

Universidade Federal da Bahia  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

**DE SOBRADO A TERREIRO: A CONSTRUÇÃO DE UM  
CANDOMBLÉ NA SALVADOR OITOCENTISTA**

Samuel Lira Gordenstein

Salvador

2014

Universidade Federal da Bahia  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

**DE SOBRADO A TERREIRO: A CONSTRUÇÃO DE UM  
CANDOMBLÉ NA SALVADOR OITOCENTISTA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, com área de concentração em Arqueologia Histórica, da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Dr. Carlos Alberto Etchevarne

Samuel Lira Gordenstein

Salvador

2014

---

G661           Gordenstein, Samuel Lira  
                  De sobrado a terreiro: a construção de um candomblé na Salvador  
Oitocentista / Samuel Lira Gordenstein. – 2014.  
                  365 f.: il.

                  Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto Etchevarne.  
                  Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de  
Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2014.

                  1. Arqueologia e história. 2. Escavações (Arqueologia) –  
Salvador- Séc. XIX. 3. Candomblé- Salvador (BA). 4. Patrimônio  
cultural. I. Etchevarne, Carlos Alberto. II. Universidade Federal da  
Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 299.673

---

Samuel Lira Gordenstein

**De sobrado a terreiro: a construção de um candomblé na Salvador oitocentista**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Área de Concentração em Arqueologia Histórica, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia

Aprovado em 12 de dezembro de 2014.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Carlos Etchevarne (Orientador)  
Universidade Federal da Bahia

---

Prof. Dr. Luís Nicolau Parés  
Universidade Federal da Bahia

---

Prof. Dr. Cláudio Luiz Pereira  
Universidade Federal da Bahia

---

Prof. Dr. Scott Joseph Allen  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof. Dr. Marcos André Torres de Souza  
Universidade Federal de Minas Gerais

*Para o meu pai Arnie*

## AGRADECIMENTOS

A realização deste projeto contou com a ajuda de inúmeras pessoas ao longo dos anos. Na etapa de campo, no âmbito do Projeto Pelourinho de Arqueologia, graças ao empenho dos coordenadores Rosana Najjar e Cláudio César de Souza, foi possível a minuciosa escavação do porão na Rua do Tijolo que se tornaria o objeto desta tese. Tratava-se de um projeto de extrema complexidade e grande abrangência, mas ainda assim, muitos recursos humanos foram deslocados para que este sítio recebesse toda a atenção que merecia. Sou muito grato aos dois por isso.

Diversas outras pessoas participaram da fase de campo e pré-análise dos materiais deste sítio. Na fase de escavação, Cláudio Souza, Railson Cotias, Elexandre Cruz, Antônio Nascimento, Pedrinho Barbosa, Paulo Sarmento, Aloísio Moura, Arthur Ribeira, Ataíde dos Santos, Sílvio Neco, Jailson de Brito, Ruan da Silva, José Silva Filho e Edvaldo Santana. Na fase laboratorial do projeto, participaram os já citados Elexandre, Antônio, Pedrinho e Edvaldo, além de Josane Oliveira e Jeanne Almeida.

Alguns dos documentos usados foram levantados pelas historiadoras do projeto, Alane Fraga do Carmo e Débora Bacelar, e as informações arquitetônicas pela equipe formada por Alberto Beovides, Geovana Frois, Samantha de Santana Santos e Yoanny Calvo. Depois, Alane mostrou-se imprescindível na montagem da metodologia usada para a pesquisa histórica. Geovana, por sua vez, digitalizou muitos dos desenhos que aparecem na tese.

O IPHAN/BA, na figura de seu coordenador do Núcleo de Arqueologia Alexandre Colpas, foi parceiro de todas as horas, particularmente no que tange o empréstimo de peças tombadas e a mudança temporária da guarda da coleção.

Antes do ingresso na UFBA, dois professores foram consultados sobre os vestígios que apareceram no porão, e se não fosse sua generosidade com um arqueólogo que sequer conheciam, esta pesquisa jamais teria ocorrido. Agradeço a Carlos Etchevarne e Luis Nicolau Parés por ajudarem a dar o pontapé inicial e ao apoio que tem dado desde então.

No âmbito do PPGA/UFBA, o primeiro ano foi bastante focado nas disciplinas, e os colegas da turma de 2010 da pós-graduação companheiros no dia a dia de São Lázaro, inclusive os também doutorandos Clara, Arydimar e Franklin. Durante este período, tive maior contato com as professoras Fátima Tavares e Cecília McCallum, as coordenadoras do programa, que estiveram sempre presentes, tanto como instrutoras nas disciplinas como para auxiliar com questões administrativas. Também no departamento, agradeço a eficiente e simpática presença de Lívia Cavalcanti. A professora Maria Rosário de Carvalho sempre se mostrou interessada no projeto e dispensou valiosos conselhos sobre o trabalho etnográfico ao longo dos anos. Através do PPGA, contei com uma bolsa FAPESB durante a duração da pesquisa. Sem esse auxílio financeiro, não poderia ter me dedicado ao projeto.

Na fase de levantamento de dados e análise, dependi do talento de diversos tipos de consultores. Na UFBA, agradeço às professoras Marta Adami e Ângela Zanata por sua ajuda na análise dos ossos de animais. Também na universidade, o professor Ruy Kikuchi analisou os corais da coleção, e Eugênio Lins e Mariely Santana opinaram sobre a arquitetura do sobrado objeto da tese.

Além de auxiliar com uma parte da análise dos ossos, o professor Albérico Queiroz nos ajudou a fazer os contatos com outros zooarqueólogos. Graças a uma bolsa de auxílio de pesquisa

do PPGA/UFBA, foi possível trazer para Salvador a Chimene Kuhn Nobre, especialista em animais domésticos, que se encarregou de analisar os ossos da coleção. Em Santos, SP, a NUPEC, coordenada pelo arqueólogo Manoel Gonzales, analisou os ossos de peixes, cujos resultados foram fundamentais para a interpretação desenvolvida adiante. Estou em débito também com a arqueóloga e bióloga Cristiane Cerqueira, que analisou grande parte das conchas.

Também contei com a generosidade do professor Robert Yohe II e sua equipe na *Laboratory of Archaeological Science*, em Bakersfield (CA) nos E.U.A., que procuraram e encontraram resíduos de proteína no solo, seixos e cerâmica de Salvador. Os resultados desta análise muito adicionaram à interpretação do espaço. No IPHAN, agradeço a Rosana e Vanessa que ajudaram com o trâmite administrativo que possibilitou o envio de materiais para o exterior.

No Laboratório de Arqueologia em São Lázaro (UFBA), contei com a ajuda de Renata Cardoso, no âmbito de um projeto PIBIC, para a análise da cerâmica da coleção. Fernando Santana também auxiliou com a restauração de algumas peças da coleção. Muito grato aos dois e os demais colegas do laboratório pelo companheirismo.

Grandes avanços ocorreram na pesquisa histórica devido à participação de Urano Andrade, cujo entusiasmo e profissionalismo em muito me ajudaram. Também agradeço a Cintia Cunha, Nabila Hage, Mariângela Nogueira e Aidil Ribeiro pelas suas contribuições.

A antiga moradora da Rua do Tijolo, Dona Teresa Santana, que ainda hoje mora a poucos metros da casa pesquisada, em muito me auxiliou com contatos na vizinhança e a melhor entender como era o dia a dia na rua no passado recente. O seu filho, carinhosamente chamado de “Velho” pelos colegas, participou das escavações e deixou sua marca na equipe de campo pelo seu perfil de liderança, personalidade irrequieta e vozeirão que podia ser ouvida por léguas de distância. Velho, que faleceu pouco depois do fim das escavações, compartilhou memórias felizes de sua infância na rua comigo. Muito obrigado aos dois por dar uma cara humana a uma rua que em 2008 era formada quase que exclusivamente por ruínas.

Minhas consultas com os líderes do candomblé foram imprescindíveis para a interpretação que segue. Cada um, sem exceção, mostrou grande generosidade, paciência e simpatia comigo em todos os momentos. Nunca me fizeram sentir que minhas perguntas eram simplistas ou inconvenientes, ainda que, sem dúvida, muitas a foram. Meus sinceros agradecimentos a Mãe Stella e Grazi, Mãe Bebê e Raimundo, Pai Antônio, Buda, e Everaldo Duarte e esposa.

Além do meu orientador, participaram da qualificação os professores Scott Allen e Nicolau Parés. Destes dois recebi o conselho de expor detalhadamente a base empírica do projeto e não fugir da discussão entre os africanistas e crioulistas no âmbito da diáspora africana. Espero que tenha correspondido dentro da versão final da tese nestes dois aspectos. Além destes, participaram também da banca os Drs. Marcos André Torres e Cláudio Pereira. Agradeço a todos pelo aceite e participação na banca.

O meu orientador Carlos Etchevarne participou de todos os detalhes do projeto, me apoiou continuamente e esteve sempre disponível para ajudar ao longo dos anos. Por tudo isso, sou imensamente grato a ele.

Nós doutorandos dependemos do apoio de familiares. São muitos os sacrifícios que os pais fazem pelos filhos, e o meu caso não foi diferente. Talvez não imaginassem que esse ciclo continuasse na vida adulta! Os meus pais Solange e Arnie, assim como meus irmãos André, Amanda e Rebeca moram longe, mas estão presentes comigo, todos os dias. Todos ajudaram,

com pesquisas em bibliotecas, para carregar livros, seixos e até solo em aviões! Devo tudo a vocês.

A minha família adotiva na Bahia me auxiliou de inúmeras formas, seja no companheirismo ou na ajuda à Mariana com as crianças para compensar pelas minhas frequentes ausências. Na fase final, esta família me proporcionou um canto tranquilo para redigir a tese, comida e cafezinho aos montes. Sem essas contribuições provavelmente não teria conseguido terminar. Bete, muito obrigado por me proporcionar o primeiro e mais importante contato com alguém do candomblé, por acreditar em mim e pelo genuíno entusiasmo que sempre demonstrou pelo projeto. Aos meus dois pequenos, Julia e José, cujos desenhos rodeiam o computador que uso para digitar, vocês são fonte de inspiração e alegria constante. Minha esposa Mariana, a grande dádiva da minha vida, me deu a coragem que faltava para primeiro me aventurar na arqueologia anos atrás. Provavelmente nenhum doutorando recebeu tanto apoio e incentivo como você me deu. Tento aqui, mas sei que o meu agradecimento jamais fará justiça à forma única como você me ajudou.

## **RESUMO**

O texto apresenta a análise e interpretação dos objetos e espaços usados por um culto afro-brasileiro no centro histórico de Salvador entre o último quartel do século XIX e a década de 1920. O trabalho introduz o contexto social e o ambiente físico do bairro, e demonstra que algumas partes do centro da cidade reuniam condições minimamente favoráveis para a implantação de um culto de inspiração africana. A partir de analogias etnográficas com fontes no presente (especialistas religiosos vinculados a cinco terreiros) e no passado (etnografias na Bahia e África), o trabalho de pesquisa permitiu reconhecer que o porão de um sobrado na Rua do Tijolo serviu como terreiro de candomblé e, ainda, que houve influências ritualísticas inspiradas em práticas originárias da África centro-ocidental e da região do Golfo do Benim.

Palavras chave: arqueologia histórica; candomblé; materialidade; Salvador; fim do século XIX.

## **ABSTRACT**

This thesis presents the analysis and interpretation of artifacts and layout of an afro-Brazilian space of worship that existed in Salvador's historic downtown, beginning in the last quarter of the nineteenth century and ending definitely before the end of the 1920's. The study introduces the social context and the physical layout of the neighborhood, demonstrating that some parts of the downtown presented minimally favorable conditions for the implementation of an African- inspired cult. Through the use of ethnographic analogies with present- day (religious specialists from five different candomblés) and past sources (ethnographies in Bahia and Africa), this study identified the basement of a house on Tijolo Street as the setting for a candomblé terreiro with ritual influences inspired by practices originating in West-Central and the Golf of Benim regions of Africa.

Key words: historical archaeology; candomblé; materiality; Salvador, end of the nineteenth century.

## **RESUMÉ**

Cette thèse analyse et interprète les objets et les lieux utilisés par un culte afro-brésilien du centre de Salvador entre le dernier quart du XIX<sup>ème</sup> siècle et la décennie 1920. Le contexte social et l'environnement physique décrits dans ce travail montrent que certaines régions du centre historique de Salvador réunissaient les conditions nécessaires à l'implantation d'un culte d'inspiration africaine. A travers des comparaisons ethnographiques basées sur des sources actuelles (spécialistes des religions liés à 5 candomblés différents) et passées (ethnographie de la Bahia et de l'Afrique), il a été possible de déterminer que le sous-sol d'une maison de la Rue do Tijolo a servi de terreiro de candomblé inspiré de pratiques rituelles originaires d'Afrique occidentale et centrale et de la région du Golfe du Bénin.

Mots-clés : archéologie historique ; candomblé ; matérialité ; Salvador ; fin du XIX<sup>ème</sup> siècle.

# Sumário

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO 1- A ARQUEOLOGIA DO CANDOMBLÉ: ESBOÇO TEÓRICO .....</b>	<b>6</b>
1.1 Abordagens para o estudo da diáspora africana .....	6
1.2 Artefatos da diáspora africana .....	11
1.3 A arqueologia de práticas religiosas africanas na diáspora .....	13
1.4 A materialidade dos objetos do candomblé sob a ótica dos pesquisadores .....	24
1.5 Pietz, Gell e Latour: a agência dos objetos .....	28
1.6 O objeto nas abordagens agenciais da arqueologia: um breve histórico .....	34
<b>CAPÍTULO 2- O CONTEXTO HISTÓRICO DO CANDOMBLÉ DA RUA DO TIJOLO, 1850-1900.....</b>	<b>38</b>
2.1 O espaço de mata da cidade: a transformação microambiental do vale do rio das Tripas ...	41
2.2 Um passeio pela Rua do Tijolo na segunda metade do século XIX .....	51
2.3 O mundo dos africanos e seus descendentes: um breve perfil do candomblecista .....	78
2.4 O candomblé urbano em Salvador na segunda metade do século XIX .....	104
2.5 Um olhar sobre os candomblés na cidade .....	123
<b>CAPÍTULO 3- O SÍTIO ARQUEOLÓGICO.....</b>	<b>132</b>
3. 1 Período I: a construção da casa 21 da rua 28 de Setembro (fim do século XVII até o fim do XVIII) .....	132
3.2 Período II: o aterramento do grotão (fim do século XVIII- início do XIX) .....	138
3.3 Período III: construção e uso intensivo do terreiro de candomblé (décadas de 1870 e 1880) .....	138
3.4 Período IV: declínio, abandono do terreiro e novo uso do espaço (1892 – década de 1920) .....	177
<b>CAPÍTULO 4- ESPAÇOS SAGRADOS DO CANDOMBLÉ DA RUA DO TIJOLO .....</b>	<b>214</b>
4.1 O espaço físico e a cultura material do candomblé .....	214
4.2 Descrição dos achados .....	220
4.3 Interpretação da função e organização dos cômodos: notas metodológicas .....	258
4.4 Função e organização dos cômodos durante o período inicial do terreiro .....	264

4.5 Fase final de uso: abandono do espaço (c. 1893 – c. 1900) .....	291
4.6 Fase final de uso: encerramento das atividades (c. 1915-1926) .....	292
4.7 Reflexões gerais sobre as funções dos cômodos .....	293
4.8 Interpretação banto do espaço .....	295
4.9 Elementos híbridos .....	319
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>323</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>330</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>345</b>

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Grotão da Rua do Tijolo .....	41
Figura 2: Perfil do grotão aterrado na altura da Rua São Francisco (Sem escala) .....	42
Figura 3: Planta "Restituição da Bahia", João Teixeira Albernaz, 1631, com ênfase no grotão....	43
Figura 4: "Plantas da cidade da Bahia, Cartas I, II, e VI", Luís dos Santos Vilhena, 1801.....	44
Figura 5: "Planta da Cidade do Salvador", José Azevedo Galeão, 1785.....	45
Figura 6: Recorte da planta "Planta da Cidade do Salvador", José Azevedo Galeão, 1785.....	46
Figura 7: "Mapa Topographica da Cidade de São Salvador", Carlos Weyll, 1851.....	48
Figura 8: "Planta da cidade de São Salvador", Adolfo Morales de los Rios, 1894.....	50
Figura 9: Dois números de logradouro no centro de Salvador.....	52
Figura 10: Numeração atual da rua 28 de Setembro .....	53
Figura 11: Numeração durante o período 1 da Rua do Tijolo.....	54
Figura 12: Numeração durante o período 2 na Rua do Tijolo.....	55
Figura 13: Descendo a rua 28 de Setembro.....	56
Figura 14: Subindo a rua 28 de Setembro.....	57
Figura 15: Porões na rua 28 de Setembro .....	62
Figura 16: Beco nos fundos das casas 21, 19 e 17 na rua 28 de Setembro .....	62
Figura 17: Escadas para acessar o porão da casa n.21 .....	64
Figura 18: Casa térrea com porão alto .....	87
Figura 19: O caboré com ovo in situ e depois no laboratório.....	121
Figura 20: Imóvel com quintal vizinho com a antiga Rua da Vala. ....	125
Figura 21: Interior da fachada da casa 21 .....	132
Figura 22: Porão pré-oitocentista da casa 21 .....	134
Figura 23: Escada pré-oitocentista que descia para o grotão (Corte A).....	135
Figura 24: Cota do solo natural no porão da casa n.21 (Corte B).....	136
Figura 25: Batente da escada mais antiga de acesso ao porão (E4-3).....	137
Figura 26: Planta do porão durante o funcionamento do terreiro.....	139
Figura 27: Planta do porão de 1926.....	140
Figura 28: Nomenclatura usada para identificar os cômodos .....	141
Figura 29: Cerâmica "edged non-impressed", moeda de 100 réis de 1871 e gargalo estilo "brandy" .....	143
Figura 30: Estratigrafia da Área 1 .....	144
Figura 31: Estruturas abaixo do piso da Área 1 .....	145
Figura 32: Estruturas visíveis no piso da Área 1 .....	146
Figura 33: Planta da escavação da E10-1 a 32cm de profundidade.....	149
Figura 34: Estruturas abaixo do piso da Área 2.....	151
Figura 35: Estruturas da Área 2 .....	153
Figura 36: Perfil noroeste da UE 5 na Área 3.....	154
Figura 37: Foto de parte do perfil noroeste da UE 5.....	154
Figura 38: Estruturas da Área 4 .....	157
Figura 39: Pisos oitocentistas da Área 4 .....	158
Figura 40: Estruturas abaixo do piso na Área 5 .....	159

Figura 41: Superfície escura da E8-5 após a retirada de parte da E2-5.....	160
Figura 42: Estruturas visíveis no piso na Área 5 .....	161
Figura 43: Estratigrafia da U.E. 2 da Área 5.....	162
Figura 44: Foto do perfil da UE 2 da Área 5.....	163
Figura 45: Planta da escavação das Áreas 5 e 6.....	164
Figura 46: Perfil UE 7, Área 6.....	165
Figura 47: Rochas da E1-6 .....	167
Figura 48: Barro vermelho e camada branca em declive da E1-6.....	167
Figura 49: Planta das estruturas da Área 7 .....	168
Figura 50: Perfil sudoeste da UE 4 da Área 7 .....	169
Figura 51: Camada de aterro com carvão .....	170
Figura 52: Perfil esquemático da Área 8.....	173
Figura 53: Galeria na Área 8 para escoamento de esgoto domiciliar para o cano geral no grotão .....	174
Figura 54: Planta das estruturas da Área 9 .....	175
Figura 55: Perfil noroeste da UE 1 da Área 9.....	176
Figura 56: Perfil esquemático das estruturas da Área 9 .....	177
Figura 57: Planta com garrafas e panela acima do chão batido .....	179
Figura 58: Garrafas da E1-1.....	185
Figura 59: Estruturas associadas ao fechamento do terreiro.....	189
Figura 60: Água mineral Salutaris .....	199
Figura 61: Planta de terreiro Engenho Velho .....	216
Figura 62: Identificação das estruturas abaixo do chão batido da Área 1 .....	221
Figura 63: Identificação das estruturas acima do chão batido da Área 1 .....	222
Figura 64: Perfil noroeste esquemático da E5-1.....	224
Figura 65: Perfil noroeste esquemático da E6-1.....	225
Figura 66: Perfil sudoeste esquemático da E7-1.....	226
Figura 67: Perfil sudoeste esquemático da cavidade na E10-1 .....	228
Figura 68: Croqui esquemático da E11-1 .....	229
Figura 69: Perfil noroeste esquemático da E11-1.....	230
Figura 70: Perfil esquemático da E19-1 .....	232
Figura 71: Planta da E20-1 .....	234
Figura 72: Evidenciação inicial da E20-1.....	236
Figura 73: Caboré 1 .....	237
Figura 74: Perfil esquemático da E20-1 .....	238
Figura 75: Planta com as estruturas E15-1, E21-1, E22-1, E23-1 e E24-1 .....	241
Figura 76: Planta das estruturas E25-1 e E26-1 .....	244
Figura 77: Perfil sudeste esquemático da E3-4.....	250
Figura 78: Evidenciação da E4-5.....	252
Figura 79: E5-3 .....	258
Figura 80: Perfil esquemático do trecho 6 (Sul) da E10-1 .....	266
Figura 81: Perfil esquemático dos trechos 3, 4 e 5 (central) da E10-1 .....	267
Figura 82: Evidenciação das E20-1, E25-1 e E26-1 na U.E. 4 e 5 da Área 1 .....	275

Figura 83: Pregos fincados e alfinetes na parede da E31-1 .....	277
Figura 84: Botão, búzio e prego da E1-5 .....	280
Figura 85: Lâmina metálica visível após a retirada de uma das rochas da E4-5 .....	281
Figura 86: Superfície da E1-4.....	285
Figura 87: Perfil esquemático do E1-6.....	286
Figura 88: E7-7 próximo do acesso para o salão de festas.....	289
Figura 89: E4-9 .....	290
Figura 90: Panelas associadas às garrafas (E1-1).....	310
Figura 91: Moeda francesa e madeira carbonizada rente à porta de entrada para a Área 1 .....	316

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Categoria e classe dos moradores da Rua do Tijolo.....	72
Tabela 2: Qualidade dos escravos na Rua do Tijolo .....	97
Tabela 3: Idade dos escravos na Rua do Tijolo.....	97
Tabela 4: Profissão dos escravos da Rua do Tijolo .....	97
Tabela 5: Função das estruturas abaixo do chão batido da Área 1 .....	144
Tabela 6: Função das estruturas visíveis no chão batido da Área 1 .....	147
Tabela 7: Função das estruturas da Área 2.....	152
Tabela 8: Função das estruturas da Área 3.....	155
Tabela 9: Função das estruturas da Área 5.....	162
Tabela 10: Função das estruturas da Área 7.....	171
Tabela 11: Função das estruturas da Área 9.....	176
Tabela 12: Identificação das garrafas da E1-1 .....	180
Tabela 13: Contentores no aterro depositado durante o século XX .....	191
Tabela 14: Datas dos vidros para a camada de aterro depositada no século XX.....	193
Tabela 15: Data média cerâmica (DMC) para a camada de aterro depositada no século XX.....	194
Tabela 16: Garrafas da E5-3 .....	196
Tabela 17: Potencial de reutilização das garrafas.....	205
Tabela 18: Data média das garrafas da E1-1.....	210
Tabela 19: Fontes históricas e sua aplicabilidade para a análise .....	259

## INTRODUÇÃO

Este projeto é consequência da participação do autor nas escavações que ocorreram no centro histórico de Salvador no âmbito do Projeto Pelourinho de Arqueologia entre os anos de 2006 e 2010. A pesquisa arqueológica foi uma vertente desse projeto de recuperação do imobiliário de alguns dos quarteirões do antigo núcleo urbano da cidade. A maior parte das pesquisas ocorreu no andar térreo e porões das casas, muitas delas construídas originalmente durante o período colonial, no entanto, reformadas e transformadas continuamente desde então.

A casa de número 21 da rua 28 de Setembro começou a ser pesquisada em julho de 2008, e logo no início das escavações foram encontradas as dez garrafas de vidro e a panela de fabricação regional que têm papel de destaque nesta tese. As cruzes riscadas pós-queima logo abaixo das asas de um recipiente cerâmico chamaram a atenção, não só por ser o primeiro exemplar encontrado com essa característica durante o projeto, mas, também, devido à grande atenção dada por arqueólogos a achados com essa marca por se conhecer a sua associação com práticas mágico-religiosas de africanos na diáspora. No entanto, conforme será discutido no Capítulo 4, essa marca está associada aos africanos da região centro-oeste do continente, que eram maioria no contexto baiano no século XVII, contudo, minoritários no século XIX. Uma vez averiguado um contexto para o sítio que remetia a segunda metade do século XIX, a hipótese de que poderia se tratar de um símbolo banto foi inicialmente desprezada.

O contexto oitocentista do sítio arqueológico e o espaço específico escavado, um porão, sugeriam que um indivíduo, ou grupo afro-brasileiro, teria sido o provável responsável pelos indícios arqueológicos encontrados. A descoberta de vasilhames, contas e búzios enterrados predominantemente num cômodo pareciam sugerir um culto doméstico, talvez para uma divindade, restrito a um dos quartos, sendo que os outros cômodos teriam função residencial. A princípio, havia interesse em tentar estabelecer correspondências entre os vestígios arqueológicos e as práticas mágico-religiosas afro-brasileiras detalhadas nas fontes etno-históricas locais, tal como Wilkie (1997) e Leone e Fry (1999) fizeram no sul dos E.U.A.

Outro pressuposto inicial da pesquisa era que os sujeitos históricos responsáveis pelos vestígios arqueológicos encontrados jamais seriam identificados, pois provavelmente tratar-se-iam de inquilinos que moraram no espaço durante o período em análise e sequer teriam deixado rastro documental. Para melhor contextualizar os achados, e para contornar este problema, decidiu-se traçar um extenso perfil social, baseado em documentação histórica do bairro, inclusive da população afro-brasileira, a mais apta a práticas religiosas que envolvem enterrar contas, búzios e vasilhames cerâmicos. Conforme relatado no texto a seguir, o decorrer da pesquisa demonstrou que ambos os pressupostos iniciais estavam errados.

A investigação das religiões afro-brasileiras oitocentistas a partir da arqueologia fornece contrastes importantes com a pesquisa histórica, que geralmente utiliza a documentação policial e jornais da época para tecer inferências. Por exemplo, os relatos que aparecem no jornal *O Alabama*, amplamente citado neste trabalho, permitem inferir sobre a origem africana específica de determinados candomblés através de menções da “nação” de sacerdotes e a raiz linguística dos termos utilizados para descrever diferentes rituais. Outras características das denúncias nas páginas dos jornais permitem deduzir se há um calendário de atividades rituais, uma hierarquia sacerdotal, sacrifício animal, iniciação de noviças e uso de instrumentos percussivos, características essas de um terreiro de candomblé, que são diferentes das atividades pontuais de um curandeiro ou da prática divinatória exercida por um especialista religioso para clientes particulares.

Em contraste, pela própria natureza da investigação arqueológica, o foco está no espaço físico e na cultura material associada. Portanto, a arqueologia está mais apta a descrever em grande detalhe o uso dos diferentes cômodos de um terreiro de candomblé e, particularmente bem, vestígios que estejam de forma estruturada, intencionalmente ou não, abaixo e dentro do piso de ocupação utilizado. Diferente dos relatos incidentais encontrados nos jornais, o método arqueológico permite um olhar diacrônico sobre as atividades do terreiro, o que pode permitir uma narrativa sobre o espaço que tem começo, meio e fim.

Na medida em que surgiram indícios que permitiram argumentar que o espaço teria sido ocupado por um terreiro de candomblé, ficou evidente que a interpretação do funcionamento utilizaria como principal ferramenta analítica a comparação e o contraste dos achados arqueológicos com os registros da prática da religião na Bahia, de preferência durante o mesmo período histórico. As fontes pertinentes para o fim do século XIX mostraram-se úteis somente para alguns aspectos; daí a importância das entrevistas semiestruturadas com especialistas religiosos de três “nações” do candomblé de um total de cinco terreiros diferentes. Estas conversas sobre os achados da Rua do Tijolo elucidaram alguns aspectos não explicitados nas fontes históricas e etnográficas publicadas, ainda que a distância cronológica criasse a necessidade de uma cautela analítica, tanto por parte do analista como dos entrevistados. No nível conceitual, duas inquietações estiveram latentes durante o desenvolvimento projeto: a primeira buscava uma forma de participar do saudável debate entre os “africanistas” e “crioulistas” sobre a característica da cultura africana na diáspora. Além do mais, uma vez que algumas das evidências do porão estão situadas em contextos pós-Abolição, até que ponto seria necessário ou apropriado um olhar “atlântico” que envolvesse o continente africano? A segunda inquietação concerne a teorização da cultura material e sua relação com discussões sobre agência: objetos podem ter agência, e se sim, qual o papel dos humanos nas suas interações com eles?

A realidade é que no contexto pós-Abolição e de crescimento do candomblé, a África continuou sendo fonte de mercadorias, pessoas e ideias que impactaram diretamente nos rumos da religião. Argumenta-se aqui que estudar o candomblé deste período exige este entendimento. Desde que Malinowski (1922) introduziu os objetos kula da Polinésia para uma audiência ocidental, e depois, através de diversos trabalhos de teóricos sociais, está claro que objetos podem ter agência. O candomblé demonstra essa capacidade de ação das coisas de diversas formas, o que pode explicar o surgimento deste tema dentro da literatura pertinente.

A tese foi dividida em quatro capítulos. O primeiro capítulo introduz o aparato conceitual que guia o trabalho e tenta reunir discussões e colocar em diálogo campos de

pesquisa que geralmente não se cruzam: os estudos sobre o candomblé, a agência de objetos e a arqueologia da diáspora africana.

O segundo capítulo tem como meta fornecer um contexto histórico para o candomblé da Rua do Tijolo de várias formas. Isso é feito ao se recriar o perfil social da rua através de diversos tipos de documentação histórica. Desta forma, os personagens históricos, de todas as classes sociais, assim como os estabelecimentos comerciais e as instituições, são apresentados e auxiliam na tarefa de compreender o contexto socioeconômico em que o terreiro estava inserido. Uma segunda meta do capítulo é fornecer um retrato dos candomblés urbanos da segunda metade do século XIX em Salvador.

O capítulo três concentra-se exclusivamente no sítio arqueológico, isto é, o porão de um sobrado construído na encosta de um vale. O período anterior ao candomblé é brevemente discutido, mas o foco é nas últimas décadas do século XIX, quando o porão foi reformado com o intuito de servir como espaço religioso. A estratigrafia, estruturas arqueológicas e cronologia da formação e uso do sítio são sublinhadas. No campo, as unidades de escavação foram organizadas respeitando a configuração oitocentista dos cômodos. Optou-se pela escavação por níveis culturais e naturais e em muitos casos utilizou-se o *point-provenience* para a identificação tridimensional dos objetos encontrados. O solo das estruturas arqueológicas foi coletado e flotado, com o intuito de salvaguardar os vestígios microfaunísticos e macrobotânicos.

Objetos apresentados neste capítulo têm o intuito de auxiliar na tarefa de datar as diferentes camadas e estruturas do sítio arqueológico. Para isso, são usadas as moedas, faianças e, sobretudo, os contentores vítreos encontrados. A principal fonte utilizada para datar a faiança inglesa tem autoria de Patricia Samford e George Miller e se baseia na extensa bibliografia, sobre o tópico, dos autores (SAMFORD e MILLER, 2012). Para a análise dos aspectos técnicos da fabricação das garrafas, que têm papel importante para datar os eventos que ocorreram no terreiro, foi usado principalmente Lindsey (2010). Quanto à datação dos mesmos, foram utilizadas principalmente fontes de natureza histórica, e quando pertinente, também Lindsey (2010).

O quarto e último capítulo concentra-se exclusivamente na descrição e interpretação do terreiro de candomblé. Para isso foram utilizadas principalmente as entrevistas com os especialistas religiosos e a literatura etnográfica sobre o candomblé baiano, assim como, em menor escopo, a produção acadêmica sobre religião na África. Finalmente, apesar da dificuldade metodológica ocasionada pela falta de estudos etnográficos sobre o tópico, foi explorada a possível influência banto nas práticas religiosas na casa. Uma gama bastante diversa de materiais foi analisada e faz parte do conteúdo do capítulo. No caso dos ossos, conchas (menos os cauris), corais, resíduo de proteína e dentes humanos foi necessário recorrer aos especialistas. Foi priorizada a análise zooarqueológica taxonômica em nível de espécie e apresentou-se um número mínimo de indivíduos sempre que possível. Essas informações são introduzidas, com detalhamento, ao longo da narrativa. Para a análise das contas, seguiu-se a metodologia completa explicitada por DeCorse et al (2003), ainda que na narrativa do capítulo tenham sido priorizados seus atributos cromáticos, por seu grande valor interpretativo no candomblé.

A expectativa é de que este estudo de caso forneça mais uma linha de evidência para contribuir com as discussões sobre o período de consolidação da religião do candomblé. Ao fornecer um contexto histórico e cultural para uma coleção de objetos de culto, há um contraste com as coleções descontextualizadas oriundas das batidas policiais no início do século XX.<sup>1</sup>

Ao refletir sobre a diferença entre esta coleção arqueológica e aquelas coletadas em batidas policiais, a ialorixá Mãe Stella de Oxossi sugeriu que o aspecto mais importante fosse o contraste entre a violência e o respeito. Essa observação, logo na primeira entrevista com a venerada sacerdotisa, ressaltou o quão tênue é a dicotomia entre o passado e presente no trabalho do arqueólogo e serviu como lembrete da responsabilidade que nos é incumbida.

---

<sup>1</sup> Para um exemplo, cf. R. LODY, *Um documento do candomblé na cidade do Salvador*.

## CAPÍTULO 1: ESBOÇO TEÓRICO DA ARQUEOLOGIA DO CANDOMBLÉ

### 1.1 Abordagens para o estudo da diáspora africana

Durante a primeira metade do século XX, a discussão acadêmica sobre a identidade africana na diáspora foi marcada pela polarização de posições muito diferentes propostas por Franklin Frazier e Melvin Herskovits. Mintz e Price, que analisam esse confronto, resumem a posição de Frazier: “Numa de suas declarações mais vigorosas sobre essa questão, ele escreveu que, ‘provavelmente, em nenhuma época anterior da história um povo foi tão despojado de sua herança social quanto foram os negros trazidos para a América’; e defendeu a tese de que as imagens do passado afro eram meras ‘Lembranças Esquecidas’” (MINTZ & PRICE, 2003, p. 89).

Herskovits, pelo contrário, argumentava que inúmeros aspectos culturais afro-ocidentais sobreviveram ao tráfego transatlântico de escravos e podiam ser encontrados em diferentes países da diáspora africana. O norte-americano era o representante mor de uma posição teórica que tinha outros proponentes, inclusive na própria Bahia, onde o médico-legista e também pesquisador do candomblé baiano Nina Rodrigues, nos últimos anos do século XIX, já sugeria que as práticas religiosas dos negros “ainda hoje persiste na Bahia tal como existe na África”, com pouca “mescla” (RODRIGUES, 2006, p. 03, p. 108).<sup>1</sup> Nos anos de 1930, Arthur Ramos, que nutriu uma amizade com Herskovits, também se interessou, por algum tempo, em pesquisar sobre as “sobrevivências” africanas na Bahia (Cf. GUIMARÃES, 2008; BASTIDE, 2001, p. 23).

No início da década de 1970, preocupados com essas polarizações que distorciam a pesquisa “erudita” da experiência africana na diáspora, os antropólogos Sidney Mintz e Richard Price introduziram uma abordagem que se tornaria bastante influente (particularmente na América do Norte), bem como polêmica: a da criouliização

---

<sup>1</sup> É importante observar que Rodrigues acreditava estar documentando o fim de uma era, e que em breve a “pureza” das práticas africanas seria substituída por “práticas e crenças mestiçadas” (N. RODRIGUES, *O animismo fetichista dos negros baianos*, p. 30).

(Cf. MINTZ & PRICE, 2003, p. 7). Conforme argumentam, a analogia comparativa do analista deve se atentar às “orientações cognitivas” e “princípios gramaticais” e não aos traços superficiais do africano na diáspora. Para os pesquisadores, a heterogeneidade dos africanos na diáspora era imensa, e devido a essa diversidade cultural, o processo de criouliização foi rápido, com escravos adaptando-se a seus novos ambientes sociais e criando novas instituições e uma cultura criouliizada como reação à opressão.

O modelo de Mintz & Price, impulsionado pelo o conceito de “fusão”, inspirou uma multiplicidade de abordagens que surgiram desde então e que enfatizam o sincretismo, a heterogeneidade, a fluidez e a hibridez da cultura africana na diáspora (OGUNDIRAN & FALOLA, 2010, p. 18).

Porém, conforme retrata Luis Nicolau Parés, o modelo Mintz & Price também desencadeou uma série de reações dos estudiosos “afrocêntricos”, que desta vez deram maior atenção a hetero ou homogeneidade dos escravos em determinados locais na diáspora e a seus pontos de origem na África, assim como à escala temporal associada aos africanismos (PARÉS, 2005, p. 89-90). Uma das críticas ao modelo Mintz & Price foi sua falta de poder de explanação: porque algumas características, e não outras, são criouliizadas? (cf. PERRY & PAYNTER, 1999, p. 299-310). Outra crítica sugeriu que um pressuposto importante do modelo estava errado: a criouliização não ocorreu na diáspora, já havia começado antes da chegada dos europeus no continente africano (Cf. THORNTON, 2008; VAINFAS & SOUZA, 1998; PEEL, 2003).

Com o avanço nas pesquisas históricas sobre o tráfico escravo, tornar-se-ia possível, em algumas circunstâncias, melhor caracterizar as ‘massas heterogêneas’ do modelo Mintz & Price (Cf. OGUNDIRAN & FALOLA, 2010, p. 18). Essa realidade permitiu que Thornton (1992) se reapropriasse do conceito de Melville Herskovits de “zonas culturais” e sugerisse uma divisão do continente em três regiões culturais, permitindo, assim, um aprimoramento na identificação de grupos de escravos oriundos de

determinados locais (Cf. OGUNDIRAN & FALOLA, 2010, p. 20). Este pressuposto embasa diversos estudos recentes.<sup>2</sup>

Em alguns casos, é possível observar a ocorrência dos dois processos, “africanização” e “crioulização” numa mesma região. Parés (2005), no seu estudo dos processos de crioulização no Recôncavo baiano no período colonial, sugere um **modelo pendular** para analisar o processo, pois um olhar diacrônico demonstra que há períodos de “africanização” assim como de “ladinização”.<sup>3</sup>

A crioulização, portanto, conota a ideia de hibridação e síntese cultural, quando não de assimilação às práticas e valores dominantes já estabelecidos. Ela se expressava pela adoção de novas formas de pensar e atuar, novas formas de falar e significar, novas instituições e novas identidades coletivas mais genéricas e abrangentes. Todavia, a chegada de novos africanos — dependendo do seu peso demográfico, da sua homogeneidade étnica, das características da sua cultura e, às vezes, até da idiosincrasia carismática dos seus líderes — podia exercer influência e modificar aspectos da cultura crioula local, dando-se, nesse caso, um processo inverso de “boçalização” ou “africanização” (PARÉS, 2005, p. 93).

Matory (1999) argumenta que ao invés de se investigar “sobrevivências” africanas, deve-se entender a presença da África nas Américas como resultado de um processo “**transnacional**” de negociação interatlântico (MATORY, 1999, p. 68). Ele compara esse processo a um diálogo: “Pelo contrário, a metáfora do ‘diálogo’ sublinha as formas pelas quais o olhar mútuo entre africanos e afro-americanos, viagens multidirecionais e migração entre dois hemisférios, o movimento de publicações, comércio, e assim por diante, têm moldado as culturas africana e afro-Americana em conjunto, ao longo do tempo, ao mesmo tempo.” (MATORY, 2005, p. 291).

Ainda que com abordagens diferenciadas, fica nítido que um número crescente dos estudos sobre a diáspora examina o contexto “Atlântico”, portanto o espaço representado pela África e os outros continentes, para entender a cultura dos africanos nas Américas e no Caribe. As circunstâncias históricas da Bahia no fim do século XIX

<sup>2</sup> Entre os historiadores, J. SWEET, *Recreating África*, é um dos melhores exemplos. Ver T. SINGLETON & M. SOUZA, *Archaeologies of the african Diáspora: Brazil, Cuba, and the United States* para uma listagem dos trabalhos que seguem essa linha na arqueologia da diáspora africana.

<sup>3</sup> Termo cunhado por João Reis que se refere ao africano “que falava bem o português e tinha noções da religião cristã” (Cf. L. N. PARÉS, *A formação do candomblé*, p. 93).

sugerem também a utilidade de modelos analíticos que consideram as oscilações no processo “africanização” (Cf. PARÉS, 2005) ou a forma dialética como a identidade “transatlântica” é construída (Cf. MATORY, 1999). Isso é particularmente relevante no que tange ao candomblé.

Castillo (2012) relata que, depois da proibição efetiva do tráfico de africanos em 1850, o período de pico nas viagens transatlânticas entre Salvador e Lagos foi entre o fim da década de 1870 e início da seguinte, trânsito este somente interrompido a partir da Primeira Guerra Mundial. Figuravam entre os passageiros figuras notórias do candomblé baiano, como por exemplo, Bamboxê Obitikó, que segundo a história oral ajudou a fundar o terreiro do Ilê Axé Opô Afonjá e transitava entre diversos outros candomblés. A autora ressalta que este período diferenciou-se do movimento anterior de libertos para a África por envolver também um eventual retorno ao Brasil. No caso de Bamboxê, ele foi e voltou à África quatro vezes entre 1873 e 1899 (CASTILLO, 2012, p. 104). Esse vai e vem chamou a atenção de Nina Rodrigues, que mencionou que “Conheço muitas negras que tem feito diversas viagens à África e lá se tem demorado mais ou menos tempo. Da África recebem ellas *cauris obi* [noz de kola] e muitos outros objectos do culto” (RODRIGUES, 2006, p. 108). É com este pano de fundo que, liderada por cidadãos “transatlânticos”, ocorre a consolidação do candomblé nos anos antes e depois da Abolição.

Conforme deixou transparecer Nina Rodrigues nos seus textos recheados com trechos colhidos de jornais entre 1896-1905, cresceu muito o número de candomblés durante este período. Geralmente chefiados por mulheres crioulas, os terreiros tinham na África, particularmente na região iorubá, um sinal diacrítico, de origem, no processo de reformulação identitária de uma população livre, porém marginalizada (PARÉS, 2006, p. 159). Conforme sintetiza Nicolau Parés:

[...] o final do século XIX parece estabelecer as bases conceptuais para uma noção da África como o *locus* original de uma “tradição” que precisava ser recuperada, reinventando continuidades de modo a superar um “passado traumático”. Essa idealização da África também se apresentava como uma alternativa e uma reação ao viés assimilacionista da cultura crioula. Sincronizada com a crescente visibilidade da

supremacia cultural iorubá no mundo afro-atlântico, o processo de “reafricanização” consolidou-se, de fato, como um processo (PARÉS, 2007, p. 161).<sup>4</sup>

Esta discussão histórica aponta para uma formulação de identidade étnica nos moldes instrumentalistas, conforme explicitado por Barth (1998). Essa abordagem parte do pressuposto de que o indivíduo manipula, mobiliza ou minimiza a etnicidade de acordo com os seus interesses. Existem “fronteiras” instáveis que regulam o pertencimento a uma identidade étnica, traços que podem ser ativados através de “sinais diacríticos” (BARTH, 1998, p. 194-196). Essa visão está em oposição à “primordial”, segundo a qual a etnicidade é sentida pelo ator como algo inato, emocional e difícil de explicar, conforme primeiro explicitado por Weber (1991) e depois Geertz (1996). Na contramão da tendência a minimizar a importância de suas “nações” e gradualmente assumir a identidade de “africanos”, nos terreiros o conceito de “nação” continuou em operação como tática de diferenciação também nas últimas décadas do século XIX (NISHIDA, 2003, p. 117; PARÉS, 2007).

Este pano de fundo histórico tem implicações conceituais para a análise dos materiais do candomblé da Rua do Tijolo. Sugere a possibilidade de um primeiro movimento de “nagoização” no candomblé baiano durante o período de operação do terreiro. As possibilidades geradas a partir deste pressuposto são intrigantes: existem sinais de mudanças litúrgicas ao longo da vida útil do terreiro para enfatizar elementos iorubanos? E no caso de um terreiro jeje ou angola, de assimilação ou demarcação de fronteiras através de “sinais diacríticos”? Há traços que sugerem um processo de negociação identitária no seio da vida religiosa do terreiro? Para o arqueólogo que pretende analisar o candomblé através de sua cultura material, o contexto histórico que sugere fluidez no que tange à etnicidade serve para sublinhar o perigo de conceituar o artefato como demarcador étnico estático. Pelo contrário, sugere a adoção de um modelo que valoriza a polissemia e hibridez.

---

<sup>4</sup> Ao invés da nagoização ser resultado de uma ênfase dada por estudiosos do candomblé (Cf. B. Dantas, *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, 1988), esta posição sugere que se trate de um processo que ocorreu dentro dos candomblés e antes do discurso sobre a supremacia nagô ser cooptada pelos acadêmicos. Cf. também O. SERRA, *Águas do rei*, 1995.

## 1.2 Artefatos da diáspora africana

A arqueologia da diáspora africana nos E.U.A., por razões diversas, historicamente tem sido o maior polo de pesquisas sobre a experiência africana em terras americanas (Cf. SINGLETON & SOUZA, 2009, p. 449-450). A partir das décadas de 1960 e 1970 a arqueologia de “missão moral” nos E.U.A. tratou de explicitar a experiência dos pobres e historicamente menos favorecidos, grupo este que incluía a população afro-americana (SINGLETON, 1999, p. 1). Essas e subsequentes pesquisas arqueológicas, principalmente em antigas *plantations* nos estados escravistas do Sul e Sudeste, resultaram numa vasta bibliografia sobre o cotidiano afro-americano antes da Abolição.<sup>5</sup>

Inspiradas nos trabalhos de Melville Herskovits, as pesquisas buscavam estabelecer uma correlação entre a cultura material e grupos étnicos específicos, comumente através de “sinais” de “africanismos” nos artefatos como, por exemplo, vasilhames cerâmicos.<sup>6</sup> O problema neste caso não é buscar traços de inspiração africana, e sim uma abordagem que enxerga etnicidade como estática e “primordial” ao extremo.<sup>7</sup> Singleton e Bograd (2000, p. 8) sugerem ainda outros problemas com essas abordagens: “A identificação de africanismos tem distraído os arqueólogos e tem levado a uma busca

---

<sup>5</sup> Conferir T. SINGLETON & M. Souza, *Archaeologies of the african diáspora: Brazil, Cuba, and the United States* para uma discussão que enfoca contextos de escravidão, inclusive quilombos. M. LEONE et al., *The archaeology of black americans in recent times*, também apresentam uma discussão sobre essa literatura, assim como alguns estudos de caso de pesquisas sobre afro-americanos livres.

<sup>6</sup> Talvez o exemplo mais conhecido seja a discussão em torno da cerâmica de fabricação regional conhecida como *colonoware* e encontrada principalmente nos Sul dos E.U.A., e se sua produção deve ser atribuída a escravos africanos, à população indígena, ou ambos (CF. MOUER et al., *Colonoware pottery, chesapeake pipes, and “uncritical assumptions”*). Há também problemas de ordem metodológica, pois comparações entre o Novo Mundo e a África não identificam exatamente quais grupos oriundos do velho continente eram responsáveis pela cultura material em análise nas Américas. Também, em muitos casos, ao partir do pressuposto de que práticas culturais africanas são “tradicionais” e estáticas, períodos temporais incompatíveis eram comparados.

<sup>7</sup> A busca por uma associação entre artefatos e etnicidade na arqueologia iniciou-se na segunda metade do século XIX, nas partes centrais da Europa onde, por motivos nacionalistas, havia grande interesse em origens étnicas. Arqueólogos começaram a associar deposições em contextos geográficos e temporais específicos com grupos étnicos (B. TRIGGER, *A history of archaeological thought*, 1989, p. 162). O mais conhecido destes pioneiros, Gustaf Kossina, um patriota fanático que publicou a *Origem dos Germânicos*, em 1911, acreditava que a cultura era um reflexo da etnicidade e que diferenças e similaridades na cultura material poderiam sinalizar diferenças étnicas (B. TRIGGER, *ibid*, p. 164). Gordon Childe, ainda na primeira metade do século XX, desenvolveu uma metodologia que identificava grupos étnicos através de supostos “marcadores étnicos” em determinadas classes de cultura material (B. TRIGGER, *ibid*, p. 170).

por artefatos, e não contextos; uma busca pela África, e não uma compreensão da Afro-América”. Os autores alertam para o perigo de assinalar fronteiras (utilizando a cultura material) onde talvez não existissem e defendem uma abordagem que tenta entender como um artefato “foi usado, apropriado e transformado por seus produtores e usuários”, ao invés de focar somente a correlação entre os produtores do artefato e sua identidade cultural (SINGLETON & BOGRAD, 2000, p. 9).

Nos dias atuais, abordagens influenciadas pelo conceito de crioulização são mais comuns (SINGLETON & SOUZA, 2009, p. 454). Há uma atenção considerável também a investigações sobre a experiência de afro-americanos livres, libertos e emancipados, ou em contexto de resistência aberta contra o regime escravocrata, como no caso dos quilombos.<sup>8</sup>

No Brasil, onde a tradição histórico-cultural teve seu auge entre as décadas de 1960 e 1980, o conceito de objeto como “marcador étnico” também não está completamente extinto, e sobrevive ainda, por exemplo, através da cerâmica arqueológica denominada de “Tupi-guarani” que é associada aos falantes da língua indígena “guarani”. Ao utilizar essa correlação, muitos arqueólogos brasileiros, conseqüentemente, dão o rótulo de “guarani” a vários grupos que se autodiferenciam etnicamente (OLIVEIRA, 2007, p. 96). Conforme sugere Soares (2003), o uso desse termo cria dificuldades interpretativas para uma análise de identidade étnica mais criteriosa ao criar uma “colcha de retalhos etnográficos” ou “um monstro tipo Frankenstein” (OLIVEIRA, 2007, p. 98).

Contudo, dentro dos estudos da diáspora africana, observa-se a adoção crescente de uma “perspectiva Atlântica”, e pesquisas que no seu aporte conceitual utilizam tanto a abordagem “afrocêntrica” como a “crioulizada” (SINGLETON & SOUZA, 2009, p. 458; SOUZA, 2013, p. 9-12).<sup>9</sup> No entanto, no Brasil, o período de transição para o trabalho livre é pouco estudado pelos arqueólogos, e trata-se de uma lacuna (SOUZA, 2013, p. 14)

---

<sup>8</sup> Cf. LEONE *et al.*, The archaeology of black americans in recent times, p. 578-579 para ambas as categorias, e T. SINGLETON & M.SOUZA, p. 460-464, *Archaeologies of the african diáspora: Brazil, Cuba, and the United States*, para pesquisa sobre quilombos .

<sup>9</sup> Cf. por exemplo, SYMANKSI & HIROOKA, *Engenho Bom Jardim: cultura material e dinâmica identitária de uma comunidade escravizada do Mato Grosso*, e C. AGOSTINI, *Mundo atlântico e clandestinidade: dinâmica material e simbólica em uma fazenda litorânea no sudeste, século XIX*.

que precisa ser superada para a compreensão de contextos como Salvador oitocentista, com sua significativa população de cor livre e liberta. Outra subárea de alta visibilidade nos E.U.A., e que começa a despontar no Brasil, é o estudo de práticas mágico-religiosas por africanos na diáspora. Este é o tema da discussão a seguir.

### **1.3 A arqueologia de práticas religiosas africanas na diáspora**

Se durante a década de 1980 os relatórios de pesquisa de campo já incluíam interpretações tímidas de artefatos associados a práticas espirituais africanas, a partir da década de 1990 os vestígios de práticas religiosas e espirituais tornaram-se o foco de discussão de um número crescente de estudos. As pesquisas deste período já demonstravam uma inquietação para avançar o estágio das interpretações dos vestígios da cultura material de práticas religiosas e espirituais de afro-americanos encontrados em contextos arqueológicos. Não bastava simplesmente reconhecer que a cultura material estaria associada a africanos e seus descendentes, mas sim entender qual o seu significado para aquele grupo cultural e o papel das manifestações religiosas e espirituais naquela sociedade.

O pioneiro neste tema é Leland Ferguson, que sugeriu que marcas encontradas em tigelas setecentistas em contextos associados a escravos africanos na Carolina do Sul evidenciavam uso ritual (FERGUSON, 1999; 1992). Ferguson argumentou que marcas em forma de cruz, encontradas na sua grande maioria nas bases de tigelas depositadas num rio adjacente a uma antiga plantação de arroz, estavam associadas à cosmovisão de escravos oriundos da região centro-oeste africano. O autor explicou que segundo relatos etnográficos, na tradição baçongo a cosmovisão era representada por uma cruz chamada de *dikenga*. A linha horizontal da cruz representaria a intersecção entre o mundo dos vivos e o dos mortos, e a vertical, de forma “ambivalente”, o caminho que leva a essa intersecção, assim como o caminho do poder que conecta o mundo ‘de cima’ com o ‘de baixo’ (FERGUSON, 1999, p. 119).

Ferguson demonstrou que as tigelas provavelmente foram usadas por escravos, pois foram encontradas numa área habitada por eles, sendo quase 50% destes

originalmente da região bacongo. Para o pesquisador, tigelas cerâmicas eram comumente utilizadas para juntar os ingredientes necessários aos feitiços, chamados de *minkisi*. Os *minkisi* eram utilizados para influenciar os espíritos e geralmente eram elaborados por um especialista religioso chamado de *naganga*. O formato circular ao redor da cruz, geralmente o apoio da base, era consistente com a importância atribuída à circularidade na ideologia africana (FERGUSON, 1999, p. 127).

Aaron Russell (1997) analisou artefatos oriundos da Hermitage *plantation* de contexto associado a afro-americanos no século XIX. Diferente de Stamford (2000), ele não contou com dados contextuais que possibilitaram tecer conclusões sobre “comportamentos espirituais específicos”. Ele apresentou categorias de artefatos comumente associados a crenças africanas e afro-americanas, como figas, moedas furadas e objetos circulares com uma cruz riscada dentro, e sugeriu que as analogias que ele apresenta, por vezes reconhecidamente fracas, servem para instigar pesquisas mais aprofundadas sobre o assunto. Recomendou que as pesquisas fossem além de uma simples construção de “genealogias” e elaboração de categorias funcionais, sendo necessário chegar a um melhor entendimento das cosmologias e religiões que explicam essas práticas (RUSSELL, 1997, p. 78). Ele se despediu com um alerta aos outros pesquisadores sobre a necessidade de informações contextuais precisas para esse tipo de análise.

No mesmo ano, Laurie Wilkie publicou um influente estudo em que também insistiu sobre a necessidade de ir além da interpretação do uso e significado de artefatos associados a práticas mágicas e espirituais afro-americanas, e buscar entender o panorama cultural mais amplo no qual eles eram utilizados (WILKIE, 1997, p. 81). Wilkie argumentou que os arqueólogos subestimavam a importância de mágica e religião para a comunidade afro-americana, e destacou a necessidade de incluir uma dimensão diacrônica que possibilitasse um estudo arqueológico passível de comparar mudanças e evoluções, através do tempo, nas crenças espirituais de africanos e seus descendentes (WILKIE, 1997, p. 102). A autora sugeriu o uso do modelo desenvolvido por George Brandon (1993), que estudou os diferentes estágios de criouliização da santeria nas

Américas, e de analogias etnográficas a partir das fontes etno-históricas de tradições mágico-religiosas do Sul dos E.U.A. durante o início do século XX.

Apesar de não apresentar dados arqueólogos de suas pesquisas, o texto de Christopher DeCorse (1999) foi importante por indicar a necessidade de uma olhar transatlântico para as pesquisas sobre rituais e religião de africanos na diáspora. Ele sugeriu que estudos sobre a diáspora têm contribuído pouco para discussões a respeito de crenças, origens e transformações, pois a grande parte dos estudos está focada em temas que não permitem entender o sistema cognitivo de origem africana (DECORSE, 1999, p. 146). Segundo ele, a tendência de estudos de cultura material baseados em modelos estáticos que procuravam “africanismos” nos artefatos arqueológicos limitava as conclusões, pois faltava uma análise do sistema cultural e dos processos dinâmicos das sociedades envolvidas. Ele sugeriu a necessidade de identificar mais claramente quais aspectos da evidencia arqueológica têm maior potencial para elucidar as crenças e a visão de mundo dos africanos morando nas Américas, e concluiu que estudos sobre rituais e religião afro-americana talvez permitam entender um sistema cognitivo originalmente africano, porém transformado e modificado em seu novo ambiente cultural.

Patricia Samford (2000) analisou 103 cavidades abaixo de pisos em sítios arqueológicos do fim do século XVII até meados do XIX no estado da Virgínia no Sul dos E.U.A. em busca de evidências de uso do local por escravos africanos para depositar oferendas às suas divindades. A pesquisadora utilizou uma metodologia contextual (ver HODDER, 1999), uma “intersecção de arqueologia, história, antropologia, estudos religiosos e história da arte” (SAMFORD, 2000, p. 285) e determinou que quatro das cavidades foram utilizadas para depositar oferendas, enquanto outras cinco apenas sugeriam este uso, pois a ausência de registros arqueológicos completos impediram tal comprovação. No fim, a autora advertiu sobre a dificuldade de interpretações de práticas religiosas e sugeriu uma abordagem contextual que pudesse dar conta da riqueza de detalhes neste tipo de sítio arqueológico.

James Davidson (2004) apresentou dados de 15 enterramentos de um cemitério afro-americano em Dallas, Texas, que incluía, entre outros artefatos, moedas furadas.

Uma grande contribuição do pesquisador é sua cautela analítica: Davidson argumentou que as moedas, todas depositadas entre 1869-1907, foram utilizadas como talismãs, porém adverte que seu uso não se restringiu aos afro-americanos. Para o pesquisador, há limites e oportunidades nesse tipo de estudo: “elas [moedas] nunca poderão ser utilizados para indiciar a presença de um determinado grupo étnico”; e conclui que “talismãs criados a partir de moedas furadas são os mais fáceis de reconhecer, encontrar e menos suscetíveis a problemas de interpretação entre tipos de artefatos acessíveis para o estudo de sistemas de crenças mágico-religiosas” (DAVIDSON, 2004, p. 49).

Mark Leone (2005, p. 192-244) apresentou uma síntese de mais de 20 anos de escavações em que vestígios de práticas “espirituais” foram paulatinamente encontrados em diversas casas no núcleo urbano da capital do estado de Maryland, nos E.U.A. As descobertas, inicialmente tachadas por alguns arqueólogos locais de mero lixo doméstico e, por isso, insignificantes, eram em geral compostas de aglomerações de materiais diversos, como cristais, tachas metálicas, botões e moedas, entre outros. Leone baseia seu aporte teórico no trabalho de Louis Althusser e nas críticas resultantes de sua elaboração do conceito de ideologia. No seu estudo, Leone pergunta: se a ideologia serve para mascarar diferenças sociais, haveria algum grupo capaz de “ver” a realidade como realmente é? Se a ideologia que servia para mascarar desigualdades sociais era ancorada nos conceitos de liberdade e oportunidade, o que acontecia com grupos sem esses direitos, como afro-americanos escravos e libertos? Leone quer saber como a arqueologia com foco nos afro-americanos pode responder essas perguntas (LEONE, 2005, p. 179-191; p. 212-213).

Leone relatou duas etapas importantes do trabalho: primeiro, a revisão dos relatórios de pesquisa de escavações arqueológicas em vários estados no Sul dos E.U.A., que indicou a multiplicidade de achados de “cachês espirituais” parecidos com aqueles de Annapolis. Os locais eram consistentes: sempre no canto nordeste, associados a fornos, bases de chaminé, soleiras, bases de escadas ou escadarias (LEONE, 2005, p. 221). Segundo, um levantamento das entrevistas conduzidas com ex-escravos no fim do século XIX nos E.U.A., com o intuito de revelar crenças que ajudariam a explicar os vestígios

materiais encontrados por Leone (LEONE, 2005, p. 224-231). Uma das descobertas mais importantes da pesquisa foi a constatação, em uma das casas pesquisadas, de que os cachês tinham uma organização espacial, juntos formavam uma cruz, que sugeria o cosmograma baongo (LEONE, 2005, p. 217). Não eram depósitos arqueológicos separados, mas sim parte de um conjunto maior que refletia crenças específicas. E servia para controlar espíritos.

Para Leone, os cachês enterrados eram utilizados para conjurar e “usar espíritos para manter pessoas perigosas ou difíceis longe”, o que ele via como sinal de “rebelião e resistência” (LEONE, 2005, p. 231). Ele também concluiu que como muitos cachês que compunham o cosmograma foram mantidos por muitos anos (conforme a análise do conteúdo), eles refletiam um “gerenciamento de espíritos em longo prazo” (LEONE, 2005, p. 234). Para o pesquisador, tratava-se de um grupo com uma cultura e identidade próprias, e por isso livre do controle de alguns aspectos do sistema capitalista da época (LEONE, 2005, p. 244). Em outras palavras, eles conseguiam ver além do efeito “mascarante” imposto pela ideologia. E, por fim, Leone também avaliou os limites do seu trabalho, que considerou ser um passo “intermediário”, pois não procurou correlacionar crenças espirituais específicas aos achados arqueológicos, e tampouco entrou em discussões sobre a variedade etnográfica destas crenças (LEONE, 2005, p. 223).

O arqueólogo Christopher Fennell (2010; 2007) apresentou um inovador aporte teórico para arqueólogos que analisam a diáspora africana ao explorar “as formas como tais artefatos provavelmente serviram a seus criadores e usuários como componentes significativos de rituais religiosos privados, como comunicadores em potencial de identidades grupais e como expressões de criatividade individual na construção de novas relações sociais” (FENNELL, 2010, p. 199). Na base de seu aporte está o conceito de “core symbols”, que, de acordo com Sherry Ortner (1973), aparece num espectro de expressões desde o “emblemático” até o “instrumental”. Expressões emblemáticas são símbolos na sua forma mais complexa e reforçam uma identidade coletiva, ao tempo em que remetem a um conjunto de ideias e metáforas e não demandam muita reflexão. Por outro lado, expressões instrumentais utilizam somente componentes abreviados do

símbolo “core”, são práticas e imediatas (FENNELL, 2010, p. 199-202). Mas não são estáticos, pois o autor explica que partes de um símbolo emblemático podem ser simplificados e dar origem a um símbolo instrumental, que por sua vez pode ser incrementado para posteriormente expressar uma nova identidade (FENNELL, 2010, p. 202).

Conforme sugere Fennell, não há evidência de que os baongo escravizados na América do Norte tenham utilizado símbolos centrais de sua cultura em rituais públicos e grupais, principalmente, mas não exclusivamente, em virtude do rigoroso controle a que estavam submetidos os escravos nas *plantations* (FENNELL, 2010, p. 219, p. 224). Ele também cita um sítio arqueológico no Texas onde outros autores (BROWN & BROWN, 1998) sugerem a presença de ritos de origem baongo, assim como iorubá (FENNELL, 2010, p. 23). Nesse espaço intercultural, um símbolo instrumental e polissêmico como a *dikenga*, faria sentido para membros de ambos os grupos.

Ainda segundo o mesmo autor, no Brasil e Haiti, num contexto de “etnogênese” e maior liberdade de culto, símbolos de várias religiões foram combinados para uso público, e não somente às escondidas (FENNELL, 2010, p. 230).<sup>10</sup> Nesse tipo de situação, “Ao longo do tempo, suas interações podem solidificar e transformarem-se em novas redes sociais, para as quais eles podiam desenvolver símbolos emblemáticos que expressassem sua nova identidade grupal” (FENNELL, 2010, p. 224). Para Claude Lévi-Strauss, um “*bricoleur*” é um manipulador prático e criativo de conhecimento cultural que consegue utilizar o que está em sua volta. Como Fennell enxerga a etnicidade como construída socialmente, num processo de negociação entre diversos grupos com relações simétricas de poder, ele sugere o uso do termo “bricolagem etnogênica” para identificar esse processo (FENNELL, 2007, p. 129-130).

No Brasil, o estudo arqueológico das práticas religiosas dos africanos e seus descendentes na diáspora está em fase crescente. No Rio de Janeiro, escavações

---

<sup>10</sup> O autor explicita que a alta proporção de escravos, se comparada àquela representada pelo senhor do engenho e seus funcionários, explicava a tendência destes últimos a não se envolverem com os assuntos diários dos escravos. Desta forma, a menor vigilância dos escravos, se comparada às *plantations* do norte, ajudaria a explicar essa maior liberdade para cultivar (FENNELL, 2010, p. 87).

coordenadas por Tânia Andrade Lima recentemente descobriram diversos indícios de práticas religiosas de escravos recém-chegados ao Brasil (Cf. LIMA, 2013, p. 177-207). Uma publicação recente sobre a cultura material associada à escravidão e seu legado apresenta nada menos que cinco artigos sobre religião e crenças mágicas e espirituais (AGOSTINI, 2013).

Contudo, a produção sobre o tópico ainda é pequena. Uma das pioneiras é Ramos (2006), que relatou sobre um projeto de arqueologia de desenho participativo em que representantes locais de terreiros de candomblé acompanharam as escavações em Recife na Cruz do Padrão, tido como um antigo cemitério de negros. Durante as escavações, ossos encontrados, por se tratarem de “eguns” na cosmovisão do candomblé, só podiam ser tocados por homens. Vidros, cerâmicas e ferragens, tidos como similares àqueles usados para compor assentamentos, e ossos de animais, foram interpretados como sendo oferendas para divindades, sendo que estruturas de ferro encontradas tratavam-se de uma representação do orixá Ogum (RAMOS, 2006, p. 70).

Luis Cláudio Symanski (2013; 2007) analisou sistemas de crença religiosa de origem africana no Mato Grosso e demonstrou algumas continuidades ainda hoje observadas nas suas práticas (SYMANSKI, 2007, p. 10). Embasado em Michel de Certeau, o pesquisador categorizou os senhores de engenho como “produtores” que dominam o “lugar”, e os escravos como “consumidores” que ocupam o “espaço” (SYMANSKI, 2007 p. 10). Symanski argumentou que há “táticas” usadas pelos consumidores para apropriar-se-iam do espaço originalmente organizado pelas “estratégias” do produtor, e ressaltou a necessidade de analisar artefatos móveis, que podem nos dizer algo sobre as táticas dos consumidores, ao invés de somente sublinhar o ambiente construído, como normalmente é feito (SYMANSKI, 2007, p. 11).

O autor também utilizou o modelo de paisagem de Hirsh, que divide o *foreground* (experiência da vida cotidiana) do *background* (mundo ideal), para analisar os vestígios arqueológicos do Mato Grosso. Os artefatos apresentados incluíram fragmentos de cerâmica com a cruz e o círculo, que ele interpretou como representando o cosmograma bacongo, e uma série de artefatos localizados abaixo do piso da casa grande,

como um prato cerâmico com uma moeda de cobre e cristais, e na senzala, um par de garrafas inteiras enterrados no canto (SYMANSKI, 2007, p. 22-25).

A partir do exemplo dos amuletos usados tanto na Europa como no Brasil por euro-brasileiros, e na África e no Brasil por afro-brasileiros, o autor sugeriu um “denominador comum” entre sistemas de crenças aparentemente “disparatas” (SYMANSKI, 2007, p. 28). Finalmente, ao relatar um ritual religioso na região, a lavagem do santo, ele observou uma agregação de crenças católicas e africanas/afro-brasileiras numa só prática, com *backgrounds* diferentes dentro de uma realidade (*foreground*) compartilhada (SYMANSKI, 2007, p. 32).

Agostini (2011) analisou a propriedade associada a um possível receptor de escravos africanos recém-chegados no Vale do Paraíba. Objetos encontrados incluíram painéis com representações de figas e falos e um aglomerado enterrado na fundação da casa. Para a autora, o espaço pode ter sido usado para cultos de fertilidade que precisam ser analisadas num viés “Atlântico”, e que podem sofrer tanto influências africanas assim como outras oriundas do catolicismo popular. Agostini argumentou que tratava-se de um processo de formação identitária híbrida, em que o papel da cultura material como agente neste processo não deve ser menosprezado.

Assim como no restante do país, na Bahia pesquisas sobre religiões afro-brasileiras são tópico recente nas investigações arqueológicas. Tavares (2006) analisou enterramentos associados à antiga igreja da Sé em Salvador, evidenciados durante pesquisa arqueológica no centro histórico a partir de 1999 (Cf. ETCHEVARNE et al, 2011, p. 77-92). A pesquisadora concentrou-se nas contas encontradas associadas a enterramentos de africanos e afro-brasileiros e argumentou que não havia evidência de sincretismo religioso, mas sim, de sistema de crenças que atuavam de forma paralela. Na sua conclusão, a autora argumenta que os dados arqueológicos apontam para a prática paralela de cultos afro-brasileiros e do catolicismo pela população negra da cidade. (TAVARES, 2006, p. 60).

Ribeiro (2008) estudou o “ciclo de vida”, a partir do conceito de Schiffer (1973), das máscaras Geledé e édan ogboni encontradas em coleções museológicas e discutiu o seu possível uso em terras brasileiras. O autor procurou desconstruir o termo “sociedade secreta” que foi comumente utilizado para fazer referência às associações Ogboni e Geledé na Bahia. Para ele, não há indícios de um “transplante” das instituições iorubás para o estado, ainda que pareça ter havido rituais geledés até o início do século XX em Salvador.

Também na Bahia, Novaes (2013) apresenta a análise de um Exu encontrado submerso no mar e assentado depois de 1970 em local próximo a um espaço de feiras livres em Salvador. Esta autora sugeriu que a presença da divindade era um ato de resistência a “invisibilidade” que lhe é conferida pela sociedade, e que a região (chamada de Enseada de Água dos Meninos) tenha sido resignificada como uma paisagem sagrada (NOVAES, 2013, p. 85). Sua localização na água sugere uma conexão também com a mãe mítica de Exu, Iemanjá. Para a pesquisadora, é um espaço “diaspórico” onde o assentamento está associado às feiras no local, uma vez que Exu é tradicionalmente seu patrono, e via Iemanjá, também à importação e exportação de produtos e conhecimentos (NOVAES, 2013, p. 100-102).

Fica nítido, particularmente no que tange às pesquisas conduzidas na região escravocrata na América do Norte, que os achados arqueológicos referentes às práticas religiosas de africanos e seus descendentes na diáspora remetem a contextos de opressão extrema e controle contínuo por parte da classe dominante. Não por acaso, grande parte dos achados é interpretada como sendo *minkisi*, para uso específico de proteção ou ataque. O estudo sobre o uso de *minkisi* na Bahia a partir do período colonial ainda está para ser feito, mas há relatos sobre o uso do “amansa senhor”, uma espécie de “feitiçaria de resistência escrava” utilizada desde a época do Brasil Colônia (REIS, 2008, p. 147-149). Reis relata alguns casos de envenenamento de senhores, e o uso de folhas para ataque (a erva guiné ou *potiveria alliaceae*) e defesa (mulungu ou *erythrina speciosa*) na rica farmacopeia nagô (REIS, 2008, p. 152-153).

O estudo do candomblé através das ferramentas usadas pelo arqueólogo requer um aporte conceitual diferenciado, considerando os casos conhecidos de práticas religiosas discutidas na literatura acima. Parés (2007) faz uma diferenciação entre “indivíduos” e “candomblés”, sendo que o primeiro geralmente envolvia práticas divinatórias e de cura por um especialista religioso, e um “candomblé” o uso do complexo “altar-oferenda”, o que implica na existência de uma hierarquia sacerdotal, um espaço físico fixo e continuamente utilizado, além de um calendário ritual. No que tange ao espaço físico, o candomblé requer locais para a incorporação das divindades (o barracão), assentamento de altares religiosos (pejis), iniciação de devotas (runcó ou camarinha) e uma cozinha ritual. Conforme será analisado no Capítulo 4, estes são os espaços tradicionalmente encontrados nos terreiros de candomblé baianos, tanto no passado como atualmente.

O candomblé é uma religião constituída a partir da influência de grupos africanos diferentes na diáspora. Ainda que houvesse diferenciações no conjunto de práticas litúrgicas das diferentes “nações”, com alguns terreiros enfatizando essas fronteiras mais do que outras, a religião surge num contexto de interpenetração de valores e crenças de múltiplos grupos culturais. Com isso temos mais uma diferença com relação à maioria dos exemplos da literatura. Neste estudo, parte-se do pressuposto de que os símbolos usados num terreiro podem ser polissêmicos e ter mais de uma fonte de inspiração, e que a superioridade numérica de determinado grupo étnico não necessariamente explica a sua origem e uso na Bahia.

Uma terceira diferença é o fato de que o candomblé é, sobretudo, “parte e produto da liberdade” (PARÉS, 2012, p. 112). Ainda que os escravos formassem um importante segmento dos participantes até a Abolição, a religião somente consolidou-se com o gradual aumento no número de libertos e crioulos na segunda metade do século XIX, por tratar-se de uma religião iniciática com extenso calendário litúrgico. No plano logístico, as barreiras impostas pela escravidão dificultavam o acesso aos espaços necessários e os longos períodos de recolhimento e dedicação requeridos, tanto dos sacerdotes como membros participantes. Mesmo livre, o candomblecista sofria com a

repressão aos cultos, no entanto, sua autonomia lhe dava maior liberdade para organizar e participar de atividades religiosas. Conforme discutido no capítulo 2, em determinados períodos históricos foi possível cultivar sem ferir nenhuma postura ou lei.

Se o modelo Fennell parece ser promissor para a análise da cultura material do candomblé, não é por acaso. Pensado como um modelo para situações de etnogênese, ele baseou-se, em parte, no exemplo da macumba fluminense e o uso dos pontos riscados no início do século XX. Para Fennell, a prática da macumba no Rio de Janeiro resultou na criação e uso de novos símbolos emblemáticos, compartilhadas publicamente por seus praticantes, a partir da mescla de diversas práticas de origem variada. No caso do candomblé do fim do XIX, diante de um quadro em que alguns terreiros tinham maior fluidez interétnica que outros, havia ambiente propício para o uso tanto de símbolos emblemáticos como de símbolos mais simples, os instrumentais. Talvez dependesse do contexto histórico e ritual de cada terreiro.

Num contexto de negociação intercultural, os “*bricoleurs*” usam os aspectos mais multivalentes de seus sistemas culturais para criar novos símbolos (FENNELL, 2007, p.129). No entanto, o analista ainda assim pode identificar influências culturais específicas a partir da rigorosa abordagem de comparação etnográfica. Este será o desafio mais adiante, no Capítulo 4.

Antes de tentar responder a essas inquietações através de dados empíricos, é importante situar os objetos do candomblé e como têm sido abordados nas etnografias sobre o tema. Não se pretende uma revisão da totalidade dessas pesquisas, que está fora do escopo dessa pesquisa, e sim uma análise sobre o que esses estudos podem nos ensinar sobre a relação entre pessoas e objetos.

#### 1.4 A materialidade dos objetos do candomblé sob a ótica dos pesquisadores

Altares acontecem. Altares precisam ser alimentados. Altares precisam ser despertados. Altares têm sua potência aumentada e diminuída. Altares respiram. Altares contam histórias. Altares revelam o estado de espírito de indivíduos e comunidades. Altares podem existir dentro de uma garrafa, ou embaixo de sua pele, ou enterrados no seu quintal. Eles podem ser pendurados no caibro de uma casa ou nos ramos de uma árvore, ou podem ser colocados no chão, numa mesa ou ao pé de uma árvore. Até um túmulo pode ser um altar. Altares são lugares onde os vivos e os mortos, o humano e divino, se encontram. Altares são lugares onde a cura acontece. (BROWN, 1996, p.67).

O objeto de uso sagrado de origem africana existe num contínuo ontológico: num momento, pode ser insignificante, “nada mais que um pedaço de madeira, facilmente substituído quando atacado por cupins” (LAWAL, 1974, p. 244). Em outro momento, pode aparecer no lado oposto do espectro existencial e ir além de sua mera função simbólica. Ao se referir a um objeto encontrado num altar, Babatunde Lawal sugere que, enquanto exerce função religiosa, ele “participa no poder daquilo para qual ele aponta”, pois serve de veículo para que o orixá possa “comer” (LAWAL, 1974, p. 244 *apud* TILLICH, 1954, p. 110; JOHNSON, 2002, p. 103). Em outras palavras, não apenas representa uma série de ideais e valores, tal como uma bandeira de um país, mas é “ativo” e “causal” (cf. LEONE, 2005, p. 240).

Justamente essa ‘participação’ dos objetos sagrados no candomblé tem fascinado os estudiosos do candomblé desde o início do século XX.

Nina Rodrigues, o homem tido como pioneiro nos estudos sobre candomblé, ao ponderar sobre qual a lente analítica ideal para descrever os seixos observados no culto, os otás, sugeriu que as “coisas”, “momentaneamente”, são “habitadas” por um “double, fantasma, espírito, alma” (RODRIGUES, 2006, p. 33).<sup>11</sup> Tratava-se de uma proposta teórica que dialogava com os conceitos vigentes na época de Herbert Spencer (a sombra

---

<sup>11</sup> Muitos anos depois, Van Wing sugeriria exatamente o oposto a partir de suas conversas com os bacongô: “Thus the word n’kisi never means spirit, genie nor any analogous being. It means simply the artificial object in which there ‘is’ a spirit dominated by a man. I say ‘is’ because the Blacks use no other word; **they do not say inhabited by, incorporated in, contained in**, etc.” (W. MACGAFFEY, *Religion and Society in Central Africa*, p. 137 *apud* VAN WING, 1959, p. 383, grifo nosso).

dos objetos seria seu “spectro”), e E.B. Tylor que sugeria que todos os seres e objetos têm um “animus”.

Anos depois, na década de 1930, Edison Carneiro expôs em maior detalhe sua opinião sobre os objetos usados: “Os deuses se representam – como ensinou Nina Rodrigues- ‘por objetos inanimados’, água, pedras, conchas, pedaços de ferro, árvores e frutas. Especialmente pelas pedras (itas), que são residência favorita dos orixás” (CARNEIRO, 1985, p. 72). A princípio, ele seguia o caminho analítico do médico maranhense, mas acreditava que uma mudança já podia começar a ser enxergada:

Sob a influencia do catolicismo popular, os deuses já **se vão fazendo representar pelas suas insígnias** — Xangô pelo machado em forma de T, Oxúm pelo abébé de latão, Omolú pelo xaxará [...]

A gente dos candomblés **não tem ídolos**, mas figuras com semelhança humana, esculpidas em madeira, chifre de boi, ou massa (ôxés), **que representam sacerdotes ou filhas possuídas pelos orixás**. Os ôxés mais comuns são os de Xangô—uma figura de homem encimada pelo machado com asas; os de Yemanjá — uma mulher ajoelhada, barriguda, de seios enormes, sustentando na cabeça uma gamela; os de Exu — um homem de ferro, nu, chifrudo, com um bastão de que partem sete pontas de lança, portanto muito parecido com o diabo cristão, ou um boneco de massa, de tronco vigoroso e braços fortes, obeso, de pernas curtas, os olhos bem abertos e vivos. **Não são ídolos**, mas, como representam manifestações dos orixás e são mantidos e cuidados no peji dos candomblés, **não tardará o dia em que se tornem ídolos**, uma transformação para que muito concorre a concepção popular dos santos católicos. Ibêje, os gêmeos são mesmo representados pelas imagens católicas de Cosme e Damião (CARNEIRO, 1985, p. 72, grifo nosso).

Carneiro sugeria que, devido à influência do catolicismo, já estava em curso uma mudança nos processos de significação do povo de santo. Num primeiro passo, já em vigor, os candomblecistas passavam a interpretar seus objetos como representações simbólicas de suas divindades.<sup>12</sup> Ele acreditava que um passo subsequente, ainda por vir, seria que os Exus de ferro e tabatinga, por exemplo, que por estarem localizados num altar como no catolicismo, seriam representações das pessoas que recebem divindades, e

<sup>12</sup> Um problema com essa análise é considerar um oxê de xangô e um otá como equivalentes analíticos.

não do próprio orixá, iriam invariavelmente tornarem-se ícones, portanto, representações que visualmente parecem com as divindades sendo cultuadas.<sup>13</sup>

Para Juana Elbein dos Santos (2008) os objetos do candomblé devem ser enxergados como parte de uma “trama” dentro de um contexto específico e “dinâmico”, onde o importante é entender as relações entre os elementos (SANTOS, 2008, p. 17). Para exemplificar o conceito do símbolo-signo a autora cita o xaxará de Obaluaiê, segundo ela, um símbolo, composto de uma série de símbolos-signos como búzios e contas, que não podem ser analisados isoladamente (SANTOS, 2008, p. 24). Conforme será discutido adiante, a pesquisadora encontrou no candomblé o objeto perfeito para aplicar ideias em voga na época sobre a característica transeunte dos símbolos. Além de destacar a importância do contexto dos símbolos, ela também sublinha suas características relacionais e interacionais, o que ajuda a fazer sentido de signos individuais e, assim, permite ao leitor acesso à cosmovisão religiosa.

No que tange a materialidade, o princípio mais determinante para Santos (2008) e os adeptos da religião é sem dúvida o axé, “a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir [...] é o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, o axé é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável” (SANTOS, 2008, p. 39). Conforme explica a autora, o axé primeiro é “plantado” no terreiro, para depois ser transmitido para todos os elementos, sejam eles humanos ou não. O transporte do axé não é unidirecional, ele circula, e esse “fundamento” que remete à inauguração do espaço também precisa receber axé, através do sangue animal e de outros ingredientes que são derramados no chão. Para citar somente mais um exemplo, o otá (seixo) que fica no quarto de santo, também precisa ser constantemente “realimentado” para que o seu axé cresça. Há reciprocidade, pois através de certos rituais o otá transmite axé para as iniciadas que dele cuidam. Para nossa

---

<sup>13</sup>Arthur Ramos (1940[1934]) tem a mesma opinião que seu conterrâneo Édison Carneiro, de que catolicismo seria a razão pela mudança ontológica: “Essa concepção dos orixás-ídolos, francamente polytheista, é ulterior a primitiva noção fetichista e proveio do contacto com outras religiões mais adiantadas, principalmente a catholica, com toda a serie de santos do seu hagiológico” (A. RAMOS, *O negro brasileiro*, p. 38).

discussão, o que deve ser sublinhado é o papel do axé na “agência” dos objetos; na cosmovisão religiosa, sem axé um seixo deixa de ser orixá e volta ser um seixo.

Paul Johnson (2002) considera que os objetos nos terreiros de candomblé têm um papel que vai além do simbólico: “considera-se que a maioria dos atos que ocorrem num terreiro diretamente e materialmente **são, não** meramente **representam** ou dramatizam, a produção do axé [...] a construção de um terreiro implica na presença de oferendas literalmente inseridas na sua fundação, e que fisicamente transmitem e se chamam axé” (JOHNSON, 2002, p. 105, grifo nosso). O autor dialoga com o conceito de Charles Peirce, sobre processos “indiciais” e sua diferença para com símbolos.<sup>14</sup> Para Johnson, no candomblé há poucos símbolos convencionais, e sim signos que “participam” na ação (JOHNSON, 2002, p. 105).

Roger Sansi (2007; 2005) detalha a curiosa situação de otás (seixos de altares dedicados a divindades do candomblé) indevidamente colocadas em exposição num museu, e a subsequente luta do Movimento Negro para retirá-los de lá. Eventualmente, as pedras foram literalmente “escondidas”; não sendo reincorporadas ao uso ritual, ou tampouco expostas no museu.

