaeological research that generated this work, due to the precise profile localization of the burials which allowed them to point out a cronology between the XVIII and XIX centuries. Sources of documents which made this research possible were also taken account

We should finalize this work demonstrating that the presence of these archaeological traces in the context presented is explained by the duo religiosity in which the enslaved blacks had to live in the city of Salvador of such period. This present work, especially, points out to an analysis of the religious parallelism concepts and its consequences on the personal and institutional segments.

Key words: Afro-Bahian religiosity, religious parallelism, African material culture.

Sumário

Lista de ilustrações	x
Lista de imagens	x
Lista de tabelas	xi
1- Capítulo I: Desenvolvimento da pesquisa	01
1.1- Introdução ao tema	02
1.1.1- A antiga Sé de Salvador	03
1.1.2- O contexto arqueológico da Sé	06
1.1.3- O adro da Sé (setor F)	07
1.2- Justificativa da pesquisa	16
1.3- Definição do problema na pesquisa	17
1.3.1- Corte cronológico	21
1.4- Fontes utilizadas	22
1.4.1- Vestígios arqueológicos	23
1.4.2- Registros de óbitos	24
1.4.3- Testamentos	25
1.4.4- Iconografia e dados etnográficos	25
1.5- Técnica de pesquisa	26
1.6- Metodologia da pesquisa	27
1.7- Hipótese de trabalho	28
2- Capítulo II: Práticas religiosas no Brasil escravista	30
2.1- O papel da Igreja Católica e práticas religiosas popular no Brasil colonial	31
2.2- A religiosidade africana em diferentes áreas do território brasileiro	36
2.2.1- Pernambuco	37
2.2.2- Maranhão	37
2.2.3- Rio de Janeiro	39

2.2.4- Minas Gerais	39
2.2.5- Rio Grande do Sul	40
2.2.6- Outras áreas	41
2.3- Práticas religiosas, adaptação social e miscigenação cultural no período escravista entre negros na Bahia.....	42
2.4- As contas de colares nas manifestações religiosas afro-baianas	51
2.5.- A cultura nagô-iorubá na cidade de Salvador	60
2.5.1 – Práticas funerárias e permanências culturais	64
3- Capítulo III: Diferentes abordagens da religiosidade afro-brasileira.....	69
3.1- Considerações sobre pesquisas acerca da cultura africana no período escravista	70
3.2- O Sincretismo religioso.....	72
3.2.1- Associações simbólicas na Bahia: orixás e santos católicos	77
3.3- O paralelismo religioso	78
4- Conclusão	81
5- Referências bibliográficas	86
6- Apêndices	92
Apêndice A: Fotografias dos sepultamentos do adro da Sé, setor F	93
Apêndice B: Desenhos dos sepultamentos do adro da Sé, setor F	99
Apêndice C: Comparação entre contas arqueológicas e contemporâneas.....	116
Apêndice D: Tipos de contas encontradas no adro da Sé, setor F.....	121

Lista de ilustrações

Lista de imagens

Imagem 1: Vista da Igreja da Sé no contexto urbano de 1860.....	04
Imagem 1a: Inserção da igreja da Sé na malha urbana do Centro Histórico	05
Imagem 2: Planta baixa do pavimento térreo da antiga igreja da Sé.....	07
Imagem 3: Sepultamento no adro da Sé apresentando contas.....	08
Imagem 4: Sepultamentos localizados no adro sem delimitação de covas	09
Imagem 5: Perfil estratigráfico do setor F	11
Imagem 6: Gráfico do perfis estratigráfico no adro da Sé apresentando as camadas	12
Imagem 7: Gráfico do perfil estratigráfico do setor F apresentado a lente de camada arenosa.....	13
Imagem 8: Dentes humanos apresentado marcas correspondentes a traços étnicos Setor F	15
Imagem 9: Contas de coloração azul identificada como <i>seguí</i> , setor F.....	52
Imagem 10: Diferentes tipos de contas localizadas no setor F.....	53
Imagem 11: Contas de vidro azul escuro, setor F	53
Imagem 12: Contas de vidro azuis, formato cilíndrico	56
Imagem 13: Conta de vidro branca transparente, ovalada, setor F	56
Imagem 14: Conta de vidro verde transparente, setor F.....	56
Imagem 15: Contas de vidro azul, amarela, pretas e listradas, setor F.....	56
Imagem 16: Diferentes tipos de contas, setor F	56
Imagem 17: Contas de vidro pretas	56
Imagem 18: Fotos de mulheres negras em Salvador do século XIX.....	59
Imagem 19: Pintura de mulheres negras usando colares de contas no Brasil do século XIX.....	59

Listas de tabelas

Tabela 1: Procedência de negros sepultados na Sé de Salvador, séculos XVIII e XIX	14
Tabela 2: porcentagem de cores das contas localizadas no sítio da antiga Sé	57
Tabela 3: Recorrência de vestes funerárias em sepultamentos na Sé de Salvador, séculos XVIII e XIX	65

CAPÍTULO I

DESENVOLVIMENTO DA PESQUISA

CAPÍTULO I:

DESENVOLVIMENTO DA PESQUISA

1.1- Introdução ao tema

A Bahia do período colonial, como demais partes do Brasil, esteve oficialmente imersa em uma religiosidade baseada em matrizes culturais européias, trazidas pelo colonizador português. Entretanto, historicamente se reconhece que os anseios espirituais da população de então, sobretudo dos negros escravizados ou libertos, foram respondidos não somente através da prática doutrinária católica, mas, também, pela prática de ritos originados nas culturas africanas que para aqui foram trazidas por diferentes grupos étnicos daquele continente.

Historicamente se reconhece que o Brasil colônia caracterizou-se por uma estrutura social baseada em princípios patriarcais e católicos, marcada por uma hierarquização entre as diferentes camadas da sociedade, sobretudo a partir de sua pertinência étnica. No plano superior dessa estrutura estavam os colonizadores portugueses e seus descendentes, que estabeleceram uma cultura a partir da qual eram consolidados valores que perpassavam por todos os setores da sociedade, norteando os comportamentos relativos aos diferentes atores sociais. Porém, existem fatos que ocorreram no cotidiano daquela estrutura social que, para serem compreendidos, necessitam ser visualizados através dos papéis desempenhados por indivíduos, a exemplo dos africanos e de seus descendentes, que embora não estando no poder deixaram marcas de suas ações tanto no nível de relações inter-pessoais, como também nas relações dos indivíduos com a sociedade como um todo. No caso dos negros, estas marcas culturais são hoje reconhecidas principalmente pela religiosidade afro-brasileira.

O presente trabalho procura trazer à luz fatos históricos ocorridos no período escravista na Bahia, que puderam ser visualizados mediante pesquisa arqueológica realizada no centro histórico de Salvador, na área onde esteve erguida, até o ano de 1933, a antiga Sé. As escavações ocorreram entre os anos de 1998 e 2001, tendo sido desenvolvidas pela equipe do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia (MAE/UFBA), sob a coordenação científica do arqueólogo Professor Carlos Etchevarne. No decorrer das escavações foram localizados vestígios arqueológicos como sepultamentos humanos, objetos de uso pessoal, a exemplo de medalhas de santos e crucifixos - além de um significativo número de contas de colares. Chamou muito a atenção dos pesquisadores o fato de que alguns sepultamentos apresentavam as referidas contas em conexão aos ossos, ou seja, existiram esqueletos que apresentavam esses objetos sobre os ossos, principalmente próximos ao pescoço, distribuídos enfileirados como em um colar (vide apêndice A). Diante das características das contas - especialmente formato e decoração - levantou-se a hipótese de se tratar de objetos da cultura religiosa africana¹. Tais evidências sinalizaram para a elucidação de questões relativas à religiosidade do indivíduo negro na cidade de Salvador no período colonial, a partir de representações diante da morte. Assim sendo, com o presente trabalho de pesquisa apresentam-se fatos que foram testemunhados pelos vestígios arqueológicos e que representaram comportamentos sociais ocorridos na sociedade escravista soteropolitana, cujos costumes eram orientados e respaldados por princípios da religião católica.

1.1.1- A antiga Sé de Salvador

Como forma de reforçar o poder religioso no Brasil nos primeiros tempos da colonização, conforme descreve o pesquisador Fernando da Rocha Peres, Tomé de Souza, em 1549, ao chegar à área em que veio a construir a cidade de Salvador, sede do governo geral, ergueu a antiga Igreja da Conceição da Praia, na parte baixa da cidade, assim como na parte alta, a primeira Sé da cidade, em taipa e coberta de palha. Por volta de 1551, após ter sido criada a diocese de Salvador, é que as autoridades começam a pensar na construção em pedra e cal deste templo para substituir o já existente. As obras, embora não se saiba com exatidão, considera-se terem sido iniciadas a partir de 1552, ano em que chega a Salvador D. Pero Fernandes Sardinha, indicado para assumir o bispado recém criado. Existe como

¹ Tal hipótese veio a ser confirmada, posteriormente, com base em consulta realizada ao professor Waldeloir Rego, estudioso de culturas africanas.

testemunho deste fato um relatório, no qual estão registradas as verbas destinadas para a construção da igreja, datado de cinco de setembro do mesmo ano.²



Imagem 1: Vista da Igreja da Sé no contexto urbano de 1860, conforme fotografia de R. Mulock (Ferrez, 1989)

Construída na parte alta da cidade, onde se localizavam os principais prédios da Salvador de então, a antiga igreja tinha sua fachada voltada para Baía de Todos os Santos. Desta forma, destacava-se como espaço religioso católico, passível de ser reconhecido por todos que adentrassem a barra. Na mesma área se encontravam também as sedes dos poderes administrativo e militar, além da maior parte do núcleo residencial. Na dinâmica da sociedade colonial, a Sé se configurou como um templo que se impunha por sua relevância frente às demais igrejas.

² PERES, F. Memórias da Sé, 1999, p.66.

eram de negros distribuídos entre diferentes etnias - 19% eram pardos, entre escravizados ou libertos, e apenas 16% eram brancos. Dessa forma, estes dados unem-se às evidências arqueológicas corroborando, documentalmente, a forte presença do indivíduo negro no espaço da pesquisa arqueológica.

1.1.2- O contexto arqueológico da Sé

Diante da importância social que teve a Sé durante o período colonial buscou-se, através do trabalho arqueológico, evidências materiais que, conjuntamente com os dados históricos e documentais, testemunhassem práticas cotidianas de homens e mulheres dos diferentes estratos da sociedade colonial e demais períodos que utilizaram aquele templo.

Dessa forma, a pesquisa arqueológica teve como objetivo inicial a localização e evidenciamento dos alicerces da antiga Catedral, assim como de suas estruturas internas, tais como capelas, posição das colunas, dentre outras. Ademais, a área que correspondeu ao adro do templo foi um dos pontos de maior importância arqueológica, devido ao rico e variado acervo material evidenciado. Isso fez com que novos planos de trabalho fossem elaborados, culminando numa segunda etapa, quando foram ampliados os trabalhos realizados na área, tendo sido esse o local onde se concentrou o maior número de sepultamentos.

No começo das escavações, o sítio foi dividido em quatro setores (A, B, C, D), dentro dos quais foram localizadas as quatro quinas da igreja, cujos alicerces encontram-se hoje expostos para o público na nova praça. Esses setores tiveram a dimensão de 10m X 10m (100m²). Os setores A e B corresponderam à área inicial do interior da igreja e parte do adro, sendo localizadas nessas as quinas da parte frontal do templo, cuja entrada estava voltada para a Baía de Todos os Santos. Já os setores C e D corresponderam aos ângulos do outro extremo do templo. Com o prosseguimento das escavações, foram acrescentados os setores E, área que unia o setor A ao B e, finalmente, o setor F, representando a área com a maior porção do adro da igreja. O resultado de tais procedimentos pode ser observado graficamente na ilustração a seguir.

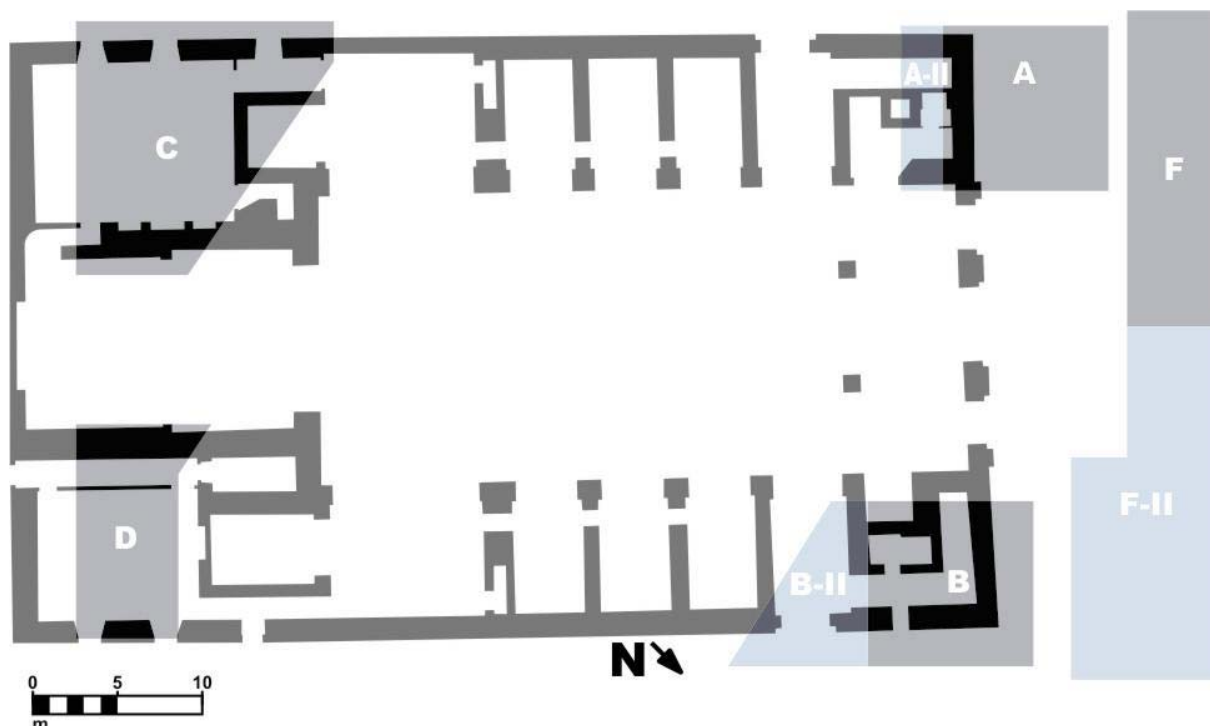


Imagem 2: Planta baixa do pavimento térreo da antiga igreja da Sé, plotada a partir do original encontrado nos arquivos da Fundação Gregório de Mattos, datada de 06 de setembro de 1926, de autoria do Engenheiro Gentil Marinho Barbosa, aonde se demonstram os setores de escavações arqueológicas. Reprodução: Carlos Costa.

1.1.3- O adro da Sé (setor F)

A área correspondente ao adro da antiga Sé (setor F), apresentou-se carregada de informações socioculturais do período em que esteve erguido o templo: foi o local onde se encontrou um expressivo número de vestígios ósseos, muitos dos quais em conexão anatômica. E nesses enterramentos estava também presente uma significativa quantidade de contas de colares de origem africana. Em alguns casos, estas contas foram localizadas em associação direta com o próprio enterramento, como pode ser visto na imagem que segue:



Imagem 3: Sepultamento no adro da Sé apresentando contas em conexão com os ossos na região do pescoço. Setor F, Qd. C-9/10, Nível 130-170. Fonte: arquivo MAE/UFBA, 2001.

Porém havia sepultamentos que tinham sobre os ossos poucas contas, estando as outras ao redor ou embaixo destes⁴. O fato das contas estarem espalhadas pelo sítio, deve-se ao fato de o adro ser uma área em que os enterramentos ocorriam de forma desordenada, sem delimitação de covas, como pode ser visualizado na imagem 3, sendo o espaço reaproveitado constantemente.

⁴ Estes objetos encontram-se sob a guarda do MAE/UFBA.



Imagem 4: Sepultamentos localizados no adro sem delimitação de covas, setor F. Fonte: arquivo do MAE/UFBA, 2001.

Já na parte interna da igreja ao contrário ocorriam restos ósseos, com uma orientação determinada, a canônica, conexão anatômica em quase todos os indivíduos e uma organização espacial que revelava um cuidado maior no momento da deposição do corpo⁵.

Em decorrência da sua localização, ao limite de uma escarpa na parte alta da Cidade de Salvador, a antiga Sé passou por vários momentos de reforma em sua estrutura. Dentro desses trabalhos de reestruturação, a área que correspondeu ao adro do templo foi aterrada em diferentes momentos cronológicos. Essa situação pôde ser visualizada concretamente, no momento das escavações arqueológicas: durante os trabalhos de campo foi possível verificar as diferentes camadas de aterro através da análise dos perfis estratigráficos.

Atentando-se para os diferentes vestígios arqueológicos encontrados, relacionando-os com a camada em que estavam localizados, foi levantada hipótese quanto à sua cronologia. Esse setor, do mesmo modo que os demais, foi dividido em quadras identificadas alfa-numericamente. Com relação às camadas estratigráficas, quatro contextos arqueológicos distintos foram estabelecidos, os quais receberam o nome de pacotes estratigráficos.⁶

⁵ ETCHEVARNE, C. *et. alli*, 2001.

⁶ Idem, p. 74-76.

O pacote estratigráfico 1 apresentou significativo número de vestígios arqueológicos, caracterizados por materiais construtivos, tais como argamassa, telhas, tijolos, dentre outros, além de fragmentos de faianças finas. Esse tipo de louça foi utilizado no Brasil a partir do século XIX. Nesse pacote não foram localizados enterramentos humanos.

Com base nesses vestígios, acrescentado à ausência de sepultamentos, levantou-se a hipótese de ter sido esse o aterro realizado no período da construção da Praça D. Isabel, ocorrida na segunda metade do século XIX, por volta do ano de 1855. É válido ressaltar que naquele momento – então já há quase duas décadas –, existiam leis municipais, proibindo o sepultamento humano em áreas urbanas, incluindo as igrejas⁷. Essa camada estava depositada sobre outra, que passou a ser compreendida por pacote estratigráfico 2, separado do pacote estratigráfico 1 por uma fina lente de material arenoso.

No pacote estratigráfico 2 estava concentrado um grande número de enterramentos, sendo que alguns apresentavam as contas de colares referidas anteriormente. Por ser um terreno acidentado, motivo pelo qual fez-se necessário diferentes momentos de aterro, certas áreas do adro apresentaram uma declividade no solo o que pode ser observado pela posição de alguns enterramentos. Essa declividade fez com que vestígios relacionados entre si, fossem localizados em níveis diferentes.

Na imagem 4 pode ser observada essa declividade. Os sepultamentos localizados nessa área foram encontrados em alguns casos incompletos, devido à situação de inconstância própria de áreas desse tipo.

⁷ REIS, 1999, p.13.

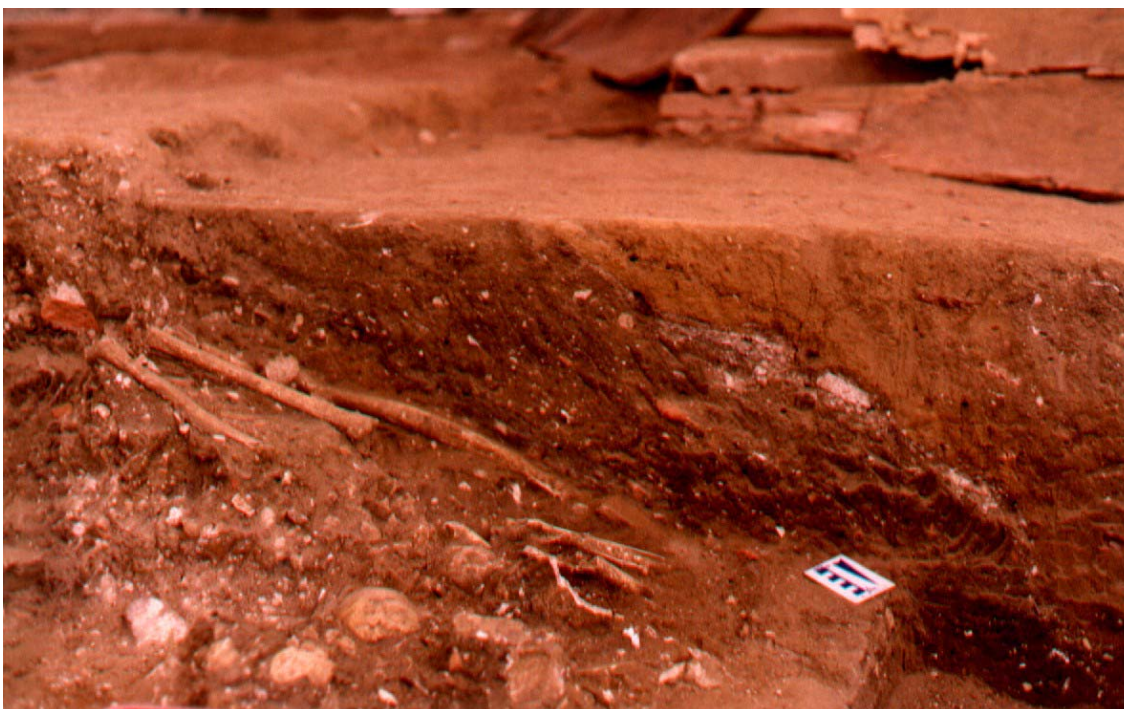


Imagem 5: Perfil estratigráfico no setor F onde pode ser observada a declividade do terreno, assim como de vestígios ósseos.

No pacote estratigráfico 3, sobre o qual estava assentado o pacote estratigráfico 2, localizou-se o solo original do adro, que ficou identificado por solo 1 e solo 2 devido à diferença de coloração, embora essa diferença não tenha garantido a distinção de camadas⁸. Nesse contexto foram localizados poucos sepultamentos os quais não apresentaram contas de colares. Em uma área mais afastada da fachada localizou-se o que ficou denominado de pacote estratigráfico 4. Ali, pode ser encontrado um grande número de faianças finas, muito utilizadas no século XIX, apontando para uma possível cronologia. Esse conjunto foi formado por várias camadas com sedimentos que apresentavam uma coloração avermelhada diferentes dos pacotes 1 e 2.

Com os gráficos dos perfis estratigráficos a seguir é possível visualizar os diferentes pacotes estratigráficos, sendo apresentada a sobreposição das camadas correspondendo a diferentes momentos de utilização.

⁸ De acordo com análise feita durante a escavação, a diferença de coloração não se configura necessariamente em diferentes contextos, podendo estar associada à presença de material orgânico.

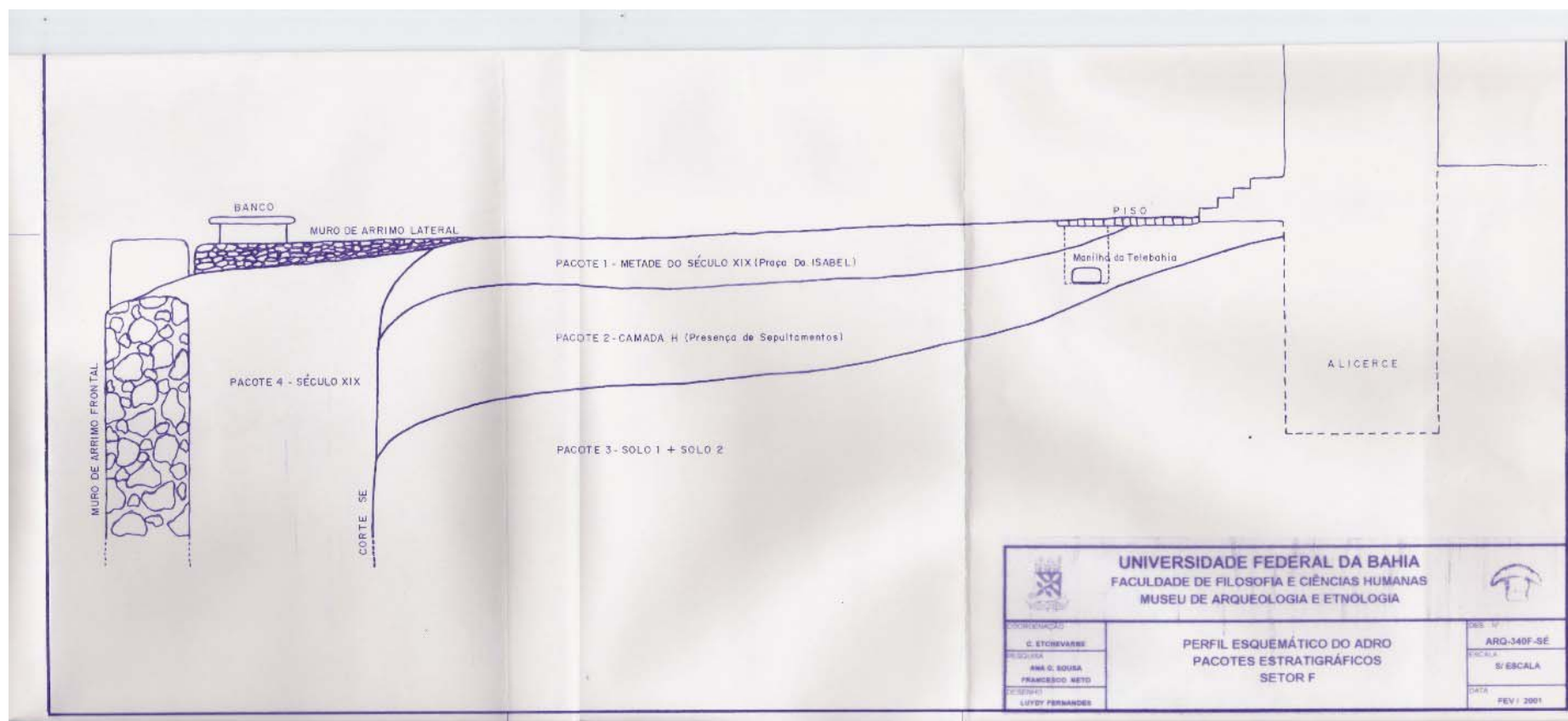


Imagem 6: Gráfico dos perfis estratigráficos do adro da Sé, apresentando as camadas estratigráficas do setor F. Fonte: arquivo MAE/UFBA, 2001.

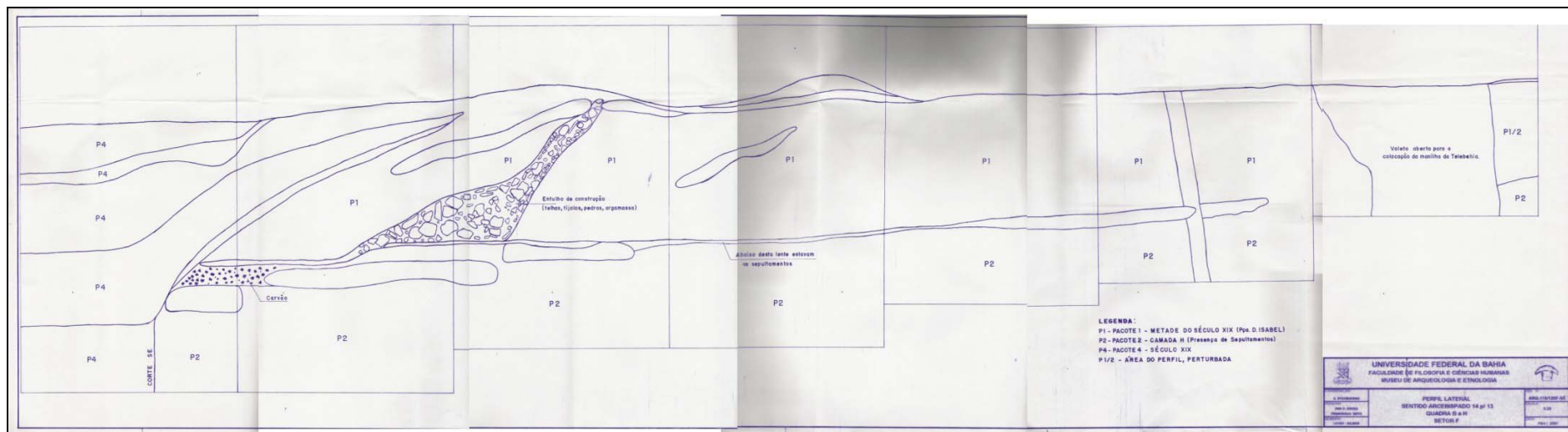


Imagem 7: Gráfico do perfil estratigráfico do setor F apresentado uma fina lente de camada arenosa que separava a camada estratigráfica 1 da camada 2. Fonte: arquivo MAE/UFBA, 2001.

Apresentação de perfis estratigráficos detalhando as diferentes camadas, onde se encontram representada uma fina camada de sedimento arenoso, localizada durante as escavações a qual separava o pacote estratigráfico 1 do pacote 2.

De acordo com os dados estratigráficos foi feita uma análise dos sepultamentos em relação às suas posições no terreno. Nesse sentido, observou-se que a maioria encontrava-se abaixo do pacote estratigráfico 1, que pela composição de seus vestígios e total ausência de enterramentos demonstrara estar relacionada ao aterro ocorrido na segunda metade do século XIX, no momento de construção da praça D. Isabel. Esse fato atesta uma maior antiguidade para o pacote estratigráfico 2, assim como o pacote estratigráfico 3, que corresponde ao solo original do adro e, logo, cronologicamente mais antigo que o 2. O fato de os indivíduos que tinham consigo contas de colares de origem africana se encontrarem no pacote estratigráfico 2 leva a considerar a possibilidade de serem de origem sudanesa, mais especificamente da cultura nagô-iorubá, chegados à Bahia na segunda metade do século XVIII e início do século XIX. Essa hipótese pode ser reforçada pela expressiva presença dos representantes desta cultura em relação às outras que são citadas nos registros de óbitos pesquisados, datados do período compreendido entre os séculos XVIII e XIX.

Tabela 1: Procedência de negros sepultados na Sé de Salvador- séculos XVIII e XIX.

PROCEDÊNCIA	NÚMERO	PORCENTAGEM
Brasileiros (crioulos)	66	29,3%
Sudaneses	81	36%
Angola	13	5,7%
Africanos ⁹	65	29%
Total	225	100%

Fonte: arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador.

Pesquisadores como Juana Elbein dos Santos e Pierre Verger, dentre outros, apontam a chegada, em grande escala, dos grupos da cultura nagô ao Brasil para o período entre os séculos XVIII e XIX.¹⁰ Historicamente, se sabe que essa foi uma época de crescimento da produção açucareira e, conseqüentemente, com maior demanda de mão de obra, o que resultou na chegada de um grande número de indivíduos escravizados originários da África ocidental, que era, naquele momento, uma região em conflito, resultando no

⁹ Alguns documentos registravam apenas como africanos não especificando a área.

¹⁰ SANTOS, J. E. dos, 1998, p. 28./ VERGER, 1997, p.14.

aprisionamento e venda de negros, principalmente por parte dos daomeanos, que atacaram diferentes povos.¹¹

Entre os vestígios localizados no adro da Sé, além das contas de colares que testemunham a presença de africanos nos rituais religiosos da fé católica, também foram encontrados dentes humanos apresentando mutilações que apontam para traços étnicos de grupos do continente africano.¹²



Imagem 8: Dentes humanos apresentando marcas correspondentes a traços étnicos, localizados no setor F. Fonte: arquivo MAE/UFBA, 2001.

O mesmo tipo de vestígios - contas e dentes com mutilações - foi localizado no centro da cidade do Rio de Janeiro, no bairro da Gamboa, em trabalho de sondagem arqueológica coordenado por Eliana Teixeira de Carvalho¹³, em área destinada, entre os séculos XVIII e XIX, ao sepultamento de escravos recém-chegados no país e que morriam antes de serem comercializados ou mesmo batizados.

No caso das contas, a sua utilização ainda na África foi descrita pelo historiador Mahdi Adamu, quando cita trabalhos arqueológicos realizados em Ifé, cidade que tem um valor sagrado para os povos de língua iorubá. Lá foram localizadas estruturas de habitação

¹¹ NASCIMENTO, Candomblé e Irmandade da Boa Morte, 1999, p.10

¹² Estes dentes foram pesquisados pelo estudante Andersen Lírio, o que resultou numa monografia intitulada, “Mutilação Dentária na Amostra da Antiga Sé de Salvador”, defendida no Departamento de Endemias Samuel Pessoa, na Fundação Osvaldo Cruz do Rio de Janeiro, no ano de 2000.