O pesquisador, ao também descrever a relação dialética entre os objetos sagrados e humanos, deixa claro não se tratar o otá de um símbolo ou uma representação.<sup>15</sup> Ele demonstra que diferentes valores atribuídos a um objeto não são necessariamente mutuamente excludentes; pelo contrário, podem ser mutuamente constitutivos. Os policiais que tentavam coibir o uso de objetos sagrados do candomblé no início do século XX, vistos como “armas”, tinham algo em comum com os religiosos

---

<sup>14</sup> Conceitos primeiro desenvolvidos por Charles Peirce no fim do século XIX, quando elaborou sua teoria dos signos, que foi amplamente usada nas ciências sociais (Cf. R. PREUCCEL, *Archaeological semiotics*; ver também explicação em A. GELL, *Art and agency*). Entre os termos problematizados estão o índice, o ícone e o símbolo. Um índice tem uma ligação direta, geralmente física, com um objeto. Por exemplo, uma unha é um índice do dedo do pé ou do corpo como um todo, e a fumaça indica fogo. Por outro lado, um signo icônico tem algumas das mesmas características da coisa que ele representa (eg. a foto de um cavalo, uma onomatopéia como o rincho deste mesmo cavalo etc. Diferentemente, um símbolo está relacionado ao signo de forma arbitrária, como, por exemplo, grande parte das palavras na linguagem (Cf. A. GELL, *ibid*, 1998). Para diversos exemplos etnográficos do uso de signos indiciais ver LEACH, J.W.; LEACH, E (orgs.). 1983. *The kula: new perspectives on massin exchange*.

<sup>15</sup> O autor também faz referência à característica “indicial” dos objetos do candomblé (Cf. R. SANSE, *The Hidden Life of Stones*, p. 40).

que atribuíam agência aos objetos: os dois reconheciam seu poder “real” (SANSI, 2007, p. 5). Para Sansi, a relação dialética também remete ao crescimento do iniciado no candomblé e do altar de sua divindade. Neste caso, ele dialoga com os conceitos de “apropriação” e “objetivação” (Cf. SANSI, 2007, p. 25).

Sansi também utiliza o conceito de Alfred Gell (que o adaptou de Marilyn Strathern), da ‘pessoa distribuída’, ao descrever a relação da pedra com o iniciado no candomblé — ela é uma extensão do iniciado (SANSI, 2007, p. 144).<sup>16</sup> Normalmente, quando o iniciado falece é possível determinar se o orixá quer sair da ‘pessoa distribuída’ ou não. Exceto quando não se sabe o seu contexto ritual, como neste caso, e tampouco que agência existe na pedra. Portanto, a pedra está numa situação de limbo, e por isso elas foram “escondidas”.

### **1.5 Pietz, Gell e Latour: a agência dos objetos**

Na década de 1980, William Pietz divulgou sua “teoria do fetiche” em três ensaios, nos quais demonstrou como noções ocidentais que nasceram no discurso do Iluminismo, que faz uma separação entre a intencionalidade humana e a causalidade natural, foram fortemente influenciadas por observações de cronistas europeus na África a partir do século XV. Pietz explica que o termo “fetiche” foi largamente utilizado a partir de 1775, quando a retórica sobre o culto aos fetiches já era comum entre pensadores do Iluminismo.

Fica nítida a forte influência da fenomenologia nas reflexões de Pietz, em que encontramos uma prosa recheada de referências a Heidegger e Merleau-Ponty (cf. PIETZ, 1985, p. 13). Para citar somente um exemplo, o conceito de ‘irredutível materialidade’, por exemplo, se aproxima muito da sugestão de Merleau-Ponty de deixar

---

<sup>16</sup> Pietz explica o conceito da seguinte forma: “a sujeição do corpo humano (como o loco material da ação e desejo) a influência de certos objetos materiais significantes que, ainda que não façam parte do corpo, funcionam como seus órgãos controladores em certos momentos (W. PIETZ, *The Problem of the Fetish, I*, p. 10)

as coisas se expressarem: “To the things themselves” (OLSEN, 2007, p. 5 apud MERLEU-PONTY, 2000, [1968, p. 4]).<sup>17</sup>

Para o teórico, a irredutível materialidade do fetiche é um sinônimo de ‘*embodiment material*’. Diferente do conceito do ídolo, que se utiliza da semelhança icônica para remeter a um ser imaterial, com o “fetiche” o foco está sempre na coisa material em si.<sup>18</sup> Pietz explicita a importância da singularidade e da repetição; a singularidade remete a um evento original e único no momento de criação do fetiche, enquanto a repetição se explica pelo fato de que há diversos fetiches, e para cada um é possível recriar um momento original diferente. Há uma repetição constante deste mesmo processo. Ele introduz a ideia de que o “fetiche” é formado em momentos de crise “quando a identidade do *self* é questionada”. Ele prossegue: “Estes momentos de crise de encontro singular... entre a vida do *self* e a do mundo se estabelecem, tanto em lugares e coisas, e como memórias pessoais que retêm um poder peculiar de emocionar profundamente” (PIETZ, 1985, p. 12). O componente emotivo é destacado pelo autor, que deixa claro tratar-se de um momento de reformulação identitária. Importante também é sua introdução de questões ligadas a território (*‘become fixed, in both places and things’*). Em seguida Pietz apresenta o conceito de “**historicidade**” (*historicization*), definido como “*the enduring material form and force of an unrepeatable event*”. O lugar (*place*) do fetiche é explicitado no conceito de “**territorialização**” (*territorialization*), que pode ser um local geográfico, uma marca no corpo, ou uma inscrição ou configuração que é portátil ou passível de ser usado no corpo.<sup>19</sup>

O “discurso do fetiche” foi criado a partir do encontro entre a lógica mercantilista dos europeus e a cosmovisão dos nativos da costa da África. É um conceito criado a partir do contato cultural, um “discurso crítico sobre os valores objetivos falsos

---

<sup>17</sup> Para uma excelente aplicação de alguns conceitos do filósofo francês no contexto do candomblé, ver M. RABELO, *Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas*.

<sup>18</sup> Vale ressaltar, porém, que como atesta o informante nativo de Willem Bosnam, no século XVIII na costa da África, que esta categoria “material” deve incluir criaturas como gatos ou cachorros ou recursos naturais, não se restringe somente a objetos inanimados (Cf. W. PIETZ, *The Problem of the Fetish, I*, p. 8).

<sup>19</sup> Estes três conceitos de Pietz também fazem parte da discussão teórica elaborada por R. SANZI, *Fetishes & Monuments*.

de uma cultura da qual o sujeito não tem proximidade” (PIETZ, 1985, p. 14). É com isso em mente que Harding (2000) utiliza o conceito para analisar as bolsas de mandinga como um constructo do contato luso/afro-brasileiro (HARDING, 2000, p. 27-32). A autora faz alusão ao aviso de Geoffrey Parrinder quanto ao significado depreciativo da palavra, e ao fato de que é justamente a delimitação de sua gênese que concerne o trabalho de William Pietz. Para Harding, o conceito de Pietz não é sinônimo de práticas religiosas africanas, mas é útil como “uma ferramenta de negociação intersticial” e “como representação de uma compreensão alternativa do mundo” (HARDING, 2000, p. 27).

No contexto do candomblé oitocentista, a teoria do fetiche parece-nos apropriada como ferramenta analítica no “interstício” entre as práticas de candomblé por parte dos africanos e seus descendentes e a visão “progressista” dos editores do jornal *O Alabama* e, depois, o viés racista e evolucionista presente nas descrições fornecidas por Nina Rodrigues (Cf. GRADEN, 1998, p. 59; RODRIGUES, 2006). A cultura material utilizada nos cultos durante este período, que aparece repetidamente nessas fontes, faz parte desse espaço intercultural.

Ao apresentar o conceito da “irredutível materialidade” dos fetiches, Pietz também antecipa uma preocupação que parece ter voltado à tona (cf. HODDER, 2012): os objetos podem ter agência por conta própria, sem a participação humana? Este conceito sugere que sim. A oportunidade de apresentar um contexto arqueológico para os materiais sagrados suscita novas perguntas a serem investigadas: a abordagem arqueológica contextual não seria uma forma de tornar visível a historicidade dos objetos de culto? E ao tornarmos visíveis os atores humanos envolvidos na construção de um altar, não estaríamos reforçando a importância da agência humana nessa relação? Estas questões serão revisitadas mais adiante.

Os estudiosos do candomblé demonstram que o aspecto simbólico de objetos rituais não explica por inteiro e adequadamente o poder de certos materiais em situações específicas. A cultura material religiosa tem um grau de atividade e causalidade que extrapola a mera representação, é o que alguns autores chamam de agência. Para Alfred

Gell, a agência é comumente exercitada através de um “índice”, que muitas vezes trata-se de um objeto (GELL, 1998 p. 13-17).<sup>20</sup> Este objeto serve como uma extensão da agência de seu produtor ou usuário, que age num “paciente”, como na relação de um pintor com um quadro (GELL, 1998, p. 22). Por último, o público receptor, ou o destino deste objeto, é o “recipiente” (GELL, 1998, p. 24). Como Gell está interessado na forma como os estados da mente dos atores são alterados pelos índices agenciais, ele também introduz o termo “abdução”, que é uma espécie de inferência em que se afirma o antecedente a partir do consequente.<sup>21</sup>

Essa relação entre o agente original (humano ou divino), o objeto e o recipiente é a base de sua teoria da arte. Na agência de Gell, o objeto é como uma bola de boliche que precisa de algo para colocá-la em movimento, mas uma vez a caminho dos pinos, os “recipientes”, sua rota não é totalmente previsível. Um de seus maiores êxitos é conseguir pensar sobre o efeito psicológico e cognitivo da agência indicial dos objetos, nos recipientes. Para isso, ele precisa dialogar com as teorias externalistas e internalistas (mentalistas) de atribuição de agência. No primeiro conceito, a existência de uma mente é atribuída ao outro baseado na nossa intuição de seu comportamento. Dessa forma, a mente está no domínio público através de rotinas e linguagem, entre outras formas. No conceito internalista, a mente está escondida, e o comportamento é causado por fatores internos, como pensamentos (GELL, 1998, p. 126-131). Um exemplo é o escudo Asmat: sua agência no campo de batalha não ocorre em virtude de sua beleza estética, e sim a partir do efeito psicológico imposto ao inimigo pela sua decoração aterrorizante (GELL, 1998, p. 6).

Gell é bastante claro que o seu objeto não é um símbolo, ele não representa algo, ele *é* algo. Ele exemplifica isso através do operador Kula e seus objetos kitoum. O objeto kitoum, como um colar, tem uma série de características físicas “inerentes”, como sua “suavidade”, assim como o corpo e a alma do homem de grande prestígio que ele indica (GELL, 1998, p. 231). A casa de reuniões maori é outro exemplo; segundo Gell, elas são

<sup>20</sup> Conforme mencionado anteriormente, Gell usa a semiologia de Charles Peirce como ponto de partida.

<sup>21</sup> Gell usa o exemplo do sorriso, que pode ser um índice para amizade; uma inferência abdutiva seria que a pessoa é amiga, pois sabemos que um sorriso não necessariamente significa amizade, pode ser um sorriso irônico (A. GELL, *Art and agency*, p. 15).

construídas como instrumentos de intimidação, “não eram símbolos [...] mas veículos do poder da coletividade” (GELL, 1998, p. 251 apud THOMAS, 1995, p. 103). Gell considera objetos como agentes de “segunda classe” quando envolvidos em relações sociais com humanos (cf. GELL, 1998, p. 17), o que fornece munição para a observação de que para ele os objetos são secundários, pois, a agência necessariamente tem origem humana (Cf. LEACH, 2007).<sup>22</sup>

As etnografias do candomblé também sugerem que, sozinhos, os objetos não agem. Ao contrário, eles dependem da interação com uma vasta rede de atores para agir. É verdade que um ferro ou um seixo pode “comer” e literalmente é uma divindade, portanto um veículo de imenso poder. No entanto, o poder da divindade só é potencializado através da intermediação da sacerdotisa que rega o seixo com sangue e outros ingredientes. Durante todas as festas públicas, os objetos enterrados no solo interagem com os orixás e os humanos por eles possuídos que dançam logo acima no barracão. Essa interação entre humanos, objetos e divindades é constante e necessária para a prática da religião. Ao contrário do argumento que sugere ser desnecessário o elemento humano para dar vida aos “materiais”, detalhes como esse da prática religiosa sublinham a necessidade de modelos que envolvem também o homem ao se pensar sobre a agência de objetos.<sup>23</sup>

Bruno Latour esmiuçou em maior detalhe do que Gell essa interação entre objetos e pessoas através do Actor Network Theory (ANT). Segundo Latour, objetos podem ser simples “intermediários” que refletem ou transportam a ação humana, ou complexos e imprevisíveis “mediadores” que definem o curso das interações. O exemplo da sala de aula ilustra bem as características deste encontro entre atores:

Este sítio local foi transformado num lugar por algum outro lócus através da agora silenciosa mediação de desenhos, especificações, madeira, concreto, aço, verniz, e tinta; através do trabalho de muitos trabalhadores e artesãos que agora saíram de cena porque deixaram objetos carregar sua ação em sua ausência; através da agência de

<sup>22</sup> Gell é um tanto ambíguo em relação a este ponto, pois ao mesmo tempo também oferece um exemplo em que objetos podem até ocupar posições equivalentes a de humanos no mundo social, como no caso da divindade viva *kumari*, que exerce um papel bastante similar ao de um ícone (A. GELL, *Art and agency*, p. 152-153)

<sup>23</sup> Cf. discussão no *Archaeological dialogues* (2007), 14 (1), 16–20.

seus ex-alunos cujas ações generosas podem ser recompensadas por uma placa de bronze (LATOUR, 2005, p. 194-195).

Aqui, Latour ressalta o aspecto diacrônico da interação entre objetos e coisas e o compara a um “zig zag”, em que a continuidade de um curso de ação envolve conexões entre objetos e pessoas, agora e no passado (LATOUR, 2005, p. 75). Existe um contínuo de possibilidades cada vez que humanos e “não humanos” interagem, pois, igual a pessoas, um objeto pode determinar ou observar a ação humana, assim como autorizar, permitir ou bloquear, entre outras possibilidades (LATOUR, 2005, p. 72).

No entanto, o conceito de rede, conforme detalhado no ANT, traz também possíveis incompatibilidades com a organização social observada no candomblé. O método Latouriano utiliza uma “topografia social planejada”, o que significa que, além de rejeitar a análise simbólica de objetos (portanto, o objeto como representação), também evita, no plano de ideias, outras construções em “3D” (LATOUR, 2005, p. 166-174). Este viés planejado tem dificuldades quando confrontado com sistemas em que a hierarquia é inerente (Cf. VENKATESAN, 2009).<sup>24</sup> Num terreiro de candomblé, não é possível mapear todas as interações como se fossem iguais porque o grau de hierarquia da pessoa envolvida influi no resultado. Nem todas as interações são iguais, não só pelas razões explicitadas por Latour, mas também porque a experiência e o axé acumulado de uma pessoa faz com que ela detenha poderes únicos para influir no resultado de uma interação.

---

<sup>24</sup> A pesquisadora dá o exemplo do culto para Shiva na Índia, onde a hierarquia é inerente ao sistema. Para Henare, Hollbraand e Wastell (2007), no fim, Bruno Latour oferece uma metateoria em que os “híbridos” humanos/não humanos existem numa rede, e isto para eles é um problema. Trata-se simplesmente de mais uma teoria, e não do exercício de descrição empírica que Latour alega ser. Na sua abordagem que “pensa através das coisas”, Henare, Hollbraand e Wastell (2007) entendem que objetos não carregam significados, mas são idênticos a eles. Eles argumentam que precisamos reconhecer que os conceitos nativos são diferentes e que os nossos conceitos são inadequados para compreendê-los. Ao invés de um exercício epistemológico, em que o antropólogo decide como conceitos analíticos se aplicam às representações nativas, os autores propõem um exercício ontológico, em que, se necessário, criam-se novos conceitos (A. HENARE et al., *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*).

## 1.6 O objeto nas abordagens agenciais da arqueologia: um breve histórico

Na década de 1980 a arqueologia vivenciou, com o desenvolvimento da escola pós-processualista, uma mudança na forma de pensar a cultura material. Com ela, deixou-se de lado a ênfase na análise de sistemas adaptativos e mudança de longo prazo da escola anterior, a processualista, e seguindo tendências mais amplas nas ciências sociais, começou-se a tentar entender aspectos da intencionalidade e criatividade humana, entre muitas outras vertentes (THOMAS, 2000). Foi nesse contexto que surgiu a preocupação em discutir um possível papel para a agência humana no passado. Geralmente embasados no trabalho de Anthony Giddens ou Pierre Bourdieu, e de alguma forma dialogando com a teoria da prática, um grande número de trabalhos tem se posicionado de forma diversa sobre a melhor forma de compreender a dialética entre a estrutura e o agente social (SILLIMAN, 2001).

Para os nossos propósitos aqui, podemos separá-los em duas grandes linhas: a primeira, que entende o ator como “racional”, um ser estratégico e intencional, e a segunda, em que agentes agem de forma intencional e também não intencional (SILLIMAN, 2001, p. 201). Esta segunda linha é a mais comum, hoje, e é base para uma variedade espantosa de abordagens para discutir o tema (cf. DORNAN, 2002). Este interesse nas teorias da prática e da agência na arqueologia se manifesta de forma paralela ao crescimento dos estudos sobre a cultura material e a teoria do consumo na antropologia.

Como relatam Cochran e Beaudry (2006, p. 194), a partir dos anos 1980 a noção de que objetos estão imbricados numa relação com humanos tornou-se cada vez mais comum entre pensadores da cultura material. Daniel Miller, conhecido por seus estudos sobre o consumo, exerceu papel de liderança neste movimento. O autor usa a noção hegeliana da dialética para explicitar que não é possível separar objetos dos processos sociais envolvidos, pois eles se autoconstituem (MILLER, 1987; 1995). Ao utilizar esta metodologia, ele espera desafiar “nosso sentido comum” que coloca as pessoas e coisas, sujeito e objeto e o animado e inanimado em oposição. (MILLER, 2010, p. 5). Miller não tem restrições ao usar o termo “agência”, quando se refere a objetos, e entende que o

conceito da dialética, ou “constituição mútua”, envolve também agência por parte da cultura material: “As coisas fazem coisas conosco, e não somente as coisas que queremos que façam.” (MILLER, 2010, p. 94).

A pioneira obra “A vida social das coisas” (2008 [1986]), organizada por Arjun Appadurai, sugeriu que coisas podem ter tanto uma “vida social” como uma “biografia cultural” (KOPYTOFF, 2008 [1986], p. 89-124).<sup>25</sup> Só que há diferenças de escala entre as duas, pois a vida social se refere a classes de objetos, enquanto a biografia está interessada no estágio de vida de um artefato específico (APPADURAI, 2008 [1986], p. 52). Appadurai explicou que é necessário seguir as trajetórias das coisas, pois assim “podemos interpretar as transações e os cálculos humanos que dão vidas as coisas” (2008 [1986], p. 17).

Este movimento teve reflexo na arqueologia: a partir do início da era pós-processual, ficou evidente um papel mais “ativo”, ao invés de passivo, para a cultura material, tanto nas perspectivas estruturalistas como pós-estruturalistas, e uma tendência forte a compreender artefatos como símbolos (ROBB, 1998).

Porém, alguns analistas rejeitaram interpretações estruturalistas de símbolos, classificando-as como “essencialistas” (ROBB, 1998, p. 338). Estes teóricos entendem que o significado de símbolos (a cultura material inclusive) não é fixo, mas contestável e transiente. Uma das consequências metodológicas dessa postura conceitual, além de um interesse no contexto e na análise em microescala, é uma preocupação sobre como artefatos eram incorporados em experiências: “como eles pareciam, que barulhos faziam, como canalizavam movimentos corporais e atitudes, lembravam outros artefatos, e cabiam em colagens de outras imagens” (ROBB, 1998, p. 338). São preocupações fenomenológicas, que fazem parte de um movimento interpretativo também recente na arqueologia, do qual Christopher Tilley pode ser considerado o pioneiro (Cf. TILLEY, 1997). Um dos nomes que caberia sob esse rótulo é Tim Ingold, que apesar de não ser arqueólogo tem tido influência importante nas discussões acerca da teorização dos

---

<sup>25</sup> Conferir Gosden & Marshall (1999) para a aplicação deste conceito na arqueologia. Vale ressaltar que essa perspectiva difere daquela explicitada por proponentes da “behavioral archaeology” discutida em M. SCHIFFER, *Behavioral archaeology: principals and practice*.

objetos arqueológicos (Cf. INGOLD, 2007a; 2007b; HODDER, 2012). Ingold inspira-se na fenomenologia de Maurice Merleau Ponty e na ecologia psicológica de James Gibson para discutir a experiência corporal humana e as possibilidades de ação presentes na natureza. Heidegger é outra influência importante no trabalho dele.

Na sua abordagem, que “traz as coisas para a vida” (*brings things to life*), ele primeiro abole o uso do termo “objeto”, que lhe sugere um processo acabado, “morto”; ele prefere utilizar “materiais”, que são as substâncias que compõem os objetos, e que estão envolvidas em processos criativos e contínuos de transformação.

Para Ingold, assim como o ato de cozinhar, existir no mundo é estar envolvido neste processo criativo, de transformação constante. Não devemos pensar nas coisas como contendo “fronteiras”; pelo contrário, as coisas “vazam” (*leak*) constantemente, pois o fluxo de materiais é constante e “a vida não quer ser contida” (INGOLD, 2010, p. 8-9). Nós humanos meramente nadamos neste “oceano” de materiais, junto com as pedras e os outros organismos. Somos apenas mais um. E a forma como todos estes organismos se relacionam é como uma *meshwork*, linhas costuradas umas nas outras, ao invés de pontos interconectados, como no conceito de “rede”.

O foco mais recente na análise crítica da categoria de artefatos chamados “pequenos achados” (como, por exemplo, artefatos ligados a vestimentas) serve como outro exemplo destas mudanças metodológicas que incentivaram os pesquisadores a pensar mais detalhadamente sobre a dialética entre a cultura material e a identidade humana (COCHRAN & BEAUDRY, 2006, p. 200). Neste período, tem se observado também uma maior tendência para analisar símbolos não somente como representações, mas também como signos, com trabalhos inspirados principalmente na semiótica de Charles Peirce (Cf. PREUCCEL, 2006; HAYES, 2011, p. 90-94).

Contudo, e apesar de estudos que enxergam o potencial dos objetos de “reagir” contra seus fabricantes e usuários (DOBRES & ROBB, 2005, p. 161; WOBST, 2000, p. 125), na maior parte da literatura arqueológica o objeto é analisado como “refletindo” e não “fazendo” algo (GOSDEN, 2005). Para os arqueólogos que trabalham a agência

através da teoria da prática, a tendência é superapreciar o agente humano, ou mais precisamente, suas práticas, sejam elas intencionais, rotineiras ou as duas, e deixar um pouco de lado o papel do artefato. Desta forma, a cultura material permanece subteorizada e simplesmente reflete as vontades ou práticas do ator humano.

Droogan (2012) relata que um dos problemas que aflige o estudo da religião, tanto na arqueologia como nas ciências sociais, é a falta de teorização de sua materialidade (DROOGAN, 2012, p. 4). Na arqueologia, trabalha-se com o pressuposto não iterado de “que a cultura material visível está de alguma forma em oposição à crença velada” (DROOGAN, 2012, p. 5). Outro problema é o foco em ritual e não em religião, pois ao focar num “termo subsidiário” e “funcionalmente explícito” perde-se de vista uma ideia mais abrangente da crença religiosa no passado: (DROOGAN, 2012, p. 48).

O conceito de ritual, quando usado na religião ao invés ou sem referência ao contexto mais abrangente na qual ocorre, muitas vezes deixa a literatura arqueológica povoada de uma série de ações rituais desumanizadas, executada por atores humanos desatentos vivendo num mundo secularizado e funcionalista sem nenhum nível de significado, valor ou experiência religiosa (ver esp. TILLEY 1996a; DROOGAN 2012, p. 50).

Para conceituar os materiais usados nos cultos de candomblé, é necessário um mapeamento das redes em que estão costuradas as histórias de objetos e pessoas, e considerar o poder agenciador ou de mediação das coisas não humanas. O contexto cultural de Salvador no fim do século XIX aponta para a necessidade de uma abordagem analítica que considere a natureza híbrida dos objetos utilizados nos candomblés da cidade. Neste período, o candomblé era uma religião consolidada, com uma cosmovisão bem definida e possível de investigação pelas ferramentas disponíveis ao arqueólogo.

## CAPÍTULO 2: O CONTEXTO HISTÓRICO DO CANDOMBLÉ DA RUA DO TIJOLO: 1850-1900

O século XIX foi um período de crescimento extraordinário na cidade de Salvador, com uma população que triplicou ao longo de cem anos (MATTOSO, 1992).<sup>1</sup> Em 1872, Anna Amélia do Nascimento contabiliza 108.127 cidadãos distribuídos em dez freguesias, quatro delas semirurais e seis urbanas, inclusive a freguesia da Sé (NASCIMENTO, 2007).<sup>2</sup> Kátia Mattoso argumenta que o século XIX foi, em grande parte, um período de estagnação econômica na Bahia e na capital, sendo que os primeiros 20 anos do século foram os únicos de prosperidade na província, que a partir da década de 1860, por muitas razões, entrou numa fase de declínio sem volta.<sup>3</sup>

Uma das causas deste quadro sombrio foram as epidemias que assolaram a capital e o Recôncavo. Em 1849, a cidade foi primeiro atacada pela febre amarela, que retornou em 1856 e de forma endêmica em outros momentos, e depois, em 1855, por uma fulminante epidemia de cólera-morbo, que, segundo uma estimativa, resultou na morte de cerca de 36.000 pessoas na província (DAVID, 1996, p. 17). A cólera afetou os habitantes mais pobres de forma desproporcional, sendo que os bairros densamente ocupados de Salvador figuraram entre aqueles com maiores taxas de mortalidade. Os escravos, por estarem sujeitos a condições de moradia precárias e jornadas de trabalho estafantes, tiveram altos índices de mortalidade.<sup>4</sup> Nascimento dedica várias páginas ao tema e apresenta as figuras dos médicos João Sacramento e Domingos Seixas, moradores da Rua

---

<sup>1</sup> Este projeto não consultou o Censo de 1855, que segundo funcionários do Arquivo Público da Bahia (APEBa) não estaria em condições de uso. O texto base para reflexões a partir desse Censo é A. NASCIMENTO, *As dez freguesias*. O Censo de 1872 foi consultado através do projeto “Publicação Crítica do Recenseamento Geral do Império do Brasil de 1872”, que disponibilizou os dados online. Acessado em 1º dezembro de 2013 em: <http://www.nphed.cedeplar.ufmg.br/pop72/index.html;jsessionid=1d54226bb4a4797b2a5bd026e3a1>. A maioria das discussões geradas a partir deste Censo estão em K. MATTOSO, *A Bahia no século XIX*, 1992, que é amplamente citado neste projeto.

<sup>2</sup> Consideramos semirurais as freguesias de Brotas, Penha, Vitória e parte do distrito de Santo Antônio.

<sup>3</sup> Cf. K. MATTOSO, *A Bahia no século XIX*, p. 571-572 para um resumo dos problemas.

<sup>4</sup> Uma nota de jornal menciona que a Rua das Verônicas, que faz parte do nosso quarteirão em estudo, foi um dos locais mais assolados pela epidemia apud C. SAMPAIO, *50 anos de urbanização: Salvador da Bahia no século XIX*, p. 127 apud *Diário da Bahia*, 4 de maio de 1860).

do Tijolo,<sup>5</sup> como instrumentais na busca por uma solução para essa crise (NASCIMENTO, 2007, p. 267-273).<sup>6</sup>

Apesar de sua situação de vulnerabilidade diante das epidemias, durante esse período os escravos da cidade já podiam enxergar uma luz no fim do túnel. A partir da segunda proibição do tráfico transatlântico de escravos em 1850, agora fiscalizada na costa brasileira, a entrada de africanos cativos foi drasticamente reduzida. A partir de então, uma série de leis e o advento das sociedades libertadoras e abolicionistas ajudou a minar as forças do regime escravocrata. Em 1871, a partir da Lei do Ventre Livre, escravos nascidos no Brasil seriam considerados livres.<sup>7</sup> Em 1885, a Lei dos Sexagenários libertava escravos com idade superior a 60 anos (MATTOSO, 1992, p. 269). Este processo de gradual transição da população de cor, de escravizada para liberta e livre, é um dos fatores que explicam a consolidação e crescimento do candomblé.

Era na freguesia da Sé que ficava a Rua do Tijolo e o terreiro de candomblé objeto desta tese, e conforme a perspectiva arqueológica adotada em que as “nuances” são de suma importância, torna-se imprescindível uma aprofundada compreensão de seu contexto histórico. A estratégia escolhida almejou detalhar o perfil social dos moradores da Rua do Tijolo e, desta forma, contribuir para um melhor entendimento do contexto histórico do candomblé. Através do uso dos almanaques históricos, em que aparecem os nomes e endereços de personagens e casas comerciais do bairro, registros do Imposto Predial do Território Urbano (IPTU), inventários com listagens de escravos e consulta a outras fontes oitocentistas, foi possível criar uma lista de nomes a ser pesquisada nos arquivos municipais e estaduais relevantes. Outra meta foi identificar as mudanças ambientais e o desenvolvimento dos quarteirões urbanos na microrregião da Rua do

---

<sup>5</sup> Sacramento aparece como morador da rua no Almanaque de 1863 e Seixas em 1862 e 1863. Cf. C. L. MASSON, *Almanak administrativo mercantil e industrial da Bahia para o anno de 1863, terceiro depois do bissexto*. Salvador: Typographia de Camillo de Lellis Masson & Cia, 1863.; C. L. MASSON, *Almanak administrativo mercantil e industrial da Bahia para o anno de 1862, segundo depois do bissexto*. Salvador: Typographia de Camillo de Lellis Masson & Cia, 1862.

<sup>6</sup> O Dr. Domingos Seixas estudou o tema a fundo, trabalho este que resultou na publicação de um estudo sobre a cólera, enquanto que o Dr. João Manuel Sacramento participou de uma junta médica encarregada de visitar os pacientes em suas casas.

<sup>7</sup> Cf. M. NISHIDA, *Slavery & Identity*, p.144-146 para explicação da lei e ramificações.

Tijolo. Para isso, foi conduzida uma análise a partir da cartografia e documentação histórica que fazem referência a essa área da cidade. Dessa forma, traz-se à tona as obras no vale do rio das Tripas, que transformaram o microambiente da região e podem ter impactado os candomblés instalados na área.

No entanto, nosso interesse vai além do vale do rio das Tripas, onde fica a Rua do Tijolo, e se detém em mais dois aspectos ligados aos candomblés urbanos das freguesias centrais da cidade: a característica dos espaços de culto, tanto no sentido arquitetônico como ambiental; e uma breve descrição das condições de vida dos principais responsáveis pelo crescimento e expansão da religião, os africanos e seus descendentes. Os participantes dos cultos eram de maioria feminina, e no período que estudamos, já havia grande participação de brasileiros, além dos africanos. As fontes secundárias pertinentes e os jornais da época, com suas denúncias de atividades de culto à polícia de caráter quase etnográfico, providenciam detalhes sobre as pessoas e espaços usados.

Nos quarteirões urbanos densamente habitados, o espaço tornava-se uma limitação que influía nos tipos de ritos que podiam ser celebrados. Mas, havia ainda “miolos” verdes nos quarteirões apinhados de casas. Com isso, é evidenciada a presença dos quintais urbanos, cuja existência tem sido pouco explorada no debate sobre os espaços de culto do candomblé soteropolitano,

As redes de sociabilidade dos candomblés da época eram de suma importância, pois era através delas que se minimizavam os efeitos da perseguição policial e intolerância de grande parcela da sociedade. A vida dos líderes de candomblé era bastante instável, pois o aparato repressivo poderia mostrar suas garras a qualquer momento, por isso, a construção de redes de solidariedade era mais do que somente promoção de laços de amizade, era uma estratégia de sobrevivência. Nos apertados bairros centrais, onde o barulho de batuques podia ser ouvido por centenas de vizinhos, este aspecto era particularmente importante.

## 2.1 O espaço de mata da cidade: a transformação microambiental do vale do rio das Tripas

A Rua do Tijolo insere-se numa microrregião que foi urbanizada tardiamente. A principal razão para isso foi, e continua sendo, a presença de um abrupto grotão que dificulta a construção de imóveis na área. É uma região de vale, por onde passa o rio das Tripas, curso de água que foi canalizado no século XIX para a construção da antiga Rua da Vala, hoje a rua J.J. Seabra. As plantas históricas da região, assim como as escavações arqueológicas, evidenciam o lento processo de urbanização nessa parte do centro da cidade. Durante as pesquisas arqueológicas dentro do grotão, ficou comprovada a tentativa de regularização do terreno através da deposição de vários metros de aterro durante os séculos XVIII e XIX (Cf. NAJJAR, 2010). Dados oriundos de sondagens geológicas feitas no interior de quarteirões da rua demonstram que entre 4,30 e 6,91 metros de aterro foram depositados.<sup>8</sup> Este passo teria precedido a construção de imóveis nos locais de declive acentuado.

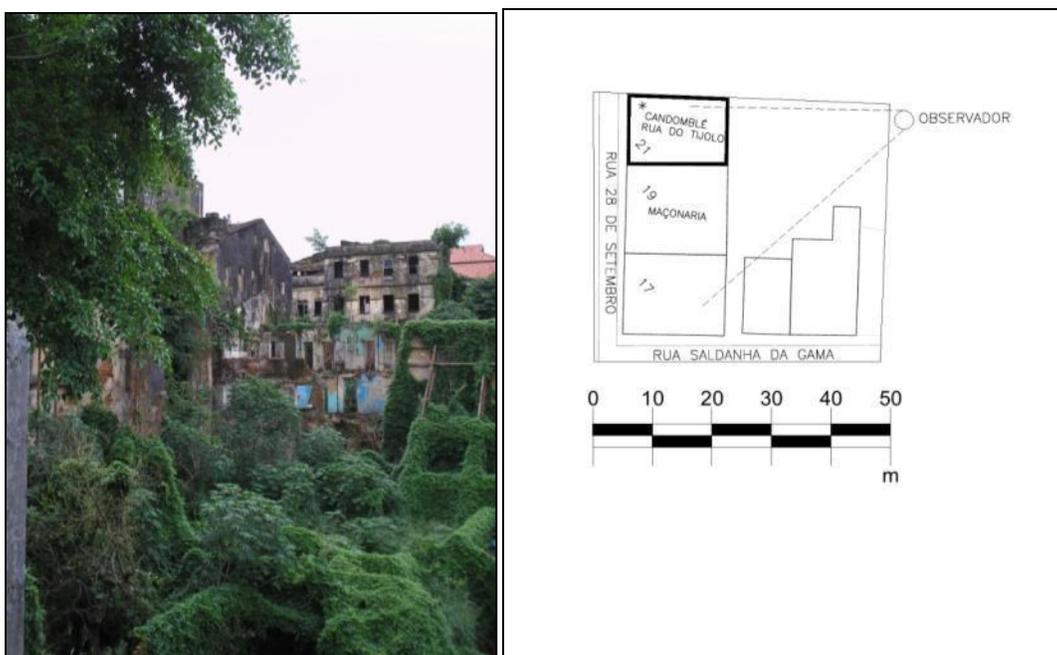


Figura 1: Grotão da Rua do Tijolo<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Dados geológicos disponíveis no Arquivo Projeto Pelourinho, IPHAN/Monumenta, 2006-2010.

<sup>9</sup> Foto de Samuel Lira Gordenstein. O restante das fotos neste capítulo são do mesmo autor, as exceções serão identificadas.

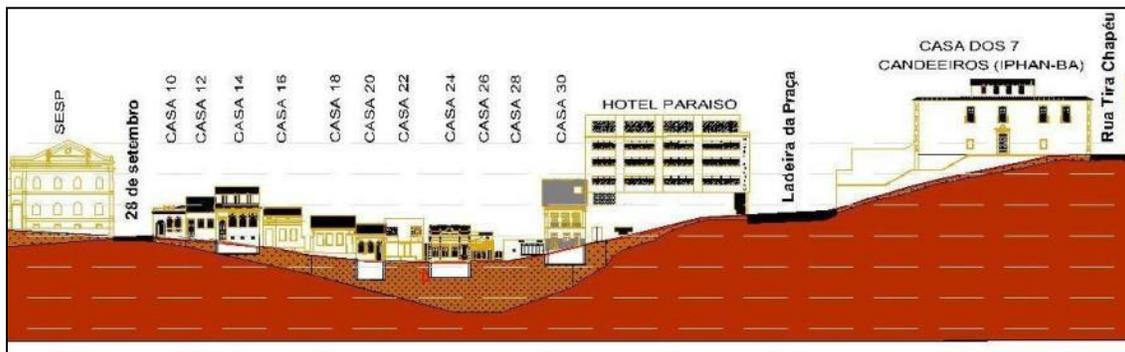


Figura 2: Perfil do grotão aterrado na altura da Rua São Francisco (Sem escala)<sup>10</sup>

### 2.1.1 Início do século XVII

Na planta “Restituição da Bahia”, de autoria de João Teixeira Albernaz no ano de 1631, observa-se que, salvo um imóvel, não há construções na área do grotão, que pode identificada pela coloração esverdeada, e uma seta azul. A planta demonstra que há uma parte com cota topográfica alta, onde estão os quarteirões urbanos, e uma encosta com as “ortas” (hortas) que pertencem aos Franciscanos, cujo convento aparece com o número “14”. A área alagada, marcada com o número “8”, é o vale do rio das Tripas e pode ser vista contornando toda a cidade, na parte alta da planta. À direita, é possível vislumbrar parte do muro do terreno que pertence ao Convento de São Bento, e onde havia plantações e matadouros, origem dos restos de “tripas” de animais jogados na água que inspirou o nome mais comumente atribuído ao rio. Essa planta também mostra claramente os quintais das casas, que aparecem em verde, localizados nos miolos dos quarteirões.

<sup>10</sup> Fonte: R. NAJJAR, *Compra-se aterro!*, p. 270.

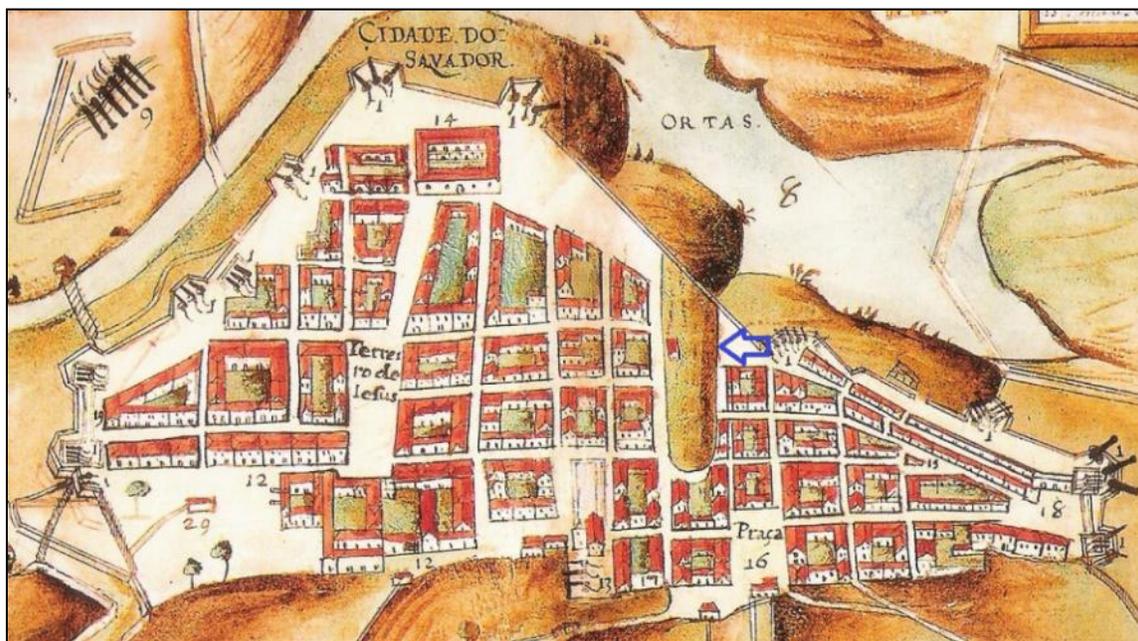


Figura 3: Planta "Restituição da Bahia", João Teixeira Albernaz, 1631<sup>11</sup>, com ênfase no grotão

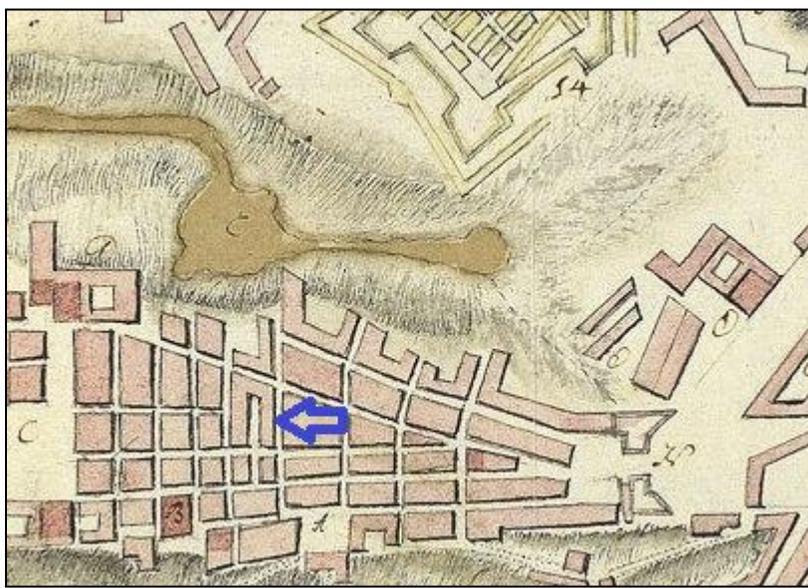
### 2.1.2 Fim do século XVIII/início do século XIX

Luís dos Santos Vilhena, no fim do século XVIII, portanto mais de 150 anos depois, deixa clara sua reprovação ao descrever a área como um “pântano”:

[...] te falei no aterro de **um grande brejal ou pântano**, o qual pela parte do Leste, donde, como já te disse, são infalíveis as virações todos os dias, nasce no fundo da cerca do mosteiro dos Beneditinos, corre acompanhando a cidade até além do convento do Carmo, e formando um riacho, a que chamam o rio das Tripas; é este cheio de **milhares de sevandijas, e repteis, como cobras, e sapos peçonhentíssimos**, e imundícies a monte; além de que no verão ficam por muitas partes **charcos profundos**, cuja água apodrece com o calor e todo ele evapora eflúvios, que infeccionam a cidade, motivando sezões e febres mortais; além de outras enfermidades, em que a Bahia pouco cede hoje às povoações que temos em África. Podia este inimigo estar hoje extinto com os muitos entulhos, que nele se podiam ter lançado até estar terraplanado ou pelo menos trazer-lhe sempre aberta uma valamestra, sempre limpa com sargetas laterais, que nela deveriam desaguar; isto porém só enquanto se ia entulhando, e obrigando as águas a tomar diversas vias subterrâneas, para o que ajudaria muito a rotura das terras[...] (VILHENA, 1969 [1798], p.163; grifo nosso)

<sup>11</sup> O grotão está demarcado com uma seta azul, tanto aqui como nas figuras a seguir. Mapa disponível online na Wikipédia, acessada em 12 de dezembro de 2013, em: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/67/Planta\\_da\\_Restitui%C3%A7%C3%A3o\\_da\\_BAHIA\\_%2C\\_por\\_Jo%C3%A3o\\_Teixeira\\_Albernaz.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/67/Planta_da_Restitui%C3%A7%C3%A3o_da_BAHIA_%2C_por_Jo%C3%A3o_Teixeira_Albernaz.jpg)

O narrador deixa claro tratar-se de uma área imprópria para moradia, por ser pantanosa, com répteis ('cobras e sapos'), e receptora de canos com o esgoto de casas do centro histórico ('imundícies a monte'). Na sua planta, fica nítida a presença de hachuras, para demonstrar declividade, e de água na parte "baixa", associada ao 'charco' e ao rio das Tripas. À direita, quase imperceptível, um leve tracejado mostra o local da cerca do terreno pertencente ao Convento de São Bento. Essa região parece ter mudado pouco, se comparada à planta seiscentista. Em contraste, os quarteirões associados à Rua do Tijolo, inclusive aquele com o grotão, que está assinalado com uma seta azul, mudaram significativamente. Na parte alta da rua há construções em toda sua extensão, e algumas também na parte baixa próxima ao rio. Em resumo, construíram casas onde antes só havia mato e um grande grotão.



**Figura 4:** “Plantas da cidade da Bahia, Cartas I, II, e VI”, Luís dos Santos Vilhena, 1801.<sup>12</sup>

A planta de José Azevedo Galeão, em 1785, apesar de mostrar um panorama bastante parecido, apresenta maior detalhe. No interior do quarteirão da Rua do Tijolo, indicado com uma seta azul, há uma área com vegetação e uma passagem.<sup>13</sup> Dessa forma, os fundos das casas podiam ser acessados. Diferente da planta de Vilhena, na de Galeão o

<sup>12</sup> Fonte: L. VILHENA, *A Bahia no século XVIII*.

<sup>13</sup> Sabemos que em muitos quarteirões havia quintais, mas eles não constam nesta planta. Portanto, infere-se que as áreas verdes retratadas na planta vão além daquelas encontradas rotineiramente nos quintais soteropolitanos da época. Ver J. HOLTHE, *Quintais urbanos de Salvador*, e nossa discussão mais adiante.

rio das Tripas aparece somente na forma de uma linha preta, e não como uma área de charco. O fato de que não era própria para construções pode ser inferido pelo fato de que nos quarteirões mais próximos do rio há, com poucas exceções, somente mata e as plantações dos Franciscanos. Pode-se observar no fim da Rua do Tijolo uma tímida passagem que atravessa o rio, trecho que era conhecido como o Caminho Novo do Gravatá. À direita, no quarteirão com poucas construções, a capela de Nossa Senhora do Guadalupe, da irmandade para homens pardos, pode ser vista.



Figura 5: “Planta da Cidade do Salvador”, José Azevedo Galeão, 1785.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Fonte: A. SIMAS FILHO, *A evolução física de Salvador, 1549 a 1800*, p. 135.

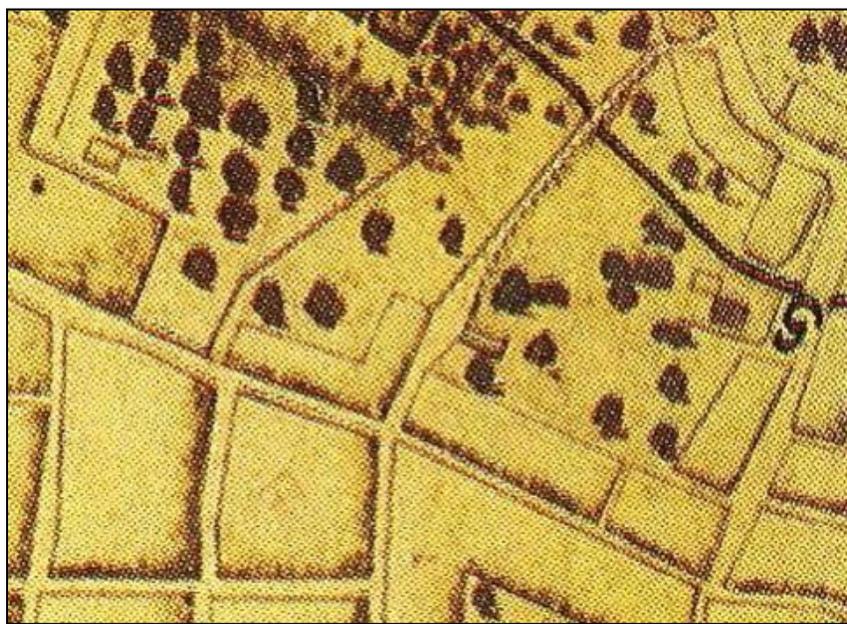


Figura 6: Recorte da planta "Planta da Cidade do Salvador", José Azevedo Galeão, 1785<sup>15</sup>

### 2.1.3 Meados do XIX

Na década de 1840 começou um ciclo de intervenções urbanas conhecido como as "obras da Rua da Vala" que mudou para sempre a aparência desta região da cidade. Antes dessas obras, houve uma tentativa menos ambiciosa de tentar acabar com os charcos que assolavam a região de topografia mais baixa próxima à igreja da Barroquinha. Isto seria feito através de limpeza de valas e da inserção de um cano para escoamento das águas pluviais e despejos oriundos dos imóveis. Mas logo ficou evidente que se tratava de um problema muito maior: uma vez escoadas, as águas continuariam estagnadas, pois o principal condutor, o rio das Tripas, era praticamente um pântano. O relator do Governo parece resignado à necessidade de mais obras no seu parecer de 1845: "Esta obra está paga segundo o contracto, mas não está concluída, e depois que o estiver ficará sem utilidade alguma, porque dependerá sempre d'aquella outra obra, sem a qual será sem dúvida um foco de podridão, e uma origem constante de moléstias. O remédio agora he cuidar também da outra obra".<sup>16</sup>

<sup>15</sup> A letra "G" na planta denota a capela de N. S. do Guadalupe, que pertencia a uma irmandade de pardos.

<sup>16</sup> *Falla dirigida a Assembleia Legislativa Provincial da Bahia, na abertura da sessão ordinária do anno de 1845, pelo presidente da província, Francisco José de Sousa Soares d'Andrea*. Bahia, Typ. de Galdino

‘Aquella outra obra’ era um ambicioso projeto para drenar os charcos do vale e canalizar o rio, que iria passar por baixo de uma alargada e agora calçada Rua da Vala. Em 1847, o relatório ao Governo avisa, “Já começou a limpeza do rio das Tripas”.<sup>17</sup> A documentação da época deixa claro que foi uma obra penosa, que enfrentou a oposição de alguns proprietários cujos terrenos seriam impactados, causou a interdição completa do tráfego na Rua da Vala por longos períodos e resultou em grandes custos para os cofres públicos. Durante as obras, no ano de 1851, o engenheiro encarregado, Carlos Augusto Weyll, fez um mapa da cidade de Salvador e seus arredores. Nele, se comparado com o mapa do fim do século anterior, o quarteirão da Rua do Tijolo, indicado novamente com uma seta azul, apresenta mudanças, pois constam construções em todos os seus quatro lados. O quarteirão na parte baixa, no trecho chamado de Caminho Novo do Gravatá, também tem mais construções, com apenas um pequeno espaço vazio logo do lado onde ficava a Capela de Nossa Senhora do Guadalupe, e com os tradicionais quintais no interior do quarteirão. O vale do rio das Tripas é nitidamente demarcado, assim como o curso das águas. Na cor branca, há um tracejado que representa a Rua da Vala, que em alguns trechos se entrelaça com o rio. Praticamente inexistem construções dentro do vale, local presumidamente do ‘charco’.

---

José Bizerra [i.e. Rizerra] e Companhia, 1845, p. 44. Esta “Falla dirigida...” e as que seguem podem ser consultadas em : <http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/bahia>

<sup>17</sup> *Falla que recitou o presidente da província da Bahia, o conselheiro Antonio Ignacio d'Azevedo, n'abertura da Assembleia Legislativa da mesma província em 2 de fevereiro de 1847*. Bahia, Typ. do Guaycurú de D. Guedes Cabral, 1847, p. 35

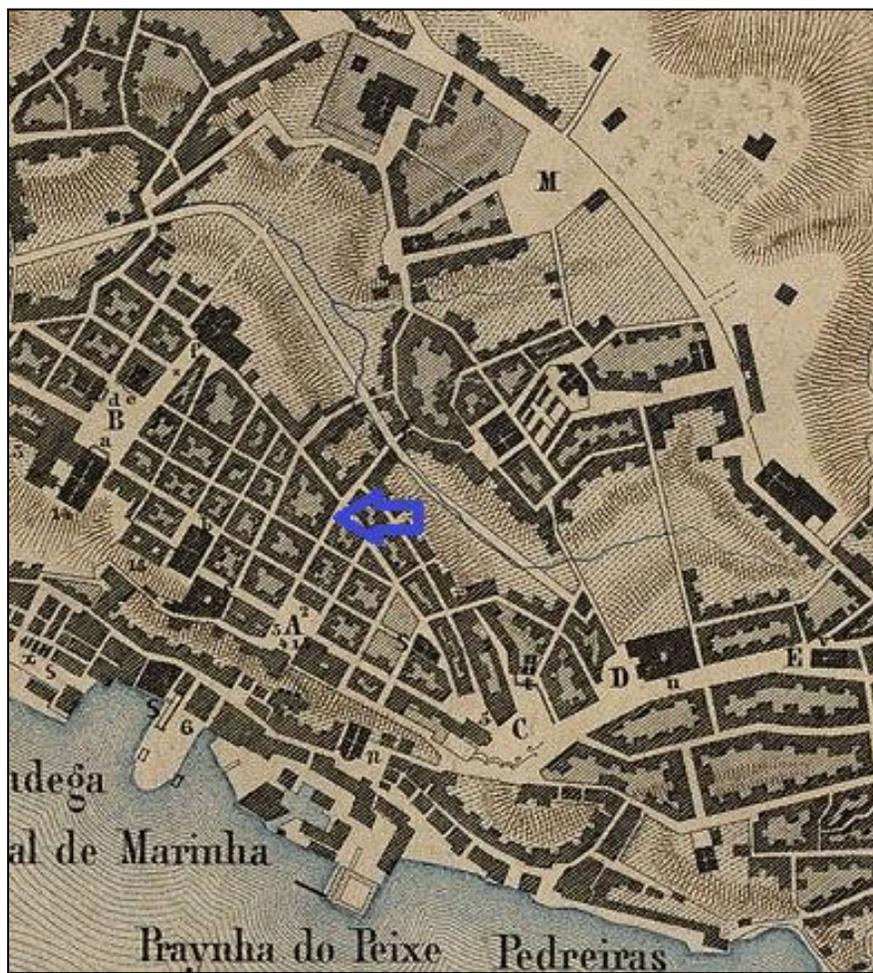


Figura 7: “Mapa Topographica da Cidade de São Salvador”, Carlos Weyll, 1851.<sup>18</sup>

Em 1853, portanto dois anos depois da confecção do mapa, já havia relatos de progresso na obra e mudanças na paisagem da região: “a ladeira do rio das Tripas não tem o aspecto medonho que lhe Davao os conchegados morros lateraes, d’onde se erguião arvores, que nos seus cimos se enlaçavão; e já uma extensão de 30 braças que offerecia péssimo transito, está entulhada quanto basta para tornar-se soffrivelmente practicavel”.<sup>19</sup> Este trecho sugere que até o início da década de 1850 havia uma flora

<sup>18</sup> Fonte: Arquivo Projeto Pelourinho, IPHAN/Monumenta, 2006-2010. Original localizado no APEBa, Mapas e plantas, 32

<sup>19</sup> *Falla que recitou o exmo presidente da província da Bahia, Dr. João Mauricio Wanderley, n’abertura da Assembleia Legislativa da mesma província no 1º de março de 1853. Bahia, Typ. Const. de Vicente Ribeiro Moreira, 1853, p. 2*

densa o suficiente para ser descrita como consistindo de árvores entrelaçadas. Trata-se de uma descrição importante, que preenche um vácuo deixado por esta planta, uma vez que, diferente da planta de Galeano, a de Weyll de 1851 não tem como proposta representar locais de mata, em ponto algum, e por isso não explicita esta informação. A paisagem, que antes da obra foi considerada “medonha” pelo relator, talvez fosse descrita diferentemente pela população afro-brasileira do bairro, que, como veremos adiante, podia ter ali algum acesso à flora tão importante para a prática de seus cultos.

Ao longo da década de 1850, as obras avançaram lentamente no percurso do rio das Tripas, desde a região do Aquidabã até a Barroquinha. Em 1860, num trecho do relatório intitulado “Última secção da Rua da Valla”, que seria a parte próxima das hortas dos beneditinos, o relator comemora os objetivos alcançados: “as principaes vantagens da abertura da Rua da Valla estão conseguidas: – comunicação facil entre as ruas que aquella atravessa, dessecamento do pantano que viciava o ambiente no coração da Cidade, e finalmente terreno espaçoso para novas edificações”.<sup>20</sup> Esta comemoração foi precipitada, pois nove anos depois a maioria do calçamento da rua ainda não tinha sido assentado.<sup>21</sup>

Este último desafio da obra foi contornado e o mapa elaborado por De Los Rios, em 1894, mostra uma área transformada, com a Rua da Vala como importante eixo de comunicação na cidade. Consuelo Novais Sampaio (2005) mostra que por ela passava o bonde, movido a tração animal, rumo a sua estação final em frente à igreja da Barroquinha.<sup>22</sup> Em 1888, aos pés da igreja de Santana, onde outrora ficava o trecho mais profundo do pântano, encontravam-se as novas cocheiras da Companhia Central de Trilhos.<sup>23</sup> A Praça dos Veteranos, que após uma reorganização que incluiu demolições da

---

<sup>20</sup> *Falla recitada na abertura da Assembleia Legislativa da Bahia pelo presidente da província, o conselheiro e senador do império Herculano Ferreira Penna, em 10 de abril de 1860.* Bahia, Typ. de Antonio Olavo da França Guerra, 1860, p. 108.

<sup>21</sup> No ano de 1869, o calçamento estava somente 16% completo. C.SAMPAIO, *50 anos de urbanização*, p. 79).

<sup>22</sup> A autora resume o impacto das obras no desenvolvimento da área da seguinte forma: “Antes que se urbanizasse o rio das Tripas, na Rua da Vala vivia, espaçadamente, uma população de poder aquisitivo reduzido. Depois dessa custosa e demorada obra, a ocupação da área cresceu de forma vertiginosa: abriram-se muitas casas de negocio e construíram-se residências” C. SAMPAIO, *idem*, p. 174).

<sup>23</sup> C. SAMPAIO, *idem*, p. 245.

Capela de N. S. de Guadalupe, em 1857, e de alguns imóveis no início da década seguinte, tornou-se um importante local de passagem, um ponto de ligação entre a antiga Cidade Alta e os bairros centrais do “outro lado” do vale, como a freguesia de Santana, por exemplo. Justamente por servir a essa importante função, em 1888 havia um canto de ganhadores lá instalado, em local provavelmente escolhido por sua nova visibilidade. Dessa forma, a região deixou de ser um espaço periférico e integrou-se ao centro da cidade.

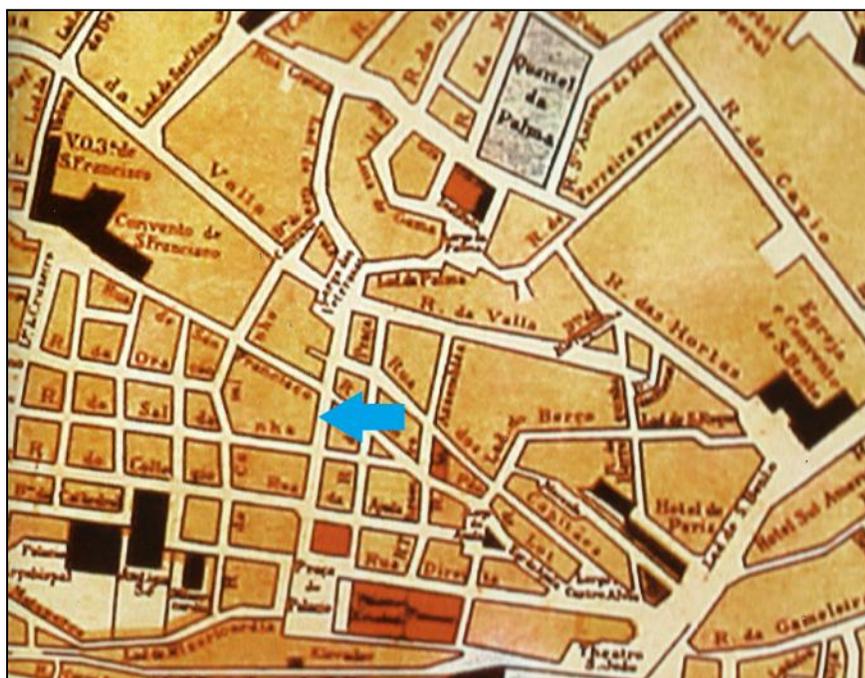


Figura 8: “Planta da cidade de São Salvador”, Adolfo Morales de los Rios, 1894.<sup>24</sup>

Em resumo, por uma questão topográfica, os quarteirões associados à Rua do Tijolo não foram totalmente urbanizados até o século XIX. Esta mesma característica geológica fez com que o miolo do quarteirão permanecesse sem construções e com presença de mata. A microzona que incluía todo o vale do rio das Tripas até meados do século XIX foi pouco desenvolvida e permaneceu um espaço pantanoso com uma flora e fauna chamativas o suficiente para serem destacadas em relatórios da época. O

<sup>24</sup> Fonte: C. SAMPAIO, *50 anos de urbanização*, p. 264-265. A seta azul mais uma vez indica a localização do grotão localizado no miolo do quarteirão entre as ruas 28 de Setembro (antiga Tijolo), São Francisco, Ladeira da Praça e Saldanha da Gama.

candomblé da Rua do Tijolo foi fundado imediatamente após as obras de urbanização da área, num contexto de maior integração dessa parte da cidade com o centro. No entanto, o porão da casa, que ficava rente ao miolo do quarteirão, ainda podia oferecer acesso direto ao quintal e maior privacidade a seus ocupantes.

## **2.2 Um passeio pela rua do Tijolo na segunda metade do século XIX**

Os candomblés urbanos do século XIX faziam parte do tecido urbano da cidade de Salvador. Pelo que se pode perceber ao folhear os jornais da época, muitos eram conhecidos, bastava procurar nos porões ou quintais das freguesias centrais ou seguir a zoadá dos atabaques num domingo qualquer para encontrá-los. É neste contexto que surge o candomblé da Rua do Tijolo, que foi escavada durante pesquisas arqueológicas na região. Nesta seção, a intenção é traçar um panorama mais completo da vizinhança do terreiro e identificar o perfil das pessoas, das casas comerciais e instituições da vizinhança. Com isso, pretende-se identificar características que expandam a nossa compreensão do bairro e auxiliem na formulação de hipóteses sobre o porquê de um terreiro precisamente naquele local.

### **2.2.1 Mudanças na numeração da Rua do Tijolo**

Ainda hoje, nas ruas de Salvador, mesmo em bairros centrais, nem sempre a numeração é facilmente identificada. Por exemplo, não é incomum, particularmente nos bairros mais antigos, deparar-se com casas onde aparecem dois números de logradouro.



**Figura 9: Dois números de logradouro no centro de Salvador.**

No exemplo acima é fácil inferir qual o número mais antigo, pois ambas as placas estão visíveis, basta observar qual delas está sobreposta.<sup>25</sup> Mais difícil são os casos em que a numeração antiga de toda uma rua precisa ser reconstituída através da pesquisa histórica. No entanto, apesar da dificuldade, é tarefa necessária para identificar a localização atual de imóveis que aparecem com numeração diferente nas denúncias sobre candomblés nos jornais soteropolitanos.

As escrituras e inventários do século XIX deixam claro que a casa escavada pela arqueologia e a rua como um todo passaram por uma grande mudança, no fim da década de 1870, que incluiu a troca da numeração e do seu nome para “rua 28 de Setembro”. Como o terreiro da Rua do Tijolo provavelmente esteve em atividade tanto antes como depois desta data, é necessário descobrir qual o número do logradouro antigo do sobrado na qual estava localizada. Os relatos sobre o candomblé no jornal *O Alabama*, inclusive o da Rua do Tijolo, remetem ao período de 1863-1871, portanto o da antiga numeração da

---

<sup>25</sup> A tipografia mais antiga também exhibe coloração e características gráficas diferenciadas.

rua. Fica evidente que a identificação dos imóveis denunciados pelo jornal depende dessa pesquisa.

O nosso recorte cronológico foi dividido em dois períodos: o Período 1, que abrange as décadas de 1850, 1860 e 1870, e o Período 2, que começa na década de 1880 e continua até a virada para o século seguinte. Ao longo do século XX, ainda houve algumas mudanças adicionais na numeração da rua.

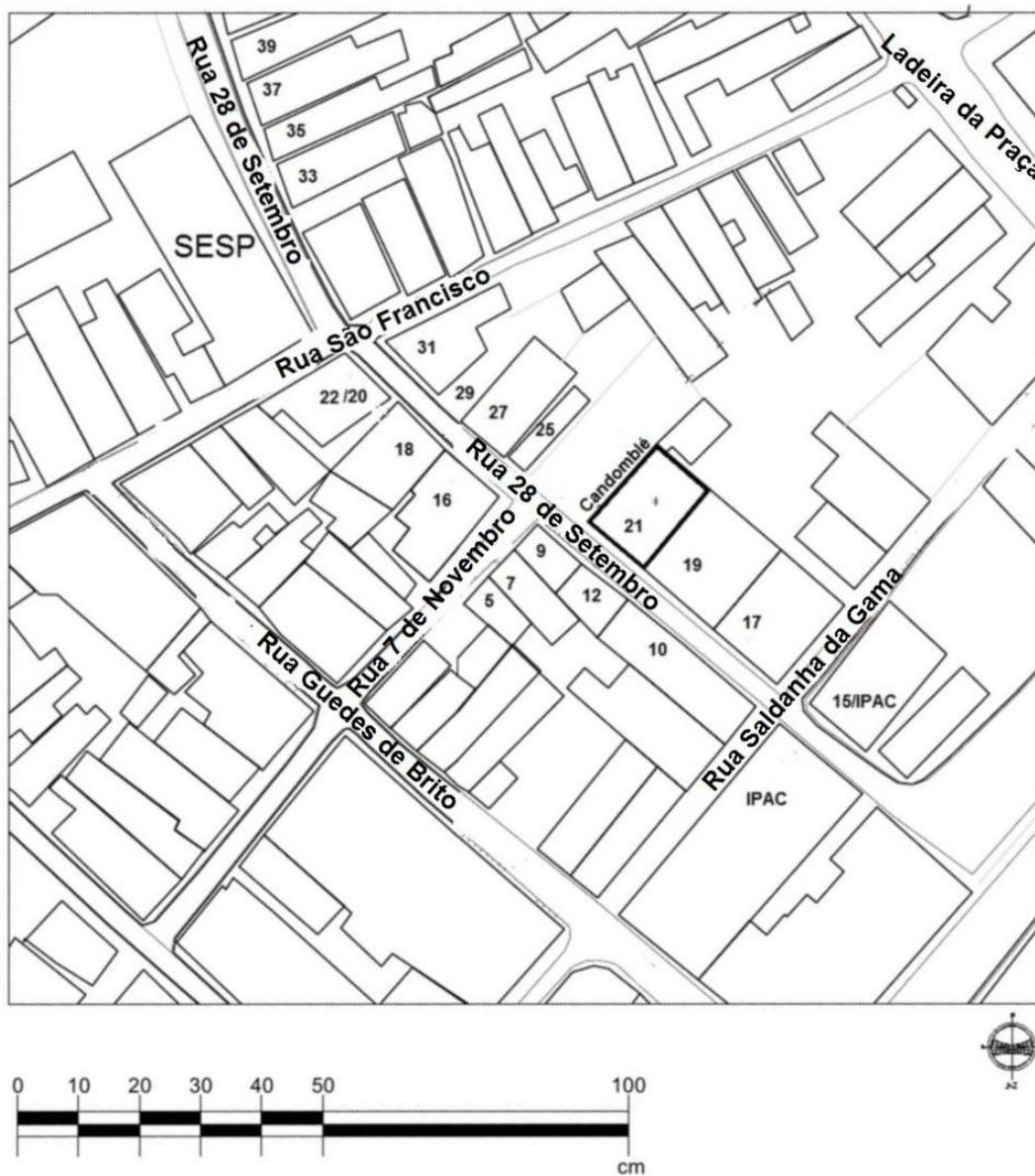


Figura 10: Numeração atual da rua 28 de Setembro



Figura 11: Numeração durante o período 1 da Rua do Tijolo



Figura 12: Numeração durante o período 2 na Rua do Tijolo



**Figura 13: Descendo a rua 28 de Setembro**<sup>26</sup>

Durante o Período 1, a rua tinha três trechos distintos: a parte alta, chamada de ladeira ou Rua dos Gatos; o maior trecho, o do meio, era propriamente a Rua do Tijolo; e o trecho mais “baixo” topograficamente era o Caminho Novo do Gravatá.<sup>27</sup> Com algumas exceções, no lado esquerdo da rua a numeração aumentava à medida que se descia para o

---

<sup>26</sup> Cf. o antigo Solar Abbott, de cor branca, no fundo da foto.

<sup>27</sup> Neste trecho da rua, foi estabelecida a numeração até a casa de Constantino Gonçalves, a atual casa n.39. Abaixo deste número, algumas informações foram levantadas, mas estas casas não foram alvo de pesquisa intensiva.

vale, enquanto que no lado direito, o oposto ocorria. No lado esquerdo havia os números ímpares e do outro lado, os pares.<sup>28</sup>



Figura 14: Subindo a rua 28 de Setembro<sup>29</sup>

O candomblé da Rua do Tijolo, localizado no atual n° 21 da rua 28 de Setembro, tinha o número 12 até a década de 1870.

Para o Período 2, com a mudança oficial do nome para “28 de Setembro”, houve uma maior padronização, sendo que todo o lado esquerdo, descendo, foi destinado aos

<sup>28</sup> O imóvel-chave para identificar o antigo padrão de numeração da rua foi o de número 16, na quina com a Rua do Saboeiro, onde funcionou uma taverna. A referência a este número aparece num documento do processo de inventário da esposa do negociante Francisco Adães Villas Boas, que começa no ano de 1876 e menciona que o imóvel que nesse ano tinha o número 17, **anteriormente** tinha número 16. O mesmo inventário também cita os números antigos dos outros imóveis da família nessa rua, incluindo os de número 20, 22 e 26, no quarteirão logo acima. Cf. APEBa, Inventário de Leopoldina Maria Ferreira Adans, anos 1876-1878, Judiciário, Inventários, 08/3362/04.

<sup>29</sup> A fachada da casa de n. 21 é a primeira à esquerda, atrás do gari.

números pares, e o lado direito, aos ímpares, e em ambos os lados os números cresciam em direção ao vale.

### 2.2.2 A gênese da casa 21 da rua 28 de Setembro

Nas décadas de 1840 e 1870, há notícias da presença de uma escola e uma taverna no imóvel de número 12 da rua do Tijolo.<sup>30</sup> No entanto, a primeira referência ao proprietário da casa, agora com numeração diferente (nº 21), remete ao Imposto Predial do Território Urbano (IPTU) do ano de 1893. Nele consta como proprietário João Baptista Barbosa Marques, um português que chegou ao Brasil ainda adolescente e parece ter feito sua fortuna negociando mercadorias entre o Brasil e Portugal.<sup>31</sup> Não por acaso, ele morava e tinha comércio na freguesia do Pilar, próximo à Alfândega.<sup>32</sup> Numa das poucas vezes em que Marques aparece nos jornais oitocentistas é elogiado numa carta do Chefe de Polícia interino para o Governador por ajudar a combater um incêndio na zona portuária: “Este ultimo, como atesta todo o comércio, tem-se sempre distinguido em tais ocasiões”.<sup>33</sup>

Marques era homem rico: em 1873, teve renda anual de cinco contos de réis.<sup>34</sup> Ao falecer, em 1899, deixou uma fortuna de pouco mais de 897 contos de réis para os seus herdeiros, sendo uma parte considerável do espólio mais de 70 imóveis e diversos terrenos nos arredores da cidade. Um destes imóveis era a casa 21 da rua 28 de

<sup>30</sup> Em 1842 Carolina e Ana Feliciano Castilho colocaram propaganda no jornal sobre o seu colégio Fraternidade, localizado neste endereço (Cf. *O Comércio*, 14 de janeiro, 1843, p. 4. No entanto, o imóvel não consta nos inventários associados à família. Em 1873, o Almanaque lista no logradouro de n. 12 uma taverna de José Marques Pinto, porém, nenhuma documentação pertinente foi localizada. A. PIMENTA, *Almanak administrativo, commercial e industrial da Província da Bahia para o anno de 1873*. [S.l.]: Typographia de Oliveira Mendes & C., 1872.

<sup>31</sup> Encontramos nos jornais anúncios de importações de 127 toneladas de “diversos gêneros” e exportação de “ramas de ticum”, planta que tinha fibras muito resistentes (Cf. *O Monitor*, 17 de setembro de 1876, p.3; *O Monitor*, 23 de dezembro de 1880, p.4; *O Monitor*, 15 de março de 1879, p.2. O uso do ticum ou tucum para a confecção de redes de pesca, uma herança indígena, sobreviveu ao longo do século XIX até ser gradualmente substituído pelo nylon no século XX (COTRIM, 2008).

<sup>32</sup> Cf. *O Monitor*, 19 de setembro de 1877, p. 3 para menção do seu comércio; e *O Monitor*, 5 de julho de 1878, p. 2 e APEBa, Inventário de João Batista Barbosa Marques, anos 1899-1941, Judiciário, Inventários, 03/1200/1669/08, para detalhes sobre o seu local de residência.

<sup>33</sup> *O Monitor*, 25 de novembro de 1877, p.1

<sup>34</sup> O valor de seus rendimentos aparece na listagem da lista de qualificação eleitoral para a freguesia do Pilar (*O Monitor*, 5 de julho de 1878, p.2).

Setembro.<sup>35</sup> No seu testamento escrito em 1898, apesar de afirmar ser solteiro e nunca ter se casado, Marques cita Maria Emiliana de Jesus “que viveu em minha companhia até morrer” e com quem teve cinco filhos. Parece ter sido uma relação duradoura, pois o português estivera a seu lado 26 anos antes, no batismo de João, o menino mais velho do casal.<sup>36</sup>

Emiliana, provavelmente, era uma mulher “de cor”: os dois filhos batizados na década de 1870 são listados como “pardos”, e o mais novo, que morreu em 1924, aparece no atestado de óbito como “mestiço”. Presume-se que o pai, o português Marques, fosse branco. Os arquivos pouco revelam sobre Emiliana, e o nome corriqueiro dificulta a pesquisa histórica, no entanto, foi encontrada uma possível pista. Em agosto de 1895 morre uma “baiana” de 52 anos com exatamente o mesmo nome, moradora da freguesia de São Pedro e casada. No registro de óbito não constam outras informações pertinentes, mas pode se tratar da companheira de Marques.<sup>37</sup>

Conforme o testamento do português, após sua morte a casa n° 21 da rua 28 de Setembro é herança, para usufruto, de sua filha Joanna Baptista Barbosa Marques Ferreira. De fato, o seu marido João Baptista Gonçalves Ferreira já aparece como usufrutuário no IPTU no ano após a morte do português. O último registro que se tem de Joanna é para o ano de 1925.<sup>38</sup> No fim do ano seguinte, um espanhol de 33 anos com nome de Jesus Lopes Cal aparece como proprietário da casa. Presume-se que Joanna

---

<sup>35</sup> Inventário de João Baptista Barbosa Marques, op cit.

<sup>36</sup> Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador (ACMS), Paróquia do Pilar, Batismos, 1852-1884, f. 229 verso, batismo de João Marques, 02 de março de 1873, e f. 255, batismo de Antonio Marques, 07 de março de 1875.

<sup>37</sup> Segundo o testamento do Marques, este nunca se casou, mas poderia se tratar de um erro no registro do óbito, pois indiferente do *status* legal, Emiliana era sua companheira de longa data. Arquivo da Santa Casa da Misericórdia, Enterramentos feitos no campo santo, 1323, vol. 3, anos 1894-1901, f. 19 verso, 10/08/1895, enterramento n. 168.

<sup>38</sup> Cf. AMS, IPTU, Rua 28 de Setembro, anos 1893 e 1915, Freguesia da Sé, Provedoria, Livros I e II, para listagem do marido de Joanna como usufrutuário. Cf. APEBa, Escritura de compra e venda, 1883/293/28-29, no 8 de abril de 1925, para última transação de Joanna Baptista Barbosa Marques Ferreira, a venda de um imóvel.

tenha morrido neste interlúdio, e com isso extinguiu-se o usufruto e a casa tenha sido vendida pelos herdeiros para o espanhol.<sup>39</sup>

Jesus Lopes Cal vivia de rendas coletadas do aluguel de alguns cômodos do imóvel e de seu pequeno comércio no mesmo endereço. No início da década de 1960, segundo uma moradora antiga da rua, ainda existia sua loja de ferragens de nome “Vila Nova”, que vendia principalmente material elétrico.<sup>40</sup>

Conforme argumentado nos capítulos 3 e 4, a análise das evidências arqueológicas do porão da casa 21 indica que o espaço interno sofreu diversas mudanças, depois do ano de 1871, com a intenção de prepará-lo para ser usado como um terreiro de candomblé. Somente o dono da casa teria tamanho grau de autonomia para tamanha reconfiguração do espaço. Mais adiante, no fim do século XIX (1893-c.1900), começou um período sem evidências de atividades rituais no terreiro. Acreditamos que possa haver uma conexão entre a morte de Marques, e a de Emilianiana, talvez na mesma década, e o período de abandono do espaço. A hipótese a ser discutida adiante é que haveria um candomblé instalado no porão que contava com a liderança da família, e que com a morte do casal, houve um período de indefinição sobre quem assumiria o papel de zelador do espaço, o explicaria o abandono e, anos depois, o encerramento das atividades religiosas no candomblé.

---

<sup>39</sup> Sobre Jesus Lopes Cal, Cf. AMS, Obras, “Projeto para modificação do prédio: rua 28 de Setembro, n. 21”, 16 de novembro de 1926; APEBa, Jesus Lopes Cal pede retificação no nome da filha, ano 1951, Cível, 236/54/10. O marido de Joanna faleceu em 1904, mas o seu inventário só foi encerrado em 1918. Por essa razão, ele ainda aparece como usufrutuário no IPTU no ano de 1915. No entanto, conforme detalhado no testamento de Marques, o usufruto está atrelado a Joanna. Não foi encontrada documentação sobre a morte de Joanna ou a venda da casa de n. 21, mas em casos similares na família, conforme documentado nos autos do inventário de Marques, após a morte de dois de seus irmãos, a vontade do português era respeitada: só se vendia as casas herdadas sob o usufruto após a morte do usufrutuário. No ano de 1930, quando morreu a irmã de Joanna, Maria Eulália, o advogado que cuidava do trâmite legal para extinção do usufruto era seu sobrinho Mário (filho de Joanna). Mário provavelmente também fez o mesmo alguns anos antes, na venda da casa n. 21 para o espanhol Jesus Lopes Cal. Cf. Inventário de João Baptista Barbosa Marques (op cit) e APEBa, Inventário de João Baptista Gonçalves Ferreira, anos 1904-1918, Judiciário, 1/69/87, folha 154.

<sup>40</sup> Entrevista com Dona Teresa Pereira Santana, 6 de novembro de 2008.

### 2.2.3 Os imóveis e seus usos

No fim do século XIX existiam 21 sobrados, seis casas abarracadas,<sup>41</sup> e cinco casas térreas na rua 28 de Setembro, característica esta que pouco mudou até os dias atuais. Deste total de 27 imóveis, somente em quatro casos o proprietário era também morador. Assim como ocorria no restante da freguesia e em alguns outros bairros, o investimento em imóveis para arrendamento era uma opção consolidada para alguns soteropolitanos, particularmente para aqueles que eram negociantes.

Os proprietários de imóveis escolhiam o primeiro andar para morar. A exceção, José Augusto Simões, era dono de uma venda que ficava no seu sobrado de número 23, e aparece como morador da loja, fato este que não era atípico para a classe de comerciantes. Entre os moradores menos abastados da rua, aprendemos que “estudantes” moravam no segundo andar da casa de número 15 e “africanos”<sup>42</sup> na loja da casa de número nove.

A topografia altamente acidentada de Salvador, como no caso do grotão da Rua do Tijolo, abria a possibilidade de construção de porões que não necessitavam do trabalho de retirada maciça de solo, como seria o caso num terreno plano.

Esse espaço na cota negativa poderia ser alugado para fins comerciais. Ou servir como local de moradia, geralmente de inquilinos que alugavam.

Na Rua do Tijolo, as casas no lado esquerdo da rua não tinham porões, enquanto que no outro lado, onde os imóveis foram construídos rentes à encosta, há maior facilidade para a construção de andares abaixo do nível da rua.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> As casas abarracadas eram externamente menos elaboradas que os sobrados. Cf. descrição completa em A. NASCIMENTO, *Dez freguesias da cidade de Salvador*, p. 74-75.

<sup>42</sup> Trata-se do mesmo imóvel em que, 25 anos antes, houve queixa de candomblé “por causa destes africanos moradores”, no jornal *O Alabama*, de 9 de junho de 1868, p.1

<sup>43</sup> São os imóveis no lado direito da figura “Descendo a rua 28 de Setembro”. As do lado esquerdo na mesma foto não têm subsolo.



Figura 15: Porões na rua 28 de Setembro<sup>44</sup>

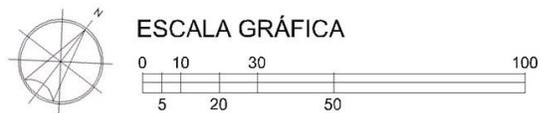
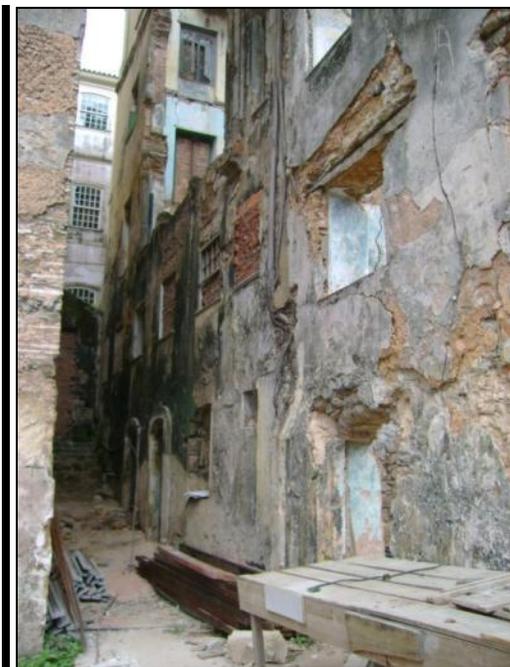


Figura 16: Beco nos fundo das casas 21, 19 e 17 na rua 28 de Setembro

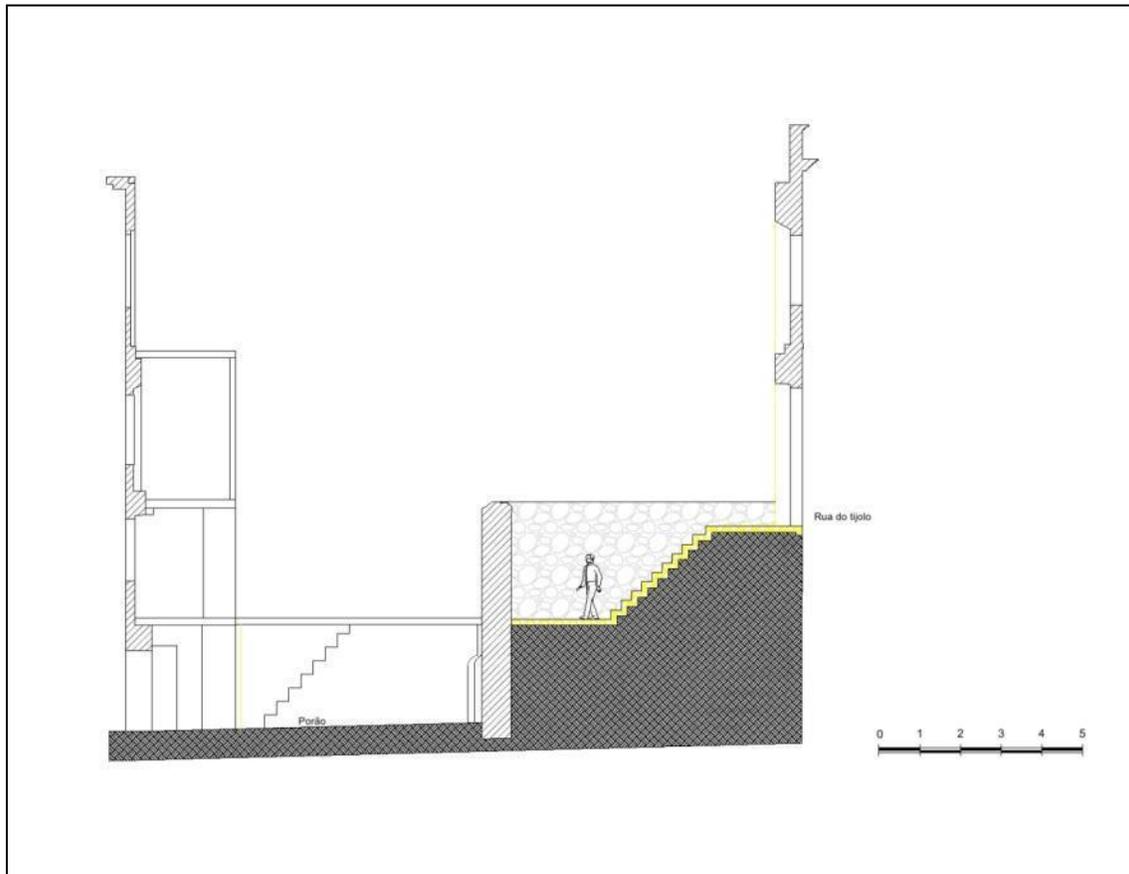
<sup>44</sup> Fotos tiradas dentro dos porões que mostram o interior das fachadas de frente.