¹³ Este achado encontra-se publicado na revista Aventura na História, edição 25, setembro de 2005, ou ainda no sítio eletrônico, www.pretosnovos.com.br

dispersas, com pavimentação de solos com cacos de cerâmica justapostos, assim como vestígios de uma indústria de contas de vidro e uma amostragem de refinada arte em terracota.¹⁴ A localização desses vestígios, conforme Adamu, acrescentou dados à história africana, dando uma cronologia do século XI para a criação do Estado fundado por Oduduwa, cuja capital era a própria Ifê. Como pode ser deduzido, as contas de vidro de colares formam parte de uma tradição antiga no continente africano.

1.2- Justificativa da pesquisa

O presente trabalho busca fazer uma análise dos sepultamentos em conjunto com as contas provenientes de culturas religiosas africanas, considerando, sobretudo, o contexto arqueológico em que foram localizados. Isso porque compreendem-se tais achados como dados que suscitaram questionamentos acerca dos fenômenos que possibilitaram o processo de re-elaboração de credos de origem africana na cidade de Salvador durante o período colonial, culminando em instituições religiosas que se diferenciaram doutrinariamente da Igreja de Roma.

Falar da Igreja da Sé é, antes de tudo, se referir a um dos principais símbolos da fé oficial de Salvador do referido período, uma vez que se tratava da igreja matriz vinculada diretamente à sede do Arcebispado e, como tal, também serviu de templo onde eram ministrados os ensinamentos da doutrina oficial. Todavia, a presença de enterramentos humanos na área onde esteve erguida a antiga Sé, apresentando objetos consagrados às religiões africanas (contas de colares), permite afirmar ter havido uma convivência desses símbolos com símbolos doutrinários católicos, com os quais não tinham princípios comuns. Nesse sentido, acredita-se na importância deste estudo como forma de comprovar os fenômenos que possibilitaram a inclusão simbólica de elementos de sistemas religiosos originários da África num templo católico, sem que isso tivesse resultado numa nova doutrina fruto da mescla do catolicismo com os credos africanos aqui representados.

Pesquisar a questão das relações que levaram à inserção desses objetos religiosos num espaço exclusivamente católico decorre da necessidade de verificar a fronteira entre a dominação cultural portuguesa e a persistência dos traços das culturas africanas que escaparam ao aniquilamento. Isso porque se reconhece, até a atualidade, a existência de instituições religiosas que apresentam traços originados da mistura de crenças trazidas pelos

¹⁴ ADAMU, 1985, p.364.

representantes dos diferentes grupos étnicos que foram inseridos escravizados no território brasileiro. Nesse sentido, embora os negros tenham sido participantes ativos dos ritos e festividades católicas - fato comprovado documentalmente - através desta pesquisa arqueológica pode ser observado que também assumiram uma atitude em consonância com princípios doutrinários próprios dos seus grupos étnicos de origem. Por conta disso, esses indivíduos mantiveram consigo símbolos rituais, como as contas de colares, sendo ato reforçado pela persistência do uso de mortalha branca, muito utilizada em diferentes culturas africanas no momento da morte, notificadas nos registros de óbitos do período citado. A consideração dessa tonalidade de veste funerária como testemunha de traços culturais africanos é reforçado por questões sociais existentes naquele período - que serão apresentadas no decorrer do trabalho - ratificando uma escolha pessoal.

O indivíduo africano ou afro-descendente, ao ser sepultado em solo consagrado da fé católica, ao mesmo tempo em que participou ativamente de suas celebrações eclesiais, demonstra, de certa forma, a convicção da crença da salvação eterna através dos valores religiosos católicos. Entretanto, não se pode deixar de considerar a presença de objetos africanos no solo da antiga Sé, ao mesmo tempo em que atentar para a permanência desses objetos consagrados nos credos derivados dos sistemas religiosos daquele continente que aqui se fundiram. Nesse sentido é que se torna válido investigar os fatores que influenciaram comportamentos religiosos na população negra da sociedade baiana, até a primeira metade do século XIX, os quais possibilitaram a presença de crenças com traços de suas culturas.

Por ser o templo católico, no Brasil colonial, espaço consagrado da fé oficial, carregado de valores espirituais, os sepultamentos humanos em conjunto com as contas de colares de origem africana, localizados na escavação arqueológica, indicam comportamentos que fizeram parte do cotidiano religioso da cidade de Salvador naquele período.

1.3- Definição do problema na pesquisa

A presença do indivíduo negro em diferentes episódios na sociedade baiana, a exemplo das revoltas ocorridas no período escravocrata - tal como a Revolta dos Malês, em 1835 - tem sido abordada historicamente, reconhecendo-se em tais ocorrências a participação social desses indivíduos. Todavia, é a questão da religiosidade do negro um dos fatores sociais que mais se destaca ao se estudar a trajetória percorrida por eles na sociedade escravista brasileira.

Há muito tempo, Salvador tem sido reconhecida como uma das localidades do Brasil onde podem ser visualizadas, independente de outros cultos existentes no seu território, a presença de instituições religiosas, marcadas por princípios originários de diferentes sistemas de cultos africanos pertencentes às diferentes culturas que chegaram através de indivíduos que foram escravizados. Desse modo, desde o começo do século XX, historiadores, antropólogos e sociólogos têm se dedicado a estudar estas instituições derivadas do processo de aglutinação étnica ocorrida dentro da sociedade colonial brasileira.

Durante todo o período escravista, o negro esteve presente em acontecimentos da vida social, gerando manifestações próprias de cunho espiritual visivelmente ligadas às suas crenças originais. Ao mesmo tempo, o negro esteve presente em celebrações religiosas católicas tendo, inclusive, se destacado em relação à devoção a alguns santos da igreja oficial, como o exemplo do culto de Nossa Senhora da Boa Morte em Salvador e no Recôncavo baiano. Ao estudar esta manifestação cultural na Bahia, o sociólogo Luis Cláudio Nascimento assinala que:

“O culto a Nossa Senhora d’Agosto ou da Glória e Boa Morte era popular na Bahia. Em Salvador, várias irmandades, em várias igrejas, realizavam festejos de 13 a 15 de agosto, dia do calendário católico consagrado à morte e assunção da Virgem Maria. Uma delas era a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho, fundada por angolanos. No final do século XVIII, presumivelmente, essas africanas de Ketu tomam para si a realização dessa festa e mais tarde se constitui num ‘corpus’ ou grupo feminino, transferindo a seguir o culto para a igreja da Barroquinha dos nagôs da irmandade do Senhor dos Martírios, unindo-se ao seu corpo feminino desta irmandade “. ¹⁵

Assim, se observa que os negros escravizados na Bahia estiveram presentes na vida religiosa colonial, dentro de um processo de adaptação aos ritos oficiais e recriação de seus ritos originais. Nesse processo, participaram de celebrações oficiais, ao mesmo tempo em que se mostraram praticantes de credos alheios à doutrina católica.

Uma das explicações acerca da presença da religião africana na sociedade brasileira, aqui particularizando a baiana, diz ter ocorrido o sincretismo entre símbolos religiosos de culturas originárias da África com os símbolos da religião católica. Ou seja, haveria uma mistura entre os santos católicos e os orixás africanos. Desta forma foi facilitado o convencimento e aceitação dos novos ritos religiosos apresentados pelo grupo

¹⁵ NASCIMENTO, 1998, p.6.

dominante e, conseqüentemente, todos os demais valores necessários para a interação cotidiana. Dentro dessa ótica, considerando o significado do fenômeno sincretismo, deveria ter havido uma fusão de credos a ponto de suas práticas corresponderem ao resultado da junção de conceitos essenciais sobre identidades centrais. Logo, os universos religiosos desses credos teriam se fundido em elementos indistintos, ou seja, na prática, o indivíduo deveria conceber como única a existência de entidades superiores de ambas as tradições religiosas.

Essa perspectiva vem sendo revista e criticada, já algum tempo, por pesquisadores como a historiadora Kátia Mattoso, a antropóloga Juana Elbein dos Santos, o sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira, uma vez que se comprova a existência de instituições religiosas originadas na fusão cultural de credos vindos da África no período escravista, cuja doutrina se apresenta distinta da doutrina católica. A pesquisadora Katia Mattoso constata que no período escravista os negros se articulavam através de laços de solidariedade inter-étnica, o que teria ajudado na reestruturação dos sistemas religiosos originais¹⁶.

Por sua vez, trabalhos realizados pela antropóloga Juana Elbein dos Santos¹⁷ e pelo estudioso Deoscóredes Maximiliano dos Santos¹⁸ descrevem a doutrina religiosa nagô, que foi introduzida na Bahia por volta do final do século XVIII e que ainda hoje é praticada em alguns terreiros de candomblé da cidade de Salvador. No caso do trabalho de J. Santos fica registrada a permanência de rituais e seus respectivos atributos simbólicos próprios da cultura nagô, reconhecida como a que mais influência teve em Salvador. Um desses atributos simbólicos é a valorização da cor branca nas práticas funerárias. Coincidindo com a pesquisadora acima mencionada, José Benistes, em seu trabalho *Òrun Àiyé*, Maria Inês Oliveira, com *O Liberto: O seu mundo e os outros*, e ainda João José Reis, com *A Morte é uma Festa*, particularizando aspectos do cotidiano dos negros no período escravista, também salientam a utilização da cor branca nas vestes mortuárias, considerando a possibilidade da perpetuação de elementos rituais ancestrais, entre os negros, fossem eles libertos ou escravizados.

Na prospecção arqueológica da Antiga Sé, os sepultamentos humanos localizados se distribuíam no espaço que correspondeu à área interna, junto à porta principal, e no adro,

¹⁶ MATTOSO, 2001, p.105.

¹⁷ SANTOS, 1998.

¹⁸ SANTOS, 1988.

onde eram mais numerosos¹⁹. As contas de colares que, em alguns casos, estavam associadas a sepultamentos, apresentam características que, por suas formas (arredondadas, cilíndricas, ovaladas), matérias-primas (vidro, marfim, búzios) e combinação de cores, permitiram a atribuição a costumes ritualísticos de origem africana. Isso porque esses objetos, ainda hoje, estão relacionados à iniciação no candomblé, assim como podem ser observados em rituais existentes na própria África²⁰.

Apesar da comprovação arqueológica da presença desses objetos no espaço consagrado à fé católica, eles não faziam parte da liturgia dessa religião. Entretanto, é possível verificar que os colares continuam até hoje a ser utilizados como elementos litúrgicos dos credos afro-brasileiros. Aqui é válido observar que, sendo os vestígios materiais representações simbólicas que documentam ações desenvolvidas entre grupos sociais, as contas de colares de origem africana, nesse contexto, apontam para a manutenção de traços religiosos entre os negros, uma vez que as mesmas tinham caráter litúrgico em diferentes culturas do continente africano, sobretudo as que aqui aportaram. Para chegar a tal consideração, entretanto, é preciso levar em conta algumas questões que se tornaram imperativas no período escravista brasileiro:

- Em primeiro lugar, estamos falando de uma sociedade em que os hábitos sociais eram gerados em consonância com os valores da classe dominante que, por sua vez, estava revestida de um caráter hierarquizante. Significa dizer que naquele momento histórico, objetos e adornos passíveis de serem reconhecidos como adequados à admiração e ao uso, eram aqueles que se relacionavam à cultura dominante européia. Nesse sentido, os objetos simbólicos da cultura religiosa africana não tinham valor suficiente para ser adquiridos ou utilizados por aqueles que com eles não se identificassem. Em 1999 a historiadora Silvia Hunold Lara demonstrou como os costumes cotidianos na sociedade escravagista, tais como o uso de certos objetos, estavam atrelados às normas hierarquizantes daquela sociedade:

“assim como as roupas, tecidos e adornos eram lidos como símbolos da presença ou ausência de riqueza e poder, como signos de comportamentos e costumes louváveis ou escandalosos, de domínio ou submissão. A cor da pele e outras

¹⁹ O adro é considerado, geralmente, como a parte que fica à frente e na parte lateral de uma igreja.

²⁰ Essa idéia veio a ser confirmada, como já frisamos anteriormente, mediante consulta pessoal realizada ao professor Waldeloir Rego. Esse pesquisador ratificou que contas de colar como as encontradas na Sé contêm uma carga simbólica fundamental para os iniciados no candomblé, visto que essas peças servem de nexo primordial entre o portador e uma específica entidade sobrenatural (orixá).

*marcas físicas foram incorporadas, na colônia portuguesa da América, à linguagem visual das hierarquias sociais. (...). Entre o mundo dos senhores e o da escravidão abria-se um enorme espaço para o embate entre intenções e sentido, de lutas travadas com pedaços de pano e enfeites, em busca de identidades e diferenças, de afastamentos e aproximações”.*²¹

- Em segundo lugar, é necessário atentar para o fato de que é dentro das estruturas sociais onde são gerados os laços de identidade que unem indivíduos reconhecidos como semelhantes entre si e diferentes para a totalidade. A partir disto, são criados os espaços físicos e fortalecida a tomada de consciência, que dão corpo àquilo que se pode considerar identidade étnica, nutrida pela eleição de símbolos e práticas que garantem a permanência de convicções comuns. Tal conceito pode ser reconhecido na obra de P. Poutignat e J. Streiff-Fenart, quando assinalam que “*não é o dobramento sobre si e o isolamento mas a implicação nas atividades e nos papéis da sociedade global que torna saliente a consciência étnica*”.²²

Assim, é válido reconhecer que tais objetos tendem a apontar para uma permanência cultural, fruto do reconhecimento do significado que implica sua simples utilização. Isso dá lugar ao questionamento que gerou esta dissertação, quanto aos fatores sociais que levaram ao indivíduo negro a participar ativamente na cidade de Salvador tanto dos rituais católicos quanto dos rituais surgidos pela fusão de crenças africanas.

1.3.1- Corte cronológico

O período escravista do Brasil tem sido fonte de diversos estudos acadêmicos, e como resultado, apresenta um considerado acervo de trabalhos que versam sobre as manifestações sociais nele ocorridas. Contudo, o presente trabalho, de acordo com o enfoque a que se dispõe apresentar, teve seu limite cronológico entre a segunda metade do século XVIII e primeira metade do século XIX, tendo com marco final o ano de 1850. Isso levando em consideração os dados arqueológicos e as fontes documentais acessíveis para reforçar a hipótese do trabalho (registros de óbitos e testamentos).

No caso dos vestígios arqueológicos que fundamentam este trabalho (sepultamentos com colares africanos e contas de colares), pela localização no sítio foram

²¹ LARA, 1999, p.183.

²² POUTIGNAT. e STREIFF-FENART, 1998, p.71.

metodologicamente analisados como correspondentes os séculos XVIII e XIX, como já foi relatado. Além disso, os documentos que reforçam a hipótese do trabalho também pertencem aos séculos XVIII e XIX. Dos registros de óbitos da Freguesia da Sé, foi possível o acesso a documentos referentes ao período entre 1736 e 1850, pois a partir desta data os registros indicam um cemitério específico. No caso dos testamentos consultados, referem-se ao século XIX.

Apesar de os registros de óbitos acessados corresponderem a sepultamentos ocorridos até o ano de 1850, deve ser ressaltado que em outubro de 1836 ocorreu, na cidade de Salvador, um movimento de protesto público, em que a população foi às ruas da cidade protestar contra uma lei que proibiria o sepultamento humano em igrejas. Aquela lei, de acordo com o historiador J. J. Reis, foi assinada no dia 26 de outubro de 1836, ou seja, um dia após a dita manifestação popular.²³ Entretanto, apesar disso, os sepultamentos continuaram nas igrejas por um certo período, o que possibilitou a investigação até 1850.

1.4- Fontes utilizadas

Embora este trabalho tenha nascido a partir de uma pesquisa arqueológica, foi necessário, para seu desenvolvimento, incluir fontes documentais (Registros de óbitos e testamentos dos séculos XVIII e XIX), e iconográficas, além de bibliográficas, para que fosse possível compreender fenômenos sociais, tais como manifestações de caráter religioso desenvolvidos na sociedade em questão. Isso porque *“sempre há relação entre os restos e as ações dos povos desaparecidos e os acontecimentos e estruturas sociais das antigas sociedades”*.²⁴

Como fontes informativas para o desenvolvimento desta dissertação, foi feito um trabalho de análise laboratorial com os vestígios localizados nas escavações, além da pesquisa documental, salientada anteriormente. Nesse sentido, foram desenvolvidas pesquisas nos arquivos da Cúria Metropolitana de Salvador (CMS), órgão ligado à Igreja Católica, em livros de registros de óbitos do período de 1734 a 1762 e 1827 a 1862 e no Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBA) em testamentos do século XIX. Foram acrescentadas também informações etnográficas obtidas no Museu Afro-Brasileiro, órgão ligado à UFBA, a partir da análise do seu acervo, além de dados iconográficos encontrados

²³REIS, 1999, p.13.

²⁴ WATSON, .et. alli 1974, p.126.

na Biblioteca da Fundação Clemente Mariane, em Salvador, através de um catálogo de imagens de adornos africanos, onde se observa a presença de contas utilizadas nos rituais religiosos daquele continente.

1.4.1-Vestígios arqueológicos

Dentro do sítio da Sé, os setores B e F, principalmente este último, foram aqueles que mais se destacaram no que tange à presença de sepultamentos humanos. No caso do setor B, na parte interna da igreja, já na primeira etapa de escavação, foi possível observar a recorrência da prática de enterramentos. Esse setor correspondeu, como já foi frisado, à área onde se localizou uma das quinas frontais do templo, conseqüentemente ocupando parte muito próxima à porta de entrada, assim como parte do adro da igreja. No início da pesquisa, notou-se que os sepultamentos localizados no interior desse setor, sobretudo aqueles que se localizavam na parte interna do templo, apresentavam certa regularidade em relação ao posicionamento dos corpos, que tinham os pés voltados para o altar principal do templo, enquanto os sepultamentos de crianças apresentavam posicionamento contrário.

Conforme costumes da época, cabia aos fiéis serem enterrados do mesmo modo que se portavam durante os cultos; enquanto os sacerdotes deveriam ser enterrados de forma contrária. No caso das crianças, por serem considerados anjos, podiam ser sepultadas da mesma forma que os sacerdotes²⁵. Nesse setor - o B - os enterramentos localizados atingiram profundidade máxima de 1,40m. Esses vestígios, assim como todo vestígio material em qualquer sociedade, servem de indicadores de ações entre os indivíduos que os produziram e ou utilizaram. Conforme Ian Hodder, “ *a cultura material não só é reflexo direto dos comportamentos humanos, como também uma transformação deste comportamento.* ”²⁶

O setor F, na segunda etapa da escavação, apresentou maior incidência de sepultamentos que no B. Foi no setor F que se localizaram os sepultamentos que apresentavam os colares (vide apêndices A e B). Também nessa área foram encontradas contas próximas ou sob os sepultamentos (vide apêndice D).

²⁵ ETCHEVERNE, . *et. alli*, 1999, p.17.

²⁶ HODDER, 1988. p.14..

1.4.2- Registros de óbitos

Os registros de óbitos no período colonial, como forma de registrar a morte de cada indivíduo, receberam atenção especial da Igreja. Isso pode ser observado no texto das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia²⁷. Nesse documento eclesiástico, sob o título *Como se farão os assentos dos defuntos*, ficam expressos procedimentos a serem adotados no sentido de registrar cada falecimento. Nesse intento, foi exigido que todas as igrejas tivessem um livro em que se assentassem os nomes de cada pessoa que morresse, devendo ser feito no dia do ocorrido ou três dias após. Como modelo a ser seguido ficou registrado:

*“ Aos tanto dias de tal mez e de tal anno faleceo da vida presente N. Sacerdote Diácono, ou subdiacono; ou N.marido ou mulher de N. ou viúvo ou viúva de N. ou filho, ou filha de N. do lugar de N. fregeuzia desta, ou tal igreja, ou forasteyro, de idade de tantos annos, (se cõmodamente se puder saber) com todos, ou tal sacramento, ou sem eles: foy sepultado nesta, ou tal igreja: fez testamento, em que deyxou se dissessem tantas Missas por sua alma, e que se fizessem tantos officios; ou morreo ab in testado ou era notoriamente pobre, e por tanto se lhe fez o enterro sem se lhe levar esmola ”.*²⁸

Os registros de óbitos, dessa forma, deveriam conter informações a respeito da procedência dos indivíduos, sua idade, o local em que foi sepultado, etc. Entretanto, nos documentos existentes outros dados foram acrescentados. Portanto, pode-se ler em muitos deles a condição de escravo, ou liberto, no caso de se tratar de negros ou pardos, ficando também registrados traços étnicos (negro, pardo, branco). Verifica-se também, em muitos casos, o tipo de veste com que foi sepultado o indivíduo.

Enquanto documentos históricos, os registros de óbitos carregam informações indicadoras de comportamentos que corroboram a hipótese deste trabalho.

²⁷ Documento redigido pela igreja a partir do sínodo diocesano celebrado em 12 de junho de 1707, pelo arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide.

²⁸VIDE, Sebastião Monteyro. Constituição Primeira do Arcebispado da Bahia, celebrada em 12/06/1707, publicado em 1720, p. 311- 12.

1.4.3- Testamentos

Os testamentos, pelo próprio propósito de sua produção, tendem a conter informações sobre as vontades de seus elaboradores diante da iminência de sua morte. Nesse sentido, em se tratando da sociedade colonial brasileira, enquanto fonte documental apresenta a possibilidade de verificar comportamentos da população de então frente a suas convicções, seja em relação aos procedimentos capazes de garantir a vida eterna, como também os desejos diante de seus bens materiais.

No caso dos negros, tais documentos serviram de fonte de pesquisa que resultou no livro *O Liberto: o seu mundo e os outros*, da historiadora Maria Inês Côrtes de Oliveira, no qual a pesquisadora analisa comportamentos de indivíduos negros, assinalando que:

*“ (...) os testamentos iam além de sua finalidade de simples atos jurídicos através dos quais as pessoa podiam dispor de seus bens, (...). Alguns testamentos não se destinavam a cumprir nenhum desses objetivos. Eram testamentos espirituais, destinados apenas a expor as preferências dos testadores quanto ao modo de sepultamento, às suas devoções ou à celebrações de missas em sufrágio de suas almas ou de terceiros e, por isso, se constituem em fonte privilegiada para o estudo das mentalidades”.*²⁹

Através de tais documentos, também foi possível acrescentar dados informativos ao presente trabalho, no que concerne às preferências espirituais dos indivíduos daquela sociedade.

1.4.4- Iconografia e dados etnográficos

No Museu Afro-Brasileiro, localizado no Terreiro de Jesus, Pelourinho em Salvador, existe em exposição um conjunto de objetos referentes às culturas do continente africano. Dentre os objetos lá expostos, observam-se colares de contas, representações daqueles utilizados em cultos religiosos reconhecidos como de procedência africana na cidade de Salvador, os quais apresentam variedade de forma e decoração. Além disso, através de catálogo fotográfico relativo a adornos africanos, pesquisado na biblioteca da Fundação Clemente Mariane, pôde ser verificada correspondência entre os vestígios arqueológicos (contas de colares) da Sé e contas utilizadas naquele continente.

²⁹ OLIVERIA, 1988, p. 5- 6.

1.5- Técnicas de pesquisa

Em laboratório, foi realizada a catalogação das contas localizadas na pesquisa, atentando-se para a cor, o formato, o tipo de material de confecção, uma vez que tais características serviram para assegurar a relação desses objetos com a cultural material própria de credos africanos. Diante de tal procedimento se verificou uma recorrência da cor branca entre tais objetos. Nos credos originados de sistemas religiosos africanos na Bahia, essa tonalidade está relacionada ao orixá considerado como o maior entre os demais, que seria Oxalá. Segundo Pierre Verger, Oxalá é considerado como “*o Grande Orixá ou Rei do Pano Branco, ocupa uma posição única e incontestada do mais importante orixá e o mais elevado dos deuses iorubás. Foi o primeiro a ser criado por Olodumeré, o deus supremo*”.³⁰

A pesquisa com os registros de óbito nos arquivos da Cúria Metropolitana de Salvador foi realizada, inicialmente, tendo como objetivo testificar o sepultamento de negros na referida igreja. Foram feitas 530 transcrições de registros referentes a sepultamentos entre os séculos XVIII e XIX³¹. Dentre esses registros, 479 continham dados como traços étnicos, condição social ou procedência dos indivíduos, o que possibilitou observar que mais de 63% dos indivíduos enterrados no templo da Sé eram negros ou pardos, na condição de escravizados ou libertos. Essa porcentagem, já elevada, que sobe para mais de 90% nos documentos que apresentam o adro como local de sepultamento.

No processo de análise dos registros de óbitos, atentando para outros dados contidos nesses documentos, foi observado que havia uma recorrência do uso da mortalha branca por parte dos negros ao serem sepultados. É válido ressaltar, mais uma vez, que nas culturas religiosas africanas, sobretudo as iorubá, a utilização da tonalidade branca em vestes para sepultamento corresponde a princípios doutrinários. Nesse sentido, esses dados serviram para reforçar a hipótese que apresentaremos adiante.

Com os testamentos pesquisados se procurou verificar as vontades de indivíduos negros do período escravista quanto aos procedimentos que deveriam ser adotados no caso de sua morte. Esses documentos apontaram para a prática de celebrações católicas no momento do funeral, desejada por negros. Neles estão registrados pedidos de missas, tanto para a alma do que morreu, como para a de outros. Também foi observada, em alguns casos, a solicitação de mortalha branca.

³⁰ VERGER, 1997, p. 252.

³¹ Inicialmente, foram feitas 421 transcrições dos registros de óbitos. Entretanto, no decorrer da pesquisa foram acrescentadas novas transcrições totalizando 530.

Mediante visita realizada ao Museu Afro-Brasileiro, buscava-se identificar entre os objetos lá existentes colares de contas que pudessem confirmar a relação das contas localizadas na pesquisa arqueológica com cultura religiosa africana. Como resultado, ficou comprovado que dentre os colares expostos naquela instituição existem contas que se assemelham, tanto na forma como na decoração, com as que motivaram este trabalho. Semelhanças de tipos também foram observadas em catálogo fotográfico sobre adornos africanos³².

1.6- Metodologia da pesquisa

Diante os vestígios arqueológicos a serem analisados nesta pesquisa (sepultamentos humanos com contas de colares africanos), que apontam a práticas religiosas na cidade de Salvador desde o período colonial e que perduraram até a segunda metade do século XIX, justifica-se o emprego de conceitos tomados de diferentes trabalhos bibliográficos que possibilitaram definir e interpretar os dados e informações coletadas.

Uma vez que o trabalho aqui apresentado tem por objeto de estudo vestígios materiais que acompanhavam os sepultamentos, os quais foram e continuam a ser ritualizados em instituições religiosas de origem africana, ao aplicar o termo *símbolo*, para defini-los, a exemplo das contas de colares, se busca chamar a atenção para o fato de que tais objetos trazem consigo qualidades que lhes são imputadas e que lhes garante um caráter religioso específico. Para Clifford Geertz, “*os símbolos sagrados relacionam uma ontologia e uma cosmologia com uma estética e uma moralidade, (...), seu poder peculiar provém de sua suposta capacidade de identificar o fato com o valor no seu nível mais fundamental, de dar um sentido normativo abrangente àquilo que, de outra forma, seria apenas real*”.³³

Do mesmo modo, ao ser aplicado o termo *instituições religiosas*, ao se referir às práticas religiosas oficiadas, tanto pelo clero católico quanto pelos adeptos dos credos de origem africana, busca-se atentar para as particularidades de seus códigos de condutas, suas doutrinas e manifestações rituais. Isso porque, no Brasil colonial, a doutrina oficiada pela Igreja Católica, trazida pelos portugueses, estava baseada em princípios referendados pelo papado romano e, com o tal, se manteve oficialmente por todo o período escravista, tomando-se por base suas práticas rituais e celebrações. Do mesmo modo, as práticas de

³² Vide apêndice C

³³ GEERTZ, 1989, p.144.

credos africanos se constituíram em instituições religiosas que permaneceram distintas da Igreja Católica, realizando rituais fundamentados em crenças oriundas de culturas originadas naquele continente.

Tomando por base o fato de que o Brasil escravista se caracterizou por uma variedade de grupos humanos originários de diferentes sociedades africanas, o termo *grupos étnicos*, aqui empregado, chama atenção para as diferenças culturais provenientes dessa diversidade, o que resultou na presença de variados credos africanos que aqui fundiram-se, resultando em novas instituições religiosas. O termo *reelaboração religiosa*, dessa forma, assinala as transformações ocorridas dentro dos sistemas religiosos africanos no Brasil, uma vez que no novo cenário social foram readaptados, tendo seus dogmas e preceitos adequados à nova realidade social.

Com base em tais conceitos, o objeto de estudo passou a ser confrontando com as informações obtidas nas fontes pesquisadas, assim como na bibliografia utilizada, no sentido de averiguar o que resultou do encontro entre as instituições religiosas católica e africanas na cidade de Salvador do período escravista, no plano das relações estabelecidas entre os negros e as doutrinas a elas pertencentes. Nesse sentido, pôde ser observado que o cruzamento dos dados arqueológicos com as informações presentes nas fontes documentais e bibliográficas consultadas possibilitaram a verificação de fatos ocorridos historicamente, os quais apontam para a confirmação da hipótese deste trabalho.

1.7- Hipótese de trabalho

Levando-se em conta que existiram e continuam a ser mantidas instituições religiosas no Brasil, cuja doutrina apresenta traços marcadamente originários de sistemas religiosos africanos, as quais são reconhecidas como distintas da religião católica, o sincretismo religioso entre credos de matrizes africanas e o credo católico não parece ser o fenômeno social passível de explicar o processo de estabelecimento, no plano institucional, de credos africanos no Brasil, particularizando Salvador. Isso porque, pelo sincretismo, deveria ter havido junção de práticas e rituais. Entretanto, pelo que os fatos evidenciam, houve práticas religiosas paralelas, ou seja, realizadas concomitantemente, sem se unir enquanto sistema doutrinário.

Dessa forma, o presente trabalho propõe a hipótese de que a permanência das práticas religiosas africanas na cidade de Salvador não pode ser considerada, no plano

institucional simplesmente como uma fusão sincrética de elementos simbólicos da fé católica com outros originários dos sistemas religiosos dos grupos negros (culto aos santos católicos identificando-os aos orixás). Na verdade, essas práticas devem ser compreendida como resultantes da observância dos negros tanto aos princípios dos cultos católicos, quanto dos seus cultos de origem sem que ocorresse fusão institucional entre estes.

CAPÍTULO II

PRÁTICAS RELIGIOSAS NO BRASIL ESCRAVISTA

CAPÍTULO II:

PRÁTICAS RELIGIOSAS NO BRASIL ESCRAVISTA

2.1- O papel da Igreja Católica e práticas religiosas no Brasil colonial

A fé católica no Brasil colonial foi professada socialmente, entre os diferentes grupos que compunha aquela sociedade, sendo reconhecida como credo oficial. Dos mais ricos aos mais pobres – escravizados, libertos ou livres –, os eram orientados pelo clero às normas religiosas que deveriam obedecer. Através dos seus representantes religiosos, a Igreja esteve presente como construtora e mantenedora dos valores sociais que perpassavam os diferentes setores da sociedade, uma vez que também se dedicava a reforçar os papéis que deveriam ser desempenhados pelas diferentes classes sociais. Com isso, estamos nos referindo aos comportamentos a serem adotados como forma de comprovar a fé, do nascimento até a morte, através dos sacramentos, que se iniciavam com o batismo e culminavam com a extrema unção no momento final da vida terrena, até aqueles responsáveis pela manutenção do sistema social como um todo. Nesse sentido, o sociólogo Gilberto Freyre, em sua obra *Casa-Grande e Senzala*, ao escrever sobre a formação da sociedade brasileira assinala que:

“Durante quase todo século XVI a colônia esteve escancarada a estrangeiros, só importando às autoridades coloniais que fossem de fé religiosa católica. (...). Temia-se no adventício acatólico o inimigo político capaz de quebrar ou de enfraquecer aquela solidariedade que em Portugal se desenvolvera junto com a religião católica. Essa solidariedade manteve-se entre nós esplendidamente através de toda a nossa formação colonial, reunindo-se contra os calvinistas franceses, contra os reformadores holandeses, contra os protestantes ingleses. Daí

*ser tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do católico: o Catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade”.*³¹

Ao escrever sobre a atuação dos jesuítas no estado da Bahia – uma das ordens religiosas que muito influenciou na religiosidade brasileira –, Luiz dos Santos Vilhena chama a atenção para a influência dessa também na educação formal dos indivíduos, quando assim se expressa: “(...) de tôdas as vilas da capitania e seus distritos, e desta tiravam aqueles religiosos a escolha para a sua religião; meio de que se serviam para introduzir-se na direção das famílias e governos das casas”.³² Com esse poder controlador nas mãos, e com o convencimento da população de que o bem viver estava atrelado às crenças e costumes designados pela sua doutrina e vinculados às práticas sacramentais, é que a Igreja Oficial firmou os cânones doutrinários no Brasil colonial. A fé católica deveria ser professada, assim, pelos indivíduos que compunham a sociedade colonial.