Assim como o andar térreo e o sótão, o porão não era um espaço altamente desejado, morava lá quem não tinha opção. Foi assunto de comentário da visitante inglesa Mary Graham no início do século XIX: “Em baixo da casa há geralmente uma espécie de porão no qual vivem os escravos. Realmente fiquei às vezes a imaginar como é que entes humanos poderiam existir em tais lugares” (GRAHAM, 1956, p. 163).

A folclorista Hildegardes Vianna analisou as atitudes soteropolitanas em relação à moradia nos porões pós-Emancipação: “Era preferível ficar pelas casas dos outros, esperando melhor sorte (leia-se *casamento*), que demonstrar que viviam como bicho, debaixo da terra” (VIANNA, 1973, p. 5). Vianna continua:

Os habitantes da desça ou dos porões constituíam uma classe especial. Cumpre, a esta altura, esclarecer que desça era o que hoje se chama soberbamente de subsolo com ou sem vista para o fundo. Eram pavimentos inferiores abaixo do nível da rua, com entrada diretamente da rua por **bequinho** ao lado da casa ou por um **alçapão** no meio do corredor do andar térreo, tudo começando com uma escada. De péssimo acabamento, com os barrotes aparecendo, com o piso de cimento ou tijolo, mesmo assim eram de uma certa forma disputados. A denominação decorria dos seus habitantes dizerem ao visitante desça, em lugar de entre. O pessoal dos desça eram formado por agregados das famílias de cima ou por inquilinos escolhidos com muita recomendação, principalmente quando a passagem era pelo alçapão do corredor. (VIANNA, 1973, p. 5; grifo nosso).

Esta descrição corresponde em parte ao que encontramos em nossa rua. De fato, os porões da Rua do Tijolo podiam ser acessados por uma espécie de ruela, ou “bequinho” como chama Vianna: entrava-se nela pela antiga Rua do Saboeiro, atual rua Saldanha da Gama, passando pelo fundo das casas 17, 19 e 21.



**Figura 17: Escadas para acessar o porão da casa n.21**

Além desta entrada pelos fundos, onde se utilizava o “bequinho”, na casa 21 havia uma entrada a partir da rua e descia-se uma escadaria até o nível logo acima do porão, que também ficava no subsolo. Num primeiro momento, uma escada bastante íngreme, alcançada possivelmente a partir de um “alçapão”, como descreve Vianna, completava o trajeto para o porão. Conforme descrito no Capítulo 3, em meados do século XIX, esta escada foi substituída por outra menos íngreme, que ainda estava em funcionamento quando o proprietário Jesus Lopes Cal enviou um pedido à prefeitura para fazer reformas na casa em 1926.<sup>45</sup> Durante o período de funcionamento do terreiro de candomblé havia uma entrada separada na cota da rua para acessar a escada. Após descer

<sup>45</sup> Corte e planta do imóvel encontrado em: “Projeto para modificação do prédio: rua 28 de Setembro, n. 21”, op cit..

para o primeiro subsolo, havia um corredor, com acesso a uma porta de entrada para este espaço de moradia e uma segunda escadaria adiante que era usada para descer ao porão.

Havia pouca interação entre os espaços de moradia e certa dose de privacidade para os moradores de cada pavimento. O porão, inserido literalmente dentro de um vale, ficava separado da Rua do Tijolo por diversas paredes e pavimentos de tijolo e cal e por um paredão natural de argila. O que ocorria na casa 21 não podia ser visto da rua e, provavelmente, também não era facilmente ouvido. Portanto, esta localização poderia ser vantajosa para aqueles envolvidos num culto de candomblé, já que estaria mais afastada dos olhos e ouvidos daqueles que passavam pela rua acima. As casas no outro lado da rua, por exemplo, não tinham o vale ou porões que serviriam para esconder e acolchoar possíveis sons de cantos e atabaques.

#### **2.2.4 Comércio, instituições e moradores: período 1**

A Rua do Tijolo tinha uma mistura interessante de comércio, instituições e moradores. Durante o Período 1, no lado esquerdo do quarteirão, dois professores ofereciam aulas de matemática particular e, próximo dali, havia um escritório de advocacia de Rodrigo Ignácio de Souza Menezes, membro da elite religiosa e política da cidade. No outro lado da rua, logo em frente, entre os anos de 1854 e 1860, o imóvel de nº 18 é citado como sede da Sociedade Dois de Julho, instituição que exaltava o patriotismo da então jovem nação.

Ainda no lado esquerdo, no quarteirão antes da Ladeira de São Francisco, havia uma loja utilizada como espaço de repouso para pacientes com varíola, provavelmente no imóvel nº 19, em frente de uma escola para meninas (no imóvel nº 6). Uma vez no trecho da rua denominado Caminho Novo do Gravatá, a paisagem é dominada pelo antigo Solar Abbott, que serviu de moradia ao ilustre médico e brasileiro naturalizado, Jonathas Abbott, que ajudou a fundar uma galeria de arte no imóvel, em 1856. Após sua morte em 1868, o local foi adquirido pela família Rebello, que fundou a escola particular Parthenon Bahiano, em funcionamento até o ano de 1876. No solar havia seis lojas, que certamente eram usadas por casas comerciais.

No outro lado da rua, no imóvel número dois, que faz esquina com a Rua das Verônicas, havia um estúdio usado pelo retratista Miguel Navarro y Canisares.<sup>46</sup> O local era bastante conveniente, uma vez que estava a poucos metros da Academia de Belas Artes que ele ajudou a fundar no Solar Abbott, em 1877.<sup>47</sup> Ao subir a rua, a casa vizinha abrigava a já citada escola pública e também servia de moradia à professora Maria Silveira de Oliveira. Neste trecho do quarteirão, havia nada menos que quatro tavernas, certamente nas lojas dos sobrados. Uma delas, inclusive, estava localizada na casa de número 12, que depois se tornaria 21, local do terreiro de candomblé.

Este mapeamento de casas comerciais e instituições da rua nos apresenta um quadro um tanto eclético. Por um lado, há espaços associados às artes (a galeria e o estúdio), uma escola privada de certo renome<sup>48</sup> e um escritório de advocacia liderado por um advogado de prestígio na alta sociedade soteropolitana.<sup>49</sup> Os patronos e clientes destes espaços eram a elite e classe média da cidade e certamente conferiam à rua um ar de respeitabilidade, pelo menos na visão de seus pares. A Sociedade Dois de Julho encaixava-se nesta caracterização, e como sugere o nome, tornou-se encarregada de organizar o desfile anual em comemoração à vitória contra os portugueses na batalha pela independência. Mas aparece também como um bastião do liberalismo, pois a sociedade já aparece publicamente em ações de liberação de crianças escravas e requereu a retirada do pelourinho próximo da igreja de Nossa Senhora do Rosário, no centro histórico.<sup>50</sup> No entanto, é arriscado inferir que a participação em causas abolicionistas se traduzisse em simpatia pelo candomblé.

---

<sup>46</sup> Na escritura da casa, de 1878, já houve a mudança na numeração da rua, e ela é identificada como sendo de n. 49, na Rua das Verônicas. Porém, por razões que explicarei logo adiante, deduzo que anterior a esta data ela era tinha numeração na Rua do Tijolo. Cf. a escritura da casa em: APEBa, Escrituras, Livro de notas, vol. 556, f. 23, 17 de abril de 1878. Sobre o retratista, ver: *O Monitor*, 27 de outubro de 1877, p.2

<sup>47</sup> Ele aparece em A. FREIRE (Org.). *Almanak da província da Bahia*. Salvador: Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1881, com outro endereço na Rua do Tijolo para o estúdio dele. No ano seguinte, o espanhol, homem de temperamento forte, desentendeu-se com colegas na Academia e mudou-se para o Rio de Janeiro. Cf. V. SILVA, *Miguel Navarro y Canizares e a Academia de Belas Artes da Bahia: relações históricas e obras*, p. 219-261.

<sup>48</sup> O Parthenon Baiano, localizado no antigo Solar Abbott.

<sup>49</sup> Trata-se do cônego Rodrigo Ignácio de Souza Menezes.

<sup>50</sup> Cf. *O Noticiador Catholico*, 10 de julho, 1852, p.1; e A. FREIRE, *Almanak da província da Bahia*, op. cit., p. 258.

Em contraste com estas instituições que apelavam à sensibilidade de uma elite, as diversas tavernas na rua eram espaços que operavam no limiar da lei, que levantavam a suspeita dos cidadãos de “bons costumes” e, de acordo com Hildegardes Vianna, eram visitados pela vigilância sanitária e a polícia.<sup>51</sup> Segundo a folclorista, eram espaços associados à impureza e sujeira, com seus “canteiros nauseabundos”.<sup>52</sup>

Uma visão moralista da cronista e o repúdio a bebida e jogos, assim como também a presença nestes locais de uma classe subalterna, provavelmente ajudam a explicar esta descrição tendenciosa. Nos anais históricos da cidade do Salvador nada mais comum do que a correlação dos espaços frequentados pelos mais pobres com a sujeira e imundície.<sup>53</sup> Nas tavernas podia-se comer, beber, jogar e reunir-se, fato este que gerava a desconfiança por parte das autoridades.<sup>54</sup>

O histórico de rebeliões escravas ao longo do século deixara as autoridades baianas extremamente temerosas de qualquer ajuntamento de negros. Lígia Conceição Santana (2008), que estuda os locais de lazer e sociabilidade dos negros nas décadas de 1870 e 1880 em Salvador, demonstra que as tavernas eram alvos constantes das rondas por praças da polícia e inspetores de quarteirão. Tentava-se, nem sempre com êxito, controlar os itinerários dos libertos e escravos, sobretudo nas áreas centrais da cidade, e as tavernas faziam parte destes espaços sob vigilância.

Na Rua do Tijolo, se adicionadas sete tavernas que não aparecem em nossa planta da rua por se desconhecer o logradouro, havia pelo menos 11 tavernas entre 1855 e

---

<sup>51</sup> H. VIANNA, Moleque comprador de tempero. *A Tarde*. Salvador, 22 de maio de 1967. Acessado em 5 de outubro de 2013 em: <http://www.jangadabrasil.com.br/revista/janeiro98/pa98001c.asp>

<sup>52</sup> H. VIANNA, Conversando com Santo Antônio. *A Tarde*. Salvador, 14 de junho de 1956. Acessado em 5 de outubro de 2013 em: <http://www.jangadabrasil.org/temas/2011/11/14/conversando-com-santo-antonio/>

<sup>53</sup> Isso fica evidente particularmente com o crescimento do projeto higienista no Brasil no fim do século XIX. Cf. L. SCHWARCZ. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993. Por exemplo, Antônio Vianna comenta que os espaços habitados por africanos e seus descendentes eram alvo constante de repressão, mesmo que infundado: “a Higiene andava farejando focos de imundícies e, quando examinava o local, verificava que tudo estava limpinho” (A. VIANNA, *Os quintais nagô*, p. 42).

<sup>54</sup> A postura n. 65 de 1831 proibia “algazarras, jogos não permitidos por lei e demora de escravos”, L. SANTANA, *Itinerários negros, negros itinerantes: trabalho, lazer e sociabilidade em Salvador, 1870-1887*, p. 28.

1880, quatro delas no quarteirão do terreiro de candomblé. *O Alabama* fornece uma janela para compreender como esse tipo de comércio era visto por parte da sociedade:

Ao mesmo (guarda marinha-pedestre Guilherme) ordenando-lhe que dirija-se imediatamente a Ladeira dos Gatos a marcenaria de um tal Silvano, e intime-lhe da minha parte que não continue a fazer escandalosas reuniões de farpelas, ofendendo a moral publica, com requinte tal que chegam a chamar graciosamente as que passam, em termos precisos e claros.<sup>55</sup>

De fato, as várias denúncias nos jornais da época fortalecem a narrativa de que a Rua do Tijolo seria um celeiro do comportamento avaliado como imoral e até ilegal por uma parcela da população:

Na rua do Tijolo existe uma senhora que recebe variolosos para tratar na pequena loja de um sobrado [...] não só se dá a inconveniência de estabelecer-se assim no seio da cidade um núcleo de doentes de um mal contagioso e fanesto [...] em outro qualquer sitio reclamaria as mais promptas providencias.<sup>56</sup>

Além da reclamação sobre esta loja usada para abrigar os doentes com varíola, há outra de furto de um produto numa casa comercial,<sup>57</sup> atribuído a um morador “crioulo mudo de nome Sergio, chefe de uma escolta de ratoneiros [...] acusado de imensas gatunices”,<sup>58</sup> e, principalmente, insinuações de prostituição:

Ao Ilustríssimo Sr. Subdelegado da Sé, chamando sua atenção para uma sala de dança que há em casa de uma certa moça á Rua do Tijollo, por que nenhum jeito tem de uma reunião recreativa, mas antes de uma casa de deboche pelos gritos e assuadas, que ali há; por cuja razão, espera-se que S.S. dê providencias, afim de que a continuar a referida reunião seja com os termos que requer a decência.<sup>59</sup>

Fica a dúvida: quais são, exatamente, as infrações cometidas nestes relatos do O Alabama? No caso das “gatunices” está claro o crime de furto, enquanto que a casa de repouso para pacientes com varíola parece descumprir a postura municipal de 122 de 1873, que versa que casas que recebem doentes só podem fazê-lo com autorização, e fora da cidade.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> *O Alabama*, 24 de dezembro de 1863, p.2

<sup>56</sup> *O Monitor*, 30 de outubro de 1877, p. 1. Agradeço a Luís Nicolau Parés por me repassar esta notícia.

<sup>57</sup> *O Alabama*, 7 de abril, 1866, p.4

<sup>58</sup> *O Alabama*, 1º de setembro, 1866, p.1

<sup>59</sup> *O Alabama*, 4 de agosto de 1866, p.1. Para outros exemplos, ver: *O Alabama*, 15 de março, 1864, p.2; *O Alabama*, 12 de janeiro de 1865, p.1; *O Alabama*, 17 de setembro de 1870, p.1.

<sup>60</sup> Posturas da Câmara Municipal de Salvador, 1873, Cidade de S. Salvador, Capital da Província da Bahia. Bahia, Typografia Constitucional- Ao Aljube, 1873.

Nas denúncias restantes, todas contra mulheres, há referências a atentados contra o “sossego público”, “péssimo comportamento” e “palavras imorais”. O editor do O Alabama implora ao subdelegado que “lance vistas enérgicas para esse lado da freguesia” e sugere que há uma desatenção por parte das autoridades nesta área. Não se sabe exatamente a distribuição racial da Rua do Tijolo nessa época, mas é muito provável que, assim como o restante da freguesia, contasse com uma maioria “de cor”, muitos deles africanos. Dessa forma, a nota no jornal é sintomática da atitude de uma esfera da sociedade que ainda via os africanos e seus descendentes com grande desconfiança. Segundo essa visão, este grupo, de presença considerável naquela rua, precisava ser vigiado.

### **2.2.5 Comércios, instituições, e moradores: período 2**

A segunda parte do recorte cronológico, do período entre 1880-1903, conta com menos fontes pertinentes que permitam identificar detalhes do uso dos imóveis. No lado esquerdo da rua, numa casa de esquina, que ora é listada como número seis, ora como número oito, há notícias do estabelecimento de uma escola pública.<sup>61</sup> O imóvel de número 10 era alugado e, em 1911, o andar térreo é descrito como tendo uma sala, um corredor e dois cômodos.<sup>62</sup> No fim do século XIX, um dos cômodos da loja foi alugado para um ganhador com ofício de funileiro que trabalhava num dos cantos da cidade.<sup>63</sup> O outro cômodo, ou talvez o espaço descrito como uma sala, era usado como depósito de carvão.<sup>64</sup>

No sobrado de número 12, um dos andares serviu como sede do Partido Operário, enquanto mais abaixo, no antigo Solar Abbott, funcionou durante este período uma escola pública, um arquivo público e, até o fim da década de 1960, a Academia de Belas Artes (TOUTAIN e SILVA, 2010, p. 144). Depois de comprada pelo Governo do

---

<sup>61</sup> A. PIMENTA, *Almanak administrativo, commercial e industrial da Província da Bahia para o anno de 1873*, op. cit.

<sup>62</sup> APEBa, Inventário de Antonio João de Oliveira Pedral, 1911, Judiciário, Inventários, 05/2266/2766/04.

<sup>63</sup> APEBa, Polícia, Maço 7116, Livro de Registros de Matrículas de Cantos. Regulamento Policial para o Serviço dos trabalhadores do Bairro Comercial, 1887.

<sup>64</sup> AMS, Secretária, Registros de pagamentos de impostos de casas de negócios, Tesouro, Januário Gomes Costa, rua 28 de Setembro, 1888.

Estado da viúva Rabello, esposa do fundador da escola privada Parthenon Baiano, em 1876, por 26 contos de réis, o solar permaneceu como importante posse pública até os dias atuais.<sup>65</sup>

No outro lado da rua, os vizinhos do sobrado de número 21, onde funcionou o candomblé, são uma taverna e uma loja maçônica. As poucas informações sobre casas comerciais neste Período 2 devem-se principalmente a mudanças nas fontes históricas consultadas. As tavernas, tão frequentes em anos anteriores e encontradas listadas nos almanaques administrativos, deixam de aparecer, mas é provável que tenham continuado em funcionamento na rua. A única taverna encontrada para este período foi identificada através de um inventário e ficava no mesmo endereço que outra taverna listada no *Almanaque administrativo, mercantil e industrial da Bahia* (mas com proprietário diferente) no ano de 1863. Ela continuou lá, mas sumiu das páginas da publicação. Este sumiço, aliado ao surgimento de novas categorias de espaços de lazer nas páginas dos diferentes almanaques do período, como “restaurantes” (são 40 na cidade em 1898) e “cafés” podem também sugerir medidas de repressão às tavernas e possíveis mudanças nos padrões de sociabilidade entre os mais abastados nos bairros urbanos.<sup>66</sup>

No imóvel nº 19, vizinho ao candomblé, há uma loja maçônica de nome “Caridade Universal”,<sup>67</sup> que também aparece listada no mesmo *Almanaque administrativo, indicador, noticioso, comercial e literário do estado da Bahia* no ano de 1905 como a “Grande Loja do Estado”. Parece ter existido uma rede com todas as lojas maçônicas de Salvador nesta região: a mesma fonte revela lojas nas ruas São Francisco, da Oração e Saldanha da Gama, e não muito longe dali, outra na rua Carlos Gomes.<sup>68</sup> A gênese do terreiro e da maçonaria não poderia ser mais divergente, apesar de se

<sup>65</sup> APEBa, Escritura, Livro 479, 83V-84V, venda do imóvel por Francisca Ribeiro Vianna Rebello, ano 1877.

<sup>66</sup> A. dos REIS, *Almanak administrativo, indicador e noticioso do Estado da Bahia: primeiro anno*, [S1]: Wicke Picard & C., 1898. Cf. P. SANTOS, *Contentores de bebidas alcoólicas: Usos e significados na Porto Alegre oitocentista*, que discute a retirada das “tabernas” do centro urbano de Porto Alegre durante a segunda metade do XIX e sua substituição por outros espaços de sociabilidade considerados mais apropriados.

<sup>67</sup> A maçonaria também aparece no IPTU de 1893, op. cit., no endereço n.19 da rua 28 de Setembro.

<sup>68</sup> A. dos REIS, *Almanaque administrativo, indicador, noticioso, comercial e literário do estado da Bahia. 1904-1905*, 7º ano, Salvador: Reis & Cia.

aproximarem por serem ambos vistos com suspeita por uma parcela da população.<sup>69</sup> De qualquer forma, não deixa de ser curioso, a loja maçônica da Rua do Tijolo foi fundada e os maçons se fortaleceram no bairro justamente no momento de declínio do candomblé localizado na casa 21.

### 2.2.6 A classe média e a elite da rua

A definição de classe média para esta análise é maleável: ela inclui pequenos comerciantes, como donos de vendas e tavernas, e funcionários públicos com cargos mal remunerados. No entanto, exclui a enorme massa de trabalhadores do comércio informal e os escravos. O simples fato de ter uma fonte de renda estável já erguia uma pessoa para o rol dos privilegiados durante este complicado período econômico. Uma das formas que Kátia Mattoso encontrou para analisar a classe social dos soteropolitanos do século XIX foi através de estudos dos rendimentos líquidos anuais das diferentes categorias de trabalhadores.<sup>70</sup> Com isso, ela criou uma escala em que a categoria profissional do indivíduo é usada para identificar sua posição na hierarquia social vigente. Essa escala é bastante útil para nós, pois para a maioria dos moradores da Rua do Tijolo não foi possível localizar documentação que permitisse uma compreensão real de sua fortuna.<sup>71</sup> A classificação de Mattoso é válida até o fim do período imperial, e com ela os moradores da rua deste período, encontrados nos Almanques, foram categorizados por profissão e por classe.<sup>72</sup>

---

<sup>69</sup> Kátia Mattoso relata que na década de 1870, como parte de um amplo e complexo movimento de reforma na Igreja Católica, houve ataques contra os maçons no Brasil por parte do alto clero, com alguma repercussão nas camadas populares. Cf. K. MATTOSO, *A Bahia no século XIX*, p. 321-327.

<sup>70</sup> Os rendimentos anuais líquidos eram fator decisivo, mas Kátia Mattoso considerou também o critério de prestígio social e poder ao construir sua escala. Cf. K. MATTOSO, *A Bahia no século XIX*, p. 596. Cf. também K. MATTOSO, *A cidade do Salvador e seu mercado no século XIX*, p. 101.

<sup>71</sup> Essa escassez de inventários não é inesperada: Mattoso, por exemplo, explica que somente cerca de 5% dos soteropolitanos faziam um inventário. Cf. K. MATTOSO, *op cit*, p. 150

<sup>72</sup> Vale ressaltar que esta fonte geralmente exclui categorias importantes como os vendedores ambulantes, ganhadores livres e libertos e escravos. A maioria destas categorias será discutida na próxima seção do capítulo que enfoca nos moradores “de cor”.

	PERÍODO 1 (1855-1881)				
<b>Categoria profissional</b>	<b>Classe social<sup>73</sup></b>				
	A	B	C		TOTAL
Servidores públicos	1,54 (1)	13,85 (9)	23,08 (15)		38,46 (25)
Profissionais liberais	-	15,38 (10)	7,69 (5)		23,08 (15)
Comerciantes	1,54 (1)	20,00 (13)	-		21,54 (14)
Ofícios	-	3,08 (2)	7,69 (5)		10,77 (7)
Militares	-	3,08 (2)	1,54 (1)		4,62 (3)
Clero	1,54 (1)	-	-		1,54 (1)
<b>TOTAL</b>	4,62 (3)	55,38 (36)	40,00 (26)		

**Tabela 1: Categoria e classe dos moradores da Rua do Tijolo<sup>74</sup>**

<sup>73</sup> Na categoria A estão aqueles que ganham mais de um conto de réis anualmente, na categoria B constam aqueles que recebem entre 500 mil réis e um conto de réis anualmente, e na categoria C constam aqueles que ganham menos de 500 mil réis líquidos anualmente.

<sup>74</sup> Porcentagem e números absolutos em parênteses. Constam na lista moradores ou pessoas com estabelecimentos comerciais na rua que aparecem nos seguintes Almanques:

C. L. MASSON, (Coord). *Almanak administrativo mercantil e industrial da Bahia para o ano de 1857*, organizado por Camillo de Lellis Masson. Salvador: Typographia de Camillo de Lellis Masson & Cia, 1857; C. L. MASSON, (Coord). *Almanak administrativo mercantil, e industrial da Bahia, para o anno de 1855*, organizado por Camillo de Lellis Masson. Primeiro anno. Salvador: Typographia de Camillo de Lellis Masson & Cia, 1854; C. L. MASSON, (Coord). *Almanak administrativo mercantil, e industrial da Bahia, para o anno de 1860*, organizado por Camillo de Lellis Masson. Salvador: Typographia de Camillo de Lellis Masson & Cia, 1859, assim como os Almanques de 1862, 1863, 1873, e 1881 (todos op cit.). A única exceção é o comerciante Manoel Martins de Andrade, que não aparece nestas publicações.

No século XIX, considerável parcela dos chefes de família e agregados trabalhava no funcionalismo público, e na Rua do Tijolo não era diferente: a classe de funcionários públicos é a mais bem servida da nossa amostra, com 38,46% do total. Para Anna Amélia Nascimento, os ganhos da profissão permitiam uma vida confortável: “Pelo que se pode observar, os cargos de empregados públicos e escrivães davam boas rendas, a ponto de poderem seus titulares viver com bastante conforto, em casas assobradadas, com bom número de escravos” (NASCIMENTO, 2007, p. 114). Aqui, a autora refere-se a funcionários como Francisco José Corte Imperial, que em 1855 morava num imóvel na parte alta da rua, trabalhava como oficial da província e tinha o cargo de vereador suplente. Posteriormente, ele também surge como secretário da Sociedade Dois de Julho, cuja sede estava na rua. Havia também juiz de paz,<sup>75</sup> tabelião e escrivão, todos cargos da classe “B”, e muitos outros com cargos com remuneração menor, como feitor, conferente, contínuo, praticante, escrevente, fiel de almoxarife, porteiro e carteiro. Esta última categoria de trabalhadores, que Mattoso chama de “funcionários públicos subalternos”, era considerada a classe “C”, e a que tinha maior representatividade, 23,08% entre todas as categorias profissionais encontradas naquela rua.

A classe de profissionais liberais era composta principalmente por médicos e advogados, que geralmente eram filhos ou netos das camadas mais abastadas da cidade. Kátia Mattoso caracteriza esta categoria como a que não temia assumir riscos financeiros, pois contava com dinheiro oriundo da família ou de sua prática profissional (MATTOSO, 1992, p. 617). Segundo a autora, acumulavam diversas responsabilidades, e muitos sequer exerciam a profissão. Na Rua do Tijolo, sobressaiam, numericamente, os médicos, sete no total. Havia algumas figuras de destaque na sociedade soteropolitana, como o já citado Jonathas Abbott,<sup>76</sup> e também Domingos Rodrigues Seixas. Este segundo teve uma

---

<sup>75</sup> Mattoso menciona que “juizes de alçada” eram considerados da Classe “A”; com as reformas no judiciário instituídas em 1842, os juizes de paz perderam uma parcela considerável de seu poder, por isso consideramos como parte da classe “B”.

<sup>76</sup> Abbott foi um médico inglês e professor da Faculdade de Medicina, naturalizado brasileiro com ampla circulação pela sociedade baiana; em diversos almanaques é possível constatar sua participação em organizações filantrópicas e religiosas diversas. No seu inventário, que não inclui as obras de arte que ele havia doado para a Sociedade de Belas Artes, que ele ajudou a fundar, além de seu solar avaliado em 16 contos de réis, alguns pertences que somam hum conto e 310 mil réis e uma escrava, Justina, avaliada em

ascensão notável, pois inicia a carreira como cirurgião do Exército (portanto um “profissional liberal secundário” da classe “C”, segundo a escala de Kátia Mattoso), no entanto teve papel de figurante no combate à epidemia de cólera morbus em 1857. Na década seguinte, ele já aparece nos Almanques como professor da Faculdade de Medicina e membro da Assembleia Provincial: sobe, portanto, um “degrau” na hierarquia social oitocentista.

Além de médicos e advogados, havia também um avaliador de comércio, um orador de grêmio literário e o retratista Miguel Navarro y Canisares. Na categoria de profissionais liberais secundários, portanto profissionais com salários menores, constam um armador de igrejas, dois músicos e duas professoras particulares.<sup>77</sup>

A categoria dos comerciantes era extremamente diversificada e complexa. Havia os varejistas donos de lojas descritos por Mattoso (1978): “nas freguesias do centro da cidade armazéns, tabernas, padarias, quitandas, lojas de secos e molhados serviam uma população de ritmo crescente e ser dono de uma loja era já gozar de um prestígio social de certa importância.” (MATTOSO, 1978, p. 252). A autora (1992) analisa os inventários dos comerciantes e mostra que deixavam fortunas maiores que as dos proprietários agrícolas, cultivadores de cana e fumo (MATTOSO, 1992, p. 621). Entre os varejistas, havia, sobretudo, taverneiros, além de dois açougues, assim como comerciantes que moravam na rua mas tinham loja em outro local. Uma considerável lacuna dos almanques é a grande massa de comerciantes que não são listados, “um numero infinito de feirantes e vendedores ambulantes que levavam aos bairros residenciais e até as portas dos fregueses as iguarias” (MATTOSO, 1978, p. 252).

Por último, havia a classe dos negociantes envolvidos em operações em larga escala, como importação e exportação de produtos diversos. Durante o século XIX, a maioria das grandes casas exportadoras era dirigida por portugueses, alemães, franceses, ingleses e negociantes de outros estados brasileiros. Mattoso (1992) também mostra que

---

300 mil réis (que ele libertou ao falecer). Cf. APEBa, Inventário de Jonathas Abbott, 1868, Judiciário, Inventários, 05/2191/2660/30-31.

<sup>77</sup> Incluímos aqui os professores privados; a professora Maria Silveira, que ensinava em escola pública, foi considerada na categoria de funcionários públicos.

muitos negociantes investiram em imóveis como forma de diversificar seus haveres e possibilitar meios de levantar fundos através de hipotecas. Na Rua do Tijolo esta estratégia também foi usada, uma vez que dez imóveis pertenciam a quatro negociantes, sendo que somente um era morador.<sup>78</sup> Alguns negociantes faziam fortuna com negócios ilícitos, como o tráfico clandestino de escravos: Constantino José Gonçalves, morador da rua na classe de “negociantes”, parece ter ganhado boa parte de sua fortuna assim.<sup>79</sup> De uma forma geral, fica claro que essa classe preferia morar mais próximo das áreas comerciais da alfândega, e não na Rua do Tijolo.

A categoria de ofícios, que inclui os mestres de ofícios nobres e os oficiais mecânicos ou artesões, tem uma representatividade de 10,77% na Rua do Tijolo. Entre estes trabalhadores, considerados “nobres” por sua qualificação técnica ou artística, estavam incluídos os ourives, pintores, canteiros, torneiros e entalhadores. Lourenço Chastinet era um deles: morava próximo do rio das Tripas e aparece listado no Almanaque de 1855 como “lavrador”, portanto um artista que trabalha com ouro e prata. Esta classe diferenciava-se dos oficiais mecânicos mais comuns, que eram profissionais ligados à construção (pedreiros, carpinas etc.), marceneiros, tanoeiros, sapateiros, entre outros. Kátia Mattoso (1992) sugere que mesmo não sendo considerado um serviço nobre, essa classe de “oficiais”, particularmente se assalariada, poderia se considerar afortunada por conseguir arcar com as despesas básicas da vida. Por último, com apenas quatro representantes, aparecem as categorias do clero e as militares. Mattoso (1992) divide os militares em três patentes hierárquicas: na Rua do Tijolo, há representantes de patente mediana, a qual pertencem os capitães, tenentes e alferes, e da baixa, que inclui os cadetes, soldados e sargentos. A autora explica que o pouco prestígio gozado pela carreira militar entre 1830 e a Guerra do Paraguai fez com que os oficiais fossem recrutados nas classes médias altas, entre os filhos de comerciantes, por exemplo, e não mais na elite, como já fora o caso (MATTOSO, 1992, p. 625).

---

<sup>78</sup> Os negociantes são Francisco Adães Villasboas (cinco casas), Antonio José Rodrigues (duas casas), Constantino José Gonçalves (morador da rua e dono de duas casas) e José Baptista Marques (uma casa).

<sup>79</sup> Agradeço a Lisa Earl Castillo pela indicação deste detalhe biográfico do negociante.

Apesar da localização privilegiada, relativamente próxima de grande parte das instituições católicas da cidade, somente um representante do clero surge nas fontes, no caso o Cônego Rodrigo Ignácio de Souza Menezes, morador da rua durante a década de 1850 e 1860. Ele foi um importante membro da hierarquia do clero, atuou como advogado e foi eleito diversas vezes para a Assembleia Provincial.<sup>80</sup>

Era uma rua eclética, de contrastes, moradia dos heróis do combate às epidemias e foco das tavernas. A Rua do Tijolo contava com a forte presença da classe média (classe “B” na tabela acima), composta principalmente por comerciantes, profissionais liberais e servidores públicos, com destaque para o grande número de médicos e, principalmente, taverneiros. Sozinha, essa classe “B” representava 55% daqueles listados nos almanaques consultados. Na classe “C”, de salários menores, salta aos olhos o grande número de funcionários públicos, que são 15, atuando em posições consideradas subalternas. A Rua do Tijolo, muito próxima das instâncias administrativas e políticas do estado (bastava subir a rua), mostrou-se irresistível como local de moradia a esta categoria de trabalhador. Aliás, essa proximidade geográfica provavelmente era importante para os muitos médicos da rua que trabalhavam também como professores da Faculdade de Medicina, que ficava a uma curta caminhada a pé, no Terreiro de Jesus.

A ausência nas páginas dos almanaques de certos membros da classe “C”, como vendedores ambulantes e ganhadores, e de toda a classe “D”, impõe limites à compreensão da dinâmica social da rua, sendo possível descobri-los em outras fontes. Por outro lado, os almanaques servem para revelar que mesmo não sendo local de preferência daqueles no topo da pirâmide social da época (são somente três da categoria “A”), ainda há a presença de diversas pessoas de “prestígio” e fortunas razoáveis que escolhem morar na rua. Seguindo um padrão que começava a ficar menos comum nas freguesias centrais de Salvador, na Rua do Tijolo os mais ricos, até um certo ponto, ainda moravam lado a lado, ou melhor dito, em cima, dos menos abastados.

---

<sup>80</sup> Kátia Mattoso discute sua atuação durante as discussões na Igreja sobre possíveis reformas no sistema de instrução do clero Cf. K. MATTOSO, *A Bahia no século XIX*, p. 388.

## 2. 2.7 Indícios de uma gradual pauperização na rua

O período do nosso recorte, todo ele, é considerado um momento de declínio econômico na Bahia. Na Rua do Tijolo, há alguns indícios que também sugerem um longo e lento processo de empobrecimento dos moradores. Em três dos maiores sobrados, com a morte dos proprietários, que também moram nos imóveis, testemunha-se uma prática que vira regra para as casas da rua: transformam-se em espaços de aluguel para inquilinos.<sup>81</sup> Personagens ilustres como os médicos Jonathas Abbott e Antonio Alvares da Silva não aparecem mais como moradores. Torna-se mais comum a estratégia do rico negociante Francisco Adães Villas Boas e de sua família, moradores da freguesia da Conceição da Praia e donos de cinco imóveis na Rua do Tijolo, que usam suas casas para arrendamentos.<sup>82</sup>

No final do século XIX e início do XX, as páginas dos almanaques já não revelam muitos moradores na Rua do Tijolo.<sup>83</sup> Este fato pode sugerir um declínio no uso do almanaque como ferramenta de divulgação entre os membros da elite e classe média da cidade.<sup>84</sup> No entanto, mesmo com essa possível limitação, os almanaques permitem inferir que a inauguração do novo eixo de transporte e comércio na Rua da Vala repercutiu no bairro. Por exemplo, há dois cantos de ganhadores instalados no Largo do Guadalupe no ano de 1887, e, somente na Rua da Vala consta no Almanaque de 1898 um total de 17 sapateiros, 16 cabeleireiros e 7 ferreiros. Poderiam as casas comerciais da Rua do Tijolo ter se deslocado rua abaixo para o novo eixo comercial? Afinal, havia uma importante linha de bonde na rua, com ponto final a alguns metros, na igreja da Barroquinha. Essa maior facilidade de transporte talvez também permitisse um maior

<sup>81</sup> Referimos-nos aqui as casa de número 10, 15, e o antigo Solar Abbott.

<sup>82</sup> Cf. APEBa, Inventário de Francisco Adans Villas Boas, ano 1897, Judiciário, Inventários, 9/3945/8.

<sup>83</sup> Foram encontrados 22 nomes de moradores nos seguintes almanaques: B. REIS (Org.). *Almanak administrativo, indicador, noticioso, commercial e litterario do estado da Bahia para 1899: Segundo anno*. [S.l.]: Wiicke Picard & C., 1899; B. REIS (Org.). *Almanak administrativo, indicador, noticioso, commercial e litterario do estado da Bahia para 1900: terceiro anno*. Salvador: Litho-Typographia e Encadernação de Reis & Cia, 1900; B. REIS. *Almanak administrativo, indicador, noticioso, commercial e litterario do estado da Bahia para 1903: sexto anno*. Salvador: Litho-Typographia e Encadernação de Reis & Cia, 1903.; e o Almanak do ano de 1898, op. cit.

<sup>84</sup> Por exemplo, numa comparação entre C. MASSON, *Almanaque administrativo, mercantil e industrial da Bahia*, 1863, op cit. e A. dos REIS, *Almanak administrativo, indicador e noticioso do Estado da Bahia: primeiro anno*, 1898, op. cit. a listagem total de médicos diminui de 133 para 63.

afastamento dos funcionários públicos da vizinhança de seu local de trabalho. Agora que era mais fácil chegar ao trabalho, essa categoria profissional, a que mais aparece nas páginas dos almanaques na Rua do Tijolo, talvez pudesse escolher moradias em bairros que outrora eram consideradas longe demais.

As fontes discutidas permitiram identificar uma grande parcela dos membros da classe média e os poucos membros da elite da cidade que moravam e trabalhavam na Rua do Tijolo durante a 2ª metade do século XIX. A rua serviu de sede para escolas, instituições cívicas e pequenos comércios. Também foi palco de prostituição, bebedeiras e outros comportamentos pouco valorizados pelo segmento conservador da cidade. Durante o período, há sinais de uma gradual retirada por parte da elite da rua.

A enorme população de escravos, libertos e livres, africanos e brasileiros, os moradores “de cor” da Rua do Tijolo, não aparece ou não é explicitada nas fontes discutidas até o momento, pois estas não identificam a “qualidade” dos indivíduos. No entanto, é certo que nas páginas dos almanaques, pela natureza de seu público alvo e as profissões listadas, não estavam incluídos os escravos e, provavelmente, também a maioria dos libertos. Entre a população livre “de cor”, particularmente entre os pardos e cabras, é provável que houvesse representação nas páginas dos almanaques, no entanto, com a exceção do Constantino Gonçalves, não foram encontradas informações pertinentes. Em contraste, o Livro dos Cantos, alvo de análise a seguir, e inventários com descrições dos escravos domésticos, permitem uma aproximação maior com os pretos e crioulos das redondezas.

### **2.3 O mundo dos africanos e seus descendentes: um breve perfil do candomblecista**

O candomblé oitocentista era uma religião praticada predominantemente pela população “de cor” soteropolitana e, ainda, fortemente influenciada pelos líderes e participantes africanos. Ao analisar os registros de candomblés oitocentistas, Rachel Harding sugere que metade dos candomblés era de “africanos”, enquanto que a outra

metade era de africanos e brasileiros juntos (HARDING, 2000, p. 71)<sup>85</sup>. Munidos com essa informação, fica evidente a necessidade de discutir esse enorme grupo para apresentar um perfil o mais próximo possível do praticante de candomblé. Estes grupos também foram pouco mencionados na discussão anterior sobre os moradores da Rua do Tijolo. Com isso, deixa-se de perfilar não somente possíveis participantes do candomblé da rua, mas também uma parcela significativa da vizinhança, como os habitantes das lojas.

Para preencher essa lacuna, duas fontes foram pesquisadas em busca de habitantes “de cor”: uma lista de matrícula de trabalhadores livres e libertos do ano de 1887 e inventários de donos de escravos que tinham propriedades na rua. Desta forma, foi possível localizar trabalhadores dos cantos de trabalho que moravam na região, assim como escravos domésticos, na sua maioria mulheres e crianças.

O perfil iniciado na seção anterior está fortemente canalizado para dois aspectos: as casas na Rua do Tijolo e seu uso, e a caracterização do perfil socioeconômico dos moradores, com base na escala desenhada por Mattoso (1978; 1992). O mesmo é feito aqui. No entanto, o mundo dos soteropolitanos oitocentistas de cor, categoria que abrange desde um africano escravizado até um ‘pardo disfarçado de branco’, precisa ser detalhado antes da apresentação dos nossos personagens da rua.

### **2.3.1 O mundo dos africanos e seus descendentes: um panorama**

Segundo o Censo de 1855, de um total estimado em 56.000 pessoas para a cidade de Salvador, 67,57% eram gente de “cor”, sendo que a população escrava era 27,46% e os libertos 3,62% destes (NASCIMENTO, 2007, p. 164-165). Uma pessoa “de cor” poderia ser parda, portanto mulata de coloração clara; crioula, uma descendente de africanos nascida neste país; ou cabra, também mulata, mas de coloração mais escura que a parda. Por fim, na base da pirâmide social estava o preto, a pessoa de cor nascida na África. Outras categorias raciais, como o índio brasileiro, eram incorporadas nas

---

<sup>85</sup> Até onde possível, ela faz uma análise etnoracial dos participantes dos candomblés e apresenta 26 registros, cuja classificação etnoracial é passível de ser correlacionada com os termos usados no Censo de 1855. Os africanos aparecem listados em todos os candomblés, os crioulos em todos aqueles com a presença de brasileiros, enquanto que pardos somente em 23% dos candomblés. Cf. R. HARDING, *A refuge in the thunder*, p. 71.

categorias pardas ou cabras. Diferente do Censo 1872, não era usado o termo “caboclo”, que mais facilmente poderia incorporar a população indígena (Cf. SANTANA, 2008, p. 81).

Embora juntos os habitantes de “cor” fossem maioria, para Nascimento (2007), nesta população “colorida de vários matizes, que iam do negro puro ao mais disfarçado dos pardos”, não havia um sentimento de classe, uma “consciência de associação racial” (NASCIMENTO, 2007, p. 163). Havia, por exemplo, nítida animosidade entre crioulos e pretos. Ao mesmo tempo, Mattoso (2003) sugere que, entre os escravos, o africano, nascido livre, era mais sensível ao sofrimento humano imposto pelo sistema escravocrata que o crioulo, que não conhecia outra realidade senão essa. Por isso, a autora argumenta, o liberto africano era mais solidário com os escravos que o crioulo (MATTOSO, 2003, p. 235-236). E, como será discutido mais adiante, esses laços de solidariedade eram, sobretudo, étnicos e intragrupais, entre os nagôs, jeje, angolas e outros grupos de africanos e seus descendentes.

Sem dúvida, o mais importante divisor de águas era a diferença entre ser livre e escravo, embora com a relativa eficácia da Lei Eusébio de Queirós de 1850 que proibia o tráfico transatlântico e a subsequente Lei do Ventre Livre de 1871, ficasse claro que a instituição da escravidão estava com os dias contados.<sup>86</sup> No entanto, a intensificação do tráfico transatlântico por alguns anos entre 1837-1850, depois do afrouxamento na fiscalização da primeira proibição e antes da segunda, que foi mais efetiva, garantiria a presença de africanos em Salvador como escravos até a Emancipação. João Reis (1993) cita a estimativa de Herbert Klein de que entre 1845-1849 teriam chegado 46.000 escravos africanos em Salvador (REIS, 1993, p. 8 apud KLEIN, 1987, p. 133). Nos últimos anos do século XIX, o médico Nina Rodrigues estimava ainda existir em torno de 2.000 africanos na cidade (RODRIGUES, 1977, p. 100).

Entre os escravos no ano de 1855, 64,24% eram pretos e 25,49% crioulos (NASCIMENTO, 2007, p. 161). Segundo uma estimativa para o período de 1821-1850, entre os africanos em Salvador, 15% eram originários da África central e 53,2% da África

---

<sup>86</sup> A proporção de escravos na população de Salvador caiu de 42% em 1775 para 27,46% em 1855 e 11,6% em 1872 (A. NASCIMENTO, *Dez freguesias da cidade de Salvador*, p. 164).

ocidental (PARÉS, 2007, p. 72). No grupo dos africanos ocidentais, fica nítida a forte presença dos iorubanos, oriundos das guerras que ocorreram, sobretudo, da década de 1820 até a de 1840, no território habitado por este grupo étnico, e que resultaram em novas levadas de vítimas para alimentar o tráfico transatlântico.

Uma vez na cidade, os escravos eram forçados a trabalhar numa ampla gama de serviços domésticos, como roceiros nas freguesias semirurais da cidade e em diversas atividades comerciais. Para o escravo, a meta era tornar-se liberto, condição adquirida através de uma carta de alforria ou liberdade. Maria Inês Cortês de Oliveira (1988) apresenta os resultados de pesquisas de Stuart Schwartz e Kátia Mattoso com cartas de alforria do período entre 1779-1850 que mostram que a maioria das alforrias (em torno de 53%) eram gratuitas (OLIVEIRA, 1988, p. 23). As alforrias gratuitas “sublinhavam o ato magnânimo do senhor em decorrência dos bons serviços prestados pelo escravo, de sua fidelidade, lealdade e outras qualidades tão apreciadas pela sociedade escravista” (OLIVEIRA, 1988, p. 24). Ter estas qualidades era praticamente uma pré-condição para ser considerado um candidato à liberdade (OLIVEIRA, 1988, p. 24 apud SCHWARTZ, 1974, p. 95). E tanto no caso das alforrias gratuitas como onerosas, as mulheres eram as maiores beneficiadas. No caso dos escravos cuja liberdade era comprada por terceiros, alguns eram beneficiados por juntas de alforria e irmandades religiosas que forneciam o dinheiro e, depois, nos meados do XIX, por sociedades libertadoras e abolicionistas (OLIVEIRA, 1988, p. 27). Mais frequente ainda era a ajuda financeira para angariar fundos para a libertação por parte de membros de sua rede de relacionamentos, seja parentes ou amigos (OLIVEIRA, 1988, p. 28; MATTOSO, 2003, p. 191).

Caso o próprio escravo optasse por comprar sua liberdade, poderia ser mais demorado. Oliveira cita um cálculo feito por Debret no início do século XIX, segundo o qual, minimamente, um carregador precisaria fazer sete viagens com a cadeira de arruar para exceder o valor devido ao seu dono no fim do dia (OLIVEIRA, 1988, p. 19). Somente a partir da sétima viagem ele poderia começar a juntar dinheiro a ser usado na eventual compra da liberdade. O preço pago por um escravo não permaneceu estático, estava no seu auge na década de 1860 e desceu gradativamente com a aproximação da Lei Áurea

(MATTOSO, 1992, p. 637). Mattoso estima que cerca de 700 escravos foram libertos por ano na segunda metade do século XIX (MATTOSO, 1978, p. 202).

Mas o liberto não era um cidadão pleno, longe disso. Mattoso compara o estágio de liberto a um “purgatório” que dura ao menos uma geração (MATTOSO, 1982, p. 207). Por exemplo, o liberto era impedido de exercer algumas profissões.<sup>87</sup> O número absoluto de libertos aumentou gradativamente nas décadas anteriores à Abolição, fator apontado por Parés como imprescindível na formação do candomblé.<sup>88</sup> Livres das restrições impostas pela escravidão, os africanos e seus descendentes tiveram maior liberdade para organizar a liturgia, o calendário de eventos e o espaço físico necessário para um culto de candomblé.

### 2.3.2 Trabalho

Possivelmente a informação mais acessível sobre os nossos protagonistas da Rua do Tijolo, muito por conta das fontes usadas, remete ao seu trabalho diário. A partir da profissão, torna-se possível localizar um personagem na hierarquia vigente da época e tecer inferências sobre suas perspectivas e possibilidades.

No ano de 1855, 40,6% da população de cor da cidade era escravizada (NASCIMENTO, 2007, p. 164-165), portanto a dinâmica do mercado de trabalho continuava fortemente influenciada por esta realidade. Particularmente para o liberto, o seu concorrente direto nas muitas vagas de trabalho era o escravo. Parafraseando João Reis (1993), em meados do século XIX, a maioria dos negros de Salvador, escravos ou não, trabalhava na rua, ou entre a casa e a rua (REIS, 1993, p. 8).<sup>89</sup> Mattoso (1978) relata que os escravos podiam ser para uso do proprietário, comumente para serviços domésticos, ou para trabalhar “fora”, ou, podiam fazer os dois, como no caso de muitos

---

<sup>87</sup> Por exemplo, o liberto era proibido de exercer o cargo de juiz de paz (Cf. S. CHALHOUB, *The politics of silence: race and citizenship in nineteenth century Brazil*)

<sup>88</sup> Para o ano de 1835, segundo o cálculo de Reis, os libertos eram 7,15% da população da cidade (Cf. J. REIS, *Rebelião escrava no Brasil*, p. 24). Nos dados do Censo de 1855 examinados por Nascimento, os libertos aparecem com 3,62% do total da população, o que traduz em 2027 africanos (A. NASCIMENTO, *Dez freguesias de Salvador*, p. 164).

<sup>89</sup> A proibição de atuação em alguns empregos públicos, mesmo que em posições humildes, também ajudava na formação desse quadro (Cf. K. MATTOSO, *A Bahia no século XIX*, p. 531).

ganhadores. Para os escravos que trabalhavam fora, havia várias combinações no que tange ao universo de trabalho.

Uma possibilidade era sua contratação por alguém interessado na sua qualificação especializada como ferreiro, tanoeiro, carpinteiro etc. O salário ganho era repassado para o dono, que decidia se iria arcar com os custos de manter o escravo ou não (e se não, fornecer uma quantia mínima para o mesmo se manter). Para o escravo trabalhador que não tinha renumeração fixa, como no caso do ganhador que carregava cadeiras de arruar, havia a obrigação de repassar diariamente um valor para o dono. Esta combinação era preferida por muitos escravos porque lhes permitia juntar economias para comprar a liberdade. Escravos podiam também ser alugados, geralmente por um ano, embora esta prática tenha se tornado mais rara na segunda metade do XIX e praticamente cessou a partir da década de 1870 (MATTOSO, 1992, p. 619).

Oliveira explica que os serviços domésticos eram aqueles economicamente menos rentáveis e bastante variados, pois incluíam funções em que se compartilhava da intimidade da família, como no caso das mucamas e amas secas, ou serviços especializados como de cozinheira ou lavadeira, ou ainda aqueles mais onerosos como aguadeiro ou despejador de dejetos (OLIVEIRA, 1988, p. 14).

Entre os negociantes e comerciantes de grande porte, era comum ter vários escravos para auxiliar com as diversas tarefas ligadas ao escoamento, transporte e venda de produtos e serviços. Já para os pequenos comerciantes, era corriqueiro colocar os escravos para trabalhar na rua “para vender doces, quitutes variados, bebidas e bordados de porta em porta. A mercadoria era preparada pela proprietária em pessoa, que, tendo uma posição social a manter, não podia se expor.” (MATTOSO, 1992, p. 619). Além do mais, escravos podiam trabalhar nos armazéns, boticas e diversos tipos de lojas (CONCEIÇÃO, 2008, p. 78). Na sua pesquisa sobre a mão de obra escrava, Maria José de Souza Andrade identificou 82 ofícios exercidos pelo escravo urbano (ANDRADE, 1988).

Depois de adquirir a liberdade a duras penas, o liberto enfrentava uma cruel constatação: competia muitas vezes por vagas de trabalho com a mão de obra livre e

também com os escravos, mas agora sem o amparo de seu proprietário. Durante os períodos de crise econômica, o preço da mão de obra caía, e com isso o valor da alforria, no entanto essa situação também encarecia o custo de vida do liberto e tornava mais escassos os postos de trabalho (OLIVEIRA, 1988, p. 26). Ao longo da segunda metade do século XIX, a agricultura de subsistência e a criação de animais tornaram-se atividades cada vez mais populares para os libertos, em parte devido à dificuldade de arrumar outros tipos de trabalho. Nos 39 testamentos examinados por Oliveira para esse período em que a ocupação é declarada, em 23 constam essas atividades agrícolas (OLIVEIRA, 1988, p. 30-33). Os homens, em particular, aproveitavam as terras nas freguesias rurais e semirurais para o cultivo.

Nos bairros urbanos de Salvador durante a segunda metade do século XIX, sem dúvida o trabalho de rua era o maior empregador da população negra. Entre as mulheres libertas, o pequeno comércio era a profissão mais comum. Na África, este era um espaço de trabalho dominado pelo sexo feminino, e na Bahia não parece ter sido diferente. Até o preconceituoso príncipe Maximiliano de Habsburgo, durante a sua visita à cidade em 1860, pareceu impressionar-se com a vitalidade das vendedoras africanas: “Em longa fila, estavam sentadas, junto a uma das paredes, moças negras, alegres — sua graça bronzeadas não estava escondida, mas envolta em gazes transparentes e lenços de cores berrantes — em meio a um falatório estridente, nas posições mais confortáveis, sensuais e desleixadas, vendendo, parte em cestos, parte em caixas de vidro, toda espécie de bugigangas religiosas, amuletos, velas e comestíveis” (HABSBURGO, 1982, p. 129). Trata-se de uma crônica da festa do Senhor do Bonfim, e como bom observador, não lhe fugiu aos olhos os aspectos que ele julgou serem “resquícios de paganismo”.

Entre os homens, o ofício de ganhador dominava. Reis oferece um panorama diacrônico bastante esclarecedor do trabalho de rua em Salvador ao focar a greve dos carregadores no ano de 1857 e a composição dos cantos dos “ganhadores” no ano de 1887 (REIS, 1993; REIS, 2000). O autor apresenta alguns dados que demonstram que, em meados do século, o ofício de ganhador e, sobretudo, o de carregador de cadeira de arruar e mercadorias, era dominado por africanos (REIS, 1993, p. 12). Entre estes

africanos, se consideradas somente as matrículas dos trabalhadores dos cantos em que constam informações sobre etnicidade, consta que 77% têm origem nagô (iorubá) (REIS, 1993, p. 24). Em 1887, às vésperas da Abolição, a situação dos trabalhadores de rua já era bastante diferente. Reis estima existir entre 3.000 e 4.000 escravos, o que equivale a 2,5% da população (REIS, 2000, p. 201). Com os avanços nos meios de transporte de pessoas, as cadeiras de arruar tornavam-se raras; os ganhadores dos cantos transportavam agora cargas e bagagem (REIS, 2000, p. 210).

O que foi, uma vez, o reduto dos africanos, este espaço de trabalho agora aparece quase igualmente dividido entre brasileiros e africanos (REIS, 2000, p. 211-212). Entre os brasileiros, 90% declararam uma profissão de ofício mecânico; portanto, além de servir como local de contratação de serviço de frete, o autor sugere que os cantos poderiam servir como ponto para contratar uma “pequena empreiteira” para uma obra, ou como uma espécie de agência informal de empregos (REIS, 2000, p. 213-214). Os pretos<sup>90</sup> ainda dominavam os cantos, eram 83,4% de seus membros, mas a novidade, se comparado com os dados de 30 anos antes, é que se observa o ingresso das outras categorias de “cor” nos cantos, fato este que pode sugerir a queda dos mestiços na hierarquia social vigente (REIS, 2000, p. 235-236).

### 2.3.3 Moradia

No século XIX, os grandes casarões que outrora abrigaram a elite da cidade e seus agregados e escravos, começaram a acolher diversos grupos familiares diferentes em bairros centrais, como a Sé. Os imóveis tiveram suas grandes salas e cômodos repartidos, sendo que estes eram locados e sublocados a uma população que buscava alugueis baratos. A nota no jornal *O Alabama* narra bem este processo: “Um africano aluga uma casa, e é preferido a qualquer nacional, que a pretende; reduz as salas, quartos e cozinha a pequenos cubículos, divididos por taboas, esteiras, e até mesmo por cobertas, e da noite para o dia estão todos esses casebres ocupados.”<sup>91</sup> Este exemplo se refere ao bairro

<sup>90</sup> O termo “crioulo” para designar o preto brasileiro não é mais usado, ele agora inclui os brasileiros e africanos.

<sup>91</sup> *O Alabama*, 1869, 6 de maio, p.3

central de São Pedro, mas poderia perfeitamente descrever também o que se passava na freguesia vizinha da Sé.

Apesar do empobrecimento dos moradores, ainda assim observa-se uma hierarquia socioeconômica dentro do sobrado, com as famílias ou inquilinos mais abastados sempre a ocupar os espaços arejados no primeiro ou segundo andar. Os espaços menos aprazíveis e menos custosos eram o porão, o andar térreo e o sótão. A seguinte descrição dos moradores de um imóvel da Ladeira da Praça ilustra bem esta nova configuração de moradia, com toda sua complexidade e hierarquias vigentes:

No andar de cima residia um funcionário do governo, empregado no Ministério da Fazenda, major Alexandre Jose Fernandes, 56 anos de idade, branco, casado na igreja, pai de filhos, irmão do cirurgião mor Custodio Jose Fernandes. No andar abaixo deste, morava um casal de mulatos: Domingos Marinho e As, alfaiate, e sua “concubina” Joaquina Rosa de Santana. Ai viviam também uma criança de colo de Joaquina e o escravo nagô Ignacio, propriedade de um irmão de Domingos. O mesmo pardo sublocou o porão, ou loja, do sobrado a Manoel Calafate e Aprígio, ambos libertos nagôs. Estes, por sua vez, sublocaram um quarto nos fundos da loja ao escravo Belchior, também nagô (REIS, 2003, p. 11).

Reis destaca a característica marcante das moradias de Salvador, a de reunir sob o mesmo telhado vários grupos distintos, neste caso, quatro (livres brancos e mulatos, libertos e escravos africanos), com direitos e, geralmente, possibilidades de ascensão também diferentes. O exemplo expõe claramente a hierarquia dentro da casa, com os brancos no primeiro andar e os habitantes de “cor” rente ou abaixo do chão. Também, há dois exemplos de sublocações do imóvel que sugerem a natureza temporária da moradia, particularmente para os libertos.

Outra possibilidade de moradia para os escravos era o “porão alto” de casas térreas que tinham respiradouros (literalmente buracos) nas paredes externas acima do nível da rua e que permitiam a entrada de ar e um mínimo de iluminação. Este tipo de imóvel constituiu uma transição entre o antigo sobrado e a casa térrea, e permitia maior privacidade para os moradores no andar de cima por estar sobre o nível da rua (COSTA, 1989, p. 177). O porão também podia ser usado para abrigar serventes ou como área de serviço.

Reis mostra que, pelo menos em 1835, havia uma leve tendência de os escravos permanecerem por algum tempo no mesmo endereço: 60% moravam mais de seis anos no mesmo local (REIS, 2003, p. 5-6). Esta relativa estabilidade provavelmente indica que uma parcela significativa dos escravos morava de fato com seus senhores. Nos registros avaliados por Mieko Nishida para compra e venda de escravos na Sé, no período de 1861-1888, ficou apontado que 66,3% dos homens (492 indivíduos) e 81,5% (626 indivíduos) das mulheres trabalhavam como escravos domésticos (NISHIDA, 2003, p. 25). Muitos escravos domésticos também trabalhavam no comércio informal, na medida do possível, para ganhar algum dinheiro. Mas não podemos perder de vista que uma grande parcela dos escravos não tinha livre arbítrio, ou condições financeiras, para morar fora do imóvel de seu dono.



**Figura 18: Casa térrea com porão alto**

À noite, trancavam-se os escravos para evitar fugas, mas como ficou claro durante a devassa depois da Revolta dos Malês, havia casos em que eles controlavam as chaves de seus quartos e porões (REIS, 2003, p. 13). Era comum também que escravos alugassem quartos ou partes de cômodos para fins diversos, voltando por vezes à noite para a casa do senhor (REIS, 2003, p. 14). Particularmente entre os escravos ganhadores

existia certa permissividade, ou às vezes a preferência, por parte dos seus senhores, para que proovessem seus próprios arranjos residenciais. Por exemplo, Ana de Lourdes da Costa apresenta um exemplo encontrado no *Diário da Bahia* de 1865, por Pierre Verger, de um escravo que vivia por conta própria numa “casinha” de porta e janela (COSTA, 1989, p. 207). “Porta e janela com sala aberta”, lembra a folclorista Hildegardes Vianna ao se remeter a ausência de corredor na entrada destes imóveis simples, característica esta que servia para isolar os cômodos e garantir maior privacidade a seus moradores (VIANNA, 1973, p. 14).

As moradias de escravos aparecem também nas descrições do arquiteto e engenheiro francês Vauthier, que esteve no Brasil em 1840 e detalhou dois sobrados em Recife, onde os escravos homens dormiam em quartos do andar térreo ou no corredor (COSTA, 1989, p.173-175). As mulheres escravas, em ambos os casos, dormiam no sótão (COSTA, 1989, p. 173-175). Costa também apresenta exemplos de antigos casarões, na freguesia da Sé em Salvador e outros bairros, que no século XIX tornam-se pluridomiciliares e começam a comportar um “fogo” por andar, sendo que cada grupo familiar incluía seus agregados e escravos (Cf. COSTA, 1989, p. 181). O que implica, então, que na segunda metade do XIX os escravos podiam morar em sobrados no mesmo andar que seus donos, o que seria impensável no século anterior.

Fica nítido que havia uma variedade de arranjos residenciais para os escravos, ainda que estes geralmente morassem nos ambientes mais inóspitos, escuros e insalubres dentro do casario oitocentista. Para os libertos, e particularmente os livres de cor, as opções de moradia eram mais amplas, até porque para os brasileiros não existiam leis que limitassem suas opções, a exemplo da lei n.9 de 13 de maio de 1835, artigo 176, que proibia a aquisição de bens de raiz por africanos (OLIVEIRA, 1988, p. 40). Esta proibição foi reafirmada pela Assembleia Provincial em 1847 (REIS, 2008, p. 245), mas parece ter tido efeito limitado (Cf. OLIVEIRA, 1988).

A liberdade também proporciona maior autonomia para escolher com quem dividir o teto. Reis aponta que já em 1835 a maioria dos arranjos residenciais entre os negros eram de pessoas do mesmo grupo étnico (REIS, 2003, p. 18).

Costa apresenta um levantamento, baseado numa amostra do Censo de 1855, dos moradores das “lojas” soteropolitanas, espaços definidos por ela como “geralmente nos térreos e subsolos das edificações e que se constituíam em moradas dos mais pobres, como libertos e escravos de ganho que viviam por conta própria” (COSTA, 1989, p. 115). De sua amostra de 313 indivíduos, 58,8% moravam na freguesia da Sé, e nas cinco freguesias analisadas os moradores das lojas representavam 6% da população (COSTA, 1989, p. 201). Na freguesia da Sé, 94% dos moradores das lojas eram livres e 6% escravos, sendo que 10,3% eram brancos, 35,4% pardos, 19% crioulos, 15,2% cabras e 20,1% pretos (COSTA, 1989, p. 204-205). Portanto, de cada 10 moradores das lojas, nove eram pessoas de “cor”; o soteropolitano branco raramente morava nestes espaços.

Costa também relata que 30% dos moradores das lojas praticavam atividades de ganho e o restante, 70%, estavam distribuídos entre pedreiros, sapateiros, marceneiros, carpinteiros, funileiros, quitandeiros, alfaiates lavadeiras, costureiras, engomadeiras, saveiristas e calafates e outras profissões não citadas pela autora (COSTA, 1989, p. 204). Havia muitos oficiais mecânicos nas lojas, o que vai ao encontro dos dados apresentados por Nascimento para profissões na freguesia da Sé, onde o “artesão” aparece na liderança (NASCIMENTO, 2007, p. 252).<sup>92</sup> Ofícios como marceneiro e sapateiro, por exemplo, precisavam de um espaço para exercer a profissão; a situação mais comum para estes profissionais era trabalhar na oficina, no “rés de chão” e morar com sua família logo acima (OLIVEIRA, 2006, p. 170).

Parece-nos que há uma discrepância entre os relatos de cronistas e as informações repassadas por Costa sobre os habitantes das lojas: a porcentagem de pretos moradores de lojas deveria ser mais alta. Uma vez que a população escrava em 1855 era de 27,46%, sendo ela majoritariamente preta, o total de 6% de escravos do universo de moradores dos porões parece baixo. Costa não apresenta dados para outros tipos de residência de escravos, portanto não é possível comparar ou lançar hipóteses mais contundentes.

---

<sup>92</sup> A partir de dados dos anos entre 1839-1868.

Sobre os ganhadores, que são 30% do universo analisado por Costa, suponhamos que a maioria seja livre. Como atesta Reis (2003), estavam sempre atrás do aluguel menos custoso, o que muitas vezes poderia implicar na locação de um quarto de subsolo ou atrás das lojas no andar térreo. Por exemplo, o jovem soteropolitano João Francisco da Silva, de 20 anos, que se identifica como funileiro e morador da casa n°10 na Rua do Tijolo na sua matrícula de canto, provavelmente alugava um dos dois cômodos da loja da casa.<sup>93</sup>

Ao analisar a documentação gerada pela devassa após a Revolta dos Malês, Reis observou que quase metade dos libertos tinha morado menos de dois anos no seu atual imóvel (REIS, 2003, p.5-6). Isso sugere que havia troca de endereços frequente, talvez por conta do alto preço dos alugueis. Um exemplo ajuda a ilustrar o peso mensal do custo do aluguel. No ano de 1876, a família do negociante Francisco Adães Villasboas cobrava 60 mil réis por mês pelo aluguel de uma loja no porão de um seus sobrados na Rua do Tijolo.<sup>94</sup> Para trabalhadores em funções mal remuneradas, como por exemplo serventes de obras ou porteiro, este valor representava entre 20 a 30% de seus rendimentos **anuais**, portanto era muito acima do que um trabalhador sozinho poderia pagar (MATTOSO, 1992, p. 548-549). Mas mesmo com rendimentos anuais baixos, estes trabalhadores eram considerados afortunados por serem assalariados: para a multidão de trabalhadores de rua e outros sem salário fixo, o ônus do aluguel certamente era ainda maior.

O Censo de 1855 indica que 72% dos imóveis na cidade eram térreos (NASCIMENTO, 2007, p. 69). Eles eram ubíquos por serem livres de impostos e tornaram-se opção bastante comum de moradia, inclusive de compra, para os livres e libertos de Salvador. Oliveira mostra que nos testamentos oitocentistas de libertos, aproximadamente metade apresentava posse de imóvel. Na sua maioria, eram térreos, feitos de materiais poucos duráveis e geralmente em terrenos foreiros, portanto, menos valorizados (OLIVEIRA, 1988, p. 39). É o caso do ganhador africano Francisco Felix Navarro, que em 1877 comprou uma casa térrea com porta e duas janelas por dois contos e cinquenta mil

---

<sup>93</sup> APEBa, Polícia, Maço 7116, Livro de Registros de Matrículas de Cantos. Regulamento Policial para o Serviço dos trabalhadores do Bairro Comercial, 1887.

<sup>94</sup> APEBa, Inventário de Leopoldina Maria Ferreira, anos 1876-1878, Judiciário, Inventários, 08/3362/04.

réis das religiosas do Convento do Desterro na Rua da Poeira, na freguesia de Santana, local com muitas casas com essa característica.<sup>95</sup> Outra possibilidade era dividir o custo da aquisição de um imóvel com outros interessados, sendo a posse dividida entre dois ou mais proprietários. Foi o que ocorreu com o ganhador africano João Brandão, que comprou metade de uma casa térrea na Rua do Gravatá, em 1886.<sup>96</sup>

Havia ainda outras opções para a enorme população da cidade em busca de aluguéis mais econômicos. Costa relata a existência de ‘vilas de aluguel’ a partir de seu exame do Censo de 1855. A autora cita um exemplo na freguesia de Santo Antônio onde alguns pardos sapateiros e uma costureira alugavam cômodos construídos no quintal da casa (COSTA, 1989, p. 207). O ganhador africano Francisco Felix Navarro, que num determinado momento morou na ladeira da Praça, paralela à Rua do Tijolo, faz o mesmo com a propriedade comprada por ele das religiosas do Desterro: os autos de avaliação de seu inventário revelam que ele adicionou um “armazém” ao quintal e que este foi separado em duas moradias, cada uma com janela, porta, sala e quarto. Infere-se que ele alugava não só os cômodos do jardim, mas também a casa principal, que teve um cômodo adicionado.<sup>97</sup>

Finalmente, outra opção era virar “gente de beco”, pessoas que moravam em casas “de porta e janela, sem fundos, sem águas correntes, com despejadoro coletivo [...]” (VIANNA, 1973, p. 4-5). Entre os trabalhadores domésticos, o fim da escravidão não necessariamente significou a saída da casa do patrão ou significantes melhoras nos espaços residenciais que lhes eram oferecidos. A descrição da folclorista Vianna nos auxilia mais uma vez:

Dormir no emprego era o que constituía o problema. A não ser nas casas com cômodos suficientes, a ama dormia no chão. Arranjava uma tábua por causa da frieza do chão[...]. Se a casa era boa e o pessoal acomodado, ela dormia em sossego, tinha

---

<sup>95</sup> APEBa, Escritura compra e venda, Francisco Felix Navarro, Livro 539, f. 28v-29. Esta área parece ter tido candomblés, julgando pelas denúncias encontradas nos arquivos; cf. *O Alabama*, 12 de março de 1864, p.6; cf. também o caso relatado em (R. HARDING, *A refuge in the thunder*, p. 297), que será examinado mais adiante.

<sup>96</sup> APEBa, Inventário de João Brandão, ano 1889, Judiciário, Inventários, 04/1485/1954/05.

<sup>97</sup> *Idem*; e, também, APEBa, Inventário de Francisco Felix Navarro, ano 1903, Judiciário, Inventários, 07/2894/05. Na “Lista de matrícula dos cantos”, op. cit., preenchido entre 1887-1889, Navarro aparece com endereço na Ladeira da Praça, na Freguesia da Sé.

suas folguinhas, ajudava a criar os meninos[...]. Se era afortunada, conseguia um canto no porão ou um quatinho no fundo, aboletando toda sua geração. Os filhos iam crescendo aí mesmo, os meninos aproveitados como moleques de recado, ou compradores de tempero, as meninas ajudando nos trabalhos ou sendo repartidas por entre as casas de conhecidos (VIANNA, 1973, p. 151)

Até o momento, discutiu-se o uso e moradia nos imóveis urbanos, e os tipos de trabalhos destinados para escravos e libertos na cidade. O foco, a seguir, continua na população de cor, em alguns casos também pessoas livres, mas a diferença é que todos têm ligação com a Rua do Tijolo, seja morando ou através de vínculo empregatício.

### **2.3.4 Alguns personagens da Rua do Tijolo: os escravos domésticos**

Quem eram os habitantes de cor da Rua do Tijolo? Onde moravam e quais eram suas profissões? A análise de dois tipos de fontes tentou responder a essas perguntas: os inventários de alguns moradores da rua em que consta a posse de escravos e a identificação dos moradores do bairro entre os trabalhadores listados no Livro dos Cantos (Cf. REIS, 2000). Os escravos discutidos são propriedade de três moradores da rua até o início da década de 1870. Mattoso (1992) esclarece que durante esta década escravos aparecem em menos de metade dos inventários por ela pesquisados, e os que permanecem são utilizados principalmente nas plantações e como auxiliares de comércio (MATTOSO, 1992, p. 638). Possuir escravos não era mais prestigioso, e muitos recorriam a trabalhadores assalariados ou agregados para os serviços domésticos (MATTOSO, 1992, p. 638). A data dos inventários examinados também coincide com o provável período de construção do candomblé da Rua do Tijolo.

No ano de 1871 morreu Ana Leopoldina de Oliveira de Gonçalves, e na partilha amigável são listados seus bens, cuja maioria foi repassada para o seu marido, o negociante Constantino José Gonçalves, que, por sua vez, faleceu em 1899. Ana Leopoldina deixou uma fortuna considerável para os seus herdeiros (124 contos de réis) na forma de imóveis (dois deles no Caminho Novo do Gravatá), apólices e investimentos, uma roça no Bonfim e um sítio na vila de Itaparica, sendo que na ilha também consta uma “indústria” que inclui uma senzala e forno para a queima da pedra calcária, e duas

embarcações para o transporte de cal, provavelmente para vender à construção civil na capital.<sup>98</sup>

O seu marido Constantino, um pardo, conforme explicitado anteriormente, parece também ter se envolvido com o tráfico interno de escravos, o que pode ajudar a explicar a sua fortuna. A família tinha terreno em local notório pelo desembarque clandestino de escravos recém-chegados da África num sítio em Jaburú, em Mar Grande, na vila de Itaparica.<sup>99</sup>

Na partilha de sua esposa aparecem 18 escravos, cinco deles crianças. Chama a atenção o fato de que oito dos adultos exerciam “serviço de cocheiro”, listado como profissão; provavelmente seu trabalho era cuidar dos cavalos usados para lazer no sítio da família localizado na distante região do porto de Bonfim, ou talvez para uso na ilha de Itaparica, nos terrenos e indústrias da família. Consta também um escravo africano “carregador de cadeira”, que provavelmente trabalhava como ganhador. Os outros quatro escravos trabalhavam no serviço doméstico, e é provável que morassem com a família, no sótão ou no “armazém” no fundo do sobrado desta, no Caminho Novo do Gravatá.<sup>100</sup> O imóvel tinha um amplo quintal murado e uma cozinha, nos fundos do andar térreo, com uma escada que comunicava diretamente com a sala de jantar da família Gonçalves. Esta cozinha no fundo e o “armazém” localizado no quintal faziam parte da “zona de serviço” da casa.

Jan Holthe (2003) descreve as diversas atividades de limpeza, preparação de alimentos, moradia, higiene pessoal e divertimento que ocorriam nos quintais urbanos soteropolitanos, que também serviam de local de plantio de pomares e ervas (usadas no dia a dia), e para a criação de pequenos animais. O quintal do imóvel no Caminho Novo

---

<sup>98</sup> APEBa, Inventário de Ana Leopoldina e Oliveira, 04/02/1871, Judiciário, Inventários, 05/2048/2519/09. A Ilha de Itaparica era local conhecido de extração de cal; durante sua vinda a Salvador no início do século, Maria Graham já comentava que de lá se extraía cal “em quantidade considerável” (M. GRAHAM, *Diário de uma viagem ao Brasil*, p. 154).

<sup>99</sup> Agradeço Urano Andrade por compartilhar informações sobre o uso do Jaburú como local de desembarque ilegal de escravos

<sup>100</sup> O armazém nos fundos parece ser comumente usado como senzala; encontramos um exemplo de sobrado na Rua das Verônicas “com armazém grande para os pretos” em *O Commercio*, 21 de abril de 1843, p. 4. Costa (1989) também cita um exemplo de acomodações para escravos em 1859 em Salvador sendo chamado de “armazém” (A. COSTA, *Ekabó*, p. 180).

do Gravatá provavelmente era o espaço de trabalho destes quatro escravos domésticos, duas africanas e dois crioulos, sendo que somente a africana Ângela tinha filhos (quatro). A família Gonçalves parece ter vivido entre Salvador e a ilha de Itaparica, pois Constantino aparece no Almanaque de 1855 como morador do Caminho Novo do Gravatá, na freguesia da Sé, assim como no IPTU de 1893, ao mesmo tempo em que um documento de 1880 faz referência à sua residência nos dois locais.<sup>101</sup> Conforme discutido adiante, foram encontrados indícios de práticas ligadas ao candomblé neste imóvel que parecem remeter ao período de posse pela família Gonçalves.

Em frente à casa desta família havia o imenso imóvel conhecido como o Solar Abbott, homenagem ao antigo dono, o médico Jonathas Abbott, que aí morou até falecer em 1868. O imóvel passou para o dono da escola particular Parthenon Baiano, localizada no próprio imóvel, cujo inventário, no ano de 1874, lista dois escravos: Manoel, um crioulo de 50 anos, e Clara, uma parda de 35 anos, que aparecem como engajados em “serviços domésticos”.<sup>102</sup> Ao morrer, Abbott já havia libertado sua única escrava doméstica no seu testamento. Possivelmente, estes escravos moravam em uma das diversas lojas do solar, ou talvez no sótão. Estes profissionais liberais tinham poucos escravos: tornava-se cada vez mais raro o escravo doméstico, particularmente entre donos com este perfil profissional.

O português Manoel Martins de Andrade, também negociante,<sup>103</sup> ao morrer no ano de 1871 deixou pouco mais de 30 contos de réis em bens para a família, inclusive um enorme sobrado na Rua do Tijolo e três casinhas de porta e duas janelas, provavelmente nos fundos.<sup>104</sup> No inventário aparecem 11 escravos, sendo quatro destes crianças. Entre

---

<sup>101</sup> APEBa, Livro 644, f. 14-15, Escritura de debito, obrigação e hipoteca, ano 1880

<sup>102</sup> APEBa, Inventário Guilherme Rebelo, ano 1874, Judiciário, Inventários, 07/2897/01,.

<sup>103</sup> Num documento de 1854, ele aparece como proprietário de um armazém de molhados na Cidade Baixa; cf. APEBa, Cível 1, 43/1543/19.

<sup>104</sup> O sobrado do português ficava na esquina da Rua do Tijolo e da Rua do Saboeiro. Estas casas térreas ficavam na Rua do Saboeiro, mas não aparece a numeração. Certamente eram casas de aluguel construídas no quintal do sobrado. Durante o arrolamento do inventário, estas casas fizeram parte de uma disputa judicial em que foi necessário visitá-las; depois, os envolvidos no processo “subirão ao sobrado” (cf. APEBa, Inventário de Manoel Martins de Andrade, Judiciário, ano 1871, Inventários, 03/1292/1761/07). Também, no inventário da proprietária dona do sobrado logo ao lado, menciona-se que ao Leste ficavam

os escravos adultos, há Vicente, que é listado como trabalhador de “lavoura”, dois homens com ofícios ligados ao mar (“serviço de mar” e “marinheiro”), sendo que as quatro mulheres trabalhavam dentro de casa, com profissões listadas como “cozinheira” e “serviço de casa.”<sup>105</sup> O amplo porão do imóvel pode ter servido como moradia de escravos e agregados, uma vez que as lojas eram alugadas.<sup>106</sup> Lisa Earl Castillo relata que até maio de 1857, um africano de nome Rodolfo Martins de Andrade foi escravo de Andrade (Cf. CASTILLO, 2012, p. 80-81). Este importante personagem, conhecido popularmente até hoje como Bamboxê, circulava no mundo dos cultos afro-brasileiros da época e detém proeminente papel na memória mítica dos candomblés nagôs da Bahia. A princípio talvez tenha morado com o seu senhor, mas, uma vez liberto, em 1861, aparece como morador de outra freguesia da cidade (CASTILLO, 2012, p. 83).<sup>107</sup>

Este conjunto de 31 escravos associado a moradores da rua é alvo de análise a seguir, principalmente pela possibilidade de uma parcela ter morado e feito parte do dia-a-dia da Rua do Tijolo. Com uma exceção, os inventários descrevem a “qualidade” dos escravos, sendo a grande maioria crioula, 20 escravos, o que corresponde a 66,7% do total, seguido pelos africanos, que são 20,0% do total. Esta proporção de escravos crioulos na rua é quase idêntica àquela indicada pelo Censo de 1872 (64,7%), enquanto que os pretos da rua estão ligeiramente sub-representados.<sup>108</sup> Portanto, na rua observa-se um processo que ocorreu com toda a população de cor da cidade: os africanos, que pararam de entrar em grande quantidade a partir da proibição do tráfico transatlântico, envelheceram e se tornaram minoria, se comparados aos brasileiros. No todo, trata-se de um grupo relativamente jovem, com 14 escravos com menos de 17 anos, o que

---

“casas dos herdeiros de Manuel Martins de Andrade” cf. APEBa, Inventário de Leopoldina Maria Ferreira Adans, 08/3362/04, p.103, grifo nosso.

<sup>105</sup> APEBa, Inventário de Manoel Martins de Andrade, ano 1871, Judiciário, Inventários, 03/1292/1761/07

<sup>106</sup> Ver folha 104 do inventário. Para examinar a planta da casa, 50 anos após a morte do português, ver planta da casa em AMS, Obras, Pedido feito por Luis Barreto Filho, 19/05/1925, rua 28 de Setembro, n. 15. O imóvel também pode ser examinado *in situ* hoje, ele abriga um escritório do IPAC.

<sup>107</sup> Lisa Castillo relata um incidente de grande crueldade por parte do senhor português, que pediu que um escravo fosse açoitado 400 vezes, mesmo castigo dado a alguns participantes da Revolta dos Malês. Até o chefe de polícia achou exagerado o pedido e reduziu a pena (Cf. L. CASTILLO, *Entre memória, mito e história: viajantes transatlânticos da Casa Branca*, p. 80).

<sup>108</sup> Os dados do Censo de 1872 são aqueles apresentados em J. REIS, *De olho no canto: trabalho de rua na Bahia na véspera da Abolição*, p. 235, oriundos de Manuel Jesuino Ferreira, *A Província da Bahia: Apontamentos*, Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1875, p. 32-33.

corresponde a 45,2% do total, enquanto que os adultos entre 18 e 49 anos são 35,5% do total, e aqueles acima de 50 anos são 16,1%. Muitos dos jovens são os filhos de escravas domésticas.

Entre os africanos, as mais jovens, Faustina e Ângela, que trabalham no âmbito doméstico para a família de Gonçalves, além do “cocheiro” Domingos, de 40 anos, e os mais velhos, o carregador Julião (que trabalha para a mesma família) e o marinheiro Pedro (escravo da família Andrade), aparecem com a idade de “mais de 50 anos”. Se levada em conta a proibição do tráfico em 1850, isso significa que as mais jovens chegaram ao Brasil ainda crianças ou adolescentes, enquanto os mais velhos chegaram como adultos jovens ou talvez até maduros.

O carregador Julião provavelmente chegou já adulto ao Brasil. Outros ganhadores com perfis parecidos com o dele iriam aparecer anos depois, como os septuagenários libertos na Matrícula dos Cantos, elaborada a partir de 1887. Alguém como Julião geralmente provia o próprio sustento e procurava um aluguel barato para morar. A depender da combinação com seu dono, podia ter um alto grau de autonomia. Talvez a casa da família Gonçalves no Caminho Novo fosse pouco frequentada por ele.

Em contraste, os quatro filhos da africana Ângela, com idades entre três e onze anos, faziam parte da primeira geração de brasileiros dessa família. Os meninos provavelmente tenham sido criados na casa do Caminho Novo do Gravatá, sendo que o filho mais velho, Hermínio, de 11 anos, certamente já era usado para diversas tarefas domésticas. Eles eram brasileiros, mas cresceram no seio de uma comunidade de cor, cuja influência africana ainda era forte.

O tipo de trabalho exercido por muitos dos escravos é listado nos inventários examinados. Em nove casos, aparecem como “serviço doméstico”, que por vezes é citado como “serviço de casa”, sendo que em dois casos “cozinheiras” foram incluídas nesta categoria. Presume-se que os escravos listados com a profissão de “cocheiro” sejam profissionais que cuidam de cavalos e organizam os estábulos.

Na categoria de “serviços do mar”, há um escravo, assim como outro listado como “marinheiro”. Aparece também um escravo cuja profissão é “lavoura”, que para os nossos propósitos foi adicionado à profissão de “roceiro”. Estas últimas categorias são de escravos ligados a Andrade, sendo o roceiro possivelmente alugado ou utilizado para auxiliar na criação dos produtos rurais que o português comercializava, enquanto os outros dois escravos poderiam ser usados para manusear embarcações e ajudar em outras necessidades que surgissem no seu trabalho como comerciante. A predominância de escravos domésticos é de se esperar, se considerado o bairro e a época: como demonstra Nishida (2003), nas últimas décadas da escravidão, a grande maioria dos escravos de ambos os sexos na freguesia da Sé trabalhava no serviço doméstico (NISHIDA, 2003, p. 25). A categoria de “roceiro” aparece num distante segundo lugar e as profissões “marítimas” pouco pontuam na documentação examinada por Nishida.

<b>Qualidade</b>	Pardo	Cabra	Crioulo	Africano	Indeterminado	TOTAL <sup>109</sup>
<b>Número</b>	2	2	20	6	1	30

**Tabela 2: Qualidade dos escravos na Rua do Tijolo**

<b>Idade (anos)</b>	0-10	11-17	18-34	35-49	50+	Indeterminado	TOTAL
<b>Número</b>	8	6	7	4	5	1	31

**Tabela 3: Idade dos escravos na Rua do Tijolo**

<b>Profissão</b>	Serviços Domésticos	Cocheiros	Carregadores	Roceiros	Serviços do Mar	NA/INDT	TOT.
<b>Número</b>	9	8	1	1	2	10	31

**Tabela 4: Profissão dos escravos da Rua do Tijolo**

Na descrição dos escravos da Rua do Tijolo, há lembretes dos problemas de saúde acarretados: supõe-se que as dificuldades do trabalho resultaram na descrição do “coxeiro” Benedicto, de 50 anos, que é “doente de cansasso [sic]”, e do também coxeiro Ignacio, que é descrito como “quebrado”. O trabalhador de serviços domésticos Maximiliano aparece com a descrição de “doente de escrófula”, provavelmente indicando

<sup>109</sup> Um dos escravos não tem a qualidade listada, e, portanto, não consta nesse cálculo. Também, um escravo descrito como “mulatinho” foi classificado aqui como pardo.

sua condição de tuberculoso, enquanto Zeferino, de 16 anos, um trabalhador doméstico, é descrito como “aleijado”.

### **2.3.5 Os trabalhadores de “cantos” com residência na Rua do Tijolo**

A alguns metros da casa da família Gonçalves, no fim do século XIX, ficavam dois “cantos”, ambos posicionados no Largo do Guadalupe, local de muito movimento. Os cantos faziam parte da paisagem urbana ao longo de todo o século XIX, mas é a partir de meados deste século que se tem informações mais precisas sobre seu funcionamento, principalmente por descrições oculares fornecidas por Nina Rodrigues e Manuel Querino, e através de fontes utilizadas por Reis (1993; 2000). Eram determinados locais na cidade onde os africanos e, como veremos mais adiante, às vésperas da Abolição, os brasileiros de cor, congregavam-se à espera de trabalho. Durante grande parte do século, as cadeirinhas de arruar serviam como principal meio de transporte dentro da cidade, e eram os africanos, muitos deles reunidos nos cantos, os contratados para carregá-las. Além das cadeirinhas, carregavam o que fosse necessário, como materiais para construção, bagagens de visitantes e mercadorias diversas ligadas, sobretudo, às casas comerciais próximas ao porto de Salvador.

Geralmente não ficavam parados, pois enquanto aguardavam um novo cliente muitos faziam outras tarefas. Manuel Querino descreve estes momentos: “preparavam rosários de coquilhos com bola de retroz de cores; pulseiras de couro, enfeitadas de búzios e outras de marroquim oleado; fabricavam correntes de arame para pender papagaios, esteiras e chapéus de palha de ouricori, e bem assim vassouras de piassava; lavavam chapéus de Chile e de outra palha qualquer, e, consertavam chapéus de sol” (QUERINO, 1938, p. 94).

Os trabalhadores dos cantos em 1857 eram praticamente todos escravos africanos, com poucas exceções. Entre aqueles em que a etnicidade é mencionada, 77% são nagôs, o termo usado para os iorubás (REIS, 1993, p. 28). O carregador de cadeira Julião, que pertencia à família Gonçalves, talvez fizesse parte dessa maioria nagô.

Em outro trabalho sobre os cantos, Reis (2000), desta vez, examina os trabalhadores na véspera da Abolição, a partir das listas de matrículas. As regras que resultaram na lista de matrícula dos cantos foram estabelecidas em 1880 como mecanismo para melhor controlar os ganhadores. Cada um seria liderado por um “capitão do canto”, que teria que ser aprovado pelo chefe de polícia. Na lista que foi preenchida entre 1887-1889, consta um total de 1703 membros distribuídos em 89 cantos, sendo que a grande maioria ficava na zona portuária, local de maior demanda por seus serviços. A lista torna-se uma excelente ferramenta para o historiador por reunir diversas informações úteis sobre cada trabalhador, como nome, local de trabalho, endereço de moradia, idade, profissão, cor e algumas observações sobre o local de nascimento e condição social no que se refere à liberdade. Os moradores da Rua do Tijolo constante na lista, assim como aqueles que moravam na rua vizinha, a Ladeira da Praça, foram identificados e pesquisados nos arquivos.

Os cantos em 1887, se comparados aos de 1857 e anos anteriores, haviam mudado. As cadeiras de arruar deixaram de existir, substituídas por linhas de bondes puxados por jegues. Os carregadores ainda faziam transporte de cargas e bagagem, mas Reis mostra que reunidos nos cantos, também serviam como “turmas de construção” devido ao alto número de oficiais mecânicos entre eles: 90% dos que declararam uma profissão, sendo os mais numerosos os pedreiros, que se somados aos carpinteiros, marceneiros e ferreiros, eram mais de metade dos trabalhadores (REIS, 2000, p. 212). Em nossa pequena amostra de 41 trabalhadores da Rua do Tijolo e Ladeira da Praça, a predominância dos oficiais mecânicos, e particularmente dos pedreiros, também se mantém (são cinco). Mattoso mostra que na segunda metade do XIX a vida do pedreiro assalariado tinha algum conforto e que o salário conseguia prover as necessidades básicas de moradia, alimentação e vestuário (MATTOSO, 1992, p. 577). No entanto, para os pedreiros constantes na lista, o sustento certamente era mais instável por não contarem com um salário fixo. Nestas ruas moravam também funileiros, carpinteiros e alfaiates, além de padeiros, roceiros e um amansador de animais.

Uma importante mudança sublinhada por Reis é o gradual “abrasileiramento” dos cantos, principalmente em virtude do fim do tráfico transatlântico. Em 1857, todos os trabalhadores eram africanos, enquanto que por volta de 1887 esta proporção era de 49% (REIS, 2000, p. 217). A população dos cantos já estava envelhecida: 74% dos ganhadores tinham mais de 60 anos de idade (REIS, 2000, p. 217). O termo “preto” passou a incluir aqueles negros que antes eram considerados “crioulos”, o que explica a maioria esmagadora de 83,4% de ganhadores classificados nesta categoria (REIS, 2000, p. 234). O restante dos 1703 membros dos cantos era fula, cabra e caboclo, com somente quatro “brancos” ou “quase brancos”<sup>110</sup> (REIS, 2000, p. 234). A amostra dos trabalhadores da Rua do Tijolo e Ladeira da Praça mostrou-se um pouco menos “preta” do que aquela examinada por João Reis: 71,8% estavam nesta categoria.

Uma minoria dos cantos ficava longe da região portuária, onde o movimento de carga e descarga era intenso. Mas dois aparecem em 1887 aos pés da Rua do Tijolo, no Largo do Guadalupe. O tipo de serviço aqui era diferente daquele nos cais, onde se carregava e descarregava as mercadorias das embarcações, assim como as bagagens dos passageiros. Conforme discutido antes, após as obras da Rua da Vala, esta área havia se firmado como uma das principais vias de acesso ao centro da cidade a partir do estabelecimento dos Trilhos Centrais, que tinha na Barroquinha o seu ponto final e no Largo de Guadalupe o provável destino para aqueles que almejavam subir a Ladeira da Praça ou Rua do Tijolo e acessar os estabelecimentos administrativos, políticos e religiosos logo acima. Este fluxo de gente poderia servir de clientela para comprar os produtos que também eram vendidos pelos ganhadores. Os cantos serviam como balcão para contratação de serviços diversos, e sua localização privilegiada, num vale entre o núcleo antigo da cidade e outro eixo urbano que incluía a freguesia de Santana, não passou despercebida pelos ganhadores. Além do mais, a própria região em torno do Largo do Guadalupe já havia despontado como importante centro comercial, o que certamente gerava demandas pelos serviços dos carregadores.

---

<sup>110</sup> Fula se refere a um negro claro; cabra é alguém com pele entre parda e preta, enquanto caboclo se refere aqui a alguém com características mais próximas do índio, um mestiço de índio com negro ou branco (J. REIS, *De olho no canto*, p. 233).

Em um dos cantos do Largo do Guadalupe, o canto AX, trabalhava o fula livre de 16 anos e morador da Ladeira da Praça de nome André Porcino de Almeida. Junto com ele trabalhavam 13 libertos que haviam servido à mesma dona. Na sua análise, João Reis coloca como hipótese a possibilidade de que seus colegas tenham sido membros de uma conhecida banda de música da região da Chapada Diamantina de nome “Os Chapadistas” (REIS, 2000, p. 229). Seria o jovem André também um músico? Já vimos que os cantos podiam funcionar como uma espécie de empreiteira e, neste caso, quem sabe, como uma banda a ser contratada para ocasiões festivas.

Oliveira (1996) observou uma tendência endogâmica entre os africanos, que gostavam de ‘nascer e morrer entre os seus’. Isso é confirmado por Reis (2003), que demonstrou que os africanos escolhiam membros da mesma nação como co-residentes. Na época que a lista de matrícula dos cantos foi preenchida, ser africano era quase sinônimo de ser nagô. Fica a dúvida: a lista permite identificar escolhas de moradia por parte dos africanos? A quase total ausência de identificação do número do imóvel dificulta afirmações contundentes, porém há cinco exemplos de ganhadores que compartilham o mesmo canto e rua de moradia. No canto O, na Cais do Barroso, há três moradores da ladeira da Praça e dois da Rua do Tijolo, logo ao lado; todos são baianos jovens (entre 25 e 37 anos de idade). Não é difícil imaginar o pedreiro Cypriano Amâncio Costa alugando um cômodo no mesmo sobrado que o também pedreiro Manoel Simião e sua esposa. Mas na falta de dados específicos fica como hipótese. Outro exemplo interessante são os três moradores da Rua do Tijolo que trabalhavam no canto nos Arcos de Santa Bárbara. José Maria do Amaral, um africano liberto de 79 anos, morava no alto da rua, não muito longe da igreja e da Santa Casa da Misericórdia. Seria um dos vizinhos dele o também africano e viúvo Matheus de 50 anos? Ou então o brasileiro José Antônio de 55 anos? Novamente nos limitamos a formular hipóteses.

### **2.3.6 Os “capitães de canto” com residência na Rua do Tijolo**

Figuras de liderança das comunidades africanas de Salvador também moravam no bairro, a exemplo do “capitão” dos cantos oitocentistas. O líder era escolhido por seus subordinados e podia criar ou dissolver o canto. Na reorganização dos cantos que ocorreu

a partir de 1880, o capitão tinha papel de intermediário entre seus subordinados e a polícia e era responsável pelo comportamento de seus membros (REIS, 2000, p. 202). Portanto, as novas regras davam autonomia aos ganhadores quanto à organização e gerenciamento de seu trabalho, ao passo que estreitavam o controle policial sobre os trabalhadores.

Entre os três capitães de cantos moradores da Rua do Tijolo, constava o preto Feliciano Marques de Oliveira, de 44 anos, que servia num dos cantos do Barroso, no cais, local de movimento intenso de entrada e saída de mercadorias e que, por isso, ostentava um total de 93 ganhadores (REIS, 2000, p. 209). Outro era o africano liberto de 76 anos, Salvador Manuel Constantino, capitão do canto AB na rua Nova do Comércio. Logo após sua nomeação, ele apelou para o africano Braz Manoel Pedro servir como seu ajudante de canto. Braz, que também morava na Rua do Tijolo, era igualmente um velho africano liberto (tinha 65 anos) e servia como o braço direito de seu chefe.

Entre os moradores da Ladeira da Praça, consta o africano liberto Olympio Pedro de Caetano, que chefiava um canto no subúrbio de Salvador formado por 17 baianos. Aqui temos uma situação bastante rara, de um grupo formado totalmente por brasileiros que escolhe um africano como capitão. Para Reis, por ser relativamente jovem (47 anos) e, provavelmente, morador soteropolitano desde pelo menos os 10 anos de idade, Olympio deveria ser visto praticamente como um brasileiro (REIS, 2000, p. 225). Muito mais jovem era outro capitão de canto também morador da Ladeira da Praça, Manuel Florentino, um soteropolitano preto de 25 anos. Reis mostra que a escolha de alguém tão jovem, como no caso do Florentino, era comum; na verdade os mais jovens eram favorecidos na escolha para capitão, fato este que destoa da tradição africana de favorecimento dos mais velhos para postos de liderança (REIS, 2000, p. 225)

Finalmente, o africano Francisco Felix Navarro, morador da Ladeira da Praça, com 70 anos, aparece como capitão do Canto JJ localizado na zona portuária. Presume-se que em 1877, ano de aquisição de sua casa térrea na freguesia vizinha, de Santana, a vida como ganhador já tinha lhe proporcionado a oportunidade de também comprar a liberdade. Ao comprar a casinha simples, ele já ingressava no invejável grupo de libertos

que eram proprietários. Somente cinco entre os 41 ganhadores das ruas pesquisadas deixaram um rastro documental, e destes, dois constam como proprietários de imóveis em Salvador.<sup>111</sup>

No fim de sua vida, Navarro aparece morando nesta casa, que provavelmente forneceu importante fonte de renda através de arrendamentos. Ele, que foi casado com uma africana de nome Júlia, viveu pelo menos 20 anos como viúvo e também teve uma filha, que foi reconhecida tardiamente e tornou-se a principal receptora de seu espólio de quase dois contos de réis.<sup>112</sup> Após sua morte, e antes de seu enterramento na Quinta dos Lázarus, uma missa foi rezada no convento de São Francisco, no altar de Santo Antônio, e entre os artigos de vestimenta comprados estão maços de contas pretas grandes e pequenas. Poderia a reza para Santo Antônio ter ligação com Ogum, com quem é sincretizado? Temos poucas evidências para fortalecer essa hipótese. Seriam contas para servir de adorno para o corpo de Francisco? Trata-se de uma forte possibilidade, uma vez que escavações arqueológicas em enterramentos de populações de cor em Salvador durante o período histórico atestam o uso de contas em contexto fúnebre (Cf. TAVARES, 2006; CARMO et al., 2010). Sabe-se que entre os africanos, contas serviam como adorno e para acompanhá-los na próxima vida (LAROUCHE, 1994). Porém, como são contas compradas após sua morte, não parece ser o caso de tratar-se do colar de contas de seu orixá, que geralmente acompanha os adeptos do candomblé à cova. Navarro é o ganhador que aparentemente teve maior fortuna entre os pesquisados. Deveria existir alguma correlação entre o seu bem estar financeiro e o prestígio associado a sua posição de liderança.

João Brandão, um africano de 60 anos que trabalhava em outro canto, aparece em 1886 comprando uma casa por um conto e 300 mil réis na Rua do Gravatá, não muito longe do endereço fornecido na sua matrícula, em que consta morar na Ladeira da Praça. Ao morrer logo depois, em 1889, o imóvel aparece como seu único bem.<sup>113</sup> Nos outros

<sup>111</sup> Devemos apresentar uma ressalva: muitos africanos registravam imóveis no nome de filhos ou parentes brasileiros, como forma de rodear a proibição que lhes impedia de comprar imóveis.

<sup>112</sup> Inventário de Francisco Felix Navarro, op. cit.

<sup>113</sup> APEBa, Escritura de compra e venda, João Brandão, 07/10/1886, Salvador, Livro de notas 1544, f. 11V-12; APEBa, Inventário de João Brandão, ano 1889, Judiciária, Inventários, 05/1485/05.

dois casos onde encontramos documentação complementar sobre os trabalhadores dos cantos, há sinais de dificuldades financeiras: o liberto Pedro Joaquim Ribeiro, que no ano de 1887 morava na Rua do Tijolo, morreu aos 47 anos sem bens a inventariar, enquanto uma ação de despejo de 1893 lista José Francisco dos Santos, na Rua da Vala: talvez fosse o jovem amansador de animais e ganhador do mesmo nome.<sup>114</sup>

Na década de 1870, numa rua dominada por funcionários públicos e profissionais liberais, os escravos certamente já eram minoria entre os moradores de cor da Rua do Tijolo. Mais comum seria a presença dos trabalhadores de rua, inclusive vendedoras ambulantes como aquelas avistadas pelo Príncipe de Habsburgo durante sua visita à Bahia, ou de oficiais mecânicos que podiam ser encontrados nos cantos em momentos de escassez de empregos. A presença de africanos ainda era significativa, com laços de parentesco e afinidade que determinavam escolhas de moradia e, como veremos a seguir, liturgia religiosa nos *candomblés*. Mas seriam os filhos crioulos, com o fim do tráfico transatlântico, e as outras classes de brasileiros de cor que formavam a maioria numérica na cidade. E juntos, na medida em que se aproximava a Abolição, tornar-se-iam os maiores responsáveis pela propagação do *candomblé* nas ruas de Salvador.

#### **2.4 O *candomblé* urbano em Salvador na segunda metade do século XIX**

Na obra *Formação do *candomblé**, Luís Nicolau Parés (2007) utiliza o jornal *O Alabama*, dos anos de 1863-1871, para identificar denúncias de *candomblés* na cidade de Salvador. Segundo o pesquisador, em 57 casos foi possível identificar a freguesia onde ocorreu o alvo da denúncia, sendo que uma maioria (54%) ocorreu nos bairros semirurais da cidade, com destaque para as freguesias de Nossa Senhora de Brotas (11 casos), Santo Antônio Além do Carmo (9 casos) e Penha (7 casos). Nos bairros urbanos, que aparecem em 46% das denúncias (26 casos), sobressaem a freguesia da Sé (11 casos) e Sant'Anna do Sacramento (8 casos) (PARÉS, 2007, p. 138-139).

O pesquisador utilizou este mesmo levantamento para elaborar um perfil das práticas religiosas de inspiração africana e distingue entre as categorias “indivíduo” e

---

<sup>114</sup> APEBa, Polícia, Maço 7116, Livro de Registros de Matrículas de Cantos. Regulamento Policial para o Serviço dos trabalhadores do Bairro Comercial, 1887, f. 94.

“candomblé”. O primeiro seria, geralmente, um especialista religioso que engajava-se em práticas de curandeirismo e adivinhação, sem uma infraestrutura complexa, enquanto o segundo se refere a uma organização mais complexa, com calendário litúrgico e uma hierarquia sacerdotal. A sua análise do *O Alabama* revelou que os “candomblés” predominavam nas áreas semirurais (23 incidências contra 8 “indivíduos”), enquanto nos bairros urbanos havia uma leve superioridade de “candomblés” (14 contra 12 “indivíduos”) (PARÉS, 2007, p. 141).<sup>115</sup> Segundo o pesquisador, no miolo da cidade predominavam cultos “em espaços pequenos, no interior de casas, lojas, armazéns ou cafurnas, sem espaço de mato”, diferentes dos candomblés nas freguesias semirurais, que ficavam em roças com acesso a rios, fontes e árvores para instalar os assentos naturais (PARÉS, 2007, p. 140, 142). O pesquisador também compartilha dados sobre as características litúrgicas, as “nações” dos “candomblés” e “indivíduos”; entre “positivos” e “prováveis” há 10 jejes, 8 nagôs e 2 angolas (PARÉS, 2007, p. 151).

Jocélio Teles dos Santos (2009), no seu artigo sobre o candomblé oitocentista utiliza principalmente *O Alabama*, mas também os maços de documentação policial do Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa) e algumas outras fontes para identificar os espaços de culto para um período de maior abrangência, entre os anos de 1850 e 1897. O pesquisador identifica um total de 81 terreiros, sendo que cerca de 49% (40 exemplos) foram encontrados em freguesias semirurais e o restante nos bairros centrais da cidade (SANTOS, 2009, p. 14). Desta forma, Santos também situa em torno de metade dos candomblés nos bairros urbanos. O pesquisador introduz o conceito do “proto-terreiro”, que seria a “referência inicial” urbana de um eventual candomblé na roça (SANTOS, 2009, p. 11). Portanto, seria o espaço na cidade onde um especialista religioso poderia atender sua clientela, talvez até no seu local de moradia, fase esta que antecederia uma eventual mudança do espaço religioso para a periferia. Ou, poderia servir como uma extensão urbana de um terreiro já constituído na roça, onde alguns serviços religiosos poderiam ser oferecidos (SANTOS, 2009, p. 11).

A pesquisadora Rachel Harding, cujo levantamento se estende ao período de 1800-1888, além de também encontrar exemplos de práticas divinatórias e de

---

<sup>115</sup> Essas categorias de classificação, “indivíduo” e “candomblé”, serão usadas ao longo dessa seção do capítulo.

curandeirismo, faz referência a batuques de invocação de divindades, oferendas rituais, despachos e guarda de itens rituais, entre outras, como atividades associadas ao que ela chama de “comunidades do Candomblé” (HARDING, 2000, p. 76). A partir dos 95 documentos classificados como “positivamente” candomblés (65 casos), e “provavelmente” candomblés (30 casos), a pesquisadora também identifica os locais de cerimônias de candomblé, que incluíam casas de sacerdotes, participantes, enfermarias e locais de congregação da comunidade africana. Harding consegue traçar um perfil bastante detalhado dos líderes dos candomblés para o seu recorte: é de maioria masculina (68,5% contra 31,5% de mulheres) e africana, que são 85,3% do total, mas também inclui 7,3% de crioulos e 7,3% de qualidade indefinida (HARDING, 2000, p. 69-72). Vale ressaltar que fica nítida a crescente participação de mulheres na liderança dos candomblés: esta sobe de 12%, na primeira metade do século, para 44% do total no período de 1850-1888 (HARDING, 2000, p. 71-72). Sobre os participantes dos candomblés oitocentistas, observa que entre 60-65% eram mulheres (HARDING, 2000, p. 71).

Reis (2001) também apresenta um panorama similar dos líderes de candomblés oitocentistas: 50 são homens e 31 mulheres, uma distribuição inclusive bastante próxima daquela existente na população escrava (REIS, 2001, p. 120). Em alguns casos, foi possível identificar o local de origem e cor: eram 33 africanos, seis crioulos, cinco mulatos, um português e uma mulher branca (REIS, 2001, p. 120). Esta dominação masculina na liderança iria se reverter a partir do século XX, muito pelo fato de que as mulheres eram a maioria das iniciadas no século anterior (REIS, 2001, p. 131).<sup>116</sup>

Os dados acima citados sobre o candomblé oitocentista vêm todos de correspondência policial e reclamações sobre os cultos em jornais e, juntos, fornecem um importante panorama da religião. Na segunda metade do século, cerca de metade dos candomblés situavam-se na cidade, e as mulheres formavam a maioria dos participantes.<sup>117</sup> As fontes históricas revelam uma predominância dos candomblés jeje e nagô, assim como um tênue domínio dos candomblés de africanos, e dos homens nas

<sup>116</sup> Cf. J. REIS, *Candomblé in nineteenth century Bahia*, para uma discussão mais aprofundada sobre as razões da maior participação feminina nos candomblés.

<sup>117</sup> L. PARÉS, *A formação do candomblé*, lembra que por estarem localizados mais próximos das sedes dos jornais e aparato policial, os “indivíduos” e “candomblés” urbanos provavelmente eram sobre-representados em comparação com aqueles localizados em bairros mais distantes.

posições de liderança. Sobre os candomblés situados na cidade, há um consenso entre os pesquisadores de que a maioria seria em espaços pequenos para atividades rituais pontuais, e não para a organização de um terreiro de candomblé com amplo espaço de mata.

Santos (2009) utiliza o termo “proto-candomblé” ao referir-se a um espaço na cidade que antecede a um na roça, ou um espaço urbano usado para alguns fins ritualísticos simultaneamente com um terreiro em local mais afastado. Estes locais podem ser considerados candomblés, mas há limitações impostas por sua localização. Mais adiante, tentaremos averiguar se, de fato, não havia espaço de mata na cidade e que possibilidades sua presença poderia oferecer para um eventual culto. Outra razão citada para o afastamento dos cultos do miolo urbano é a presença dos agentes de repressão, que além da força policial incluía alguns jornais e vizinhos intolerantes. Esse aspecto será examinado a seguir, assim como alianças construídas e a solidariedade existente até mesmo com os agentes incumbidos de reprimir os candomblés.

#### **2.4.1 Tolerância e intolerância: proibições, repressão e aliados**

- ‘Há duas noites ninguém pode pregar olhos nesta rua do Tijollo!
- Aquela é o que chama-se perfeita observância da postura nº 60, que a polícia mandou a pouco avivar.
- Um maldito batucajé, dentro da cidade, a atordoar os ouvidos as gente fora de horas!<sup>118</sup>

Essa reclamação encontrada numa edição do *O Alabama*, no ano de 1868, é original só pelo fato de explicitar o número da postura municipal que o editor acredita estar sendo infringida. Muito pelo contrário, ao folhear *O Alabama*, percebe-se que, na verdade, este tipo de denúncia é corriqueiro, pois, assim como inúmeras outras denúncias encontradas no jornal, esta se remete às infrações contra o “sossego público” ou a “algazarras”, “sambas” ou “batuques”, que também, segundo as reclamações, seriam proibidas por lei. Talvez fossem mesmo proibidos: Rachel Harding relata ter encontrado nada menos que 25 posturas municipais que proibiam as reuniões de negros em Salvador e no Recôncavo durante os anos de 1807 e 1885 (HARDING, 2000, p. 135-136). No ano de

<sup>118</sup> *O Alabama*, 9 junho de 1868, p. 1

1873, por exemplo, existem as posturas números 59 e 60, citadas respectivamente logo adiante, que em tese poderiam ser usadas para coibir a denúncia acima sobre a Rua do Tijolo: “Ficção prohibidos nas ruas em horas de silencio lundus, vozerias e alaridos, que pertubem o socego publico: pena de 2\$000 ou 1 dia de prisão: o dobro nas reincidências” e “Da mesma sorte são prohibidos os batuques, danças e ajuntamentos de escravos em qualquer lugar, e á qualquer hora: pena de 8 dias de prisão, á cada um dos contraventores”.<sup>119</sup>

Parés sugere existir “tendências simultâneas e alternativas de repressão e tolerância”, e isso fica nítido numa leitura do *O Alabama* (PARÉS, 2007, p. 139). Se por um lado há diversos relatos de batidas policiais nos terreiros, há também sugestões de falta de ação e até cumplicidade da polícia com os candomblés: “Se a polícia não quer candomblés, como consente-os em suas barbas?”<sup>120</sup>; ou, ao comentar sobre um candomblé na freguesia da Conceição da Praia, sugere que ocorria “talvez, com o assentimento da polícia”<sup>121</sup>

A proibição contra “lundus, vozerios e alaridos”, em tese, poderia justificar batidas no caso dos cultos de candomblé que resultassem em infrações sonoras do “sossego público”. Mas, diferentemente, a proibição contra os batuques e ajuntamentos de escravos, como pode ser visto na postura n° 60 citada acima, não incluía libertos e livres; como discutido anteriormente, o candomblé na segunda metade do XIX, portanto na época de publicação de *O Alabama*, era composto cada vez mais por participantes que não eram escravos, o que diminuía a eficácia desta postura para combater o candomblé em si. Portanto, segundo a postura, desde que não se tratassem de escravos, poder-se-ia pedir licença à polícia para organizar uma festa. Pelo menos em alguns casos, é o que ocorreu. Nas páginas do *O Alabama*, é nítida a frustração dos editores com essa realidade, chegando a acusar a polícia de aceitar propina:

---

<sup>119</sup> Posturas da Câmara Municipal de Salvador de 1873, Cidade de S. Salvador, Capital da Província da Bahia. Bahia, Typ. Constitucional- Ao Aljube, 1873. Agradeço a Urano Andrade por compartilhar este documento. Como a postura n° 60 do ano de 1873, citada acima, foi publicada em data posterior à denúncia sobre a Rua do Tijolo, pode haver pequenas discrepância com a postura referida no *O Alabama*.

<sup>120</sup> *O Alabama*, 25 de agosto de 1869, p.2.

<sup>121</sup> *O Alabama*, 30 de outubro de 1868, p.1.

“Os candomblés nestes dias estão no seu auge!

- Admira a condescendência da polícia em permiti-los.

- Mas que quer, se eles deixam uns 16 a 20 réis para quem obtém as licenças, que são sempre os próprios agentes?”<sup>122</sup>

Durante o período dessas denúncias no *O Alabama* havia um aparato repressor particularmente conservador, estabelecido a partir de 1841. Nele, ganhou força a figura do Chefe de Polícia e seus subdelegados, que então tinham poder de realizar buscas e apreensões, além de repreender e aprisionar os participantes (FLORY, 1981, p. 159-180). Trabalhavam mais diretamente com os subdelegados as figuras dos oficiais de justiça, inspetores de quarteirão e os praças. São estes os personagens geralmente envolvidos nas batidas aos candomblés da época. A máquina repressora existia, e a ela devemos adicionar alguns dos vizinhos hostis à presença de um candomblé nos arredores, assim como aos jornais como *O Alabama*, que serviam como um fórum de denúncias. Este jornal era editado por Aristides Ricardo de Santana, homem liberal, afro-baiano e ferrenho defensor da causa abolicionista. No entanto, o historiador Dale Graden explica que o jornalista era alguém que “desejava aceitação pelos burgueses educados”, e via no candomblé uma prática atrasada e contrária ao “pensamento progressista” (GRADEN, 1998, p. 59).

Durante esse período, alguns chefes de polícia instituíram uma espécie de “psicologia do medo” para reprimir o candomblé na cidade (REIS, 2008, p.38). Mas, independente da ideologia de quem sentava na cadeira de chefia, era praticamente impossível controlar as ações de todos os subdelegados e seus subordinados. Reis demonstra isso ao cuidadosamente destrinchar as relações entre João Henriques, um chefe de polícia inimigo do candomblé, e seu subdelegado subordinado João Piapitinga, um homem branco que era simpatizante do candomblé (REIS, 2008). No decorrer da trama, são introduzidos outros personagens membros do aparato repressor do estado, como um delegado suplente na freguesia de Santo Antônio, conivente com um pai de santo do seu distrito, e dois oficiais de justiça clientes assíduos de outro líder religioso na freguesia de São Pedro (REIS, 2008, p. 39, 216).

---

<sup>122</sup> *O Alabama*, 11 de maio de 1869, p.2.

Nas páginas de *O Alabama* também constam policiais tolerantes, coniventes e participantes de culto. No caso do guarda Henrique Hilário Lapige, do 4º batalhão, um pardo, está claro que ele participa ativamente do candomblé, pois a denúncia menciona que “toca tabaque” num candomblé de uma líder angola na freguesia da Penha. O mesmo provavelmente ocorre num ritual funerário na rua da repartição da polícia, que foi assistido pelo ordenança de delegado e contava com a participação dos soldados João de Deus Britto e Agostinho Francisco, que “comeram, dançaram e tocaram no segun!”<sup>123</sup>

Os aliados do candomblé dentro do aparato repressivo podiam incluir guardas e soldados, geralmente recrutados das mesmas camadas populares que muitos dos participantes dos cultos. No entanto, não se limita a estes, como no caso do subdelegado branco Piapitinga, que Reis sugere ter resistido à pressão de seu chefe para reprimir os candomblés no seu bairro.

Nos almanaques das décadas de 1850 e 1860, no entorno do candomblé da Rua do Tijolo, localizou-se um total de nove inspetores de quarteirão, seis oficiais de justiça e cinco juízes de paz, mas nenhum delegado, subdelegado ou praça. Enquanto poucas informações relevantes foram encontradas para os 10 moradores da Rua do Tijolo membros do judiciário ou força policial, uma pérola foi resgatada numa edição de 1864 de *O Alabama*: “Ao 4º juiz de paz da Sé, pedindo-lhe que não consinta a continuação de sambas e gritarias que todos os domingos há por baixo da casa de sua residência, ocasionados por inúmeros negros que fazem dali um grande terreiro, em que exercitam suas costumadas bruxarias.”<sup>124</sup> O 4º juiz de paz listado no almanaque do ano anterior é um Ignácio Alberto de Andrade e Oliveira, e a mesma fonte revela que sua moradia ficava na ladeira da Praça, portanto a rua vizinha à do Tijolo. A menção a sambas “por baixo da casa”, no sentido literal da palavra, deve referir-se a um porão ou subsolo;<sup>125</sup> se essa inferência estiver correta, a configuração da rua é tal que só poderia se tratar do lado com casas com o fundo para o grotão. Portanto, seguindo esta lógica, este candomblé estaria próximo do da Rua do Tijolo, separado somente por alguns metros.

<sup>123</sup> *O Alabama*, 8 de novembro, 1864, p.3; *O Alabama*, 2 de maio, 1867, p.2.

<sup>124</sup> *O Alabama*, 14 de abril de 1864, p.1.

<sup>125</sup> Outra possibilidade poderia ser uma referência ao andar térreo, com o dono da casa morando no primeiro andar.

Para os estudiosos do candomblé, o nome Ignácio Alberto de Andrade e Oliveira deve soar familiar, justamente porque o juiz foi protagonista de um conhecido caso em 1855, em outro endereço na freguesia, onde policiais enviados para reprimir um candomblé numa loja foram expulsos pelo proprietário, o próprio Ignácio. Neste caso, que foi estudado por Harding (2000, p. 144-145) e Renato da Silveira (2006, p. 267), o inspetor de quarteirão relata que ao entrar no imóvel: “observei um adjunto de seis africanos, que em círculo se achavam atraídos com diferentes objetos de suas crenças”.<sup>126</sup> Além de ameaçar armar os africanos para expulsá-los, o proprietário retrucou ao inspetor: “que devera ter em atenção ser ele também uma autoridade, e por conseguinte saber o que devia praticar caso entendesse que na loja de sua casa se praticavam atos contra a moral pública, e em ofensa a religião do país e que tal ordem de vossa senhoria nada significava senão uma ofensa aos direitos que tem como cidadão, e que devem ser garantidas pelas autoridades pela via da Constituição do Império”.<sup>127</sup>

Está bastante claro que Oliveira é minimamente um defensor ferrenho do candomblé e, talvez, envolvido no culto ele mesmo. Vale ressaltar também que tanto na denúncia de 1855 como naquela de 1864, o dia de domingo é citado como um dia de muita atividade nestes imóveis, com idas e vindas de praticantes do candomblé. Ao fazer referência ao fato dele mesmo ser uma autoridade, deduz-se que Oliveira refere-se à sua posição de juiz de paz.<sup>128</sup> Presume-se que isso fosse fato conhecido por parte das autoridades repressivas naquele dia em 1855, o que pode ajudar a explicar a sua retirada não violenta da casa do juiz.

A figura do juiz de paz perdera bastante de seu poder com as reformas que ocorreram em 1841 (conhecida como a Lei de 3 de dezembro). Ele continuava como figura eleita, mas muitas de suas atribuições jurídicas foram transferidas para juízes comissionados. Além do mais, foi criado o cargo de subdelegado, com algumas

---

<sup>126</sup> APEBa, Seção Colonial Provincial – Polícia – Correspondência recebida de subdelegados e outros – 1854-1858 – maço: 3162, “Carta do inspetor Aguedo Feliciano Castilho para o subdelegado Joaquim Antônio Moutinho”, 8 de outubro de 1855.

<sup>127</sup> Idem.

<sup>128</sup> Ele aparece como juiz de paz e residente da Ladeira de São Miguel, n. 9, nos Almanques de 1855, 1857, 1860 e 1862 (op. cit). No almanaque do ano de 1863, aparece como morador da Ladeira da Praça.

atribuições similares no que tange à elaboração de buscas e apreensões, fato este que gerou atritos entre os membros destes postos (FLORY, 1981, p. 172-180). Esta mudança no aparato jurídico nos parece também um pano de fundo importante a ser considerado, quando o juiz de paz, após sua fala, expulsa os capangas do subdelegado de sua loja. A correspondência policial mostra que essa ação não passou despercebida. Somente em 1871, com uma nova reforma no judiciário, o cargo de juiz de paz é reaparelhado e recebe a atribuição de julgar, além de conduzir buscas e apreensões. (CERQUEIRA, 2013).

Ignácio morreu um pouco antes desta reforma, em 1869, sem quaisquer fundos para arcar com os custos do seu enterro ou qualquer bem para legar aos seus herdeiros.<sup>129</sup> Chama atenção este seu estado de pobreza; a figura do juiz de paz, reconhecidamente enfraquecida após as reformas de 1841, não deixava de ser um cargo eleito e de algum prestígio. Sem maiores informações, fica difícil identificar as razões para o empobrecimento do juiz. Mas este caso fica registrado como um exemplo claro do alcance das redes de alianças e influência do candomblé nas esferas do poder.

#### **2.4.2 Candomblés na Rua do Tijolo e arredores**

Qualquer discussão sobre o candomblé na região da Rua do Tijolo precisa atentar à saga contada pela história oral sobre o terreiro conhecido como o Candomblé da Barroquinha, fundado por africanos no fim do século XVIII ou início do XIX, atrás de uma igreja.<sup>130</sup> Um estudo recente tentou identificar os personagens e eventos desta história na documentação histórica e traz novas informações sobre as andanças da Iyá Nassô, a Francisca da Silva, e Obatossi, Marcelina da Silva, figuras que segundo a história oral estiveram envolvidas na fundação do terreiro na região da Barroquinha, e que mais tardiamente iria se mudar para a Federação e tornar-se conhecida pelo nome de Casa Branca.

---

<sup>129</sup> APEBa, Inventário de Ignácio Alberto Andrade de Oliveira, ano 1869, Judiciário, Inventários, 06/2680/08. Os problemas financeiros já aparecem a partir de 1855, quando ele pega empréstimo de 260 mil réis na Caixa Econômica, valor pelo qual é cobrado por via de uma “letra” em 1860 (APEBa, Tribunal de Relação, 82/2957/34).

<sup>130</sup> Para detalhes, conferir R. SILVEIRA, *O Candomblé da Barroquinha*.

Nas suas pesquisas em arquivos, Castillo e Parés (2007) não encontraram informações sobre cultos na região da Barroquinha, e sim na Ladeira do Carmo. Lá, apoiando-se na documentação histórica, inclusive fontes compartilhadas em Reis (2003) sobre a devassa após a Revolta dos Malês, sugerem a possibilidade de existir um culto a Xangô liderado pela sacerdotisa Francisca da Silva em sua casa na freguesia do Passo (CASTILLO e PARÉS, 2007, p. 122). Durante a devassa, após denúncias de vizinhos, seus filhos foram aprisionados, sentença que ela conseguiu mudar para deportação imediata para a África (CASTILLO e PARÉS 2007, p. 123 apud REIS 2003, p. 466). Não deixemos passar despercebido mais este exemplo da influência de algumas figuras do candomblé da época.

Com os filhos condenados ao exílio, em 1837, ela viajou à África com a família e escravos, uma delas Marcelina da Silva, e não voltou mais. A Obatossi tem um paradeiro diferente. Retornou em 1839, já liberta, e assumiu a posição de liderança no candomblé baiano até sua morte, em 1885.

Castillo e Parés (2007) preferem não especular sobre um eventual papel de Francisca da Silva em atividades religiosas na Barroquinha, ou sobre quais teriam sido as implicações de sua saída de um espaço religioso neste local. A ida da sacerdotisa e seus filhos à África provavelmente resultou no fim das atividades de culto na sua casa na Ladeira do Carmo. Sugere-se, aqui, que a ida da líder religiosa Iyá Nassô à África também teria tido um impacto importante nas atividades de um eventual espaço religioso na Barroquinha. Por si só, a saída da líder religiosa teria sido razão suficiente para, minimamente, interromper as atividades de culto. Uma continuação do culto poderia ter ocorrido sob a liderança de sua sucessora Obatossi, porém não há informações documentais para fundamentar essa hipótese: Castillo e Parés não localizaram qualquer propriedade de casas ou terreno para Marcelina durante a década de 1840, quando ela já estaria de volta a Salvador (Castillo e Parés, 2007, p. 142).

A partir de 1845, portanto um pouco anterior ao início do grande projeto de encanamento do rio das Tripas, obras para inserir canos “de escoamento” começaram e resultaram numa série de interferências nos anos seguintes em torno da igreja da

Barroquinha.<sup>131</sup> Parece-nos que estes impactos também seriam razão suficiente para um deslocamento de possíveis atividades de culto da área.<sup>132</sup>

A gênese do candomblé da Barroquinha é o mais famoso, mas não o único relato oral sobre cultos na área da Rua do Tijolo. Pelo contrário, através não somente das fontes orais, mas também registros históricos e arqueológicos, fica nítida a forte presença do candomblé na área.

A discussão a seguir sublinha não somente as fontes orais, mas também históricas e arqueológicas que podem sugerir atividades de culto durante o nosso recorte temporal na Rua do Tijolo. Nessa discussão, incluímos “indivíduos”, “candomblés” e referências a “batusques” e “sambas” que talvez não tenham conotação religiosa. Para incluir uma discussão sobre uma importante liderança do candomblé baiano, nos permitimos inserir um exemplo que ocorre na rua paralela, a Ladeira da Praça.

### **Documentação policial**

Na devassa que seguiu a Revolta dos Malês no ano de 1835, foram identificados dois libertos, Luis Ribeiro e seu parente Pedro de Lima, na Rua do Tijolo, moradores de uma sobreloja, com materiais que levantaram suspeitas das autoridades.<sup>133</sup>

E passando a Rua do Tijolo, em outra sobreloja achou também o seguinte: huma [ilegível] a semelhança de hua boneca enfeitada de contas, e cabellos, hum rolo de cabellos de cavallo prezo em hum cabo enfeitado de búzios, três bicos de tucano.<sup>134</sup>

Seria o “rolo de cabellos” um eruexim, a ferramenta que se assemelha a um espanador, que é usada como parte da indumentária e nos assentamento da orixá Iansã?<sup>135</sup> Neste

<sup>131</sup> *Falla dirigida a Assembleia Legislativa Provincial da Bahia, na abertura da sessão ordinária do anno de 1845, pelo presidente da província*, Francisco José de Sousa Soares d'Andrea, p. 44.

<sup>132</sup> Para discussão sobre a mudança do terreiro para o Engenho Velho, cf. L. CASTILLO, *Entre memória, mito e história: viajantes transatlânticos da Casa Branca*, p.88, nota de página 53.

<sup>133</sup> Oliveira também cita este caso dos dois libertos da nação Mina como exemplo da preferência por parte dos africanos de moradias com outros membros da mesma etnia (M. OLIVEIRA *O liberto: o seu mundo e o outros*, p.191).

<sup>134</sup> Fundação Pierre Verger (FPV), Documentos Avulsos, *Notas sobre insurreições de escravos*, Folha 105. Agradeço a Luís Nicolau Parés por compartilhar essa fonte comigo.

<sup>135</sup> Não podemos descartar também a possibilidade de se tratar de uma ferramenta parecida, como por exemplo, um eruquerê, de Oxossi.

caso, provavelmente a boneca enfeitada com contas seria uma representação da própria divindade.

O fato de que a descrição de um dos libertos investigados, Luis Ribeiro, menciona que ele “vive de negociar em Santa Barbara” reforça esta tese.<sup>136</sup> Santa Bárbara, sincretizada com Iansã, tem hoje forte influência na região da Barroquinha e Baixa dos Sapateiros, e sua festa é comemorada todos os anos com uma procissão e paradas obrigatórias no Corpo de Bombeiros, antiga localização da Capela de Nossa Senhora do Guadalupe, e no Mercado de Santa Barbara, que fica próximo. No entanto, em 1835, ano da apreensão citada acima, a celebração ocorria na Cidade Baixa, no mercado com o mesmo nome (COUTO, 2010, p. 96-98). O mercado de Santa Bárbara na Baixa dos Sapateiros seria fundado mais tarde, em 1874 (COUTO, 2010, p. 99).

### **Denúncias no jornal *O Alabama***

O nosso levantamento do jornal *O Alabama* entre os anos de 1863 e 1871 indicou três denúncias referentes à Rua do Tijolo:

Pede-se ao Ilustríssimo Sr. Subdelegado da Sé que faça acabar com um samba que há a noite, fora de horas, em uma casa da rua do Tijollo, ao pé do Aljube que não consente a vizinhança pregar os olhos. Os vizinhos encomodados.<sup>137</sup>

-Há duas noites ninguém pode pregar olhos nesta rua do Tijollo!  
 - Aquela é o que chama-se perfeita observância da postura nº 60, que a polícia mandou a pouco avivar.  
 - Um maldito batucajé, dentro da cidade, a atordoar os ouvidos as gente fora de horas!  
 - Parece que as autoridades e patrulhas ensurdecaram com a zoada do tabaque e destempero da cantilena, que não ouvem tão infernal labirinto!  
 -È um desaforo!  
 Tanta gente incomodada por causa destes africanos moradores na casa nº 24!  
 - O que se há de fazer, se quem pode não quer valer.<sup>138</sup>

Ao Ilustríssimo Senhor Subdelegado da Sé, enviando-lhe uma reclamação de moradores da rua do Tijollo que se queixam dos frequentes sambas que há na casa nº

<sup>136</sup> Cf. Anais do APEBa, Volume 40, Autos da Revolta dos Malês, Salvador, 1971.

<sup>137</sup> *O Alabama*, 2 de novembro 1865, p. 4.

<sup>138</sup> *O Alabama*, 9 de junho 1868 p. 1.

11, como perturbadores do repouzo e descanso noturno; para que Sua Senhoria a tome na consideração que julgar merecer.<sup>139</sup>

Conforme discutido no Capítulo 3, o candomblé da Rua do Tijolo foi inaugurado depois de 1871, portanto depois de duas das denúncias relatadas no jornal. A primeira denúncia, de 1865, fora a referência genérica “ao Aljube”, não fornece informações mais precisas sobre sua localização específica naquela rua.<sup>140</sup> Neste ano de 1865, o Aljube já fora desativado, mas até o fim de 1861 havia servido como a principal prisão para os escravos (TRINDADE, 2007, p. 35). O denunciante expressa consternação com a ousadia dos sambistas, que celebram a poucos metros do símbolo maior da repressão aos africanos. O uso do termo ‘samba’ ou ‘batuque’ não necessariamente implica na presença de um candomblé, porém eram termos comumente associados aos cultos afro-brasileiros.

A segunda denúncia, do ano de 1868, é sobre um imóvel na parte “alta” da Rua do Tijolo, de nº 24, que conforme o mapeamento detalhado anteriormente do “Período 1” era vizinha a uma das casas pertencentes à família do negociante Francisco Adães Villasboas. Na reclamação, mencionou a postura 60, provavelmente a proibição contra batuques de escravos. O uso de atabaques e a presença de batuques e cantos, assim como de “africanos”, sugerem a possibilidade de se tratar de um candomblé, porém não sabemos em que parte da casa. Não temos informações sobre a configuração da casa nº 24, mas conhecemos o imóvel da família Villasboas, que tem diversas moradias no subsolo e um extenso quintal que inclui uma casinha de porta e janela.<sup>141</sup>

O fato de que se sentiam seguros o suficiente para celebrações com atabaques e cantos, a poucos metros da Câmara Municipal, do Palácio do Governador, da igreja e da Santa Casa da Misericórdia, e do agora desativado Aljube, sugere um grau de confiança em que a reunião não resultaria numa batida policial. Aliás, a denúncia anterior, em que não consta informação sobre o endereço, pode também remeter a este imóvel, já que era muito próximo do antigo Aljube. Talvez tenhamos aqui mais um exemplo das redes de proteção construídas a duras penas pelos líderes religiosos do candomblé da época. Vale

<sup>139</sup> *O Alabama*, 15 de novembro 1871, p. 1. Gostaria de agradecer a Luís Nicolau Parés por compartilhar essas denúncias comigo.

<sup>140</sup> Para localização da prisão conhecida como o “Aljube” cf. J. REIS, *Domingos Sodré, um sacerdote africano*, p. 97.

<sup>141</sup> APEBa, Inventário de Leopoldina Maria Ferreira Adans, op. cit., f. 103

ressaltar também que anos depois desta denúncia havia “africanos” morando na loja do imóvel.<sup>142</sup>

A terceira denúncia é do ano de 1871, sobre os “sambas frequentes” no imóvel de nº11, que também aparece no mapa da Rua do Tijolo do “Período 1”. O enorme sobrado era de esquina e tinha dois andares, um sótão três lojas no andar térreo e não tinha porão. Conforme discutido anteriormente, tratava-se da casa do ilustre médico Antonio Alvares da Silva, que comprou o imóvel em 1856.<sup>143</sup> Há claras referências ao médico neste endereço até o ano de 1863, onde ele aparece como o Presidente da Comissão de Vigilância;<sup>144</sup> no ano de 1866, numa reclamação sobre um cano de esgoto danificado num imóvel próximo, há uma insinuação de que não está sendo vigilante ao permitir que a sujeira se acumule: “E não mora ali um membro da finada junta hygienica? Ele que não reclama, não se interessa pela remoção do monturo, é que não faz mal, a vizinhança que tape as ventas.”<sup>145</sup> Depois disso, não foram mais localizados documentos sobre o Dr. Antonio. No ano de 1873, depois da morte do médico, seu genro aparece como morador do imóvel, certamente com sua esposa e, provavelmente, com sua sogra, a herdeira do imóvel de Antonio.<sup>146</sup> Portanto, os sambas ocorreram num momento em que a família ainda morava no imóvel. Não sabemos se a família estava envolvida com os “sambas”, mas certamente sabiam de sua existência.

### **História oral**

O Candomblé da Barroquinha, antecessor da Casa Branca, não é o único espaço de culto nas redondezas que faz parte da história oral do povo de santo. Waldeloir Rego (1980) nos fornece mais um indício de atividades rituais que ocorriam na antiga Rua do

<sup>142</sup> AMS, Livros de IPTU, 1893-1920, Livro n. 1 e 2, rua 28 de Setembro, 1893.

<sup>143</sup> APEBa, Judiciária, Livro de notas da capital, livro 525, escritura de venda e compra, 1856.

<sup>144</sup> C. MASSON, op. cit, 1863; *Falla com que abriu a Assembléa Legislativa da Bahia o vice-presidente da provincia, conselheiro Manoel Maria do Amaral no dia 1. de março de 1864*. Bahia, Typ. Poggetti--De Tourinho, Dias & C.a, 1864., p. 21.

<sup>145</sup> *O Alabama*, 10 de julho de 1866, p.1.

<sup>146</sup> Presume-se que o Dr. Antonio faleceu após a reclamação do jornal e antes da impressão do Almanaque do ano de 1873, em que aparece o seu genro, e não mais ele, neste endereço. Cf. A. PIMENTA, op. cit, 1873; APEBa, Escritura de compra e venda, livro 479 – página: 99V-100, 1877.

Tijolo no início do século XX.<sup>147</sup> Referindo-se ao ritual das máscaras geledés, ele diz: “Esse ritual também se processava na cidade alta, no local até hoje chamado de Rua do Tijolo. Aí quando menina, a famosa Iyalorisa Menininha (Maria Escolástica da Conceição Nazaré) assistiu a esses rituais. Morando nas proximidades, frequentou e aprendeu muita coisa” (REGO, 1980, p. 271). No livro *Cidade das Mulheres*, a pesquisadora norte-americana Ruth Landes oferece uma crônica de sua visita à Mãe Menininha na sua casa perto do Terreiro de Jesus, no Pelourinho, a alguns quarteirões da nossa rua de interesse (LANDES, 2002). Familiares dela, inclusive sua mãe, moravam na vizinha freguesia de Santana, bastante próxima à Rua do Tijolo. Não se sabe em qual imóvel da rua ocorria este ritual, mas como a mãe de santo nasceu em 1894, é provável que tenha ido ao ritual geledé no início do século seguinte. Conforme discutido no Capítulo 3, é provável que o candomblé da Rua do Tijolo já não estivesse mais em atividade.

A história oral nos brindou também com informações sobre a presença de Eugênia Ana dos Santos, a Mãe Aninha, nas redondezas. Segundo Deoscóredes dos Santos, o Mestre Didi, Mãe Aninha, que morou em diversos endereços próximos à Rua do Tijolo, mudou-se para a Ladeira da Praça em 1907 e lá iniciou diversas iaôs, inclusive sua eventual sucessora no comando do Ilê Axé Opô Afonjá, Maria Bibiana do Espírito Santo, a Mãe Senhora, que inclusive era mãe biológica de Mestre Didi (SANTOS, 1962, p. 18-20). Agenor Miranda Rocha, o célebre babalaô conhecido como Pai Agenor, também teria sido iniciado aos cinco anos de idade na casa de Mãe Aninha (REBOUÇAS FILHO, 1998, p. 6-10). E essa etapa, especificamente a leitura dos búzios, teria contado com a participação da conhecida líder do terreiro do Gantois, que também morava na rua: “Pulquéria, que residia também na Ladeira da Praça, num sobrado fronteiro ao que morava Mãe Aninha, confirmou tudo que fora visto por ela.” (REBOUÇAS FILHO, 1998, p. 13).

Mestre Didi explica que após as desavenças com a liderança da Casa Branca que se seguiram à morte da ialorixá Maria Júlia Figueiredo, em 1890, Aninha afastou-se do

---

<sup>147</sup> Essa informação parece ter sido coletada da própria Mãe Menininha, ou talvez do ogã Miguel Santana, mas não fica totalmente claro no texto (cf. W. REGO, *Mitos e ritos africanos na Bahia*, p. 271)

terreiro. Mas antes da compra do terreno e subsequente fundação do Ilê Axé Opô Afonjá, em 1910, Mãe Aninha iniciou iaôs em diversos locais, inclusive nas suas moradias, entre elas sua casa na Ladeira da Praça (SANTOS, 1962, p. 17-20).<sup>148</sup> Ora, mesmo em casas particulares, a iniciação de iaôs pressupõe que o espaço físico esteja devidamente preparado e protegido para tal atividade. Por exemplo, Pai Agenor, ao fazer alusão à sua iniciação, menciona uma “camarinha”.<sup>149</sup> O imóvel parece cumprir a função de um terreiro, com algumas possíveis limitações de espaço. Seria um dos imóveis na Ladeira da Praça com fundos para o pequeno espaço verde no miolo do quarteirão? Infelizmente, não temos acesso a maiores detalhes sobre o imóvel onde morou a ialorixá, mas pelo que se pode inferir, parece ter sido um típico candomblé urbano. De qualquer forma, temos acesso a tais detalhes na casa 21 da Rua do Tijolo, localizada no mesmo quarteirão e a poucos metros dali, provavelmente com espaço físico similar, e este sim bem conhecido, um possível espelho.

### **Evidências arqueológicas**

No ano de 2007, escavações no imóvel de número 39 da rua 28 de Setembro, a antiga Rua do Tijolo no centro histórico de Salvador, evidenciaram duas estruturas arqueológicas encontradas abaixo do piso do imóvel que podem ter sido usadas para práticas religiosas de inspiração africana.<sup>150</sup>

A primeira estrutura era um pequeno jarro conhecido como “caboré”, fabricado regionalmente, com vidrado interno e cor amarelada. O caboré foi encontrado com um fragmento de bojo de outro vasilhame servindo como tampa. Este fragmento tinha uma das faces decorada com tauá vermelho em forma de círculo concêntrico. Quando o bojo

---

<sup>148</sup> Ver também Lima (2004) para maiores detalhes sobre primeiros anos de atuação de Aninha como ialorixá. A iniciação em casas particulares não parece ter sido incomum, pois o autor relata que a própria Aninha foi iniciada por Marcelina da Silva, no fim do século XIX, na casa de Maria Júlia Figueiredo, bastante próximo da Rua do Tijolo, na Rua dos Capitães (Cf. V. LIMA, *O candomblé da Bahia na década de 1930*, p. 211).

<sup>149</sup> Também conhecido como “runcó”, trata-se do cômodo onde as iniciadas devem ficar recolhidas.

<sup>150</sup> A intenção é que as estruturas ficassem ocultadas abaixo de um piso de tijolos, que não foi encontrado pelos arqueólogos no local, porém cuja presença é deduzida através de negativos impressos no contrapiso de argila. O autor desta tese não participou da etapa de campo, porém dois documentos técnicos apresentam maiores informações sobre a pesquisa neste imóvel: Cf. Najjar e Silva, Relatório Anual/Projeto Pelourinho-Monumenta, Anos 2007 e 2008.

foi quebrado, procurou-se cuidadosamente margear os traços externos da pintura. Dentro do vasilhame, visível a olho nu, foi encontrada a casca parcialmente fragmentada de um ovo, que sugere que estivesse inteiro quando originalmente assentado no local. Esta estrutura foi encontrada próxima à entrada do andar térreo.

A segunda estrutura, de formato circular, foi construída utilizando 20 telhas na posição vertical, agrupadas por argamassa de barro vermelho, formando um cilindro com 0,40m de diâmetro e 0,50m de profundidade. Esta estrutura estava localizada também no andar térreo, num cômodo próximo ao fundo do imóvel. Dentro da estrutura foi coletado um total de 859 artefatos e 770 gramas de um pó cinzento próximo à abertura. Alguns artefatos chamaram a atenção dos arqueólogos pela posição em que se encontravam assentados e outros por sua associação com cultura material comum no candomblé, como por exemplo, contas e uma concha de gastrópode.

Tratando-se de algo mais complexo, a estrutura de telhas foi escavada pelos pesquisadores a partir de níveis artificiais de 0,05m, o que possibilitou determinar a posição vertical dos artefatos dentro da estrutura. Enquanto a presença da cavidade forrada de telhas abaixo do piso de tijolos é resultado de uma deposição intencional, o contexto de deposição de seu conteúdo, inclusive das centenas de artefatos, é menos claro. A princípio, por estarem fragmentados, os vestígios arqueológicos sugeriam deposição secundária. Outra característica de importância para a nossa discussão é que também não havia a presença de artefatos cerâmicos ou garrafas inteiras associados ao que seria o fundo da estrutura.

No entanto, enquanto a fragmentação dos vestígios sugere contexto de aterro, análise mais minuciosa de seu conteúdo, feita por Gordenstein et al. (2009), revelou anomalias curiosas.<sup>151</sup> Se comparado proporcionalmente com a escavação de uma sondagem de 1,0m,<sup>3</sup> situada no mesmo cômodo, logo ao lado, que apresentou sedimento comprovadamente de aterro, o conteúdo da estrutura de telhas apresentava algumas diferenças importantes. A estrutura de telhas tinha uma quantidade proporcional maior de certos artefatos se comparado com o aterro. Por exemplo, tinha aproximadamente o triplo de artefatos de metal, 25 vezes mais botões e acima de 80 vezes mais contas do que

---

<sup>151</sup> Estes resultados foram apresentados no Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira em 2009 (Cf. S. GORDENSTEIN et al., Arqueologia e vestígios de práticas religiosas de raiz africana no Pelourinho).

foi encontrado no volume de solo equivalente no aterro. Os artefatos metálicos da estrutura de telhas representavam aproximadamente 5% dos artefatos, enquanto no caso do aterro somente 1%. Certamente, o conteúdo da estrutura de telhas apresenta artefatos característicos do aterro, porém dados como estes aqui expostos sugerem que durante sua instalação houve mudanças na sua composição.

Além do mais, outras características, discutidas por Gordenstein et al. (2009), também fogem daquelas encontradas no aterro. O primeiro nível dentro da estrutura, até 0,05m de profundidade, tratava-se de 770 gramas de um pó cinza. Uma segunda característica é também curiosa. Os 14 artefatos metálicos encontrados logo abaixo do pó, alguns cravos e outros de função não identificada, encontravam-se com orientação vertical, fincados no solo. Neste mesmo nível estratigráfico havia também três botões e cinco contas. Logo abaixo, foi encontrado outro artefato metálico, um peso de balança. A 0,25m de profundidade, encontrou-se a metade de uma concha de gastrópode.



Figura 19: O caboré com ovo in situ e depois no laboratório<sup>152</sup>

Algumas informações preliminares auxiliam nas tentativas de datar as estruturas de interesse. Segundo o arqueólogo que coordenou a escavação, uma moeda do ano de 1823 foi encontrada na argamassa associada à cavidade onde foi colocado o caboré. Acima desta camada de argila foi assentado o piso de tijolos. Isso nos fornece um *terminus post quem* (data depois de), pois a entrada da moeda no contexto arqueológico certamente antecedeu à do caboré. É possível também sugerir um *terminus ante quem*

<sup>152</sup> Fotos: Arquivo Projeto Pelourinho de Arqueologia, MONUMENTA/IPHAN, 2006-2010.

(data antes de) de 1899, fornecido por uma descrição do imóvel que aparece nos autos do inventário do proprietário, na qual o piso do andar térreo é descrito como “cimentado”, portanto o piso de tijolos já não era mais usado.<sup>153</sup> Finalmente, infere-se que os materiais possivelmente utilizados como parte de cultos de candomblé foram utilizados em algum momento entre 1823 e 1899. Uma possibilidade que surge é que estejam associados ao período em que o imóvel pertenceu à família de Constantino José Gonçalves, que foi discutido anteriormente.

O caboré estava localizado próximo à entrada do andar térreo, na loja. Ainda hoje, o ovo é apreciado como instrumento de proteção do espaço e pode ser encontrado próximo às vias de acesso de espaços religiosos afro-brasileiros.<sup>154</sup> A segunda estrutura é mais difícil de interpretar sem uma análise mais completa da estratigrafia, artefatos e planta do local. Porém, a princípio parece estar localizado num cômodo pequeno, possivelmente local usado por escravos,<sup>155</sup> na parte posterior do andar térreo. Nos autos do inventário do proprietário Constantino José Gonçalves, há uma cozinha e cômodos próximos; a estrutura forrada de telhas estaria numa destas: “grande armazém onde tem cozinha com escada para a sala de jantar; tendo mais uma sala e **dois quartos**”.<sup>156</sup> Parece-nos que poderia se tratar de um destes dois quartos. O uso exato é difícil precisar sem maiores informações, mas poderia tratar-se de “sacra” colocados na base de um assentamento religioso para um orixá, ou talvez os ingredientes colocados no centro simbólico de um terreiro de candomblé, se é que o local teve este uso (Cf. SERRA, 2005, p. 189). Pode-se ainda apontar alguns caminhos interpretativos preliminares: a presença de ingredientes como a concha de gastrópode sugere um agrado para uma divindade das águas como Oxum ou Iemanjá, enquanto a concentração de metal é comumente associada a Ogum. Mas, é claro, não se pode descartar que sejam associadas à liturgia de outras “nações” do candomblé, com suas divindades próprias. Certamente uma análise mais

---

<sup>153</sup> APEBa, Inventário de Constantino José Gonçalves, ano de 1899, Judiciário, Inventários, 6/2570/3070/16.

<sup>154</sup> A presença do ovo próximo da entrada principal do barracão de um candomblé Angola foi observada pelo autor, enquanto restos de um ovo foram encontrados próximos da porta de entrada do quarto de santo do sítio arqueológico da casa 21. Este assunto será retomado, mais adiante, na análise dos vestígios arqueológicos.

<sup>155</sup> Ver discussão anterior sobre os escravos da família de Constantino José Gonçalves.

<sup>156</sup> APEBa, Inventário de Constantino José Gonçalves, op. cit., folha 65V. Grifo nosso.

aprofundada dos vestígios, que ainda está por ser feita, levaria a posicionamentos interpretativos mais expansivos.

## **2.5 Um olhar sobre os candomblés na cidade**

Os pesquisadores já citados deixam claro que na segunda metade do século XIX, era nos bairros periféricos que se instalavam os terreiros de candomblé da cidade. Jocélio Teles dos Santos menciona a “limitação espacial” que restringia as possibilidades de culto na cidade (SANTOS, 2009, p. 11). Luis Nicolau Parés descreve os cultos na cidade como cultos “em espaços pequenos, no interior de casas, lojas, armazéns ou cafunas, sem espaço de mato” (PARÉS, 2007, p. 140). Não discordamos de que tenha sido nos espaços semirrurais da cidade que os candomblés proliferaram e puderam se desenvolver. Porém, nos parece que os candomblés urbanos não foram dissecados o suficiente. Na pesquisa de Parés, mais da metade dos cultos urbanos foram classificados como “candomblés”, em oposição à categoria “indivíduo” (Cf. PARÉS, 2007, p. 141). Seguindo os critérios do próprio pesquisador, se aparecem como “candomblés”, é porque exibem características que sinalizam maior complexidade do que, por exemplo, a casa particular de um babalaô usado para adivinhação.

Mais especificamente, nos parece que há três questões que poderiam ser examinadas no que tange a presença de candomblés dentro da cidade: primeiro, uma discussão sobre as condições ambientais na cidade, e maior atenção aos rios e espaços de mata dentro da cidade, uma vez que são considerados essenciais para a presença de um candomblé. O segundo ponto, que é interligado com o primeiro, é que cabe uma discussão sobre a presença dos quintais nas casas urbanas. Estes quintais formavam uma espécie de miolo verde nos quarteirões da cidade oitocentista e podiam suprir algumas das necessidades dos candomblés urbanos. Por último, cabe uma análise mais cuidadosa do acesso dos candomblés urbanos ao próprio solo, uma vez que é nele que é “plantado” o axé.

### 2.5.1 Os quintais

Conforme descreve o pesquisador Jan Holthe, no século XIX, a presença de casas e sobrados em Salvador “implicava também a existência de áreas não edificadas, com maior ou menor concentração, até mesmo nas freguesias mais antigas, geralmente densamente ocupadas” (HOLTHE, 2003, p. 70). Portanto, a presença de imóveis vinha acompanhada de áreas verdes. Holthe (2003) explica que os quintais muitas vezes ficavam escondidos atrás de muros de cal, e que sua presença conferia a Salvador um aspecto paisagístico único. A beleza desta paisagem foi o que levou Spix e Martius a comentarem sobre Salvador: “os mais lindos ornamentos desse extenso aglomerado de casas são os muitos jardins<sup>157</sup> situados entre ellas. Posto que raramente são tratados, conservam, durante todo o anno, o verde intenso de suas laranjeiras e bananeiras. Quão fortemente a belleza de sua vegetação tropical supprime os cuidados do jardineiro” (SPIX e MARTIUS, 1938, p. 105).

Os quintais forneciam o “elemento vegetal num meio predominantemente mineral” (HOLTHE, 2003, p. 70). Estes espaços verdes em plena cidade não devem ser ignorados, pois poderiam (e eram) ser usados para algumas funções ritualísticas. Nas fontes primárias, há exemplos de candomblés onde o quintal é protagonista. O primeiro exemplo vem a partir de três denúncias (duas transcritas aqui) de um candomblé próximo do Largo do Pelourinho:

Ofício ao Ilustríssimo Sr. Subdelegado da Sé, participando-lhe que hoje sábado há grande serviço e matança no zungú de mamãe Miquelina, *nos fundos* do Sr. Coronel Silva Reis, ao Maciel de Baixo, fazendo o cerimonial as sacerdotisas Lydia, Maria Augusta, Melania, Cecília, e Escolástica pelo que espera-se que S.S. mande também para ali uns seis agentes policiais a apreciarem aquela funçonata.”<sup>158</sup>

Ofício ao Sr. Ilmo subdelegado da Sé – participando-lhe que há três dias está fervendo um animado batucagé, atrapalhando os pacíficos ouvidos da vizinhança em uma **cafua**, cuja frente dá para a **Estrada Nova**, na propriedade que mora a família Silva Reis, no Maciel de Baixo. Uma infinidade de mulheres e homens africanos e nacionais, de diversas condições, estão ali reunidos na prática de estúpidos sacrifícios a ídolos grosseiros, aberrando assim dos preceitos da nossa santa religião e ofendendo

<sup>157</sup> Segundo Jan Holthe, o “jardim” seria parte do quintal, assim como o pomar, a horta etc. (cf. J. HOLTHE, *Quintais urbanos de Salvador*, p. 61)

<sup>158</sup> *O Alabama*, 30 de novembro de 1867, p.1 (grifo nosso). Outra denúncia aparece alguns dias depois, no mesmo ano, em *O Alabama*, 21 de dezembro de 1867, p.1.

a moral. Além do notável incômodo que dão à vizinhança com a zona dos malditos tabaques pela noite.<sup>159</sup>

Ao mencionar a área “nos fundos”, a primeira denúncia identifica o quintal do imóvel. Vivaldo da Costa Lima afirma tratar-se de um imóvel localizado na esquina desta rua com a “São Miguel” e, através de pesquisa histórica prévia, identifica o imóvel específico, que aparece nos dias atuais na imagem logo abaixo.<sup>160</sup> Na segunda denúncia citada acima, o jornal menciona que o candomblé está de frente para a “Estrada Nova”, provavelmente uma referência à Rua da Vala, que após anos de obras estava praticamente completa, faltando somente calçar alguns trechos.<sup>161</sup>

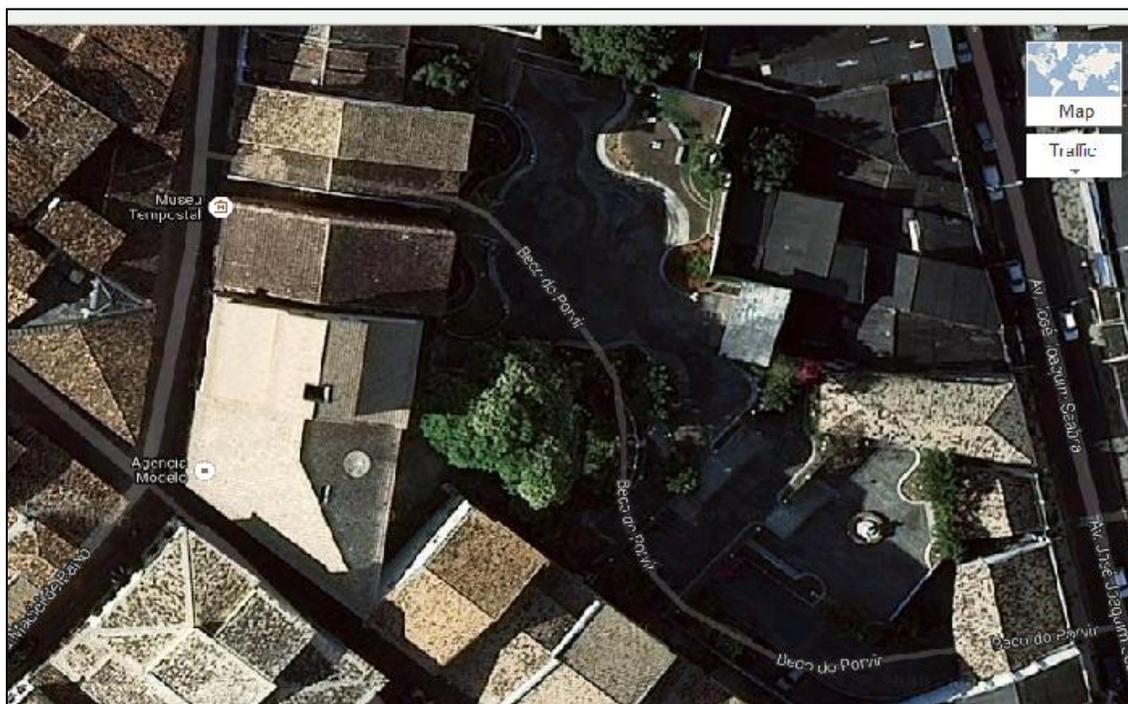


Figura 20: Imóvel com quintal vizinho com a antiga Rua da Vala.<sup>162</sup>

<sup>159</sup> *O Alabama*, 8 de novembro de 1868 (grifo nosso). Na nossa pesquisa em *O Alabama*, não localizamos esta denúncia, que foi retirada de V. LIMA, *Lessé Orixá: Nos Pés do Santo*.

<sup>160</sup> Cf. V. LIMA, *Lessé Orixá: Nos Pés do Santo*. Trata-se da casa de esquina com telhado claro na imagem.

<sup>161</sup> Outra referência a batuque na Estrada Nova foi localizado por João Reis no *Jornal da Bahia* de 1862, provavelmente num trecho da rua que pertencia à freguesia de Santo Antônio (J. REIS, *Domingos Sodré, um sacerdote africano*, p. 36). Também observar nota de página 35 da página 367.

<sup>162</sup> A rua à direita da figura, que corre em sentido vertical, é a antiga Rua da Vala, atual rua J.J. Seabra. Fonte: Google Earth.

Ainda nesta segunda denúncia, o uso do termo “cafua” também é informativo, pois segundo o Dicionário Michaelis pode ter diversos significados, entre eles: “**1** Antro, caverna, cova, furna. **2** Esconderijo. **3** Choça, rancho escuro e imundo.”<sup>163</sup> Esta última definição, que sugeriria um local sujo e desordenado, lembra o “quintal nagô” descrito pelo cronista Antônio Vianna, como já observara Vivaldo da Costa Lima. A palavra também sugere ocultamento, o que atribuiria ao culto um ar de sigilo. Cafua também pode significar uma espécie de choça, o que poderia fazer alusão a um barracão de festas de um terreiro de candomblé. É até provável que existisse um barracão no espaço, considerando os outros indícios do funcionamento ali de um terreiro de candomblé, como o grande número de participantes e o uso de atabaques. Não sabemos exatamente qual a definição específica usada pelos denunciante, mas de qualquer forma, todas caberiam.

Ambos os relatos citados acima também mencionam a prática de sacrifícios de animais no quintal, atividade que deveria ser tão comum a ponto de Antonio Vianna, ao comentar sobre os “quintais nagô”, mencionar a existência de “bodes e carneiros para sacrifício nas obrigações compulsórias e, também, para o comércio de açougues. Para o fundo, no segundo plano, cercado, o lugar da matança com os pertences para cada caso”(VIANNA, 1979, p. 42). Na descrição do cronista, chama atenção a menção de um espaço mais reservado para o sacrifício ritual e, infere-se, para a guarda de objetos que pudessem fazer parte daquele momento de culto. Sugerimos que os sacrifícios que ocorriam nos “quintais nagô” poderiam servir tanto para uso de um “candomblé” ou de uma figura de liderança (um “indivíduo”).

Vejamos agora um terceiro caso de candomblé na cidade, este na freguesia de Sant’Anna, no ano de 1854:

[...] Mais levo ao conhecimento de Vossa Senhoria que ontem pelas 9 horas da noite denunciado pela Maria da Conceição, parda moradora a Fonte das Pedras, de q’na casa de uma Africana, por detrás do muro das Freiras, haviam-se reunido grande número de Africanos a noite, deixando de sair a maior parte deles, julgando do meu dever providenciar, dirigi-me a indicada casa, levando em minha companhia o Inspetor Joaquim da S? Lopez, o cidadão Luiz Alz’ [Taderna?], que comigo entraram, e o denunciante que mandei fardar-se, deixando-o na rua para evitar a fuga de algum,

<sup>163</sup> Michaelis Moderno Dicionário da Língua Portuguesa, acessado online em 07/01/14: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/>

si por ventura existissem, visto que o **quintal da casa** deita para o lado da rua do Ferraro; feito o varejo apenas encontrou-se um homem branco, em [um] dos quartos, doente, e uma senhora que disse ser sua mulher, e no quarto da preta [mulher já idosa], uma figura enfeitada de pennas, salpicada de sangue e ao redor alguma comida, pelo que creio, que de fato tivesse havido o adjuncto, e por isso admoestei-a, para que não continuasse a admitir ajuntamento sobe pena de ser presa.<sup>164</sup>

Esta denúncia, velha conhecida dos estudiosos do candomblé oitocentista, mostra a presença de um homem branco no local, fato raro de acontecer nas denúncias da época. No quarto da mulher “preta”, há claros indícios de uma oferenda a uma divindade (“uma figura”), e houve oferta de comida e sacrifício de uma ave e possivelmente outros animais. Concordamos com Santos (2009), que sugere ser provável, devido ao grupo número de participantes na noite anterior, que o quintal tivesse sido o local da aglomeração. O estudioso ainda sugere que outra denúncia, 14 anos mais tarde, pode fazer referência a este mesmo espaço, o que sugeriria o funcionamento de um terreiro ao longo de todo este período.<sup>165</sup>

A denúncia não menciona a característica da flora do quintal atrás do convento, mas talvez existissem “os cacos de plantas curadoras” que eram encontradas nos “quintais de nagô” oitocentistas (VIANNA, 1979, p. 42). O príncipe Maximiliano descreve algumas das plantas que ele viu no quintal do Hotel Février, em frente ao Teatro São João (HABSBURGO, 1982, p. 142-143). Entre elas constam quatro plantas que são utilizadas no candomblé ainda hoje: o jequiriti (*abrus praecalorius*), usado principalmente em rituais de iniciação e ligado a Exu (BARROS e NAPOLEÃO, 1998, p. 33); a gameleira, avistada também na cidade pela visitante oitocentista inglesa Maria Graham, local de morada da divindade Iroko (BARROS e NAPOLEÃO, 1998, p. 255; GRAHAM, 1956, p. 147);<sup>166</sup> a jaqueira, cujas folhas têm função religiosa e também serve de morada para a divindade Apaoká, considerada a mãe de Oxossi (BARROS e NAPOLEÃO, 1998, p. 90); e a baunilha silvestre, usada em rituais de iniciação, banhos purificatórios e na sacralização de ferramentas dos orixás (BARROS e NAPOLEÃO, 1998, p. 54).

<sup>164</sup> Correspondência de José Eleutério Rocha, da Subdelegacia de Santa Anna ao Chefe de Polícia da Bahia, 24 de abril 1854, APEBa, Maço 6239, transcrito em R. HARDING, *A Refuge in the thunder*, p. 297. Algumas palavras foram corrigidas para facilitar a compreensão. Grifo nosso.

<sup>165</sup> Cf. J. SANTOS, *Geografia religiosa afro-baiana no século XIX*, p. 12.

<sup>166</sup> A presença de uma gameleira também é mencionada numa denúncia relatada por Luís Nicolau Parés sobre um provável terreiro jeje na freguesia da Penha (L. PARÉS, *A formação do candomblé*, p. 155).

Hildegardes Vianna cita oito plantas encontradas nos quintais soteropolitanos do passado e que são usadas hoje para diversos fins no candomblé, entre elas o tapete de oxalá, a folha da costa, a maria preta, e a vassourinha (VIANNA, 1973, p. 105; NAPOLEÃO e BARROS, 1998).

O quintal urbano em Salvador tinha papel central no funcionamento diário da casa. Era um valioso espaço usado para moradia, tarefas domésticas de limpeza e cozimento, para criação de animais e plantação de diferentes gêneros vegetais. Longe de servir como espaço de mata ideal, como encontrado nos bairros afastados do centro, tentamos mostrar que ainda assim esses miolos verdes em plena cidade também eram usados para algumas tarefas ligadas ao candomblé, como o cultivo de plantas usadas ritualmente no terreiro, criação e abatimento de animais para sacrifício ritual e local de aglomeração de pessoas envolvidas em festas e liturgias.

### **2.5.2 A importância do acesso a terra**

Uma vertente da discussão sobre a presença de candomblés no centro de Salvador deveria ser o acesso (ou a inabilidade de acessar) ao solo. Curiosamente, a ausência dessa discussão sobre o assunto nos parece inversamente proporcional a sua importância no candomblé, pois, segundo Roger Bastide, “O candomblé não se torna lugar de cultos senão depois de consagrado, e a consagração consiste em enterrar axés” (BASTIDE, 2001, p. 77).

A força mística, o axé de um terreiro, pode ser encontrada em locais específicos, como explica o antropólogo Ordep Serra: “A palavra axé é também usada para fazer referência aos *sacra* em que esta força mística se estima concentrada, em particular aos que são inumados no centro (simbólico) do terreiro, ou na base dos assentamentos dos orixás” (SERRA, 2005, p. 189). No que se refere ao centro simbólico, Serra descreve três possibilidades diferentes de enterramento de material: embaixo de um poste central localizado na cumeeira do terreiro ou de um poste que não tem função arquitetônica; em outros casos o poste não é erguido, mas o material é enterrado mesmo assim (SERRA, 2005, p. 189). Edson Carneiro escreveu na primeira metade do século XX sobre as regras especiais para a construção de um terreiro: “Em geral, a construção está entregue a um

mestre de obras, nunca a um engenheiro, e, depois de cavado o alicerce, realiza-se uma imponente cerimônia, em que o chefe do candomblé deposita ali um pouco da água dos axés, bichos de pena, moedas correntes, jornais do dia, água benta, flores” (CARNEIRO, 1985, p. 35).

Portanto, seguindo essa lógica, seria de fundamental importância, ao fundar um candomblé, ter-se acesso ao solo da terra, seja no quintal, espaço este já discutido, no andar térreo ou no porão dos imóveis.

No jornal *O Alabama*, entre “candomblés”, “indivíduos” e menções a “sambas” e “batuques”, há 17 ocorrências em espaços com acesso ao solo. Entre os “candomblés”, são três exemplos, todos na freguesia da Sé. Dois dos casos já foram discutidos: um é “embaixo” da casa do juiz de paz Ignácio de Andrade e Oliveira, na Ladeira da Praça, provavelmente no porão do imóvel. A topografia dessa rua é tal que as casas com porão têm nos fundos o miolo verde do quarteirão, que é compartilhado com as casas da Rua do Tijolo.

O segundo é o candomblé “nos fundos”, provavelmente no quintal, da família Silva e Reis, na rua Maciel de Baixo, exemplo este também já discutido. O terceiro caso, citado aqui, é numa loja de um sobrado:

Ao Sr. Subdelegado da Sé chamando a atenção do SS. para um candomblé que há no Maciel de Baixo numa das lojas do sobrado do Sr. Paranhos, do qual candomblé é papai um preto de nome Jebú, o qual inculca-se por grande mestre de deitar e tirar diabos, dar ventura, curar de feitiço e, para o que reúne ali nos domingos grande número de pessoas de toda qualidade.<sup>167</sup>

Consideramos este caso como um “candomblé”, apesar de uma descrição que menciona “tirar diabos” e “dar ventura”, portanto geralmente características de um “indivíduo”, pelo fato de sugerir que há uma regularidade ao culto “nos domingos” e pela grande quantidade de participantes.

Vivaldo da Costa Lima mais uma vez localiza este imóvel, trata-se do conhecido Solar Ferrão, imóvel na mesma rua que a da família Silva Reis, também alvo de denúncia

---

<sup>167</sup> *O Alabama*, 15 de novembro, 1864, p.1.

de candomblé (LIMA, 2010). A denúncia menciona que o culto ocorre numa das lojas: poderia se referir aos cômodos no andar térreo, ou, mais provavelmente, o espaço no subsolo, que ainda hoje pode ser vislumbrado. De qualquer forma, tanto um como o outro era local onde o “axé” poderia ser plantado nos espaços apropriados.

A localização deste candomblé no Solar Ferrão, assim como do candomblé “nos fundos” da família Silva Reis, também é intrigante. Ambos estão no vale do rio das Tripas, lugar onde até a década anterior passava um rio e havia árvores “entrelaçadas” (portanto vegetação densa), e charcos “pantanosos”.<sup>168</sup> O imundo rio das Tripas estava longe de ser um curso de água ideal para práticas religiosas, e o pantanoso vale não se comparava às vastas áreas de mata nos bairros semirurais da cidade. No entanto, assim como minúsculos quartos nos bairros centrais foram usados para o candomblé, sugere-se que novamente os africanos e seus descendentes improvisaram. Os candomblés localizados no vale são remanescentes de uma época em que alguns recursos naturais ainda estavam disponíveis. Além de possivelmente fornecer folhas e outros itens de uso ritualístico, a vegetação densa e o charco garantiam maior privacidade, pois sua presença impedia a construção de casas no local.