Historicamente são reconhecidas as manifestações de cunho religioso realizadas durante aquele período. Procissões em diferentes momentos do ano, festas dedicadas a diferentes santos, além das missas, e cortejos fúnebres, foram executados com a forte participação da população em geral. O povo ia à rua reforçar as práticas da fé católica. O historiador João José Reis, ao tecer considerações sobre as manifestações religiosas da Bahia colonial escreve que elas eram, principalmente, executadas nas ruas. Neste sentido afirma Reis:

*“Festas e procissões religiosas eram a maneira mais comum de celebração da vida entre os antigos baianos. Por trás da produção desses eventos estavam as irmandades, que se contavam às centenas. Esse catolicismo lúdico, espetacular, esse catolicismo barroco, seria também o principal veículo de celebração da morte”.*³³

Nesse contexto, cabia também ao homem negro, escravizado ou liberto, absorver e praticar princípios da fé oficial, que eram reforçados constantemente pelo clero, a ponto de D. Sebastião Monteiro da Vide – Arcebispo da Bahia entre os anos de 1702 a 1722 - tomar várias providências com o propósito de garantir-lhes o êxito, a exemplo da redação do documento reconhecido como, Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, celebrada

³¹ FREYRE, . 1987, p. 29/30.

³² VILHENA, 1969, p. 274.

³³ REIS, 1999, p. 70.

em 12/06/1707.³⁴ Além disso, também enviou várias correspondências ao rei de Portugal lamentando e pedindo providências para garantir a fixação da doutrina e a conseqüente prática sacramental no território brasileiro.

Assim, se reconhece historicamente que a fé católica, oficial da metrópole, foi introduzida na colônia e esteve presente de forma marcante em diferentes setores da estrutura social do Brasil daquele período. Com uma doutrina baseada nos princípios orientados pelo papado romano, o clero colonial não apenas serviu para garantir a expansão do catolicismo nas terras brasileiras, como também serviu de instrumento social capaz de orientar os indivíduos das diferentes classes sociais, quanto aos comportamentos adequados aos seus diferentes papéis e posições.

Também era nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* que estavam expressas, por exemplo, medidas que deveriam ser tomadas diante da morte de qualquer indivíduo, fosse ele escravizado, senhor, ou de qualquer outra condição social. Ali, em parágrafo específico, estavam apresentados os casos em que não seria permitido o sepultamento em solo católico, sob o título: *Das pessoas, a quem se deve negar a Sepultura Ecclesiastica*.³⁵ Faziam parte deste grupo, pagãos (isto é, não vinculados à tradição cristã), suicidas, hereges (desviantes do dogma católico), dentre outros.

Nesse sentido, no interior dos templos católicos, a sociedade colonial realizou variadas cerimônias. Desde o batismo, geralmente logo após o nascimento, até o momento da morte, era para esses espaços de culto que deveria caminhar a população, de um modo geral, em busca da realização espiritual. O reconhecimento da fé católica passava pela execução de variados rituais nas igrejas, os quais eram complementados por práticas realizadas dentro da própria residência de cada fiel. Muitos objetos faziam parte dos símbolos relacionados à fé oficial. As imagens de santos, reconhecidas em Portugal e no mundo católico como representações de personagens religiosos dignas de veneração, estavam entre os objetos simbólicos do culto encontrados tanto nos templos como em diferentes espaços públicos e privados. Nas paredes das casas era comum se fixar alguma dessas imagens. Os oratórios também faziam parte dos equipamentos litúrgicos domésticos, em cujo interior podiam ser encontrados objetos consagrado à fé católica. Ao descrever sobre a vida religiosa do Brasil colonial, o antropólogo Luis Mott aponta a presença dos oratórios nas residências, apresentando-os como uma “espécie de relicário”, onde eram

³⁴ VIDE, S. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia: Festas e Ordenações*, 1720.

³⁵ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, livro quatro, título LVII, 1720.

guardadas partes do que se considerava o corpo de algum santo de que os proprietários da residência eram devotos. As relíquias mais populares eram supostos fragmentos de ossos de santos mártires ou outros objetos considerados atributos deles.³⁶

As orações também faziam parte das práticas religiosas cotidianas coloniais, em diferentes momentos do dia, a exemplo da hora do *angelus*, às seis da manhã, e à hora da ave-maria, às seis da tarde. Os sinos das igrejas agiam muitas vezes como relógio, lembrando aos fiéis as principais horas do dia, assim como também anunciando a realização de cerimônias, como missas, e até mesmo a morte de algum indivíduo. Para tanto, existiam toques específicos referentes a cada situação, que a população sabia identificar. Mergulhada numa profusão de eventos, como procissões, missas ordinárias ou festivas, festas para os santos, dentre outros, a religiosidade católica do Brasil colonial ficou reconhecida pela forte tendência à exuberância dos seus ritos, como uma religiosidade que bem pode classificar-se de barroca, como assim as referem o historiador J. J. Reis.³⁷

Em consequência, o ritual da morte naquele período histórico esteve fortemente ligado às práticas professadas pela Igreja Católica. Morrer bem, para a população brasileira, até a primeira metade do século XIX, significava, antes de tudo, seguir com precisão algumas recomendações do clero, como, por exemplo, a realização dos sacramentos e, nos momentos finais da vida, receber a extrema-unção, culminando com o sepultamento do corpo no solo consagrado da igreja.³⁸

Essas atitudes diante da morte se encontram testemunhadas nos registros de óbitos das paróquias daquele período, onde pode ser lido, em significativo número de documentos, a afirmação “recebeu todos os sacramentos”, ou ainda, “recebeu o sacramento da unção”.³⁹ Contudo, também se configurava como garantia de uma boa passagem para a outra vida, procedimentos que eram seguidos antes mesmo da pessoa se encontrar à beira da morte. A elaboração de testamentos, por exemplo, apresentava-se como uma prática preventiva, a partir da qual ficavam explícitas as últimas vontades dos indivíduos. Esses documentos eram, geralmente, destinados a um conhecido, que ficava encarregado da execução dos desejos neles expressos. Pesquisando-se testamentos do século XIX, é possível se ler

³⁶ MOTT, 1997, p.167.

³⁷ REIS, 1999, p.70.

³⁸ sobre este tema discorre aprofundadamente o historiador João J. Reis, em seu livro *A Morte é uma Festa*.

³⁹ Registros de óbitos dos séculos XVIII e XIX, que se encontram sobre a guarda da Cúria Metropolitana de Salvador.

pedidos relacionados às medidas que deveriam ser tomadas diante da morte daquele que o encomendava⁴⁰. Também era neles que ficava escrito o nome do encarregado da realização das últimas vontades do morto. Dentro dessas medidas preventivas para uma boa morte, estava inclusa no imaginário popular da época, a necessidade de ter o corpo sepultado em espaço consagrado pela Igreja Católica. Para os fiéis adultos, o posicionamento do corpo deveria ser feito de modo a ter os pés voltados para o altar- mór do templo. O sentido oposto era reservado para os religiosos ou crianças, como já foi salientado anteriormente.⁴¹

Ter o corpo enterrado em solo consagrado significava ser beneficiado pela proximidade aos santos.⁴² De acordo com J. J. Reis, também possibilitava aos mortos serem lembrados pelos fiéis, que lhes dedicariam suas orações⁴³. A celebração de missa pela alma, também era uma freqüente solicitação descrita nos testamentos, incluindo muitas vezes pedidos para parentes, amigos e, no caso de indivíduos escravizados ou já libertos, seus atuais ou antigos senhores. A fé católica do Brasil escravocrata esteve, assim, ligada ao cotidiano da população como servindo de base para as relações inter-pessoais. Desde o início da colonização, muitos templos católicos foram erguidos acompanhando sempre o crescimento populacional e a expansão territorial. Em 1551 foi criada a diocese da Bahia sendo indicado como primeiro bispo, no Brasil, D. Pero Fernandes Sardinha⁴⁴. Neste contexto, a Sé se configurava como centro eclesiástico.

Apesar da atuação da Igreja Católica no sentido de convencer a toda sociedade da importância espiritual de sua doutrina assegurando a participação de todos em seus rituais, esses não foram os únicos a serem realizados pela população colonial, sobretudo entre os negros. Ao escrever sobre a vida religiosa no Brasil colonial, o antropólogo Luis Mott assim se refere ao comportamento popular frente às questões espirituais:

“Malgrado a preocupação da Inquisição e da própria legislação real, proibindo a prática das feitiçarias e superstições, no Brasil antigo, em toda rua, povoado,

⁴⁰ Aqui nos referimos ao indivíduo que desejou o testamento, uma vez que na maioria das vezes esses documentos eram escritos por uma segunda pessoa.

⁴¹ ETCHEVARNE, *et. Alli*, 1999. p. 17

⁴² Sobre o costume de enterrar os mortos em templos católicos, descreve o historiador Philippe Ariès que foi uma prática idealizada em substituição aos enterros próximos às sepulturas dos mártires, muito comum na Idade Média, como forma de assegurar a proteção para a alma do fiel. Foi a partir do século VII que tem tiveram início os enterros no interior ou ao redor das igrejas. (ARIÈS, 1977, p.50).

⁴³ REIS, 1999, p.174.

⁴⁴ PERES.1999, p.66.

*bairro rural ou freguesia, lá estavam as rezadeiras, benzedeiras e adivinhos prestando tão valorizados serviços à vizinhança”.*⁴⁵

*Ao se referir a credos de origem africana acrescenta que “ Alguns adeptos dos rituais africanos optavam por instalar seus locais de culto distantes da povoação, não apenas para estarem mais próximos aos cursos d’água e de florestas mais densas, habitat propício para o contato com os deuses d’África, mas também para gozar de privacidade e escapar dos olhares e ouvidos repressores dos donos do poder”.*⁴⁶

Assim se observa que apesar da atuação da igreja e mesmo da participação ativa da população na doutrina católica, inclusive os negros, a religiosidade de origem africana também esteve representada no Brasil escravista através de seus adeptos que as praticaram mesmo diante das repressões eclesiásticas e leigas. Todavia, estas manifestações religiosas foram realizadas cheias de particularidade de acordo com o espaço social em que se encontrava. Isto significa que para falar da re-elaboração religiosa dos negros no Brasil há de se levar em conta a dinâmica social do espaço em que ocorreu, seja na zona rural, zona urbana ou nas minas, como também as prevalências étnicas nas diferentes cidades brasileiras.

2.2- A religiosidade africana em diferentes áreas do território brasileiro

As manifestações religiosas procedentes das diferentes culturas africanas que chegaram ao Brasil colonial, trazidas pelos negros escravizados neste território, tem sido motivo de diferentes pesquisas acadêmicas como também de palestras e discussões. Trabalhos de áreas das Ciências Humanas, como a História, a Antropologia e a Sociologia, têm demonstrado como tais eventos ocorreram durante este período.

Estudo realizado por Nina Rodrigues, o pioneiro do tema, conforme relata o antropólogo Waldemar Valente, seguido por outros estudiosos como Artur Ramos, Gilberto Freire, o próprio Waldemar Valente na primeira metade do século XX, demonstram como doutrinas religiosas provenientes de grupos culturais africanos foram professadas desde o período colonial neste território. As discussões sobre o tema foram motivo de realização dos Congressos Afro-Brasileiros ocorridos em Recife e em Salvador nos anos de 1934 e 1937,

⁴⁵ MOTT, 1998, p.194.

⁴⁶ Idem, p.206.

respectivamente. No primeiro caso teve como idealizador o sociólogo Gilberto Freyre e no caso de Salvador o antropólogo Edison Carneiro.

2.2.1- Pernambuco

No estado de Pernambuco, o antropólogo Waldemar Valente, através de estudos sobre a religiosidade africana, chama atenção para as sobrevivências de símbolos de culturas religiosas daquele continente em práticas religiosas ali realizadas. Nesse sentido ele assinala o culto à divindade Nana-Buluku, da cultura nagô, salientando a importância da atuação destes no processo de reestruturação simbólica e sobrevivência de entidades como a descrita. Assim argumenta que: *“O culto de Nanã, que descobrimos nos terreiros onde temos realizado nossas pesquisas, deve ter sobrevivido graças a influência dos nagôs. A sua incorporação na religião iorubá deu-se na própria África”*.⁴⁷ Outra representação simbólica reconhecida por este pesquisador no referido estado foi o culto de Dã, a serpente sagrada dos daomeanos, que conforme Valente é a base da religião dos voduns, no Haiti.

O estudioso Roger Bastide, já na segunda metade do século XX, ao escrever sobre as manifestações africanas no Brasil, assinala que na região Nordeste do Brasil são os estados da Bahia e Pernambuco aqueles em que houve uma influência iorubá bastante forte.⁴⁸ fato que os diferenciam de outros pontos do país⁴⁹. Entretanto também assinala que entre estados existem diferenças tais como a hierarquia sacerdotal, o culto privado, que na Bahia considera mais próximo ao africano que em Pernambuco, reforçando assim as particularidades contextuais dos cultos.

2.2.2- Maranhão

O antropólogo Sergio Ferrete, ao pesquisar em São Luís do Maranhão a Casa das Minas, atesta a presença da cultura religiosa de origem africana naquele estado já no século

⁴⁷ VALENTE, 1955, p.71.

⁴⁸ BASTIDE, 1985, p.266.

⁴⁹ Ao que parecesse, Bastide ao se referir ao termo iorubá atenta para a influência nagô uma vez que, conforme Pierre Verger este termo embora refira-se a um grupo lingüístico da África ocidental, falado por diferentes grupos étnicos, chegou a ser, na América colonial como sinônimo de nagô. Neste sentido assina que: *“No novo mundo, encontramos os primeiros vestígios da palavra nagô em um documento enviado da Bahia em 1756, antes mesmo que esta palavra aparecesse na correspondência da África. É todavia provável, como sugere Vivaldo da Costa Lima, que “o termo nagô” no Brasil seja inspirado naquele corretamente empregado no Daomé para designar os iorubas de qualquer origem”*. (VERGER, 1997, p.14.)

XIX. Embora saliente que a escravidão negra ocorrida no Maranhão ainda tem muito para ser estudada, Ferretti relata que em 1818 frei Francisco de N. Sra. dos Prazeres havia se referido a irmandades de São Benedito dos Pretos como a que possuía um maior número de negros naquela cidade, do mesmo modo também descreveu que: *“para suavizar a sua triste condição fazem, nos dias de guarda e suas vésperas, uma dansa[sic] denominada batuque, porque n’ella uzam [sic] de uma espécie de tambor, que tem este nome. Está dansa é acompanhada de uma desconcertada cantoria, que se ouve muito longe”*.⁵⁰ Aí pode ser observada uma presença negra tanto nas cerimônias católicas, nesse caso nas suas irmandades, como também realizando rituais próprios de suas culturas religiosas originais.

Ao comentar a referência dos tambores descritos pelo Frei Francisco de N. Sra. Dos Prazeres, Ferretti ressalva ter presenciado os som destes tambores, já na década de 60 do século XX. Também faz considerações ao fato de ter sido este ritual o inspirador do título do romance de Josué Montello, *Os Tambores de São Luis*, no qual se refere constantemente, à Casa das Minas.

Escrevendo sobre as particularidades dos cultos na Casa das Minas, Ferretti salienta a presença de altares católicos que são colocados de forma bem visível na sala da frente ao mesmo tempo em que a sala de danças costuma ser na varanda dos fundos. Aqui pode se observar uma convivência entre estes dois símbolos religiosos que não se fundem (altar católico, danças africanas). Essa dualidade de práticas também pode ser notada quando Ferretti assinala que:

“Nas festas da Casa das Minas os voduns e as vodúnsis mandam sempre as pessoas ir à missa ou rezar a ladainha, mesmo quando não vão ou vão pouco. Não queremos fazer concorrência à Igreja; dizem que primeiro se deve ir à igreja e depois ao terreiro”.⁵¹

Diante de tal evidência, cabe refletir a motivação que determinava essa prática dual; se por convencimento espiritual de ambas, ou se a realização das cerimônias católicas servia de garantia diante da repressão aos cultos áfricos para o encobrimento e realização destes. Roger Bastide, ao estudar as práticas religiosas africanas no Brasil, assinala o possível disfarce utilizado por representantes de cultos africanos no país o qual chamou de *máscaras brancas*. Nesse sentido argumenta que membros de candomblés chegaram a confessar que o segredo não garantia proteção suficiente para as práticas dos credos

⁵⁰ FERRETTI, 1995, p.117/118.

⁵¹ Idem, p.218.

africanos. Dessa forma era preciso mascarar aos olhos dos brancos os seus rituais. Nesse caso chegou-se a construir altares católicos em terreiros apresentado nestes imagens de santos.⁵²

Ainda no estado do Maranhão, Ferretti relata que a casa Jeje de São Luís foi organizada no início do século XIX, por negros procedentes do Daomé, sendo protegido pelo Zomadonu, considerado como o vodum que lidera o culto dos ancestrais da família real, sendo este pouco conhecido em outras regiões.⁵³

2.2.3- Rio de Janeiro

No estado do Rio de Janeiro, Artur Ramos ao se referir às instituições de culto afro-cariocas, as quais recebem o nome de macumba, aponta a influência banto na sua liturgia. Sobre tal fenômeno descreve que:

*“Nas macumbas cariocas, a liturgia de procedência banto aproximou desta descrição. O grão-sacerdote embanda ou umbanda é evocador dos espíritos e dirige as cerimônias. É assistido também por um auxiliar, o cambone ou cambonde. O chefe da macumba ou umbanda é chamado” também pai de terreiro” por influência nagô. Mas o ritual é de uma extrema simplicidade, em paralelo com a complexidade da liturgia jeje-nagô. (...). O que caracteriza, porém, a macumba de influência banto, não é o santo protetor, mas um espírito familiar que, desde tempo imemoriais, surge invariavelmente, encarnando-se no umbanda”.*⁵⁴

De acordo com o antropólogo Renato Ortiz, a macumba carioca é resultante da fusão entre o culto cabula de origem banto com práticas rituais jeje-nagô. Contudo, no final do século XIX começou a ser influenciada pelo espiritismo kardecista.⁵⁵

2.2.4- Minas Gerais

Sobre o estado de Minas Gerais, o historiador Donald Ramos em seu artigo, *A Influência Africana e a Cultura Popular em Minas Gerais*, salienta a influência de culturas

⁵² BASTIDE, 1985, p.229.

⁵³ FERRETTI, 1995, p.116.

⁵⁴ RAMOS, 2003, p.103-104.

⁵⁵ ORTIZ, 1999, p.37.

africanas naquele estado citando manifestações religiosas delas originadas. Através de documentos da inquisição, pesquisados na Torre do Tombo em Portugal, o pesquisador apresenta as manifestações religiosas de negros naquele estado praticados no cotidiano popular mineiro do século XVIII. Nesse sentido cita o caso da negra Rita, moradora em Mariana, que realizava os rituais africanos em conformidade com costumes de sua terra natal, (origem mina), com tambores, e falas africanas do mesmo modo em que também rezava preces católicas e mandava que seus adeptos fizessem o mesmo.⁵⁶ Aí está mais prova de mistura de símbolos que conviveram mais não se fundiram a ponto de constituir-se em uma nova instituição religiosa..

2.2.5- Rio Grande do Sul

O estado do Rio Grande do Sul conforme demonstram os estudos de Roger Bastide, também apresentou manifestações religiosas de origem africana desde o período escravista. Sob o nome de batuques, no tempo do império foram descritos como uma mistura de diversão, culto e cerimônia fúnebre. Falando sobre as influências de etnias africanas naquele estado chama atenção para a presença de daomeanos e igexás (iorubá), entretanto assinala que o grupo ketu, considerado como o mais importante na Bahia não existiu em Porto Alegre, estando presente, contudo, os oba e oyo (ambos iorubá). De acordo com Bastide, grupos daomeanos conservaram ali mais que na Bahia traços de suas culturas. Outra particularidade deste estado, frisado por este estudioso é o fato de que ali embora tenha recebido indivíduos escravizados originários dos bantos não existem manifestações de batuques angolanos ou congueses.⁵⁷

Artur Ramos também se refere a estes cultos no estado do Rio Grande do Sul, assinalando a denominação de batuque fazendo inclusive referência a uma reportagem de jornal em Porto Alegre no ano de 1936 a qual descreve que:

“ (...) em plena sessão de batuque... Uma movimentada excursão à Ilhota – Bará, padroeiro da cerimônia... - ... o batuque ou a macumba vão sendo desfiguradas com o tempo e a distancia dos centros que a cultuam com maior precisão. Parece

⁵⁶ RAMOS, 2000, p.144.

⁵⁷BASTIDE.1985, op. Cit. P. 289.

*que quanto mais longe da Bahia maior é a dissonância com o ritual. Em Porto Alegre, por exemplo, o batuque difere do Rio em inúmeros pontos”.*⁵⁸

Aqui também se observa particularidades as quais são assinaladas pelos estudos, demonstrando a diversidade de práticas de acordo com o espaço ou ainda com o(s) grupo(s) étnico(s) presentes em cada espaço geográfico.

2.2.6- Outras áreas

No estado do Ceará e em parte do sertão, Bastide cita a presença de manifestações religiosas conhecidas como macumba onde se cultua entidades como Xangô e Ogum. Porém ressalta que nestas áreas estes orixás passaram a ser reconhecidos como senhores ou encantados. No estado da Paraíba o catimbó tem em suas manifestações a utilização do nome do orixá Ogum testificando assim a influência africana nestes cultos.⁵⁹

Bastide, ao se referir à região norte do país, excetuando o estado do Maranhão, onde houve forte influência daomeana, assinala a cultura religiosa indígena como a que dominou. Deste modo afirma que o negro integrou-se às religiões indígenas como a pajelança e catimbó. Entretanto salienta que o negro deixou marcas de suas culturas religiosas nestes sistemas de culto. Referindo-se à inserção do negro nos cultos indígenas do norte do país apresentando considerações do estudioso Ademar Vidal, transcreve que: *“Hoje há uma total confusão entre os costumes do negro e do caboclo na prática do fetichismo. Todos comungam num mesmo mistério (...) o catimbó é praticado pelos membros da raça africana”*.⁶⁰

Esta breve apresentação de manifestações religiosas de culturas africanas em diferentes partes do país busca ressaltar que a re-elaboração das crenças africanas neste território se processou de diferentes formas. Assim, ao serem estudadas há de ser levada em consideração influências contextuais, ou seja, o local em que ocorreu, incluindo ainda as diferenças existentes em se falando de espaço urbano ou rural. Do mesmo modo é fundamental levar em consideração as influências étnicas que deram origem aos diferentes cultos nos diferentes espaços.

⁵⁸ RAMOS, 2003, op. Cit. P. 139.

⁵⁹ Idem, p. 249/250

⁶⁰ BASTIDE, 1985. p.249.

2.3- Práticas religiosas, adaptação social e miscigenação cultural no período escravista entre negros na Bahia

A partir de estudos de Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Artur Ramos e posteriormente, a historiadora Kátia Mattoso, assim como a antropóloga Juana E. Santos observa-se que os negros escravizados ou libertos na Bahia realizaram celebrações religiosas originárias das diferentes culturas africanas que aqui se encontravam culminando em instituições que se caracterizam pela mistura de traços doutrinários e simbólicos a eles pertencentes. Todavia, essas práticas não parecem ter comprometido sua relação com a fé católica que era reafirmava nos ritos cotidianos da doutrina.

Na cidade de Salvador existiu uma dualidade de crença no imaginário de alguns indivíduos desde o período colonial quando, ao mesmo tempo em que referendava a crença da fé católica através da prática dos seus ritos, também se praticavam manifestações religiosas alheias à fé oficial. A historiadora Tânia Pinto assim descreve as providências tomadas pela igreja no sentido de assegurar as práticas doutrinárias do credo católico que, no caso do Brasil, ocorreu desde o começo da sua colonização.

*“O século XVI foi marcado por uma reafirmação da doutrina dos sacramentos e da necessidade de sua prática. No concílio de Trento, ocorrido entre 1545 e 1563, a Igreja Católica reafirmou a importância dos sacramentos como meios sensíveis de salvação. A prática sacramental era um dos elementos da doutrina católica contestado pela reforma protestante, daí a ênfase do concílio na reafirmação da legitimidade e necessidade destas práticas na vida do cristão”.*⁶¹

Na sociedade colonial, de acordo com o historiador J. J. Reis, a igreja oficial, com suas celebrações e enquanto espaço consagrado, foi considerada como um local fundamental para se atingir a vida eterna. Através de todos os sacramentos determinados por esta instituição, realizados durante a vida do fiel católico, além das missas e das orações, no momento e após a morte, culminando com o sepultamento em solo religioso, o crente

⁶¹ PINTO, 2000, p.7/8.

reforçava a sua fé, além de considerar assegurada sua salvação eterna⁶². Nesse sentido escreve J. Reis:

*“Segundo as leis do arcebispado da Bahia, todo católico tinha o direito de ser enterrado na igreja de sua escolha. Era tamanha a importância desta escolha, que as autoridades ameaçavam com severa pena de excomunhão os religiosos que, por algum motivo, induzissem alguém a optar por sua igreja, capela ou convento”.*⁶³

Os negros em Salvador também foram praticantes de tais princípios. Através das irmandades, dos cultos os santos e em outras manifestações do credo oficial estiveram presentes, comungando dos princípios da fé. Referindo-se sobre esta participação do negro na fé católica T. Pinto descreve que: *“As irmandades do Rosário ajudaram na manutenção da crença católica entre as comunidades negras que a ela aderiram, expandindo o catolicismo entre elas ao longo de várias gerações.”*⁶⁴

No mundo religioso dos diferentes povos africanos que aqui chegaram, também estavam presentes os seus conceitos e preceitos doutrinários. No caso de Salvador, os povos iorubá são reconhecidos como aqueles que maiores contribuições deram para a re-elaboração das práticas religiosas africanas que ainda hoje são representadas na referida cidade.

A prática das crenças religiosas vindas do continente africano, considerando-as como culturas que se mantiveram paralelas ao credo católico desde os tempos da escravidão tem sido reafirmada através de trabalhos como o do estudioso Luis Cláudio Nascimento sobre a Irmandade da Boa Morte, no recôncavo baiano, em que o pesquisador considera a importância destas instituições no universo religioso dos negros, no sentido de preservar os credos dos antepassados⁶⁵. Expõem ainda o papel dos ensinamentos passados através da oralidade que se perpetuaram até os dias atuais, ainda que, como todo fenômeno social, tenha sofrido mudanças dentro da própria dinâmica da sociedade. Sobre essa interação cultural entre os negros do Brasil escravista diz Nascimento:

⁶² Esta prática, conforme descreve o historiador francês Philippe Ariès, surgiu na segunda metade da Idade Média, quando o homem de então passou a reconhecer no espaço consagrado dos templos católicos o local adequado para garantir sua salvação. Dentro desse espaço, relata Ariès, a proximidade com o altar era visto de forma privilegiada, uma vez que este representava a mesa do sacrifício eucarístico. Contudo, tanto o seu interior como também o seu entorno eram considerados como locais santificados. (ARIÈS, P. O Homem Perante a Morte. 1977:91).

⁶³ REIS, 1999, op cit, p. 172-173.

⁶⁴ PINTO, 2000, op. Cit, p. 24.

⁶⁵ NASCIMENTO, 1998.

*“Era nos cantos de trabalho, ou seja, nas ruas, onde se recriava a identidade africana no Brasil, (...). Mas foi, sobretudo, nas irmandades católicas que ela se institucionalizou (...). Nelas, pelo menos, não há dúvida de que foram o local onde fecundou o embrião do culto aos orixás a partir da união de cultos religiosos específicos de cada etnia, possível, é bem verdade, pela similaridade ritual em torno de um deus comum iorubano.”*⁶⁶

Ainda no caso da Boa Morte, é válido assinalar que, nesta pesquisa, Nascimento percebe que os adeptos do culto a Nossa Senhora da Boa Morte, ao mesmo tempo em que estiveram imersos num espaço católico realizaram, a partir de práticas africanas em momentos distintos, um conjunto específico de ritos religiosos. Mostrando ainda que o povo negro ali representado dedicava espaço e tempo para a celebração de ambas as culturas religiosas, afirma:

*“Durante as festividades uma série de ritos antecede aos que são realizados publicamente na igreja. São ritos fundamentais do culto afro-brasileiro e constituem em prestar homenagem às irmãs ancestrais, que consistem em rezais cantadas em fon-ewe e iorubá, denominadas majuba. No final da festa, da mesma forma, todas se reúnem em volta da imagem de Nossa Senhora da Boa Morte e cantam”.*⁶⁷

Observa-se deste modo, que o fenômeno da permanência da cultura religiosa de origem africana nesta região baiana, assim como em Salvador, se deve em muito à participação dos negros tanto aos ritos católicos, quantos aos de origem africana. Atentando, mais uma vez para o fato da forte influência de grupos iorubá que, de acordo com a antropóloga Juana Santos vieram em maior quantidade para a Bahia no final do século XVIII e início do século XIX e aqui ficaram conhecidos como nagô.⁶⁸ Foram eles que, nessas regiões, deixaram marcas bastante significativas de seus ritos, os quais podem ser observados hoje nos diferentes terreiros de Candomblé existentes, obedecendo a princípios religiosos provenientes de suas culturas ancestrais. Ao mesmo tempo, conscientes dos significados simbólicos da cultura religiosa católica participaram da mesma, tendo seus corpos sepultados nos seus templos, como pode ser atestado nos registros de óbitos que descrevem tal procedência, além de deixarem expressos tal desejos em seus testamentos.

⁶⁶ Idem, p.5

⁶⁷ Idem, ibidem, P.14.

⁶⁸ SANTOS, 1998, p.29.

O historiador Luiz Viana Filho, também se refere à forma como as culturas sudanesas marcaram a religiosidade afro-baiana na cidade de Salvador quando considera que:

*“À concentração de elementos bântus no século anterior substituiria a predominância dos negros sudaneses, que dariam à cidade um novo aspecto. Era outra gente. Jorubas, mais conhecidos pelo apelido de nagôs, Tapas, Bambaras, Haussás, Achantis, Gêges, Bornus, Fulahs e Mandingas, encheriam a antiga capital brasileira, impondo-se como grupo negro mais numeroso. Representavam todos eles culturas já aproximadas na África e que aqui ainda mais se integram, confundindo-se em torno a cultos religiosos e reagiram contra a dispersão e a assimilação”.*⁶⁹

Pesquisa realizada por Roger Bastide, além da socióloga Ruth Landes⁷⁰, na primeira metade do século XX, e por Pierre Verger e Katia Mattoso, posteriormente, apontam, através do discurso de representantes de religiões de origem africana no Brasil, principalmente na Bahia, para a participação tanto dos rituais católicos como em rituais originários de culturas provenientes da África, por parte dos negros, sem que com isto provocasse constrangimento quanto ao cumprimento das respectivas doutrinas. Em muitos casos o mesmo negro que ia à missa nos templos católicos, realizava os rituais originários das suas culturas nativas. A este respeito tem-se o exemplo do Senhor Martiniano Eliseu do Bonfim, reconhecido como um dos grandes expoentes da cultura religiosa africana na Bahia, que é apresentado pela pesquisadora Ruth Landes, em trabalho desenvolvido sobre o povo negro na Cidade de Salvador, na primeira metade do século XX. Referindo-se a Martiniano, fica exposta a forma como negros escravizados e descendentes mantiveram a cultura dos seus antepassados, dentro do cenário social em que se encontravam ao mesmo tempo em que participaram das crenças da doutrina oficial do país desde o período escravista. Esse fato fica exposto quando a pesquisadora expressa que:

“Nascido no Brasil sob a escravidão, de progenitores que haviam comprado a sua própria liberdade, foi enviado pelo pai mais ou menos aos 14 anos a Lagos, na África Ocidental, e estudou as tradições tribais de seus antepassados da selva e aprendeu inglês nas escolas missionárias. Isto significa que, embora católico praticante, como os pais, Martiniano passou pelas provas e cerimônias pagãs.