Na segunda metade do século XIX alguns locais nos bairros urbanos de Salvador ofereciam condições para a implantação de um terreiro de candomblé. Os apertados espaços urbanos ofertavam condições mínimas para certas atividades que poderiam ir além de consultas pontuais com especialistas religiosos. Por exemplo, como já detalhado, figuras importantes do candomblé baiano foram iniciadas em casas no centro histórico de Salvador.

Na Rua do Tijolo, o porão da casa 21, alvo de análise logo adiante, não era o único espaço de culto afro-brasileiro. As denúncias sobre candomblés na correspondência policial e jornais soteropolitanos são apenas a ponta do iceberg: o número real provavelmente era muito maior. Se tomada a nossa rua objeto como exemplo, os arquivos

---

<sup>168</sup> Cf. *Falla que recitou o presidente da provincia da Bahia, o dezembargador João José de Moura Magalhães, n'abertura da Assembléa Legislativa da mesma provincia em 25 de março de 1848*. Bahia, Typ. de João Alves Portella, 1848, p. 35.

identificam um possível total de três “candomblés” ou “indivíduos” em operação durante esse período, mas se levadas em conta as fontes orais e a pesquisa arqueológica, esse número dobra. O candomblé fazia parte do cotidiano da rua, e da cidade como um todo, e manter-se em operação devia-se em parte à reputação de suas lideranças junto aos agentes repressores dos cultos.

## CAPÍTULO 3: O SÍTIO ARQUEOLÓGICO

### 3.1 Período I: a construção da casa 21 da rua 28 de Setembro (Fim do século XVII até o fim do XVIII):

Durante o período entre o fim do século XVII e início do século XVIII, estabeleceu-se um quarteirão urbano no enorme grotão que existia entre a Rua do Tijolo e a Ladeira da Praça. A análise arqueológica e arquitetônica da atual casa de número 21 fornece um excelente estudo de caso da fase inicial de urbanização nessa área verde da cidade.

Para os arquitetos que analisaram o imóvel durante a execução do Projeto Pelourinho, a partir da fachada no nível da rua, foi possível identificar características seiscentistas na arquitetura da casa de número 21 da rua 28 de setembro. No andar térreo há evidências de técnicas construtivas que sugerem que sua edificação possa ter acontecido no final do século XVII. Na parte interna da fachada, nos castilhos, há uma pedra de granito e um arco de descarga cuja tipologia reforça essa hipótese cronológica (CALVO, 2009, p. 10).



Figura 21: Interior da fachada da casa 21

Também na parte interna da porta, foi detectado o local onde foi inserida a tranca da porta principal do imóvel. O “rasgo” na pedra também seria uma técnica associada a este período (CALVO, 2009, p. 11).

Para construir os fundos da casa, foi necessário primeiro um ambicioso projeto que incluiu o aterramento de uma parte do grotão e a inserção de fundações que também serviam como contenção. O aterro utilizado para assentar o porão forneceu fragmentos de faianças portuguesas seiscentistas, que servem como nosso *terminus pos quem* (TPQ).<sup>1</sup>

Durante esse período inicial do imóvel, o porão podia ser acessado de duas formas. Uma porta no nível da Rua do Tijolo dava acesso a uma escadaria de pedras que descia para o primeiro subsolo, logo acima do porão. Para acessar o pavimento ainda mais abaixo, era necessário descer por uma íngreme escada de madeira, cujo batente foi feito de madeira sobre tijolos. Não era uma escada construída para suportar uma grande circulação de pessoas; possivelmente era acessada através de um alçapão embutido no piso do pavimento acima. Durante as escavações, este batente foi identificado como uma estrutura arqueológica e registrada como a “E4-3”.

O outro acesso ao porão se dava pelos fundos do imóvel. Uma escada de pedras, com a mesma tipologia daquela localizada no nível da rua, permitia “subir” do grotão para o porão.<sup>2</sup> Além de sugerir circulação de pedestres dentro do miolo do quarteirão, esta escada também deixa claro que o vale, durante o século XVIII, ainda não tinha sido aterrado por completo.

---

<sup>1</sup> *Terminus post quem*, do latim para “data depois de”, e *terminus ante quem*, que significa “data antes de”, são conceitos de uso comum na arqueologia histórica que serão usados neste capítulo para discutir a cronologia das camadas e estruturas arqueológicas. É provável que um fragmento do padrão “Desenho inteiramente Europeu”, fabricado entre 1675-c.1710 (PENDERY, 1999), encontrado na Área 4, esteja associado à construção do imóvel. No entanto, a Unidade de Escavação na qual se encontrava não foi aprofundada até chegar a solo estéril, e por isso preferimos usar fragmentos encontrados nas Áreas 6 e 7, dos padrões “Desenho chinês estilizado”, fabricado entre 1600-1650 (PENDERY, 1999) e “Ishtucknee blue on white”, do mesmo período (FLORIDA MUSEUM OF NATURAL HISTORY), como data TPQ para a construção do imóvel.

<sup>2</sup> Além da escada, a Figura 23 mostra uma galeria de esgoto, que só foi instalado **depois** do aterramento e desuso da antiga via de acesso para o vale.

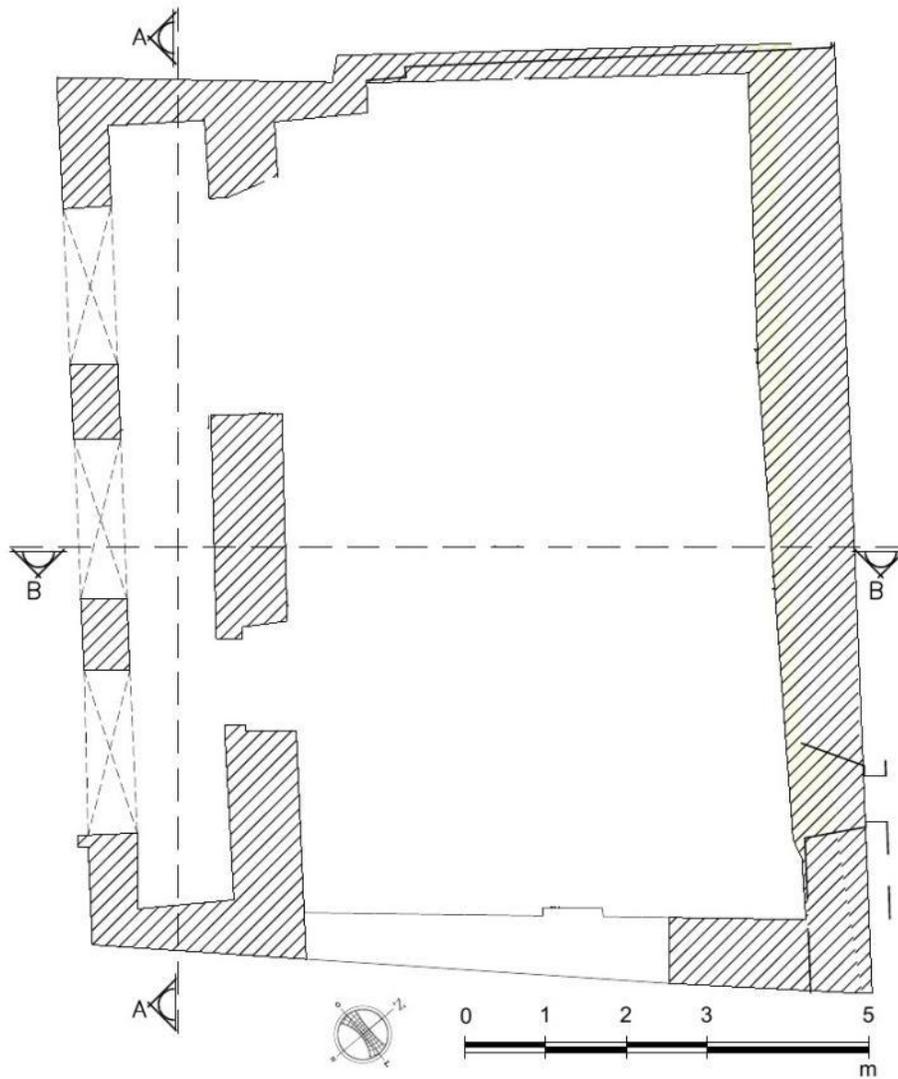


Figura 22: Porão pré-oitocentista da casa 21

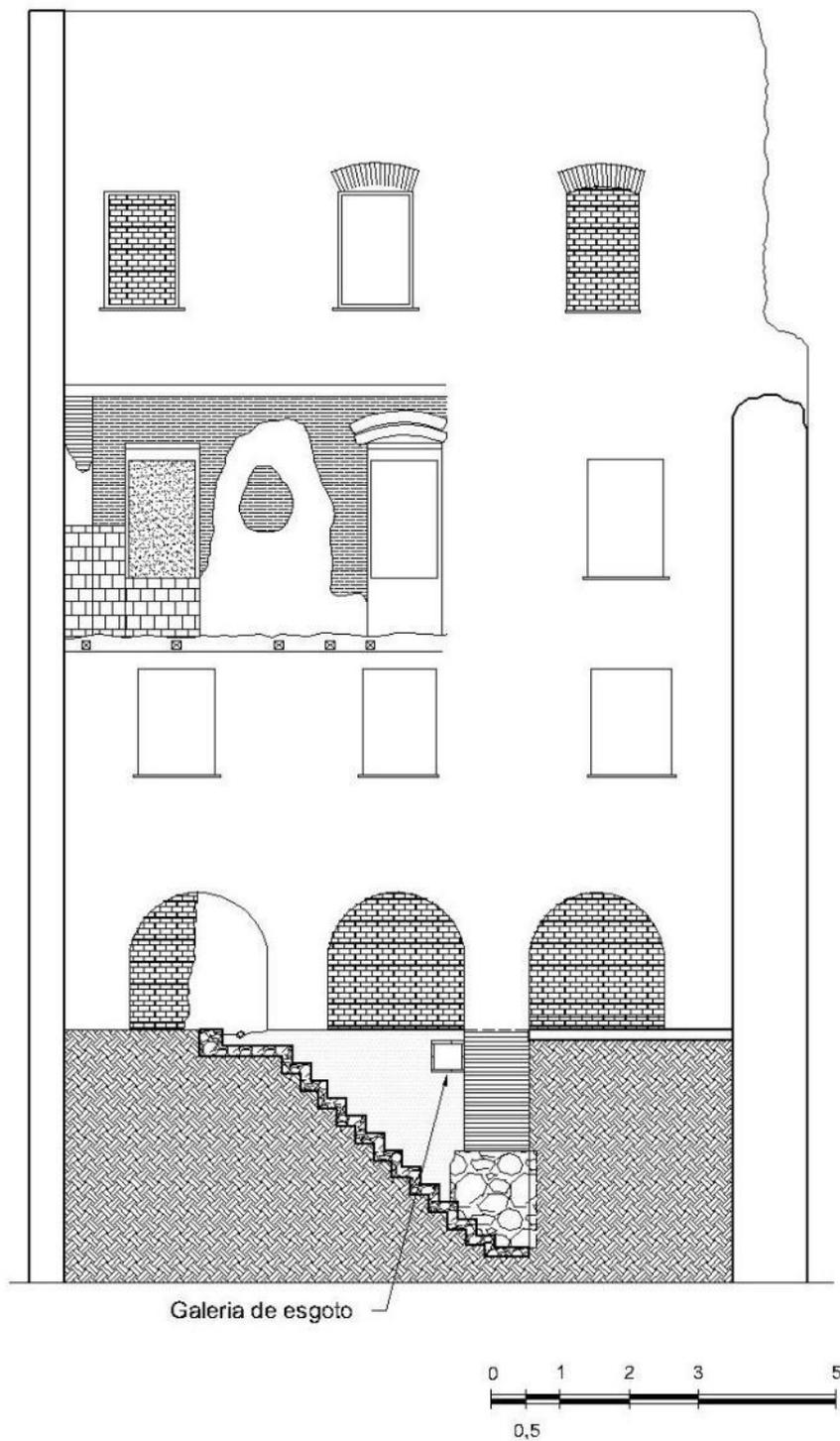


Figura 23: Escada pré-oitocentista que descia para o grotão (Corte A)

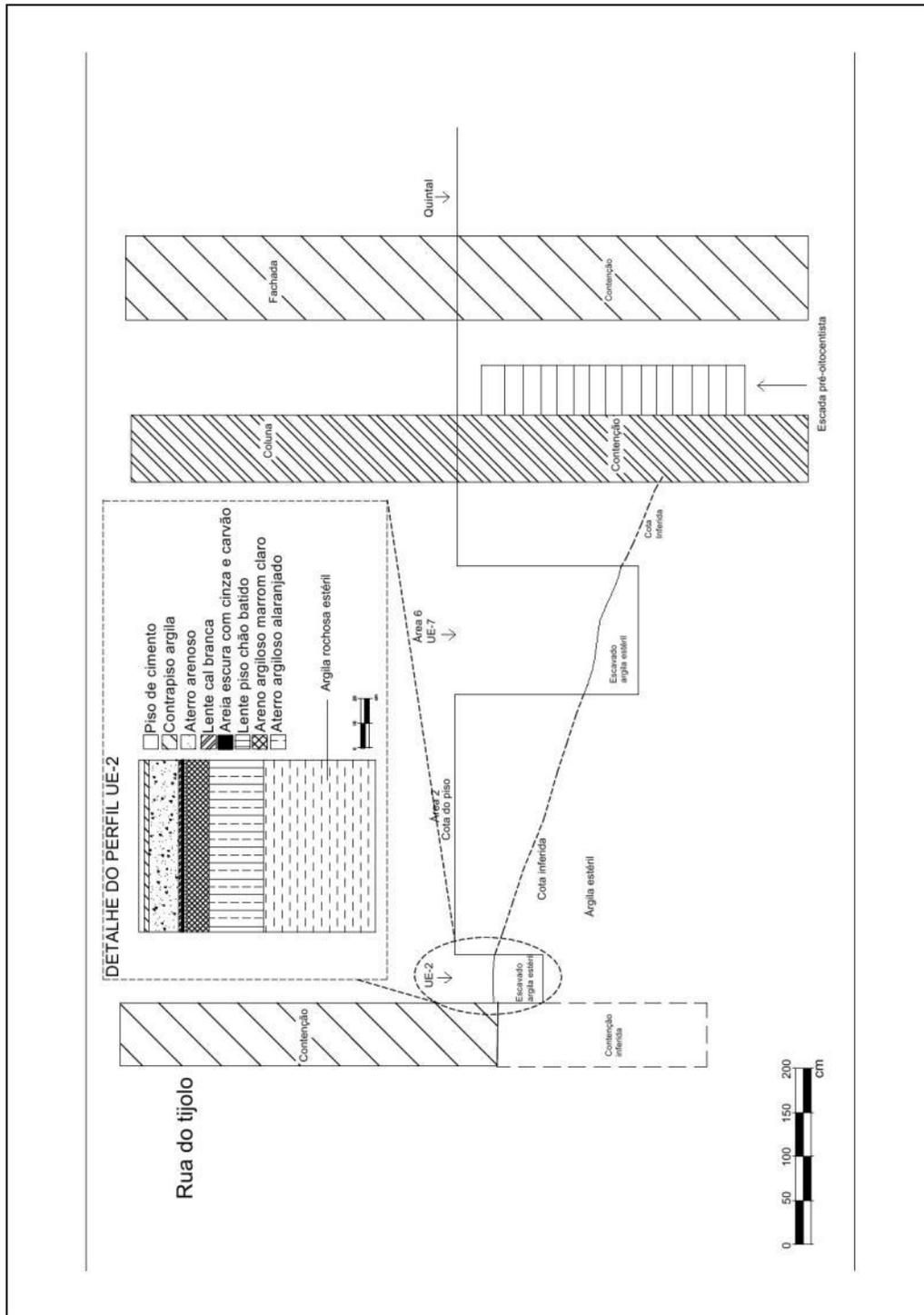


Figura 24: Cota do solo natural no porão da casa n.21 (Corte B)



Figura 25: Batente da escada mais antiga de acesso ao porão (E4-3)<sup>3</sup>

Não há evidências arqueológicas de configuração interna no porão. São duas as possíveis razões para isso: talvez os alicerces das paredes internas tenham sido arrancados em reformas subsequentes nesse espaço (especialmente se tratando de divisões mínimas, como as de pau a pique, por exemplo), ou, mais provável, não havia repartições no porão. Pode ter funcionado como um depósito de materiais ou servido como espaço de moradia de escravos no subsolo, costume este que tanto horrorizou a

<sup>3</sup> Croqui confeccionado em campo por Carlos Nascimento.

inglesa Maria Graham durante sua visita a Salvador no século XIX (GRAHAM, 1956, p. 163).

### **3.2 Período II: o aterramento do grotão (Fim do século XVIII- início do XIX)**

Uma série de mudanças no imóvel deixa claro que no início do século XIX, o grotão no miolo do quarteirão finalmente foi aterrado quase por completo. Há uma deposição de aterro na depressão, que resultou na elevação na cota topográfica do entorno, inclusive nos fundos da casa. Um dos locais que recebeu metros de aterro foi a escadaria de pedra localizada na Área 8, que era usada para “subir” ao porão. Esta camada de aterro tem um TPQ, uma moeda de cinco réis cunhada entre 1786 e 1799.<sup>4</sup> Por uma planta da casa de 1926, que mostra um quintal de aproximadamente 90 metros quadrados, se deduz que o supracitado aterramento deu origem a um espaço relativamente plano nos fundos do imóvel. Este espaço de quintal parece ter permanecido até meados do século XX, quando novas habitações foram construídas.<sup>5</sup> Durante o processo de aterramento, uma galeria de tijolos e argamassa para escoamento do esgoto domiciliar foi colocada pelo proprietário no local onde ficava a escada de pedra. No interior do porão não há sinal de mudanças; a escadinha com batente de madeira provavelmente continuava sendo usada para acessar o porão pelo andar logo acima.

### **3.3 Período III: construção e uso intensivo do terreiro de candomblé (décadas de 1870 e 1880)**

Este é um período de muitas mudanças no uso e configuração do porão da casa. Uma exceção é a escadaria de pedras que desce a partir do nível da rua para o andar logo acima do porão: a planta do proprietário de 1926 mostra que ela continuava em uso pelo menos até as primeiras décadas do século XX. Mas o acesso deste pavimento ao porão certamente mudou: o batente da escadinha de madeira foi coberto por uma sobreposição de pisos de chão batido com um TPQ de 1871, correspondente a uma moeda de 100 réis.

---

<sup>4</sup> Não é possível ver a data, no entanto, o conjunto de características da moeda permite sugerir o seu período de manufatura.

<sup>5</sup> Conforme relatado pela antiga moradora do bairro, Teresa Santana, entrevistada no 06/11/2008.

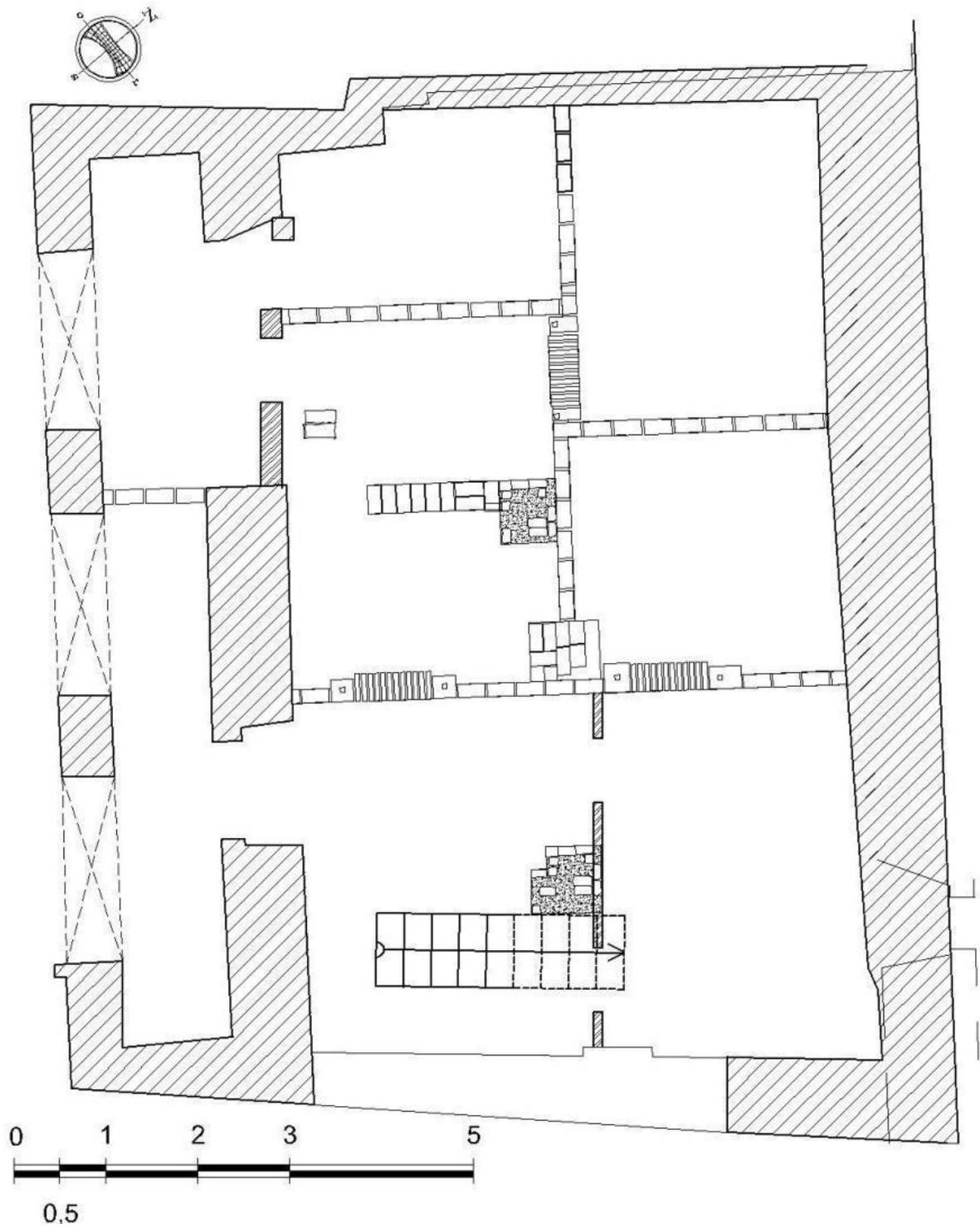


Figura 26: Planta do porão durante o funcionamento do terreiro

Na planta elaborada em 1926 é possível observar que a precária escadinha foi substituída por uma escada mais sólida. Essa planta foi elaborada por Jesus Lopes Cal assim que comprou a casa dos herdeiros de Joanna Marques Ferreira, e mostra à esquerda uma escada que desce para a Área 7 do sítio arqueológico.

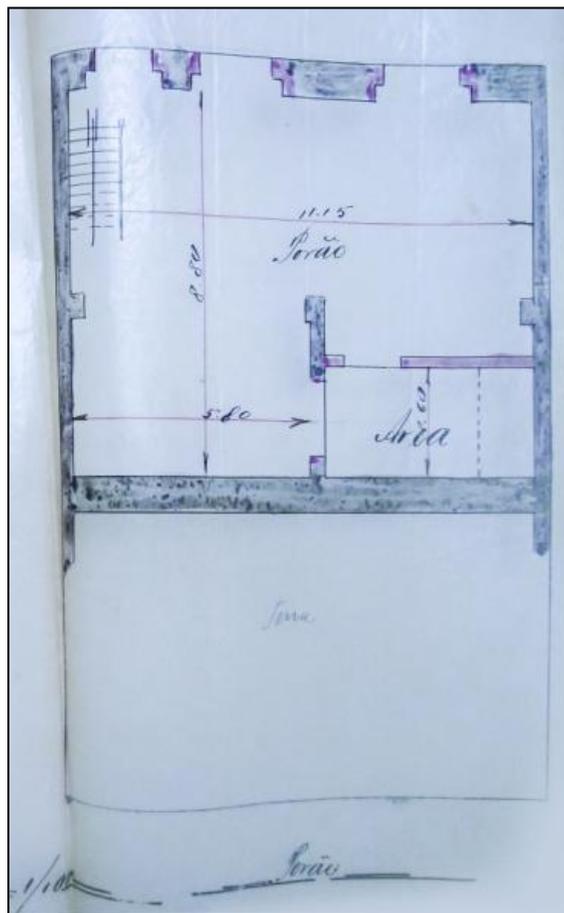
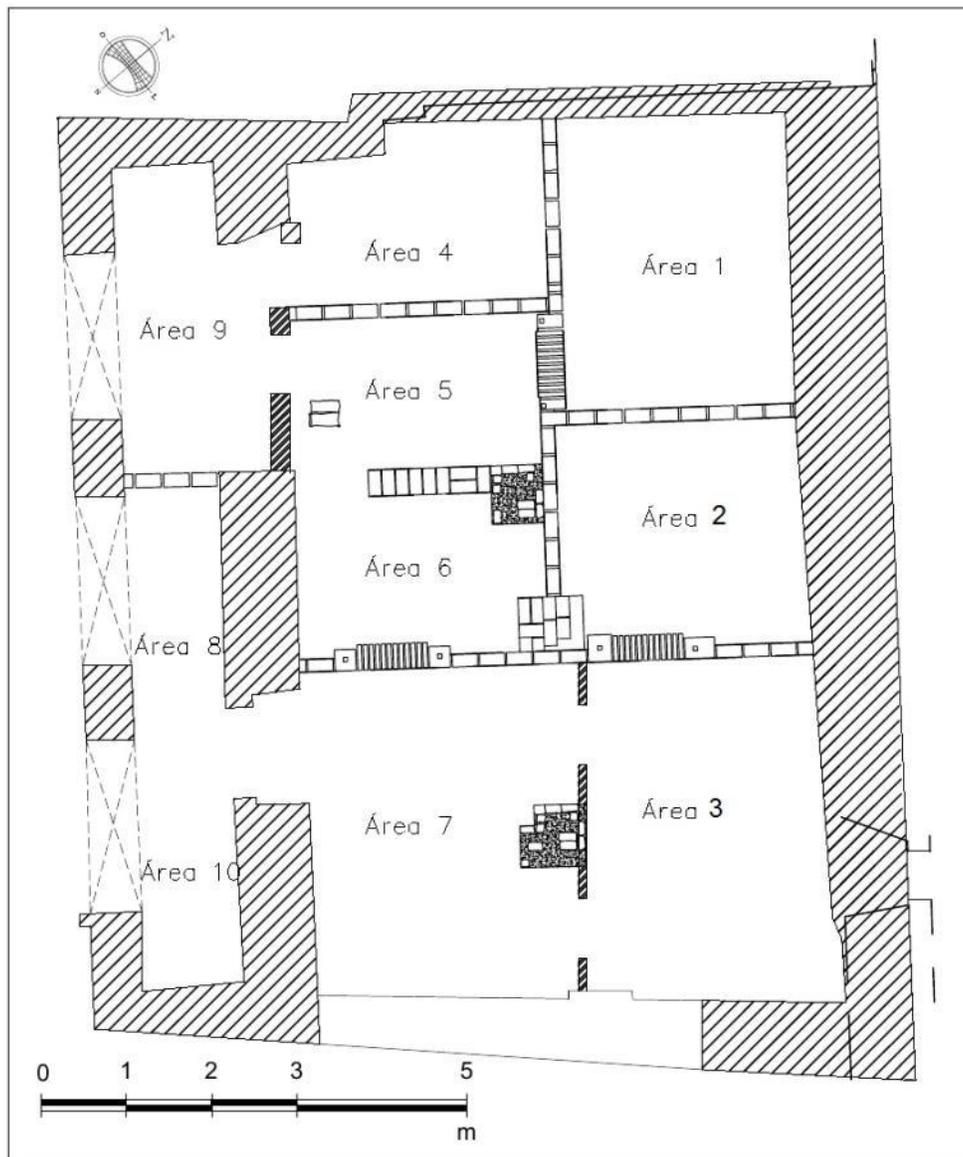


Figura 27: Planta do porão de 1926<sup>6</sup>

Mas antes disso, ainda no século XIX, ocorreu uma série de mudanças no porão. A Figura abaixo mostra a configuração interna do pavimento durante essa época. Dentro do porão havia sete cômodos diferentes e mais três junto à fachada posterior, num espaço

<sup>6</sup> AMS, Obras, “Projeto para modificação do prédio: rua 28 de Setembro, n. 21”, 16 de novembro de 1926; comparação entre o espaço encontrado durante as escavações e esta planta permite afirmar que há evidentes erros de escala e prováveis omissões neste retrato arquitetônico da configuração interna do porão.

bastante estreito (as áreas 8, 9 e 10). Atrás dele, o quintal, que se estende por uma superfície de tamanho similar à do porão.<sup>7</sup>



**Figura 28: Nomenclatura usada identificar os cômodos**

Existem evidências datáveis em cinco cômodos diferentes diretamente associadas à re-organização espacial do porão. Na Área 1, há um conjunto de materiais

<sup>7</sup> Não foi possível escavar o quintal por ser o local de sustentação das vigas metálicas colocadas emergencialmente para impedir o desmoronamento da fachada posterior da casa número 21. Também, as camadas oitocentistas da Área 10 foram bastante impactadas devido a seu uso como banheiro nas últimas décadas e por isso este espaço não consta na análise.

colocados em cima do alicerce da parede e tapados logo em seguida pelo piso de argila. O contexto sugere que tenha sido colocado durante a construção do espaço e, conforme será argumentado no próximo capítulo, que teve função religiosa como parte de um terreiro de candomblé estabelecido nesse local a partir desta data. No conjunto de artefatos que compõem a estrutura, consta uma moeda francesa de cinco centavos do ano de 1857.

Na Área 6, há uma estrutura arqueológica assentada antes do piso de chão batido que, conforme argumentado no próximo capítulo, parece ter tido um função ritualística (a estrutura E1-6, descrita adiante). Após construir a estrutura, um aterro argilo-arenoso marrom foi colocado em cima, e por último, o piso de argila, que foi utilizado durante o período de atividade do terreiro. O TPQ desta camada de aterro vem na forma de um gargalo de garrafa de vidro com uma terminação do tipo *brandy*, comum a partir da década de 1860 (LINDSEY, 2010).

Na Área 7, na construção de um novo piso, entre os materiais usados como aterro para estabilizar o chão batido constava um fragmento de um prato de faiança fina, “Edged non-impressed”, pintado a mão de cor azul, com data de fabricação entre 1860-1900 (SAMFORD e MILLER, 2012).

Na Área 9, abaixo do chão batido mais recente, há uma estrutura arqueológica formada por quatro bases de potes de jardinagem, todas colocadas de ponta cabeça. Não há sinais de que esses recipientes tenham sido introduzidos depois do assentamento do piso; entende-se, portanto, que foram postos durante a construção do piso. Dentro do terceiro vasilhame há diversos objetos, entre eles, novamente, um fragmento de um prato de faiança fina, “Edged non-impressed”, pintado a mão de cor azul, com data de fabricação entre 1860-1900 (SAMFORD e MILLER, 2012).

Por último, na Área 3, uma moeda de 100 réis do ano de 1871 foi encontrada associada à uma lente de cal colocada no momento de construção do piso de argila. A moeda fornece a data TPQ para o terreiro de candomblé: o funcionamento do espaço só poderia ter ocorrido depois do ano de 1871.



Figura 29: Cerâmica "edged non-impressed", moeda de 100 réis de 1871 e gargalo estilo "brandy"

Juntas, essas evidências de cinco cômodos diferentes sugerem uma reconfiguração do espaço interno na segunda metade do século XIX. O uso intenso do porão fica evidente a partir das dezenas de estruturas arqueológicas encontradas associadas a este período. Segue agora uma descrição de cada cômodo.

### Área 1

Trata-se do cômodo localizado no canto norte do porão e acessível por uma porta apenas. Durante este período, utilizava-se um piso de chão batido, que foi colocado diretamente na argila estéril na parte nordeste do cômodo e num aterro compactado que foi adicionado ao restante do cômodo devido ao desnível topográfico existente no local.

Um total de 26 estruturas remete ao período de construção do imóvel. Essas estruturas não são perceptíveis a partir da superfície do chão batido, e infere-se que foram colocadas no momento do assentamento do piso. Deste total, 25 são cavidades e um é o já citado conjunto de materiais depositados acima do alicerce da parede do cômodo (Estrutura E10-1). Dezoito dessas cavidades foram consideradas de uso ritual, por isso serão alvo de análise mais aprofundada no Capítulo seguinte.<sup>8</sup> Os locais de maior aglomeração desse tipo de cavidade são no noroeste do cômodo, atravessando-o no sentido sudoeste a nordeste, e no canto nordeste do quarto, de frente para o vão da porta de entrada.

<sup>8</sup> Cf. Capítulo 4 para explicação sobre o critério para considerar uma cavidade como de função "ritual".

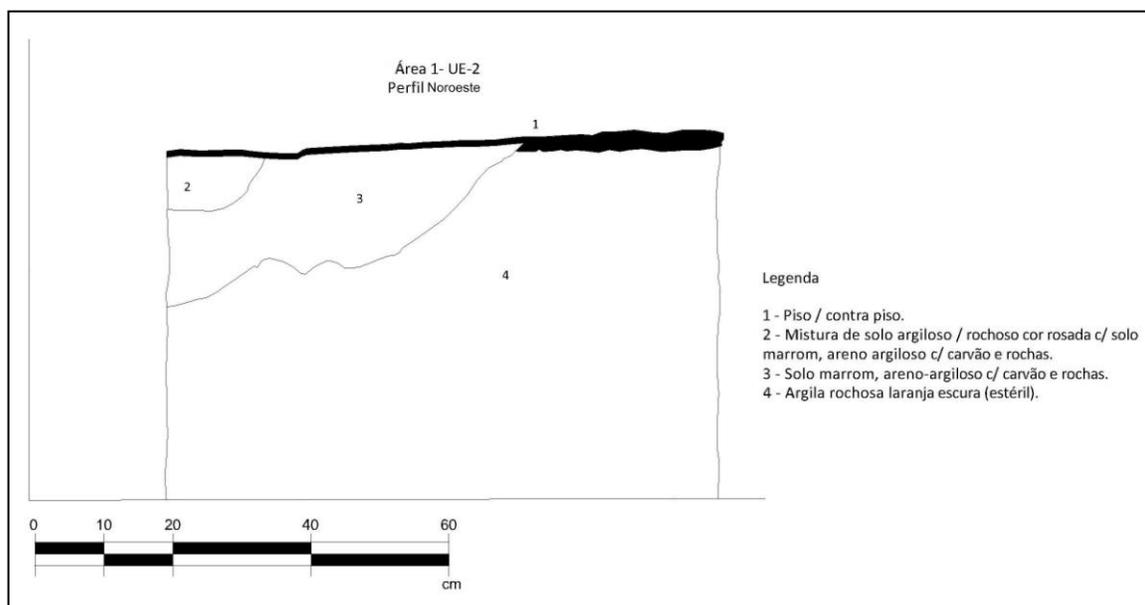


Figura 30: Estratigrafia da Área 1

Função da estrutura	Ritual	Buraco de estaca	Uso indeterminado
Número da estrutura	E5-1, E10-1 até E13-1, E18-1, E19-1, E21-1, E22-1, E25-1, E26-1, E-28-1 até 35-1	E16-1, E27-1	E4-1, E8-1, E9-1, E14-1, E17-1

Tabela 5: Função das estruturas abaixo do chão batido da Área 1

Em duas instâncias há buracos de estacas associados a este período, cuja interpretação se dá por conta de sua regularidade de forma ou característica do solo que sugere madeira em decomposição. Por último, em cinco casos foram encontradas cavidades cujo uso não está claro e, portanto, foram classificadas com tendo uma função ou uso “indeterminado”. Para averiguar maiores informações sobre essas estruturas, tanto nessa Área como nas outras, conferir o Anexo.

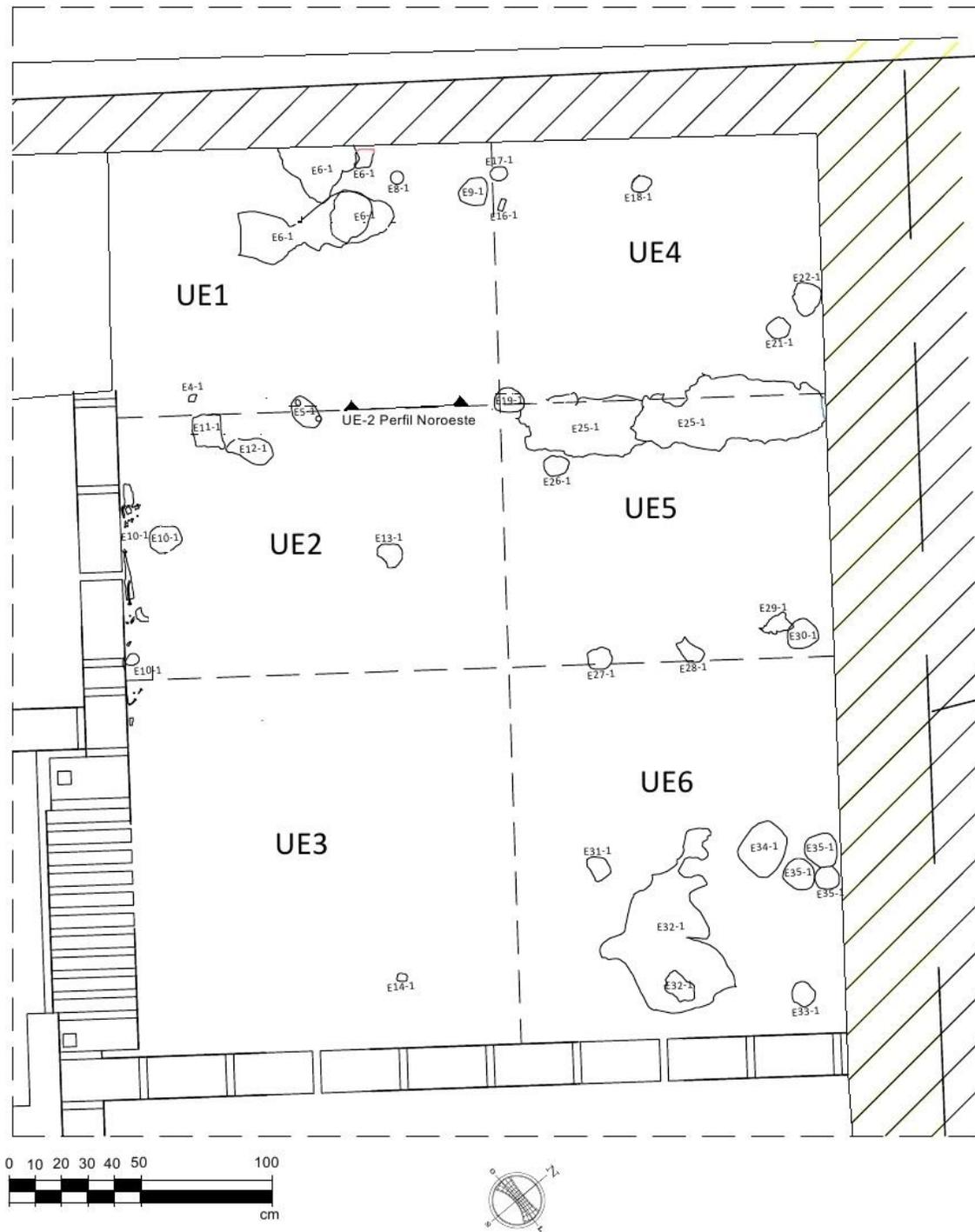


Figura 31: Estruturas abaixo do piso da Área 1

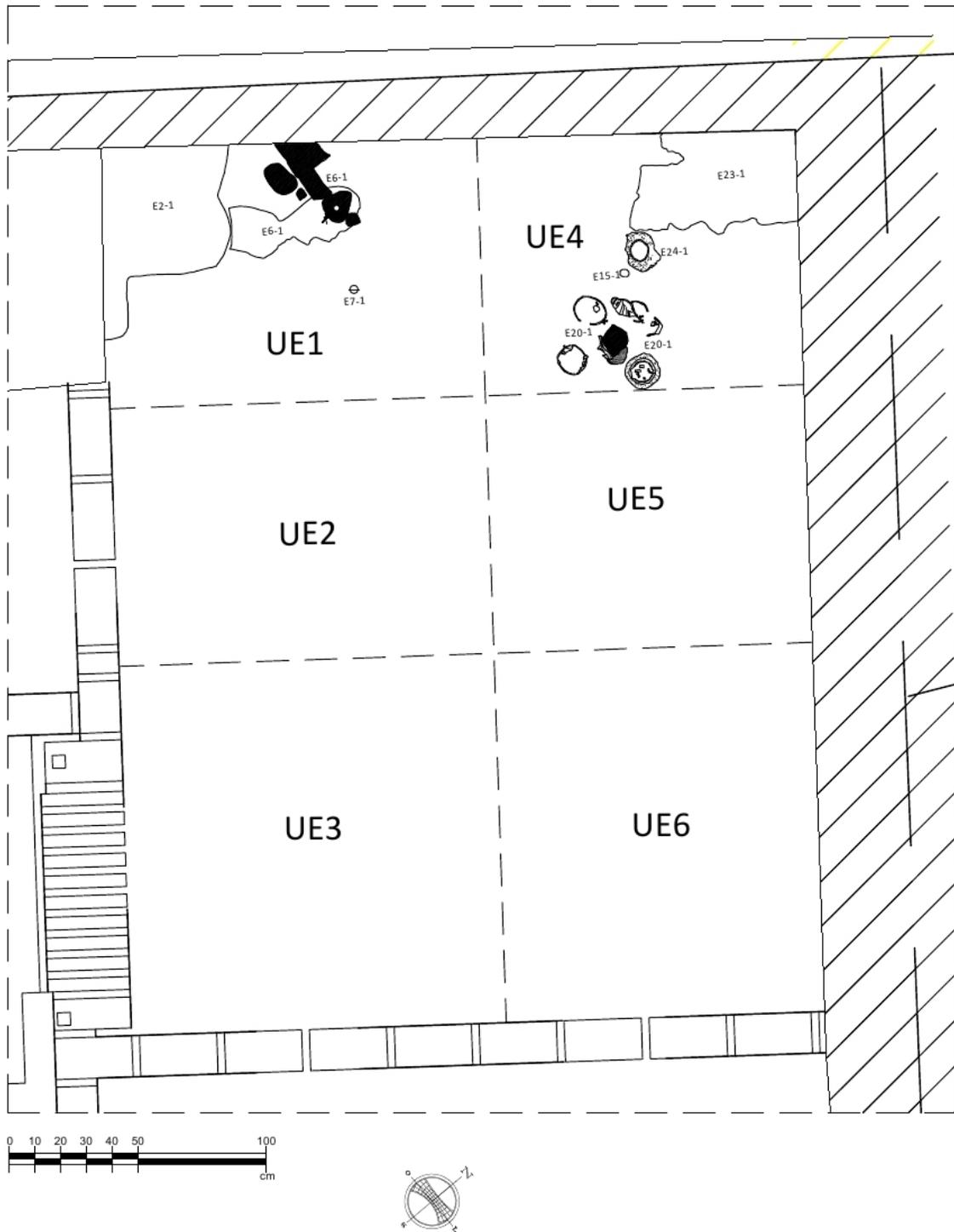


Figura 32: Estruturas visíveis no piso da Área 1

As estruturas estão abaixo do piso batido, portanto, entende-se que elas são posteriores ao ano de 1857, o TPQ do cômodo derivado a partir da Estrutura E10-1, que foi assentada acima do alicerce da parede interna do cômodo. No entanto, entende-se que o terreiro, inclusive este cômodo, foi construído depois do ano de 1871, conforme detalhado anteriormente.

No total, as 26 estruturas dessa época apresentam poucos materiais arqueológicos datáveis, que, quando existem, como no caso uma alça de xícara de uma faiança fina branca na E26-1, fornecem cronologias pouco precisas.

<b>Função da estrutura</b>	Ritual
<b>Número da estrutura</b>	E2-1, E6-1, E7-1, E15-1, E20-1, E23-1, E24-1

**Tabela 6: Função das estruturas visíveis no chão batido da Área 1**

Foram encontradas também sete estruturas arqueológicas ritualísticas, nas quais constam elementos que estão visíveis acima do piso de chão batido. Essas estruturas podem remeter ao período de construção do imóvel, mas podem também ter sido colocadas em momento posterior.

Todas as estruturas apontam para o uso religioso vinculado ao candomblé e são perceptíveis a partir da superfície do chão batido por tratar-se de buracos escavados ou objetos colocados dentro do piso. Três são cavidades, enquanto outra estrutura é formada simplesmente por um cravo fincado no chão batido (E15-1). A quinta estrutura ritualística deste período é uma que inclui cavidades, artefatos e uma camada de cal se sobrepondo a grande parte das evidências. Trata-se da E6-1, e ela inclui uma moeda de 20 réis do ano

de 1868, que, portanto, fornece um TPQ. Essa complexa estrutura contém elementos abaixo do piso e outros acima, e infere-se que foi construída durante o período inicial do terreiro. Tanto essa como as outras estruturas tidas como de característica ritualística serão detalhadamente discutidas no Capítulo 4. A sexta estrutura é um círculo de objetos que inclui recipientes cerâmicos pequenos, algumas delas aflorando acima da cota do piso, uma concha de gastrópode e um seixo (a E20-1). A sétima estrutura, a E24-1, é um caboré que foi colocado numa cavidade dentro do piso e permaneceu aflorando na superfície do chão batido.

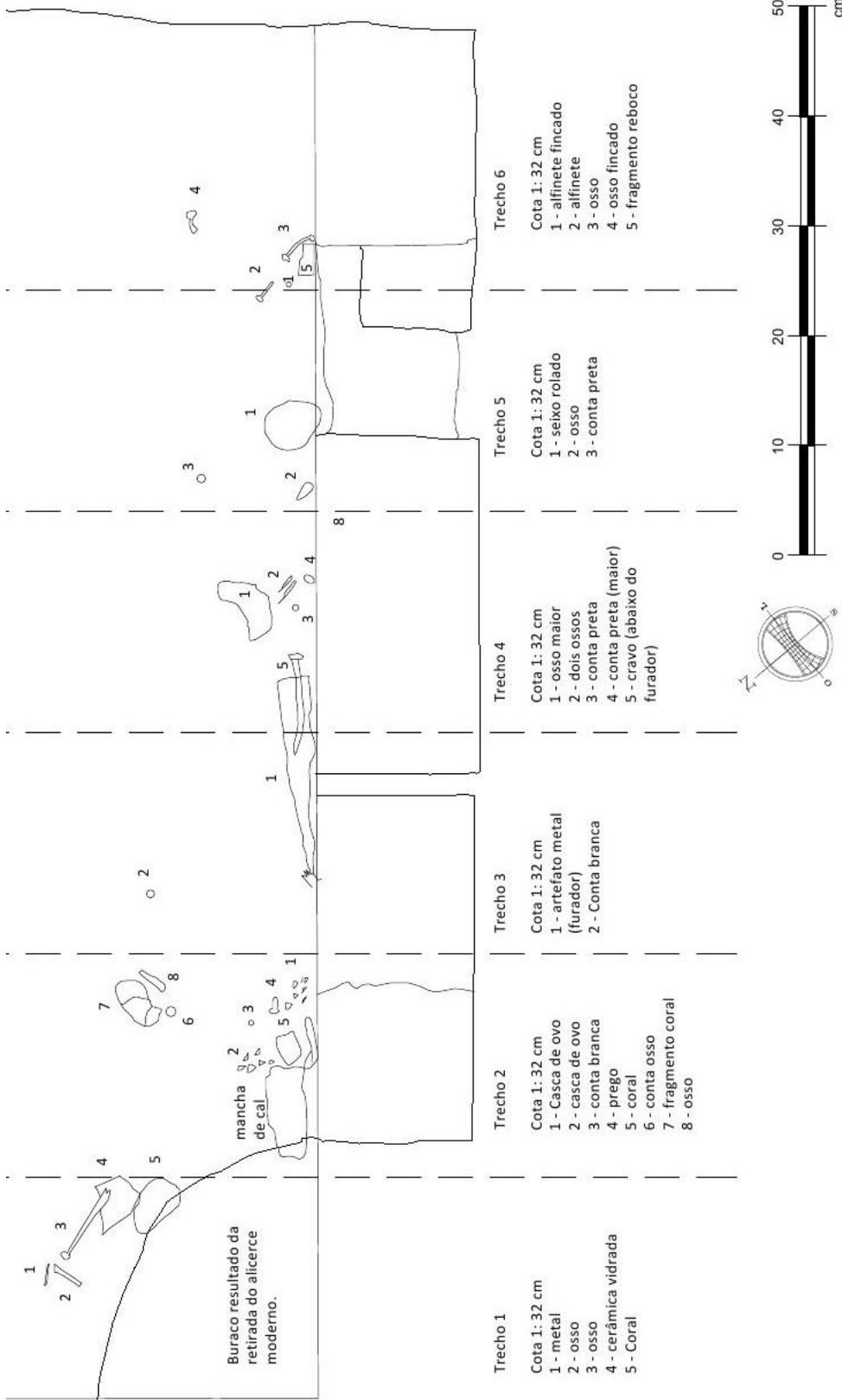


Figura 33: Planta da escavação da E10-1 a 32cm de profundidade

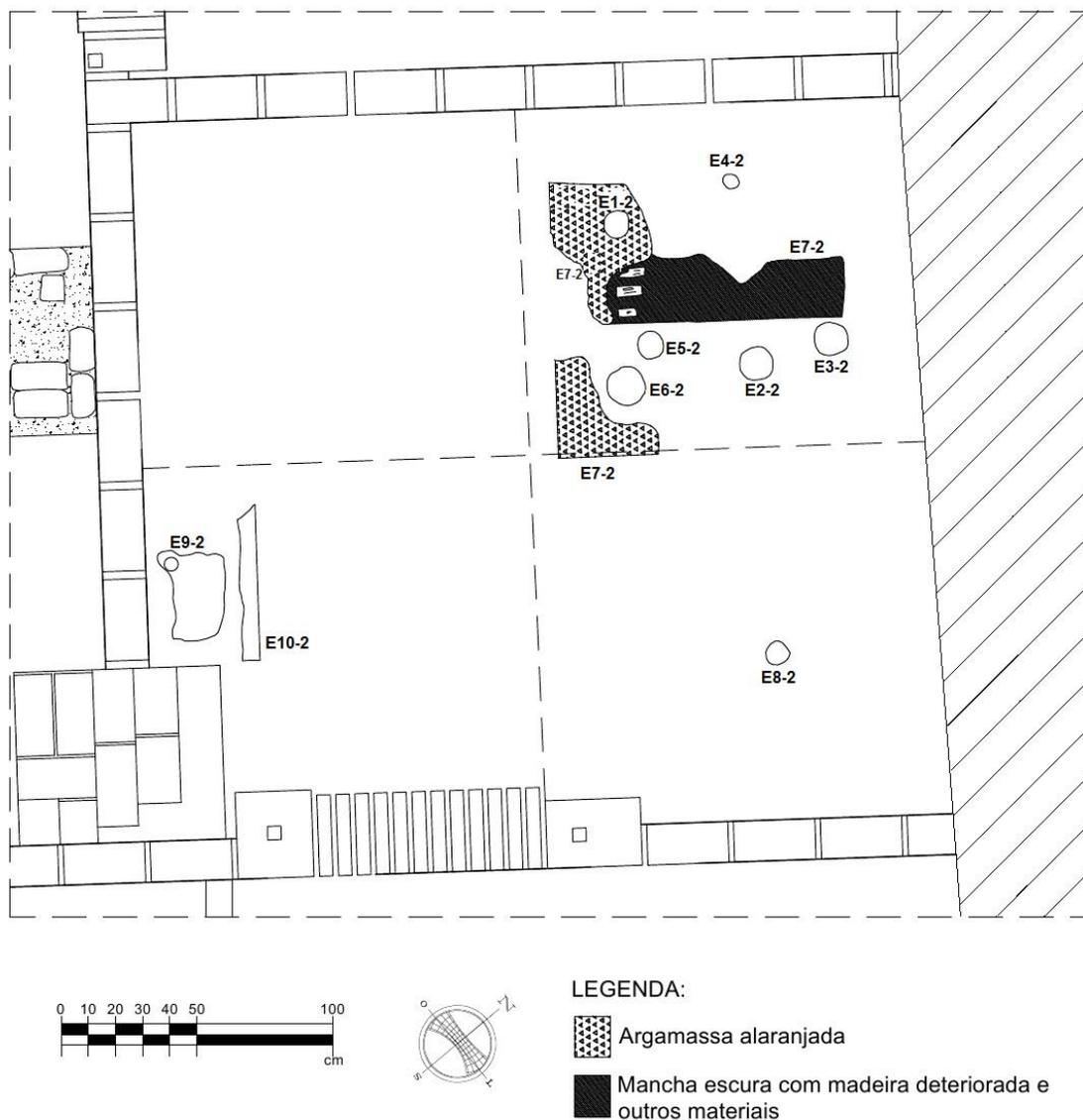
## Área 2

Trata-se de um cômodo pequeno, com um vão de entrada, no fundo do porão. O período do candomblé está associado a uma fina lente de argila que serviu como piso, que foi assentado acima de alguns centímetros de aterro argiloso com poucos artefatos.

Assim como no caso da Área 1, o piso de chão batido contém duas moedas com TPQ de 1823,<sup>9</sup> e um fragmento de bojo de uma tigela com o padrão “Pintado a mão com cores cromáticas”, característica essa que sugere sua fabricação entre 1830 e 1860 (SAMFORD e MILLER, 2012). No entanto, o TPQ do cômodo vem a partir de uma moeda do ano de 1869 colocada dentro de uma estrutura que foi tampada durante a construção do piso (ver E9-2).

---

<sup>9</sup> Ambas estão desgastadas e não foi possível enxergar todos os seus traços. A primeira é uma moeda de cobre de 80 réis, com carimbo geral de “40”, e diâmetro de 38 mm, portanto com características de moedas cunhadas entre 1823 e 1832. A segunda é uma moeda de 20 réis, de Dom Pedro I, de cobre, fabricada entre 1823-1830 (C. AMATO *et al.*, *Livro das moedas do Brasil*; H. ESTEVES, *Catálogo das moedas do Brasil independente, 1822-2010*).



**Figura 34: Estruturas abaixo do piso da Área 2**

No total, o cômodo tem dez estruturas arqueológicas, sendo que todas remetem ao período de organização do espaço e, portanto, encontram-se abaixo do chão batido. No seu canto norte, há sete estruturas que parecem estar interligadas. Seis das estruturas foram feitas antes de assentar o chão batido, sendo que cinco delas são circulares e tem diâmetros similares. É possível sugerir a função de duas delas, no caso a E1-2, que tem metais fincados, e a E3-2, em que consta uma conta: ambas foram classificadas como de uso “ritual”. A presença de uma estrutura com vestígios de tijolos e taliscas de madeira

(E7-2) sugere a presença da base de algum elemento arquitetônico com uma função indeterminada. Essa estrutura estava abaixo do piso, totalmente coberta pelo chão batido.

<b>Função da estrutura</b>	Ritual	Uso indeterminado
<b>Número da estrutura</b>	E1-2, E3-2, E9-2 e E10-2	E2-2, E4-2 até E8-2

**Tabela 7: Função das estruturas da Área 2**

Outras duas estruturas foram categorizadas como ritualísticas, E9-2 e E10-2, e estão a menos de um metro da única porta de entrada para o cômodo. Elas foram assentadas e depois tapadas com o piso de chão batido. A estrutura E9-2 fornece um TPQ, uma moeda de 10 réis de bronze, do ano de 1869.

### **Área 3**

Durante o funcionamento do candomblé, esse cômodo estava livre da circulação de pessoas que outrora desciam através da escadinha de madeira (agora inexistente), vindos do andar acima. O chão batido do cômodo, parecido com aqueles já descritos, tem um TPQ, uma moeda de 100 réis de cupro-níquel do ano de 1871. Em alguns locais do cômodo, há a presença de uma lente de cal branca abaixo do chão batido. Conforme discutido no Capítulo 4, em muitos casos este tipo de uso da cal sugere prática ritualística.

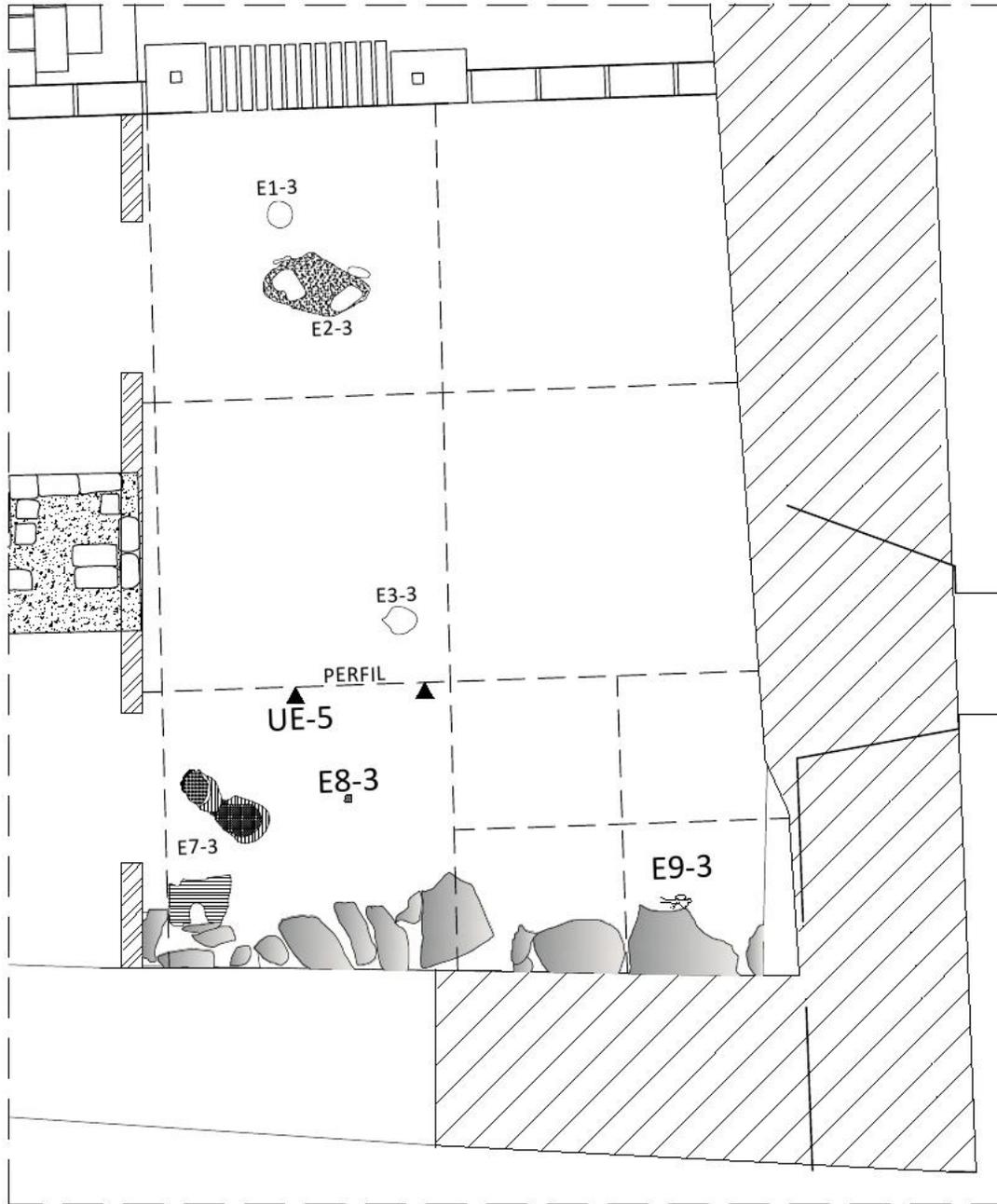
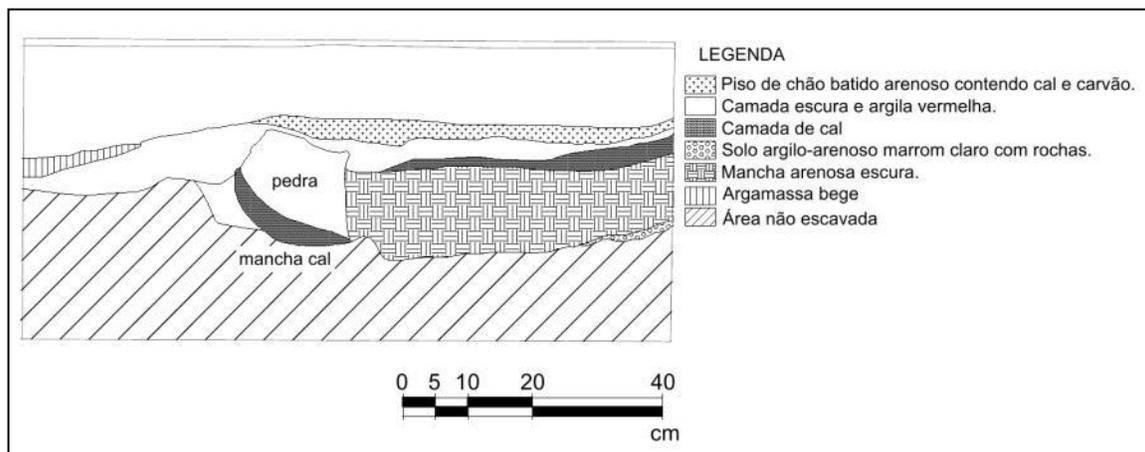


Figura 35: Estruturas da Área 2



**Figura 36: Perfil noroeste da UE 5 na Área 3**



**Figura 37: Foto de parte do perfil noroeste da UE 5**

Ao todo, foram escavadas seis estruturas, nesta área, que remetem ao período de uso intensivo do espaço como terreiro de candomblé. Três das estruturas teriam tido uso ritual, e num padrão que demonstra ser comum a este tipo de evidência, um está localizado no canto do cômodo (E9-3) e trata-se de uma tesoura e sete pregos colocados

rente à fundação da parede. A segunda estrutura “ritual”, como será discutido no próximo capítulo, trata-se de uma cavidade perfeitamente circular, assemelhando-se a um buraco de poste, porém com um seixo rolado no seu interior, importante ingrediente na composição de assentamentos do candomblé.

<b>Função da estrutura</b>	Ritual	Uso indeterminado	Uso de fogo
<b>Número da estrutura</b>	E3-3, E9-3	E1-3, E2-3, E8-3	E7-3

**Tabela 8: Função das estruturas da Área 3**

A estrutura E7-3 apresenta indícios de ação de fogo na forma de uma mancha complexa, dentro da qual estão alguns vestígios de carvão. No entanto, não há presença de materiais como ossos queimados, que sugeririam uso intensivo para cozimento de alimentos. Dentro da mancha, também há uma cavidade que se assemelha a um buraco de estaca (a E8-3), mas que foi designado como “indeterminado” pela ausência de outras evidências que fortaleceriam essa interpretação.

As estruturas E1-3, dois seixos, e E2-3, uma cavidade cilíndrica, estão abaixo do chão batido e remetem ao período de construção do terreiro, ou possivelmente de uma ocupação anterior. A função específica de ambas foi classificada como indefinida.

#### **Área 4**

Durante a segunda metade do século XIX, é provável que esse espaço servisse como um cômodo, para, mais tardiamente no século XX, transformar-se em corredor. Um segmento ao noroeste da Área sofreu alterações devido à obra para instalação da escadaria moderna que a partir da segunda metade do século XX serviria para subir até o nível da rua 28 de Setembro. O TPQ dessa área “remexida” é uma garrafa de vidro para uso farmacêutico da marca “Wheaton”, que começa a ser produzido nos E.U.A em 1946, e no Brasil, em 1952 (ZANETTINI e CAMARGO, 1999, p. 77).

No restante do espaço, no que tange o período de uso como terreiro, fica nítido o “afundamento” que ocorreu no chão batido devido à sua construção em local de grande

declive. Para remediar este problema, provavelmente no século XIX, um aterro foi colocado e um novo piso construído.

A construção da escada moderna é importante para o período estudado aqui, pois pode ajudar a explicar a razão dos poucos vestígios arqueológicos nesta área: a sua construção certamente os teria destruído. As estruturas existentes, que são três, têm características rituais e serão discutidas mais adiante. Por ora, ressalte-se que duas estruturas estão associadas ao chão batido mais recente, que tem um TPQ de 1869, uma moeda de 20 réis de bronze. Uma estrutura é uma cavidade (E3-4) e a outra um prego fincado no canto do cômodo (E2-4). Este piso é feito de argila, pouco espesso e tem coloração escura.

A terceira estrutura, na U.E. 1, também uma cavidade, foi colocada no piso mais antigo, composto por uma argamassa alaranjada. Este piso de argamassa está acima da camada de aterro com TPQ de 1675, data que advém de um fragmento de faiança portuguesa de forma indeterminada com decoração de motivo “Desenho inteiramente Europeu” (PENDERY, 1999, p. 62). O piso de argamassa, que não forneceu materiais datáveis, foi aterrado com a camada de aterro rolado que apresenta TPQ de 1820,<sup>10</sup> cabendo pensar que tenha sido construído no século XIX.

---

<sup>10</sup> Nesta camada, há dez fragmentos de louça branca, sendo que pelo menos uma delas seguramente pode ser classificada como “whiteware”, portanto com TPQ do ano de 1820 (G. MILLER, *Telling time for archaeologists*, p. 13).

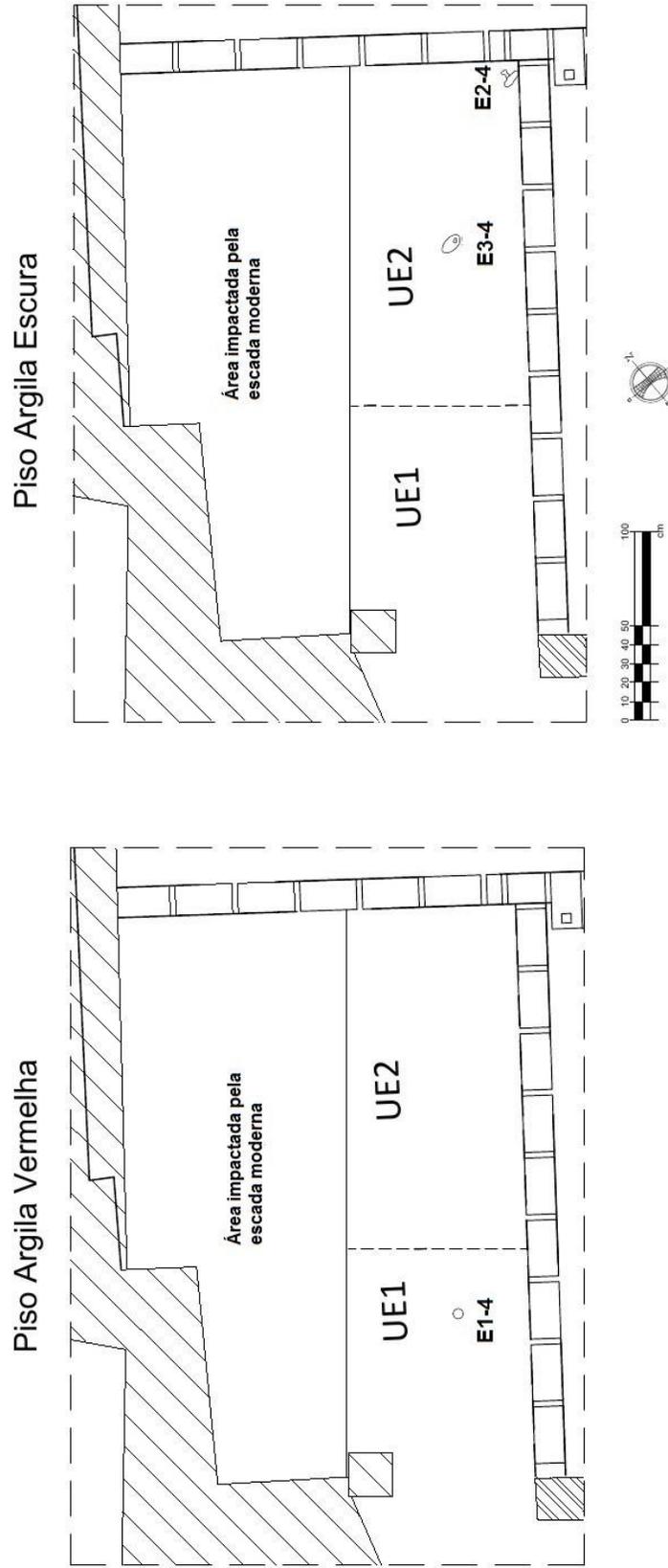


Figura 38: Estruturas da Área 4

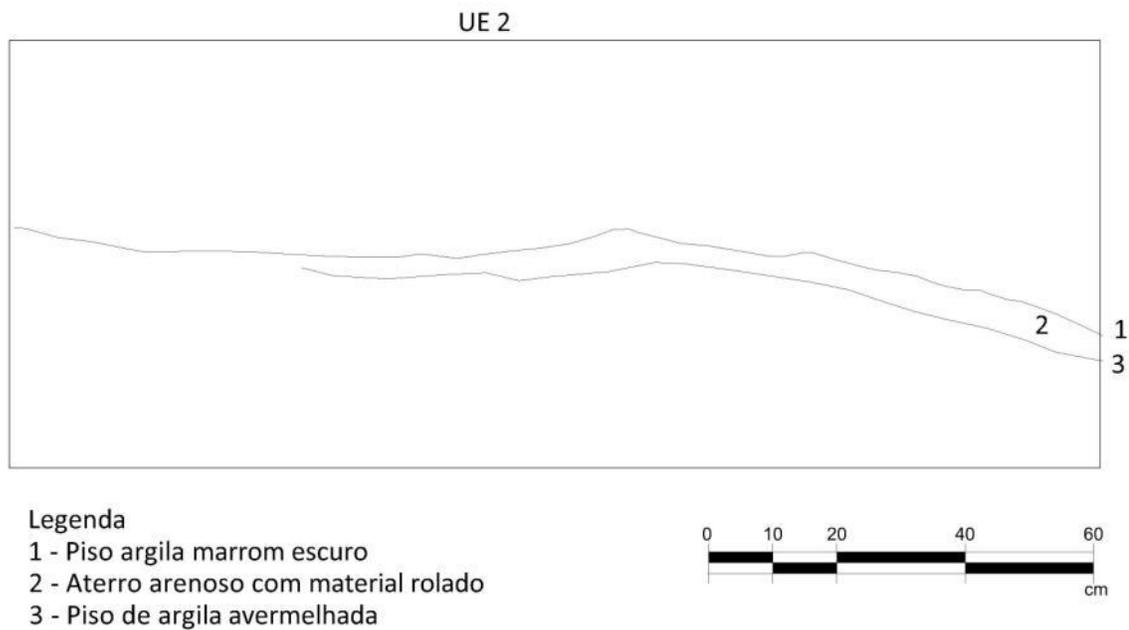


Figura 39: Pisos oitocentistas da Área 4

### Área 5

Este cômodo tem vestígios ritualísticos, ligados ao momento de sua construção, que sugerem que desde o início o quarto teve função importante dentro do terreiro. A construção deste cômodo, assim como a vizinha Área 6, incluiu a deposição de cilindros de argila avermelhada a quase um metro de profundidade e o assentamento de outras três estruturas abaixo da cota do piso.

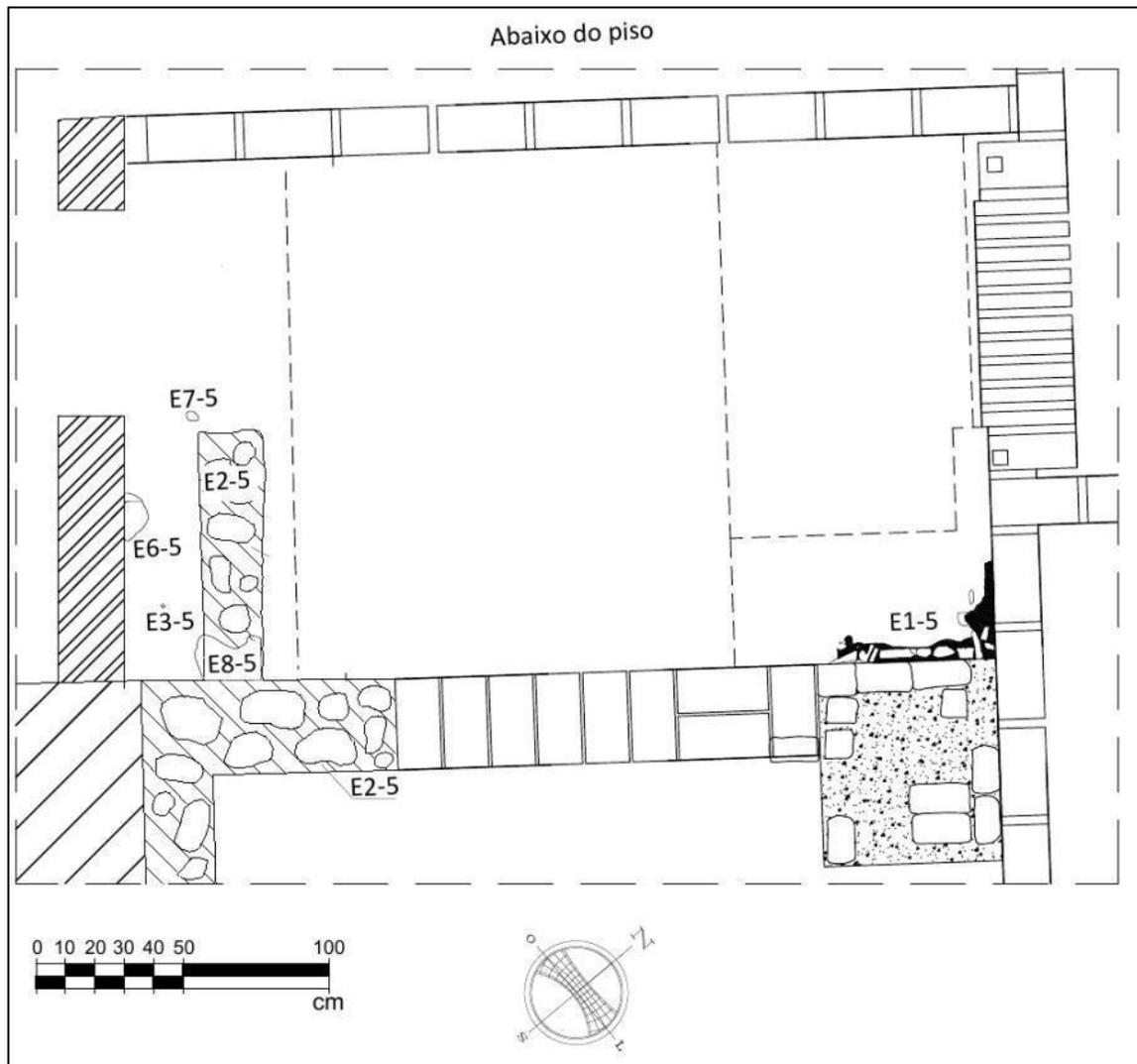


Figura 40: Estruturas abaixo do piso na Área 5



**Figura 41: Superfície escura da E8-5 após a retirada de parte da E2-5**

Subsequentemente, o espaço foi aterrado e as paredes e o piso foram construídos. Além das estruturas abaixo do piso, há algumas que eram visíveis a partir do chão batido.

O cômodo provavelmente era acessado pela Área 9, portanto, para quem vinha do exterior do porão bastava passar por uma antessala para entrar na Área 5. Conforme será detalhado no capítulo seguinte, talvez houvesse comunicação também com outro

cômodo vizinho, mas era necessário passar por cima de um espaço ritualístico, portanto, talvez este caminho fosse usado por um seletivo grupo de pessoas.

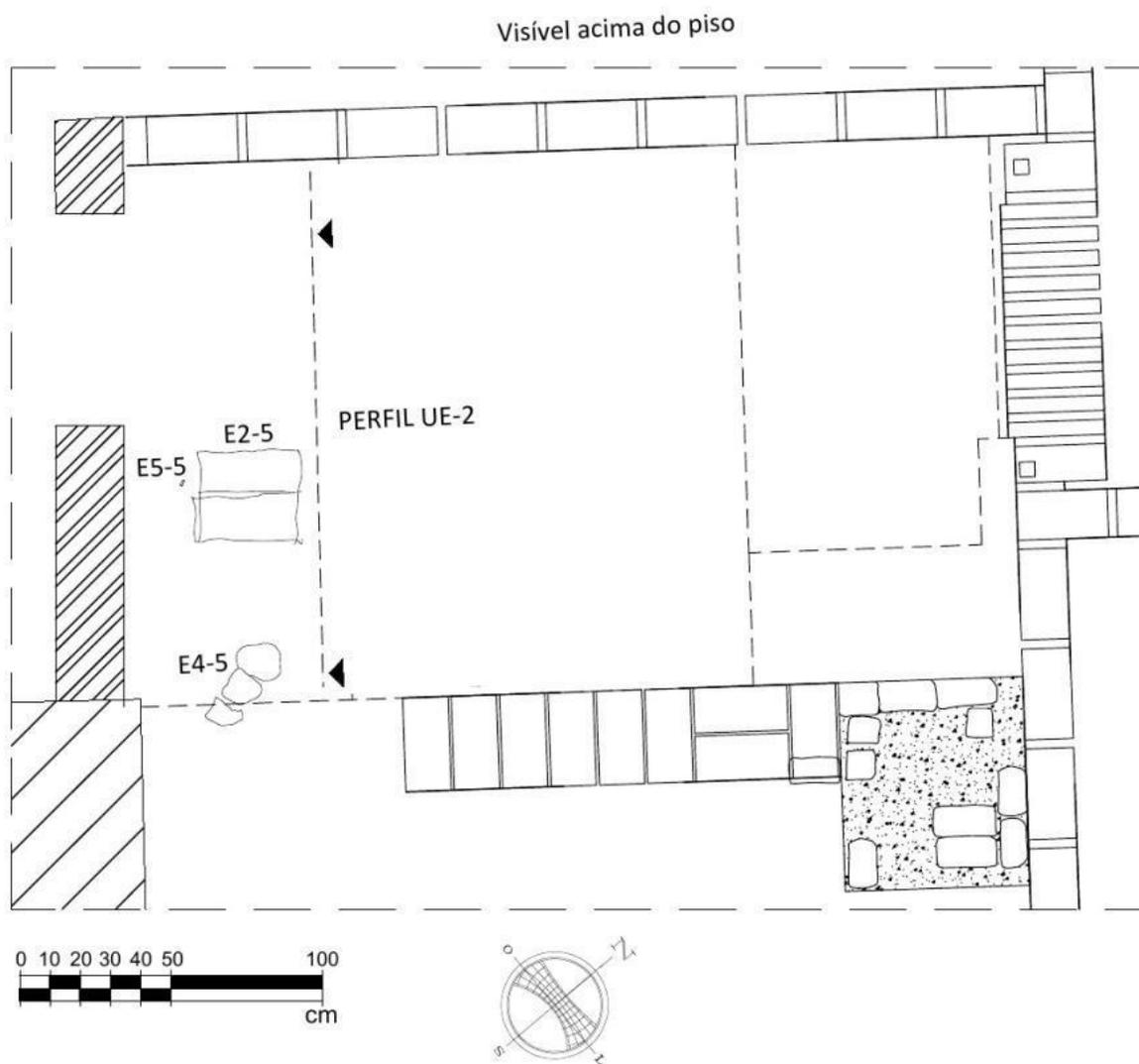
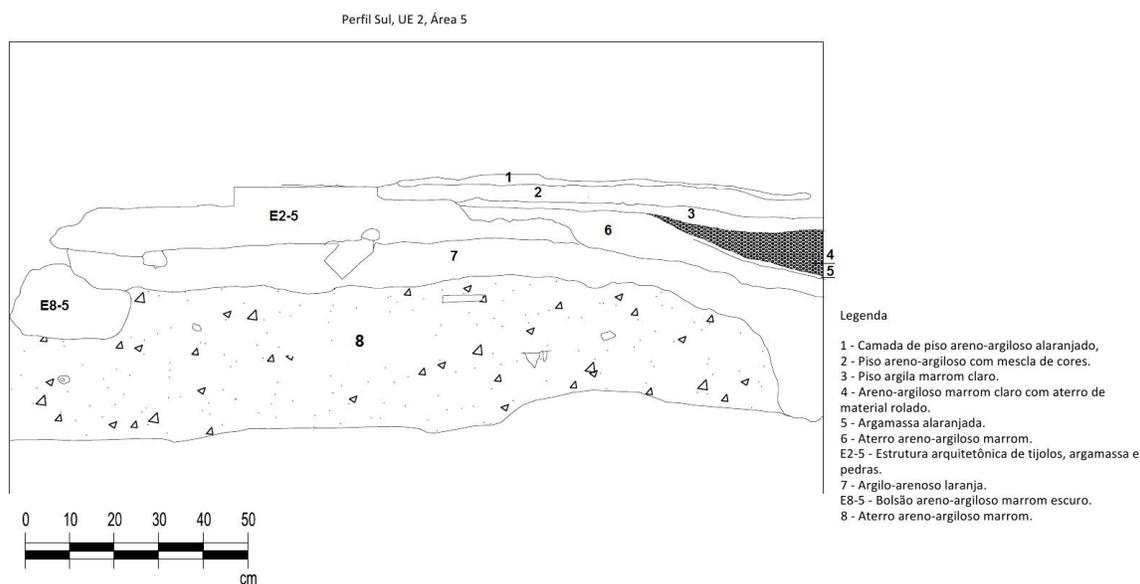


Figura 42: Estruturas visíveis no piso na Área 5



**Figura 43: Estratigrafia da U.E. 2 da Área 5**

O TPQ do cômodo vem de duas moedas associadas a estrutura E4-5, ambas do ano de 1868. Muitas das estruturas estão concentradas no sudoeste do cômodo, e a maioria das estruturas tem função ritual.

<b>Função da estrutura</b>	Ritual	Função indeterminada
<b>Número da estrutura</b>	E1-5, E2-5, E4-5, E5-5, E6-5 E8-5	E3-5, E7-5

**Tabela 9: Função das estruturas da Área 5**

Outra característica marcante do cômodo é a declividade e a resultante irregularidade do piso de barro. Em um dos segmentos da Área foi necessário construir diversos pisos batidos devido à depressão topográfica. O resultado deste fator geológico é a necessidade de repetidos consertos do piso de argila.



**Figura 44: Foto do perfil da UE 2 da Área 5**

Na figura acima, que mostra a área vizinha à Área 4, contabilizam-se quatro camadas de chão batido, sendo elas construídas com lentes de argila e aditivos com características diferentes. A camada 4, que consiste de aterro com diversos materiais culturais que estão “rolados”, fica logo acima do piso de argila mais antigo (a camada 5) do cômodo e é a mesma que foi usada na Área 4 para elevar a cota daquele cômodo. Aqui, cumpre a mesma função.

### **Área 6**

A Área 6 é um cômodo pequeno, onde se entrava através de uma porta de acesso para a Área 7. Este cômodo é diferente dos demais por se tratar do único no interior do porão sem estruturas associadas ao chão batido. O cômodo foi assentado em local de



Figura 45: Planta da escavação das Áreas 5 e 6

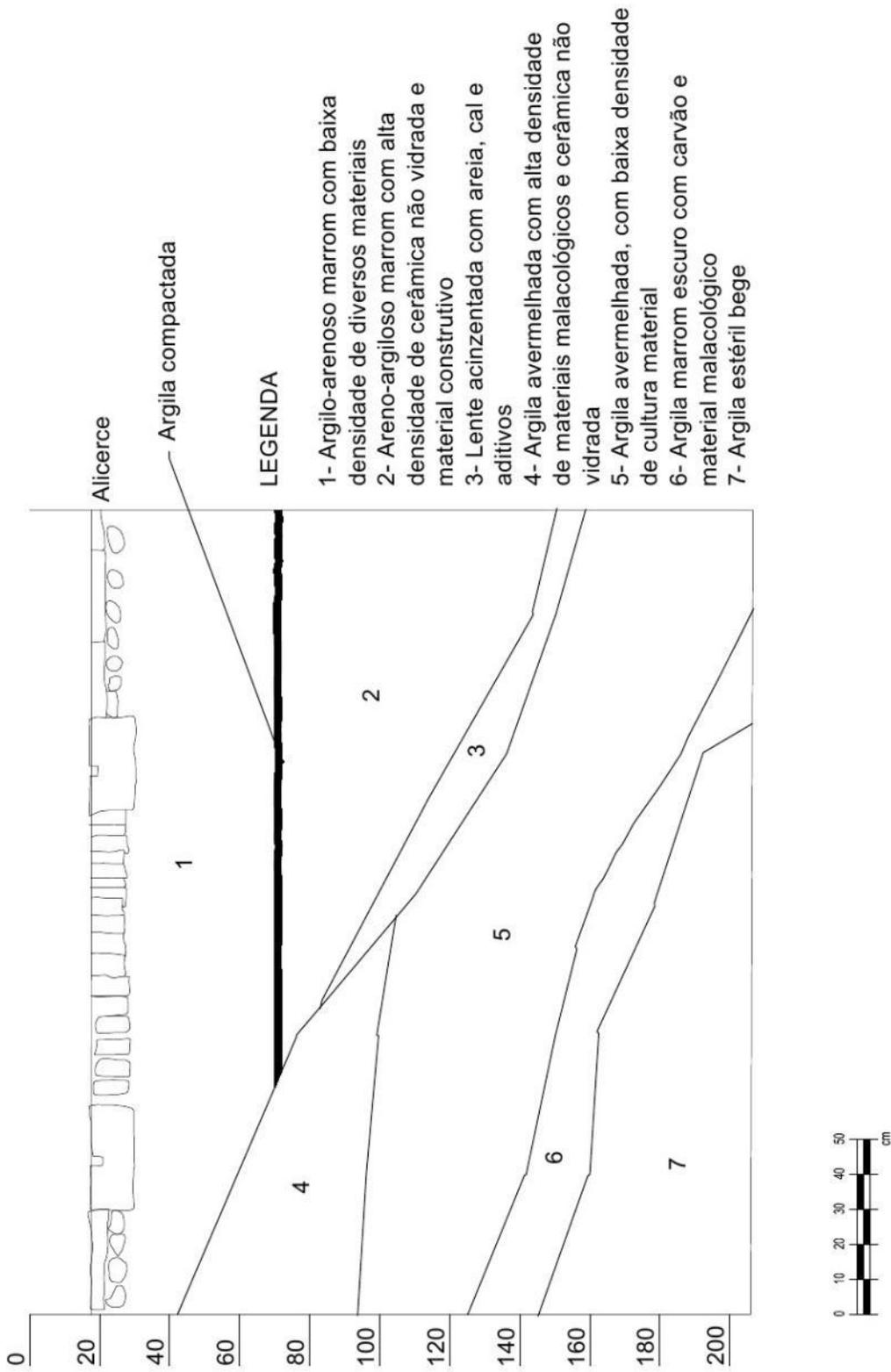


Figura 46: Perfil UE 7, Área 6

grande declive, e durante a construção do quarto foi colocada uma estrutura complexa a 50 cm abaixo do chão batido (E1-6). Argumenta-se no capítulo seguinte que ela teve uma função ritual.

Conforme pode ser visto no perfil acima, fica claro que por baixo do chão batido foram utilizadas, para regularizar o terreno, camadas com vestígios de refugo doméstico e demolição que remetem ao século XVII. A estratigrafia demonstra o desafio de construir um imóvel em local de topografia em declive e irregular. Trata-se das camadas 1 até 6, e estas forneceram tipos diferentes de faianças de fabricação portuguesa ao longo do século XVII.<sup>11</sup> Este conjunto de camadas remete ao período de construção original da casa, mas conforme detalhado adiante, sofreu modificações posteriores.

Muitas décadas depois, durante a construção do terreiro de candomblé, a camada 1 foi retirada para a construção de uma plataforma de argila endurecida a aproximadamente 70 cm de profundidade. Em cima, foram colocados pedaços arredondados de argila avermelhada, talvez um reaproveitamento de barro usado na construção de “casas de sopapo”. Este mesmo processo ocorreu no canto ao sul da Área 5, logo ao lado. Num determinado local da plataforma, diversas rochas foram amontoadas e outros artefatos adicionados embaixo e próximo.

Antes de novamente reaterrar o local, cal branca misturada com areia foi espalhada próximo à estrutura, dando-lhe um aspecto mais esbranquiçado do que o restante da camada. No aterro, além de faianças portuguesas seiscentistas, foi encontrado um artefato setecentista (uma moeda de Angola do ano de 1770) e dois oitocentistas (uma moeda e um gargalo de garrafa de vidro com terminação estilo *brandy*, comum a partir da década de 1860, Cf. LINDSEY, 2010). Diferente da cerâmica portuguesa, nesta mesma camada, estes são artefatos adicionados ao aterro durante o período de construção do terreiro na segunda metade do século XIX.

---

<sup>11</sup> Elas incluem “Ishtucknee blue on white” (1600-1650, cf. FLORIDA MUSEUM OF NATURAL HISTORY) e “Contas tardias” (1675-1725, cf. MUSEU NACIONAL DE ARTE ANTIGA, p. 55).



**Figura 47: Rochas da E1-6**

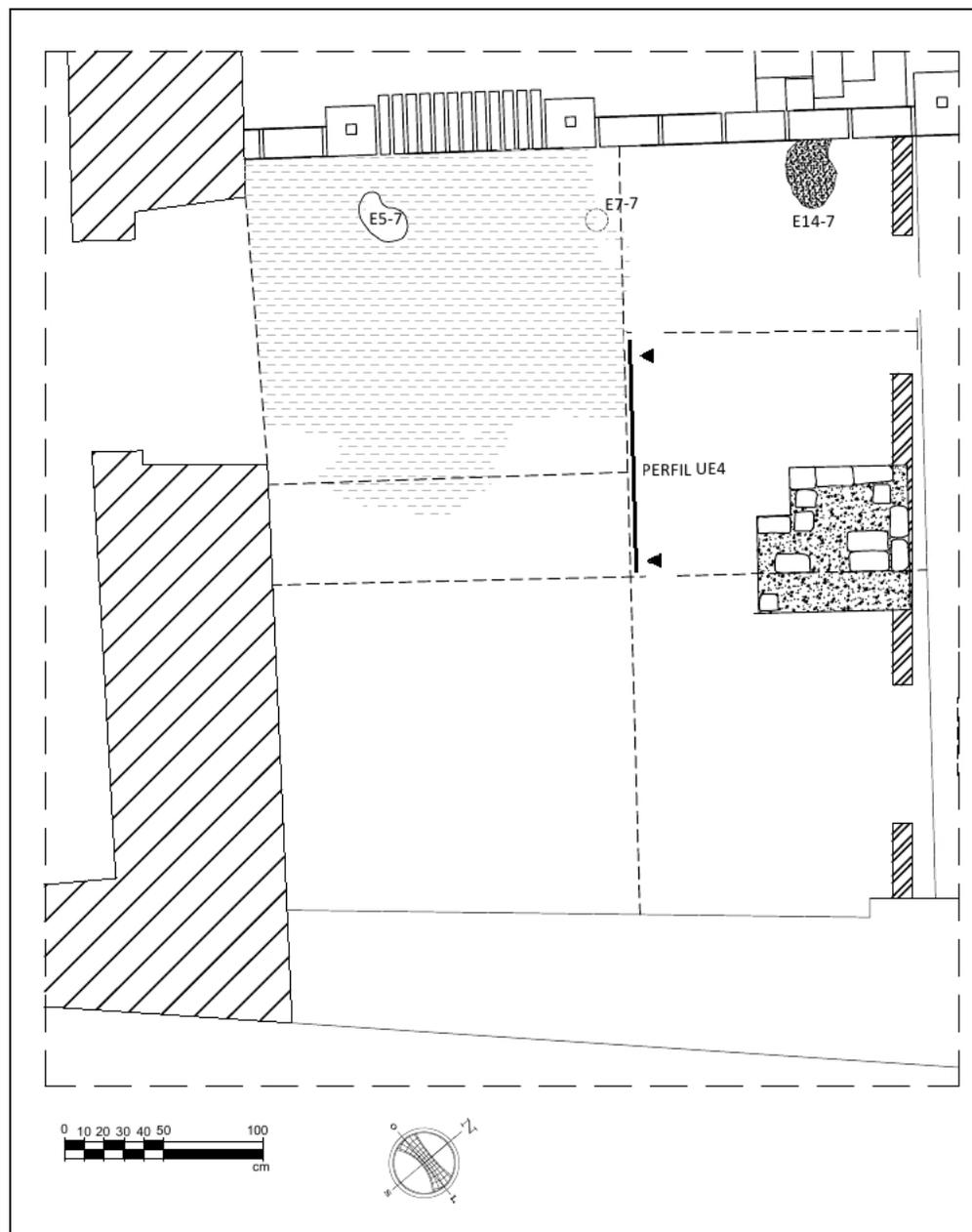


**Figura 48: Barro vermelho e camada branca em declive da E1-6**

### **Área 7**

A Área 7, assim como os outros cômodos na parte baixa do porão, também apresenta evidências de sobreposição de dois pisos em alguns locais devido à irregularidade topográfica, sendo que o declive fica particularmente evidente no sul do cômodo. O primeiro e mais antigo piso foi feito com uma argila bege, que em alguns locais tinha uma espessura máxima de três centímetros. Este piso foi construído antes do período de funcionamento do terreiro.

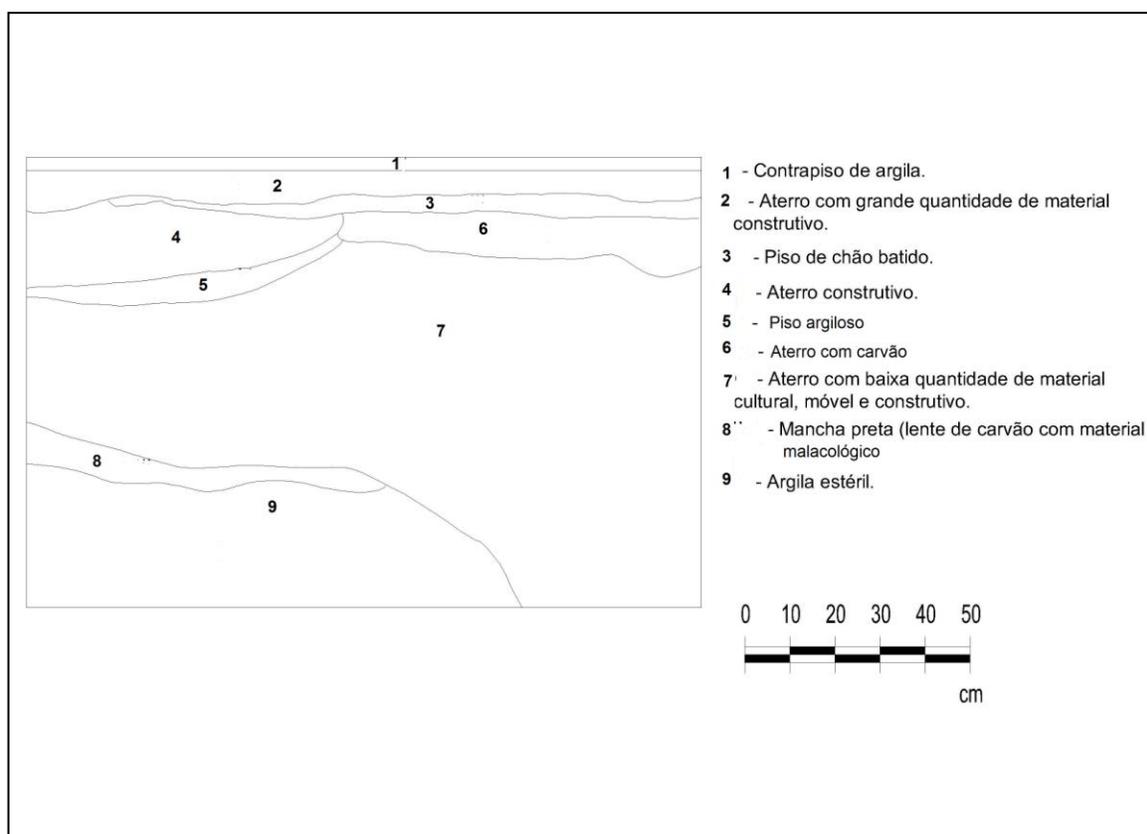
Durante a construção do terreiro, uma série de mudanças ocorreu. Um pilar de tijolos e argamassa foi construído, e a partir dele provavelmente uma parede divisória entre as áreas 3 e 7. Para substituir a íngreme escada localizada no cômodo vizinho, foi construída uma escadaria maior que acessava a Área 7.



**Figura 49: Planta das estruturas da Área 7**

Um novo piso de argila foi construído (a camada 3), e tanto este como o mais antigo podem ser claramente observados no perfil da UE 4. O aterro usado para construir o piso mais novo (a camada 4) forneceu um TPQ de 1860 a partir de um fragmento de prato “Non-impressed shell edge” (SAMFORD e MILLER, 2012).

No canto oeste do cômodo, a partir do piso de argamassa, além de diversas estruturas arqueológicas, também foi assentada uma espessa camada de aterro com carvão (a camada 6) no momento de construção do candomblé. Nessa camada constavam dois fragmentos de uma malga ou tigela pintada a mão, de forma “London”, com padrão “Cores cromáticas”, características que fornecem um TPQ do ano de 1830 (SAMFORD e MILLER, 2012). Curiosamente, os artefatos e ossos da camada 6 não apresentam sinais de queima, o que sugere o possível uso de algum equipamento que teria dispersado partículas de carvão sem deixar outras marcas de combustão, como acontece com um incensário.



**Figura 50: Perfil sudoeste da UE 4 da Área 7**

Há três estruturas na Área 7 que remetem ao período de funcionamento do terreiro. Duas estão na parte oeste do cômodo e são cavidades construídas no piso mais antigo que era usado no período pré-candomblé. No entanto, sugerimos o seu uso ritual e colocação justamente durante a construção do terreiro, quando em seguida foi depositada

a camada de aterro com carvão e um novo piso alguns centímetros acima. Alguns dos artefatos que constam no seu interior e a localização próxima a uma porta fornecem subsídios para essa interpretação.

Associado ao chão batido escuro, o único na parte “alta”, está a estrutura E14-7, que foi utilizada para fins rituais e também apresenta sinais de uso de fogo. Essa estrutura, que está abaixo do piso escuro, estaria próxima do vão de porta, que provavelmente existia no local, e tinha uma moeda associada que fornece um TPQ do ano de 1869.



**Figura 51: Camada de aterro com carvão**

<b>Função da estrutura</b>	Ritual
<b>Número da estrutura</b>	E5-7, E7-7, e E14-7

Tabela 10: Função das estruturas da Área 7

## Área 8

Essa área ficava num corredor existente logo após a entrada no porão através do arco central. Era aqui que ficava a latrina e onde havia uma conexão entre os canos que carregavam o esgoto domiciliar e a galeria externa que conectava com o cano geral, o principal condutor das águas servidas do quarteirão que seguem rumo ao rio das Tripas, no vale logo abaixo.

Após o aterro da escadaria que uma vez “subira” do vale para o porão, durante o fim do XVIII a início do século seguinte<sup>12</sup> (o TPQ de 1786 vem de uma moeda), uma estrutura de tijolos e argamassa bege foi construída no local. Sua identificação ficou prejudicada por ter sido demolida em obras posteriores, mas pode tratar-se também de equipamento ligado ao esgoto residencial da casa. Uma segunda estrutura foi construída literalmente acima, essa sem dúvida associada ao esgoto domiciliar. Feita de tijolos maciços, blocos de rochas e argamassa alaranjada, ela inclui uma galeria construída para carregar os dejetos para o cano geral e parte de uma latrina, encostada na parede nordeste do corredor.

A galeria aparece num ângulo agudo, de aproximadamente 45 graus, intencionalmente desenhada desta forma para usar a gravidade para melhor escoar os dejetos para o cano conector no vale. Um cano de grés vidrado faz a conexão da latrina para a galeria. O fundo da latrina permanece, com suas paredes sendo demolidas quando houve uma troca na localização do banheiro durante o século XX. A tipologia da base das paredes é idêntica à da galeria, sendo que sua superfície interna e piso foram cimentados.

<sup>12</sup> No aterro consta uma moeda com inscrições parcialmente ilegíveis, de cinco réis, cunhada entre 1786 e 1799 (A. AMATO, *Livro das moedas do Brasil*; H. ESTEVES, *Catálogo das moedas do Brasil independente, 1822-2010*).

Logo acima deste piso de cimento, durante o período de funcionamento da latrina, ficava a bacia, que conectava com o cano grés.

Antes da construção da latrina, toda a Área foi assentada com uma camada irregular e grossa de argila vermelha, talvez uma tentativa de lacrar o aterro logo abaixo, que tem como característica principal a coloração preta, sem dúvida fruto de vazamentos dos canos ou galerias no local.<sup>13</sup>

A galeria e a latrina podem ter sido instaladas no local durante a década de 1870, na época de construção do terreiro, ou durante seu funcionamento nos anos seguintes. É improvável que a estrutura esteja associada ao período pós-terreiro pela ausência de um único artefato vintecentista. O TPQ do aterro preto abaixo dele é uma moeda de 20 réis de bronze do ano de 1869. Também consta uma base de prato da linha “Pottery” da GR Turnbull, fabricado na Inglaterra entre c. 1863-1875, entre muitos outros fragmentos de faiança fina (KOWALSKY e KOWALSKY, 1999, p. 354, p. 560).

---

<sup>13</sup> Os vazamentos eram frequentes. Cf. *O Alabama*, 2 de junho de 1866, p. 1; APMS, Intendência. Processos, Seção de Água e Esgoto do Município, 1893-1922, Relatórios dos esgotos projectados para o 2º districto da cidade da Bahia, Apresentado a Intendência Municipal pela firma contractante Teodoro Sampaio & Paes Leme, ano 1906.

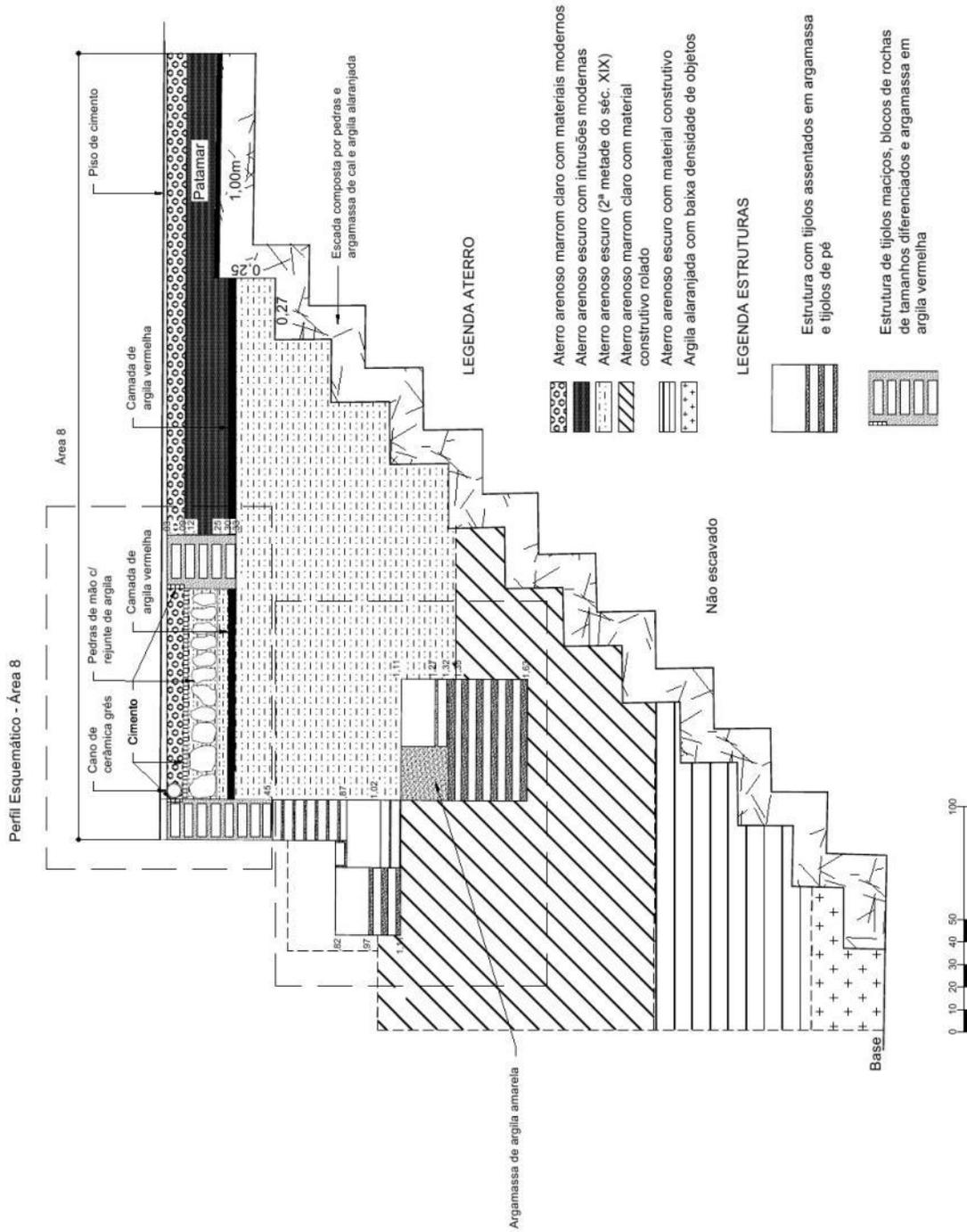


Figura 52: Perfil esquemático da Área 8



**Figura 53: Galeria na Área 8 para escoamento de esgoto domiciliar para o cano geral no grotão**

A instalação de uma latrina com bacia e construída com cimento seria considerada sofisticada, porém, plausível para a época, particularmente se considerada a fortuna do proprietário.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Por exemplo, o porão da propriedade do também negociante Francisco Adães Villasboas na mesma rua, também tinha uma “latrina de alvenaria cimentada”. APEBa, Inventário de Leopoldina Maria Ferreira Adans, ano 1876-1878, f105V, Judiciário, Inventários, 08/3362/04. Em 1874, já constavam propagandas para “latrinas inglesas” e em 1880 para “bacias de ferro e louça” nas lojas de Salvador, *Correio da Bahia*, 28 de janeiro de 1877, p. 4; *O Monitor*, 15 de agosto, 1880, p. 4. No *Correio da Bahia*, no ano de 1874, apareceu uma nota que relatava o uso em Salvador de “cano para despejos de barro vidrado” e uso de sifão, “com as respectivas bacias em cima”, *Correio da Bahia*, 10 de fevereiro, p. 2. Em 1880, já constava propaganda em loja de Salvador de venda do famoso cimento Portland, *Correio da Bahia*, 19 de dezembro, 1876, p. 3.

## Área 9

Essa área, um local de passagem, ficava rente à entrada dos fundos e vizinha à latrina do porão. Existiram dois pisos de argila oitocentistas aqui, de características diferentes. O mais recente tinha espessura de um centímetro, coloração escura e um TPQ derivado de um fragmento de um prato de faiança fina, “Edged non-impressed”, pintado à mão de cor azul, com data de fabricação entre 1860-1900, associado à E4-9, que foi colocado no momento de construção do piso (SAMFORD e MILLER, 2012). Dentro deste, também foi encontrada uma moeda do ano de 1816. O segundo piso é espesso (três centímetros) e tem coloração bege. O TPQ deste piso vem do aterro logo abaixo, uma borda de um recipiente de faiança fina de forma côncava e pintada no estilo “sprig”, com datas de produção entre 1835-1880 (SAMFORD e MILLER, 2012).

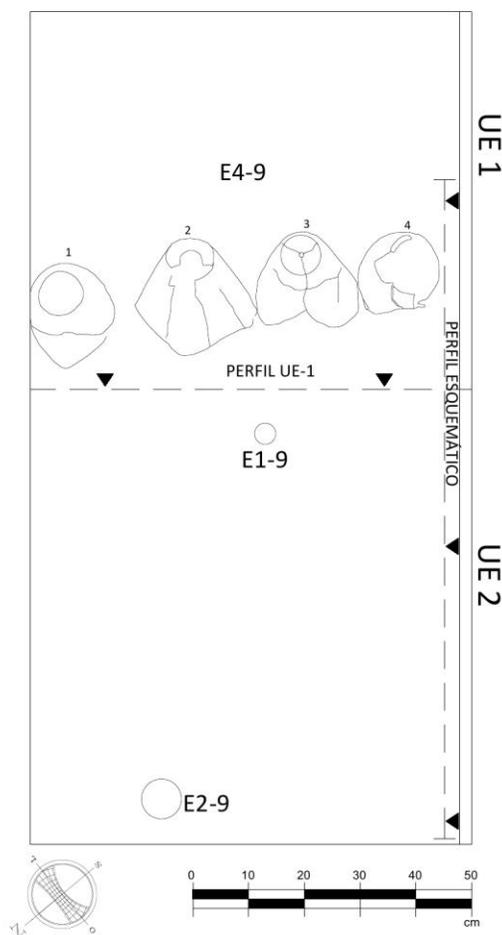
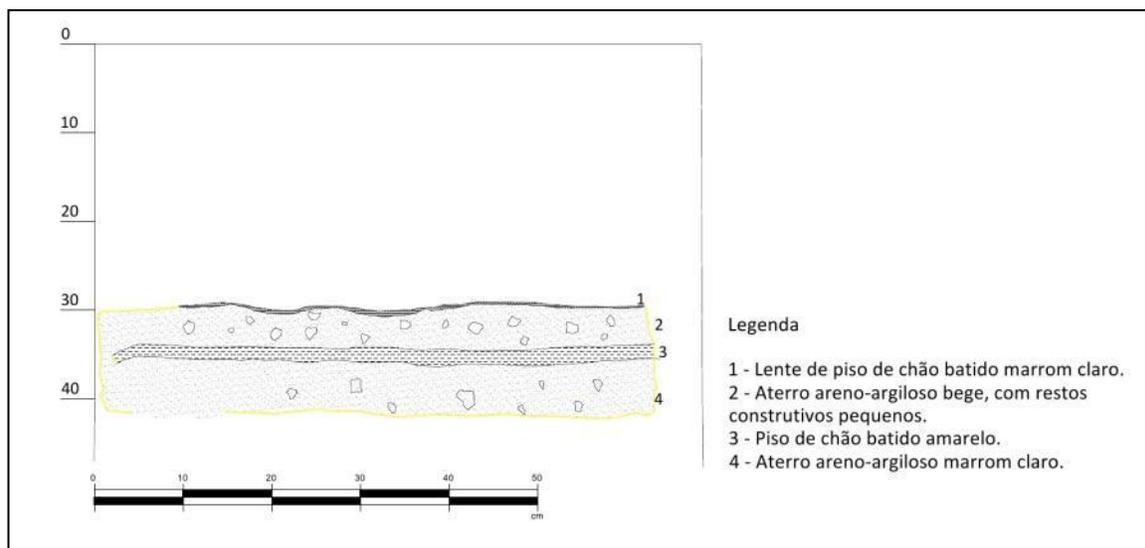


Figura 54: Planta das estruturas da Área 9



**Figura 55: Perfil noroeste da UE 1 da Área 9**

As três estruturas associadas a este período estão ligadas ao piso mais recente. A E4-9, de função ritual, foi colocada durante a construção do piso. A E1-9, de função indeterminada e próxima aos vasilhames, tinha somente dois ossos indeterminados de peixe e um fragmento de faiança portuguesa, ambos provavelmente oriundos do solo utilizado para aterrjá-lo. A E2-9, próxima ao canto norte, trata-se de uma estrutura de combustão, onde um pequeno fogo foi acesso diretamente no piso.

<b>Função da estrutura</b>	Indeterminado	Ritual	Uso de fogo
<b>Número da estrutura</b>	E1-9	E4-9	E2-9

**Tabela 11: Função das estruturas da Área 9**

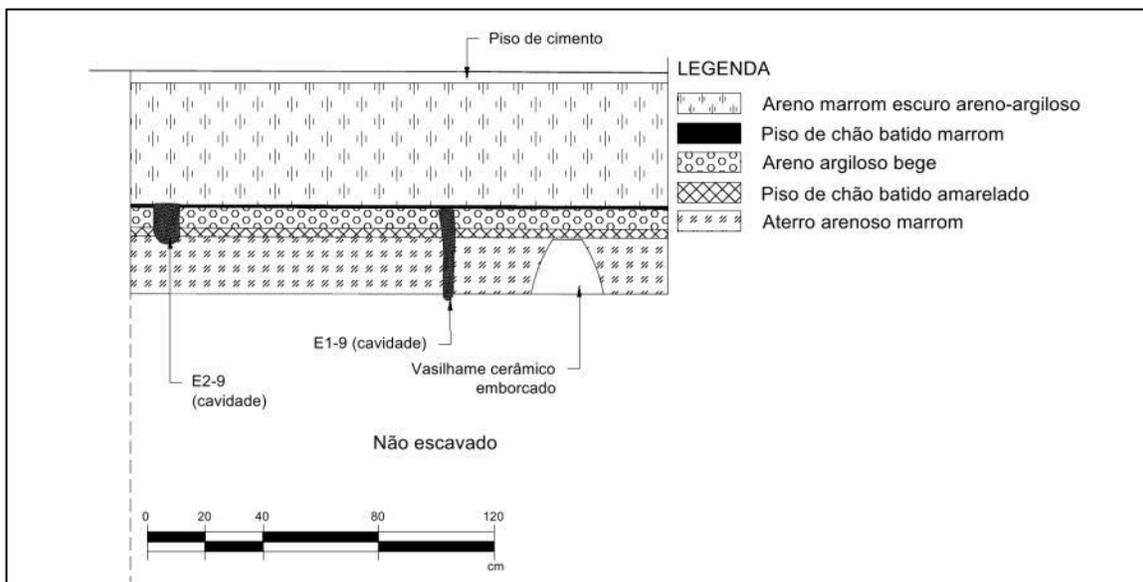


Figura 56: Perfil esquemático das estruturas da Área 9

### 3.4 Período IV: declínio, abandono do terreiro e novo uso do espaço (1892 – década de 1920)<sup>15</sup>

No Capítulo 4, será prosseguida a teoria de que dez garrafas encontradas acima do piso fizeram parte de um ciclo de encerramento de atividades no terreiro de candomblé. Mais especificamente, elas tinham a função de proteger o espaço sagrado enquanto o terreiro passava por um período de indefinição devido à morte de sua figura de liderança.

Aqui, a meta é mais modesta, demonstrar que pertenciam a um período cronológico anterior àquelas encontradas no aterro acima e na estrutura E5-3, associada a ela. Apresentamos a seguir uma análise minuciosa das garrafas de bebidas, particularmente no que tange seus aspectos cronológicos, pois servem como principal

<sup>15</sup> A evidência desse período está fortemente atrelada a análise das garrafas de vidro encontradas em contexto de deposição “secundária” e “de facto”. Utilizam-se aqui as definições clássicas de Michael Schiffer, que posteriormente foram esmiuçadas por ele e outros estudiosos: na deposição *de facto*, artefatos ainda utilizáveis são deixados quando uma área é abandonada. Portanto, é comum que resulte em artefatos que ainda estão inteiros quando encontrados pelo arqueólogo. Ao contrário da deposição *primária*, onde o descarte ocorre no local de uso, a *secundária* ocorre em local diferente do contexto do uso (Cf. M. SCHIFFER, *Behavioral archaeology*).

evidência para apoiar os argumentos sobre a sequência de eventos que ocorreu no espaço a partir da década de 1890.<sup>16</sup>

### **3.4.1 Fase 1: ritual de proteção do espaço (1892 – c. 1900)**

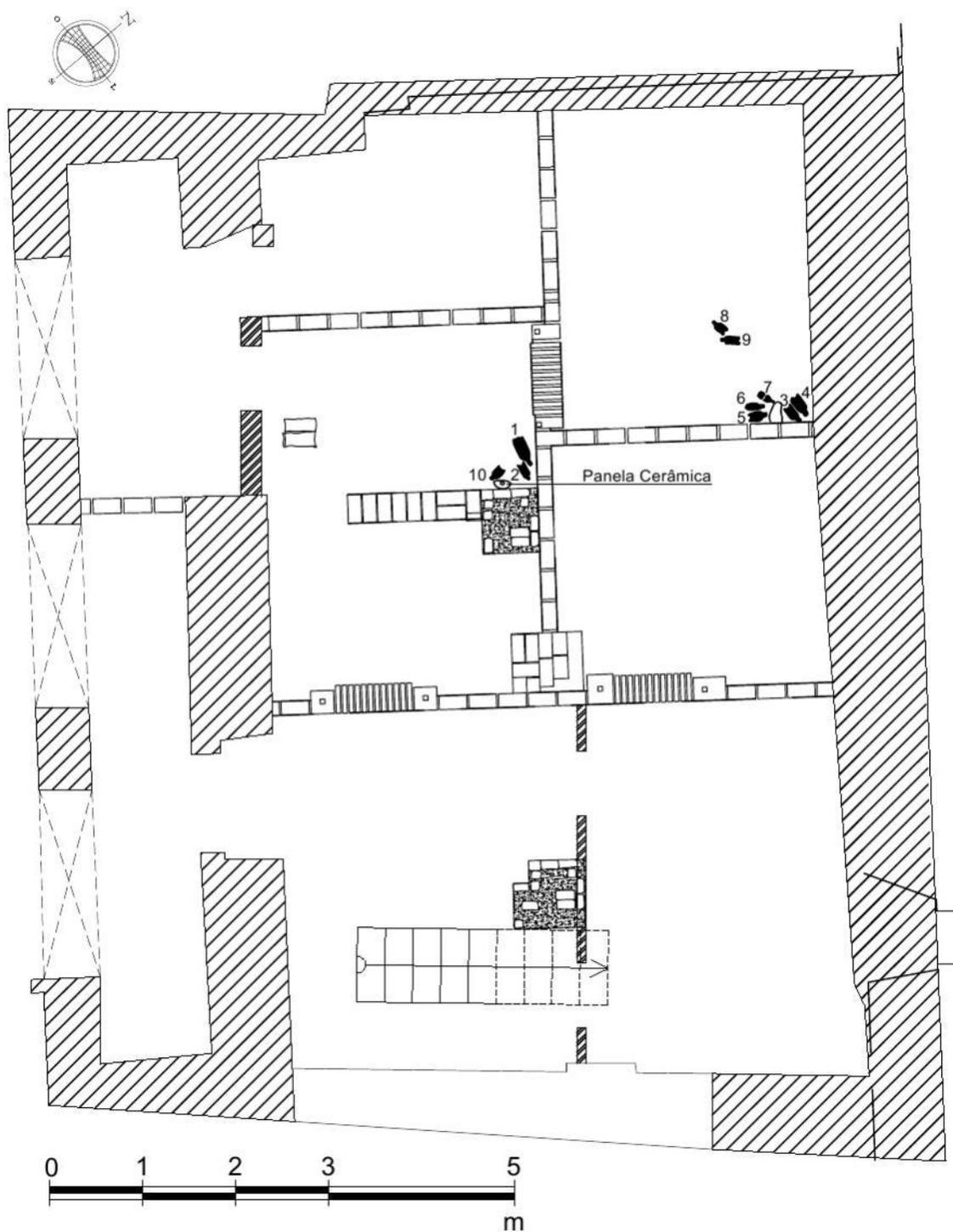
A estrutura E1-1 é composta por um total de dez garrafas inteiras e um artefato não vítreo, todos encontrados acima do chão batido. Conforme será argumentado no Capítulo 4, as garrafas foram usadas de forma ritualística e colocadas no piso para proteger o espaço. Na Área 1 foram encontradas sete garrafas de vidro, cinco delas encostadas no canto nordeste do cômodo, sendo que duas estavam separadas das restantes por uma rocha. Entre as outras três do canto, uma estava em pé, fragmentada a partir do pescoço, com sua base assentada numa cavidade rasa no piso. No meio do cômodo, de frente para a porta de entrada, a pouco mais de um metro, estavam mais duas garrafas.

Ao atravessar a limiar da porta para a Área 5, à esquerda estavam mais três garrafas acima do chão batido e uma panela de cerâmica decorada com tauá vermelho. Todas as garrafas estavam vazias quando encontradas.

O fato dos artefatos estarem soltos acima do piso abre a possibilidade de que estivessem associados à camada de entulho colocado entre o piso de argila e o subsequente piso de cimento. Porém, argumenta-se aqui que são exemplos de deposição *de facto*, colocadas de forma intencional acima do piso batido, abandonadas e encontradas depois durante a escavação arqueológica em suas posições originais.

---

<sup>16</sup>A análise das garrafas visa, sobretudo, coletar informações cronológicas que possam auxiliar na datação do sítio arqueológico. A principal fonte utilizada foi B. LINDSEY, *Historic glass bottle identification and information website*, no entanto, a conclusão definitiva sobre a cronologia de cada garrafa levou em conta outras fontes, muitas delas de natureza histórica.



**Figura 57: Planta com garrafas e panela acima do chão batido**

A maioria das garrafas estava inteira e sem fragmentações, com exceção da garrafa 1, de vinho, que faltava a terminação, enquanto as garrafas 6 e 10 estavam

fragmentadas, porém com todas as peças juntas no local de sua deposição original. Entende-se que o processo posterior de assentamento da camada de aterro encima do piso resultou na fragmentação das duas garrafas.

### Análise das garrafas usadas para proteger o espaço (E1-1)

Número	Técnica de fabricação	Forma da garrafa	Conteúdo	Fabricante da garrafa	Fab. produto final	Data
1	Molde inteiro (Dip mold)	Bordeaux	Vinho	Indeterminado	Indt	c.1850–c.1875
2	Molde de torno	Export	Cerveja	Provavelmente nos EUA, possivelmente na Alemanha	Indt	c.1873–c.1885
3	Molde de 3 partes	Champagne	Cerveja	Cannington, Shaw & Co. (Inglaterra)	Indt	1892–c.1900
4	Molde de 3 partes	Champagne	Cerveja	Cannington, Shaw & Co (Inglaterra)	Indt	1892–c.1900
5	Molde de 3 partes	Champagne	Cerveja	Cannington, Shaw & Co (Inglaterra)	Indt	1892–c.1900
6	Molde de 2 partes	Torpedo	Soda Water	Provavelmente na Inglaterra	Castro Valente (Bahia)	c.1887–c.1900
7	Manual/provável cup bottom mold	Cilíndrico	Vinho de salsa e caroba	Possivelmente no Brasil ou Portugal	Drogaria Dias Lima (Bahia)	c.1880–c.1901
8	Provável molde de torno	Champagne	Cerveja ou água mineral	Indeterminado	Indt	c.1880–c.1915
9	Molde de 3 partes	Champagne	Cerveja	Cannington, Shaw & Co (Inglaterra)	Indt	1880–1892
10	Provável molde de torno	Champagne	Cerveja	Provavelmente Europa	Indt	c.1880–c.1920

Tabela 12: Identificação das garrafas da E1-1

Além da questão de integridade das garrafas, há um ordenamento espacial que também sugere uma intencionalidade na localização dos depósitos. Oito das dez garrafas

aqui analisadas estão nos cantos dos cômodos. Por sua vez, estão também aglomeradas, em pares e trios.

A garrafa 1 é a maior da coleção, de forma tipo *Bourdeaux* utilizada para engarrafar vinho. A ausência de marcas de molde e de pontel, aliada a uma descontinuidade no vidro na altura do ombro, sugerem o uso do molde inteiriço e do instrumento de sustentação, este segundo fornecendo uma data inicial de produção para a garrafa de 1850. A base tem um *kick-up* (ou *push-up*) profundo, comum a garrafas de vinho, e falta a terminação, que quebrou antes do seu assentamento no piso. O molde inteiriço era pouco usado nas garrafas de vinho depois da década de 1860, uma exceção é o relato de seu uso ainda em 1870, na França, o que fornece uma data terminal de produção para a garrafa de c.1875 (JONES e SULLIVAN, 1989, p. 26).

A garrafa 2 tem forma tipo *export* de cerveja, que está fortemente associada à produção de cerveja *lager* nos E.U.A, local onde foi primeiro criada no ano de 1873. Segundo Lockhart, a empresa responsável por criar a garrafa, a Anheuser Busch, exportava para o Brasil por volta de 1882 (LOCKHART, 2007, p. 53). A garrafa tem um *kick-up* de 2,2cm e uma marca de molde circular na base. No restante de seu corpo não exhibe marcas de molde e tem estrias horizontais pouco perceptíveis. Por essas razões, foi identificada como fabricada em molde de torno, que segundo Lockhart foi utilizado nos primeiros anos da garrafa *export* nos E.U.A. e até a década de 1880 por uma firma alemã, este segundo dado fornecendo a data terminal de produção da garrafa (LOCKHART, 2007, p. 54).

As garrafas 3, 4 e 5, todas elas do estilo *champagne* para cerveja, aparecem com a marca do fabricante “CS & C<sup>o</sup>. L<sup>d</sup>.”, as últimas duas letras indicando o início da era da empresa inglesa Cannington, Shaw & Co. como firma “Limitada”, que ocorreu em 1892.

A data terminal de produção das garrafas é em torno de 1900, uma vez que a fábrica adquire máquinas de produção semiautomática Ashley em 1897. A data utilizada aqui permite três anos para a mudança de tecnologia afetar a forma de produção da maioria das garrafas. As três garrafas foram fabricadas da mesma forma: apresentam duas

marcas de molde verticais a partir de uma marca de molde horizontal no ombro. Na base, além da marca do fabricante, tem uma marca de molde circular, com um *mamelon* no centro. As garrafas 3 e 4 tem uma terminação aplicada, de fabricação pouco sofisticada, com escorrimento de vidro a partir da base da terminação, que tem estilo *packer*. A garrafa 5 foi colocada no piso já sem a terminação.

Constam na garrafa 6 de estilo “torpedo” as inscrições “Castro Valente” e “Soda Water” em disposição vertical no bojo, que logo permitem a associação à “Fábrica de gazozas” do baiano Artemio Castro Valente, que aparece nos almanaques da cidade de Salvador até a edição de 1904/1905.<sup>17</sup> A primeira aparição da fábrica em fontes históricas é no fim do ano de 1887, quando fazem uma cobrança judicial a um devedor.<sup>18</sup> A garrafa torpedo, cujo auge de fabricação ocorreu entre 1875 e 1900, está fortemente associada à Inglaterra, fato este também sugerido pela inscrição em inglês no seu bojo.<sup>19</sup> É provável que tenha vindo da Europa vazia, usada como lastro nos navios, prática comum na época, e engarrafada com a água efervescente na fábrica em Salvador (LINDSEY, 2010; LOCKHART, 2010, p. 51).

Embora a pátina na garrafa atrapalhe a leitura em vários locais, duas marcas de molde verticais podem ser enxergadas, do início da base pontiaguda até a base da terminação da garrafa. Na terminação estilo *blob*, não há escorrimento do vidro, somente uma leve irregularidade na sua base. É um claro exemplo de fabricação com um simples molde de duas partes.

A garrafa 7, que contém as inscrições “Vinho de salsa e caroba” e “Dias Lima”, um medicamento em garrafa cilíndrica grande, certamente era vendido na importante rede de farmácias soteropolitanas. Trata-se de uma garrafa associada às farmácias fundadas pelo farmacêutico português radicado na Bahia, Agostinho Dias Lima. Além de duas redes de farmácias, ele e seus sócios tinham uma fábrica nos arredores da cidade

<sup>17</sup> Cf. A. dos REIS, *Almanaque administrativo, indicador, noticioso, comercial e literário do estado da Bahia. 1904-1905*, 7º ano, Salvador: Reis & Cia.

<sup>18</sup> APEBa, Judiciária, Sumária 68, 28/980/3, ano 1888.

<sup>19</sup> As propagandas de lojistas em jornais brasileiros da época preferem usar o termo “águas gazozas”; o uso do termo “*soda water*” não foi encontrado. Trata-se de mais um indício da fabricação inglesa da garrafa.

onde era fabricada uma grande gama de produtos, muitos deles necessitando de contentores: águas e vinhos medicinais, xaropes, unguentos e tinta de escrever.<sup>20</sup>

A combinação de salsa e caroba foi aprovada no Brasil em 1874 e começou a ser comercializada no país a partir de então.<sup>21</sup> Em 1879, essa combinação apareceu em propagandas de drogarias (mas não em forma de vinho) pela primeira vez na Bahia, inclusive um extrato numa drogaria da família Lima.<sup>22</sup> A combinação de salsa e caroba aparece em propagandas na Bahia até o início da década de 1890, e foi encontrada em propagandas em outras cidades brasileiras até o fim da década seguinte.<sup>23</sup> Estes dados históricos auxiliam na tarefa de fornecer uma data inicial de produção para a garrafa: presume-se que o empreendedor Agostinho Dias Lima enxergou o potencial do novo remédio e rapidamente iniciou a fabricação do seu próprio produto com estes ingredientes, salsa e caroba, na sua fábrica na região de Salvador conhecida como Jequitiaia.

No corpo da garrafa, existem duas marcas de molde verticais, quase imperceptíveis, que começam na altura do calcanhar e terminam no ombro. No calcanhar, há uma marca de molde horizontal, também quase imperceptível, e na base, um pequeno *kick-up*. Na ausência de marcas de pontel convincentes, infere-se o uso do instrumento para sustentação.

Grandes sulcos verticais no pescoço e bastante escorrimento de vidro na terminação indiciam uma manufatura um tanto rústica, o que sugere sua formação manual pelo encarregado de soprar o vidro, e pode apontar para uma produção brasileira ou até portuguesa, ambas com indústrias vidreiras pouco sofisticadas nessa época (Cf. ZANETTINI & CAMARGO, 1999).<sup>24</sup> Por este conjunto de evidências, infere-se o uso de um molde *cup-bottom* para formar a garrafa.

---

<sup>20</sup> *A Gazeta Médica*, 1888, p. 340.

<sup>21</sup> Cf. *O Paiz*, 20 de março de 1885, p. 3.

<sup>22</sup> *O Monitor*, 3 de junho de 1879, p. 4.

<sup>23</sup> *O Pequeno Jornal*, 10 de março de 1892, p. 4; fora de Salvador, a data mais tardia em que foi encontrada é 1909, no jornal *Pacotilha*, 30 de dezembro, p. 5.

<sup>24</sup> Ao que parece, por um breve período de tempo Agostinho Dias Lima também esteve envolvido num armazém na década de 1850 onde se vendia variados produtos farmacêuticos importados da Europa, entre

A data terminal de produção, c.1901, foi gerada a partir da data em que a “Drogaria Dias Lima” deixa de aparecer nas fontes históricas, portanto 13 anos após a morte de seu fundador, Agostinho.

A garrafa 8, de estilo *champagne*, provavelmente foi utilizada para conter cerveja. No corpo, não há marcas de molde, apesar de ao redor do ombro ser possível sentir um relevo que poderia ter sido causado por um molde. Na base, além de um *mamelon* no centro, que se trata de um pequeno acúmulo de vidro, simétrico e circular, e um pequeno *kick-up*, há uma marca circular, quase imperceptível, que provavelmente trata-se de uma marca de molde. Há estrias horizontais no pescoço e na terminação, assim como no corpo, estas quase imperceptíveis.

A terminação foi aplicada ao estilo *packer* e tem uma pequena quantidade de escorrimento a partir da base. A presença de pátina em alguns locais dificulta a análise. Este conjunto de informações sugere o uso do molde de torno, apesar de a garrafa parecer muito com aquelas da coleção fabricada na Inglaterra, na Cannington, Shaw & Co., todas elas com fabricação com moldes de três partes. Outra possibilidade de uso da garrafa, em virtude da cor esverdeada e da forma, é para engarrafamento de água mineral gasosa *Apollinaris*, de origem alemã. A data inicial de manufatura da garrafa é derivada da presença de terminação para uso de uma espécie de tampa chamada *lightning stopper*, cujo uso tem início em torno de 1880. A data final, prevendo a possibilidade de tratar-se de uma garrafa produzida por molde de torno na Alemanha, é aproximada de quando o uso de máquinas semi e automáticas já é predominante neste país (MILLER e SULLIVAN, 2000, p. 169).

---

eles recipientes de vidro para farmácias. Não está claro se a fábrica dele nas décadas de 1880 e 1890 também usou fornecedores estrangeiros para engarrafar os seus diversos produtos (Cf. C. L. MASSON, op cit, 1857, p.266).



Figura 58: Garrafas da E1-1<sup>25</sup>

A garrafa 9, de cor âmbar e estilo *champagne* para cerveja tem a marca “C.S. & Co.” inscrita na base, o que remete ao período inicial de funcionamento da fábrica Cannington, Shaw & Co., na Inglaterra, entre os anos de 1875 e 1892. A garrafa tem uma marca de molde horizontal no ombro e duas marcas verticais que partem rumo à terminação do mesmo local. Vale ressaltar que a parte central do corpo, abaixo do ombro, tem coloração mais clara que o restante da garrafa.

<sup>25</sup> Primeira fileira tem as garrafas 1 até 5 e a segunda fileira as garrafas 6 até 10.

A terminação é aplicada ao estilo *packer*, com uma base um pouco desnivelada e algumas marcas de estrias. Utilizava-se um *lightning stopper* com este tipo de terminação, com data de introdução em torno de 1880.

A base tem uma marca circular do uso de molde, dentro da qual está a marca do fabricante e um *mamelon* no centro. Na intersecção entre o calcanhar e a parte plana da base, quase imperceptível, está mais um traço circular de molde, para o uso de um molde separado para a base. Trata-se de mais uma garrafa com molde de três partes, fabricada pela Cannington, Shaw & Co., esta mais antiga que as demais da coleção.

A garrafa 10, de cor âmbar e estilo *champagne*, para cerveja, não tem marcas de molde no corpo, somente algumas estrias horizontais quase imperceptíveis. A garrafa apresenta bastante pátina e sinais de desgaste. Na base, tem duas marcas de molde circulares: uma no calcanhar e outra mais centralizada. No pescoço, há algumas estrias verticais, enquanto a terminação é do estilo *packer*, que seria utilizado com um *lightning stopper* a partir de c.1880. No interior do gargalo, alguns centímetros abaixo da abertura, há uma linha de junção horizontal. Por este conjunto de características, sugere-se o provável uso do molde de torno para a sua manufatura, tecnologia utilizada até cerca de 1920.

Todas as garrafas deste contexto foram fabricadas manualmente e, salvo a garrafa 1, elas tem período de produção que atravessa parte da década de 1880 ou 1890. Isso inclui as quatro garrafas fabricadas na Cannington, Shaw & Co., umas delas provavelmente na década de 1880 e as outras três, quase certamente, durante a década seguinte, todas feitas manualmente com um molde de três partes. A fábrica inglesa foi fundada em 1875, num período de expansão local na produção de garrafas. No fim da década seguinte, já contava com 870 trabalhadores, número que cresceu a ponto de uma fonte afirmar que em 1892 tratava-se da “maior fábrica, de qualquer tipo, no mundo” (BARKER & HARRIS, 1993, p. 450).<sup>26</sup> É interessante observar que apesar de máquinas semiautomáticas estarem em uso no país desde 1887, devido à resistência do sindicato,

---

<sup>26</sup> Neste ano, 1188 pessoas trabalhavam na indústria sediada em St. Helen's, Inglaterra (Cf. BARKER e HARRIS, *A Merseyside Town in the Industrial Revolution*, p. 450).

demorou 10 anos para a introdução das máquinas Ashley no chão de uma das mais importantes fábricas de garrafas do mundo (BARKER & HARRIS, 1993, p. 450; LOCKHART et al., 2014, p. 52).

As seis garrafas restantes não tem a marca do fabricante do contentor, porém, é possível sugerir locais de fabricação em alguns casos. Conforme discutido anteriormente, o fabricante da garrafa para água com gás parece ter sido inglês, e Artêmio Castro Valente, dono da fábrica em Salvador, seu cliente. O recipiente de vidro na forma “torpedo”, com inscrições em inglês no bojo, certamente foi um produto importado pelo negociante baiano, amplamente envolvido nas redes transatlânticas comerciais entre o Brasil e a Europa.<sup>27</sup>

Quanto ao recipiente utilizado para engarrafar o vinho de salsa e caroba vendido pela drogaria “Dias Lima” de Salvador, existem pistas para sua origem. Pode ter sido fabricado no Brasil, numa pequena fábrica, talvez até baiana, em época anterior ao período de grande produção de fábricas como a Santa Marina em São Paulo. Possivelmente a própria fábrica do comerciante produziu garrafas. É comprovada também a experiência do fundador lusitano Agostinho Dias Lima com importação de produtos europeus.<sup>28</sup> Uma hipótese é que a manufatura grosseira da garrafa 7 seja indício de uma origem de caráter artesanal brasileira ou portuguesa. O uso de palavras em português no bojo fortalece essa possibilidade.

A garrafa de cerveja de estilo *export* está fortemente associada à produção de cerveja nos E.U.A., a partir de 1873. A forma da garrafa foi inventada lá, apesar de sua produção em molde de torno (o caso do exemplar encontrado) ter durado poucos anos, e também ocorreu na Alemanha, por alguns anos adicionais. Para o restante das garrafas, não é possível precisar o local de origem.

---

<sup>27</sup> Cf. *O Correio da Bahia*, 3 de maio de 1878, p.8; *Diário de Notícias*, 23 de junho de 1893, p.2; *Almanaque do Rio de Janeiro*, 1901, p.530; APEBa “Ação ordinária-cobrança”, ano 1905, Judiciário, 09/313/04.

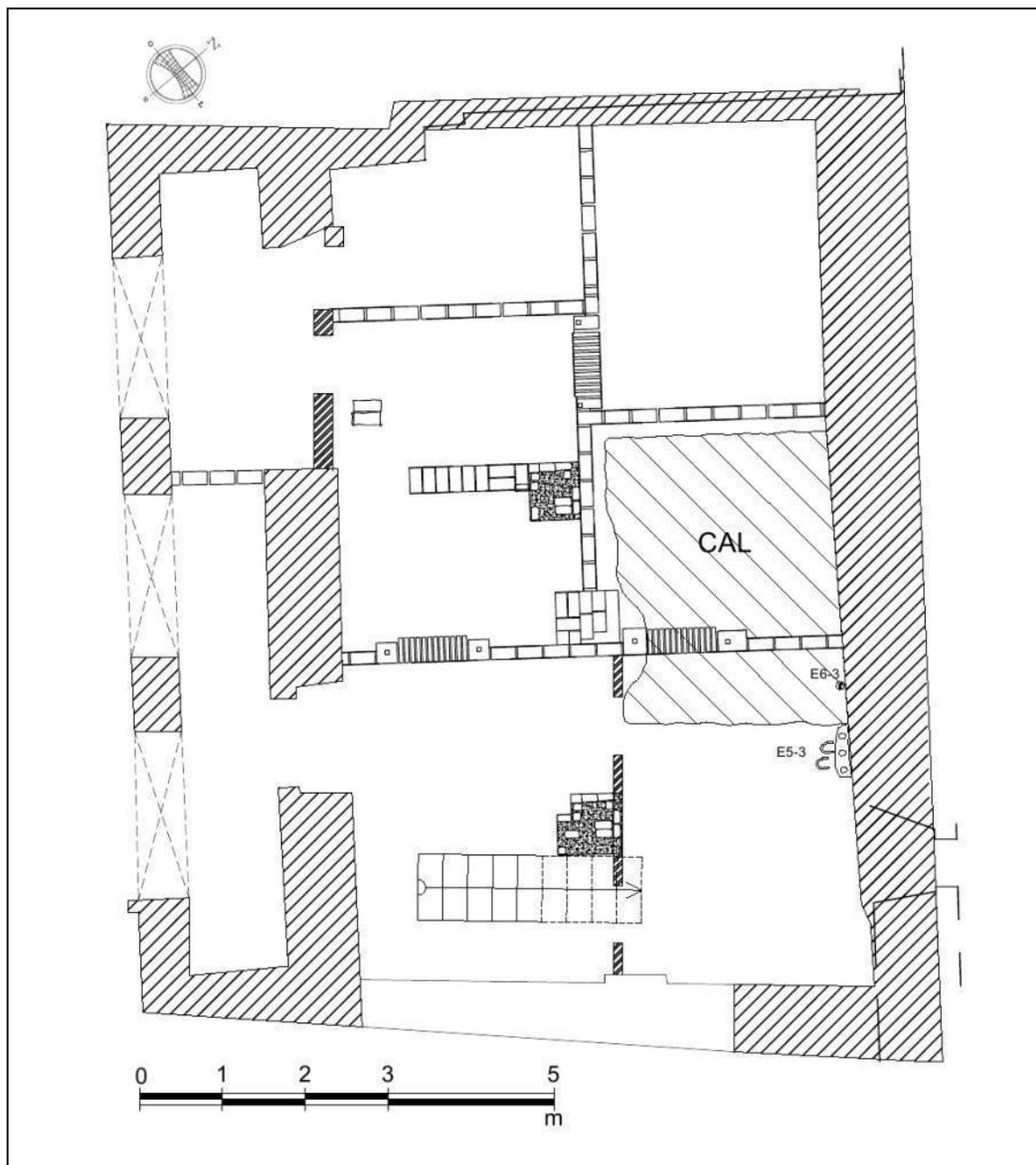
<sup>28</sup> Cf. Propaganda no Almanaque, cf. C. L. MASSON, *Almanaque administrativo, mercantil e industrial da Bahia*, 1857 (op. cit), p. 266-267.

Em síntese, essa pequena amostra destaca o caráter internacional, de fabricação manual, das garrafas usadas em Salvador para bebidas durante o período de 1880 até o fim do século.

### **3.4.2 Fase 2: Abandono e ritual de encerramento do uso do espaço (c. 1900 -1926)**

Após o assentamento intencional das 10 garrafas, houve um longo período de abandono do espaço. Depois, entre meados da década de 1910 e, no máximo, o ano de 1926, argumenta-se nesta tese que um último ato ritual precedeu o encerramento do uso do candomblé e seu lacramento com um piso de cimento. Conforme detalhado adiante, duas estruturas arqueológicas foram assentadas no momento de fechar o terreiro. Na confecção de uma delas, a estrutura E5-3, foram usadas diversas garrafas que fornecem indícios datáveis e, portanto, subsídios para essa interpretação de abandono do espaço.

Antes disso, uma fina camada de areia fina, com a presença de carvão, cinzas e 40 fragmentos de pregos de ferro foi assentada na Área 2. Em seguida, uma lente de cal branca foi fixada acima de toda a superfície do chão batido. Esta camada atravessa o batente da porta do cômodo e foi colocada também em parte do cômodo vizinho (Área 3).



**Figura 59: Estruturas associadas ao fechamento do terreiro**

Em seguida, uma camada areno-argilosa marrom clara com entre 6 cm e 21cm de espessura foi depositada em todos os cômodos na parte interior do porão da casa (as áreas 1-7). Entende-se que ela foi assentada de forma sincrônica para servir como aterro abaixo do piso de cimento, e tem as mesmas características em todos os cômodos. Isso foi

confirmado pela remontagem de um urinol de *whiteware* (Peça 1), cujos fragmentos foram encontrados nesta camada nas áreas 1, 5, e 6.

A camada contém grande quantidade de restos construtivos, que incluem telhas fragmentadas, restos de argamassa avermelhada e reboco, tijolos fragmentados e alguns inteiros, e, ocasionalmente, madeira.

Estes materiais construtivos parecem ser indícios tanto de deposição primária como secundária. Talvez alguns materiais fossem oriundos da demolição do próprio terreiro, como os tijolos inteiros encontrados em alguns locais.

No entanto, grande parte dos materiais encontrados nesta camada claramente é de contexto secundário, até mesmo o material construtivo. A presença de telhas, por exemplo, sugere que pelo menos parte do material construtivo não veio diretamente do interior do porão, pois não haveria utilidade para telhas neste ambiente de subsolo. Portanto, trata-se de material utilizado em outro local e posteriormente reaproveitado como aterro dentro do porão.

Também de contexto secundário é a gama variada de artefatos associados à camada, ainda que em densidade menor se comparada com o material construtivo. Para exemplificar, detalha-se a seguir o conteúdo da Unidade de Escavação 2 da Área 7, onde a camada tem espessura de 6 cm e a área escavada 20,8m<sup>2</sup>: quatro fragmentos de cerâmica, sendo uma delas sem vidrado; 10 fragmentos de vidro, três de garrafa diferentes e sete de vidro “reto”, provavelmente de janelas; seis fragmentos de pregos; três fragmentos de conchas; e 11 ossos de aves e mamíferos. Grande parte deste material sofreu ação anterior de pisoteamento, fato este sugerido pelo tamanho reduzido dos fragmentos. O TPQ para essa camada vem de uma moeda de 100 réis de cupro-níquel do ano de 1901.

Por último, a estrutura ritual E5-3 foi assentada rente à parede da Área 3 e se distingue por ter uma grossa camada de cal branca e alguns vestígios de argila alaranjada, ambos recheados principalmente com fragmentos de garrafas.

Na E5-3 constavam ainda sete fragmentos de vidro “reto”, provavelmente de janelas, quatro vértebras e uma espinha de um peixe da ordem “siluriformes”, conhecido popularmente como o peixe gato, ossos de *bos taurus* (boi/vaca), precisamente dois fragmentos da diáfise de uma costela, com marcas de serra, além de seis fragmentos de osso chato. Junto a esses vestígios havia um prego de metal ferruginoso, além de outro fragmentado, assim como cinco fragmentos pequenos de um artefato indeterminado também de metal ferruginoso. Outros restos incluíam três fragmentos pequenos de telha e um de tijolo, assim como um pequeno fragmento cerâmico indeterminado.

Em seguida, um contrapiso de argila avermelhada foi colocado em todos os cômodos, e logo acima um cimento avermelhado. A pesquisa histórica sugere que isso tenha acontecido no máximo em 1926, provável ano de venda do imóvel para um imigrante espanhol.

### **Análise do vidro e da cerâmica da camada de aterro**

Para analisar os contentores de vidro desta camada, decidiu-se primeiro determinar o Número Mínimo de Vasilhames (NMV) representado pela coleção.<sup>29</sup> O exercício de elaboração do NMV para o vidro resultou na identificação de 25 recipientes diferentes a partir de 88 fragmentos. Muitos contentores estavam bastante fragmentados e incompletos.

Número	Técnica de Fabricação	Forma da garrafa	Conteúdo	Fabricante da garrafa	Fabricante do produto final	Data
11	Provável sopro livre	Cilíndrico	Medicinal (Patente)	Provavelmente Portugal	Água inglesa/André Lopes de Castro (Portugal)	1802-1888
24	Provável molde de 2 partes	Tinteiro em forma de chaleira	Tinta	Indeterminado	Indeterminado	c.1850- c.1900
25	<i>Cup bottom mold</i>	Frasco cilíndrico	Medicinal ou perfume	Indeterminado	Indeterminado	c.1850- c.1880

**Tabela 13: Contentores no aterro depositado durante o século XX**

<sup>29</sup> Para determinar o NMV de recipientes de vidro, basta adaptar o processo descrito em B. VOSS & R. ALLEN, *Guide to Ceramic MNV Calculation Qualitative and Quantitative Analysis*.

A análise resultou no reconhecimento de atributos datáveis, com datas iniciais e terminais de produção, para somente três contentores. Do contentor 11 sobrou o brasão com a inscrição “Ind. Lopez de Castro” no seu centro. A datação do contentor, a partir de fontes históricas, sugere que o fabricante das “águas inglesas”, uma espécie de tônico, era a família portuguesa Lopes de Castro, que começou a exportar o produto para o Brasil a partir de 1802 (MARQUES, 1997, p. 2). Propagandas do produto aparecem nos jornais brasileiros ao longo do século, inclusive de venda num estabelecimento que pertencia ao farmacêutico Agostinho Dias Lima, em Salvador.<sup>30</sup> No ano de 1888, a Inspetoria Geral da Saúde proibiu a venda do remédio de André Lopes de Castro e liberou a produção da “água inglesa” para farmacêuticos brasileiros.<sup>31</sup> Utiliza-se essa data, ainda que aproximada, como a terminal para o contentor.

O contentor 24 é um tinteiro, multifacetado e com forma de chaleira, com uma marca de molde horizontal por toda sua extensão, o que sugere fabricação com uso de molde de duas partes. Na terminação, a abertura parece ter sofrido ação de trituração, característica essa de um “*ground rim*”. O período de fabricação de tinteiros nessa forma de chaleira é c.1850- 1900.

O contentor 25 é também um frasco pequeno, longo e fino, de vidro transparente, provavelmente de uso farmacêutico, mas com possível uso para perfume ou gênero afim. No corpo, tem uma marca de molde vertical que inicia no ombro e termina exatamente na base do calcanhar. Acima, na parte “alta” do calcanhar, há uma marca de molde horizontal. Na base da garrafa, há uma cicatriz, provavelmente uma marca de pontel, e não há *kick-up*. Na terminação, há um lábio “rolado”, colocado de forma grosseira e assimétrica. Essas características sugerem o uso do molde *cup bottom*, com o prato da base do molde plano ou até sem o uso de prato, o que implicaria na fabricação do contentor no próprio chão da fábrica. Estes atributos sugerem uma data de manufatura associada aos primórdios do uso do molde de *cup-bottom*, a partir de c.1850, até c.1880.

---

<sup>30</sup> C. L. MASSON, *Almanaque administrativo, mercantil e industrial da Bahia*, 1857 (op. cit.), p. 266.

<sup>31</sup> Cf. *Gazeta médica da Bahia*, janeiro de 1889, número 7, p.1

Há uma divergência significativa entre o TPQ da camada como um todo (ano 1901) e o TPQ derivado do vidro (ano de 1850, do contentor 24), o que sugere a presença de material “antigo” na camada. Uma forma de fortalecer essa hipótese é calcular a data média para os vidros e a cerâmica dessa camada, segundo a fórmula explicitada por South (1977). No entanto, não é possível aplicar a fórmula aos vidros deste contexto por ser uma amostra muito restrita, de somente três contentores. A Data Média Cerâmica (DMC), calculada a partir de um número maior de recipientes, 24, resultou numa data de 1845,6.<sup>32</sup>

Número do contentor	Data inicial- Data final de produção	Fonte
11	1802-1888	MARQUES, 1997; GAZETA MÉDICA DA BAHIA, 1889
24	1850-1880	LINDSEY, 2010
25	1850-1900	LINDSEY, 2010

**Tabela 14: Datas dos vidros para a camada de aterro depositada no século XX**

Juntos, os resultados dos cálculos para a data média da cerâmica e o TPQ do vidro sugerem que essas classes de artefatos são pelo menos 40 anos mais antigas que o momento de aterramento do chão batido.

<sup>32</sup> O cálculo do NMV para a cerâmica gerou 35 utensílios a partir de 78 fragmentos associados à essa camada. Durante a análise, 19 fragmentos foram excluídos por terem características comuns a mais de um dos recipientes cerâmicos.

Número do vasilhame	Tipo <sup>33</sup>	Data inicial-Data final de produção	Média
2	Granito branco moldado estilo “Clássico”	1860-1870	1865,5
3	Granito branco “plain and rounded”	1870-1890	1880
6	“Band-and-line”	1875-1960	1917,5
7	Transfer print/Pastoral	1819-1836 (pico)	1827,5
11	Banhado/”Solid color slip and bands”	1780-1840	1810
12	Transfer print/Cor azul	1817-1834 (pico)	1825,5
13	Transfer print/Borrão indeterminado	1828-1908	1868
14	Transfer print/Borrão indeterminado	1828-1908	1868
16	Creamware	1762-1820	1791
17	Creamware	1762-1820	1791
18	Transfer print/Borrão indeterminado	1828-1908	1868
19	Transfer print/Borrão chinoiserie floral	1834-1887	1860,5
20	Banhado/banda azul	1840-1900	1870
21	Transfer print/cor preto	1825-1838 (pico)	1831,5
26	Pintado/”Azul cobalto com grandes pinceladas”	1815-1830	1822,5
27	Transfer print/cor azul escuro	1819-1835 (pico)	1827
28	Transfer print/Borrão indeterminado	1828-1908	1868
29	Transfer print/Cor verde	1832-1850 (pico)	1841
30	Transfer print/Cor verde	1832-1850 (pico)	1841
31	Pintado/Shell edge estilo “Neo-clássico”	1800-1840	1820
32	Pintado/Shell edge estilo “Non-impressed”	1860-1900	1880
33	Pintado/Shell edge estilo “Neo-clássico”	1800-1840	1820
34	Pintado/Shell edge estilo “Neo-clássico”	1800-1840	1820
35	Pintado/Shell edge estilo “Non-impressed”	1860-1900	1880
<b>Total vasilhames: 24</b>			<b>Produto= 44293,5</b>
<b>DMC= 44293,5/24= 1845,56</b>			

**Tabela 15: Data média cerâmica (DMC) para a camada de aterro depositada no século XX**

<sup>33</sup> A fonte das datas para os vasilhames foi: número 6 foi Miller (1991, p. 7), números 16 e 17 Miller (2000, p. 13) e para o restante das peças utilizou-se Samford e Miller (2012).

Do total de 25 recipientes vítreos identificados, dois tinham fragmentos passíveis de serem colados, e somente dois recipientes pequenos estavam inteiros (números 24 e 25). Tanto os recipientes de vidro como os de cerâmica estavam bastante incompletos: 88% do vidro e 95% da cerâmica estavam representados por menos de metade do recipiente. Se somadas as evidências sobre a falta de integridade dos utensílios aos indícios de sua maior antiguidade, fica comprovado que o solo com os artefatos foi retirado de outro local e utilizado como aterro após a desativação do terreiro de candomblé. É o que Stanley South chama de “*displaced refuge*”, quando o refugio é retirado de seu contexto original e colocado acima de uma camada mais recente, o que resulta numa “estratigrafia inversa” (SOUTH, 1977, p. 298). Numa área de descarte urbano de lixo, como no caso do próprio miolo do quarteirão da Rua do Tijolo, encontrar aterro requeria pouco esforço.

### **Análise dos contentores vítreos da estrutura ritual (E5-3)**

Como nos casos anteriores, optou-se por discutir em maior detalhe os contentores que forneceram informações cronológicas, ainda que nenhum estivesse inteiro.

A garrafa 1, de coloração *aqua* e usada para soda ou água, fornece informações principalmente a partir da sua base e terminação, que estão praticamente inteiras. Na base, há uma marca circular, que parece uma cicatriz, colocada de forma irregular, portanto não está centrada e tem um mínimo de *feathering*, que são imperfeições na linha externa da cicatriz. Essas características podem sugerir o uso da máquina Owens. Uma marca de molde vertical no corpo da garrafa desce até a base e vai ao encontro da marca na base. No entanto, antes de encontrá-la, ela também atravessa uma marca de molde horizontal na base do calcanhar da garrafa. A terminação, de estilo *crown cap*, tem marcas de *fire polishing* e uma marca de molde horizontal na base da terminação, antes do pescoço, e outro mais acima, a 1 cm da superfície do lábio. No gargalo, há também uma linha vertical, provavelmente a mesma encontrada na base e início do corpo da garrafa, que começa no lábio e atravessa todas as marcas de molde horizontais descritas a

caminho do pescoço da garrafa. Essa é uma clara indicação, mas não a única, do uso de maquinário na fabricação desta garrafa. Estabeleceu-se uma data inicial de manufatura a partir da marca Owens na base (1905+), ainda que garrafas com este conjunto de características tenham se tornado mais frequentes a partir da década seguinte.

Número	Técnica de fabricação	Tipo de garrafa	Conteúdo	Fabricante da garrafa	Fabricante do produto final	Data
1	Automático/Máquina Owens	Soda/água	Indt	Indt	Indt	1905+
2	Manual com moldes	Medicinal (patente)	Tonico oriental para el cabello	E.U.A.	Lanman and Kemp (E.U.A.)	c.1863-c.1910
3	Automático/Provável máquina “blow and blow”	“Spirits” ou medicinal (patente)		Indt	Indt	1897+
6	Automático/”Narrow mouth blow and blow”	Indeterminado		Indt	Indt	1905+
7	Manual com moldes	Água mineral/estilo “champagne”		Possivelmente no Brasil	Salutaris (Brasil)	1900-c.1915
11	Uso de moldes/Automático ou manual	Provavelmente soda/água		Santa Marina (Brasil)	Indt	1896/1906+

Tabela 16: Garrafas da E5-3

O contentor 2, também de coloração *aqua*, é multifacetado e retangular. No seu corpo é possível observar a descrição do produto, “*Tonico oriental para el cabello*”, e consta também “MAN Y KEMP”. Ainda que faltem três letras, essa segunda inscrição remete à empresa responsável por sua fabricação, a “Lanman & Kemp”, de Nova York. Fabricado nos E.U.A., com uma fiel clientela nas antigas colônias da Espanha e de Portugal, era ao mesmo tempo remédio e artigo de higiene pessoal e beleza, vendido em lojas de produtos importados e farmácias das grandes cidades brasileiras.<sup>34</sup> Não era particularmente caro para um produto deste gênero, importado, mas certamente estava

<sup>34</sup> Foi localizada uma propaganda, provavelmente disseminada em Barcelona, com informações sobre o produto. Segundo a fonte, desde o início o fabricante focou na clientela dos países hispânicos e, julgando pelas propagandas nos jornais locais, na brasileira também (Cf. “Tonico oriental para el cabello”, by Lanman & Kemp, propaganda avulsa acessada no 01/06/2013 em: <http://www.abaa.org/books/632607015.html#>; para um exemplo de venda no Brasil, ver *Gazeta da Bahia* de 20/10/1880, p.3).

fora do alcance de grande parte da população.<sup>35</sup> A base também não tem marca de pontel aparente, e tem o número “45” inscrito.<sup>36</sup> Portanto, provavelmente um instrumento de sustentação (*snap case*) foi usado na manufatura. A terminação é do estilo *brandy*, mas tem um espaço maior do que o usual entre o seu lábio rolado e a superfície externa do gargalo. O contentor foi fabricado manualmente com o uso de moldes, mas não é possível identificar o processo de manufatura com maior precisão. Nos jornais brasileiros constam propagandas para o produto entre os anos de 1863 e 1910, datas estas adequadas também para uso como período de manufatura deste contentor.

O contentor 3, de cor verde, tem no seu corpo, que está fragmentado, duas linhas verticais paralelas. Na base da terminação, de estilo *blob*, há uma marca de molde horizontal, assim como outra, circular, na superfície exterior do lábio. Há outra marca de molde, esta vertical, da base da terminação até a superfície exterior do lábio, e uma segunda, porém não contínua à anterior, que desce a partir da base da terminação. Da base da garrafa resta somente uma parte com uma marca, um “L” dentro de um triângulo, marca esta que não foi identificada na literatura especializada. Este conjunto de indicadores é o suficiente para sugerir fabricação automática, provavelmente por uma máquina *blow and blow* indeterminada. Apesar do volume que sugere uma garrafa de vinho, a ausência de um reforço (*push up*) na base sugere uso para bebida alcoólica ou, possivelmente, uso medicinal ou farmacêutico. A data inicial utilizada aqui para este tipo de garrafa é 1897, o ano em que a Cannington, Shaw & Co. começou a usar máquinas.<sup>37</sup>

O contentor 6, de cor verde oliva claro, tem uma gargalo com uma marca de molde horizontal na base da terminação e outra mais acima, no lábio, próximo à sua superfície exterior. Dentro do gargalo há uma pequena quantidade de cimento fixada. Uma marca de molde vertical está presente entre as duas marcas horizontais, e ela não continua no sentido do pescoço. Uma base, que provavelmente pertence a este contentor,

<sup>35</sup> A loja Paris vendia o frasco por 840 réis em 1880. Cf. *A Gazeta da Bahia*, 20 de outubro de 1880, p.3.

<sup>36</sup> Fike categoriza a base como do tipo 3.3, R. FIKE, *The Bottle Book: A Comprehensive Guide to Historic, Embossed Medicine Bottles*, p. 10.

<sup>37</sup> Lockhart *et al.* usam a data de 1901+ para máquinas *blow and blow* com abertura estreita, porém eles se referem ao contexto norte-americano (B. LOCKHART *et al.*, *The Dating Game - The Owens Bottle Co.*, p. 50).

tem uma marca de molde vertical que sobe para o corpo, que está ausente, e na altura do calcanhar, provavelmente uma marca de molde horizontal, que intersecta com a primeira linha. A pátina acentuada dificulta a análise deste contentor. Este conjunto de vestígios, ainda que de uma garrafa incompleta, é o suficiente para sugerir fabricação por uma máquina semiautomática ou automática, que para cerveja e refrigerantes com terminação “coroa” começa a partir de 1905 (LINDSEY, 2010).

O contentor 7, de cor amarelo esverdeado, tem grande parte de seu corpo fragmentado, porém a maioria do gargalo e terminação, além da base, passíveis de remontagem. Trata-se de uma garrafa relativamente pequena, de volume de provavelmente 250 ml. A terminação foi aplicada, inclusive consta uma imperfeição dentro do gargalo, e o lábio tem estilo *blob*. Na base está inscrito “Salutaris”, que se refere a uma marca de água mineral gasosa engarrafada no interior do Rio de Janeiro. Dois fragmentos têm cimento fixado na sua superfície. Assim como no restante da garrafa, não foi possível identificar marcas de molde, salve uma leve fissura que pode ser do molde usado para inscrever o nome da firma. A data inicial de fabricação da garrafa é 1900, ano que “Salutaris” começa a ser usado para identificar a firma e seus produtos.<sup>38</sup> A data terminal de produção, de 1915, é aproximada: no início do século XX as garrafas para soda e água começaram a utilizar a terminação estilo “coroa”, conhecida como *crown cap* em inglês. Segundo Lockhart, nos E.U.A., a maioria das garrafas para soda e água já o usavam em c.1905 (LOCKHART, 2007, p. 56). No Brasil, essa mudança parece ter sido mais tardia, pois a primeira evidência encontrada nos jornais brasileiros remete a 1910, quando um anúncio para uma marca de água com gás menciona o uso de uma “rolha de coroa”, que deve ser uma referência ao *crown cap* norte-americano.<sup>39</sup> Onze anos depois, no lançamento do Guaraná Antarctica, imagens do refrigerante no jornal mostram uma rolha de coroa sendo utilizada, evidência de que seu uso já se tornara corriqueiro.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> *Gazeta de Notícias*, 5 de agosto de 1937, p. 7.

<sup>39</sup> *Correio da Manhã*, 27 de junho de 1910, p. 8.

<sup>40</sup> *O Estado de São Paulo*, 18 de agosto de 1921, p. 1.



Figura 60: Água mineral Salutaris<sup>41</sup>

O contentor 11 está incompleto, porém sua base não, e nela há informações valiosas, que podem ser analisadas apesar da pátina presente. O diâmetro relativamente pequeno de 6,5 cm e a cor *aqua*, sugerem uso para soda, água, ou talvez para engarrafar remédios ou algum produto de higiene pessoal. No calcanhar, há uma marca de molde vertical que intersecta com outra horizontal que, juntas, parecem sugerir o uso de molde tipo *cup-bottom*. No calcanhar há também as letras “SM” inscritas, que remetem à fábrica paulista Santa Marina, que começa a produzir garrafas com essa marca em 1896 (RODRIGUES, 2012, p. 3 apud BRANDÃO, 1996). No fundo da base, há quatro círculos concêntricos, sugere-se que seja resultado do uso do molde da base de uma máquina tipo Severin. Essas máquinas foram adquiridas pela Santa Marina em 1906 (ZANETTINI e CAMARGO, 1999, p. 57 apud BRANDÃO, 1996, p. 55).

Ao todo, foram encontrados 152 fragmentos de vidro de garrafa na estrutura E5-3. A análise do NMV para este conjunto resultou na identificação de 11 garrafas distintas, sendo que seis foram discutidas em maior detalhe logo acima. O TPQ deste conjunto é oriundo da garrafa 1, uma marca Owens na base de um recipiente para água e soda.

<sup>41</sup> A propaganda de jornal à direita mostra a fonte usada para engarrafar a água. *Fon Fon*, 20 de dezembro, 1913.

Como a primeira licença para a fabricação deste tipo de garrafa por uma máquina Owens ocorreu no fim do ano de 1904, o TPQ é o ano de 1905.<sup>42</sup>

Mais da metade das garrafas puderam ser parcialmente reconfiguradas (seis no total), e em quatro instâncias havia mais de 50% do utensílio representado pelo (s) fragmento (s). As peças de vidro não colavam com outras, a não ser aquelas associadas à E5-3, portanto não ficou evidente uma relação estratigráfica com a camada de aterro abaixo.

O vidro da E5-3 difere daquele na camada de aterro arenoso, discutida anteriormente, de algumas formas importantes. A proporção de recipientes que estão mais de 50% completos é maior (36,4% contra 12%), o que sugere que as garrafas estão mais inteiras. Porém, nenhuma garrafa está totalmente ou praticamente inteira, portanto não parecem ter sido descartados no seu local de uso (não seria um exemplo de descarte primário). Ambos os exemplos aparentam ser de contexto secundário, a diferença é que o vidro da camada de aterro sofreu maiores impactos pós-deposicionais antes de seu uso como aterro no porão da casa. A comparação entre as datas parece oferecer uma explicação: os materiais da camada de aterro, que têm uma data média que remete a meados do século XIX, parecem ter feito parte de refugio num quintal ou até de aterro em outro local por muitos anos antes de sua ida ao porão, enquanto muito menos tempo se passou entre refugio primário do vidro da E5-3 e seu destino final na casa da rua 28 de Setembro. Enquanto nenhum vidro do aterro foi fabricado no século XX, nada menos que quatro das garrafas da estrutura tem um TPQ com fabricação neste período.

Na maioria dos casos não foi possível determinar o país de origem dos contentores. Porém, foi possível identificar que em quatro casos o utensílio foi fabricado manualmente, e em três instâncias com o auxílio de máquinas. Nos E.U.A., essa proporção de aproximadamente meio a meio corresponderia ao período de c.1890 até c.1905 (MILLER e SULLIVAN, 2000, p. 85). Para a Inglaterra, os dados empíricos do

---

<sup>42</sup> O uso de uma máquina Severin para a confecção da garrafa 11, ainda que bem fundamentado, é uma hipótese, portanto prefere-se utilizar o TPQ a partir da máquina Owens.

próprio sítio sugerem aproximadamente a mesma datação.<sup>43</sup> Na França, essa correlação corresponderia ao período do fim do século XIX até a década de 1920 (ZANETTINI e CAMARGO, 1999, p. 57). No Brasil, a primeira máquina semiautomática começou a ser utilizada na fábrica da Santa Marina, em São Paulo, em 1906, e a primeira máquina automática, da marca Owens, em 1918, na fábrica da CISPERS (ZANETTINI e CAMARGO, 1999, p. 57 apud BRANDÃO 1996, p. 55; ZANETTINI e CAMARGO, 1999, p. 57 apud SANDRONI, 1989, p. 71). Esses autores sugerem que somente ao longo da década de 1920 a produção automática tornou-se predominante no país, o que não significou a interrupção da produção manual de contentores no país (ZANETTINI e CAMARGO, 1999). Portanto, a correlação de fabricação manual para automática encontrada na E5-3 aproxima-se de um retrato da produção brasileira durante a década de 1920.

A tarefa de determinar o período de produção das garrafas da E5-3 é dificultada pelo fato de se desconhecer o local de origem de nove das onze garrafas. Não obstante, é possível sugerir que seja uma colcha de retalhos da produção europeia, norte-americana e brasileira do período de c.1900 até c.1930.

Dessa forma, é possível traçar um claro contraste entre a época de produção dos vidros das duas fases do porão: há uma diferença de em torno de 25 anos.<sup>44</sup> Essa diferença permite inferir a deposição das garrafas em momentos diferentes, mas sem assinalar datas específicas para tal, pois como será agora discutido, a possível reutilização das garrafas introduz um elemento de incerteza nesses cálculos.

### ***“Time lag” e reutilização de garrafas***

Determinar o período de fabricação de garrafas é metade da batalha. Garrafas têm longos ciclos de vida, pois primeiro são contentores para um produto comercial e depois podem ser reutilizadas por tempo indeterminado num novo ciclo. Portanto, identificar a data de uma garrafa não é o mesmo que identificar a sua data de refugo.