⁶⁹ VIANNA FILHO, 1946, p.76

⁷⁰ Pesquisadora norte americana que chega ao Brasil em 1938 e através de pesquisas realizadas na cidade de Salvador da Bahia com adeptos do candomblé publica em 1947 o livro “A Cidade das Mulheres”.

*Assim decorreu a juventude e quando, na flor dos anos, voltou à Bahia, precedia-o uma reputação de vidente e mago. A selva ao redor de Lagos representava para o seu povo o mesmo que Oxford e Cambridge para os ingleses. O que os pais haviam feito por ele se enquadra na melhor tradição da comunidade negra da Bahia. Sacerdotes pagãos eram freqüentemente importados antes de 1888 – ano da emancipação – para atender às necessidades da população escrava; e os libertos concentravam todas as energias a fim de financiar as suas próprias visitas ou dos seus filhos à Nigéria. (...). Para o mundo de Martiniano, Lagos era a Meca. (...). Muitos permaneceram por lá e se tornaram líderes de comunidade. Martiniano, porém, voltou à Bahia, onde a sua inteligência perspicaz, a sua personalidade dominadora e os seus conhecimentos esotéricos foram reconhecidos e os conduziram rapidamente à fama entre os adeptos do candomblé”.*⁷¹

Ao que parece, esta deve ter sido uma das maneiras de identificar-se tanto com o mundo da religião católica, como também, com o mundo religioso das culturas africanas que se fusionaram na Bahia. Fato este que fez manter sólidos valores tradicionais de suas culturas. Conforme Berger e Luckmann, ao explicar o processo de sedimentação de valores que levam à tradição, a importância das experiências vividas, sejam individuais ou coletivas, se configuram como o ponto de partida para a fixação da intersubjetividade⁷² que ao ser expressa, através de um sistema de sinais compartilhados por uma comunidade, pode ser transmitida através das gerações subseqüentes e outras coletividades⁷³. Desta forma pode ser considerado que a constante vinda de novos indivíduos do continente africano, assim como, posteriormente, a ida dos que aqui se encontravam para adquirir conhecimentos sobre as culturas dos antepassados, agiu como reforço para as práticas culturais daquele continente.

Nesse ponto, pesquisadores como Pierre Verger⁷⁴ e Renato da Silveira⁷⁵ revelam a vinda de pessoas do continente africano com o propósito de ajudar na implantação dos cultos

⁷¹ LANDES, 2002, p.60-61.

⁷² Ao se referir a sedimentação da tradição, Berger apresenta o conceito de intersubjetividade referindo-se as experiências humanas retidas na consciência, ao que ele chama de experiências sedimentadas uma vez que podem ser lembradas. Ainda conforme Berger, a sedimentação intersubjetiva uma vez apresentada por uma série de sinais torna-se social. No caso deste trabalho a palavra intersubjetividade busca definir as diferentes formas de interpretação religiosa, provenientes das diferentes culturas trazidas pelos diferentes povos africanos que aqui aportaram as quais, num segundo momento, ao serem compartilhadas através das relações cotidianas entre os negros na colônia, redefiniram-se enquanto instituição religiosa. (BERGER, e LUCKMANN, 2000, p.96).

⁷³ BERGER E LUCKMANN. 2000, p.95/96.

⁷⁴ VERGER, 1997, p.29

ancestrais na cidade de Salvador, a exemplo do Sr. Rodolpho Martins de Andrade (Bamboxé), que havia entrado como escravo da Sra. Marcelina Obatossi, uma das fundadoras do candomblé da Barroquinha, na cidade de Salvador da Bahia. Bamboxé ajudou na implantação de ritos africanos desse terreiro, reconhecido como o mais antigo de Salvador que se tem notícia, a partir do qual surgiram outros candomblés reconhecidos nacionalmente.

Conforme Silveira, essas pessoas passavam-se por escravos a fim de poder entrar no Brasil, uma vez que desde novembro de 1831 ficou proibida a entrada de africanos não escravizados neste território⁷⁶. Pierre Verger, ao descrever como ocorreu o processo de fundação do candomblé da Barroquinha, também chama atenção para a presença do senhor Rodolfo Martins de Andrade na referida casa de culto.⁷⁷ Percebe-se assim, que o negro na sociedade escravista participou ativamente nas cerimônias católicas, do mesmo modo que praticou cultos de origem africana. Logo, pode ser observado que é também na interação entre os próprios negros, através do produto deste convívio, que é possível encontrar resposta para o fenômeno social que possibilitou a re-elaboração dos ritos que trouxeram para este lado do Atlântico.

Participar do credo católico e ao mesmo tempo dos credos afro-baianos, parece ter sido, na cidade de Salvador, uma prática cotidiana. Kátia Mattoso, ao discorrer sobre a adaptação de novos indivíduos escravizados que aqui desembarcavam, salienta o fenômeno do transitar entre o universo regido pelas normas oficiais apresentadas pela sociedade escravista, e aquele surgido através das relações cotidianas que se estabeleciam nas comunidades negras⁷⁸. Nesse sentido, Mattoso salienta os laços de solidariedade que se formaram, principalmente entre aquele de origem africana, se comparados aos negros aqui nascidos. Conforme a historiadora, estes laços agiam como facilitadores ao conhecimento dos novos papéis sociais que deveriam ser representados, atentando para o aprendizado das rezas católicas, da obediência a seus senhores, e da maneira como deveriam trabalhar. Certamente estes conhecimentos eram adquiridos tanto à luz da visão dos grupos que estavam no poder, quanto pelas adaptações dos outros escravizados que já se encontravam havia mais tempo. É através destas interações que também deve estar a base da re-elaboração

⁷⁵ SILVEIRA, 2000, p. 8.

⁷⁶ Idem, p.8.

⁷⁷ VERGER, 1997. p.29.

⁷⁸ MATTOSO, 2001, p. 107-117.

das culturas de origem africana, sobretudo a religiosa. O africano novo, como estrangeiro que era em um primeiro momento, estava permeado de seus valores iniciais, tendo em seguida que se reconhecer participante dessa nova sociedade. Para isso devia iniciar um processo de re-elaboração cultural sobre si mesmo.

Historicamente se reconhece que a situação do negro, no Brasil escravista, não se configurou como a dos demais grupos sociais, no que tange a direitos civis. Aquela sociedade reconhecia e reforçava no africano e descendente o sentimento de pertencer a um segmento social hierarquicamente inferior. Neste sentido, o negro estava ciente da sua origem social, ainda quando na condição de liberto. De fato, o liberto, ainda que tivesse obtido certas vantagens em relação aos escravizados, não tinha garantida a plena liberdade.

Conforme Poutignat, ao discorrer a respeito de grupos étnicos e etnicidade, é nos papéis e nas ações da sociedade global que se evidencia a consciência étnica⁷⁹. A partir deste quadro explicativo, considera-se que a fusão cultural africana ocorrida nesta sociedade foi fruto de uma inter-relação nascida, principalmente, na condição de ser negro. Condição que em muitos momentos se sobrepôs às desigualdades sociais e possíveis rivalidades inter-grupais.

Enfatizando, a adaptação do negro recém-chegado ao Brasil, Katia Mattoso também chama a atenção para laços identitários estabelecidos entre eles no sentido de adaptar-se à nova realidade⁸⁰. Esses laços, entretanto, ao que tudo indica, devem ter se estabelecido durante toda a vida social do negro no Brasil escravista, num processo de troca de experiências. Para o recém-chegado, consistia no aprendizado dos novos valores, tanto a partir do ponto de vista do sistema dominante, quanto pela interpretação social que fora feita pelos seus companheiros de escravidão, como foi citado anteriormente. Por outro lado, esse mesmo recém-chegado trazia consigo costumes de sua cultura e na convivência cotidiana com os que aqui já estavam, re-elaboravam suas crenças num processo de troca de conhecimento.

As irmandades católicas foram um instrumento que desde cedo fizeram parte da estrutura religiosa colonial brasileira. Em muito serviram de espaço para a reunião de etnias distintas no Brasil. Se inicialmente tais organizações estiveram separadas por classe, por

⁷⁹POUTIGANT, STREIFF-FENART,. 1998, p.71.

⁸⁰ MATTOSO, 2001

etnias (angola, nagô, etc.), por “cor” (pretos, brancos e pardos), e até mesmo por ofício, tenderam posteriormente a se misturar, inclusive entre os diferentes grupos africanos. O historiador João Reis, salienta tal fenômeno ao se referir àquela organizadas por africanos, afirmando que no decorrer do período escravista as irmandades serviram, inclusive, como “*espaço de aliança interétnica*”, dentro da comunidade negra.⁸¹ Desse modo, nesses espaços religiosos o negro estabeleceu relações de interesse comum. Assim, ao mesmo tempo em que se dedicaram às celebrações católicas, também devem ter atualizado seus conhecimentos religiosos de origem.

Para os africanos que aqui aportavam, também necessitados de orientação no sentido de se conscientizar da sua nova realidade social, as irmandades se apresentaram, também, como um veículo condutor. Através dessas, as pessoas puderam perceber e interpretar os fatos cotidianos ocorridos à sua volta, mediante à interação com outros negros que faziam parte, há mais tempo, dessa estrutura sócio-cultural. Sendo essas organizações *locus* propício para união de pessoas, em alguns momentos divididas de acordo com interesses específicos, serviram também, no caso dos africanos, como lugar onde diferentes grupos encontraram-se e misturaram suas culturas. Falamos aqui de encontros, pelo fato de que, embora separadas por grupos de interesse ou étnicos, em determinado período, esta separações não perduraram por todo o período escravista.

A sobrevivência de religiões com fortes traços culturais do continente africano na sociedade brasileira, sobretudo na Cidade de Salvador, foi, em boa medida, resultante da maneira como os grupos de indivíduos escravizados ou libertos, em muitos casos componentes de irmandades religiosas, conseguiram reorganizá-los. É assim que, no século XVIII, fundam na referida cidade um candomblé, ao fundo da igreja de Nossa Senhora da Barroquinha, em cujo espaço funcionava a Irmandade do Bom Jesus dos Martírios, mantida por negros. De acordo com o antropólogo Renato da Silveira, a irmandade dos Martírios funcionou anteriormente em um altar lateral da igreja dos Rosários dos Pretos das Portas do Carmo.⁸²

Renato Silveira considera diferentes pesquisadores que apontam como dado cronológico, da fundação deste candomblé, o período compreendido entre 1788 e 1830. No ano de 1812, a Irmandade Senhor Bom Jesus dos Martírios, envia à câmara de vereadores de Salvador, um pedido de licença para a construção de um salão anexo à igreja onde

⁸¹ REIS, 1999, p.55.

⁸² SILVEIRA, 2000, p.1.

realizariam suas reuniões. Esse pedido foi aceito e o espaço construído, sobre o qual relata Silveira:

“Este fato revela que, nesta época, a comunidade jeje-nagô, aproveitando a conjuntura extraordinariamente favorável que se prolongou até 1816, estava investindo fortemente no local. Lembramos também que a população escrava iorubá estava pouco a pouco se tornando majoritária na cidade da Bahia, aumentando conseqüentemente o contingente dos irmãos do Martírio. Acompanhando a ascensão da irmandade, o terreiro foi certamente ampliado, ganhando mais equipamentos, mais espaços e mais confiança. No dia da grande festa anual da irmandade, o candomblé também fazia discretamente a sua”⁸³.

Historicamente se reconhece que o objetivo principal das confrarias religiosas ao serem estimuladas pela Igreja Católica naquele período era o reforço do credo católico, proporcionando ainda uma vigilância maior do clero sobre as práticas religiosas realizadas pelos diferentes grupos sociais. Entretanto, essas não ficaram isentas de práticas que surgiram entre os diferentes grupos, quando idealizaram comportamentos em consonância com os seus interesses. No caso do negro urbano, através dessa união também puderam reorganizar-se ritualisticamente. Como participantes da religião católica, realizando suas festas e outras comemorações, conseguiram preservar valores de suas religiões originais. Certamente que esses comportamentos passaram muitas vezes despercebidos por aqueles que a ele não estavam diretamente relacionados. Desse modo pode ser considerado que o universo religioso do Brasil escravagista embora controlado pela igreja católica, esteve marcado por práticas cotidianas que foram idealizadas pelos diferentes atores sociais, de acordo com a sua colocação na escala sócia.

João José Reis descreve a atuação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, também conhecida como Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, a qual tinha igreja própria. Sobre ela assim escreve: *“Ao longo de sua história, esta igreja abrigou várias outras irmandades negras, em diferentes ocasiões, como a do Senhor Bom Jesus dos Martírios, Santa Ifigênia, São Benedito e Nossa Senhora da Soledade Amparo dos Desvalidos”*.⁸⁴ Essa união, na cidade de Salvador, ao que tudo indica, não ocorreu apenas dentro dos templos católicos, a partir das irmandades. A maior facilidade de comunicação

⁸³ Idem, p. 4

⁸⁴ Idem. 1999. P.50.

entre os negros das zonas urbanas ajudou nesse processo de integração dos diferentes grupos étnicos nela existentes.

Entende-se, dessa forma, que a reestruturação das culturas religiosas africanas também pode ser reconhecida dentro de uma dinâmica social em que o encontro de diferentes etnias daquele continente serviu de ponto de partida para modelos de instituições religiosas de matrizes africanas que hoje existem na cidade de Salvador. É a partir dessas instituições que se reconhece a junção dessas diferentes doutrinas religiosas, oriundas da África, sem que se perceba justaposição ou paralelismo, mas, sim, fundidas entre si.

Através de considerações como as expostas, pode ser deduzido que a religiosidade do negro na cidade de Salvador escravista não se desenvolveu de forma mecânica e linear e sim com inúmeras nuances conforme a dinâmica das relações entre senhor - escravo. Nessas relações, onde predominava o verticalismo, surgiram adequações comportamentais dos grupos dominados, resultando na preservação de traços culturais, sobretudo religiosos, que, no caso dos negros, possibilitou a re-elaboração de sistemas religiosos africanos.

2.4- As contas de colares nas manifestações religiosas afro-baianas

No estado da Bahia, especificamente na cidade de Salvador e na região do Recôncavo⁸⁵, desde o período colonial, houveram manifestações religiosas de origem africanas, já descritas por viajantes e cronistas, a exemplo de Luis Vilhena, assim como por estudiosos contemporâneos de diferentes áreas de conhecimentos, como já foi frisado anteriormente. Pierre Verger, estudioso que muito se voltou para pesquisas das culturas africanas, tanto na África quanto no Brasil, principalmente na Bahia, dedicou em seu livro *Orixás*, espaço para descrever as manifestações religiosas das culturas iorubá, uma vez que essas têm sido consideradas como aquelas que, mais destacadamente, influenciaram a religiosidade de origem africana na Cidade de Salvador. Dentro do quadro de representações simbólicas (objetos rituais), nesse trabalho de Verger, as contas são citadas no momento em que o autor

⁸⁵ O recôncavo baiano foi durante boa parte do período colonial uma das principais áreas de produção de açúcar do país. Nesta região existiram grandes engenhos dedicados à cultura açucareira. Neste sentido, um grande contingente de africanos escravizados, foi inserido nessa área do território baiano e juntamente com esses suas culturas e religiosidades, as quais, ainda hoje, podem ser observadas através de diferentes manifestações sociais, principalmente de cunho religioso. Sendo que, de acordo com pesquisas realizadas sobre a religiosidade afro-descendente desta área, a cultura nagô-iorubá também é destacada. Nesta região entre as últimas décadas do século XVIII e início do século XIX, houve um aumento da mão-de-obra escravizada em decorrência da alta de produção dos engenhos. Assim sendo foram também os iorubá, tal qual em Salvador que foram inseridos nesta região baiana. (NASCIMENTO, 1999, p.9/10)

caracteriza os diferentes orixás e a relação desses com as pessoas iniciadas que os representam. Por exemplo, ao falar de Xangô, Verger ressalta que tanto na África como na Bahia os fiéis dedicados a esse orixá usam colares de contas vermelhas e brancas, sendo que como esse orixá é representado também na velhice (Airá), nesse caso seus iniciados utilizam roupas brancas e carregam colares de contas azuis, conhecidas como *segi* [sic].



Imagem 9: Contas de coloração azul, identificadas como “segi” pelo professor Waldeloir Rego, localizadas no setor F. Fonte: acervo MAE/UFBA, 2001.

Ainda conforme Verger, no caso de Iansã, são usados colares de vidro vermelho; para Oxum, seus adeptos utilizam colares de contas de vidro amarela-ouro. Por sua vez, as contas dedicadas a Ogum são de vidro azul-escuro e, em alguns casos, verde.



Imagem 10: diferentes tipos de contas nas colorações vermelha, amarela, azuis e branco transparente. Setor F, Fonte: acervo MAE/UFBA, 2001. Setor F, Qd. B40, Nível 80 – 90



Imagem 11: contas de vidro azuis escuras. Setor F, Fonte: acervo MAE/UFBA, 2001. localizadas na Sé, Setor A, Qd. F6, Nível 50 – 60

O uso das contas de colares nos cultos africanos é uma prática que chegou ao Brasil com os seus representantes africanos, e que aqui foi reelaborado e continuou a ser utilizada com caráter religioso. As diferentes divindades são representadas por objetos específicos que os individualizam, dentre esses, diferentes cores e formas das contas de colares. A utilização das contas tem uma relação direta com a dependência do iniciado ao orixá, e é necessário que sejam feitos rituais específicos no sentido de consagrar estes objetos, tornando-os assim com significado espiritual pessoal. De acordo com descrição feita por Pierre Verger, o ato de carregar um colar em dedicação a um orixá se apresenta como uma das primeiras representações da ligação entre o iniciado à divindade. A partir de tal procedimento o adepto passa a ser identificado como um abian. Todavia, estas contas devem ser lavadas anteriormente em mistura com folhas reconhecidas liturgicamente como purificadoras para que venham a ter um caráter religioso.⁸⁶

O antropólogo Raul Lody, em estudo sobre objetos consagrados de cultos afro-brasileiros, descreve a importância dos colares de contas nos cultos de origem da “nação Kêto/Nagô/Iorubá”, com também nas nações jeje, angola-congo, existentes nas cidades de Salvador, Cachoeira e São Felix, na Bahia e também em cidades do Rio de Janeiro. Ao apresentar a relação ritual existente entre diferentes objetos com os credos africanos, assim se expressa quanto à utilização das contas:

⁸⁶VERGER, Idem, p. 45.

“O fio-de-contas é emblema social e religioso que marca um compromisso étnico e cultural entre o homem e o santo. É um objeto de uso cotidiano, público situando o indivíduo na sociedade do terreiro. Há critérios que compõem os textos visuais dos fio-de-contas, proporcionando identificação de santos, papéis sociais, rituais de passagem – o quelê –, ou ainda fios-de-contas mais sofisticados que, além de identificar o indivíduo, sua atuação no terreiro, ainda identifica o tipo de Nação, ora por cor, ora por emblema (...).

O texto visual do fio-de-contas é lido, compreendido e estabelecido por artesãos, filhos-de-santos, pais e mãe-de-santos, ogãs, equedes, iaôs abiãs, entre outros, sinaliza a vida religiosa e social do terreiro.”⁸⁷

No universo consagrado aos cultos dos orixás, as contas de colares se apresentam como um símbolo da relação entre a divindade e o iniciado. Significa dizer que no fato de portar tal objeto o adepto está afirmando socialmente a sua relação com a divindade (orixá), do mesmo modo que explicitando, para aqueles que comungam e, conseqüentemente, compreendem os rituais, a garantia de que esses objetos são símbolos da representação da divindade materializada. Trazer consigo colares de contas, significa para esses cultos, a certeza da realização de toda uma série de rituais que antecedem seu uso. É através da recorrência de tais práticas que essas se institucionalizam e se tornam tradição. Desse modo, o objeto material tende a representar objetivamente todos os significados que existem por trás de suas características, sejam formas, cores, como também os rituais que garantem o seu significado. Berger e Luckmann, ao falarem da sedimentação das tradições, consideram que estas estão na dependência direta da objetivação das experiências, seja através da linguagem, da poesia, das “alegorias religiosas”, dentre outras coisas.⁸⁸ O fato de nos cultos africanos utilizarem-se contas de colares vinculadas ao orixá do iniciado, assim como todo um ritual que deve antecipar seu uso, assegura a tais objetos a capacidade de sintetizar todo o processo que relaciona iniciado à divindade. A importância dada às contas nos cultos africanos e a necessidade de realização de rituais para a sua consagração é mais uma vez reforçada pelo trabalho de Manuel Quirino, ao escrever:

“A pessoa encarregada da missão de posse das contas correspondente ao santo indicado, imerge-as numa bacia nova, com água; em seguida lança mãos de folhas consagradas ao santo, e tritura-se entre as mãos. Isto feito, procede à lavagem das contas com sabão-da-costa. As contas assim purificadas são

⁸⁷ LODY, 2001, p. 59/60

⁸⁸ BERGER e LUCKMANN, 1985, p.97

*entregues às possuidoras que devem conservar numa vasilha de barro, e de vez em quando, trazê-las ao pescoço”.*⁸⁹

O uso das contas de colares torna-se um testemunho concreto da representação simbólica de religiões africanas. Nesse sentido, são reconhecidos por pesquisadores que estudam o processo de fixação dessas instituições religiosas no Brasil exposto acima. Na cidade de Salvador e Recôncavo baiano é bem marcante, ainda na atualidade, a presença desses objetos nos rituais religiosos dos terreiros de candomblé. As cores e formas das contas indicam as contínuas representações das tradições africanas, que aqui chegando foram re-elaboradas, adaptando-se à nova sociedade. Considerando essas reformulações é que se pode compreender a presença desses objetos no espaço consagrado da Antiga Sé de Salvador, num momento de reorganização cultural que não o eliminou ou transformou num novo objeto, alheio às tradições de que tiveram origem, uma vez que perdura até a atualidade como representação destas.

O material de fabricação e formato das diferentes contas de colares são variados. R. Lody apresenta tanto o material utilizado como a variedade de formas desses objetos. Materiais como pastas de vidro, búzios, metais, marfim, coral, madeira e chifre são relatados e, quanto à forma, apresentam os formatos arredondados, cilíndricos elípticos e irregulares⁹⁰.

No conjunto das contas localizadas no sítio Antiga Igreja da Sé, foram encontradas representações como as expostas tanto em relação à forma como em relação à matéria-prima de confecção, podendo ser observadas nos exemplares que seguem.

⁸⁹ QUIRINO, 1988, p.52.

⁹⁰ LODY, 2001, op. Cit, p. 80.



Imagem 12: Contas de vidro azuis em formato cilíndrico. Setor F, Qd. B8, Nível 60 – 70. Fonte: acervo MAE/UFBA



Imagem 13: Conta de vidro branco transparente, formato ovalado. Setor F, Qd. ABCD 21, Nível 40 – 50 (ind.). Fonte : MAE/UFBA.



Imagem 14: Conta de vidro verde transparente, formato cilíndrico, Setor F, Qd. E19, Nível 150 – 160, Fonte: acervo MAE/UFBA.



Imagem 15: Contas de vidro azuis, amarelas, pretas, brancas e listrada. Formato arredondado. Setor F, Qd. G21, Nível 40 – 50. Fonte; acervo MAE/UFBA.



Imagem 16: Diferentes tipos de contas, marfim e vidro incluindo a azul. Setor F, Qd. E26, Nível 120 – 130. Fonte: acervo MAE/UFBA



Imagem 17: Contas pretas (miçangas), Setor F, Qd. J 31, Nível 80 – 90. Fonte: acervo MAE/UFBA.

Na pesquisa arqueológica que originou o presente trabalho estes objetos apresentam quantitativamente uma maior recorrência da tonalidade branca, seguida por um tipo de coloração verde/branca/azul. Contudo, as contas azuis também foram bastante representadas, como pode ser observado na seguinte tabela:

Tabela 2: Porcentagem de cores das contas localizadas no sítio da antiga Sé.

COR	TOTAL	PORCENTAGEM
Branca	966	37%
Azul	501	19%
Marfim	174	6,6%
Preta	167	6,4%
Verde	26	1%
Verde/Branca/Azul	605	23,0%
Vermelha	118	4,5%
Búzios	10	0,4%
Outras	10	0,4%
Sem Identificação	44	1,7%
TOTAL	2621	100%

Fonte: acervo MAE/UFBA.

Dentre as contas localizadas na Sé, existem as de coloração azul clara, já citadas, identificada pelo professor Waldeloir Rego como *segi* (imagem 8). Conforme o antropólogo R. Lody, no *candomblé* a cor azul tem especial notoriedade porque este tipo de conta tem caráter hierárquico, relacionado ao mando religioso e social.⁹¹

Sobre este tipo de conta, também descreve o historiador Alberto da Costa e Silva, em seu livro *A Manilha e o Limbambo*, dedicado à história da África entre os séculos XVI e XVII. Nesse trabalho, ao se referir à descobertas arqueológicas naquele continente, salientando a importância dessas contas azuis, *segis*, assim se referindo: “ *Do Ifê, onde se encontrou, em depósitos do fim do século XI ao XIV, cadinhos cobertos de pasta vítrea,*

⁹¹ LODY, 2001, p. 95.

provinham as disputadas segis (sic) de vidro azul e em forma tubulares, assim como miçangas verdes, vermelhas e castanhas e contas de cornalina, quartizo, ágata e jaspe”.⁹²

É valido ressaltar que Ifê era considerada pelos povos iorubá como um lugar mítico do qual eles se consideravam descendentes. Conforme o professor Waldeloir Rego, Ifê na Nigéria era considerada como o centro da criação do mundo para os povos nagô-iorubá. Neste sentido descreve que: “ (...), *é capital do mundo mítico e mágico negro, é o iluiaiye de que tanto falaram os negros na diáspora. Em Ile-Ifê está o culto a Oduduwa, fundador dos povos ioruba*”.⁹³

A presença marcante deste tipo de objeto, ainda no continente africano, é também abordado pelos historiadores Mary del Priore e Renato Pinto Venâncio, em estudo sobre a África. Quando abordam as práticas religiosas daquele continente, referem-se à presença de objetos tidos como consagrados nos cultos iorubá, exemplificando o machado duplo de Xangô, como também da coroa de contas que lhe cobre o rosto.⁹⁴

No Brasil, a utilização de colares de contas entre os negros do período escravista é mencionada por pesquisadores, como Johann Moritz Rugendas e Debret, os quais se dedicaram a registrar o cotidiano daquele período histórico através de imagens por eles pintadas. Posteriormente, trabalhos fotográficos como de Gilberto Ferrez, retrataram também o Brasil antigo. Exemplos como os seguintes demonstram a permanência destes objetos entre negros no Brasil, demonstrados por pesquisadores como os descritos.

⁹² SILVA, 2002, p.201.

⁹³ REGO, 1969, p.270

⁹⁴ PRIORE e VENÂNCIO, 2004, p.26.



Imagem 18: Foto de mulheres negras em Salvador do século XIX. Onde se observa a utilização de colares.
Fonte: Bahia: Velhas Fotografias, Gilberto Ferrez, 1989.



Imagens 19: Pintura de mulheres negras usando colares no Brasil do século XIX. Fontes: Viagem Pitoresca Através do Brasil, Johann Moritz Rugendas, 1998.

Em trabalho realizado pela historiadora Silvia A. Lara⁹⁵, no qual apresenta um estudo sobre o traje das senhoras e das escravas nas cidades de Rio de Janeiro e Salvador, no século XVIII, ao discorrer sobre as negras, expõem, dentre os objetos de uso, os colares. Atentando para a especificidade simbólica contida nos mesmos, assim se refere:

⁹⁵ LARA, 2000, p.177.

“O uso de brincos, colares e outras jóias-amuleto, tanto por mulheres quanto por homens negros, bem como o de balangandãs, por escravas ou livres, revela a presença cotidiana de devoções e cultos ou ainda de significados nem sempre facilmente desvendados pelos senhores.”⁹⁶

Evidências como as expostas, assim como a permanência simbólica destes objetos desde o Brasil escravista até a atualidade, relacionando-os aos achados arqueológicos da antiga Sé de Salvador, permitem considerar a hipótese de serem estes objetos fruto duma maior influência das culturas nagô-iorubá nesta cidade. Contudo, não se desconsidera a influência de outros grupos que aqui também foram representados, como o angola-banto. Tal reflexão, entretanto, reforça-se pela área de localização destes vestígios, uma vez que se encontravam no estrato 2, já descrito anteriormente, o qual estava imediatamente após a camada considerada como mais recente, estratigrafia 1, reconhecida cronologicamente como da segunda metade do século XIX, sendo seguido pelas camadas mais inferiores, solo 1 e solo 2 (camada 3), no qual embora tenham sido localizados alguns sepultamentos não foram localizadas contas de colares. Assim sendo, estes dados apontam para uma contemporaneidade entre o período de grande fluxo de chegada dos nagô no país, principalmente no estado da Bahia, entre a segunda metade do séculos XVIII e início do século XIX. Desse modo, esses dados arqueológicos são apresentados como capazes de testemunhar a religiosidade dual praticada pela população negra de Salvador da referida época. Isto porque, mesmo se encontrado no espaço da fé católica, esses objetos a ela não se fundiram, mantendo-se como representantes de culto específico das religiões afro-baianas.

2.5- A cultura nagô-iorubá na cidade de Salvador

Os cultos dos afro-descendentes, na cidade de Salvador da Bahia, é algo descrito ao longo do período colonial com a chegada dos seus representantes. Cronistas como Luis Vilhena a eles já se referiam como batuques⁹⁷. Outros estudiosos reconheceram como festas, realizadas à noite nas fazendas ou em certas áreas da cidade. Também os reconheceram como cultos feiticistas. A historiadora Emília Viotti da Costa, ao escrever sobre os aspectos da vida escrava nas zonas rurais e urbanas do país, também chama a atenção para a sobrevivência dos diferentes cultos de origem africana nesses locais. Evidenciando como aspecto propiciatório de tais acontecimentos, nas zonas urbanas, aponta a maior

⁹⁶ LARA, 2000, p.185.

⁹⁷ VILHENA, 1969, 134.

possibilidade de deslocamento existente para os negros entre os espaços da cidade – embora assinale esse deslocamento como *relativa liberdade* –, como também a possível concentração de indivíduos de uma mesma etnia em certos espaços.⁹⁸

As confrarias ou irmandades serviram, de certo modo, como locais de reagrupamento étnico. Nas zonas urbanas, conforme Viotti, os ritos africanos sobreviveram de forma marcante, como relatam diferentes viajantes, que se referem a estes credos como ritos “pagãos”. São estes observadores que relatam as práticas de enterros de negros, onde se expressam comportamentos específicos do continente africano, como uma passagem observada pelo viajante Kidder, quando do enterro de uma criança negra, cujo corpo estava coberto por um pano branco, enfeitado de flores, referindo-se à maneira como era conduzida a cerimônia.⁹⁹ Em fatos como esses vemos reforçado o modo particular como os grupos étnicos escravizados no Brasil mantiveram vivas em suas memórias, as práticas originárias de suas culturas, resultando dessa forma em rituais que mesmo diferenciado do modo como eram ritualizados na África, por conta da própria mudança social, carrega signos e significados que lhe são próprios.

Durante a segunda metade do século XVIII e início do XIX, como já apresentamos, chegou ao território da Bahia, um grande contingente de pessoas escravizadas, provenientes de diferentes grupos iorubá, devido aos ataques daomeanos sobre estes povos. Nesse sentido, foi marcante a presença dos grupos de Ketu, como descreve a antropóloga Juana E. dos Santos.¹⁰⁰ A chegada desses povos, também é relatada historicamente como proveniente da demanda de mão-de-obra escravizada, fruto da alta de produtividade do açúcar, nas regiões canavieiras, ocorrida no referido período.

Esses grupos logo foram introduzidos em centros urbanos que se encontravam em franco desenvolvimento, a exemplo das capitais dos estados da Bahia e Pernambuco, Salvador e Recife, respectivamente, como também no Recôncavo baiano. Juntamente com esse contingente de indivíduos escravizados, aportaram em terras brasileiras suas culturas, principalmente a religiosa. Esses representantes de diferentes grupos étnicos, uma vez neste território e diante de uma nova sociedade, tiveram que se adaptar a essa nova situação, inclusive no que concerne às práticas religiosas. Muitos fatores foram decisivos nesse processo de reestruturação religiosa dos grupos iorubá, dentre eles a presença de outras

⁹⁸ COSTA, 1998, p.282.