---

<sup>43</sup> P. ZANETTINI e P. CAMARGO, *Cacos e mais cacos: o que fazer com eles?*, também sugerem que a evolução na manufatura de garrafas na Inglaterra e E.U.A. durante esse período ocorreu de forma parecida.

<sup>44</sup> Isso se comparada à média das datas de produção sugeridas de 1880-1900 e 1900-1930.

A reutilização de garrafas foi estudada por Sarah Hill (1982), que teve como meta apresentar um *lag rate* de diferentes classes de contentores vítreos encontradas em contexto de refugo. Para explicar as idades diferentes de contentores encontradas no mesmo contexto, uma premissa explicitada pela autora é que a antiguidade de uma garrafa encontrada em contexto arqueológico é, em parte, um reflexo da urgência necessária no consumo do produto. Por exemplo, leite seria uma categoria de bebida que precisa ser consumida rapidamente, portanto seu contentor seria mais rapidamente descartado do que uma garrafa de vinho, que muito pelo contrário, frequentemente é consumido anos depois de produzido. Portanto, a antiguidade dos recipientes descartados em momentos sincrônicos deverá, em parte, obedecer a essa lógica.

A autora demonstra através de quatro estudos de caso que a hipótese nem sempre procede, porém, argumenta que distorções nessa e em outras de suas hipóteses fogem à regra e podem ser explicados por fatores comportamentais específicos do grupo de consumidores sob análise, inclusive no que tange a reciclagem da garrafa.

Hill explica que a reciclagem de uma garrafa é uma de oito fases da vida útil de uma garrafa, que são: sua (1) manufatura, (2) preenchimento, (3) distribuição, (4) venda, (5) compra, (6) consumo, (7) reciclagem e, finalmente, seu (8) descarte. Utiliza-se essa discussão sobre a manufatura, uso, e reciclagem de garrafas para focar naquelas encontradas no porão da casa 21 da rua 28 de Setembro. Vale ressaltar que a fórmula de *time lag* proposta por Hill tem como finalidade medir o número de anos decorridos entre as fases dois e oito (ver acima) para cada tipo de contentor. No nosso caso, não será possível utilizar a fórmula pois requer o uso de uma data de deposição (das garrafas) terminal precisa, apoiada em documentação histórica. Contudo, ainda assim, uma discussão cuidadosa sobre a possível vida útil das garrafas soteropolitanas permite uma aproximação maior com a real data de sua deposição.

Parece-nos que a questão de reciclagem de garrafas precisa ser esmiuçada para o contexto do fim do XIX e início do século XX. Duas vertentes pertinentes no que tange essa questão são o valor de uma garrafa e suas formas de reutilização. A primeira questão certamente está relacionada à capacidade e modos de produção dos recipientes, e, como

discutido anteriormente, isso varia muito a depender do período e local de produção. Sabe-se que garrafas podiam ter um valor substancial: no inventário do vizinho da casa 21, há uma listagem do valor dos itens na venda. Entre eles, constam dois “garrafões” vazios com valor de 1.000 réis cada um.<sup>45</sup> Trata-se, portanto, de um tipo de recipiente de valor suficiente para constar em um inventário, que poderia ter sido usado como recipiente para vinho e outras bebidas vendidas no varejo.

As garrafas de tamanho mediano, como as de cerveja e água mineral, são as mais frequentes no contexto do porão, portanto segue-se com o exame delas.

Nos E.U.A., país com maior acesso a garrafas durante essa época, a garrafa de soda valia 33% do valor do produto no início do século XX (BUSCH, 2000, p. 178). Lá, ainda que houvesse um grande número de furtos de garrafas, os distribuidores de soda, cerveja e água mineral não repassavam o preço da garrafa ao cliente, pois a competição acirrada entre os fabricantes e o medo da perda de clientela retardou o uso do sistema de depósitos até século XX (BUSCH, 2000, p. 184). No Brasil, este estudo ainda está por ser feito.

Hill sugere que quanto maior a garrafa, maior sua probabilidade de ser reaproveitada (HILL, 1982, p. 306). A autora dá o exemplo de pequenas garrafas medicinais, cujo gargalo estreito dificulta a limpeza de seu interior e impõe limites no seu reaproveitamento. Para garrafas maiores, de bebidas ou outros usos, parece-nos pertinente distinguir alguns grupos interessados na reciclagem das mesmas: o consumidor e um segundo conjunto que incluía produtores e vendedores. Existia ainda um terceiro grupo, aquele formado por comerciantes de garrafas recicladas.

O consumidor da bebida utilizaria a garrafa de outra forma que não a original. É o que Schiffer chama de reciclagem “lateral” (SCHIFFER, 1976). Na Bahia do fim do século XIX, num contexto não só de alto valor dos contentores vítreos, muito por conta da relativa escassez de recipientes não porosos, a garrafa de vidro era uma comodidade preciosa. A alguns metros da Rua do Tijolo, no Terreiro de Jesus, uma fotografia mostra

---

<sup>45</sup> APEBa, Inventário de José Augusto Simões, ano 1901, Judiciário, Inventários, 01/83/115/11.

alunos da Faculdade Medicina da Bahia, em 1897, com garrafas de bebidas reutilizadas para conter produtos farmacêuticos (ZANETTINI e CAMARGO, 1999, p. 85 apud LEVINE, 1992, p. 181).

Na segunda categoria de reutilizadores de garrafas, que incluía os produtores e vendedores de bebidas, enquadra-se a fábrica soteropolitana da cerveja de nome “Bahiana”, que recebia as garrafas devolvidas na sua sede na região do Bonfim.<sup>46</sup> Artêmio Castro Valente, dono da fábrica de gasosas na Vitória, cuja marca estava estampada na garrafa torpedo, encontrada durante as escavações, era outro que certamente também requeria o retorno de suas garrafas, para reengarrafar a “*soda water*” de sua fábrica. Aliás, a inscrição de marcas na garrafa era uma estratégia usada para, além de identificar o produtor, também coibir seu uso pela competição.

Mas os “donos” legítimos não eram os únicos comerciantes interessados em garrafas de todos os tipos. Elas eram bem vindas pelos taverneiros e donos de vendas, como José Simões, comerciante vizinho da casa 21 na Rua do Tijolo, que não vendia cerveja, mas no seu inventário constavam garrafas com laranjinha e vinhos, além de dois garrafões vazios. As poucas garrafas no seu estoque eram usadas para vender alguns de seus produtos alcoólicos, porém, fica implícito que geralmente caía sobre o cliente a responsabilidade de trazer um recipiente para engarrafar uma porção dos 440 litros de Vinho Figueira, 540 litros de cachaça, 60 litros de vinagre branco, três de álcool, nove de azeite doce e 10 de azeite disponíveis em pipas e barris para vender.<sup>47</sup>

Existia também um terceiro grupo, aquele formado por comerciantes de garrafas recicladas. Na década de 1890, já era uma indústria consolidada nos E.U.A., a ponto de uma loja de garrafas usadas em Nova York ter um estoque de cinco milhões de recipientes (BUSCH, 2000, p. 177). Não há informações sobre essa realidade no Brasil, porém, não é difícil imaginar uma procura constante por garrafas por parte das quatro pequenas fábricas de cervejas no fim do século XIX, em Salvador.<sup>48</sup> Uma notícia de 1904, oriunda do Rio de Janeiro, alerta-nos para outra clientela para as garrafas

---

<sup>46</sup> APEBa, Escrituras, Livro 421, p. 26V-27V, ano 1872.

<sup>47</sup> APEBa, Inventário de José Augusto Simões, op. cit.

<sup>48</sup> A. dos REIS, *Almanak administrativo, indicador e noticioso do Estado da Bahia, 1898*, op cit, p. 415.

reutilizadas: contrabandistas de produtos falsificados, neste caso da água Salutaris.<sup>49</sup> Há poucos detalhes da apreensão, mas se armados de contentores legítimos da Salutaris, talvez bastasse aos contrabandistas acesso à uma das máquinas de “gaseificação” vendidas nas lojas da cidade para produzir uma água efervescente falsificada.<sup>50</sup>

Através da análise dos períodos de manufatura das garrafas da E1-1, da camada de aterro, e da E5-3, ficou clara sua deposição em dois períodos distintos. Porém, a possibilidade de uso reciclado dos contentores exige uma discussão mais cuidadosa sobre essa importante vertente no ciclo de vida dos contentores vítreos desta coleção.

Contexto	Número da Garrafa	Local de manufatura da garrafa	Necessidade de “frescor” para o consumo	Potencial para uso reciclado		
				Engarrafador	Comerciantes	Clientela
<b>FASE 1</b>						
E1-1	3, 4, 5, 9	Inglaterra	Alto	Baixo	Alto	Alto
E1-1	7	Brasil	Baixo	Alto	Médio	Alto
<b>E1-1</b>	6	Inglaterra	Alto	Alto	Médio	Baixo
<b>FASE 2</b>						
E5-3	7	Brasil	Alto	Baixo	Médio	Médio
<b>E5-3</b>	2	E.U.A.	Baixo	Baixo	Baixo	Baixo

Tabela 17: Potencial de reutilização das garrafas

Para discutir sobre o uso reciclado das garrafas do porão do sobrado, foram escolhidas os oito exemplares que por portarem inscrições referentes ao fabricante, da garrafa ou do produto que continham, permitem também o uso de fontes históricas.<sup>51</sup>

### Considerações sobre *time lag* e a E1-1

As garrafas 3, 4, 5 e 9 foram todas manufaturadas na fábrica da Cannington, Shaw & Co., localizada em Saint Helen’s, Lancashire, Inglaterra. Fazem parte do

<sup>49</sup> A *Gazeta de Notícias*, 3 de novembro de 1904, p. 2.

<sup>50</sup> Ver propaganda do aparelho francês de Mondollot Fils sendo vendido em Salvador. Cf. *A Gazeta da Bahia*, 15 de abril de 1880.

<sup>51</sup> A exceção é a garrafa 11 da E5-3, produzida pela Santa Marina, mas por estar muito fragmentada não permite inferir informações sobre o seu uso.

conjunto de bebidas que Hill considera de consumo rápido.<sup>52</sup> Permitimo-nos agora deduzir como seguiria a cadeia operatória para uma cerveja engarrafada na Inglaterra até o seu consumo na Bahia.<sup>53</sup> A *stout* escura da cerveja irlandêsa Guinness, por exemplo, era engarrafada em contentores em forma “champagne”. Durante este período, no fim do século XIX, o maior exportador e engarrafador da marca para o Brasil era a Ihlers & Bell, com sede na Inglaterra (HUGHES, 2006).

Uma vez produzida na fábrica da Guinness, a cerveja era transportada para o engarrafador, pois assim como as garrafas, ela era fabricada em outro local. As garrafas de cerveja de forma “champagne” fabricadas na Cannington, Shaw & Co. eram comumente usadas para engarrafar a cerveja Guinness. Caso fossem usadas para tal finalidade, somente 23 km separavam o fabricante de garrafas do importante engarrafador de Guinness, que tinha sede em Liverpool.

Após o engarrafamento, o próximo passo teria sido o transporte por navio para os clientes no exterior. Em Salvador, este seria a Edward Benn & Sons, a “única depositária” de Guinness da cidade.<sup>54</sup> Parece-nos o cenário descrito por Mattoso, dos ingleses concentrado-se na importação e exportação partir do porto de Salvador (MATTOSO, 1992, p. 492). Após a passagem pela Alfândega e coletados os impostos,<sup>55</sup> restava à importadora vender a seus clientes, grande parte deles os muitos varejistas da cidade.

Em 1891, a cerveja inglesa era vendida por um preço que variava entre 666 a 817 réis cada garrafa; se levado em conta o fato de que um litro de cachaça custava 280 réis, em 1890, na loja A Providencial, de Salvador, fica nítido o quão alto era esse valor.<sup>56</sup> Após o consumo do produto, o retorno da garrafa para a Inglaterra para ser reengarrafado

---

<sup>52</sup> Segundo uma estimativa de um comerciante baiano no ano de 1887, uma cerveja conservava-se “inalterável” por 2 a 3 anos. Cf. *O Asteróide*, 04 de outubro, 1887, p.4.

<sup>53</sup> Entende-se que seja possível também que as garrafas fossem enviadas vazias, para engarrafamento na Bahia.

<sup>54</sup> *Diário de Notícias*, 20 de junho, 1893, p. 4.

<sup>55</sup> Em 1880, a Assembleia Legislativa Provincial aprovou emenda baixando a taxa na cerveja importada para 400 réis a dúzia. Annaes da Assembleia Provincial, 75ª sessão ordinária de 02 de agosto, 1880, 4º volume, Typografia do Diário da Bahia, Salvador, p.10.

<sup>56</sup> *Jornal do Brasil*, 22 de setembro de 1891, p.4; e *Pequeno Jornal*, 19 de agosto de 1890, p. 3.

com cerveja era imponderável. Mas as possibilidades de reutilização em Salvador eram muitas. Talvez a garrafa fosse devolvida pelo cliente, para reaver um depósito. Senão, conforme discutido acima, certamente existiam muitos usos, tanto de cunho doméstico como comercial.

Portanto, essas garrafas de tamanho mediano, de paredes grossas e duradouras, seriam bastante visadas em Salvador. Uma vez engarrafadas na sua fábrica europeia, em relativamente pouco tempo poderiam ser consumidas no outro lado do oceano. Estimativas da Guinness, nessa época, sugerem que a cerveja deveria ser consumida em até 30 meses depois de produzida.<sup>57</sup> Porém, a partir do momento do consumo, a garrafa tornava-se um produto com alto potencial para ser reutilizado, não pelo engarrafador do produto original, mas por comerciantes locais e sua clientela, para guardar os mais variados produtos. Por essa razão, apesar dos dados históricos e técnicos (de manufatura) apontarem para uma data terminal de produção em torno do ano de 1900, o alto potencial de reutilização das garrafas 3, 4 e 5 inserem um importante fator de imprevisibilidade.

A garrafa 7 apresenta uma situação diferenciada no que tange seu potencial para uso reciclado. Não resta dúvida que o contentor com as inscrições “Vinho de salsa e caroba” e “Dias Lima” continha um produto associado à rede do português Agostinho Dias Lima, mas não sabemos o local de fabricação da garrafa.<sup>58</sup>

Depois do engarrafamento, ou até depois da venda do produto, o cliente não estaria sob pressão para beber logo o remédio para “moléstias do sangue”. Na escala desenvolvida por Hill, este seria um produto que poderia permanecer engarrafado por muito tempo antes de abri-lo, sem comprometer sua qualidade. Depois de aberto, o usuário poderia guardá-lo por tempo indeterminado e utiliza-lo lentamente, talvez por conta do alto preço.<sup>59</sup> Caso o remédio não agradasse, poderia permanecer por anos

<sup>57</sup> Cf. D. HUGHES, *A Bottle of Guinness, Please: A Colorful History of Guinness*.

<sup>58</sup> Um artigo pós-morte sobre o português detalha a sua biografia e fornece informações gerais sobre a fábrica, mas não menciona a fabricação de vidros no local. Presume-se que esta importante atividade seria mencionada caso ocorresse na fábrica da Jequitaiá. Cf. *Gazeta Médica da Bahia*, janeiro de 1889, p. 337-342.

<sup>59</sup> Em 1879, o frasco de salsa e caroba, de procedência baiana, criado pelo farmacêutico Bittencourt era vendido em Salvador por três mil réis (*O Monitor*, 16 de junho de 1878, p. 3).

guardado e pouco utilizado. Uma vez esvaziado o conteúdo, provavelmente o cliente levaria a garrafa para a drogaria na Rua da Alfândega para enchê-lo novamente para novo consumo, ou trocaria a garrafa num depósito.<sup>60</sup> De posse da garrafa novamente, a drogaria poderia vender o produto para um novo cliente. Caso o recipiente não fosse devolvido, as possibilidades de reutilização eram muitas, ainda que as marcas do fabricante e a identificação do produto inscritos no utensílio devessem limitar seu uso para alguns fins comerciais. Por todas essas possibilidades de reutilização e pela falta de necessidade de consumo rápido, é viável que a garrafa permanecesse um longo período em circulação antes de seu refugo.

A garrafa 6 surge em circunstâncias diferentes. Sugere-se que a garrafa com o nome da família “Castro Valente” inscrita durante sua manufatura, tivesse vindo vazia, muito provavelmente da Inglaterra, para ser engarrafada com “água gasosa” na sua fábrica em Salvador.

A fábrica fornecia seus produtos para varejistas e, por estar localizado num bairro residencial da elite soteropolitana, provavelmente recebesse encomendas de clientes avulsos dos bairros próximos.<sup>61</sup> A prática de fornecer garrafas com a inscrição da marca do fabricante era tática usada por fabricantes de soda, cerveja e leite nos EUA para reduzir a incidência de “roubos” de garrafas e assegurar seu retorno num contexto em que não havia cobrança de depósito por medo de afugentar os clientes (BUSCH, 2000, p. 178). A fábrica na Vitória não aparece sozinha nas listagens para a categoria nos almanaques da época: por exemplo, no ano de 1904, outras duas fábricas de gasosas aparecem listadas.<sup>62</sup> Outros concorrentes eram as diversas marcas de águas gasosas de origem europeia vendidas em Salvador, cujas garrafas não eram devolvidas ao produtor.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> Nas drogarias norte-americanas funcionou dessa forma até o início do século XX (Cf. J. BUSCH, *Second Time Around: A Look at Bottle Reuse*, p. 177).

<sup>61</sup> Em 1888, um comerciante local foi cobrado judicialmente pelos representantes da fábrica por não ter pago sua fatura por produtos adquiridos na Estrada da Vitória, local da indústria. APEBa, Judiciário, Sumária 68, 28/980/3, ano 1888.

<sup>62</sup> A. dos REIS, *Almanak do Estado da Bahia, anos 1904-1905*, op cit, p. 514.

<sup>63</sup> Cf. *O Monitor*, 8 de janeiro de 1879, p. 4, propaganda da Grande Drogaria de Francisco de Barros, que lista algumas marcas de águas europeias.

Não se sabe se o cliente era cobrado pela não devolução de uma garrafa da fábrica de Castro Valente.

Uma vez comprada por um varejista ou usuário final, a garrafa de água gasosa deveria consumida com certa rapidez para não perder suas propriedades. Depois de devolvida, a garrafa poderia ser reutilizada para engarrafar água gasosa na fábrica. Caso a garrafa não fosse devolvida, arriscando dessa forma a não restituição de um eventual depósito, poderia ser reutilizada por comerciantes ou para uso doméstico. Porém, parece-nos haver alguns fatores que limitavam essa reutilização. Primeiro, ainda que reconhecidamente um pequeno fator, a marca “Castro Valente”, inscrita no bojo, poderia dissuadir alguns ao uso ilegal da garrafa. Segundo, e isso sim um fator importante, a forma limitava o seu uso para alguns fins. As garrafas torpedo não tinham base plana e, portanto, não podiam ser assentadas “em pé”. Com paredes grossas, ela foi desenhada para ser deitada de modo a manter a rolha úmida e dessa forma não encolher, o que permitiria o vazamento de gás. Sem um suporte e assentada “de lado”, a garrafa facilmente poderia sair rolando.

Principalmente por essa segunda razão, sugere-se que este tipo de garrafa fosse menos visado para reutilização do que garrafas tradicionalmente usadas para cerveja, como a *champagne* e a *export*, e principalmente as garrafas ainda maiores, como as de vinho. Essa garrafa torpedo era excelente candidata a ser reutilizada repetida vezes pelo fabricante. Porém, por ser *soda water* um produto que, uma vez engarrafado, tinha que ser consumido com rapidez, esses ciclos de reutilização provavelmente eram rápidos.

O seu uso por outros comerciantes ou em contexto doméstico, parecem-nos mais limitados que os outros exemplos discutidos até agora. Por essa razão, mesmo que fosse usado até a desativação da fábrica em torno de 1905, não nos parece que a garrafa tivesse tido uma sobrevida significativa antes de sua eventual deposição no chão batido da casa 21 da rua 28 de Setembro. Portanto, o contexto apresentado para esta garrafa sugere sua deposição, no máximo, alguns poucos anos depois da virada para o século XX.

A tarefa de assinalar uma data de refugio para os contentores de vidro é dificultada pela sua possível sobrevida através do seu uso reciclado. Um fator que auxilia é o fato de que as dez garrafas da E1-1 tiveram sua sobrevida interrompida a partir do momento que foram colocadas no chão batido. No caso de duas garrafas, essa sobrevida já havia sido interrompida antes de seu assentamento no piso, pois lhes faltava a terminação. Este fato sozinho impõe limites no número de anos de utilização das garrafas após sua manufatura.

<b>Garrafa</b>	<b>Data média</b>	
1	1862,5	
2	1879	
3	1896	
4	1896	
5	1896	
6	1893,5	
7	1890,5	
8	1897,5	
9	1886	
10	1900	
Total vasilhames: 10	Produto = 18897	<b>Data média</b> (Produto/vasilhames) = <b>1889,7</b>

Tabela 18: Data média das garrafas da E1-1

Finalmente, o cálculo da data média das garrafas é útil neste caso: ele fornece uma data com ano de 1889,7. É mais um subsídio para inferir uma data de deposição das garrafas. Ainda que não seja possível assinalar um ano exato, uma deposição em período próximo à virada para o século XX parece ser realístico, particularmente se considerada a discussão sobre o *lag rate* da garrafa 6, de estilo torpeda. Trata-se também do período quando falecem o dono do imóvel e sua companheira. No próximo capítulo, aventamos a tese de que não se trataria de mera coincidência, pois as garrafas teriam sido colocadas no piso justamente por essa razão.

### Considerações sobre *time lag* e a E5-3

As garrafas da E5-3 estão em contexto de descarte secundário, o que insere um fator de imprevisibilidade que a formula Hill não contempla. No entanto, duas garrafas

associadas a essa estrutura fornecem subsídios históricos passíveis de serem investigados.<sup>64</sup> A garrafa 7, de vidro transparente e com a inscrição “Salutaris”, certamente era usada pela empresa de mesmo nome para engarrafar a água mineral efervescente que jorrava na cidade de Paraíba do Sul no estado do Rio de Janeiro. A garrafa não está inteira, mas há o suficiente para sugerir que se trata do “quarto de litro” que junto com o “meio litro” era transportado via linha férrea para a capital, e de lá “exportado” para todo o país no início do século XX.<sup>65</sup>

Durante esse período, a empresa transportava garrafas da capital para o interior, onde a água era engarrafada diretamente na fonte.<sup>66</sup> Antes de arrolhar, a água era pasteurizada e adicionava-se gás carbônico, além daquele já encontrado naturalmente na água; esse segundo processo era feito com o intuito de favorecer a conservação por maior tempo da característica efervescente do líquido.<sup>67</sup> Essas precauções permitiam a comercialização em nível nacional, mas não deixava de ser um produto que precisasse ser consumido rapidamente, se comparado com bebidas não carbonizadas e remédios.

É muito improvável que uma garrafa exportada para a Bahia fizesse o caminho inverso, de volta ao Rio de Janeiro, depois de esvaziada. Muito mais provável é seu uso por diferentes grupos nas formas já discutidas anteriormente. Porém, com um volume de 250 ml, não era uma garrafa particularmente grande, era menor do que grande parte dos contentores usados para engarrafar bebidas alcoólicas e não apresentava as paredes espessas e resistentes como as garrafas da CS & Co. ou o “torpedo” da Castro Valente. Reaproveitada em casa, talvez servisse para guardar vinagre, óleo e pimenta.

A pequena garrafa 2 da E5-3, com o “*Tonico oriental para el cabello*”, por ser um produto não perecível, poderia permanecer longo tempo nas prateleiras de armazéns,

---

<sup>64</sup> São garrafas relativamente pequenas que, segundo Hill e Busch, no contexto dos E.U.A., são as mais aptas a serem descartadas ao invés de recicladas. O sítio sotopolitano parece confirmar isso: os únicos três contentores encontrados totalmente inteiros em contexto de descarte oitocentista eram pequenos.

<sup>65</sup> Foram localizados anúncios de sua venda em Santa Catarina, Maranhão, Espírito Santo, entre outros. Cf. *Gazeta do Commercio*, 30 de junho de 1915, p. 4; *A Pacotilha*, 14 de setembro, 1904, p.1; *Diário da Manhã*, 22 de janeiro, 1909, p. 4.

<sup>66</sup> *A Notícia*, 1 de outubro de 1906, pg. 4.

<sup>67</sup> O processo é explicado por um médico que atestou a favor do engarrafador do produto. Segundo o perito, sem a adição de mais gás carbônico, a água fica “choca” quando exposta ao calor. *A Notícia*, 1º de junho de 1905, p.3.

lojistas ou até mesmo do consumidor antes de ser consumido. Uma vez aberto, o produto capilar, por ter volume relativamente pequeno e público alvo feminino, de volume maior de cabelos, provavelmente era rapidamente usado.<sup>68</sup>

Porém, uma vez utilizado, alguns fatores impõem barreiras para um longo ciclo de reutilização da garrafa do tônico norte-americano. Ela tinha volume pequeno demais para engarrafar boa parte das bebidas alcoólicas. Sua abertura estreita deveria dificultar sua limpeza, tornando-a impróprio para alguns usos comerciais. Certamente as inscrições com o nome do produto limitavam seu potencial para reutilização no varejo. Os anúncios do Tônico desaparecem dos jornais brasileiros a partir do ano de 1911. Neste caso, é necessário levar em conta o possível longo *time lag* devido à natureza não perecível do produto. Porém, uma vez totalmente utilizado o produto, é provável que a garrafa tenha tido um ciclo de uso curto. Nos quatro estudos de caso analisados por Hill nos E.U.A., a autora encontrou um *time lag* para a categoria de “utilidade pessoal” de até 17 anos (HILL, 1982, p. 310). No contexto norte americano, é considerado uma categoria com ciclo de utilização bastante longo.

No caso da garrafa de Salutaris, que pertence ao grupo de garrafas com menor *time lag* no modelo de Hill, estabeleceu-se uma data terminal de c.1915. Para o contexto norte-americano, o modelo de Hill sugere que pouco tempo depois seria descartado. Contudo, é arriscado inferir uma data precisa de deposição a partir das garrafas. No próximo capítulo, argumentamos que os vidros da E5-3 foram intencionalmente assentados abaixo do piso de cimento por motivos rituais. No entanto, antes disso, parecem ter sido descartados, sendo posteriormente resgatados e utilizados para esse fim. Não se sabe quanto tempo permaneceram esquecidos, em contexto de refugio doméstico, o que dificulta sugerir uma data de deposição precisa dos vidros da E5-3.

O imóvel provavelmente foi vendido pelos netos do português Marques no ano de 1925 ou 1926 ao espanhol Jesus Lopes Cal, que eventualmente abre um comércio no andar térreo e vive de rendas acumuladas do aluguel de outros cômodos do sobrado. Se

---

<sup>68</sup> Uma propaganda do ano de 1864 mostra uma mulher com longos cabelos aplicando o produto (Cf. “Tonico oriental para el cabello”, by Lanman & Kemp, propaganda avulsa acessada em 01/06/2013 em: <http://www.abaa.org/books/632607015.html#>).

estiver correta a teoria de que o uso das garrafas está associado à família Marques, como parte de um ritual para “fechar” o terreiro de candomblé, teríamos uma data de deposição precisa para as garrafas da E5-3 com base na documentação histórica.

## CAPÍTULO 4: ESPAÇOS SAGRADOS DO CANDOMBLÉ DA RUA DO TIJOLO

### 4.1 O espaço físico e a cultura material do candomblé

Para todos os que participam do candomblé, a meta é adquirir cada vez mais axé, a força, o poder e a energia acumulados através de ações cotidianas e, principalmente, via rituais em determinados contextos religiosos. O sacrifício ritual de um animal é um exemplo de atividade que faz o axé circular entre objetos litúrgicos, divindades e comunidade religiosa (SANTOS, 2010, p. 89; PARÉS, 2007, p. 345). O papel da liderança religiosa é fundamental neste processo de distribuição: “[...] a ialorisa reúne as condições de mãe do Orisa e mãe do Ase, na acepção de elemento sagrado. É quem une o homem ao Orisa pelo processo de Iniciação e quem distribui o Ase” (SANTOS, 2010, p. 68).

Conforme explicou um pai de santo entrevistado durante a pesquisa, há uma importante ligação entre a distribuição do axé, os materiais colocados em pontos estratégico do terreiro e os rituais executados:

Hoje, assenta num espaço que é considerado sagrado, onde tem o fundamento do chão, onde tem toda a proteção de um terreiro, porque para se fazer um orixá, você tem que fazer vários preceitos, para um ambiente se tornar sagrado, por exemplo, na entrada da porta tem que ter algo, no meio tem que ter algo, nos espaços sagrados tem que ter fundamentos específicos, para que a energia do universo se conecte justamente naquele local, e para quando tiver desenvolvendo os cânticos, os rituais, tudo estar em sintonia, em harmonia [...].<sup>1</sup>

Muitos terreiros soteropolitanos foram estabelecidos em locais com amplo espaço de mata e afastados dos bairros centrais. No entanto, ao longo do século 20, com o crescimento da cidade, muitos sofreram invasões e problemas fundiários levaram ao fechamento de alguns e redução do terreno de outros, como ocorreu nos terreiros localizados na região onde hoje passa a Avenida Vasco da Gama (cf. REGO, 2006). Edison Carneiro se interessou menos pelo espaço de mata e mais pela arquitetura dos

---

<sup>1</sup> Entrevista com Pai Antônio, 18/11/2011.

candomblés da sua época, que para ele não diferia muito das “casas dos pobres” (CARNEIRO, 1985, p. 33). Eram usados barro e madeira e geralmente o piso era de terra batida. Essa é uma característica que sobrevive ainda hoje em muitos candomblés: recentemente no Recôncavo, Velame (2011) observou grande simplicidade na construção dos terreiros, sendo que muitos ainda usam palha, adobe e taipa de mão. Mais detalhes são fornecidos por Carneiro, que assim descreveu o Engenho Velho:

Os quartos são pequenos, sem luz. No verão, o calor é abafado, insuportável. Uma nuvem de poeira está sempre subindo do chão, dando uma cor barrenta a todas as coisas. No inverno, a umidade gela os pés das pessoas: o chão parece estar molhado, de tão escorregadio e lamacento. Há limo nas paredes exteriores e fuligem nas interiores. O barro suja tudo (CARNEIRO, 1985, p. 37).

Trata-se da descrição de um terreiro tradicional, com espaço físico razoável. Nos candomblés menores, “em casas quaisquer”, o barracão podia ser nos fundos da casa ou até na sala de visitas (CARNEIRO, 1985, p. 34). Quando perguntada sobre o candomblé praticado em décadas passadas, Mãe Stella se lembrou de, na sua juventude, ter participado de cultos dentro de casas na cidade, onde, para evitar a repressão, não se usava atabaques e num quarto qualquer era feito o sacrifício: “quando abriam a porta, só se via um monte de penas”.<sup>2</sup> Mais recentemente, o *Mapeamento dos Terreiros de Salvador* demonstrou que a maioria dos espaços de culto na cidade tem menos de seis cômodos, e muitos estão localizados nos subsolos de imóveis nos bairros populares (SANTOS, 2007, p. 13). É interessante lembrar, conforme discutido no Capítulo 2, que grande número dos candomblés oitocentistas também ficava em pequenos espaços nos apertados bairros urbanos de Salvador. Ainda que um terreiro com amplo barracão e espaço de mata significativo seja o ideal para a prática de candomblé, a realidade é que tanto no passado oitocentista como hoje em torno de metade dos terreiros não tem essa característica.

Carneiro apresentou uma planta do Engenho Velho na primeira metade do século XX. Nela constam uma grande sala de festas, uma sala de jantar e outra de “estar”, uma cozinha e oito quartos menores, dos quais dois são dedicados às divindades Xangô e Oxalá. Talvez um dos quartos não identificados fosse o “runcó” ou camarinha. Nenhum

---

<sup>2</sup> Entrevista com Mãe Stella, 28/10/2011.

dos quartos na ala direita, que inclui o de Oxalá, tem janelas, e com a exceção do quarto de Xangô, não se comunicam entre si. A necessidade de privacidade para estes quartos fica nítida na arquitetura.

Outros atributos notáveis incluem um assento de Oxossi no exterior da sala de festas e o de Exu logo na entrada, assim como a “coluna central” do espaço que tem na sua base um “estrado” de madeira de 1 m<sup>2</sup>. Ao todo, a parte construída do terreiro tem mais de 300 m<sup>2</sup>. É um terreiro de grande porte, diferente daqueles limitados aos poucos quartos de uma casa.

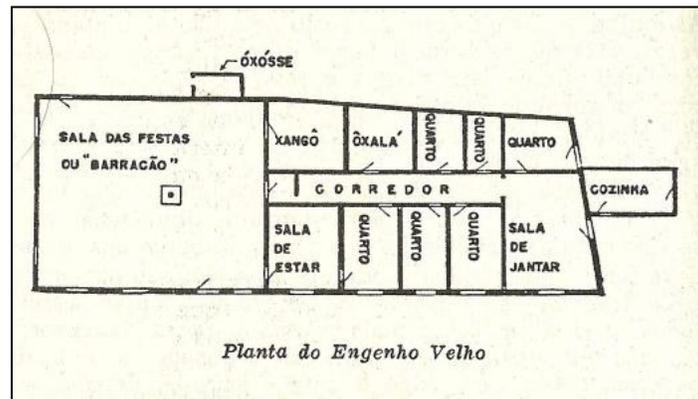


Figura 61: Planta de terreiro Engenho Velho<sup>3</sup>

No Engenho Velho há uma pilastra central que sinaliza o local onde o “fundamento” do terreiro está enterrado. As informantes de Carneiro lhe disseram que no candomblé da Barroquinha foram colocados jornais, moedas e animais sacrificados neste local (CARNEIRO, 1985, p. 35). Na sala de festas de um terreiro soteropolitano visitado recentemente, o local do fundamento está assinalado no chão, mas não há pilastra. Na sua pesquisa publicada há mais de 60 anos, Bastide mostrou a localização de quatro “postes centrais” em terreiros baianos, todos eles no centro geométrico do barracão (BASTIDE, [1953] 1973, p. 153). No entanto, ainda que isso seja comum, o fundamento não necessariamente precisa estar exatamente no centro da sala de festas.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Fonte: E. CARNEIRO, *Candomblés da Bahia*, p. 40.

<sup>4</sup> Entrevista com Pai Antônio, 18/11/2011.

Carneiro, que publicou sua pesquisa originalmente na década de 1940, também explicitou que durante a construção de um terreiro, materiais são colocados associados aos alicerces do barracão (CARNEIRO, 1985, p. 35).<sup>5</sup> Além de ajudar a distribuir axé, estes materiais enterrados têm a função de proteção. Todos os quartos de um terreiro precisam ser protegidos, ou “firmados”.<sup>6</sup> Esta proteção pode ser também colocada sobre o piso, na forma de um acaçá, por exemplo.<sup>7</sup> Ou pode ser na forma de um ovo atrás da porta do barracão, conforme observado num terreiro soteropolitano. Geralmente, existe uma diferenciação entre oferendas conhecidas como “comida seca” daquelas que envolvem o sacrifício de animais e a presença de sangue. Este segundo tipo de oferenda tem fundamental importância, pois o derramamento de sangue animal talvez seja o ato mais importante da religião, uma vez que sua presença nos assentos, comumente na superfície dos seixos e outros objetos, permite um “canal de transferência” entre o mundo dos humanos e das divindades (PARÉS, 2007, p. 345).

A planta elaborada por Binon Cossard (1970) do terreiro angola de João da Gomeia em Duque de Caxias, RJ, mostra também a parte externa do terreiro, que além de um pequeno espaço de mata inclui as habitações dos moradores, uma casa para Obaluaiê, e dois assentos para Exu, sendo um deles na porteira de entrada do terreiro. Na parte interna, há uma grande sala de festas, um runcó principal e outro “auxiliar”, um quarto de Oxalá e outro para as demais divindades, assim como um espaço para consultas com o pai de santo. A pesquisadora descreve o runcó como o local das iniciações e moradia das novatas, um espaço sem janelas, “muito secreto” e por isso de acesso restrito (BINON COSSARD, 1970, p. 38).

Nina Rodrigues também forneceu detalhes sobre o espaço físico de um terreiro, neste caso um quarto com um peji no Gantois:

[...] Quasi ao rez do chão, de encontro a parede fronteira ao leito, esta o altar, degraus, pequena parede ou muro, de uns trinta centímetros de alto, mais ou menos largo, sobre o qual estão colocados os fetiches ou ídolos. No chão em frente a elles enchendo quase todos os quartos se acham as oferendas, consistindo substancialmente em

<sup>5</sup> Conforme relatado pelo Pai Antônio, essa prática continua, inclusive, no seu terreiro. Entrevista com Pai Antônio, 18/11/2011.

<sup>6</sup> Entrevista com Buda, 06/09/13.

<sup>7</sup> Entrevista com Mãe Stella, 08/08/12.

alimento e água. Panelas, pratos de louça ou de barro, tigelas, bacias, vasos de todos os formatos para a comida; potes e sobretudo quartinhas para a água (RODRIGUES, 2006, p. 53).

Segundo o Rodrigues, caso os donos de “santos” quisessem, podiam abrigá-los em casa, “Qualquer prateleira, banco ou pequeno altar, no canto da sala, ou por via de regra, do aposento mais recôndito, serve perfeitamente” (RODRIGUES, 2006, p. 54). Todos estes tipos de altares e peças de barro são comumente utilizados, hoje, nos terreiros de Salvador. Quartinhas, bacias, vasos, alguidares, caborés e muitas outras formas de cerâmica continuam a ser fabricadas no povoado de Maragogipinho, no Recôncavo baiano, e são alvo de grande procura pelo povo de santo.<sup>8</sup> A análise de coleções datadas da década de 1920 em diante em museus de Salvador, e a comparação com recipientes cerâmicos contemporâneos, permitem afirmar que as formas e técnicas de manufatura e decoração de muitas peças usadas em terreiros soteropolitanos hoje pouco mudaram.<sup>9</sup>

A estes assentamentos descritos por Rodrigues, poderia se adicionar ainda um seixo enorme usado como base para objetos, uma cabana de palha para o caboclo e uma plataforma retangular de cimento com centro oco e preenchido com areia, para citar somente mais alguns dos assentamentos observados nos dias atuais em Salvador.

Na sua descrição, Rodrigues faz uma distinção entre os assentos coletivos e fixos, os ojubós, e os assentos móveis, que são individuais e pessoais, cujos “santos” podem até ser levados para casa. A presença de vários ojubós é um indicador de um terreiro de candomblé.<sup>10</sup> No entanto, altares móveis também são encontrados nos terreiros, como no caso de um banco de madeira utilizado para esse fim, conforme observado num terreiro soteropolitano. Tratando-se de altares, também conhecido como assentos ou assentamentos, a maioria das pessoas só se refere aos elementos que estão visíveis, contudo, neles há também materiais depositados abaixo, geralmente na terra.<sup>11</sup> Estes materiais invisíveis têm uma ligação com aqueles visíveis que estão acima.<sup>12</sup> A mais antiga evidência disso, de que se tem notícia, é a do culto doméstico da Rua do

<sup>8</sup> Entrevista com Seu Nené, Maragogipinho, BA, 07/07/2013.

<sup>9</sup> Cf R. CARDOSO et al., *Uso ritualístico da cerâmica, no presente e no passado*, 2013.

<sup>10</sup> Entrevista com Pai Antônio, 18/11/2011.

<sup>11</sup> Entrevista com Raimundo, 04/11/2012.

<sup>12</sup> Entrevista com Pai Antônio, 16/01/2013.

Pasto em Cachoeira, quando em batida policial, em 1785, foram encontrados diversos objetos visíveis no chão, usados como oferenda, e embaixo outros materiais enterrados.<sup>13</sup> (Cf. PARÉS, 2007, p. 107-108).

Outra possibilidade é a existência de assentamentos em que só existam elementos enterrados e nenhum objeto visível acima do piso.<sup>14</sup> Nos terreiros com chão batido é também comum enterrar restos de oferendas para homenagear a mãe terra Onilé, e às vezes Obaluaiê, que também é associado à terra.<sup>15</sup>

A morte da líder religiosa de um terreiro implica na interrupção das atividades da casa e geralmente dá início a um período de indefinição até que uma sucessora seja escolhida. Nem sempre é um processo simples, como no caso da disputa sucessória que desencadeou o afastamento de Eugênia Ana dos Santos, a Mãe Aninha, da Casa Branca e a levou a fundar o Ilê Axé Opô Afonjá em 1910 (CASTILLO, 2010, p. 134). Após a morte de uma sacerdotisa, ou outro membro do culto, é necessário que a falecida seja desvinculada do terreiro e do mundo dos vivos. Conforme será explicado adiante, parte deste processo inclui rasgar, quebrar e depois despachar os seus pertences e peças dos seus assentamentos pessoais. Normalmente, não são deixados objetos com axé no terreiro no caso de mudança de localização ou depois da morte da regente da casa.<sup>16</sup> Razões oferecidas por sacerdotes do candomblé para o abandono de material com axé incluíram a morte da líder e a ausência de outras pessoas que dessem continuidade, a fuga dos responsáveis devido à repressão, e a desinformação sobre o local exato do material enterrado pela eventual sucessora do terreiro.<sup>17</sup> Este material “abandonado”, no entanto,

---

<sup>13</sup> Deve-se ressaltar que esta batida policial foi primeiro discutida por J. Reis, *Magia jeje na Bahia: a invasão do Calundu do Pasto da Cachoeira, 1785*. Há uma discordância se os vestígios rituais da Rua do Pasto seriam de um culto doméstico, que implica a devoção a uma divindade, conforme argumenta Parés, ou de um terreiro de candomblé, com devoção a múltiplas divindades e com outras características (Cf. R. SILVEIRA, *O candomblé da Barroquinha*, p. 234).

<sup>14</sup> Entrevista com Buda, 06/09/13.

<sup>15</sup> Entrevista com Pai Antônio, 16/09/14.

<sup>16</sup> Entrevista com Mãe Stella, 08/08/2012.

<sup>17</sup> Entrevistas com Mãe Stella, 08/08/2012; e Raimundo, 04/08/2012.

perde seu axé por não ter sido alimentado, e até que seja ressacralizado, não tem valor religioso.<sup>18</sup>

#### **4.2 Descrição dos achados**

A grande maioria dos espaços definidos como de uso religioso eram cavidades ou artefatos associados a elementos arquitetônicos do imóvel, em ambos os casos colocados geralmente durante a construção do terreiro e situados abaixo do chão batido. Estruturas sem artefatos cuja função não estava clara foram consideradas como de função indeterminada. O restante das estruturas arqueológicas foi analisado caso a caso. Estruturas com metal fincado, contas e búzios foram sempre definidas como de uso ritual, devido ao seu uso comum no candomblé. No restante dos casos, a localização da estrutura, sua frequência e o tipo específico de artefato e ecofato determinaram sua classificação. Por exemplo, cavidades localizadas nos cantos dos cômodos e próximas de locais de passagem, que são comumente utilizados para oferendas e outros usos religiosos, foram geralmente consideradas de uso ritual. A presença de grande número de ossos de animais diversos, ou muitos ossos de um só animal, ou ainda de ossos associados às extremidades e crânio de animais podem também sugerir uso ritual. Não há regras precisas sobre os ingredientes usados para estruturas rituais no candomblé, portanto, adota-se aqui também flexibilidade no que tange a esse sistema classificatório.

---

<sup>18</sup> Entrevistas com Mãe Stella, 03/02/2011; Pai Antônio, 18/11/2011; e Raimundo, 04/11/2011.

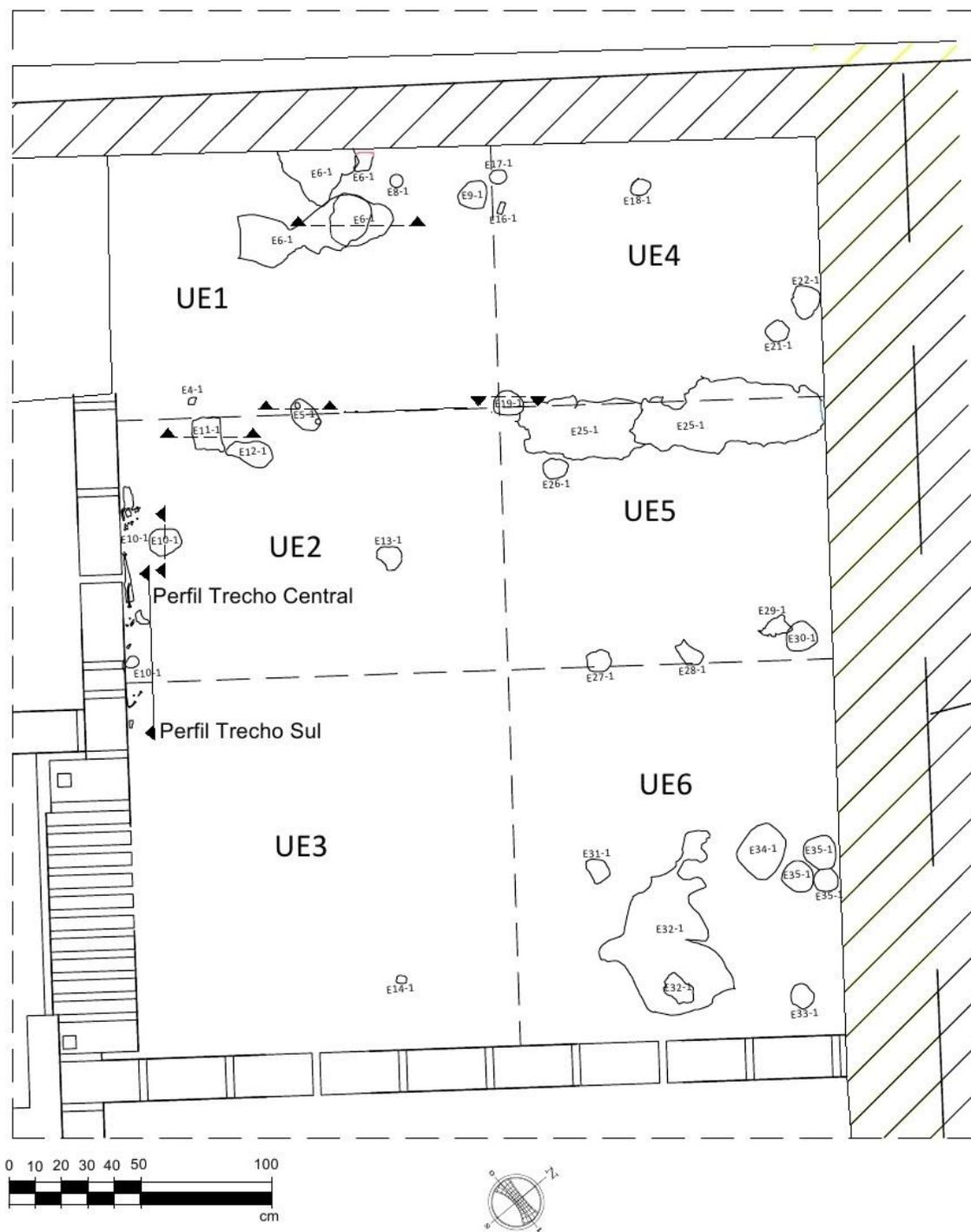


Figura 62: Identificação das estruturas abaixo do chão batido da Área 1

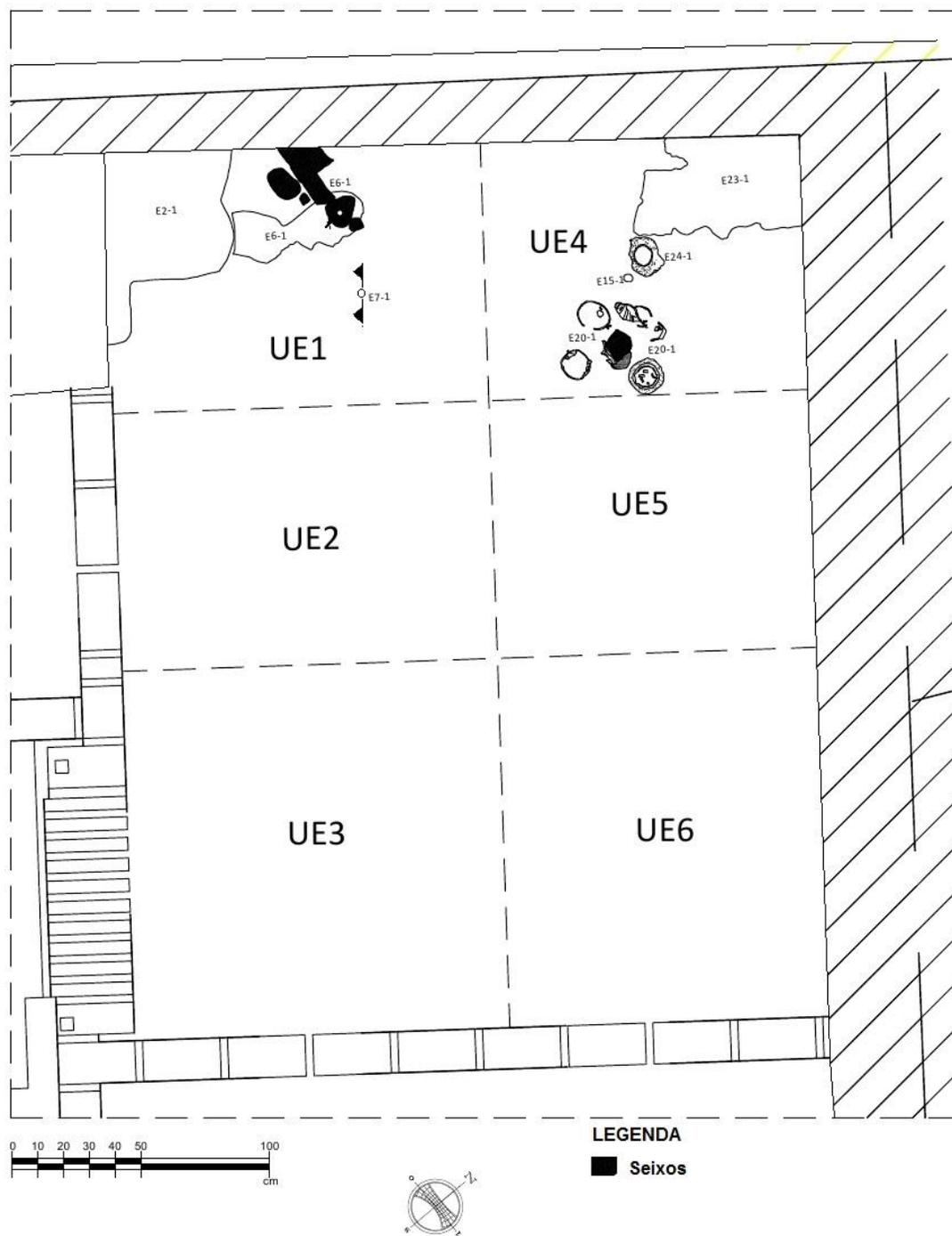


Figura 63: Identificação das estruturas acima do chão batido da Área 1

#### 4.2.1 Fase inicial: construção, preparação ritual do espaço e uso intensivo do terreiro a partir do ano de 1871

##### Área 1

Unidade de Escavação (U.E.) 1

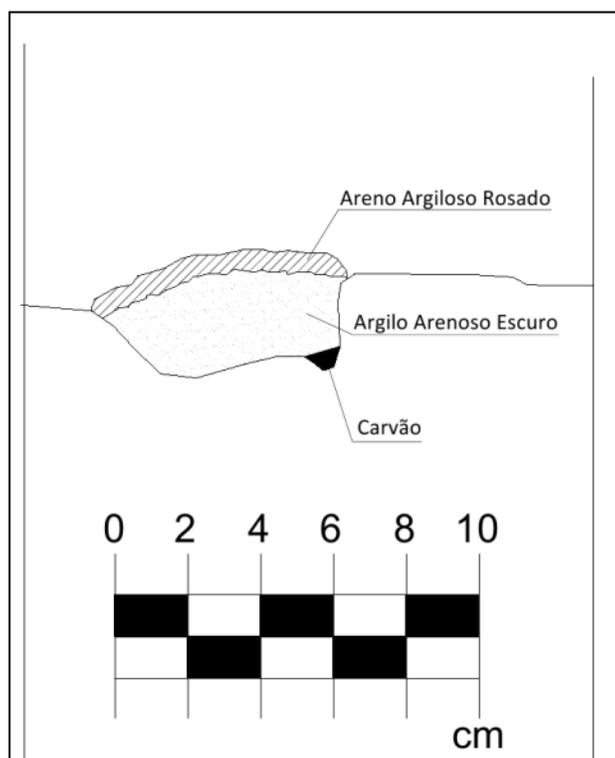
E2-1

No canto noroeste do cômodo, foi escavada uma cavidade com 21 cm de profundidade e formato semicircular, com dimensão máxima de 75 cm sentido longitudinal e 50 cm latitudinal. Nos 12 cm mais próximos do fundo da cavidade havia solo arenoso escuro, aí foram encontrados diversos ecofatos e artefatos: 21 ossos de, pelo menos, dois ratos (*rattus rattus*), e 36 ossos de mamíferos diversos, além de um osso de um gênero de tubarão (*Rhizoprionodons sp*), um osso de bagre e 28 ossos de pelo menos mais quatro peixes não identificados. Artefatos incluíram um búzio, 11 contas (cinco brancas, cinco pretas, e uma verde escuro), seis fragmentos de cinco pregos diferentes, sendo que um estava fincado, dois fragmentos de um fio de cobre, uma placa de ferro e mais um fragmento não identificado de metal, assim como um fragmento de borda de um vasilhame grande, outro fragmento de bojo e um terceiro de um recipiente mediano feito com vidro amarelo. Ainda foram encontrados um fragmento de borda de uma xícara ou malga de faiança fina branca, um pequeno fragmento de vidro esverdeado e um fragmento de tijolo com vestígios de carvão. A camada acima tinha características idênticas a do aterro moderno, portanto não está sendo considerada para esta análise.

E5-1

Uma cavidade pequena e rasa foi escavada e no fundo dois pequenos buracos foram feitos, um deles preenchido com uma porção de carvão. O restante da cavidade foi preenchido com solo argilo-arenoso escuro, que também continha carvão, assim como fragmentos indeterminados de faiança fina branca e de cerâmica não vidrada (um de cada), um osso de vaca e dois de um roedor, além de um de baiacu e dois de um peixe do gênero *micropogonias*. Também constavam cinco fragmentos de corais e um pequeno fragmento de metal não identificado. Na superfície da cavidade, foram colocadas cinco contas brancas. A cavidade foi finalmente tampada com uma fina camada areno-argilosa

de cor rosada; uma segunda camada com as mesmas características também foi assentada a poucos centímetros. Associados a essa camada rosada estavam 12 fragmentos do coral (*montastraea cavernosa*), dois ossos de um mamífero de tamanho pequeno ou mediano, um botão de cobre, provavelmente de calça ou casaco (assim como um fundo de botão), um fragmento de faiança fina pintada, cinco pequenos seixos rolados e quatro fragmentos de reboco com argamassa acinzentada.



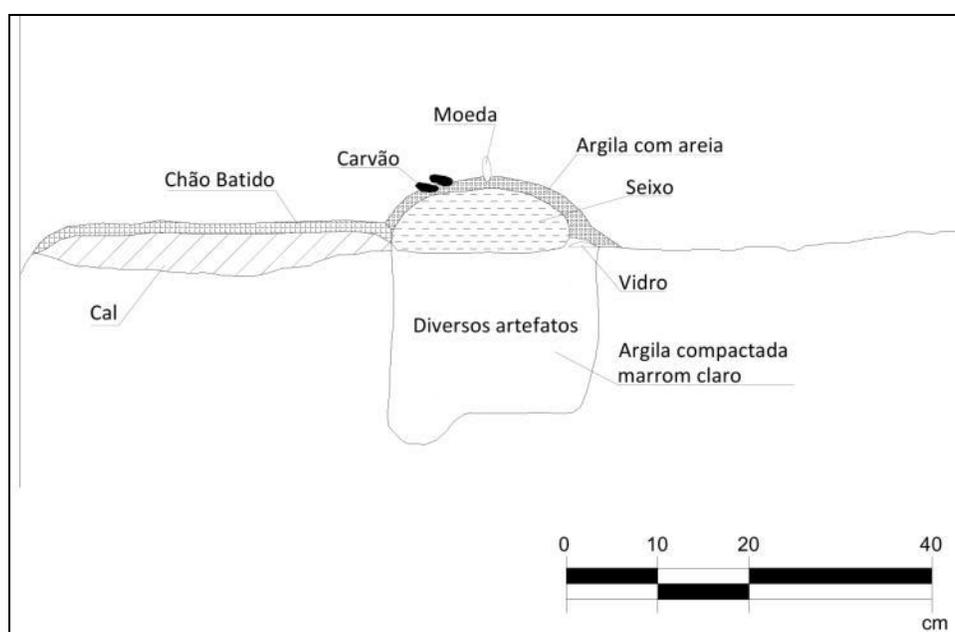
**Figura 64: Perfil noroeste esquemático da E5-1**

Próximo dali, dez centímetros ao sudoeste, foi encontrado a parte côncava de uma pequena colher de ferro, ao lado de um fragmento de carvão, duas contas pretas, um fragmento não identificado de ferro, uma escama de peixe e cinco fragmentos ósseos não identificados.

E6-1

Trata-se de uma estrutura formada por diversas cavidades e artefatos que estão associados estratigraficamente. Sua construção incluiu a escavação de uma cavidade com

diâmetro máximo de 25 cm e profundidade de 33 cm, sendo que no seu interior, além do solo compactado e argiloso de cor marrom clara, havia uma conta preta e outras duas provavelmente de coloração branca, um osso de um roedor pequeno, três de uma ave pequena, 17 ossos de peixe e dois fragmentos de um vasilhame pequeno com vidrado amarelo. Na abertura da cavidade, havia também um pequeno fragmento de vidro. Logo acima, um seixo de dois quilogramas (kg) foi colocado, e parcialmente coberto com uma camada de argila marrom, na qual também foi encontrada uma moeda de bronze do ano de 1869 e um fragmento grande de carvão.



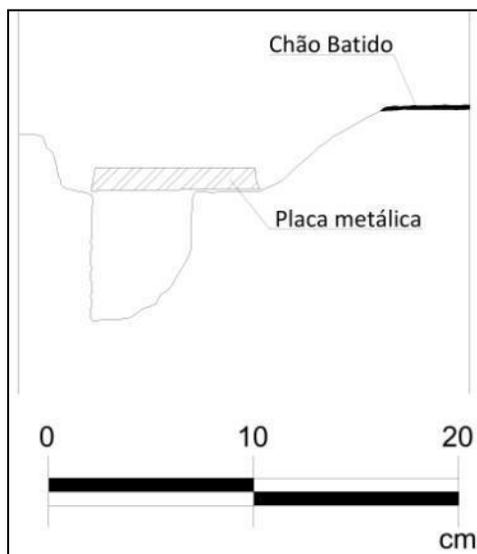
**Figura 65: Perfil noroeste esquemático da E6-1**

Rente à parede no noroeste do cômodo também foi escavada uma cavidade rasa e de formato irregular que foi preenchida com solo arenoso escuro, mas antes alguns materiais foram introduzidos dentro, inclusive três fragmentos fincados de uma garrafa farmacêutica, além de duas contas pretas, uma vermelha, uma branca e uma de cor indeterminada e, finalmente, um osso de ave e sete de um peixe (*diaptens*). Acima da abertura também foi colocado um fragmento de argamassa avermelhada que continha fragmentos de coral. A abertura foi parcialmente coberta por um bloco feito de rocha, geralmente usado em construção.

Outro bloco foi assentado logo ao lado, e ambos estavam parcialmente cobertos por argila escura, assim como por uma camada de cal branca, que também serviu de preenchimento para um aprofundamento raso localizado no perímetro da E5-1. Próximo, havia um seixo de 1,1 kg, que não estava coberto por argila. Outros materiais também aglutinados nessa argila incluíram duas contas pretas e uma branca, três ossos de um mamífero pequeno, um bovino (*bos taurus*), um de um tipo de tubarão, um de peixe (do gênero *bodianus*) e outro de outro peixe, assim como um botão de vidro azul e osso com fundo de cobre, três argolas pequenas, todas de cobre, um fragmento de cerâmica sem vidrado, uma asa de xícara de faiança fina pintada, dois fragmentos de porcelana e um de tijolo.

#### E7-1

Escavada a partir do chão batido, essa cavidade tem maior diâmetro próximo da abertura e se afunila a partir de cinco centímetros de profundidade. Uma placa de ferro inserida deitada na abertura tem a função de tampa. Não havia solo no seu interior.



**Figura 66: Perfil sudoeste esquemático da E7-1**

Por último, dentro do chão batido no local, foram encontrados um broche, dois búzios, uma conta branca, uma preta e uma transparente, assim como um botão porcelana estilo *domed whistle*.

## Unidade de Escavação 2 (U.E. 2)

### E10-1

Essa estrutura é bastante complexa e é a mais antiga do cômodo, já que a sua construção coincide com o assentamento da parede lateral do quarto. Uma trincheira foi escavada, e dentro foi inserido um alicerce de barro com rochas para servir de base a eventual parede. Mas, antes de colocar o piso, um elaborado conjunto de materiais ritualísticos foi assentado dentro de uma camada de seis centímetros de solo areno-siltoso marrom, com carvão e pouco compactado, rente à parede e abaixo do chão batido. Materiais colocados nesta camada do assentamento incluíam 14 contas, sendo cinco delas brancas, cinco pretas, uma azul violeta, uma cor caramelo, uma verde clara e uma laranja. Outros materiais incluíram uma moeda francesa de cinco francos cunhada no ano de 1857, uma ferramenta de ferro provavelmente usada para furar couro, um cravo, uma pequena barra de chumbo, quatro pregos e dois alfinetes, sendo que uma foi fincada na vertical. Também constavam na camada duas rochas e dois seixos, um fragmento de reboco com argamassa alaranjada, um fragmento de faiança fina branca e um pequeno botão de osso geralmente utilizado em roupas íntimas. Diversos restos faunísticos também foram encontrados, inclusive ossos de galinha, vaca, porco e de um mamífero pequeno, além de um osso de bagre, 15 fragmentos de corais (possivelmente de três espécies diferentes), uma concha de bivalve indeterminado, além de restos de ovos, inclusive um exemplar que permaneceu quase inteiro. Por último, logo acima e somente no trecho central do alicerce, foi assentada uma fina camada de argamassa bege, que serviu para lacrar parte do conteúdo do assentamento.

Em seguida, rente à base do alicerce, abriu-se uma cavidade com 24 cm de diâmetro e 18 cm de profundidade máxima. No local mais profundo da cavidade foram colocadas duas contas, uma de cor turquesa clara e outra preta. Logo acima, dois torrões de argila avermelhada foram assentados, um perpendicular ao outro. Acima da argila em posição horizontal, foram encontradas duas escápulas de dois animais pequenos distintos. Ao lado dos fragmentos de argila, encostado na parede da cavidade, havia também um búzio, assim como alguns poucos fragmentos de carvão.

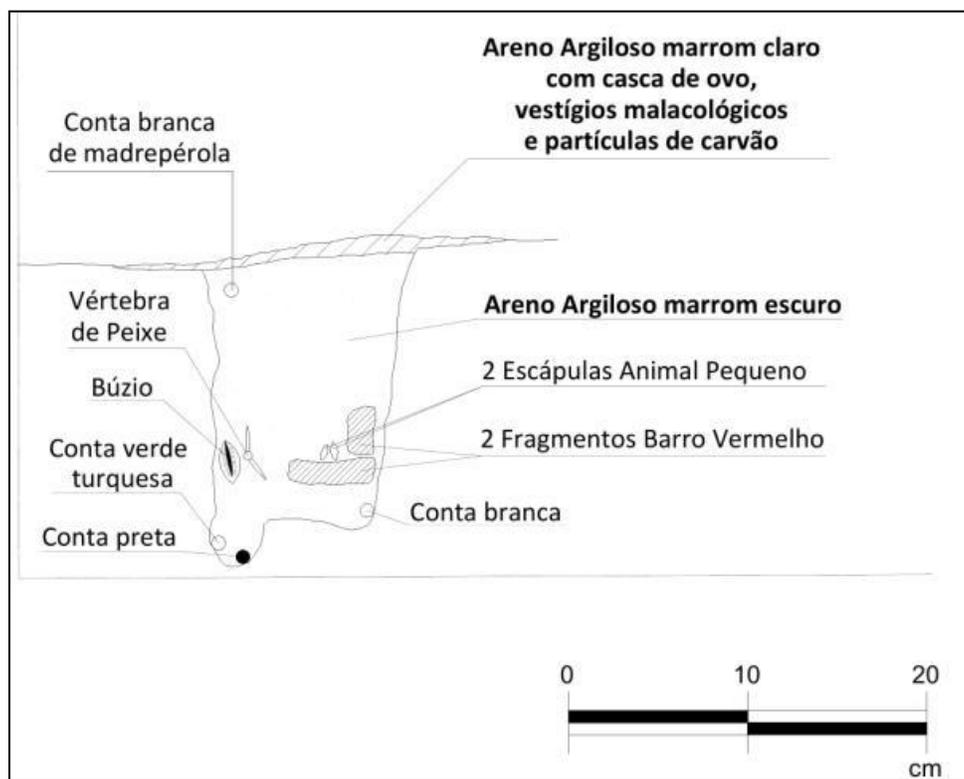


Figura 67: Perfil sudoeste esquemático da cavidade na E10-1

A cavidade foi parcialmente preenchida com um solo marrom escuro areno-argiloso, e dentro foram encontradas ainda quatro contas (duas brancas, uma de cor caramelo e uma amarela), oito ossos oriundos de pelos menos dois bagres, um pequeno fragmento metálico indeterminado e uma pequena rocha. Uma lente areno-argilosa bege foi colocada na superfície da cavidade e nela também foram encontrados alguns pequenos fragmentos de carvão e de casca de ovo, além de 16 ossos de peixe, seis fragmentos do coral (*siderastrea stellata*), uma conta marrom claro, outra de cor creme e uma terceira branca. Outros materiais incluíam um alfinete, dois fragmentos metálicos (um de chumbo), dois fragmentos de um vasilhame pequeno com vidrado amarelo, um fragmento de tijolo e dois de rocha alterada.

#### E11-1

Esta cavidade com nove centímetros de profundidade foi preenchida com solo pouco compactado que quase não diverge do aterro utilizado para nivelar o piso em vários locais do porão. No fundo, foi colocada uma extremidade, possivelmente um

fêmur, de um mamífero de tamanho médio a grande. Na sua superfície, foi colocado um peixe (*Pogonias sp.*), uma conta branca e um búzio. A cavidade foi tapada em seguida com um fragmento de tijolo, que a protegeu da ação de roedores, observada em outros locais, e permitiu que os ossos do peixe permanecessem articulados. Outros materiais associados a essa estrutura são mais três contas (uma branca, uma caramelo, uma transparente), 40 ossos de um peixe não identificado, dois ossos de uma galinha, um osso de mamífero pequeno, três fragmentos de corais, quatro fragmentos de ostras do mangue, dois fragmentos de pequenos vasilhames diferentes, e um provável fragmento de uma telha.

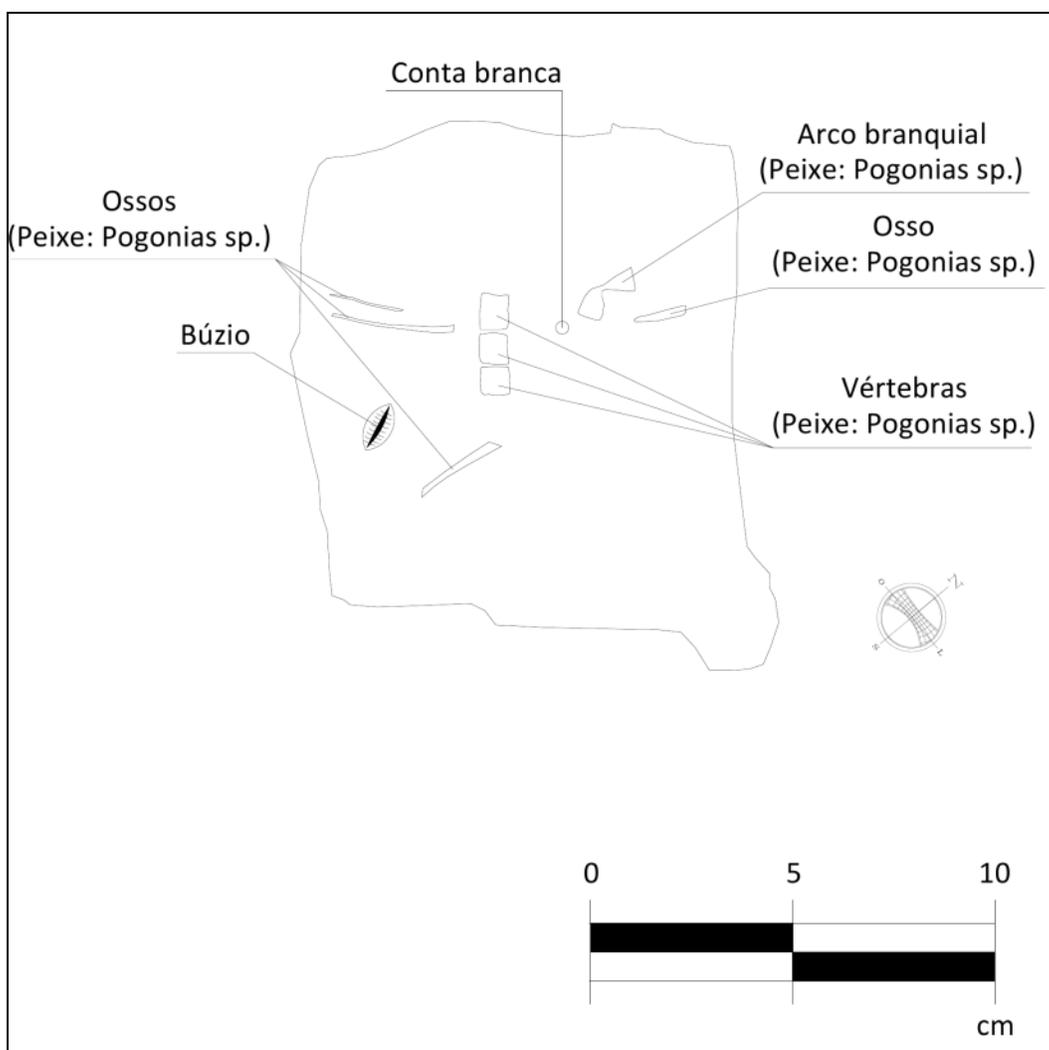


Figura 68: Croqui esquemático da E11-1

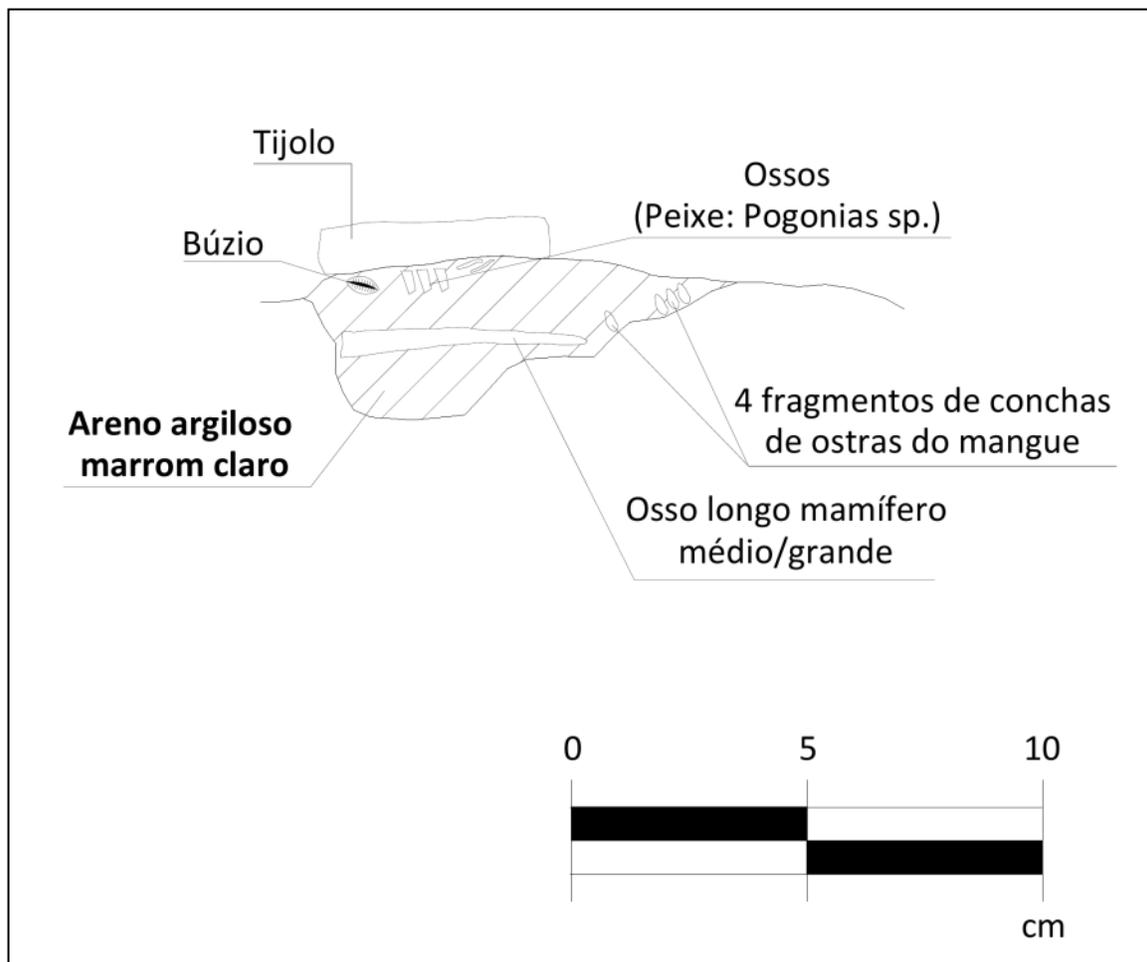


Figura 69: Perfil noroeste esquemático da E11-1

E12-1

Foi escavada uma cavidade rasa de formato irregular, com um diâmetro máximo de 20 cm. Ela foi preenchida com uma camada pouco compactada areno-argilosa similar ao aterro, e dentro foram encontrados os seguintes materiais: dois ossos de um mamífero grande, dois ossos de um bagre e doze de um peixe-gato marinho, uma concha de uma ostra do mangue, uma conta preta e outra de cor indeterminada, um prego e uma placa de ferro e uma rocha arenítica pequena. Mais próximo à superfície, também havia uma conta grande e esférica, de cor roxa.

## E13-1

Uma cavidade com 17 cm de profundidade foi escavada e no fundo foi colocada uma camada argilosa marrom com um único artefato, um alfinete de cobre. Depois, uma nova camada de silte escuro foi assentada por cima, e nela constavam fragmentos de pelo menos cinco recipientes cerâmicos, cinco ossos de mamíferos, sete fragmentos de coral indeterminado, um fragmento de uma ostra do mangue, diversas rochas pequenas e um seixo de arenito de 12 cm de comprimento, além de nove fragmentos de argamassa de cor acinzentada e dois alaranjados.

## E19-1

Uma cavidade estreita, porém com profundidade de 16 cm foi escavada e no seu centro foi colocado um ferro de passar. Rente às paredes, também no fundo da cavidade, foram colocados um seixo de forma irregular, mais comprida do que grossa, e dois fragmentos de reboco com argamassa cinza claro. Um pouco acima, mas também rente à parede da cavidade, foram colocados uma maçaneta pequena de cobre, uma conta tipo “melon” de cor preta e um prego na posição vertical. Uma areia escura com fragmentos de carvão foi colocada para preencher a cavidade e segurar o ferro de passar na posição vertical. Dentro desta areia, constava ainda uma conta branca, dois ossos de mamíferos pequenos e diferentes, quatro ossos de pelo menos uma micropogonia, quatro fragmentos cerâmicos possivelmente oriundos do mesmo recipiente côncavo, um fragmento de outro recipiente cerâmico, este com vidrado amarelo, assim como um fragmento de bojo de faiança fina branca.

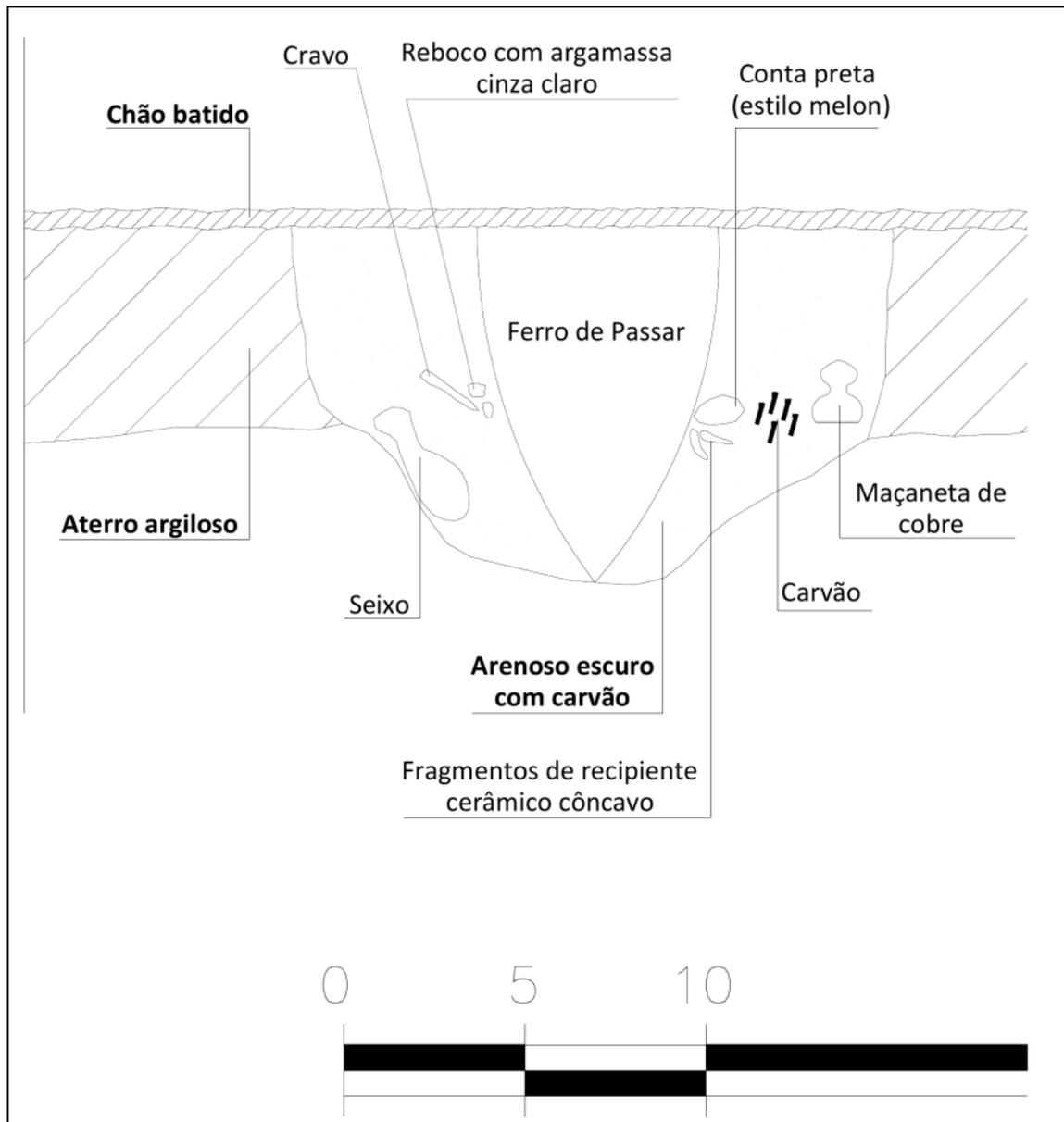


Figura 70: Perfil esquemático da E19-1

#### U.E. 4

Existe uma grande quantidade de materiais neste local. Para assentá-los foi necessária a retirada do solo argiloso e recheado de rochas cristalizadas, que depois foi recolocado. Em alguns casos, a argila foi compactada e moldada para ajudar a fixar as bases de vasilhames e outros artefatos *in loco*. A evidência sugere que o altar ficava no nível do chão batido e estes materiais colocados logo **abaixo ou aflorando**. Após o

abandono do terreiro, o altar parece ter sofrido pisoteamento, o que resultou na quebra da maioria dos vasilhames, sendo que as partes que sofreram maior impacto, geralmente as bordas, foram aquelas mais próximas da superfície. Os vasilhames são todos de fabricação regional, e sua manufatura pode ser observada ainda hoje no Recôncavo baiano, nas olarias de Maragogipinho.<sup>19</sup>

#### E15-1

Trata-se de um cravo de ferro de 15 cm de comprimento, fincado de tal forma que sua cabeça ficava visível na base de argila do altar.

#### E18-1

Uma cavidade pequena e rasa foi escavada e preenchida com solo areno-argiloso marrom escuro com micro fragmentos de carvão e coral. Dentro do solo foram encontrados somente dois ossos de peixe (do gênero *diapterus*), e próximo da abertura, um búzio cujo fundo não foi retirado e tem uma perfuração que sugere seu uso como pingente.

#### E20-1

Os materiais reunidos aqui parecem ter sido assentados de forma sincrônica, alguns abaixo da base do altar e outros acima, inferência essa sugerida tanto pela proximidade umas das outras como pela sua forma de assentamento. Primeiro, foi necessário retirar o solo argiloso em determinados locais dentro de uma área de aproximadamente 1/2 m<sup>2</sup> e depois inserir os materiais rituais. Em seguida, o solo foi colocado novamente, efetivamente tampando-os. Quatro vasilhames foram colocados,

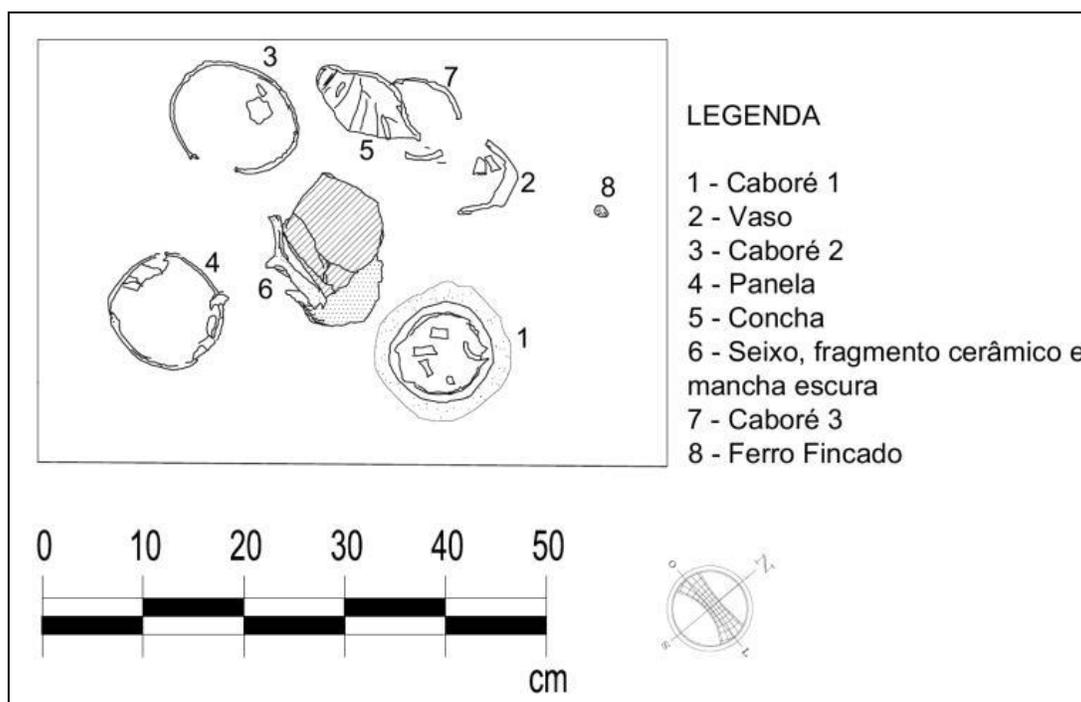
---

<sup>19</sup> Os visitantes estrangeiros na Bahia do século XIX fizeram comentários sobre a cerâmica de fabricação regional: Maria Graham reparou que nenhum dos ingleses com quem conversou “sabia informar onde ficava a bela argila vermelha da qual se faz a única indústria aqui existente: a cerâmica”, e Tollenare menciona o alto valor da revenda da cerâmica: “Quem acreditar que 100% ganhar só um levar louça de barro da Bahia ao Rio de Janeiro” (M. GRAHAM, *Diário de uma viagem ao Brasil*, p. 163; L. F. de TOLLENARE, *Notas dominicais*, p. 317-318).

dessa forma, abaixo do solo. Outros materiais estavam visíveis acima do piso, inclusive um seixo, um gastrópode, um vaso e um caboré.<sup>20</sup>

Ao leste do seixo foi colocado um caboré com 13,4 cm de altura (o “caboré 1”). Dentro do recipiente, havia duas camadas: a mais profunda era uma mistura de areia, húmus e partículas de carvão, de cor escura, onde foram encontrados uma conta cor creme, três ossos de um animal pequeno, sete ossos de uma micropogonia, dois fragmentos de coral e um fragmento de bojo de um recipiente mediano com tauá na face exterior. Na camada de cima, arenosa marrom, além de um fragmento de tijolo, foi colocado um fragmento grande de reboco feito com argamassa de argila alaranjada que servia para “tampar” o recipiente.