⁹⁹ Idem, p.283.

¹⁰⁰ SANTOS, 1998, op.cit.p.28

culturas, representantes de outras regiões do continente africano, como a banto, assim como, os próprios colonizadores portugueses. Porém neste cenário diversificado de culturas religiosas, os iorubá reinterpretaram seus credos fundindo-os com os de grupos africanos aqui encontrados, possibilitando assim a permanência de traços de suas culturas religiosas na sociedade brasileira, especialmente na baiana.

Um dos pontos de convergência entre os estudiosos desse tema é a influência que tiveram as culturas nagô-yorubá, sobre as de outras de origens africanas na recriação dos credos afro-baianos. É de Edison Carneiro a afirmação de que a religião dos nagô já havia influenciado culturas vizinhas ainda na África. Assim, argumenta que os negros provenientes do litoral do Golfo de Guiné já praticavam cultos semelhantes aos dos nagô.

“ (...) os nagô na Bahia logo se constituíram numa espécie de elite e não tiveram dificuldade em impor à massa escrava, já preparada para recebê-la, a sua religião, com que esta podia manter fidelidade à terra de origem, reinterpretando à sua maneira a religião católica oficial”.¹⁰¹

Estudiosos, como Nina Rodrigues e Luis Viana Filho, já haviam reconhecido no início do século XX a marcante influência das culturas nagô-ioruba nas representações afro-religiosas sobreviventes na cidade de Salvador. Oriundos de diferentes sociedades da Costa da Mina, durante todo o século XVIII, conforme relata Edison Carneiro, representantes de grupos como os nagôs, jêjes, fantis, e axantis, do litoral, além de negros do interior do Sudão, hauças, kanúris, tapas, gruncis, como também fulas e mandingas, desembarcaram na Bahia, de onde foram espalhados pelo território brasileiro. O termo yorubá, como já foi frisado, também é apresentado por Pierre Verger como corresponde à denominação dada a um grupo lingüístico que reuniu vários grupos de indivíduos que apresentavam semelhança de cultura e tradição sem, contudo, configurar-se como uma única unidade política, ou se reconhecessem assim como pares. Nesse sentido, Verger acrescenta que o estudioso A. E. Ellis, ao estudar os grupos yorubá, evidenciou o termo como uma língua que mais tarde seria utilizada para definir o povo ou nação.¹⁰²

Conforme Juana E. dos Santos, esses grupos ficaram identificados como nagô. Eles eram originários do sul e do centro de Daomé e do sudoeste da Nigéria, de uma região conhecida como Yoru Baland, que possuíam uma língua comum, mas com variantes regionais. Contudo, são esses nagô os representantes de uma tradição que ganhou traços

¹⁰¹ CARNEIRO, 2002, p.19.

¹⁰² VERGER, 1997, p.11.

particulares. Reinos como Kétu, Sabe, Òyó, Egbá, dentre outros, deixaram seus traços culturais no Brasil através de seus representantes escravizados neste lado do Atlântico¹⁰³. Sobre os Kétu que, conforme J. Santos, mais influenciaram na cultura africana da Bahia, assim escreveu:

*“A história de Kétu é preciosa como referência direta no que concerne à herança afro-baiana. Foram os kétu que implantaram com maior intensidade sua cultura na Bahia, reconstituindo suas instituições e adaptando-as ao novo meio, com tão grande fidelidade aos valores mais específicos de sua cultura de origem, que ainda hoje elas constituem o baluarte dinâmico dos valores afro-brasileiros”.*¹⁰⁴

Outros estudos também apontam a presença de culturas iorubá no Brasil. A etnolinguísta, Yeda Pessoa de Castro, através de estudos sobre línguas africanas assinala que iorubá corresponde a uma língua falada na Nigéria ocidental entre os povos egbás, oios, ijexás, ijebus, ifês, ondos, ibadãs, oxobôs e no reino de Queto, no Benin oriental. Esses povos, reconhecidos pelos seus vizinhos por “*ánàgó*”, vieram a ser reconhecidos no Brasil por nagô.¹⁰⁵

Pierre Verger, no seu livro *Orixá*, também discorre sobre a influência dos povos Iorubás na Bahia. Nesta obra ele se dedica em especial a descrever os rituais religiosos, que principiam com a cerimônia de iniciação. Referindo-se aos orixás no continente africano, Verger salienta que não existe na África um panteão dos orixás, ressaltando que: “*As variações locais demonstram que certos orixás, que ocupam uma posição dominante em alguns lugares estão totalmente ausente em outros*”.¹⁰⁶

O estudioso Waldeloir Rego, também se referindo aos cultos dos orixás na África entre os iorubá, relacionando-o ao Brasil assim escreve:

*“Se na África o culto dos orixás eram circunscritos a determinadas regiões ou cidades, no Brasil a coisa foi totalmente diferente. Lá, existe uma localidade especificamente destinada ao culto de determinada divindade, contendo a mesma história, sua origem, seus mitos, e seus ritos”.*¹⁰⁷

¹⁰³ SANTOS, 1998, p.29

¹⁰⁴ Idem, p.28

¹⁰⁵ CASTRO, 2005, p.41.

¹⁰⁶ VERGER, 1997. p. 17

¹⁰⁷ REGO, 1969, p.270.

2.5.1- Práticas funerárias e permanências culturais

O ritual da morte na cultura iorubá, é descrito no trabalho de Juana E. dos Santos, em seu livro “Os Nagô e a Morte”, a partir de terreiro na cidade de Salvador, onde se observam rituais que devem ser obedecidos no momento da morte de um adepto do culto. Nesse sentido é feita uma ressalva para a importância daquele que morreu, pois o ritual deverá ser realizado de acordo com o seu status no culto. Nessas celebrações, assim como em outras, há sempre a oferta de variados objetos simbólicos, *oferendas-símbolos*. Nesse sentido, assim descreve J. Santos: “*Da mesma forma que a oferenda é uma restituição propiciatória ou expiatória, que garante a continuidade da vida, também o morto é uma restituição da mesma ordem, que garante o eterno renascimento*”.¹⁰⁸ Todavia é a partir da importância do indivíduo no culto, como também com a determinação do oráculo, que os procedimentos a serem adotados diante dos diferentes objetos que pertencem ao indivíduo serão realizados.

O historiador José Beniste, ao se referir à religiosidade de influência nagô-iorubá, chama a atenção para o fato de que ao morrer uma pessoa, seu corpo deve ser amortalhado em branco, após ter sido banhado, embora esse uso esteja presente também em outras culturas daquele continente.¹⁰⁹ Também o historiador João José Reis, se referindo ao uso de tais vestimentas entre os negros de Salvador, no início do século XIX, faz a seguinte consideração a partir de levantamento sobre preferência de veste ao serem sepultados indivíduos dos diferentes grupos sociais daquela sociedade: “*O uso de mortalha branca cresce à medida que nos afastamos dos brancos. Este tipo de mortalha era tanto mais usada quanto mais “africano” fosse o morto*”.¹¹⁰

No processo de pesquisa dos registros de óbitos da Sé de Salvador, pôde-se observar uma recorrência de sepultamentos que testificava o uso da mortalha branca entre os negros. É válido ressaltar que foram os negros nagô ou gêge aqueles que mais apareceram naqueles registros.

¹⁰⁸ SANTOS, 1998, p.225.

¹⁰⁹ BENISTE, 2004, p.199.

¹¹⁰ REIS, 1999, p.126.

Tabela 3: Recorrência de vestes funerárias em sepultamentos na Sé de Salvador - séculos XVIII e XIX

TRAÇO ÉTNICO	TIPOS DE VESTIMENTAS MORTUÁRIAS					
	BRANCA		OUTRAS		TOTAL	
Negros	180	75%	61	25%	241	100%
Pardos	22	50%	22	50%	44	100%
Brancos	26	48%	28	52%	54	100%
TOTAL	228		111		339	

Fonte: arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador.

Apesar de não se descartar a possibilidade de o fato estar atrelado ao custo do tecido, outras evidências voltam a reforçar a ligação do valor simbólico da coloração branca das vestes. Nesse sentido, chama a atenção o fato de que, houve negros ou mestiços que, embora tenham sido sepultados com vestes brancas, tiveram funerais com outras despesas, consideradas naquele momento como não acessíveis a todos. Um bom exemplo de tal gasto era ter o corpo, no momento do funeral, acompanhado por padres, além do reverendo da igreja e do sacristão, comum a todos. Esse acréscimo do acompanhamento exigia pagamento extra. Ao se referir a esse assunto, assim escreve J. J. Reis: “*A contratação de padres extras custava dinheiro, era sinal de pompa fúnebre, de que o morto não era um João ninguém*”.¹¹¹

Desse modo, é possível pensar que, não era apenas pelo baixo custo que se dava o uso do branco nas mortalhas entre os negros, mas também pela relação com a tradição religiosa de origem africana. Isso porque, dentre os registros de óbitos pesquisados existem casos de pessoas escravizadas ou libertas, sepultadas na antiga Sé ou em outras igrejas da freguesia, e que tiveram acompanhamento de padres e foram enterradas de trajes brancos, como fica expresso nos seguintes registros de óbitos:

“Aos trinta de julho de mil oitocentos e vinte e sete, faleceu de moléstia interna sem sacramento, Felicidade(...), forra, com vinte e quatro anos, envolta em

¹¹¹ Idem. p.143.

branco, recebida pelo pároco, sacristão e dois padres, foi sepultado no adros desta freguesia”.(Livro de óbito da Paróquia da Sé, 1827-1831, p.155).

“As vinte de dezembro de 1836, faleceu de moléstia interna com os sacramentos da penitência e extrema-unção, Joaquina, africana livre, com 40 anos de idade, foi encomendada pelo reverendo, coadjutor, sacristão, e seis padres, com mortalha branca, sepultada na Sé”. (Livro de Óbito, da Paróquia da Sé 1831-1840...)

“Aos vinte e seis dias do mês de março de mil oitocentos e vinte e nove, faleceu com o sacramento da santa unção Caetana Thereza, crioula com idade de quinze anos, forra, foi encomendada de cruz e estola pelo reverendo coadjutor, sacristão e dois padres que a acompanhou de casa até São Francisco onde foi sepultada amortalhada em branco.” (Livro de óbito da Paróquia da Sé, 1827-1831, p.199)

“As três de maio de mil oitocentos e trinta e sete, faleceu com os sacramentos da penitência e da eucaristia, de moléstia interna, Feliciano Angelo Custodio, crioulo, solteiro com 44 anos de idade. Foi encomendado pelo P. coadjutor, sacristão e quatro padres, amortalhado de branco, sepultado na Sé”. (Livro de Óbito, Paróquia da Sé 1831-1840).

A historiadora Maria Inês de Oliveira, através de testamentos de libertos¹¹² na cidade de Salvador entre os séculos XVIII e XIX, também observa a recorrência do uso de mortalhas brancas, chamando a atenção para a possibilidade de relacionar-se aos costumes de origem africana. Nesse sentido, apresenta como exemplo o testamento deixado por Ana Francisca da Conceição, originária da Costa da África, em que fica expreso o pedido para ser sepultada amortalhada em branco, devendo ser acompanhada por 39 sacerdotes, além do vigário, como também deveriam estar presentes para o sepultamento 33 pobres, os quais receberiam, cada um, a quantia de 80 réis, sendo acompanhada pela sua Irmandade do Rosário da Conceição da Praia.

Através da pesquisa no Arquivo Público do Estado da Bahia foi possível verificar também testamentos como o de Angélica da Costa, realizado no ano de 1825, a qual se declarou católica romana e crente no mistério da fé oficial. Natural da Costa da Mina deixa como sua vontade pós-morte que fosse seu corpo envolto em mortalha branca e conduzido à irmandade de Nossa Senhora da Baixa de Sapateiros, sendo enterrada na sua igreja¹¹³. O

¹¹² OLIVEIRA, 1988, p.91

¹¹³ Cabe ressaltar que Costa da Minas era denominação dada a indivíduos provenientes de diferentes grupos habitantes naquela região, inclusive os iorubá.

seu sepultamento deveria ser acompanhada pelo reverendo pároco e doze sacerdotes os quais deveriam ser pagos.¹¹⁴ Ou ainda o de Joaquim de Santa Ana Neve no ano de 1831, que também se declarou católico, batizado na freguesia de São Pedro Velho, filho de Marcelina de nação angola, casado com Caetana Maria já falecida a qual era de nação Costa da Mina. Dentre os vários procedimentos que deveriam ser adotados no momento do seu falecimento, deveria ser o seu sepultamento na igreja da Barroquinha, debaixo do altar do Senhor dos Martírios, tendo seu corpo amortalho em branco, encomendado pelo reverendo e sacristão, os quais seriam pagos. Ainda de acordo com sua vontade seu corpo deveria ser carregado por seis pobres os quais receberiam esmola de dois mil réis cada um. Finalizando o seu pedido Joaquim adverte que: “(...) *não quero acto de irmandade nem irmã e os meos testamenteiros não aceitarão nada de mais do que aqui peço e quando o facção, responderão no tribunal divino (...)*”.¹¹⁵

Nestes casos, como os outros apresentados, os fatos demonstram que os pedidos quanto à mortalha branca, não estariam vinculados ao custo desta, se forem levadas em consideração as despesas com outros procedimentos que deveriam ser adotados no momento do sepultamento.

No que diz respeito à utilização de colares de contas em sepultamentos, pode ser assinalado que em culturas africanas estiveram presentes também nos enxovais funerários. Tal fato pode ser presenciado através de pesquisas arqueológicas realizadas naquele continente, as quais foram reconhecidas de fundamental importância para a reconstrução da pré-história africana. O historiador Alberto da C. e Silva, em seu livro *A Enxada e Lança: A África antes dos portugueses* descreve que à leste do Níger, na região do Igbo, através de pesquisas arqueológicas foi possível reconstruir um túmulo, sob o qual se encontrava o esqueleto de um homem ricamente vestido, o qual tinha a cabeça coberta por uma touca de contas azuis, vermelhas e amarelas, usando ao pescoço numerosos colares¹¹⁶. Vale ressaltar que às margens do rio Níger encontrava-se a cidade de Ifê, reconhecida como sagrada para os iorubá, na qual fora localizada uma área de produção de contas de vidro mencionada anteriormente.

Em Salvador, diante da morte de adeptos do candomblé, o colar de contas pertencentes ao morto, o qual o relacionava ao seu orixá, deve acompanhá-lo à sepultura.

¹¹⁴ APEBA. Livro 11, p.236.

¹¹⁵ Arquivo Público da Bahia (APBA). 1931, livro 20, p.171.

¹¹⁶ SILVA, 1992, p. 540.

Todavia, pode ser colocado também como acompanhamento contas brancas de oxalá ou vermelho terra de Iansã de Igbalé. Dentro da doutrina do candomblé, Oxalá é o mais importante entre os orixás. Por sua vez, Iansã de Igbalé é considerada como dirigente dos mortos¹¹⁷. Como já foi salientado, dentre as contas localizadas na antiga Sé de Salvador as contas de cor branca foram as que mais destacadamente se apresentaram.

Observa-se desta forma que, a religiosidade do negro na cidade de Salvador até primeira metade do século XIX, tomada a partir do ritual da morte, demonstra que as práticas realizadas, também apontam para a permanência de traços culturais africanos que não foram apagados pelos novos rituais católicos dos quais eram participantes ativos. Neste sentido, descreve J. Reis, ao se referir às práticas duais de sepultamento das pessoas adeptas ao candomblé:

*“Muitos costumes mortuários da África foram mantidos pelos escravos no Brasil, apesar das mudanças que neles se foram operado ao longo da escravidão, inclusive os empréstimos do cerimonial católico. Hoje em dia – e esta tradição provavelmente está bem fincada no passado –, as pessoas do candomblé são enterradas segundo normas católicas e normas africanas, como o sacrifício de missa e de animais”.*¹¹⁸

Assim, se percebe a utilização de símbolos religiosos distintos que apresentaram importância ritual de acordo com as doutrinas (católica ou africanas), a exemplo dos colares apresentados nesse trabalho ou ainda utilização de vestimenta específica ao ser sepultado. Dessa forma, verifica-se que, embora materialmente esses símbolos consagrados estivessem num mesmo espaço no ritual da morte, apontando para uma fusão no plano pessoal, seus valores simbólicos foram em vida ritualizados separadamente em espaços propícios para tanto.

¹¹⁷ Tais informações foram adquiridas através de fonte oral. Atendendo ao pedido do informante não foi possível identificá-lo.

¹¹⁸ REIS, 1999, p.160.

CAPÍTULO III

DIFERENTES ABORDAGENS DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA

CAPÍTULO III:

DIFERENTES ABORDAGENS DA RELIGIOSIDADE

AFRO-BRASILEIRA

3.1 - Considerações sobre pesquisas acerca da cultura africana no período escravista

Ao estudar a fixação das religiões africanas no Novo Mundo, o historiador John Thornton¹¹⁸, chamou a atenção para o posicionamento de historiadores como Franklin Fraizer e Stanley Elkins, que reconheceram terem sido os africanos, no lado ocidental do Atlântico, mais receptores de cultura que transmissores, devido à forma como ocorreu o comércio de pessoas escravizadas, além da maneira traumática e excludente como se deu o processo de escravização no Novo Mundo. Ao se referir aos trabalhos dos antropólogos Sidney Mintz e Richard Price, reconhecidos como referências sobre o tema a partir dos anos 40 do século XX, Thornton argumenta que os dois consideram que a heterogeneidade cultural africana chegada à América impôs arranjos particulares por parte de seus representantes, de forma a superar as contradições e conciliar a diversidade.¹¹⁹

Sidney Mintz e Richard Price, em seu livro *O Nascimento da Cultura Afro-Americana*¹²⁰, chamam a atenção para a influência da dinâmica do comércio escravagista, que teria prejudicado a transmissão direta das culturas africanas nas Américas, no momento em

¹¹⁸ THORNTON 2004.

¹¹⁹ Idem, p. 254.

¹²⁰ MINTZ ; PRICE. 2003.

que proporcionou uma heterogeneidade cultural. Nesse sentido, os autores argumentam que os africanos foram levados a recriar suas culturas posto que:

*“Os africanos que chegaram ao Novo Mundo não compuseram grupos logo de saída. Na verdade, na maioria dos casos, talvez fosse até mais exato vê-los como multidões, aliás, multidões muito heterogêneas. (...). O que os escravos compartilharam no começo, inegavelmente, era sua escravização; tudo – ou quase todo – o resto teve que ser criado por eles. Para que as comunidades de escravos ganhassem forma, tiveram que ser criados padrões normativos de condutas, e tais padrões só podiam ser criados com base em determinadas formas de interação social. (...). Portanto, a tarefa organizacional dos africanos escravizados no Novo Mundo foi a de criar instituições – instituições que se mostrassem receptivas às necessidades da vida cotidiana, dentro das condições limitantes que a escravidão lhes impunha”.*¹²¹

Por sua vez, considerando a inserção dessas culturas nas Américas, Thornton ressalva que, apesar da heterogeneidade das culturas africanas no continente, há de ser levado em conta a dinâmica de intercâmbio cultural existente entre os povos da África, lá existentes, fruto da interação comercial, e que, até certo ponto, culminou em uma convergência de traços entre os diferentes povos, retirados de uma mesma região.¹²² Desse ponto de vista, podemos citar os povos iorubá que chegaram ao Brasil, particularmente na Bahia, em grande quantidade no final do século XVIII.

Nesse sentido, apesar da organização social escravista ser baseada primordialmente nos objetivos da elite luso-brasileira e, por conseguinte, direcionada para a manutenção de seus interesses, os grupos dominados, em meio a este processo, conseguiram perceber as brechas existentes nessa estrutura social. E foi a partir dessa percepção que grupos africanos conseguiram criar mecanismos propícios para a recriação das suas culturas originais, principalmente as religiosas.

Com uma visão de junção de crenças religiosas, a história e a antropologia descreveram por muito tempo o fenômeno do estabelecimento dos credos africanos no Brasil. Pesquisadores como Nina Rodrigues, Artur Ramos e Edison Carneiro afirmam, em seus estudos, ter havido um sincretismo entre as religiões africanas com o catolicismo no momento em que houve uma correlação entre santos católicos e divindades africanas (orixás) o que

¹²¹ MINTZ e PRICE 2003, p. 37/38.

¹²² THORNTON, 2004, op.cit. p. 266.

possibilitou à recriação dos ritos afro-descendentes nas terras brasileiras. Entretanto, estes pesquisadores reconhecem a existência de instituições religiosas com doutrinas geradas a partir de credos de matrizes africanas onde se observa particularidade doutrinária. De acordo com Thornton, a fusão religiosa é algo que vai além da mistura simbólica, pois: “*A fusão de religiões requer mais que a simples mistura de formas e idéias de uma religião com a outra. Exige a reavaliação de conceitos básicos e das fontes de conhecimento dessas religiões para encontrar a base comum*”.¹²³

A busca de um modelo explicativo que representasse esse fenômeno no Brasil, como foi salientando ao longo deste trabalho, fez com que pesquisadores reconhecessem o sincretismo como processo social que possibilitou a fixação de credos africanos neste território fruto de uma mistura simbólica com o catolicismo. Por outro lado, novos estudos na segunda metade do século vinte passaram a reconhecer o paralelismo religioso como fenômeno capaz de responder pelo processo de adaptação e reorganização espiritual do negro no Brasil colonial. Assim, diante dos dados arqueológicos, documentais e bibliográficos, apresentados neste trabalho, considerando a hipótese aqui defendida, faremos uma apresentação do significado dos termos sincretismo e paralelismo religioso.

3.2 - O Sincretismo religioso

Com base em pesquisa sobre o significado do termo sincretismo, pode ser observado que o mesmo é utilizado tomando como fundamento a união entre distintas estruturas filosóficas ou religiosas resultando numa nova estrutura com características próprias, mas que carrega significados originários dos universos que a geraram. Em verbete expresso no Dicionário Oxford de Filosofia, o sincretismo é apresentado como um movimento, a partir do qual fica estabelecida harmonia entre posições filosóficas ou teológicas “aparentemente opostas”.¹²⁴

No que tange ao universo religioso, especificamente, define-se como a fusão de princípios simbólicos componentes dos sistemas de credos que entraram em contato, resultando numa nova instituição. Tal conceito pode ser reconhecido através de estudos como os do historiador italiano Paolo Scarpi¹²⁵. Ao estudar as religiões do mundo antigo, referindo-

¹²³ Idem, p.313

¹²⁴ BLACKBURN, 1994, p.362.

¹²⁵ SCARPI, 2004

se à maneira como o Egito conduziu a sua política de helenização dos povos que conquistou, Scarpi assim define o que considerou este fenômeno:

*“O processo de helenização passa por um fenômeno normalmente chamado de sincretismo, tanto religioso como cultural. No plano religioso e teológico, em certo sentido o sincretismo é a herança das antigas teocracias egípcias, em que mais figuras divinas eram assimiladas até produzir uma nova divindade. No Egito ptolomaico isso produziu um deus como Serápides, que combina as características de divindades gregas e egípcias, que assume um caráter antropomórfico e perde seu zoomorfismo, elemento que mais que qualquer outro poderia encontrar a resistência dos gregos. Mas os cultos gregos também sofreram profundas modificações e se misturaram a cultos estrangeiros, assumindo perspectivas impensáveis para a religião tradicional. (...), na realidade histórica, o sincretismo é um vasto poderoso fenômeno de transculturação que conduz a uma integração das várias civilizações reunidas primeiro por Alexandre e depois por Roma, das quais originaram-se produtos culturais totalmente renovados e originais, fruto da reinterpretação das diversas tradições”.*¹²⁶

Ainda sobre a utilização do termo para explicar o resultado do processo de contato entre culturas pode-se examinar a definição de Leonardo Boff, transcrita pelo antropólogo Sérgio Ferreti:

*“Sincretismo significa fazer como os cretenses, que, entre si divididos, se uniram para combater o inimigo comum (Plutarco, De Fraterno amore). Na Reforma o termo foi usado por Erasmo para significar a união dos reformadores protestantes com os humanistas [...]. no século XVII se tentou derivar a palavra 'sincretismo' de syn-ker-annymi, palavra do grego arcaico para designar mescla harmonizando (doutrina, filosofias etc.)”.*¹²⁷

Diante das definições expostas e partindo das considerações que reconhecem no sincretismo um fenômeno social capaz de responder pelo processo de reelaboração das crenças africanas no Brasil escravista, observa-se que o verbete apresentado no “Dicionário Histórico do Brasil: Colônia e Império”¹²⁸ descreve o fenômeno como fusão de elementos de culturas religiosas diferentes ou mesmo antagônicas, no caso específico católica e africana, quando ficam mantidos alguns traços originais. Nesse sentido, argumenta que este teria sido

¹²⁶ Idem, p.164

¹²⁷ FERRETI, 1995.

¹²⁸ BOTELHO, ; REIS, 2003, p.302.

um mecanismo utilizado pelos negros escravizados no Brasil, diante a imposição da cultura religiosa portuguesa, empregando nomes de santos católicos para reverenciar as suas divindades. Ainda nesse dicionário se considera que foi através desse artifício que se tornou possível a manutenção de traços de culturas africanas, o que teria agido como elemento fundamental para a construção da identidade desses indivíduos ao longo dos séculos.

No Brasil, o negro escravizado e seus descendentes participaram do universo religioso católico a ponto de comungarem com suas práticas e através delas conseguirem a satisfação espiritual. Ao mesmo tempo, os próprios negros acionaram mecanismos de síntese, em que elementos simbólicos de diferentes culturas africanas foram interligados. Dessa maneira, foram originados cultos específicos onde estão aglutinados traços de diferentes culturas originais formando um todo harmônico. Isso tomando como princípio o conceito histórico a que se refere Scarpi, quando considera que sincretismo aconteceu nas antigas teocracias do Egito, quando diferentes divindades eram assimiladas, resultando em uma nova. Ou ainda, quando diz que o sincretismo é um poderoso fenômeno que leva a integração de várias civilizações¹²⁹.

Por sua vez, Sergio Ferreti, em sua obra *Repensando o Sincretismo*, traça um esquema das transformações que o termo sincretismo sofreu no Brasil. Nesta obra, encontram-se pesquisas realizadas por estudiosos como Nina Rodrigues e Artur Ramos na primeira metade do século XX. No caso de Nina Rodrigues, Ferretti afirma que, embora não tenha encontrado expresso o termo sincretismo, o mesmo discorre sobre o fenômeno considerando-o como: “fusão e dualidade de crenças, justaposição de exterioridade e de idéias religiosas, associação, adaptação e equivalência de divindades, ilusão de catequese”, dentre outras¹³⁰.

Nina Rodrigues, ao descrever as religiões africanas sobreviventes no Brasil, principalmente na Bahia, com base na perspectiva evolucionista de seu tempo, mostrou como a influência das culturas religiosas dos povos iorubá foi decisiva para a permanência e fusão das crenças africanas que aportaram neste território. Rodrigues reconhecia tais culturas como aquelas que possuíam uma “*elevação da concepção religiosa*”, sobre a qual ele faz uma grande descrição em seu livro *Os Africanos no Brasil*. Rodrigues considerou a sobrevivência dessas religiões como uma fusão dos credos dos diferentes grupos africanos que aqui

¹²⁹ SCARPI, 2004, op.cit. p.165.

¹³⁰ FERRETTI, 1995, p.41.

aportaram. Contudo, não deixa de ressaltar as transformações que sofreram ao se encontrarem no novo cenário social e, nesse sentido, assim descreve:

*“(...) é de prever, na influência recíproca que exerceram uns sobre os outros os diversos povos negros acidentalmente reunidos na América pelo tráfico, se havia de fazer sentir poderosa a ação absorvente das divindades de cultos mais generalizados sobre as de cultos mais restritos, a qual, nestes casos, se manifesta como lei fundamental de difusão religiosa”.*¹³¹

É possível reconhecer nos trabalhos de N. Rodrigues e A. Ramos a afirmação de que a fusão dos credos religiosos africanos entre si levou ao estabelecimento de um novo universo religioso de caráter sincrético. Por outro lado, os autores demonstram que as divindades da religião católica e das religiões africanas, ao se relacionarem, permaneceram com traços característicos que testemunham de imediato suas formas originais. Ainda havendo semelhanças entre suas qualidades, a exemplo de associações feitas entre Senhor do Bonfim e Oxalá, na Bahia, ambos considerados como maior entre as entidades sagradas, não existe uma fusão resultando numa nova entidade religiosa. Assim, como este exemplo, na Bahia, outros podem ser apresentados em que fica explícito este tipo de associação, sempre se levando em conta semelhanças de qualidade própria das entidades religiosas, católicas e africanas, sem no entanto resultar numa nova divindade, sendo cada uma cultuada simbólica e ritualisticamente dentro de sua liturgia original.

Conforme Ferreti, Artur Ramos, ao estudar as culturas e religiões africanas no Brasil, apresenta a sua reelaboração pela via da aculturação, ou seja, uma assimilação de traços de uma outra cultura¹³². Contudo, é também Artur Ramos quem descreve a peculiaridade dos cultos de origem iorubá na Bahia e que se mostram fiéis às suas origens. Ramos assim descreve esses cultos na cidade de Salvador no período pesquisado por ele:

*“E ainda hoje na Bahia, em certos terreiros que guardam a tradição nagô, como o Gantois, onde centralizei as minhas pesquisas, se podem perfeitamente destacar os elementos básicos do Fetichismo iorubano, devidamente expurgado de todo sincretismo”.*¹³³

É válido ressaltar que foram os povos sudaneses, dentre eles os iorubá, aqueles que mais influência tiveram na cultura afro-religiosa da Bahia, sobretudo na capital e cidades do

¹³¹ RODRIGUES, 2004, p.244.

¹³² FERRETTI, 1995, op. Cit. P.45

¹³³ RAMOS 2003.p.38.

Recôncavo. Esses grupos chegaram escravizados em grande número à costa baiana, no período final do tráfico, nas últimas décadas do século XVIII e início do século XIX, conforme relatam pesquisadores como Nina Rodrigues, Artur Ramos, Pierre Verger, dentre outros.

Na segunda metade do século XX, na década de 70, o médico Waldemar Valente em trabalho publicado em 1976 referente às religiões afro-brasileiras, considera que o sincretismo se apresenta como uma intermistura de elementos de culturas distintas, ou ainda como uma mistura entre componentes de culturas em contato. Apresentando as considerações de Waldemar Valente, Ferretti escreve: “*Considera que o sincretismo, como processo de interação cultural, abrange duas fases. A primeira, de acomodação, de ajustamento e de redução de conflitos. A segunda, de assimilação, implicando modificações ou fusões, num processo lento e inconsciente em que o tempo exerce sua ação*”.¹³⁴

Pode ser verificado, que no processo de re-elaboração dos credos africanos, ocorreu modificação e fusão das suas estruturas religiosas entre si. Como resultado dessa fusão exemplifica-se a criação do panteão dos orixás que, no Brasil, passaram a ser cultuados em conjunto em espaços específicos, os terreiros. De acordo com o estudioso Pierre Verger, na África os orixás eram representações particulares de territórios ligados à noção de família, originária de um mesmo antepassado. Nesse sentido, acrescenta que o orixá seria um ancestral divinizado¹³⁵.

Além das influências exercidas pela nova sociedade em que se achavam, a própria heterogeneidade étnica agiu como determinante dessas transformações. Entretanto é nessa nova estrutura social que se fundiram os credos, em muitos casos semelhantes, ao mesmo tempo em que foi absorvida a nova liturgia católica. Ainda que alguns povos africanos tivessem anteriormente mantido contato com a cultura européia, foram os rituais ancestrais que aqui aportaram - com a maioria dos negros que foram escravizados - mostrando-se distintos do credo católico.

Como pôde ser observado, existe uma tendência teórica, reconhecida em trabalhos como de Artur Ramos, Edison Carneiro, dentre outros, que considera o sincretismo uma junção, fusão, mistura, no processo de reorganização da cultura religiosa negra no Brasil colonial e período posterior. Para essa perspectiva, a fusão da crença católica com as crenças

¹³⁴ FERRETI, 1995, p.47.

¹³⁵ VERGER, Orixás. 1997, p.18.

africanas, inicialmente, passou a servir como solução às necessidades espirituais dos fiéis a ela adeptos e assim foi possível sobreviverem as representações religiosas trazidas pelos negros escravizados. Segundo essa linha de pensamento, no momento em que o povo negro teria reconhecido a semelhança simbólica entre o culto católico e os próprios, mesclaram, então, ritos e significados dando origem às religiões afro-brasileiras. Todavia, novos pesquisadores, a exemplo de Kátia Matoso e Juana Santos, no caso desta última especificando a Bahia, observam através de suas pesquisas que tais instituições não podem ser compreendidas como resultantes da fusão com a doutrina católica, mas sim com a fusão de diferentes doutrinas africanas.

3.2.1 - Associações simbólicas na Bahia: orixás e santos católicos

De acordo com as conclusões de alguns estudiosos, as divindades africanas foram associadas a santos católicos, sendo por conta disto cultuadas e fixadas na sociedade colonial. Historicamente se reconhece a relação entre determinados santos católicos e divindades dos cultos africanos. Podemos citar exemplos como Nossa Senhora da Conceição e Iemanjá, Santo Antônio e Ogum, São Jorge e Oxossi, dentre outros. Em todos os casos haveria alguma relação que os identifica como semelhantes. Assim é que São Jorge e Oxossi correspondem-se por estarem relacionados à caça. No caso de Nossa Senhora da Conceição e Iemanjá haveria uma associação às águas.

Todavia, tomando por base o significado de sincretismo, em que deve haver uma fusão entre características, passando a constituir num novo símbolo religioso, e atentando para as formas rituais distintas que corresponde o culto dedicado para as diferentes representações religiosas, tanto católica como de origem africana na Bahia, não parece ter havido tal fusão. Na prática, ao comparecer à igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia para participar da festa a ela dedicada, o fiel presenciará um ritual em consonância com a liturgia católica. Entretanto, nas cerimônias dedicadas à Iemanjá num terreiro de candomblé os ritos a ela dedicados serão por sua vez baseados nos princípios doutrinários de religiões de origem africana. Desta forma é válido considerar que essas identificações ocorreram de fato, porém, podem ser pensadas como mecanismos associativos provocados pela experiência de transitar em dois mundos religiosos em paralelo.

3.3 - O paralelismo religioso

Reconhece-se como paralelismo religioso situações sociais em que indivíduos tornam-se adeptos de diferentes credos, levando em consideração os preceitos doutrinários de cada um deles, reconhecendo-os como eficazes em responder a seus anseios espirituais. Nesse sentido, as pessoas podem objetivar situações específicas, isto é, ritualizam, de acordo com os princípios religiosos dessas instituições e, a partir desses, ajustam suas ações com os símbolos e as celebrações pertencentes. Essa definição pode ser reconhecida no artigo publicado pelo sociólogo Pedro A. R. de Oliveira¹³⁶, quando discorre a respeito do que chama de mistura religiosa, referindo-se à participação de indivíduos em credos diferentes em que reconhecem verdades espirituais. Ao escrever sobre o fato Oliveira relata: *“Chamo de mistura a prática de atos ou a adesão a crenças de diferentes sistemas religiosos, que está ao nível do indivíduo, e não afeta diretamente nenhum dos sistemas religiosos”*.¹³⁷ Reforçando essa discussão, o pesquisador assinala para considerações da antropóloga Juana Elbein dos Santos, quando essa verifica a diferença entre sincretismo e mistura, que considera como adição. Conforme P. Oliveira, Juana Santos, ao se referir à religião nagô, considera-a como sincretizada com cultos de diferentes grupos étnicos africanos. Entretanto, não reconhece esse fenômeno no fato de pessoas irem à missa e freqüentarem terreiros de candomblé, uma vez que esses sistemas religiosos não se alteram estruturalmente¹³⁸.

O conceito de paralelismo religioso não é novo na forma de avaliar o caminho trilhado pelos negros do Brasil escravista. Seu uso tende a ser empregado, sobretudo, ao se referir à fé entre os negros do referido período frente à religião católica e ao mesmo tempo os de procedência africana. Na década de 70 do século XX, a antropóloga Juana E. Santos assim se referiu à questão:

“Não existe ainda uma nova religião, um todo diferenciado das religiões que lhe deram origem; há uma alternância ou adição de crença, cada uma delas com seus próprios valores e estruturas, praticadas de modo separado em locais adequados. Se praticam duas liturgias: a cristã ou oficial na igreja, a negra ou não oficial, praticada paralelamente nos templo, casas ou locais naturais, ou devidamente consagrados”.¹³⁹

¹³⁶ OLIVEIRA, 1977.

¹³⁷ Idem, p. 36

¹³⁸ Idem ibidem, p.35/36.

¹³⁹ SANTOS, 1977, p. 28.

Considerando que os credos originários da África aqui introduzidos se apresentaram de forma reconhecível como diferentes do culto oficial, Nina Rodrigues através de estudo realizado sobre os africanos no Brasil¹⁴⁰, considerou que o negro não assimilava o catolicismo, estando esta religião justaposta às crenças ancestrais¹⁴¹. Embora tais idéias tenham sido construídas tendo por base a teoria evolucionista do seu tempo, não deixam de apresentar a distinção de prática com traços africanos realizados pelos negros. Entretanto, os negros também professaram a fé católica, fato que é testemunhado por documentos históricos e agora à luz de evidências arqueológicas.

Através da percepção, da herança de culturas religiosas africanas, de forma distinta e particular na cultura baiana, pesquisadores a exemplo de Artur Ramos, que reconheceram como sincretismo o processo de sobrevivência destes cultos não se furtaram, todavia, a reconhecer esta permanência distinta e particular de culto, sobretudo em áreas cuja influência iorubá se apresentou de forma marcante, como na cidade de Salvador da Bahia. Artur Ramos assim define tal situação, tomando como ponto de apoio considerações feitas por Nina Rodrigues:

*“Constituiu uma legítima glória de Nina Rodrigues o haver demonstrado, em primeiro lugar, a existência de crenças fetichistas na Bahia, tão arraigada quanto na África. As suas observações entre os afro-baianos demonstram que essas práticas religiosas eram a reprodução do fetichismo ioruba ou nagô do continente negro”.*¹⁴²

Dentro dessa perspectiva de percepção de particularidade, ao estudar a sobrevivência dos credos de origem africana no Brasil, Roger Bastide, em seu livro *As Religiões Africanas no Brasil*, no capítulo que dedica ao estudar o funcionamento destes ritos, discorre sobre o modo como tais cultos são praticados, mesmo considerando sua mistura com outras culturas, como a ameríndia. Nesse sentido, é dado o exemplo da simbologia referente a Oxósse, ao se referir ao candomblé do Gantois, na cidade de Salvador, quando assinala que lá são preservadas as simbologias iorubá, o que leva a ter no Brasil uma sociedade de caçadores semelhantes à existente na África, dirigida por este orixá¹⁴³.

¹⁴⁰ O que resultou no seu livro, *Os Africanos no Brasil*.

¹⁴¹ FERRETTI, 1995, p.41.

¹⁴² RAMOS, 2003, p. 36/37.

¹⁴³ BASTIDE, 1985, p.355.

Estudos como os apresentados têm demonstrado que a prática religiosa do negro escravizado ou liberto no Brasil colonial ocorreu tanto em conformidade com a doutrina oficial, católica, quanto com princípios doutrinários de cultos trazidos da África e que aqui se mesclaram. Dessa forma, o conceito de paralelismo é justificado pelos pesquisadores aqui apresentados, que demonstram a existência de uma dualidade de crença gerada na dinâmica social, tal como o assinala Mattoso:

*“Na verdade, ao romper os marcos da sociedade africana e ao misturar cuidadosamente as etnias, a escravidão, conseguiu destruir as estruturas sociais, mas o negro salvaguardou os valores essenciais das civilizações africanas – os religiosos. (...). Aos poucos nascem e se desenvolvem estruturas religiosas novas, que não se inspiram num modelo único africano nem no padrão europeu. O escravo pratica uma vida religiosa em dois níveis diferentes, antagônicos, irredutíveis um ao outro, somente compatíveis por jamais se encontrarem. Cumpre rejeitar o termo frequentemente usado, “sincretismo”, para descrever o exercício religioso dos negros brasileiros, pois trata-se de dois modos paralelos que não referem aos mesmos valores. (...)”.*¹⁴⁴

O conceito de paralelismo religioso é, pois, aqui apresentado como correspondente à dualidade de crença, onde uma não anula a outra, nem se transformam numa única instituição religiosa.

¹⁴⁴ MATTOSO, 2001, P. 145.

CONCLUSÃO

CONCLUSÃO

A participação do negro na fé católica colonial é reconhecida por diferentes manifestações realizadas naquele período. A presença de irmandades de negros e que também realizavam festas para santos católicos, incluindo santos negros, como São Benedito e Santa Ifigênia, testemunham que o negro professou o catolicismo. A tudo isso, soma-se a construção de templos católicos para abrigar suas irmandades, assim como celebrar rituais próprios do credo católico, como no caso da igreja de Senhora do Rosário dos Homens Pretos, no Pelourinho. Entretanto, apesar dessa participação efetiva na doutrina oficial, o negro reinterpretou e fixou, no Brasil colonial, cultos com traços de culturas africanas, particularmente na cidade de Salvador.

Diante de evidências como as expostas e à luz dos dados arqueológicos aqui apresentados, corrobora-se a hipótese de que o negro esteve transitando entre sistemas religiosos distintos (o católico e o de origem africana), os quais, ao que tudo indica, não chegaram a se confrontar a ponto de levar ao aniquilamento de um em detrimento do outro. Mesmo assim, não se uniram de forma a representar em um mesmo espaço uma liturgia comum, o que implicaria em uma nova instituição religiosa gerada a partir desses sistemas. Que o negro foi enterrado nos templos católicos, os vestígios arqueológicos testificam e documentos históricos - registros de óbitos, testamentos - confirmam. Entretanto, também carregou consigo símbolos pertencentes ao seu universo religioso de origem africana, no caso, as contas de colares dedicadas aos orixás. Tais símbolos continuam na atualidade carregados de significado para os cultos afro-baianos.

Deste modo, conclui-se que a recriação dos diferentes sistemas simbólicos africanos, aqui representados, não pode ser explicada simplesmente pela relação de características de suas divindades com os santos do credo católico. Isso porque, assim procedendo, deixa-se de lado um fato fundamental deste fenômeno, que seria a permanência distinta, tanto da representação quanto dos rituais próprios desses sistemas religiosos (católicos e de origem africana).

Ainda tendo professado a nova religião que aprendera na nova sociedade, o negro permaneceu praticante de seus credos fazendo uso de seus símbolos e reconhecendo-os como legítimos. Desse modo, utilizaram seus tambores, suas contas, seus cantos, suas vestes. A presença de símbolos ancestrais no contexto consagrado católico, aponta para a manutenção de valores sociais que, longe de serem apagados ou mesclados, se preservaram como elementos de uma vida espiritual à qual seus adeptos mantinham-se fiéis. Diante dessas considerações e atentando para as práticas dos credos africanos que sobreviveram até os dias atuais é que se pode considerar o paralelismo religioso como instrumento conceitual capaz de responder pelo processo de sobrevivência dos rituais afro-baianos.

Através desse fenômeno social, pode ser explicada a presença de símbolos católicos, a exemplo das imagens de santos, em casa de cultos afro-baianos. Do mesmo modo se pode interpretar a presença de contas de colares dedicadas aos orixás em enterramentos em um templo católico, sem que esses objetos tenham perdido suas conotações simbólicas originais. Assim, fica reforçada a idéia de que as práticas religiosas realizadas pelos africanos e descendentes estiveram imersas em um mundo dual de significados que não se fundiram institucionalmente mas, ao nível do indivíduo, é possível pensar em sincretismo.

Conforme Ian Hodder, os indivíduos em sociedade não agem através de um sistema social estático. Ao contrário, fazem uso de variados meios, nos quais se incluem a cultura material, no sentido de criar novos modos de comportamentos, assim como redefinir os já existentes¹⁴⁴. No caso do tema analisado essa afirmação ganha força ao se identificar que o indivíduo em sociedade tende a ser um agente ativo frente às normas que regulam a estrutura

¹⁴⁴ HODDER, 1988, p.21/22.

social, ainda que sejam destituídos da liberdade plena, na condição de escravos ou de libertos. Na cidade colonial de Salvador há de se considerar o elemento negro como um agente atuante, em diversos modos e com força variável, dentro do esquema hierarquizado da sociedade naquele período. Nesse sentido, tanto os documentos escritos quanto os vestígios arqueológicos apontam nessa direção.

A presença das contas de colares africanas nos enterramentos, no espaço consagrado católico, carrega significados que sinalizam para comportamentos específicos dos indivíduos, que as reconheciam com valor espiritual, o que pode se configurar em um acréscimo ritual alheio à fé oficial. Entretanto, aqui se considera que essa modificação poderia não ter ocorrido com o objetivo deliberado de subverter os ritos oficiais. Ao contrário, o fato desses indivíduos se encontrarem em solo de ritual católico, portando símbolos de seus credos de origem, aponta para a ocorrência de uma experiência religiosa, dividida entre sistemas religiosos distintos que, embora não tenham se fundido institucionalmente, não se anularam, mantendo-se enquanto sistemas de crença de forma concomitante em espaços ritualísticos específicos.

Historicamente se reconhece que a Igreja Católica agiu na colônia como uma instituição religiosa à qual cabia a tarefa de inculcar no consciente daquela sociedade, no que tange aos costumes espirituais, tão somente os valores litúrgicos de seu sistema doutrinário. Dessa forma, não era admitida, pela Igreja a inserção em sua liturgia, de práticas religiosas alheias ao catolicismo, sobretudo se relacionados a credos tidos com “pagãos”, como eram reconhecidos os cultos trazidos pelos negros. Entretanto, institucionalmente, os credos africanos foram recriados em Salvador, assim como em outras partes do território brasileiro, como novos sistemas religiosos gerados a partir da fusão de práticas de diferentes credos originados em diferentes culturas daquele continente.

Conclui-se, com base nos dados apresentados, que o paralelismo religioso, a nível institucional, e um sincretismo, a nível pessoal, foram responsáveis pela presença dos vestígios arqueológicos encontrados nos sepultamentos do adro da antiga Sé de Salvador.

No caso dessa segunda postura, chamam a atenção os dados que apontam para questões no plano pessoal, como o caso citado na página 64. Exemplos como o exposto, permitem pensar que houve uma fusão de crença no imaginário do indivíduo e que apontaria para um sincretismo pessoal.

Contudo, tal consideração leva a questionar por que um sincretismo no plano pessoal não resultou na criação de uma instituição religiosa também sincrética, fruto de catolicismo e credos africanos, dentro do que aqui foi apresentado como sincretismo? Uma provável resposta seria o fato de a Igreja Católica considerar pagã e inaceitável qualquer outra forma de manifestação religiosa. Mesmo assim o tema merece estudo mais aprofundado.

O escravismo na sociedade brasileira apresentou-se carregado de particularidades tanto no plano das instituições como no plano das consciências individuais e, por conseguinte, o estudo de tal tema dá sempre margem ao surgimento de novas indagações. Desse modo, acredita-se que os questionamentos aqui expostos possibilitam a realização de novos trabalhos de investigações científicas.

FONTES E REFERÊNCIAS
BIBLIOGRÁFICAS

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arquivos e Bibliotecas

Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador

Arquivo Público do Estado da Bahia

Biblioteca Central do Estado da Bahia

Biblioteca da Fundação Clemente Mariani

Biblioteca da Pós-Graduação da Universidade Federal da Bahia

Biblioteca do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia

Fontes Impressas

VIDE, Sebastião Monteiro da. Constituições primeiras do arcebispado da Bahia feitas e ordenadas pelo arcebispo Sebastião Monteiro a Vide, celebrada em 12 de junho de 1707. Coimbra, Real Colégio de Artes da Companhia de Jesus, 1720.

Revistas e endereços eletrônicos

NASCIMENTO Luiz Cláudio Dias do. “Presença do candomblé na Irmandade da Boa Morte: interação, resistência e suicídio cultural” (trabalho apresentado no seminário temático STO3 “Os afro-brasileiros”, VIII Jornada sobre alternativas religiosas na América Latina, São Paulo, 1998).

RIBEIRO. Flávia. “ No meio da reforma, família carioca descobre que mora em cima de um cemitério de escravos” . **AVENTURA NA HISTÓRIA**, ed. 25, setembro de 2005, pp.10-11. www.pretosnovos.com.br

Livros, Artigos, Teses e Relatórios

ADAMU, Mahdi. “Os Haussa e seus vizinhos do Sudão Central”. NIANE, D.T. (org.). **História Geral da África**, IV. Vol. São Paulo: Ática/ Unesco, 1988, pp.283-312.

ARIÈS, Philippe. **O homem perante a morte**, I Vol. Portugal: Gráfica Europam, 1977.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil; contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações**. São Paulo: Pioneira Editora, 1985.

BENISTE, José. **Òrun Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento Nagô-Yorubá entre o céu e a terra**, 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**, 19ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1997.

BOTELHO, Ângela Vianna; REIS, Liana Maria. **Dicionário histórico Brasil: colônia e império**, 4ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2003.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**, 9ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CASTRO, Ieda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro**, 2ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2005.

COSTA, Emília Viotti da. **Da senzala à colônia**, 1ª reimpressão da 4ª ed. São Paulo: UNESP, 1998.

ETCHEVARNE, Carlos. “A reciclagem da faiança em Salvador. Contextos arqueológicos e tipos de reutilização”. **CLIO série arqueológica**, nº 16. Recife: EDUFPE, 2003, pp.103-118.

_____. “Escavações arqueológicas em âmbito urbano: o caso da antiga igreja da Sé de Salvador”. **CLIO série arqueológica**, nº 17. Recife: EDUFPE, 2004, pp.29-37.

ETCHEVARNE, Carlos; PALERMO, Francesco; SOUSA, Ana Cristina. **Sítio antiga igreja da Sé – relatório da primeira etapa do plano de intervenção arqueológica**. Salvador: MAE/UFBA, 1999 (digitado).

_____. **Sítio antiga igreja da Sé – relatório da segunda etapa do plano de intervenção arqueológica**. Salvador: MAE/UFBA, 2000 (digitado).

_____. **Sítio antiga igreja da Sé – relatório da segunda etapa do plano de intervenção arqueológica**. Salvador: MAE/UFBA, 2001 (digitado).

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp, 1995.

FERREZ, Gilberto. **Bahia: Velhas Fotografias**, 2ª ed. Rio de Janeiro: Kosmos Editora 1989.

FISHER, Ângela. **África adorned**. New York: s/e, 1984.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**, 25ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1987.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC editora, 1989.

HODDER, Ian. **Interpretación em arqueologia**. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**, 2ª ed. Rio de Janeiro: editora UFRJ, 2002.

LARA, Silvia Hunold. “Sedas, panos e balangandãs: o traje de senhoras e escravas nas cidades do Rio de Janeiro e Salvador (século XVIII)”. SILVA, Maria Beatriz da (org.). **Brasil colonização e escravidão**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. pp.177-191.

LODY, Raul. **Jóias do axé: fios-de-contas e outros adornos do corpo: a joalheria afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

MATTOSO, Kátia de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: brasiliense, 2001.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana**. Rio de Janeiro: Pallas editora, 2003.

MOTT, Luiz. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e calundu”. MELLO e SOUZA, Laura de (org). **História da Vida Privada no Brasil**, Vol.1. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp.155-220.

NASCIMENTO, Luiz Cláudio Dias do. **Candomblé e Irmandade da Boa Morte**. Salvador: Antares Comunicação, 1999.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes. **O liberto: o seu mundo e os outros**. São Paulo: Corrupio, 1988.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. “Coexistência das religiões no Brasil”. **Revista de Cultura Vozes**, n. 7, Vol. 71, Petrópolis, 1977. pp. 35-42.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**, 1ª reimpressão da 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PERES, Fernando da Rocha. **Memória da Sé**. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo do Estado, 1999.

PINTO Tânia Maria de Jesus. **Os negros cristãos católicos e o culto aos santos na Bahia colonial**. Salvador: PPGH/UFBA, 2000 (dissertação de mestrado).

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

PRIORE, Mary del; VENÂNCIO, Renato Pinto. **Ancestrais: uma introdução à história da África atlântica**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

QUIRINO, Manuel. **Costumes africanos no Brasil**, 2ª ed. Recife: Editora Massangana, 1988.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**, 5ª ed. Rio de Janeiro: Graphia editorial, 2003.

RAMOS, Donald. “A influência africana e a cultura popular em Minas Gerais”. SILVA, Maria Beatriz (org.). **Brasil colonização e escravidão**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, pp.142-162.

REGO, Waldeloir. “Mitos e ritos africanos da Bahia”. REGO, Waldeloir; CARIBÈ; VERGER, Pierre; **Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia**. São Paulo: s/e, 1969.

REIS, João José. **A morte é uma festa**, 3ª Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**, 8ª ed. Brasília: UNB, 2004.

RUGENDAS, Johann Moritz. **Viagem Pitoresca Através do Brasil**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1998.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. **História de um terreiro Nagô**, 2ª ed. São Paulo: Max Limonad, 1988.

SANTOS, Juana Elbein. “A percepção ideológica dos fenômenos religiosos: sistema Nagô no Brasil, negritude versus sincretismo”. **Revista de Cultura Vozes**, n. 7, Vol. 71. Petrópolis: 1977, pp.23-34.

_____. **Os Nagô e a morte**, 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

SCARPI, Paolo. **Politeísmo: as religiões do mundo antigo**. São Paulo: Editora Hedra, 2004.

SILVA. Alberto da Costa e. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. São Paulo: EDUSP, 1992.

_____. **A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

SILVEIRA, Renato. “Ijeje-Nagô, Ioruba-Tapa, Aon Efan, Ijexá: processo de construção do candomblé da Barroquinha - 1764-1851”. **Revista de Cultura Vozes**, n. 6, vol. 94. Petrópolis: Vozes, 2000.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo, Editora Brasileira, 1955.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**, 5ª ed. Salvador: Corrupio, 1997.

VIANNA FILHO, Luiz. **O negro na Bahia**. São Paulo: José Olympio editora, 1946.

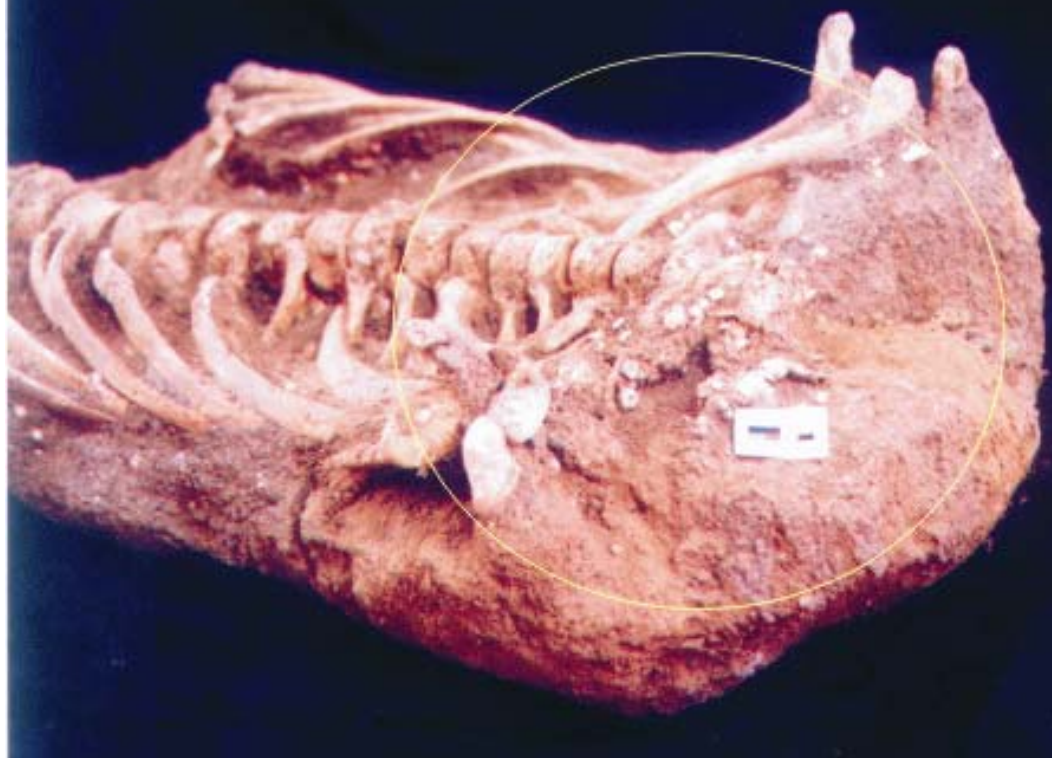
VILHENA, Luis dos santos. **A Bahia no século XVIII**, Vol.1. Salvador: Editora Itapuã, 1969.

WATSON, Patty Jô, *et.alli*. **El método científico em arqueologia**. Madrid: Alianza editorial, 1974.

APÊNDICES

APÊNDICE A

APÊNDICE A: Fotografias dos sepultamentos do adro da Sé, setor F



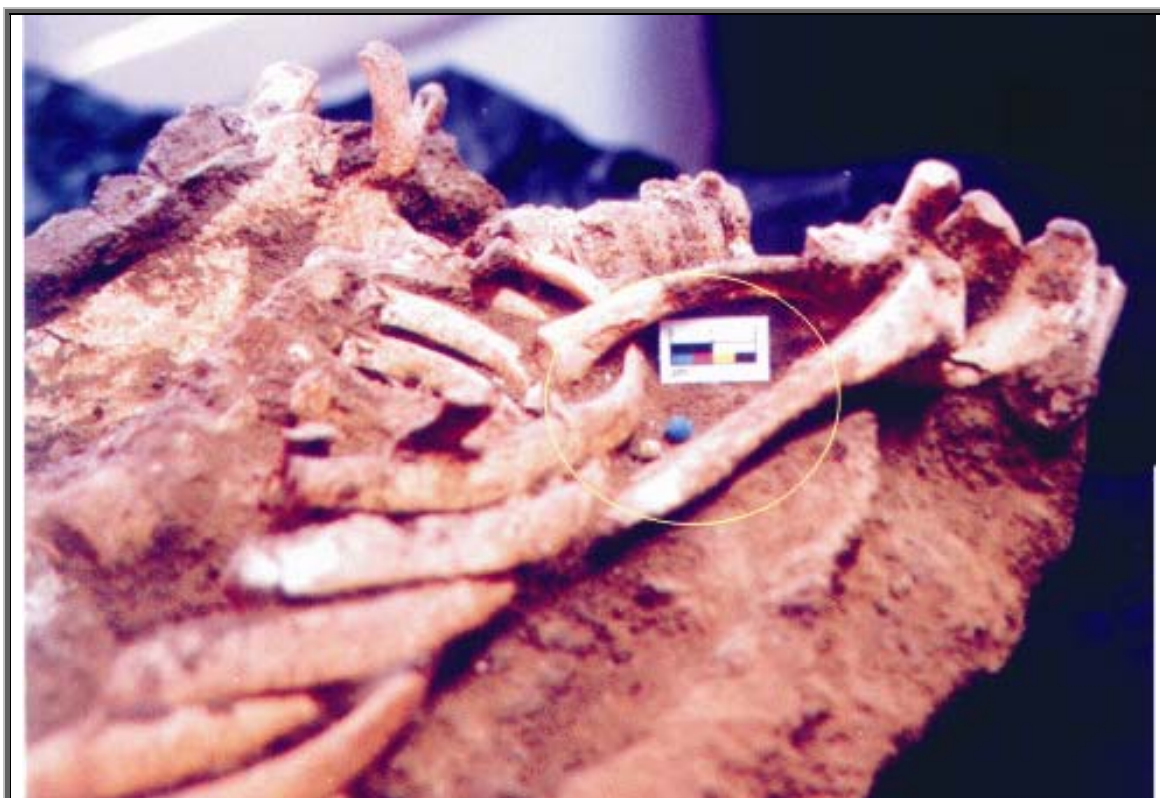
Exemplar de sepultamento do setor F. No detalhe é possível se ver contas azuis e contas brancas em volta das vértebras cervicais. Acervo: MAE/UFBA.



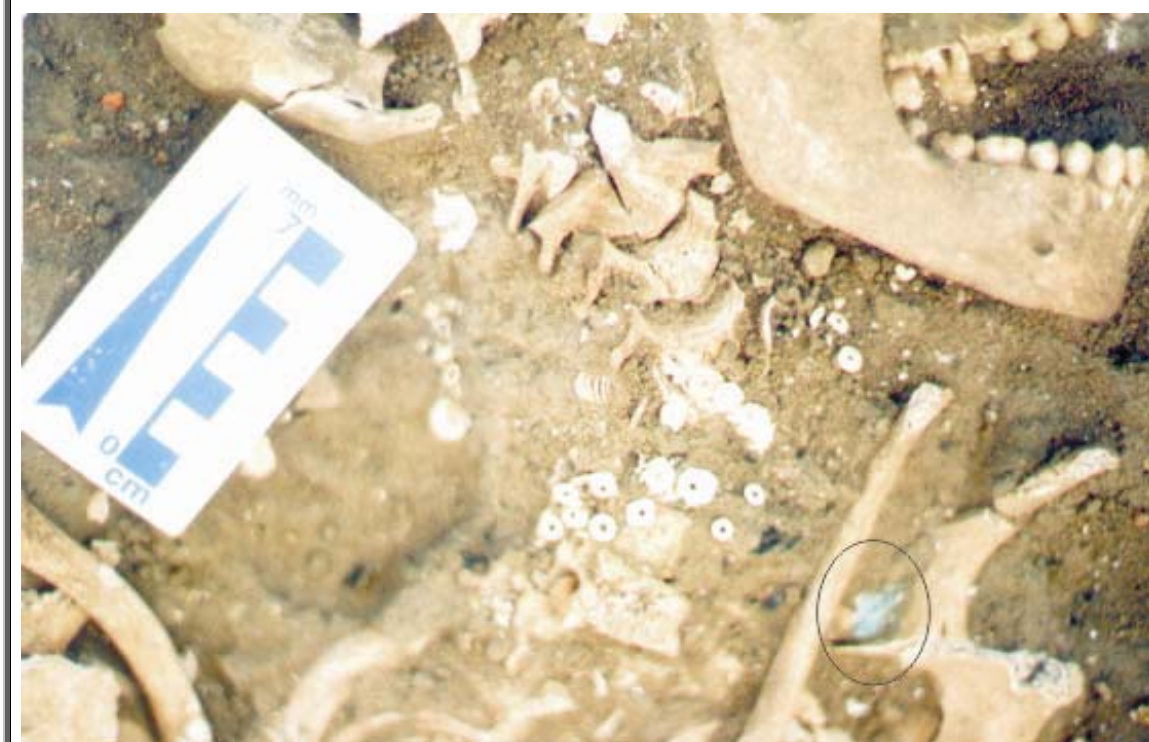
Em outro exemplar de sepultamento do setor F, é possível se perceber apenas contas brancas abaixo das vértebras cervicais. Acervo: MAE/UFBA.



Mais um exemplar de sepultamento do setor F, onde é possível se perceber contas azuis claras na região das vértebras cervicais. Acervo: MAE/UFBA.



Neste sepultamento do setor F pode se ver conta azul e conta branca entre a clavícula esquerda e o alto do tórax. Acervo: MAE/UFBA.



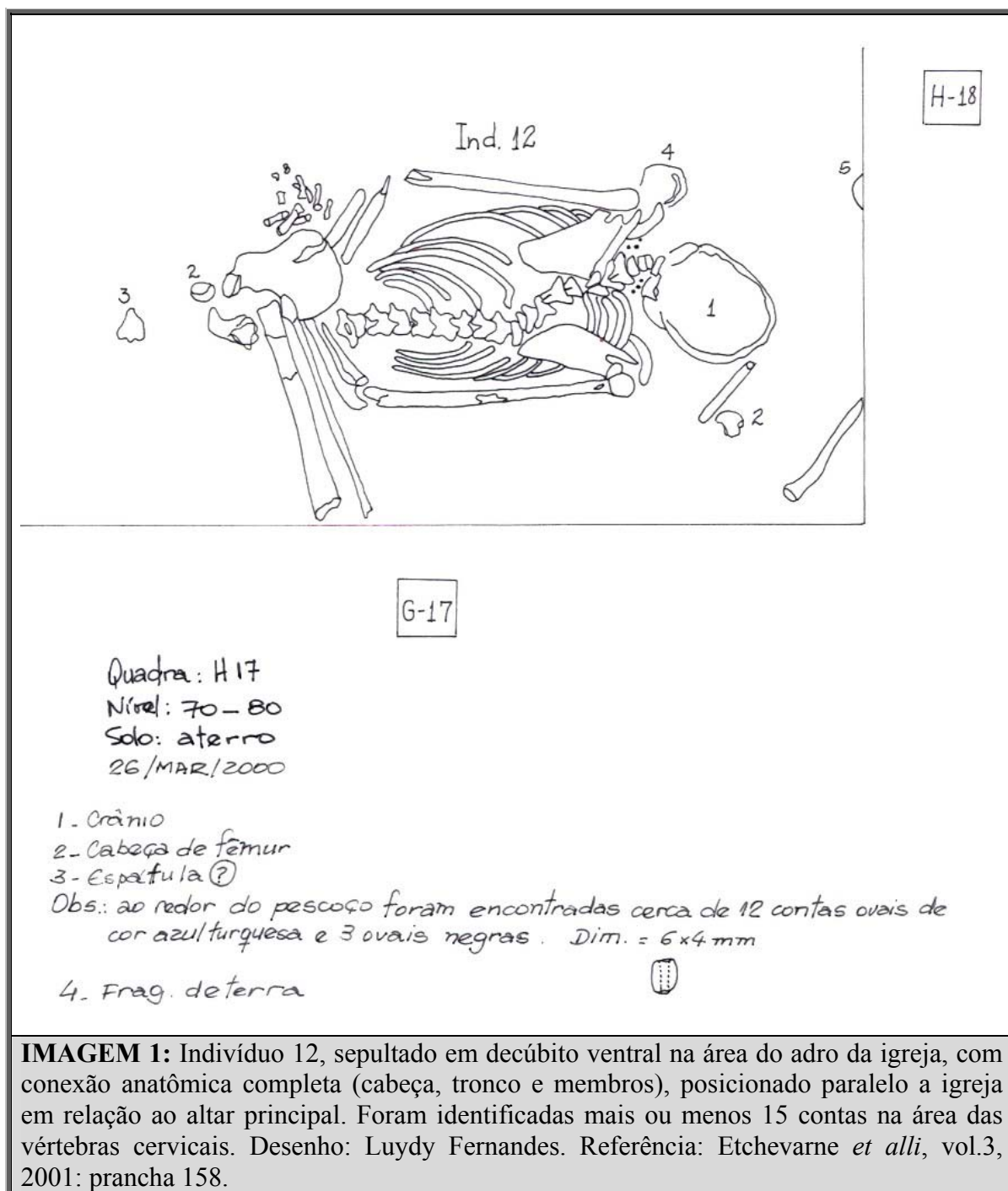
Sepultamento do setor F, *in situ*, onde se vê contas de material malacológico e conta azul, na região das vértebras cervicais. Acervo: MAE/UFBA.

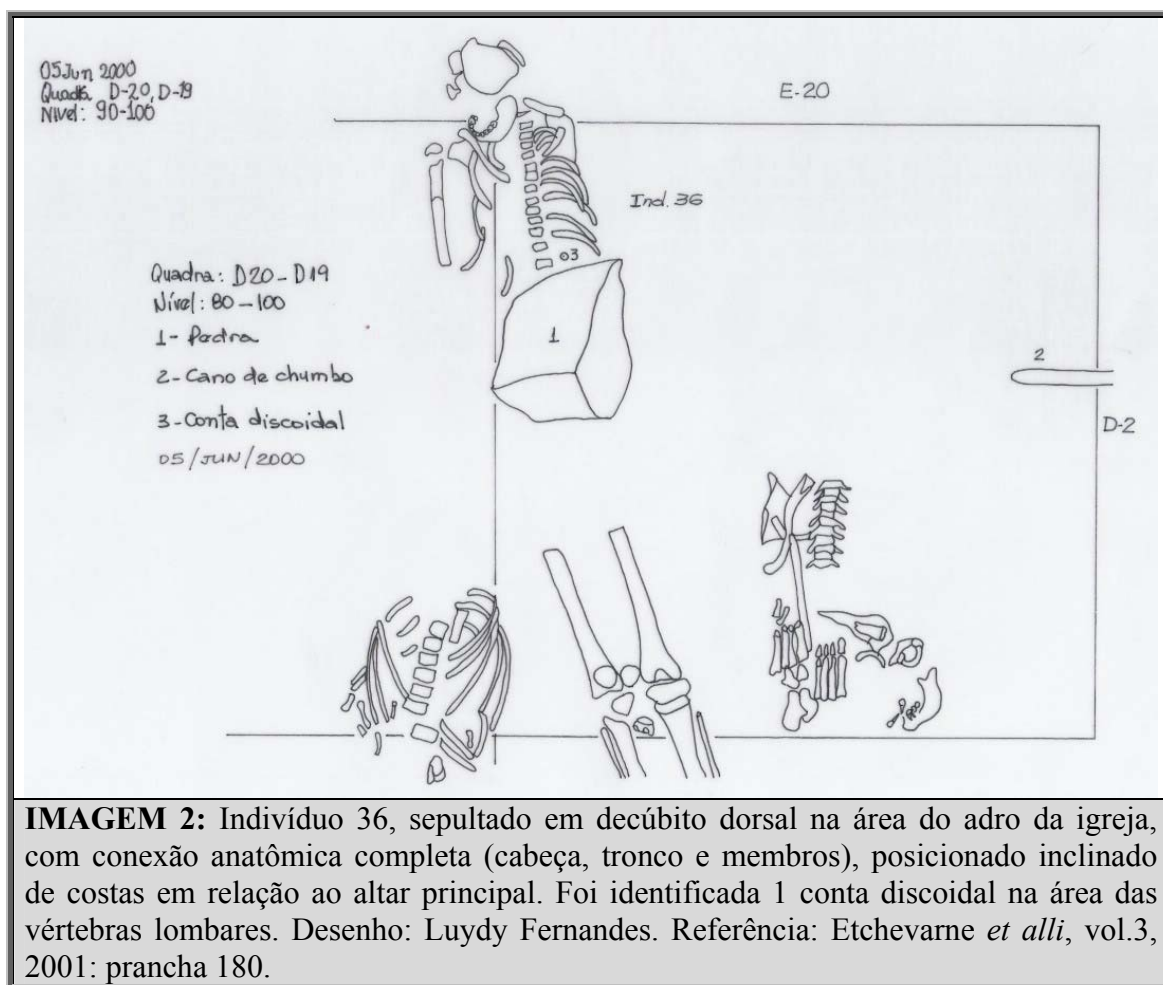


Neste detalhe de um sepultamento do setor F vê-se contas de vidro branco e azul, na região da omoplata. Acervo: MAE/UFBA.

APÊNDICE B

APÊNDICE B: Desenhos dos sepultamentos do adro da Sé, setor F





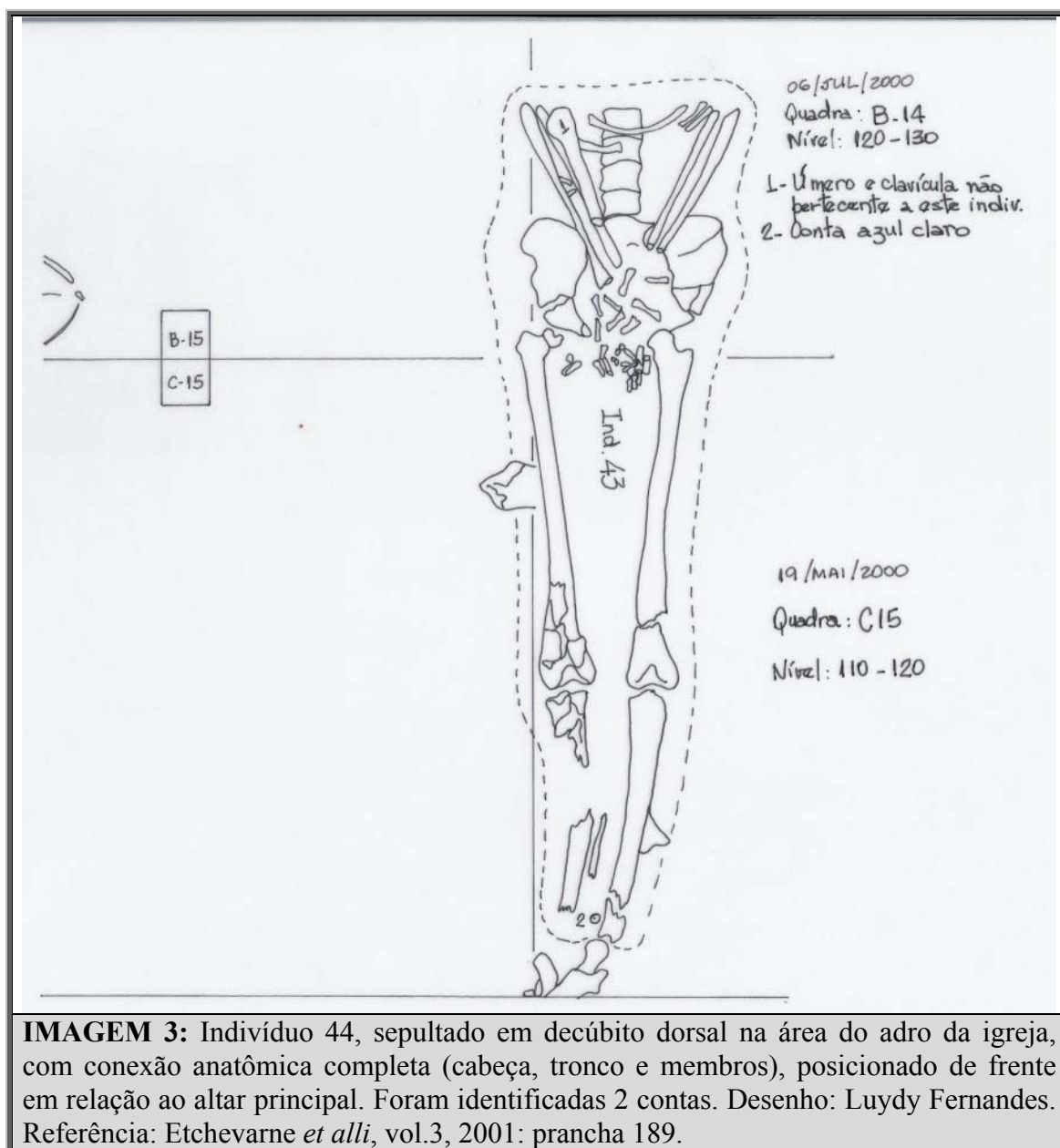
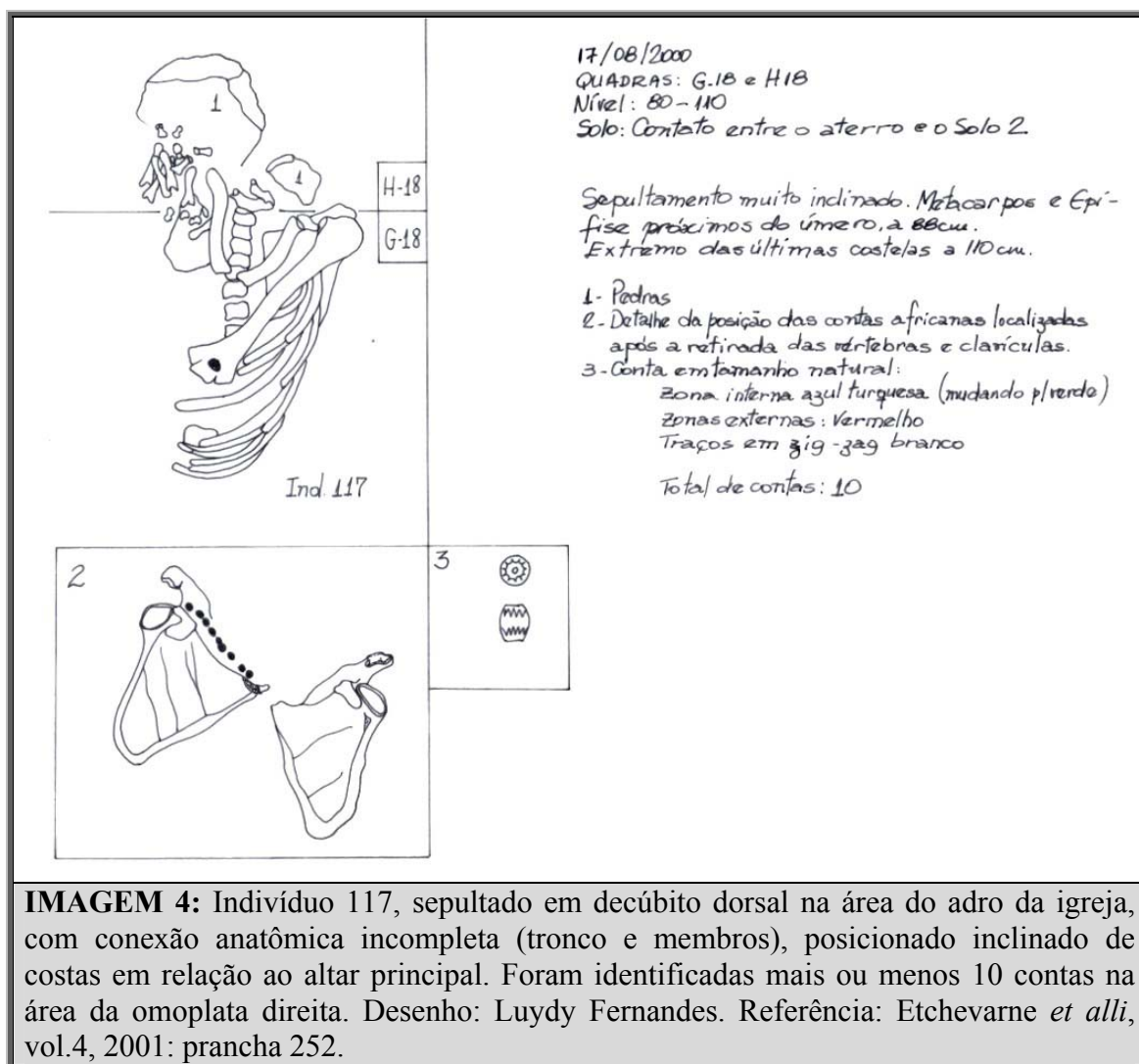
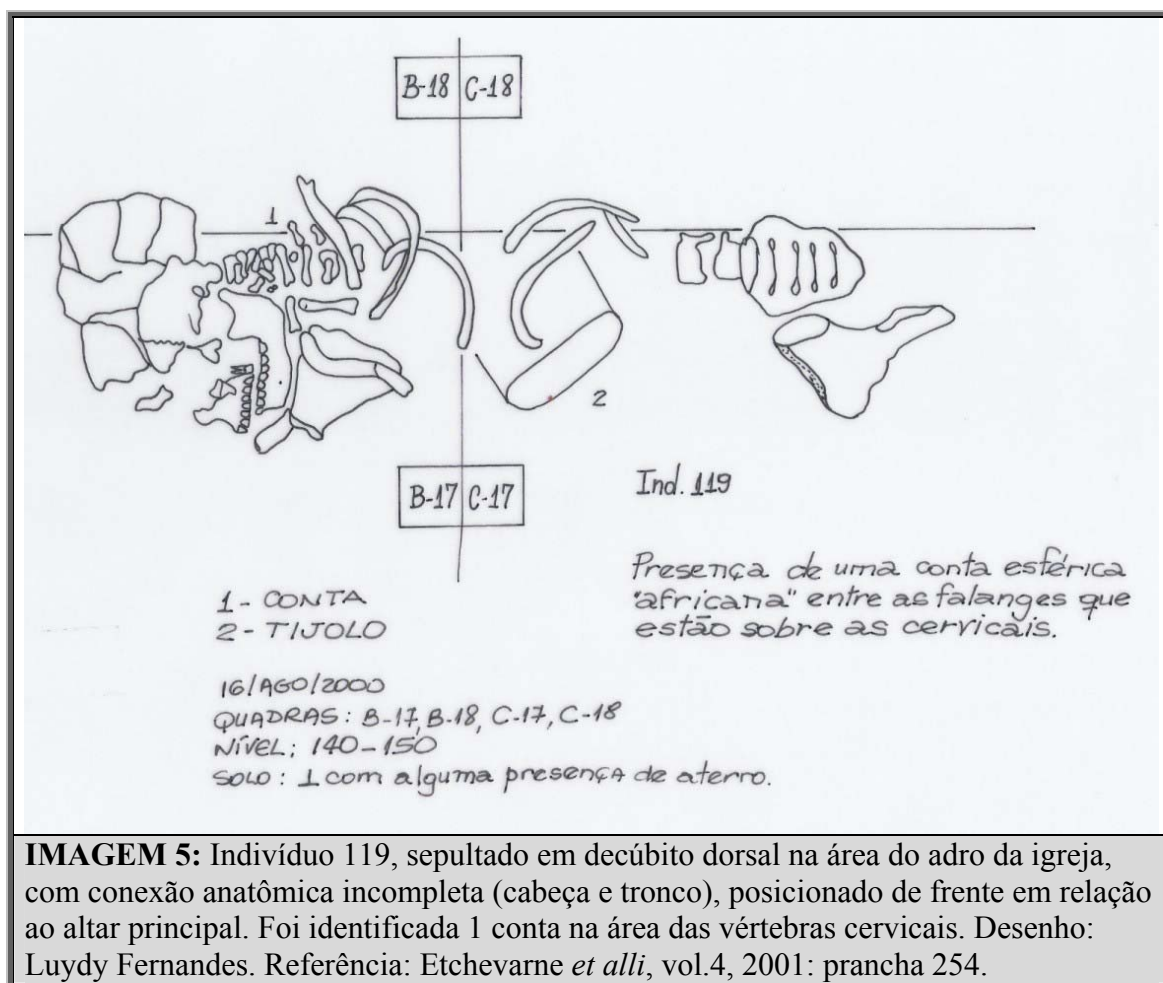
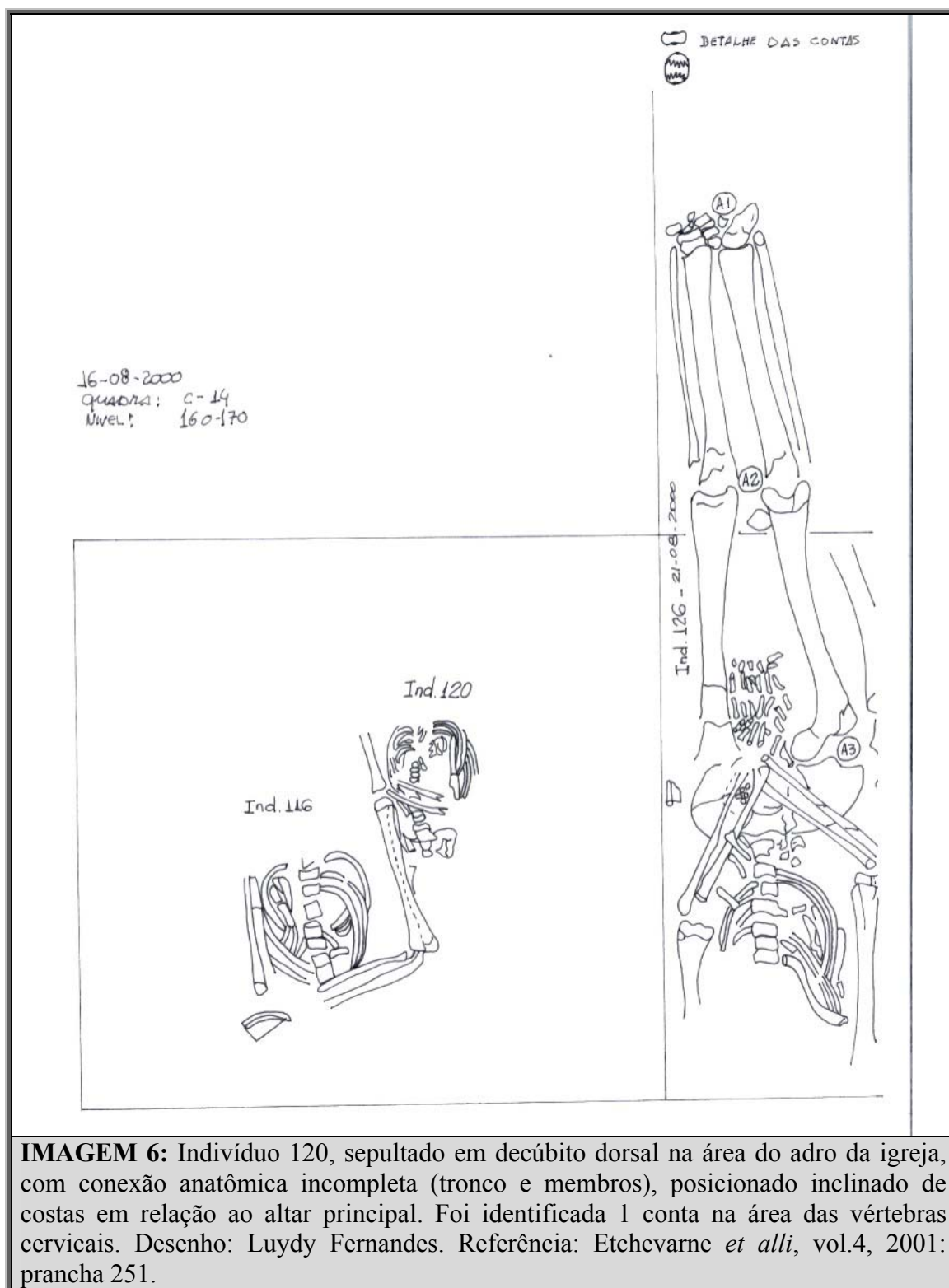
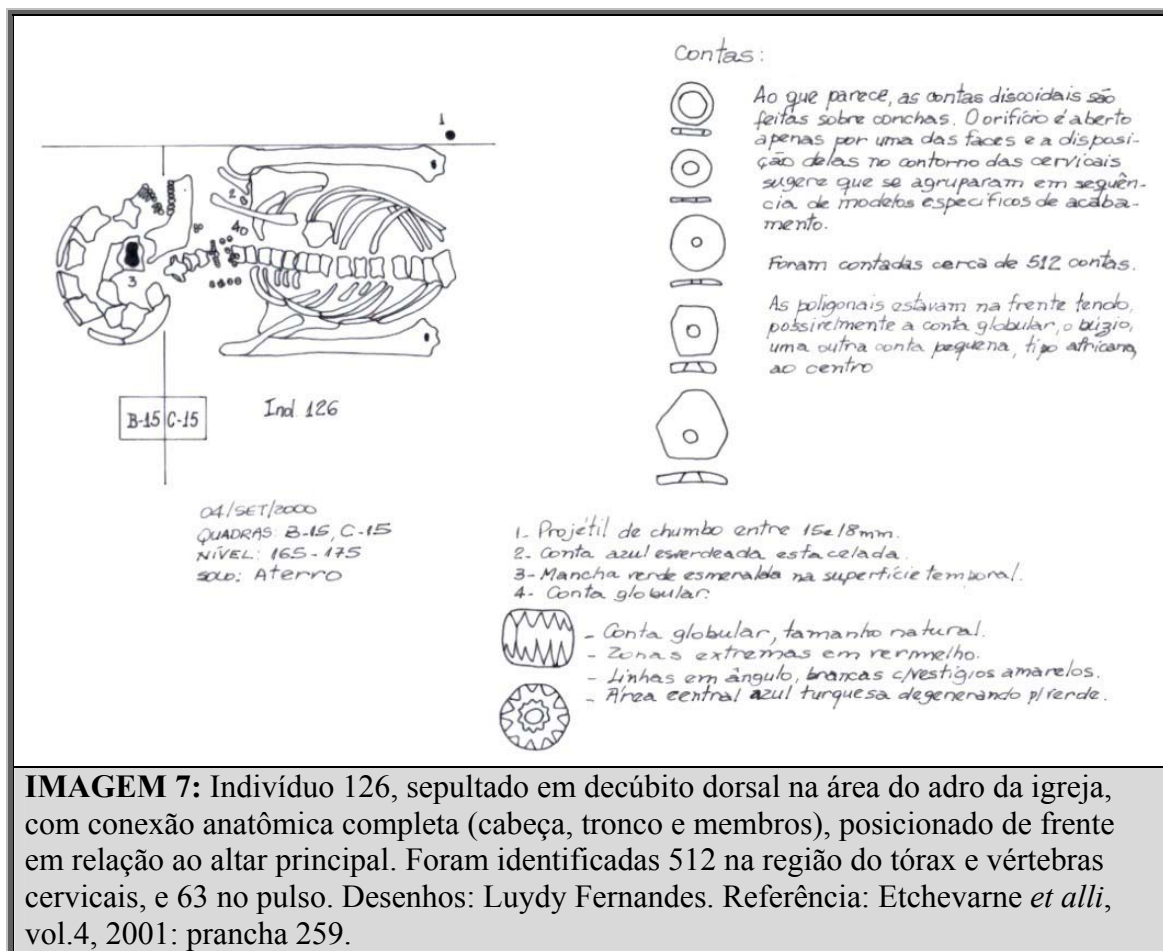


IMAGEM 3: Indivíduo 44, sepultado em decúbito dorsal na área do adro da igreja, com conexão anatômica completa (cabeça, tronco e membros), posicionado de frente em relação ao altar principal. Foram identificadas 2 contas. Desenho: Luydy Fernandes. Referência: Etchevarne *et alli*, vol.3, 2001: prancha 189.









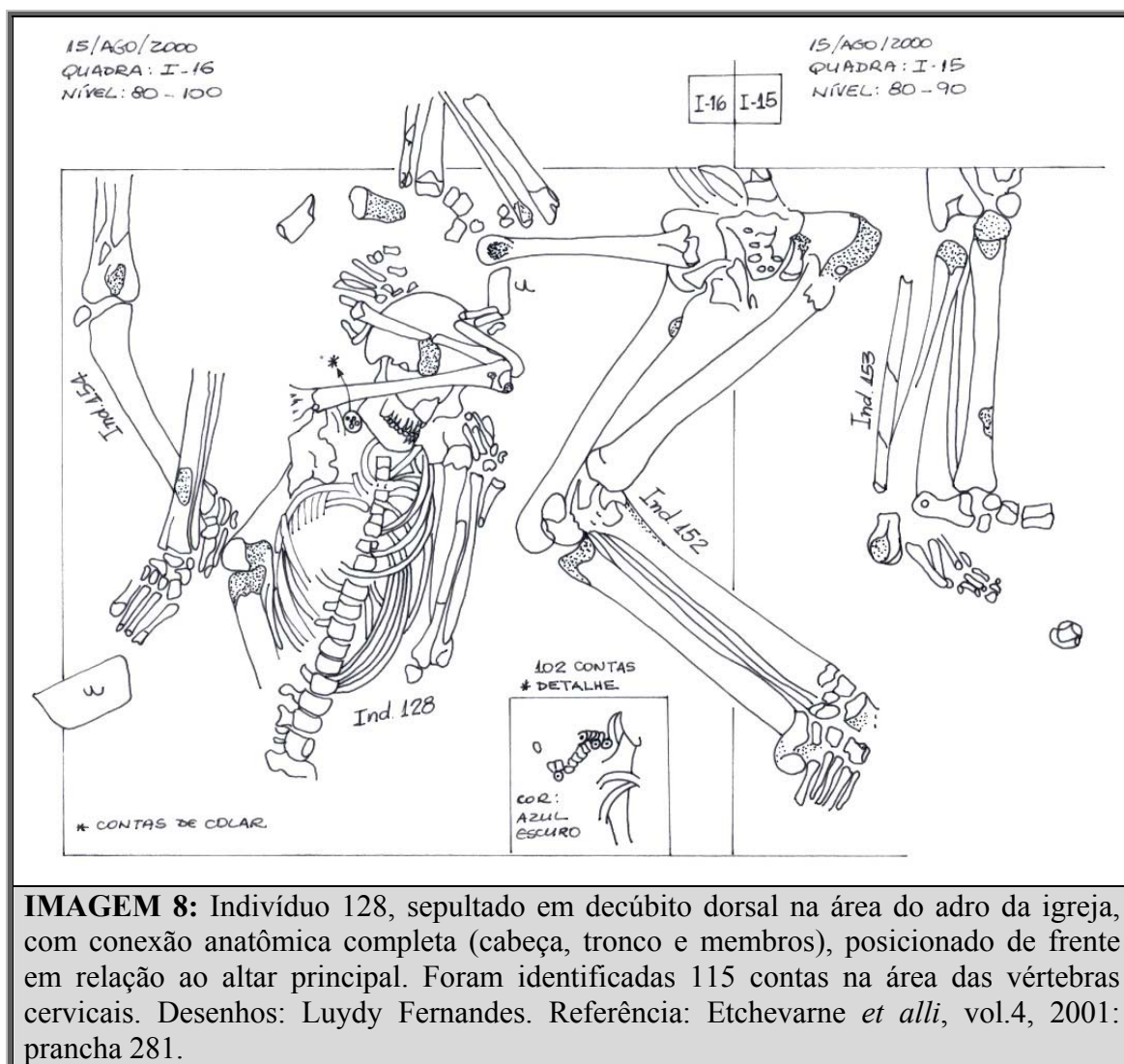
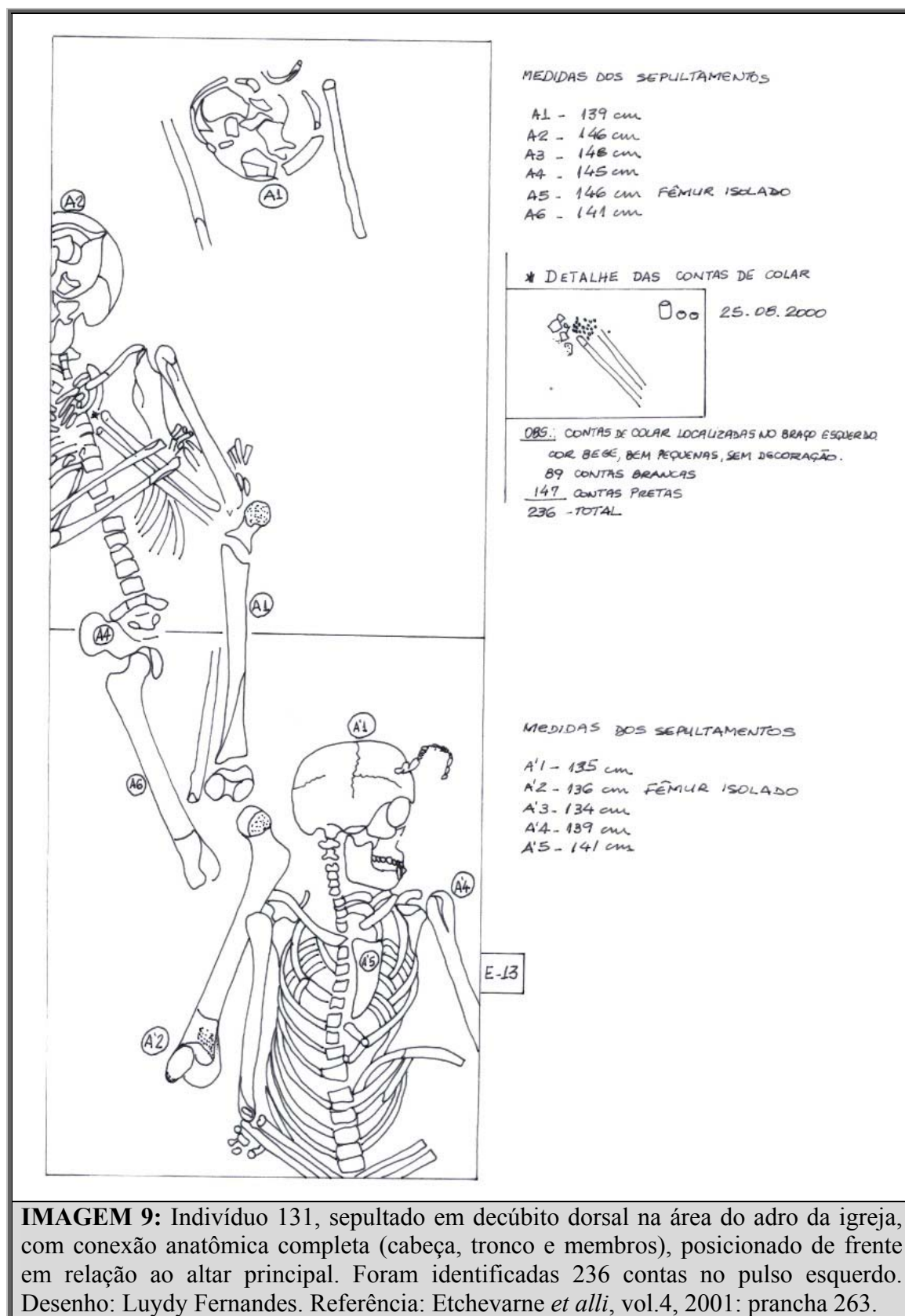


IMAGEM 8: Indivíduo 128, sepultado em decúbito dorsal na área do adro da igreja, com conexão anatômica completa (cabeça, tronco e membros), posicionado de frente em relação ao altar principal. Foram identificadas 115 contas na área das vértebras cervicais. Desenhos: Luydy Fernandes. Referência: Etchevarne *et alli*, vol.4, 2001: prancha 281.

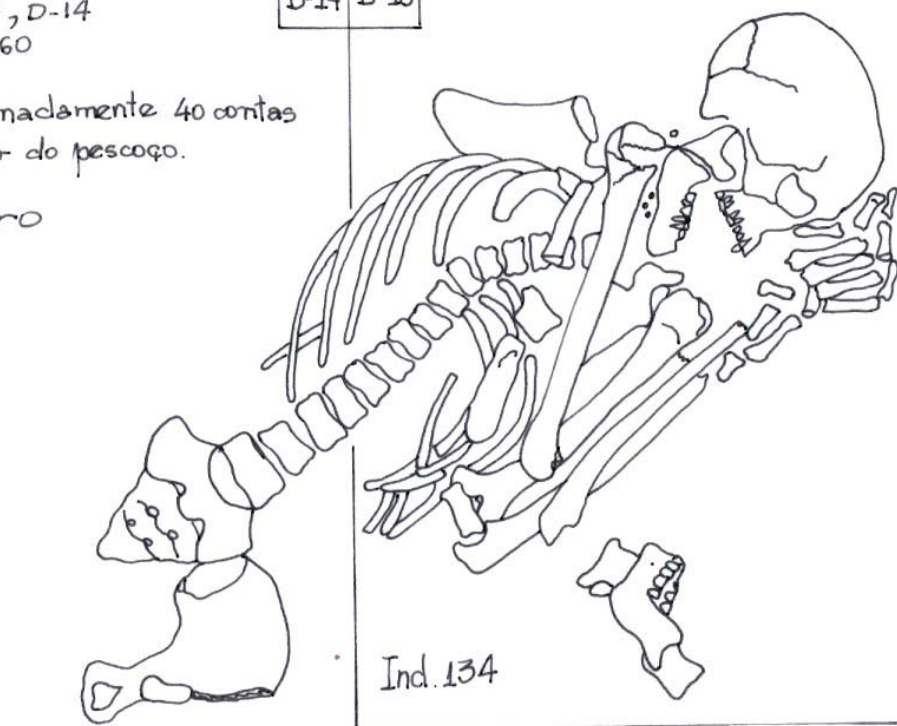


25/AGO/2000
QUADRAS: D-15, D-14
NÍVEL: 140-160

Obs.: Aproximadamente 40 contas
ao redor do pescoço.

solo: Aterro

D-14 D-15



Contas em tamanho natural

- Extremos vermelhos
- Centro azul turquesa degenerando-se em verde-esmeralda
- Linhas quebradas branco

IMAGEM 10: Indivíduo 134, sepultado em decúbito lateral esquerdo na área do adro da igreja, com conexão anatômica completa (cabeça, tronco e membros), posicionado diagonalmente e de costas em relação ao altar principal. Foram identificadas 40 contas na área das vértebras cervicais. Desenho: Luydy Fernandes. Referência: Etchevarne *et alli*, vol.4, 2001: prancha 264.

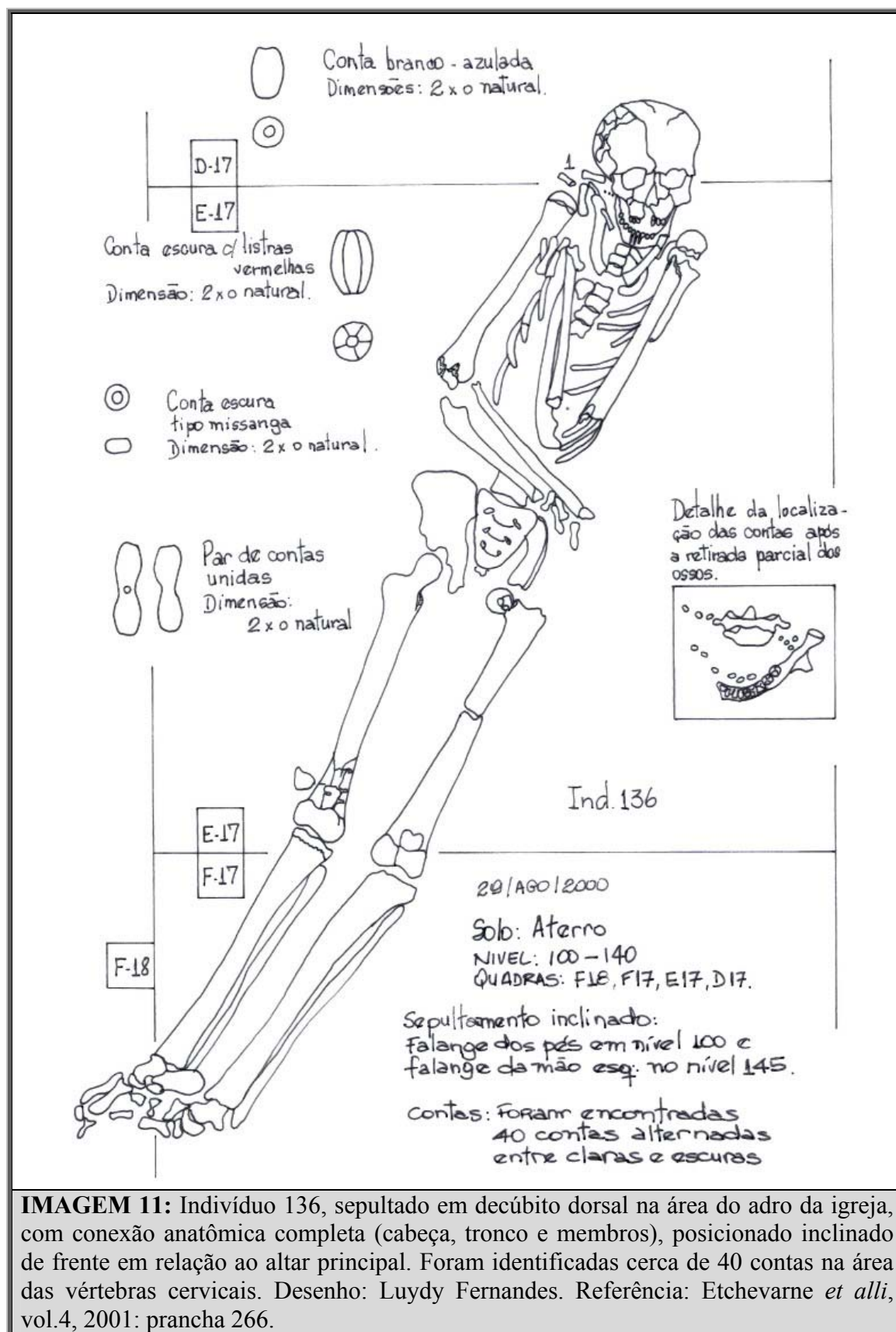


IMAGEM 11: Indivíduo 136, sepultado em decúbito dorsal na área do adro da igreja, com conexão anatômica completa (cabeça, tronco e membros), posicionado inclinado de frente em relação ao altar principal. Foram identificadas cerca de 40 contas na área das vértebras cervicais. Desenho: Luydy Fernandes. Referência: Etchevarne *et alli*, vol.4, 2001: prancha 266.

25/AGO/2000
QUADRA: C-16
NÍVEL: 150-160
SOLO: Aterro

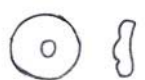


Ind. 147

C-16

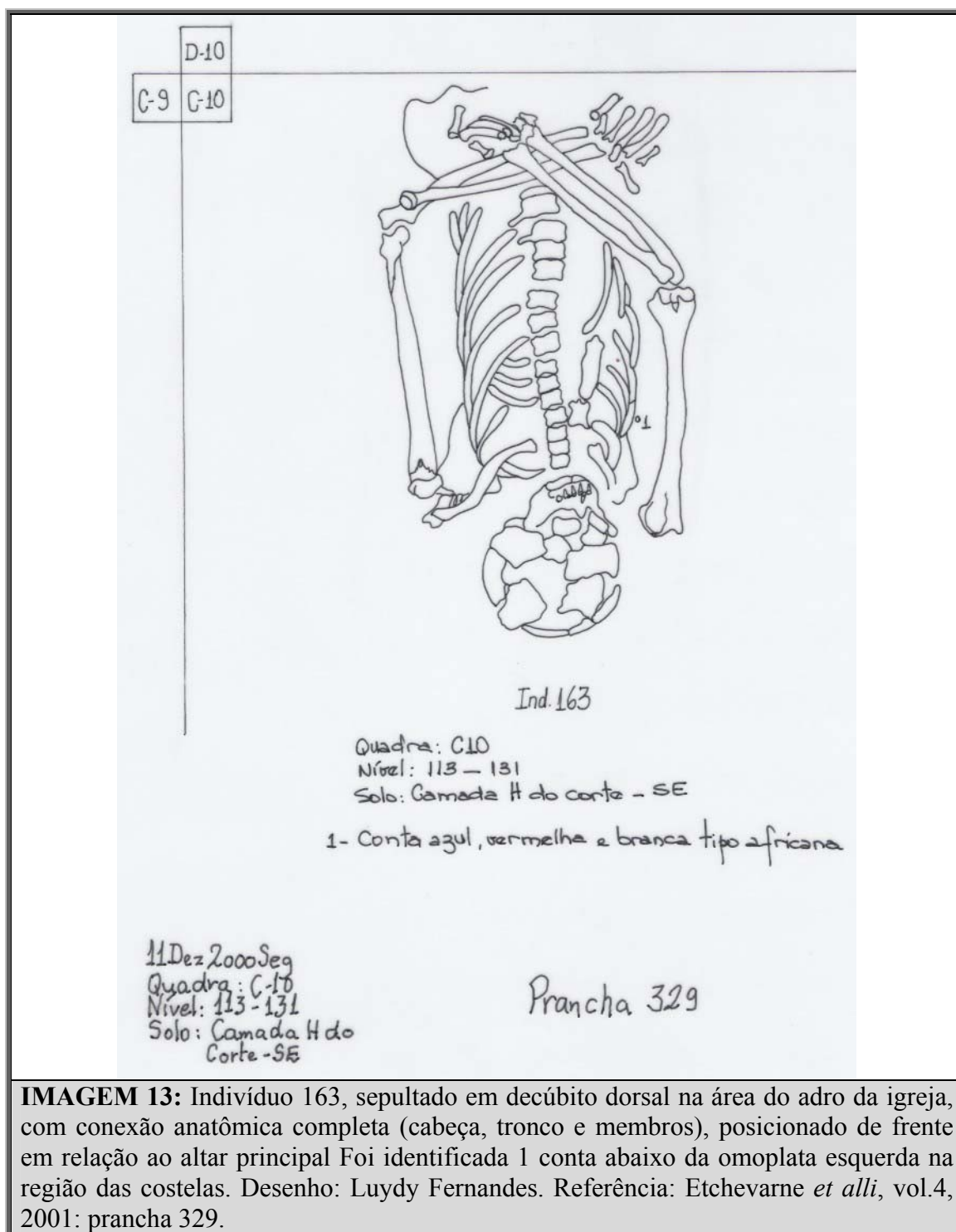
B-16

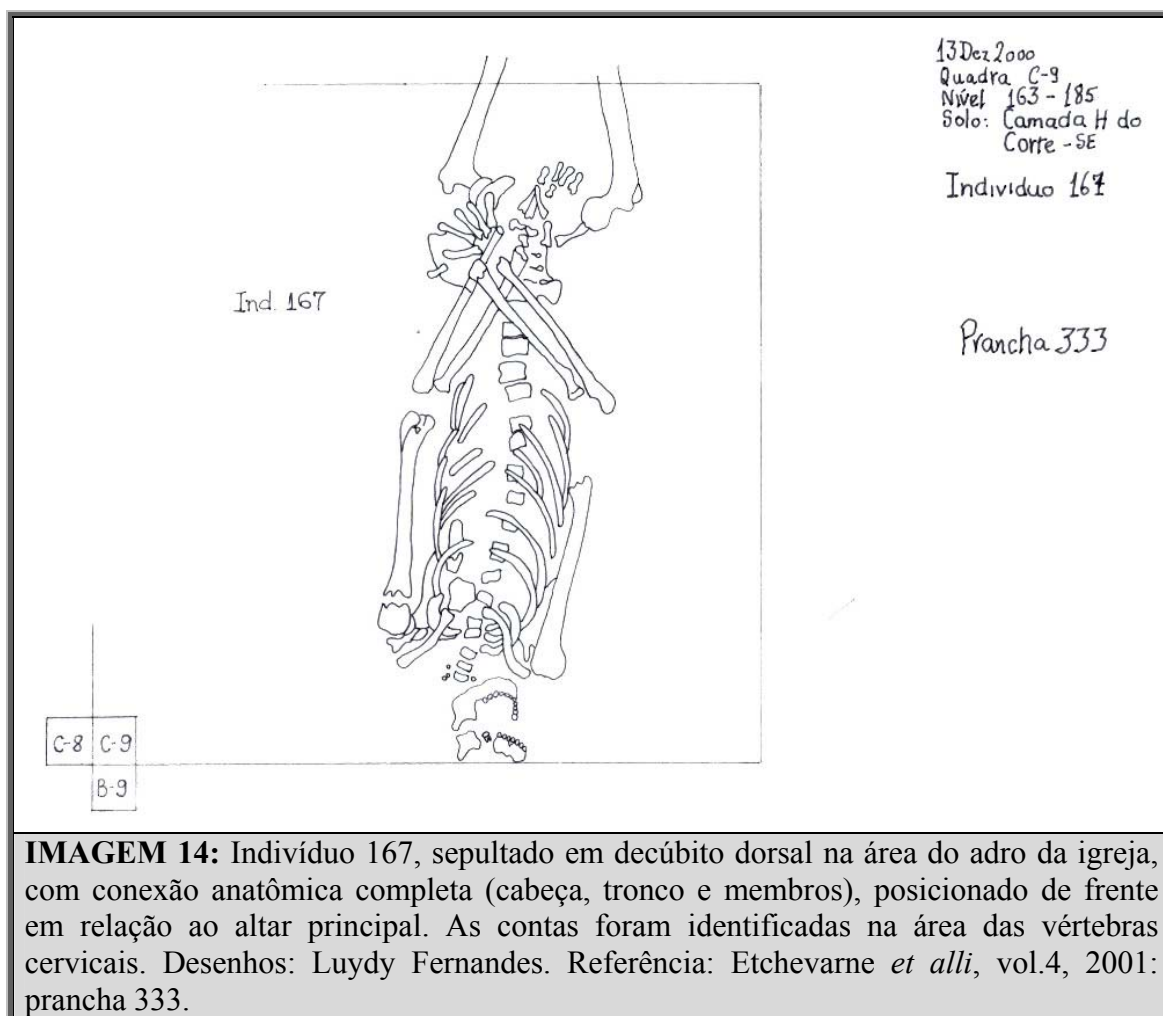
Contas em face e perfil
Tamanho Natural

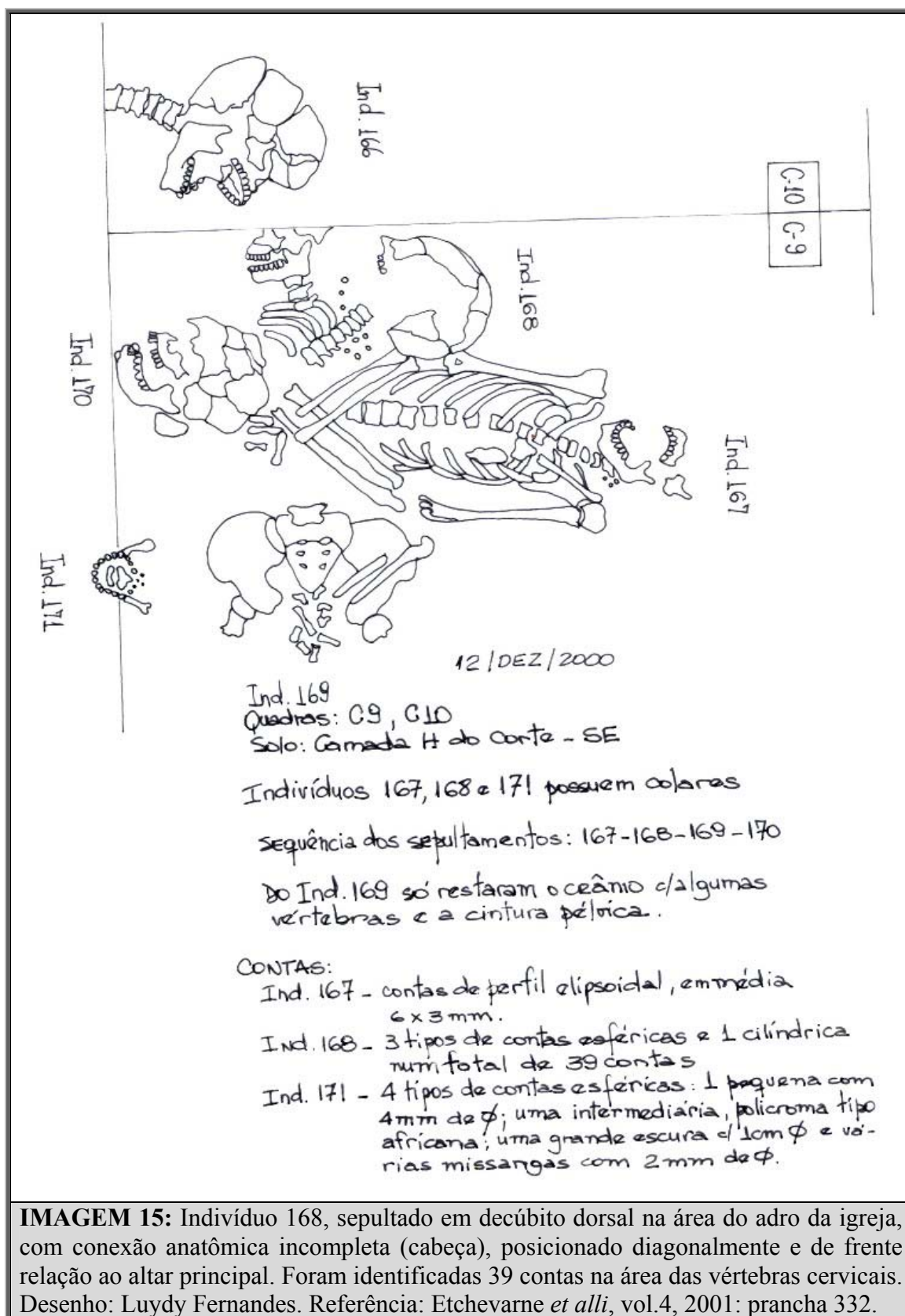


Foram recuperadas 66 contas discoidais
executadas sobre conchas. No segundo perfil
é possível ver as estrias da face externa
da concha.

IMAGEM 12: Indivíduo 147, sepultado em decúbito dorsal na área do adro da igreja, com conexão anatômica completa (cabeça, tronco e membros), posicionado diagonalmente e de costas em relação ao altar principal. Foram identificadas 66 contas na área das vértebras cervicais. Desenho: Luydy Fernandes. Referência: Etchevarne *et alli*, vol.4, 2001: prancha 276.







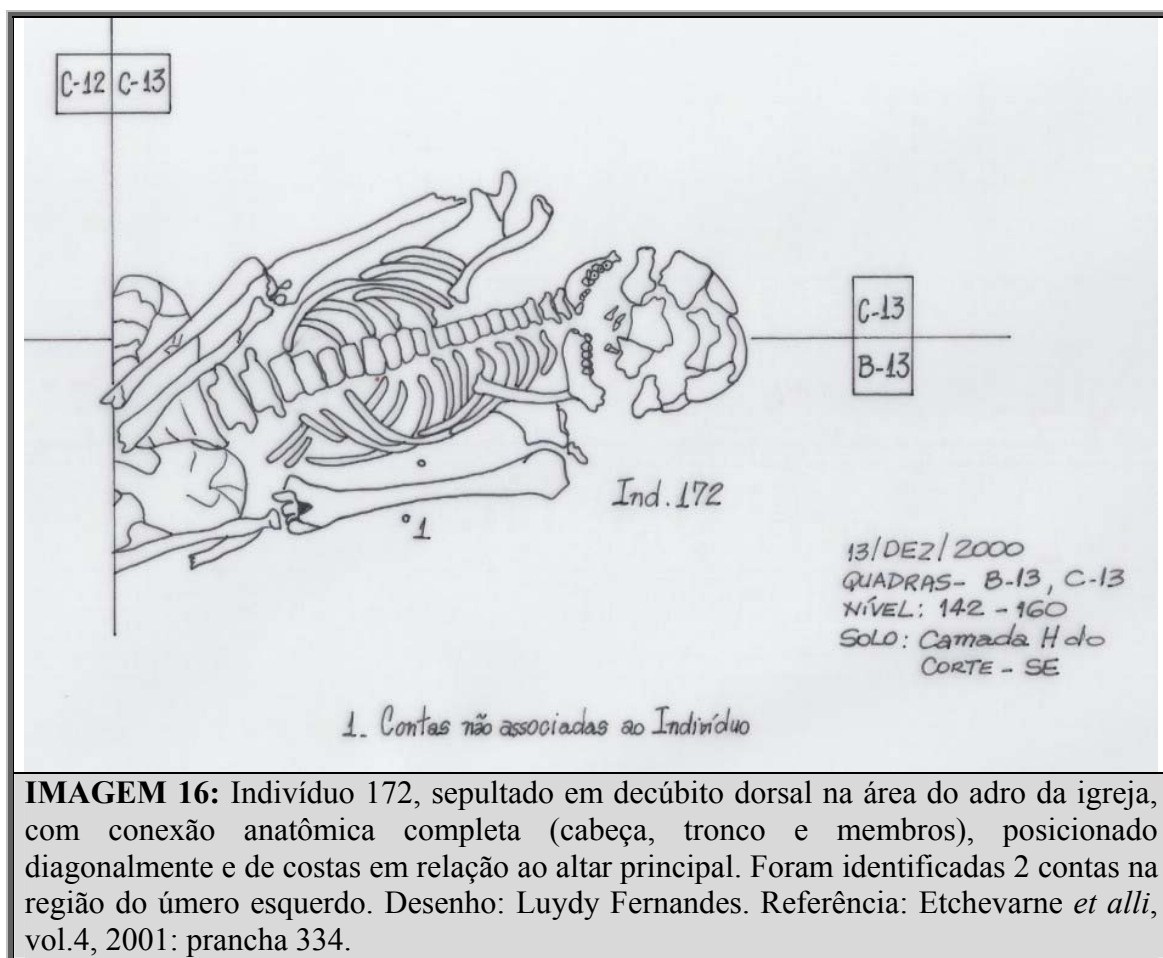
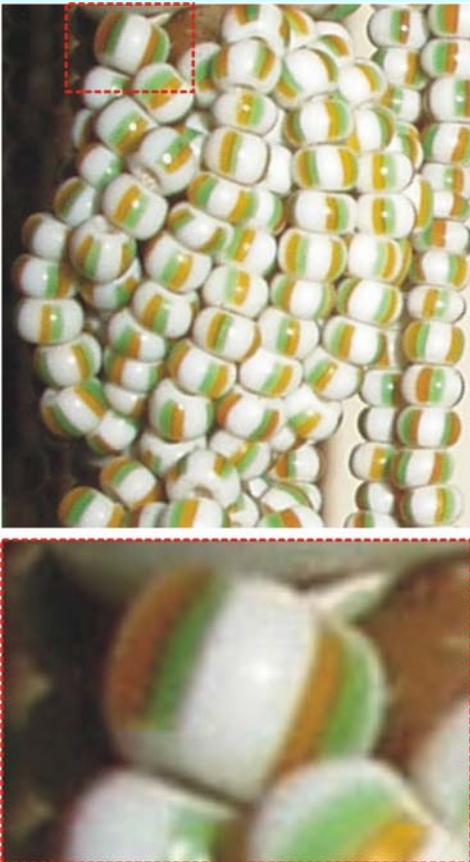


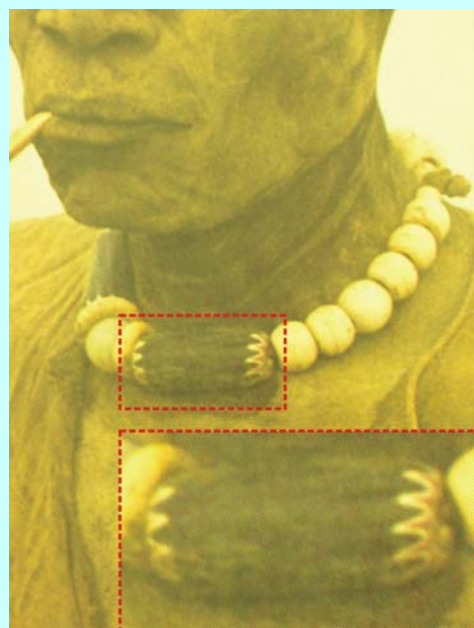
IMAGEM 16: Indivíduo 172, sepultado em decúbito dorsal na área do adro da igreja, com conexão anatômica completa (cabeça, tronco e membros), posicionado diagonalmente e de costas em relação ao altar principal. Foram identificadas 2 contas na região do úmero esquerdo. Desenho: Luydy Fernandes. Referência: Etchevarne *et alli*, vol.4, 2001: prancha 334.

APÊNDICE C

APÊNDICE C: Comparação entre contas arqueológicas e contemporâneas

TIPO	ARQUEOLÓGICA (contas do setor F / MAE-UFBA)	CONTEMPORÂNEA
Contas de vidro rajadas nas cores amarelo ouro e verde		 Contas de Ossaim. Acervo do Museu Afro-Brasileiro / UFBA, nº de inventário MAF-0121
Contas em marfim		 FISHER, 1984: p.42.
Contas de vidro rajadas nas cores branca, azul e vermelha		 Detalhe com contas da Ferramenta Ibiri de Nanã. Acervo do Museu Afro-Brasileiro / UFBA, nº de inventário MAF-0413

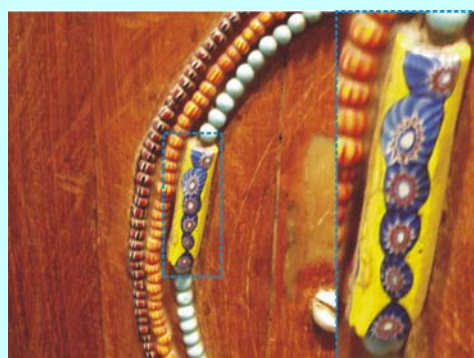
Contas
rajadas nas
cores azul,
branca e
vermelha



FISHER, 1984: p.61.

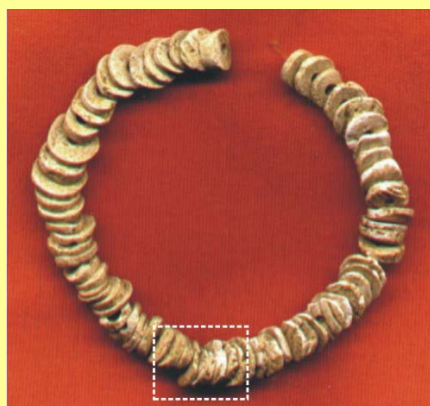


Cultura religiosa iorubá. FISHER, 1984: p.103.



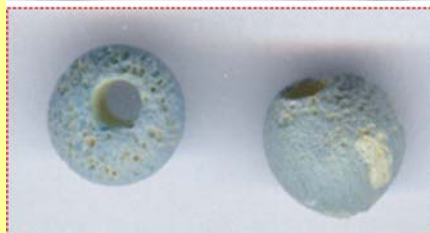
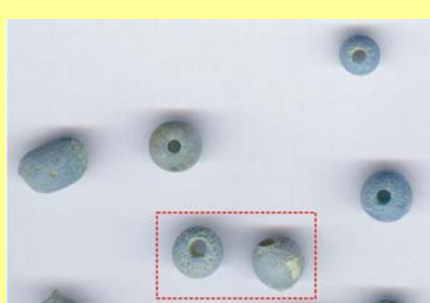
Detalhe do entalhe Ifá de Carybé. Acervo do Banco Bahia emprestado ao Museu Afro-Brasileiro / UFBA, sob nº de inventário 080

Contas de
material
malacológico



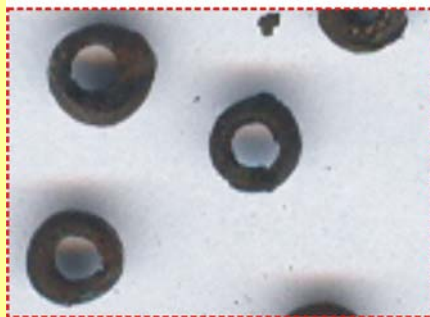
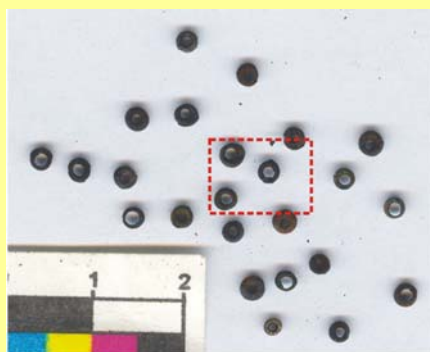
FISHER, 1984: p.61.

Contas de
vidro na cor
azul



LODY, 2001.

Contas de
vidro na cor
preta



LODY, 2001.

Contas de
vidro na cor
azul escuro



LODY, 2001.

APÊNDICE D

APÊNDICE D: Tipos de contas encontradas no adro da Sé, setor F

IMAGEM	DESCRIÇÃO
	Conjunto de contas onde se observa a recorrência de contas rajadas, semelhantes às apresentadas no apêndice anterior, cujas características remetem a contas da cultura ioruba. Em menor quantidade aparecem as contas azuis, tonalidade própria das contas reconhecidas como segui.
	Conjunto de contas em que se observa a predominância da tonalidade branca, com maior presença de miçangas.
	Variação de cores e formatos
	Búzios localizados no adro da Sé

	Contas azuis e contas rajadas.
	Variados tipos de búzios, objeto muito utilizado nos cultos africanos.
	Contas azuis rajadas com traços brancos.
	Tipo de contas rajadas com traços azuis apresentando-se unidas.



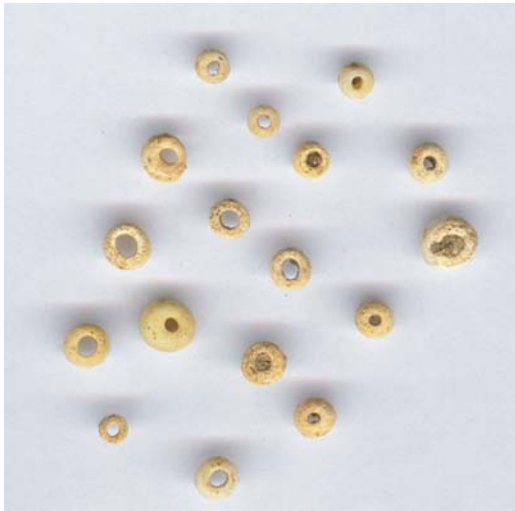
Conjunto de contas onde se observa a presença de contas de vidro brancas transparentes, tonalidade também bastante representada no adro. Detalhe para a conta ovalada localizada em diferentes tonalidades.



Conta ovalada de vidro azul transparente



Conta ovalada de vidro branco transparente



Conjunto de contas brancas, tonalidade de maior recorrência dentre o conjunto total destes vestígios.



Conta de colar verde transparente cilíndrica



Detalhe para mais um formato de Conta branca transparente,