Próximo dali, alguns centímetros ao norte, um prego foi fincado, num ângulo de aproximadamente 45 graus.



**Figura 71: Planta da E20-1**

<sup>20</sup> Impactos pós deposicionais resultaram no aterramento destes objetos também, mas é nítido o seu posicionamento numa cota mais elevada se comparado com os outros elementos no círculo de vasilhames.

Outro caboré de tamanho similar também foi encontrado enterrado, este fragmentado e sem parte do bojo e toda a borda (o “caboré 2”). Dentro, foi encontrado um solo argilo-arenoso compactado e de cor marrom claro mesclado com laranja, este misturado com húmus escuro. Ecofatos e artefatos foram encontrados, inclusive 12 contas brancas, sete de cor creme, duas pretas e uma conta de terço marrom, além de pequenos fragmentos de cobre e quatros ossos de um animal pequeno. Ainda foi observada a presença de partículas de carvão e, particularmente no fundo do recipiente, muita casca de ovo.

Também foi colocada uma panela, com vidrado interno amarelo e feita no torno e com apenas nove centímetros de diâmetro na abertura e seis de altura.<sup>21</sup> Dentro, um solo areno-argiloso marrom com alguns fragmentos aglomerados e de consistência friável. Além de solo, também havia três búzios, nove ossos de uma ave, 23 de um animal muito pequeno, um prego e um fragmento rolado de faiança fina branca. Uma vez reunidos os materiais dentro do recipiente, a panela foi assentada de ponta cabeça.

---

<sup>21</sup> Segundo um oleiro de Maragogipinho esse recipiente seria um “papeiro”, devido ao seu uso para conter a “papa” dos bebês na hora da alimentação. Entrevista com Seu Nené, Maragogipinho/BA, 17/07/2013.



Figura 72: Evidenciação inicial da E20-1

Próximo, um fogo foi brevemente acessado, logo ao lado, resultando numa pequena mancha escura e acúmulo de uma pequena quantidade de partículas de carvão. Em seguida, sangue de coelho foi derramando neste local, e logo após, um seixo cinza de 700 gramas foi assentado, e do lado, um fragmento grande de cerâmica vidrada, provavelmente da tampa de um recipiente fechado. Sangue de coelho também foi encontrado em cima do seixo, e a seu lado, um búzio. Este seixo permaneceu acima da argila e visível no altar.

Por último, uma camada de cal com espessura de dois centímetros foi espalhada e cobriu a panela, e parcialmente o seixo. Dentro da cal, foram encontradas três contas pretas, uma branca, uma verde e uma de cor indeterminada, dois pequenos ossos fragmentados indeterminados, quatro fragmentos do coral *montastraea cavernosa*, um pólipa da espécie *siderastrea* e doze outros fragmentos de corais não identificados, assim como dois fragmentos de telha.

Próximo, alguns centímetros a norte estava a base de um pequeno caboré já bastante fragmentado, com vidrado interno (o “caboré 3”). O recipiente, que estaria visível no altar, provavelmente foi destruído por impactos pós-deposicionais.



**Figura 73: Caboré 1**

Logo ao lado, e parcialmente fragmentado, estava um pequeno vaso com altura de sete centímetros, que segundo um oleiro de Maragogipinho é produzido ainda hoje, acompanhado de uma jarra grande, com função de copo.<sup>22</sup> Este recipiente também estava visível no altar. Um gastrópode de 15 cm, provavelmente um peguari, foi colocado próximo.

Alguns artefatos e ecofatos foram encontrados dentro do chão batido e remetem ao período de uso deste espaço ritual específico. Eles são: uma conta preta, uma conta multifacetada transparente, sete contas brancas, um búzio, uma figa, um fragmento de cobre, um dente molar inferior humano fragmentado, um pequeno fragmento de vidro de garrafa transparente e um pequeno seixo bege.

---

<sup>22</sup> Entrevista com Seu Nené, Maragogipinho/BA, 17/07/2013.

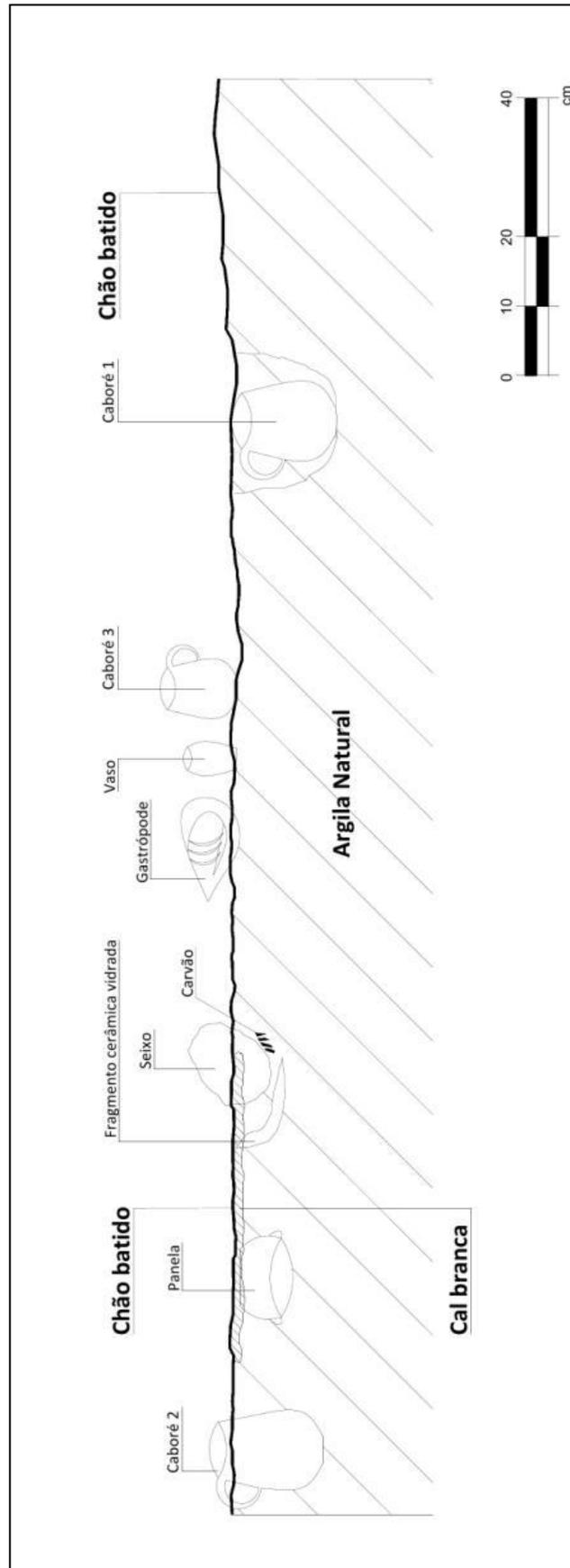


Figura 74: Perfil esquemático da E20-1

## E21-1

Uma cavidade cilíndrica com 20 cm de profundidade e 10 cm de diâmetro foi escavada e preenchida em grande parte com uma mescla de húmus com argila. Além de fragmentos de carvão, essa camada tinha uma conta verde, um fragmento de bojo de um pequeno recipiente com vidro amarelo e dois minúsculos fragmentos de vidro. A cavidade foi fechada com uma camada de cinco centímetros de argila compactada bege, e na sua superfície foram assentados um prego, uma pequena argola metálica, um pequeno seixo preto e um búzio.

## E22-1

Próximo à parede lateral ao nordeste do cômodo, uma porção de solo natural foi retirada para a colocação de uma panela. Porém, antes do assentamento do vasilhame, outra cavidade com diâmetro de 12 cm e a mesma profundidade foi escavada a partir da base do aprofundamento. Dentro, além da mescla de solo areno-argiloso com húmus escuro, foram encontradas uma conta de cor caramelo e outra de cor indeterminada, além de nove ossos de animal não identificado e outro de um peixe, assim como fragmentos da base da panela que seria assentada logo acima. Esta panela, cuja remontagem não foi possível, é maior que aquela descrita anteriormente, porém com as mesmas características de manufatura. Dentro, primeiro foi colocada uma camada de três centímetros de solo compactado, argilo-arenoso, de cor marrom alaranjado, com partículas de carvão, em que constava também um prego, um osso de animal pequeno, seis corais da espécie *montastraea cavernosa*, e uma conta de cor indeterminada. Acima, ainda dentro do vasilhame, foi registrada uma camada areno-argilosa marrom clara, sem artefatos ou ecofatos.

Em seguida, uma cavidade cilíndrica, com diâmetro de dois centímetros e profundidade de três foi feita e preenchida com solo escuro, uma mescla de húmus com

argila. Uma camada de cal branca, pouco espessa, foi por último colocada acima da panela e da pequena cavidade.

#### E23-1

Uma grande cavidade foi escavada no canto nordeste do cômodo, e ocupou uma área de aproximadamente 24 cm de comprimento por 12 cm de largura, com uma profundidade de sete centímetros. A cavidade ficava aberta no nível do chão batido do altar, apesar de os materiais colocados no seu interior terem ficado parcialmente ocultos no solo escuro encontrado dentro. Dois aprofundamentos pequenos foram feitos a partir de sua base: o primeiro, com 12 cm de profundidade, foi preenchido com aproximadamente 800 gramas de solo areno-argiloso marrom claro, e na parte superior, rente à parede da cavidade, foi colocado um prego, em posição horizontal, e um fragmento de seis centímetros de um recipiente cerâmico grande, de forma fechada, logo ao lado. Mais abaixo, constavam uma conta branca e outra de cor indeterminada, um osso de galo/galinha (*gallus domesticus*) e onze de outro animal muito pequeno, outro prego e dois fragmentos de bojo de recipiente cerâmico de tamanho mediano. Essa cavidade foi tampada por uma camada de cal branca, onde constavam dois ossos de um animal muito pequeno e três de um peixe. O segundo aprofundamento, feito a partir da base da grande cavidade, tinha 10 cm de profundidade e foi tampada por uma pequena rocha cinza.

Dentro da grande cavidade havia húmus escuro e macio, com partículas de carvão e corais, e diversos artefatos e ecofatos: 12 contas de cor preta, 10 brancas, sete creme, quatro vinho, duas douradas, uma verde, uma branca com listras rosa, uma cinza, uma rosa, uma violeta, uma vermelha, uma de cor indeterminada e outra de coral de cor branca. Outros artefatos incluíram dois búzios, a lâmina de um machado pequeno de 12 cm, um possível ralo de banheiro de ferro com diâmetro de 10 cm, duas porcas de cobre, dois pregos, um osso de mamífero muito pequeno, outro de outro mamífero pequeno, três de um mamífero grande, assim como mais 23 ossos de outros animais e 61 ossos de cinco peixes, inclusive espécies de peixe-gato. Para completar, foi encontrado ainda um fragmento de coral, um possível fragmento de caracol terrestre (*megabulimus*), sete fragmentos de pelo menos quatro recipientes cerâmicos diferentes, 20 fragmentos vítreos

pequenos de pelo menos seis recipientes diferentes, um molar de uma criança em torno de 10 anos de idade, um botão de osso para calça ou casaco e um fragmento de telha.

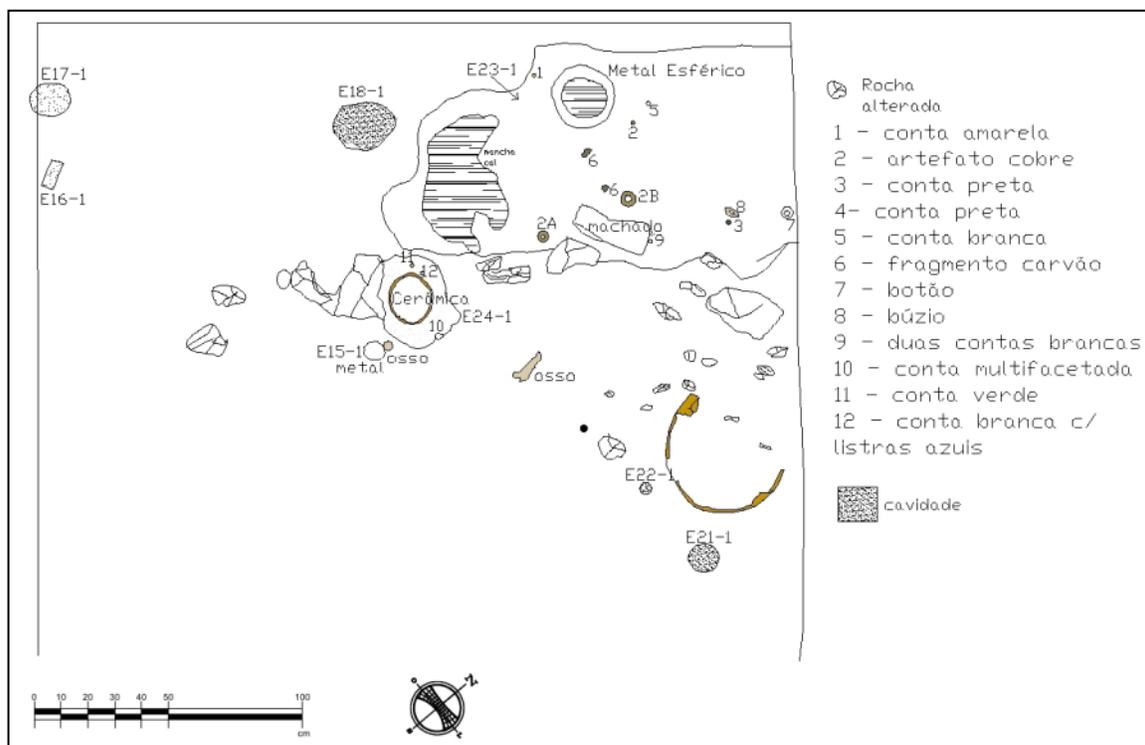


Figura 75: Planta com as estruturas E15-1, E21-1, E22-1, E23-1 e E24-1

#### E24-1

Após a escavação de uma cavidade, um pequeno caboré de cerâmica vidrada foi colocado dentro. Na cavidade foi encontrada uma pequena quantidade de solo areno-argiloso marrom escuro, com carvão e casca de ovo, onde estavam dois búzios, duas contas verdes, uma dourada, uma marrom, uma preta, uma branca e uma cor creme dourado, além de cinco ossos de peixe, 10 fragmentos de recipientes cerâmicos, sendo que quatro são de recipiente pequeno com vidrado amarelo e quatro fragmentos pequenos de vidro.

O caboré provavelmente estava aflorando na superfície do altar, pois seu bojo superior e sua borda foram pisoteados, com alguns fragmentos dispersos localizados próximos ao chão do altar. Dentro, além do solo areno-argiloso marrom com carvão e casca de ovo, foram encontradas ainda duas contas verdes claras, um osso de mamífero pequeno, três

de um peixe e dois fragmentos de concha. Próximo do caboré, dentro da base do altar, foi encontrado um provável prego sem a cabeça, dobrado de tal forma que as duas extremidades encontravam-se fincadas no solo.

#### E25-1

Para construir esta estrutura foi necessário escavar uma cavidade estreita, porém, comprida, com diâmetro máximo de 1,16 m. Sua profundidade não é regular, atinge o máximo de 16 cm no segmento sudoeste, torna-se menos profunda num pequeno trecho na medida em que avança rumo ao nordeste, para finalmente voltar a aprofundar. A estrutura foi preenchida com solo escuro e húmico, em que se constatou também a presença de argila e minúsculos fragmentos de carvão e coral. Materiais incluídos foram: três contas brancas e duas pretas, 11 fragmentos de corais (dois deles da espécie *montastraea cavernosa*) e uma série de ossos de animais identificados, enquanto gênero, como: 22 de um peixe *genidens*, dois de um *cynoscion sp*, quatro de um bagre, um de cação, além de sete ossos de pelo menos quatro animais de tamanhos diferentes.

Outros artefatos incluídos foram um prego, uma pequena esfera de argila branca (provavelmente um brinquedo), três pequenos fragmentos de dois recipientes diferentes, um fragmento minúsculo de vidro transparente, assim como uma pequena rocha e um fragmento de argamassa cinza. Acima deste nível, um pouco ao nordeste da estrutura, foi assentada uma lente fina de argila com manchas de cal e pequenos trechos diferenciados de coloração alaranjada. Nela, foram colocadas uma lambreta, dois ossos do gênero *cetengraulis* (provavelmente trata-se de uma petitinga), um osso de um animal muito pequeno e outro provavelmente de um mamífero de tamanho maior, assim como uma placa de ferro, um fragmento cerâmico de um recipiente pequeno e provavelmente fechado e outro de um recipiente de porcelana e, finalmente, uma pequena rocha e um fragmento de tijolo.

## E26-1

Uma cavidade irregular e de 12 cm de profundidade foi escavada, e no seu fundo foram encontrados uma piteira de cachimbo holandês fragmentada, uma alça de xícara de faiança fina branca, uma conta branca, um prego fragmentado assim como um elo de corrente torcido, ambos de ferro, ossos de pelo menos dois peixes e quatro ossos fragmentados provavelmente de um mamífero. A cavidade foi preenchida com um silte marrom com areia, argila e carvão, e tampada com uma rocha de granito pequena de formato irregular. Em volta da rocha, aflorando na superfície do silte, foram colocados onze fragmentos de dois pregos de ferro, um búzio, uma conta branca e fragmentos de carvão. A menos de três centímetros de distância da rocha, encontraram-se ainda duas contas azul turquesa, uma branca e dois ossos de um pequeno mamífero.

Por último, uma série de artefatos foi encontrada no restante da U.E. 4, dentro do chão batido, mas fora da área de abrangência do círculo de vasilhames assentados. Trata-se dos seguintes materiais: um osso de roedor, um de animal de pequeno porte, uma mandíbula de animal pequeno, um fragmento de fêmur de uma ovelha ou cabra, cinco búzios, oito contas no total (duas brancas, uma branca com listras azuis, uma creme, outra caramelo, uma transparente, uma rosa e uma vinho), 13 fragmentos de vidro, um feixe de cobre e um prego, cinco fragmentos de cerâmica vermelha, três fragmentos de cerâmica com vidrado (um de coloração verde e duas laranjas), um fragmento de concha, um pré-molar superior humano e dois fragmentos de porcelana.

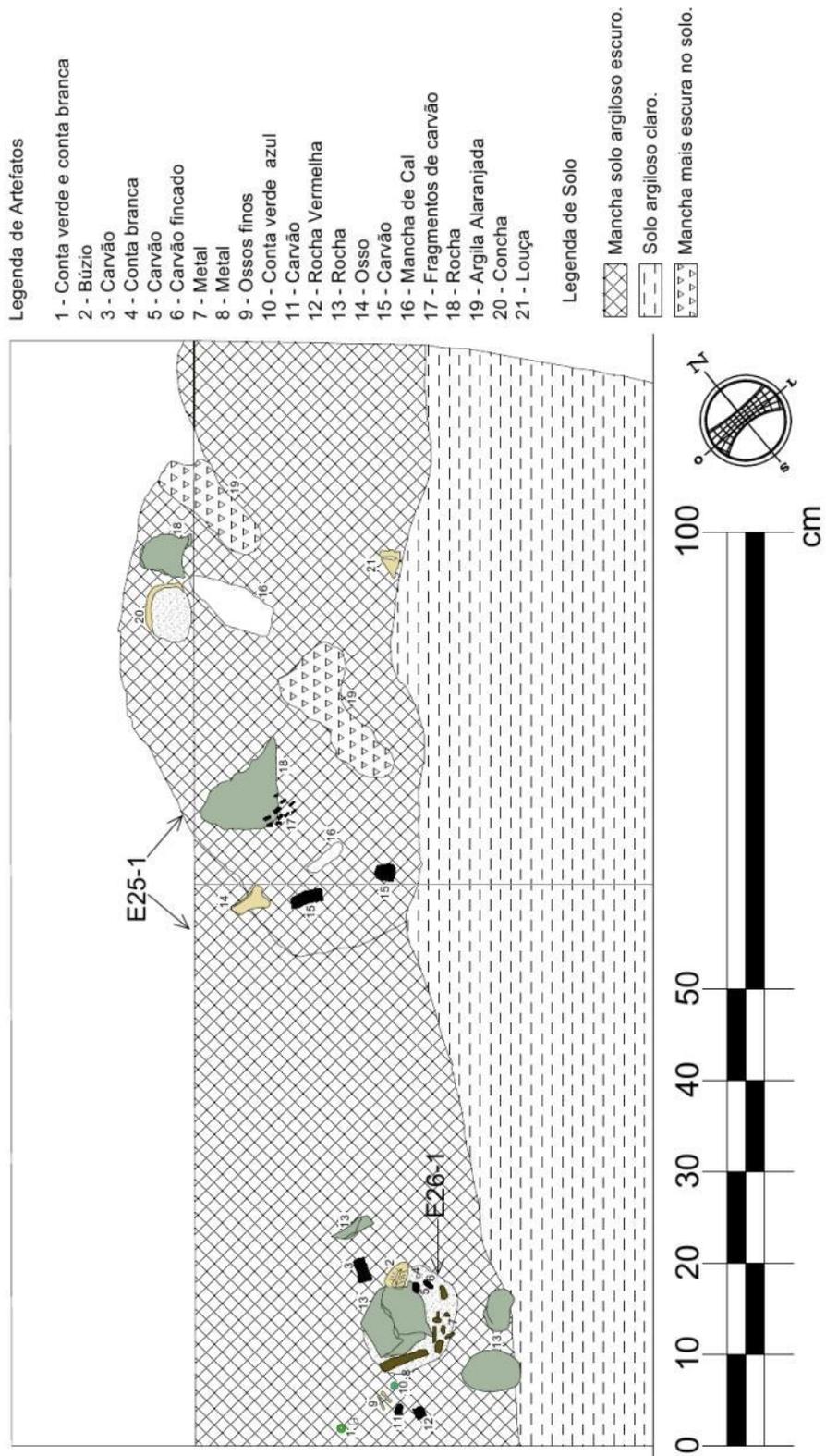


Figura 76: Planta das estruturas E25-1 e E26-1

## U.E. 5

E27-1, E28-1, E29-1, e E30-1

Estas estruturas parecem estar interligadas e por isso serão discutidas juntas. Um solo argilo-arenoso escuro, com a presença de fragmentos de carvão, foi assentado preenchendo as cavidades que estavam alinhadas. Há poucos artefatos, especificamente uma conta preta na E29-1, quatro ossos de peixe, inclusive duas vértebras (na E28-1) e um prego de ferro fragmentado, além de um micro fragmento cerâmico na E30-1. A E27-1, com um solo macio e escuro, oriundo de decomposição de madeira, provavelmente da base de uma estaca. Duas pequenas rochas provavelmente serviram na função de estabilizar o poste. Ainda foram encontradas nessa estrutura quatro fragmentos de pelo menos dois recipientes abertos, talvez de alguidares.

## U.E. 6

E31-1

Uma cavidade com dez cm de profundidade e nove cm de diâmetro foi escavada, e dentro foi colocado solo areno-argiloso marrom com bastante carvão, além de quatro pequenos fragmentos de argamassa alaranjada, quatro contas de cor azul turquesa e seis ossos de peixe. Rente à parede da cavidade, próximo à superfície, um prego foi fincado, e deitado na altura de sua cabeça, um alfinete de cobre. A cavidade foi tampada com um fragmento grande de argamassa alaranjada.

E32-1

Numa área de aproximadamente 40 cm por 30 cm, solo até uma profundidade de dez centímetros foi retirado para a inserção de diversos materiais. No ponto mais profundo, uma pequena porção de solo arenoso aglutinado e friável e de cor marrom claro foi colocada, em cujo interior havia uma casca do fruto do dendezeiro, um osso de mamífero pequeno, uma conta branca, um fragmento de vidro de garrafa e um fragmento de reboco com argamassa avermelhada. Este material foi todo coberto por um pedaço de 14 cm de reboco com argamassa alaranjada.

O restante da cavidade foi preenchido com solo argiloso marrom compactado, talvez o solo natural recolocado no mesmo local. Antes, porém, uma série de artefatos foi inserida: nove contas pretas, cinco vermelhas, cinco verdes escuros, uma azul turquesa claro, uma branca, uma caramelo e uma marrom claro, além de dois ossos de uma ave, um de mamífero e quatro de um animal muito pequeno, assim como 16 ossos de peixe, nove fragmentos de cerâmica de pelo menos dois vasilhame e três fragmentos pequenos de uma malga ou xícara com decoração decalcada e pintada de cor azul.

Próximo à superfície, três lentes foram constatadas: a primeira, de cal branca, tinha uma conta cor roxa e outra de cor indeterminada; a segunda, de carvão com argila, tinha cinco contas pretas e duas brancas, um osso de ave, seis de uma micropogonia, três pregos, um fundo de botão de cobre e dois fragmentos de um recipiente fechado, possivelmente uma quartinha; e a terceira, de argila avermelhada, onde foram localizadas duas contas pretas, um osso indeterminado e seis de uma micropogonia.

#### E33-1

No canto sudeste do cômodo, uma cavidade com dez centímetros de diâmetro e 14 cm de profundidade foi escavada. Dentro, além de húmus com argila e carvão, de coloração marrom escuro, também foi constatada a presença de duas contas cor vinho, 25 ossos de três micropogonias, sete fragmentos de corais, uma concha de gastrópode, três pregos e três fragmentos de dois vasilhames diferentes. Próximo da superfície um osso de mamífero foi observado, assim como, depois de tampada a cavidade, partículas de carvão na superfície.

#### E34-1

A cavidade tem 11 cm de diâmetro e oito de profundidade, e além do solo de argila marrom pouco compactada, foram encontradas uma conta preta, uma azul turquesa e uma azul turquesa claro, além de um fragmento de concha. Na superfície da cavidade, foi observado um aglomerado de cal e algumas partículas de carvão.

## E35-1

Trata-se de um conjunto de três cavidades cilíndricas vizinhas, com diâmetros entre sete e 10 cm e profundidades entre 11 e 14 cm, que foram preenchidas com solo argiloso escuro pouco compactado e com partículas de carvão. Na cavidade a oeste, próxima da superfície, um prego foi fincado rente a uma concha de caracol terrestre e uma conta azul turquesa. Na cavidade vizinha, a quatro centímetros de profundidade, uma conta de cor indeterminada foi localizada, com marcas de carbonização. Outros materiais encontrados neste conjunto incluíram quatro contas de cor verde turquesa e uma azul marinho, um osso de mamífero, cinco de dois peixes, uma lambreta, um feixe de cobre de vestimenta e um fragmento de um recipiente cerâmico vidrado.

Área 2

No canto nordeste do cômodo, acima do chão batido, há um seixo longo com indícios de ter sido usado como bigorna, para quebrar coisas, assim como picoteamento na sua parte central. Ambas as extremidades estão alisadas, indícios de uso como mó, sendo que em um dos extremos há manchas, com uma concentração escura, provavelmente de carvão. No outro extremo, há um “lustre” de gordura, no sentido longitudinal.

## E1-2

Uma cavidade com 11 cm de profundidade foi escavada, e o solo continha partículas de cal, carvão, taliscas de madeira e pequenos cristais de rocha. Um prego de nove centímetros foi fincado, e foi também colocado um olecrano de um *bos taurus* adulto e outro prego, este fragmentado. Por último, uma camada de três centímetros de argila laranja rosada compactada serviu como “tampa” para a cavidade.

## E3-2

Uma cavidade com 17 cm de profundidade foi escavada, e no solo foram encontrados uma conta preta, taliscas de madeira, radículas, pequenos seixos de cristal de rocha e partículas de carvão em pequena quantidade.

## E9-2

Essa cavidade, que tem forma de bacia, tem um pequeno buraco na sua base preenchido com solo argilo-arenoso marrom com 14 fragmentos de corais, um osso de peixe e um pequeno fragmento de vidro reto. A “bacia” foi preenchida com um solo bastante mesclado: próximo da base predominava areia com a presença de pequenos fragmentos de coral; mas, próximo da superfície apareceram grandes fragmentos de carvão e argila de cor vermelha, portanto sinais de combustão no local. Logo acima, na superfície da estrutura, torna-se uma mescla de argila alaranjada, areno-argiloso com fragmentos de carvão, e trechos de cal branca. Lá, foram colocados um adorno de cobre, talvez a base para um botão de vidro verde encontrado logo ao lado, e uma moeda cunhada em 1869, os três perfeitamente alinhados. Outros itens encontrados dentro da cavidade foram um osso de um tipo de tubarão (*rhizoprionodon*) e um de bagre, seis de um mamífero (da ordem artiodactila), um fundo de botão de cobre, um prego, duas contas cor creme, uma borda provavelmente de uma malga de porcelana pintada com a cor azul, quatro fragmentos de vidro, dez fragmentos de cerâmica de produção regional e sem vidrado e oito de pelo menos dois vasilhames com vidrado amarelo.

## E10-2

Essa cavidade parece uma pequena trincheira, pois tem formato retangular e é longa e pouca espessa. O solo usado para preenchê-la é o mesmo que da E9-2, com fundo de consistência arenosa e fragmentos de carvão, enquanto mais próximo da superfície há maior presença de argila, grande parte dela num tom vermelho, assim como fragmentos de carvão. Na superfície foi colocada uma conta grande e branca, de madrepérola, e logo abaixo um puxador pequeno de cobre. Dentro da estrutura também foram encontrados outra conta verde escura, seis ossos de um peixe da classe *osteichthyes* e um fragmento de vidro de garrafa.

Área 3

Logo na entrada do cômodo, rente à base de esteio da porta e abaixo do piso, foram inseridas duas moedas, uma em cima da outra, de 80 réis com carimbo geral de 40,

cunhada entre 1824 e 1832.<sup>23</sup> No centro do cômodo, uma cavidade perfeitamente cilíndrica foi escavada (E3-3) até uma profundidade de 22 cm, e no fundo foi colocado um seixo, provavelmente de quartzito bege, com quase sete centímetros de diâmetro e formato de disco. O buraco foi preenchido com solo arenoso marrom onde foram encontrados cinco fragmentos de coral, dois ossos de mamíferos da ordem artiodactila, uma concha de gastrópode, três fragmentos de dois pregos e quatro fragmentos cerâmicos de pelo menos dois recipientes, um deles de forma fechada. A estrutura foi, por último, coberta por uma camada de cal branca, que fazia parte do piso neste local.

No canto nordeste do cômodo, rente às pedras na base da parede (E9-3), foi inserida uma fina camada de aterro areno-argiloso marrom claro, que continha diversos objetos, inclusive um conjunto aglomerado que consistia de uma tesoura e sete pregos.

#### Área 4

##### E1-4

Essa estrutura foi construída a partir do piso de argila avermelhada, e tem 14 cm de profundidade. Dentro foi colocada areia acinzentada que continha três contas cor creme, uma branca, uma preta, além de 56 ossos de peixes e três ossos de mamíferos.

##### E2-4

Durante a construção do piso de argila escuro, no canto sudeste, um prego foi fincado, e um fragmento de borda, provavelmente de um prato pequeno e fabricado regionalmente, foi colocado logo acima.

##### E3-4

Uma cavidade de diâmetro estreito, mas com 41 cm de profundidade, foi escavada a partir do chão batido mais recente do cômodo. No fundo, um punhado de argila alaranjada foi colocado, sem nenhum artefato ou ecofato. Depois, 22 cm de areia marrom, que continha uma conta cor creme, sete ossos de um peixe e 34 fragmentos de

---

<sup>23</sup> O ano de cunhagem, impresso na moeda, está parcialmente ilegível, o que dificulta a identificação exata.

conchas de ostra do mangue, 9 de chumbinho, além de mais uma concha não identificada. Por último, inseriram-se nove centímetros de cal branca, e na superfície da cavidade, aflorando, um seixo cinza oval de oito cm de comprimento e uma conta azul claro.

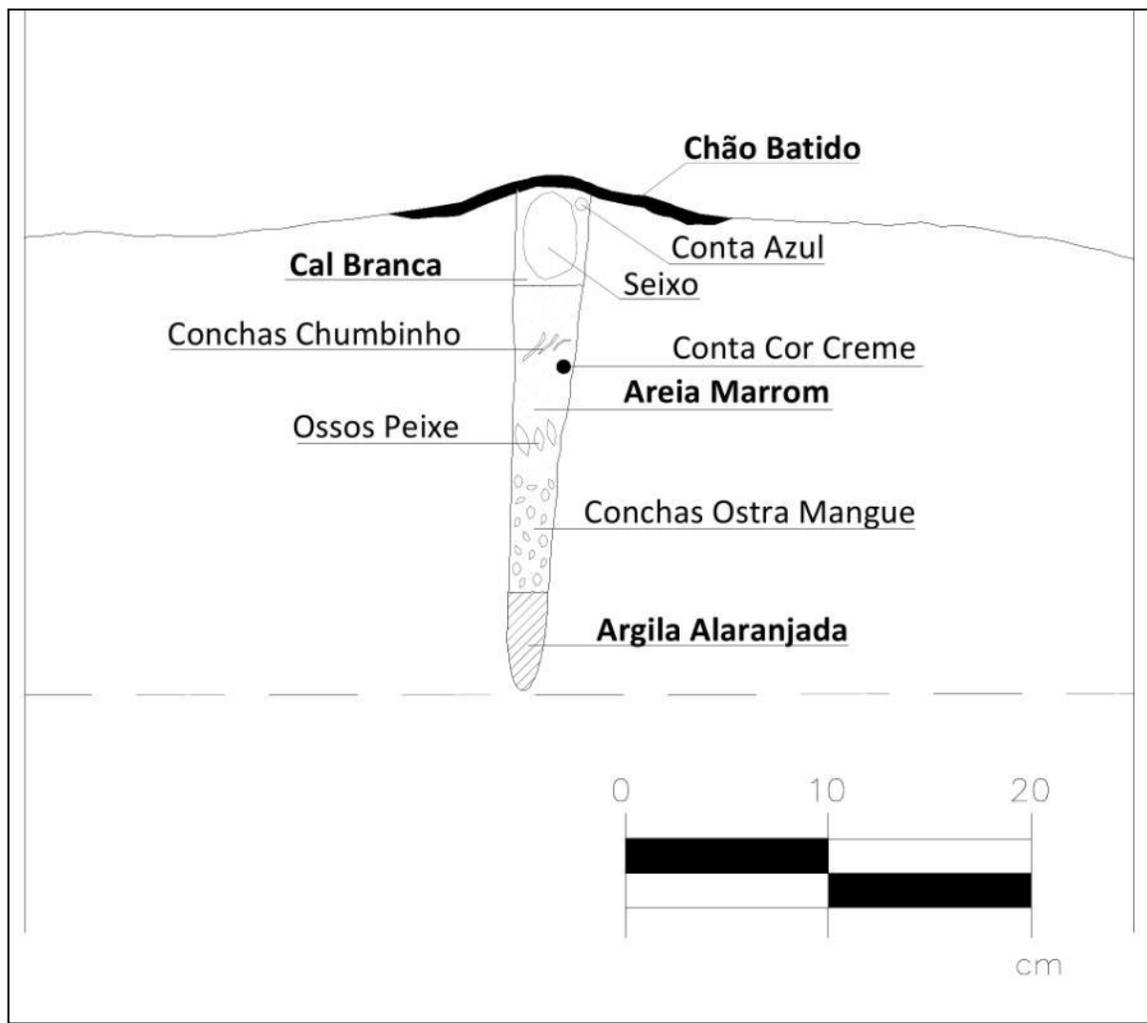


Figura 77: Perfil sudeste esquemático da E3-4

## Área 5

### E1-5

Durante a construção da parede do cômodo, na superfície da trincheira de construção onde foi inserida a base, foram colocados um búzio, um prego fincado e um pequeno botão de porcelana com decoração do estilo “três contas” carimbado na cor verde. A estrutura foi coberta com o piso do cômodo.

## E2-5

Trata-se de uma estrutura cuja manufatura está atrelada ao período de construção do cômodo. Ela foi construída com pedras, tijolos e argamassa alaranjada e uma plataforma quadrada de 30 X 30 cm ficava acima da cota do piso e, portanto, visível. O restante da estrutura ficava abaixo da cota do piso.

## E4-5

São materiais que estão aglomerados, localizados dentro e acima da superfície de barro escuro do altar. Três rochas estão visíveis num primeiro momento, colados um ao outro por uma argamassa de argila avermelhada, dentro da qual foi colocado um par de moedas, a primeira de cobre, de 20 réis, cunhada no ano de 1778, e deitada acima desta, e a segunda de bronze, de 10 réis, do ano de 1869. Um quarto seixo associado estava abaixo do chão batido. Abaixo de duas das rochas estavam duas placas de ferro finas, ambas fincadas, com comprimento de dez e sete centímetros. Rente à segunda estava também uma conta branca.

## E5-5

Diretamente atrás da parte do E2-5 que ficava visível, fincados dentro do chão batido de argila marrom claro, estavam dois pregos. Abaixo, num nível de 12 cm de um solo escuro, areno-argiloso, foram encontrados diversos materiais: onze ossos de um bovino (*bos taurus*) adulto, alguns com marca de percussão, além de dois ossos de um mamífero da ordem artiodactila, possivelmente um porco ou carneiro, doze ossos de peixe do gênero *cynoscion*, dois fragmentos de ostra do mangue, fragmentos de quatro pregos, uma conta branca e outra cor de creme, assim como dois fragmentos de faiança e quinze de cerâmica sem vidramento.

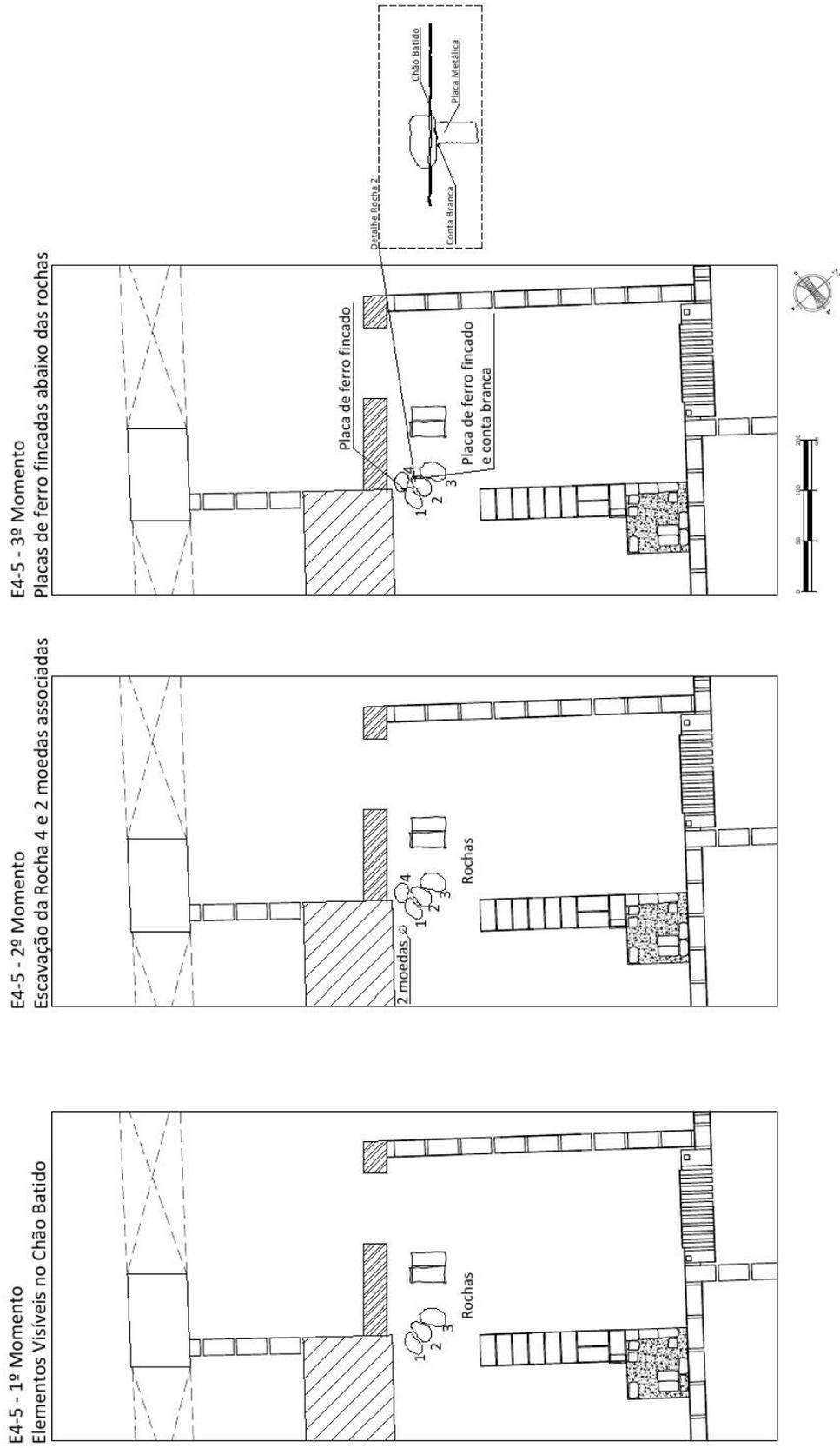


Figura 78: Evidenciação da E4-5

## E6-5

Durante a construção do espaço, uma cavidade semicircular com 15 cm de profundidade foi escavada rente à parede sudoeste do cômodo. Ela foi preenchida com 2,7 kg de solo areno-argiloso marrom, que continha os seguintes ecofatos: 40 ossos de animais e peixes, oriundos de uma vaca/boi, uma galinha, um mamífero da ordem artiodactila, um peixe ósseo (*osteichthynes*), um tipo de tubarão (*rhizoprionodon*), quatro bagres de água salgada, um peixe do gênero *pogonias*, além de dois fragmentos de duas conchas bivalves, uma grande e outra pequena. Também havia artefatos que incluíam: dois pregos, um fragmento metálico não identificado, três fragmentos de cerâmica não vidrada com decoração de tauá, um fragmento de tijolo e três fragmentos de telha.

## E8-5

Durante a construção do espaço, o primeiro passo foi o assentamento de uma estrutura ritual 50 cm abaixo da cota do piso de argila. Dentro de um solo escuro e húmico foram encontrados diversos materiais: dois búzios, quatro contas (três brancas e uma cinza), seis pregos, sendo que um estava fincado, treze ossos de um bovino (*bos taurus*), três de galinha, e um de um mamífero pequeno, assim como 31 ossos de três peixes do gênero *diapterus* e três de um bagre. Outros artefatos encontrados incluíram um cachimbo fragmentado produzido regionalmente, um pequeno botão de porcelana, para uso em roupas ou travesseiros, dois fragmentos pequenos de vidro e um provável botão, que contém uma parte de metal e outra que aparenta ser de material fibroso.

Área 6

## E1-6

A aproximadamente 70 cm de profundidade foi construída uma plataforma de argila endurecida e em cima foram colocados pedaços arredondados de argila avermelhada, talvez um reaproveitamento de barro usado na construção de “casas de sopapo”. Na parede nordeste do buraco aberto, que estava em declive, foi adicionada cal à camada arenosa já existente no local. Na plataforma recém-construída, uma camada de aterro de 20 cm foi adicionada, de tal forma que somente a superfície do barro vermelho

permanecesse aflorando. Associado ao barro, mas fora do cilindro, três artefatos foram colocados: uma moeda de cobre de 20 réis (com um carimbo de dez réis) do ano de 1823,<sup>24</sup> outra de cobre de cinco réis do reinado de Dom José I, utilizada em Angola do ano de 1770, e um fragmento do bojo superior de uma peroleira ou botija Ibérica, com um “X” riscado pós-queima.

Num determinado local, o barro vermelho estava aglomerado, formando o perímetro de um círculo, onde, no seu centro, um segmento de dez centímetros de solo argilo-arenoso tinha coloração escura e continha os seguintes materiais: cinco ossos de um boi/vaca (*bos taurus*) e quatro de uma galo/galinha, uma mandíbula e um osso chato de gato (*felis catus*), três vértebras da carapeba listrada (*diapterus rhombeus*), assim como três escamas e 15 fragmentos de ossos não identificados de peixe. Outros artefatos encontrados incluem um alfinete, a asa e o fragmento de base de um recipiente aberto de 30 cm de diâmetro, assim como o fragmento de um alguidar com vidro amarelado e ainda dois fragmentos do bojo de outro recipiente. Diretamente acima, foi assentado um anel de cobre e um seixo preto pequeno. Estes dois artefatos estavam na base de um amontoado de rochas, 19 no total, com pesos que variavam entre 100 gramas e três kg. Neste aglomerado, também constavam um fragmento de tijolo, um fragmento de argamassa avermelhada e dois de coloração acinzentada. Finalmente, a estrutura foi coberta com uma camada de aterro e o chão batido foi construído.

### Área 7

#### E5-7

Trata-se de uma cavidade de forma irregular, com diâmetro máximo de 28 cm e profundidade de 24 cm, escavada a partir do piso de argila próxima ao vão que dava acesso à área externa assim à porta para o cômodo vizinho, a Área 6. Dentro da cavidade, recheada com solo areno-argiloso marrom, foram encontrados duas contas cor vinho, sete ossos de um bovino (*bos taurus*), um de peixe gato (*siruliformes*), cinco fragmentos de concha de chumbinho, dois fragmentos de um prego, oito fragmentos de cerâmica de

<sup>24</sup> Novamente, é o caso de uma moeda com inscrições parcialmente ilegíveis. Trata-se de uma moeda de 20 réis com carimbo de 10, fabricado entre 1823 e 1832 (A. AMATO et al., 2008; H. ESTEVES, 2011).

pelos menos quatro recipientes diferentes e um fragmento de base de um prato de faiança pintada policromática.

#### E7-7

Uma cavidade circular com diâmetro de dez centímetros e profundidade de oito centímetros foi escavada a partir do piso de argila, próximo do esteio mais ao norte do vão de acesso para a Área 6. Rente à borda noroeste da cavidade, um prego de nove centímetros foi fincado. A cavidade foi preenchida com solo areno-argiloso marrom escuro, onde foram observadas partículas de carvão e coral, assim como uma conta marrom, um osso de mamífero (artiodactila), quatro de uma carapeba (*diapterus rhombeus*), outro da classe de peixes ósseos (*osteichthyes*) e dois fragmentos de dois recipientes cerâmicos diferentes.

#### E14-7

Fragmentos de carvão no chão batido já indicavam a presença da estrutura. Abaixo, uma pequena cavidade havia sido escavada, e lá, junto à argila, foram registrados mais vestígios de carvão, além de uma moeda de dez réis do ano de 1869, de bronze.

### Área 9

#### E4-9

Essa estrutura remete à construção do primeiro e mais antigo piso de chão batido no local, quando foram colocados quatro bases de potes de jardim de ponta cabeça. As bases dos potes continham furos circulares e não havia resíduos de solo incrustados, o que sugere que não tenham sido usados para jardinagem antes do seu uso ritual. Trata-se de um local de passagem, tanto daqueles oriundos da latrina ao lado como de visitantes ao entrar no porão por um dos acessos para o quintal. Dentro do primeiro vasilhame foram encontradas duas contas brancas, duas pretas, uma cinza, e uma conta de terço de cor marrom escuro, assim como aproximadamente metade de um cachimbo cerâmico de produção regional, três pregos, dois ossos de uma ave, oito de um mamífero

(artiodactila), quinze de um peixe gato (*siluriformes*), três pregos e cinco fragmentos cerâmicos de pelo menos três vasilhames diferentes.

Dentro do segundo vasilhame, foi encontrado um osso de boi/vaca (*bos taurus*), um de um mamífero pequeno, seis de outro mamífero (artiodactila) e quatorze de um bagre (*cathorops*).

Dentro do terceiro vasilhame, encontraram-se um búzio, uma conta branca, três ossos de um boi/vaca (*bos taurus*), um osso de carneiro/ovelha (*ovis áries*), três ossos de um mamífero pequeno e seis de outro (artiodactila), assim como dois ossos de dois bagres (*bagrus marinus*), um fragmento de concha de chumbinho e outro de ostra do mangue. Ainda neste vasilhame, foram encontrados um prego inteiro e nove fragmentos de outro, doze fragmentos de no mínimo dois recipientes de forma fechada, onze fragmentos de pelos menos sete recipientes de faiança fina e três fragmentos de três recipientes de faiança. Vale ressaltar que dentro deste vasilhame foram encontrados quatro fragmentos que faziam parte do segundo vasilhame, inclusive sendo passível de remontagem.

Dentro do quarto vasilhame, foram encontradas três contas pretas, três brancas, uma vinho, uma marrom claro, uma marrom e uma conta de terço de cor marrom escuro, além de um osso de boi/vaca (*bos taurus*), um de porco (*sus domesticus*), seis de outro mamífero (da ordem artiodactila) e um de ave, além de vinte cinco ossos de um peixe gato (*siluriformes*).

#### **4.2.2 Fase final de uso: abandono do espaço entre c. 1893 e c. 1900**

E1-1

Essa estrutura é composta de dez garrafas e uma panela distribuídas em pontos diferentes das áreas 1 e 5 acima do chão batido. Na Área 1, no canto nordeste, foi colocado um bloco de rocha, de um lado, rente à parede, onde estavam duas garrafas de cerveja, uma delas com vestígios de cal branca impregnada no seu corpo, e do outro uma garrafa de cerveja, uma de medicamento, esta encontrada ainda em pé com sua base dentro de uma cavidade rasa, e uma terceira de água gasosa. No meio do cômodo estavam mais duas garrafas de cerveja e ao atravessar a porta para o cômodo vizinho, à esquerda,

no canto, estavam uma garrafa de vinho, outra de cerveja e uma terceira de cerveja ou água mineral. Também nesta localização estava uma panela de cerâmica, fabricada regionalmente, com oito centímetros de altura e 19 cm de diâmetro máximo. A panela foi construída manualmente com roletes, e foi utilizado um antiplástico que incluía grãos de quartzo visíveis na superfície. Na metade inferior do exterior do recipiente, havia muita fuligem. Ao redor da borda, foi pintada uma listra com tauá vermelho e em alguns locais é possível observar a presença de tinta branca, que inclusive foi utilizada para desenhar uma pequena cruz no bojo. Abaixo de um aplique circular inserido em ambas as asas, o símbolo da cruz reaparece, desta vez riscada pós queima.

#### **4.2.3 Fase final de uso: encerramento das atividades entre c. 1915 e c. 1926**

Na Área 2, o chão batido foi assentado com uma fina camada de cinzas com areia que continha 40 fragmentos de pregos de ferro. Logo acima, uma camada de cal branca foi colocada no cômodo inteiro e também em parte da Área 3, sendo que neste segundo cômodo a cal tinha espessura mais grossa. Rente à parede nordeste dessa área foi feita uma pequena cavidade, grande o suficiente para caber uma argola de ferro com diâmetro de cinco centímetros. A sua abertura foi lacrada com a camada de cal.

Em seguida, uma camada de aterro foi colocada em todo o imóvel (ver Capítulo 3), inclusive neste cômodo, e num trecho próximo, também rente à parede, foi colocada a Estrutura 5-3, que se distingue por sua grossa camada de cal branca e alguns vestígios de argila alaranjada, ambos recheados principalmente com 152 fragmentos de vidro de garrafas. Também foram encontrados sete fragmentos de vidro “reto”, provavelmente de janelas. Alguns ossos foram encontrados, inclusive quatro vértebras e uma espinha de peixe da ordem “siluriformes”, conhecido popularmente como o peixe-gato. Também foram achados ossos de bovino (*bos taurus*), precisamente dois fragmentos da diáfise de uma costela, com marcas de serra, além de seis fragmentos de osso chato.

Havia também um prego de metal ferruginoso, além de outro prego fragmentado, assim como cinco fragmentos pequenos de um artefato indeterminado também de metal ferruginoso. Outros artefatos incluíam três fragmentos pequenos de

telha e um de tijolo, assim como um pequeno fragmento cerâmico indeterminado. Por último, duas ferraduras de metal ferruginoso foram também colocadas acima da cal e do barro aglutinado. Em seguida, o contrapiso e o piso de cimento foram assentados no porão inteiro, efetivamente lacrando todo o material do terreiro abaixo.



Figura 79: E5-3

### **4.3 Interpretação da função e organização dos cômodos: notas metodológicas**

#### **4.3.1 As fontes escritas**

Para fornecer interpretações específicas sobre o uso do espaço de culto na Rua do Tijolo foi necessário recorrer a analogias etnográficas de práticas conhecidas em outros candomblés baianos. No entanto, as fontes escritas mais pertinentes cronologicamente, de períodos imediatamente anteriores e posteriores ao auge do terreiro

da Rua do Tijolo, não fornecem as informações necessárias para discutir as diferentes atividades associadas à fundação e organização de uma casa de culto do candomblé.

<b>Período histórico</b>	Brasil colônia e início do Império	Cerca de 1850-1871	1871-c. 1895	c.1896 – c.1940	1950+
<b>Relação temporal com o objeto</b>	Anterior à formação do candomblé da Rua do Tijolo	Período imediatamente anterior ao candomblé da Rua do Tijolo	Período de atividade intensa do candomblé da Rua do Tijolo	Período de encerramento das atividades e imediatamente depois	Posterior ao candomblé da Rua do Tijolo

**Tabela 19: Fontes históricas e sua aplicabilidade para a análise**

A partir da proibição final do tráfico transatlântico de escravos em 1850, chegou ao fim o grande influxo de africanos, sobretudo iorubanos, a Salvador. O candomblé estava no início de seu período de consolidação e crescimento. O tipo de fonte dessa época consiste principalmente de arquivos da correspondência policial sobre a repressão ao candomblé e descrições nos jornais da época. São fontes em que constam alguns importantes detalhes sobre a prática de candomblé durante este período, no entanto, a maioria dos vestígios arqueológicos analisados remete ao período de construção do terreiro, portanto, dos materiais colocados dentro dos alicerces da casa, e embaixo dos espaços interpretados como sendo altares para divindades e um possível salão de festas. Trata-se do tipo de informação de conhecimento restrito à hierarquia dos terreiros de candomblé e pouco acessível aos autores das fontes consultadas.

As fontes mais relevantes para o nosso contexto são de períodos posteriores, porém, não tão distantes da época de funcionamento mais intensivo do candomblé da Rua do Tijolo, a começar pelos relatos de Nina Rodrigues. Trata-se das primeiras etnografias sobre o candomblé, feitas por aqueles que se propuseram, pela primeira vez, a estudar as

religiões afro-brasileiras. Alguns destes trabalhos incluem períodos extensos de pesquisa como observador participante na sua elaboração.

Alguns dos estudiosos deste período são Manuel Querino, Arthur Ramos, Ruth Landes, Donald Pierson e Edison Carneiro. Na segunda onda de produção acadêmica sobre o candomblé, a partir da década de 1950, constam Roger Bastide, Gisele Binon Cossard, Pierre Verger, Juana Elbein dos Santos e Mestre Didi e outros que seguem até os dias atuais. Dentro do possível, há uma tentativa de favorecer as etnografias mais antigas no trabalho interpretativo aqui desenvolvido, partindo do pressuposto de que estão mais próximas do contexto histórico em análise. Contudo, ainda que estes estudos sejam úteis para algumas facetas do trabalho interpretativo que segue logo adiante, também deixam a desejar em outras vertentes, pois esbarram na lei do segredo que rege interações entre pesquisadores e integrantes de religiões iniciáticas, como o candomblé, e limita a divulgação de muitas informações pelos autores-sacerdotes, como o Mestre Didi. Outro fator é a aparente falta de interesse de muitos etnógrafos por detalhes relacionados ao uso e às características específicas da cultura material dos candomblés, particularmente aquela invisível, colocada abaixo do piso.

#### **4.3.2 O segredo no candomblé**

Para Castillo (2010), o segredo requer um sistema hierárquico, em que o acesso a informações de “fundamento” é gradativo e para poucos. Trata-se de um capital social, e por isso existe uma rede de pessoas que o buscam. A inserção de um terreiro no contexto social externo é de grande importância, e o segredo está atrelado a momentos de visibilidade e invisibilidade histórica dos cultos. Nos momentos de maior repressão no século XIX e início do XX, o segredo era uma ferramenta para proteger o culto da polícia e da perseguição generalizada. Nos dias atuais quando, ao contrário, a visibilidade é uma medida de proteção, o segredo tem função diferente neste processo, a depender da reputação e tradição do terreiro: o conhecido Ilê Axé Opô Afonjá, através de “silêncios enigmáticos” veiculados em livros de sacerdotes-autores e até pela web, usa o segredo para promover sua já comprovada legitimidade (CASTILLO, 2010, p. 178). Diferentemente, terreiros menos conhecidos, sobretudo do sudeste do país, usam a

estratégia de compartilhar muita informação, inclusive o que seria considerado segredo por outros, para manterem-se visíveis.

Johnson (2002), que também discursa sobre os processos de visibilidade e invisibilidade dos terreiros, sugere que enquanto for bem vinda a reputação de ser um celeiro de segredos, a força de um terreiro depende da manutenção dos mesmos. Portanto, ao mesmo tempo em que o acadêmico enaltece um terreiro como local de conhecimentos secretos, ele pode comprometer essa reputação com a disseminação de informações (JOHNSON, 2002, p. 9). Para Johnson, a partir de meados do século 20, poucos segredos permaneciam no candomblé e, cada vez mais, se utilizava o “segredismo”, que é a afirmação da inacessibilidade de um segredo, como uma importante carta na manga (JOHNSON, 2002, p.3).

Capone (2009) está interessada em debater os dilemas metodológicos no que diz respeito ao segredo e suas implicações na pesquisa de campo: “Deve-se ficar de fora, olhar sem entregar-se, ou deve-se a fim de penetrar nos segredos de uma religião iniciática, entrar nos seus domínios para melhor entendê-la? Onde termina a pesquisa e onde começa a crença?” (CAPONE, 2009, p. 40). A autora corretamente assinala que essas questões raramente são explicitadas nas etnografias sobre o tema. E o maior dilema para o pesquisador é o que fazer com as informações privilegiadas adquiridas, pois, divulgá-las seria considerado uma traição.

Outra opinião é expressa através do conceito de “conhecimento profundo” (*deep knowledge*), desenvolvido originalmente por Andrew Apter (1992) para analisar a sociedade iorubana na África e depois aplicado ao contexto da diáspora. Diferente do segredismo de Johnson, aqui se trabalha com a premissa de que existem informações cuja importância e poder exigem restrição a seu acesso. Desta forma, manter esta inacessibilidade seria uma das funções do segredo.

Essa dinâmica do segredo impacta no tipo de informação coletada por estudiosos do candomblé e certamente fez-se presente durante as conversas com especialistas religiosos sobre os vestígios arqueológicos da casa 21 da Rua 28 de Setembro. No

entanto, a oportunidade de conversar em grande detalhe sobre a cultura material específica do sítio arqueológico elucidou informações que são pouco discutidas ou até lacunares no registro etnográfico publicado e histórico. Por essa razão, as observações dos sacerdotes consultados aparecem como fio condutor na seção interpretativa adiante.

#### 4.3.3 Fontes orais: os especialistas religiosos

Durante as entrevistas, em alguns momentos os especialistas religiosos afirmaram que não poderiam responder explicitamente à pergunta feita. Em outras situações, o segredo podia se manifestar através do silêncio e da reticência em emitir opinião sobre determinado contexto do sítio arqueológico. Uma característica das entrevistas foi a absoluta transparência sobre o propósito das perguntas: conforme explicitado durante as entrevistas, a meta era ajudar a entender o contexto formado por materiais encontrados durante uma pesquisa arqueológica, cujos resultados seriam utilizados para substanciar uma tese de doutorado universitária. Desta forma, cada informante compartilhava o que considerava ser apropriado. A vantagem dessa metodologia é que permite clareza sobre as fontes utilizadas para substanciar as afirmações no texto, que geralmente são explicitadas.<sup>25</sup> A provável implicação é que a interpretação oferecida a partir das entrevistas não oferece informações de “conhecimento profundo” do *candomblé*.

Os principais informantes foram duas mães de santo, um pai de santo, um *tatapocó* (axogum) e dois *ogãs*.<sup>26</sup> Todos deixaram claro que a ausência, nas descrições e fotos das estruturas discutidas, de plantas, sangue, mel, azeite, entre outros ingredientes rituais comuns, dificultava a interpretação. Outros fatores que também podem ter dificultado a interpretação são a variabilidade na prática ritual de terreiros contemporâneos, mesmo dentro da mesma “nação” do *candomblé*, e a improvisação no

<sup>25</sup> Em alguns poucos casos, decidiu-se manter as fontes anônimas, para evitar, por exemplo, opor uma interpretação contra a outra. No entanto, mesmo essa tendência não é válida para todas as instancias, conforme visto adiante.

<sup>26</sup> São eles: Mãe Stella de Oxossi do Ilê Axé Opô Afonjá, Mãe Bebé e seu filho Raimundo, o *tatapocó* (axogum) do Nzó Mdemboa – Kenã no Acupe de Brotas, Pai Antônio de Almeida do Ilê Ashe Ijiru Ilu Orossi na Cidade Nova, Everaldo Duarte, *ogã* do Bogum (Zogodo *Bogum* Male Rundó), e no Recôncavo, Buda (Edvaldo Jesus Conceição), o *ogã* da Roça de Ventura (Kwe Sejá Húnde) de Cachoeira/BA.

uso de ingredientes de oferendas, que permite substituições, quando necessário, como ficou evidente ao longo das entrevistas. Estes fatores podem ter levado ao uso de materiais na Rua do Tijolo que não coincidem com aqueles usados pelos entrevistados, além, é claro, de mudanças que ocorreram por fatores desconhecidos, ao longo das décadas.

No entanto, foi também possível observar muitas continuidades entre o “modo de fazer” atual e aqueles encontrados na literatura sobre o candomblé no passado. Conforme discutido acima, ações como colocar materiais nos alicerces da construção, abaixo do piso do salão de festas e da base dos assentos e o uso não somente de recipientes cerâmicos de fabricação regional, mas também de diversos tipos de objetos (como contas e búzios, por exemplo) e animais, se mantêm. Características como a privacidade conferida aos espaços associados aos assentamentos e à iniciação, geralmente em locais de acesso restrito, e a presença de Exus próximos de entradas, também permanecem.

Por se tratar de uma valiosa fonte de informação, os relatos dos especialistas recebem preferência, mas não exclusividade, nas tentativas de interpretação do espaço ritual. A opção por entrevistas semiestruturadas, ao invés de uma etnografia mais aprofundada, limitou a aquisição de certos tipos de informações sobre questões de “fundamento”, mas ainda assim, particularmente quando cruzadas com dados publicados sobre práticas na Bahia e até na África, permitiu diversas aproximações.

#### **4.3.4 Observações sobre o “nagocentrismo” das fontes**

Ao longo do século XX verificaram-se continuidades na organização espacial dos terreiros, no uso de certos objetos e animais e na prática de enterrar materiais em locais estratégicos do candomblé. Existe, portanto, um conjunto de informações que pode ser comparada com aquelas do sítio arqueológico para determinar se há permanências ou transformações. Quando apropriado, recorre-se a exemplos africanos para fornecer pontos de comparação e contraste.

No entanto, por depender de uma literatura que enfatiza as contribuições jeje e nagô ao candomblé, particularmente as práticas religiosas dessa segunda nação, e contar com somente um informante da nação “angola”, nossa metodologia corre o perigo de replicar o “nagocentrismo” em evidência na maioria da literatura acadêmica. Para corrigir esse desequilíbrio, decidiu-se dedicar uma seção independente do capítulo para investigar as possíveis aproximações com o mundo religioso inspirado em práticas dos bantos africanos da África centro-ocidental. Como a produção etnográfica sobre a religião com raiz banto é limitada no Brasil, e praticamente inexistente para a Bahia, abre-se a lente analítica e usa-se a literatura produzida na África centro-oeste como principal viés comparativo, apesar dos riscos inerentes a esse tipo de exercício. Decidiu-se por este caminho devido à presença no sítio arqueológico de um símbolo fortemente associado aos povos bantos africanos e cujo uso é relatado também em terras brasileiras, a cruz dentro de um círculo que representa o cosmograma bacongo, que será discutido adiante.

#### **4.4 Função e organização dos cômodos durante o período inicial do terreiro**

##### **4.4.1 A interpretação dos sacerdotes<sup>27</sup>**

###### Área 1: o quarto de santo

“Firmamento”<sup>28</sup> e proteção

Para todos os especialistas religiosos consultados, na Área 1 havia um “quarto de santo”, cuja principal função era o assentamento das divindades cultuadas no terreiro. A importância do espaço pode ser percebida no cuidado para ritualmente “firmar” ou proteger o cômodo durante sua construção. Logo na entrada do cômodo, ao atravessar o limiar da porta, uma mancha de cal branca foi colocada abaixo do piso, para “defender” o espaço.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> O fio condutor interpretativo desta seção é a opinião dos sacerdotes sobre a função dos cômodos. A literatura serve como ponto de comparação, contraste, reflexão e para oferecer interpretações quando os especialistas religiosos não o fizeram.

<sup>28</sup> Este termo foi usado por Buda e será adotado aqui para se referir a ingredientes colocados com a intenção de proteger um determinado espaço. Entrevista com Buda, 06/09/13.

<sup>29</sup> Mãe Stella faz uma aproximação entre a cal do sítio arqueológico e o uso do “efum”, que tem, entre outras funções, a de “defesa”. Entrevista Mãe Stella de Oxossi, 08/08/12.

Durante a construção do cômodo, após a escavação da trincheira de construção e a inserção do bloco de construção misto que serviria como o alicerce da parede, uma série de materiais foi colocada em cima deste bloco antes do assentamento do piso do quarto (E10-1). É possível separar a estrutura em três segmentos a partir das características dos materiais encontrados. O segmento no meio concentra a maior proporção dos artefatos metálicos, inclusive um provável furador de couro, ferramenta associada a Ogum,<sup>30</sup> enquanto dois alfinetes fincados podem remeter a uma das divindades que recebe metal dessa forma, o que inclui também o mestre da forja. A cor preta está ligada a terra, aos mortos, e no panteão nagô, a Exu e Omolú. Diferente dos demais, este trecho no centro do alicerce foi coberto com uma camada de argamassa antes do assentamento do chão batido.<sup>31</sup>

O trecho sul do alicerce está próximo da porta, e o artefato que mais chamou a atenção dos entrevistados foi uma moeda com madeira carbonizada logo ao lado. Segundo Mãe Stella, essa moeda estaria ali para homenagear os “ancestrais”.<sup>32</sup> Moedas também fazem parte de assentos para diversas divindades, e essa combinação de cor preta (madeira carbonizada) e moeda encontrada no alicerce e bastante próxima da entrada para o cômodo parecem juntos servir como um “firmamento” que, além de se remeter aos ancestrais, pode também envolver Exu, pois este local atrás da porta, em terreiros e outros ambientes, tipicamente estão vinculados a ele.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Oneyda Alvarenga identificou exatamente a mesma ferramenta como um “furador”, um instrumento que fazia parte das ferramentas de Ogum num terreiro no Recife, no ano de 1938 (ALVARENGA, *Acervo de pesquisas folclóricas de Mario Andrade*, p. 165, p. 228).

<sup>31</sup> A subsequente colocação de uma camada de argamassa bege acima somente deste trecho fortalece a tese de que há uma separação intencional dos elementos colocados no alicerce.

<sup>32</sup> Entrevista com Mãe Stella, 28/10/11. Moedas também são usadas frequentemente em axexês, que serão descritos adiante. Sobre este tópico, conferir também LÉPINE, 2004[1980], p. 39, p. 41; SANTOS & SANTOS, 2014, p. 102.

<sup>33</sup> Por exemplo, foi observada a presença de Exu atrás da porta na casa de um dos entrevistados. Exu também está associado ao comércio, o que também pode explicar o uso das moedas.

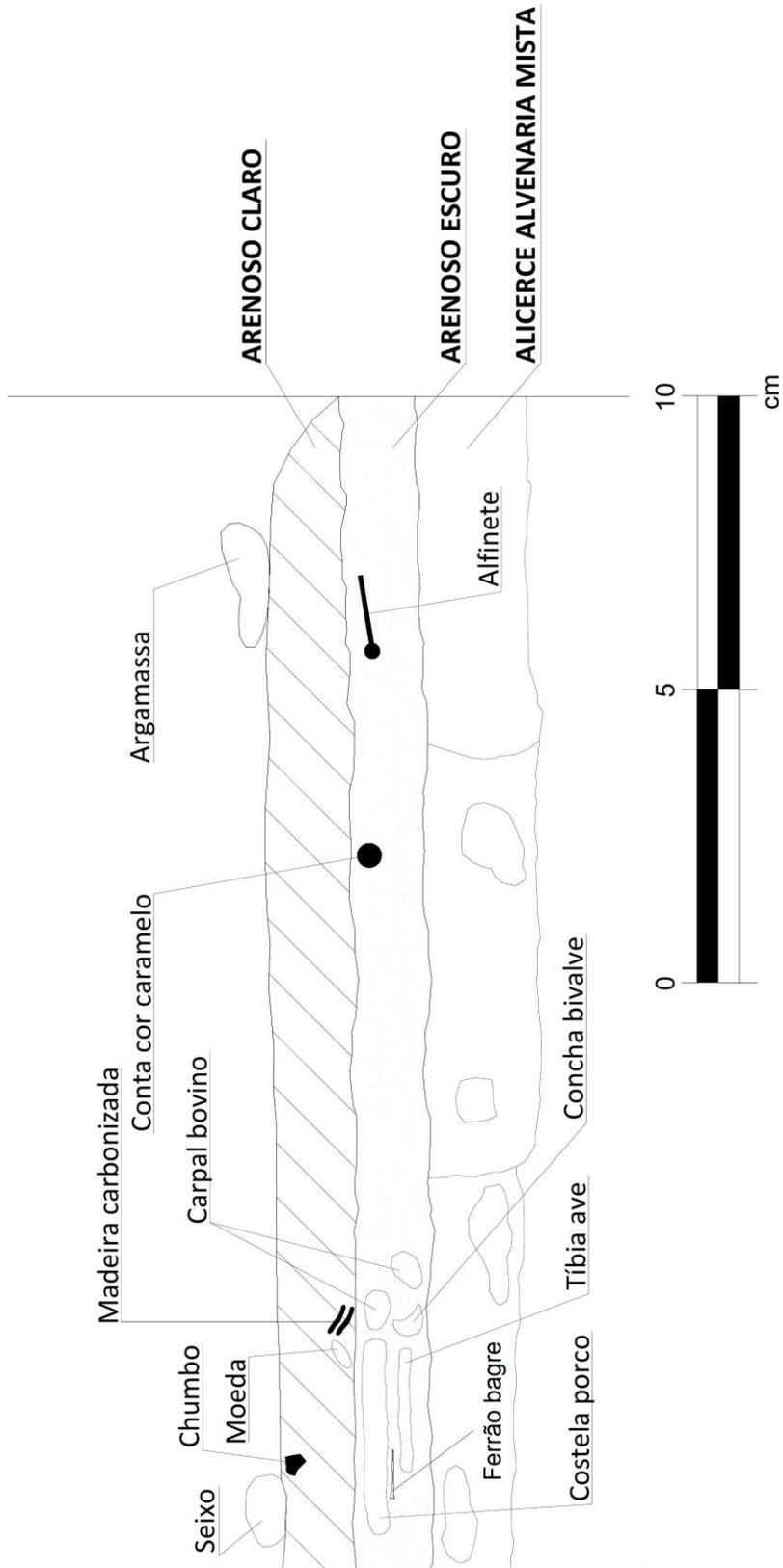


Figura 80: Perfil esquemático do trecho 6 (Sul) da E10-1

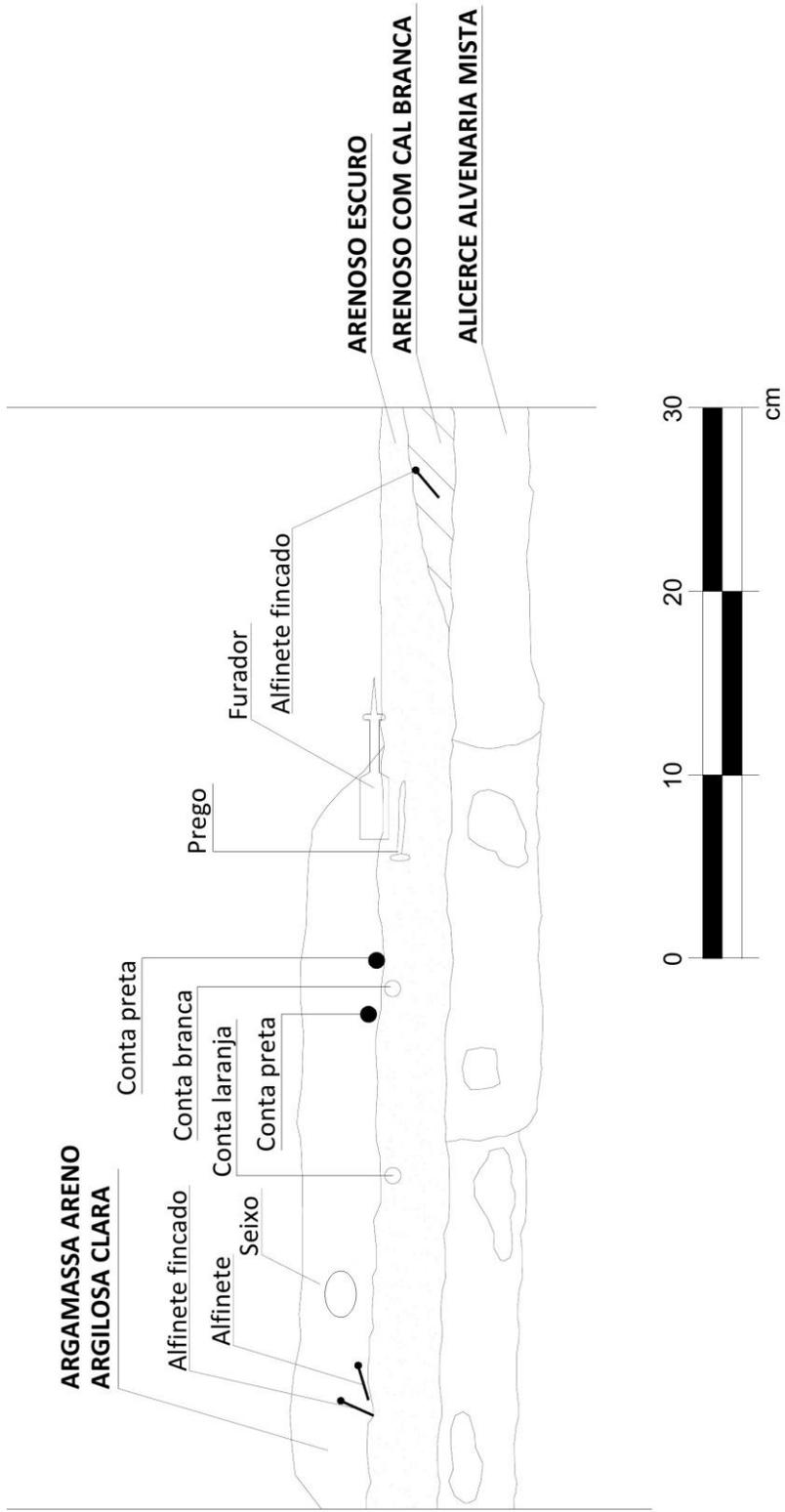


Figura 81: Perfil esquemático dos trechos 3, 4 e 5 (central) da E10-1

O segmento do alicerce mais afastado da porta exibe maior presença de artefatos associados ao mar, como corais e ossos de peixe, a ovos, e à cor branca. Segundo os especialistas religiosos, o ovo tem o significado de “vida”, além de “útero, renovação, procriação, fertilidade e nascimento”.<sup>34</sup> O ovo também tem função de proteção, “contra pessoas mal intencionadas”, e pode ser colocado tanto acima como abaixo do nível do solo.<sup>35</sup> Segundo Mãe Stella, o ovo inteiro acima do alicerce estaria associado a Oxum, ainda que não seja a única divindade que o aprecie.<sup>36</sup> A presença de uma conta amarela, outra cor caramelo e outra cor creme parecem fortalecer a ligação com essa divindade específica.

É importante pontuar também que há a presença de animais de “muito fundamento” em cima do alicerce, especificamente um bovino e um porco. Essa característica traz à tona a importância não somente do cômodo, mas também do papel desempenhado pelo conjunto de materiais rente à parede. São materiais com muito axé, para circular dentro do quarto de santo e também protegê-lo.

Há evidências que sugerem que essa função de proteção do espaço não se restringe só ao alicerce e de que há uma zona de proteção também numa faixa perpendicular à parede sudoeste. O solo nessa faixa apresenta uma mistura de carvão e coral com uma coloração escura e consistência, sobretudo, arenosa com alguns locais de granulometria particularmente fina e aspecto úmido. É dentro deste solo diferenciado que estão concentrados os materiais que têm a função de “proteger”. A zona a ser protegida são os assentos das divindades, localizados logo atrás. Portanto, para acessá-los, seria necessário atravessar essa faixa protegida. Esta situação lembra a descrição que Parrinder fez de um especialista religioso que no noroeste africano prepara uma “trilha de solo ou areia em volta da casa” para evitar a entrada de bruxas (PARRINDER, 1961, p. 163).

Nessa “faixa”, encontra-se uma raridade no sítio, um peixe articulado (E11-1) com elementos que incluem corais, ostras e contas, uma delas transparente. Essa

---

<sup>34</sup> Definições recolhidas em entrevistas com Mãe Stella, 28/10/11, e Pai Antônio, 16/01/2013.

<sup>35</sup> Entrevista com Everaldo Duarte, 18/10/12. O autor também testemunhou a presença do ovo próximo da entrada para o barracão de um terreiro de candomblé.

<sup>36</sup> Entrevista com Mãe Stella, 08/10/2011.

configuração sugere um agrado para uma divindade do mar, talvez Iemanjá em virtude da conta transparente.

Ao prosseguir no sentido nordeste da “faixa”, rumo a E5-1, um conjunto de materiais chama a atenção: parte de uma colher, associada a carvão, e duas contas pretas, entre outras coisas, que parecem se remeter a Exu.<sup>37</sup> Logo ao lado, entre os materiais da E5-1, sobressaem os de coloração branca, 19 fragmentos de coral branco e entre as contas, somente as de coloração branca (cinco no total), características essas que remetem aos orixás fumfun, as divindades “brancas” que incluem diversas qualidades de Oxalá.

A próxima estrutura (E19-1) é uma cavidade que inclui um ferro de passar roupa e um prego, ambos fincados, uma maçaneta e um seixo pequeno e comprido, que, para Buda, claramente apontam para a presença de Ogum.<sup>38</sup> Todos esses objetos remetem ao orixá não só pelo tipo de material usado e a forma de colocação (de fincar), mas também pelo formato alongado dos materiais, que sugere virilidade (LÉPINE, 2004 [1980], p. 26).<sup>39</sup>

Mais ao nordeste, no fim da “faixa” de proteção, temos outro espaço, que para uma pessoa consultada estaria dedicado a Ogum (E26-1). Não foi explicitado, mas presume-se que seja por conta de um elo de corrente dentro da cavidade, os fragmentos de pregos fincados na sua base e a presença muito próxima de duas contas azul turquesa.<sup>40</sup> A literatura também aponta para um possível elo entre as duas estruturas, pois

---

<sup>37</sup> Para Santos & Santos (2014, p. 103), o preto é uma das cores associadas ao senhor das encruzilhadas, enquanto Pierre Verger menciona uma “estatueta” de Exu enfeitada com uma colher, entre outros objetos. Ela pertencia a uma devota do orixá em Ouidah, no ano de 1936 (VERGER, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*, p. 127).

<sup>38</sup> Entrevista com Buda, 06/09/13.

<sup>39</sup> Para Buda, a forma do seixo também sugere Ogum, porque “tem a forma de um inhame”, outro elemento fortemente associado à divindade. Entrevista com Buda, 06/09/13.

<sup>40</sup> Esta estrutura serve de exemplo de como podem ocorrer interpretações conflitantes. Decidiu-se pelo anonimato das fontes, neste caso para não expô-los. Após a apresentação de todos os indícios associados, conforme relatado acima, um (a) entrevistado (a) sugeriu que poderia ser um espaço dedicado a Ogum, mas sem fornecer detalhes. Uma interpretação alternativa vem da sugestão de outro entrevistado (a), de que pareceria um assento para Exu Yanguí, no entanto, o cachimbo remeteria ao Preto Velho, o que “complicaria” a interpretação. A partir de uma revisão da literatura pertinente, há concordância com essa segunda interpretação sobre a presença de Exu no local devido à presença do carvão, portanto, o elemento fogo, a piteira de cachimbo e os ferros. Por exemplo, Leo Frobenius cita a ligação de Exu com o cachimbo na África iorubana (cf. L. FROBENIUS, *The voice of Africa*, p. 234). Sobre a relação de Exu com o tabaco, Santos & Santos (2014) explicam: “É também importante a sua relação com o tabaco, que ele não apenas

se consideradas juntas, a E19-1, um metal que emerge do chão, e a E26-1, uma rocha de forma irregular que também está aflorando, parecem muito com um antigo altar para Ogum em Ile-Ife (cf. THOMPSON, 1993, p. 150, 181; FROBENIUS, 1913, p. 302-303).<sup>41</sup> Aproxima-se também da descrição de Gú feita por Melville Herskovits, entidade assentada em Abomey com um “corpo” de pedra e uma “cabeça” de ferro (VERGER, 2012, p. 186).

A presença de um assento para Ogum ou Gú, orixá/vodum agressivo, ou até Exu, que cumpre também papel de guardião, justamente neste local, teria sentido, pois estão situados exatamente em frente ao peji mais utilizado da casa.

### Os pejis<sup>42</sup> (altares)

#### Peji 1

Segundo os especialistas religiosos consultados, o conjunto de materiais designado como E20-1 está ritualmente interligado.<sup>43</sup> Essa informação vai ao encontro da evidência estratigráfica, que também sugere deposição sincrônica. Alguns materiais estão visíveis acima da superfície, com é o caso de um seixo, que Mãe Stella sugeriu desempenhar um papel importante: “pode ter servido a todos os recipientes, foi dividido [...] Eles arrumaram nessa posição, em círculo”. Deduz-se, portanto, que serviu como um otá e os vasilhames seriam as oferendas.

Essa configuração em forma de círculo nos remete às explicações de Nina Rodrigues,<sup>44</sup> e também Manuel Querino, que no início do século XX descreveu: “Rodeiam o vaso sagrado quartinhas de tamanhos diversos, pratos, porcelanas” (QUERINO, 1938, p. 54).

---

aspira e expira, fuma no seu cachimbo, mas, sobretudo, coloca diretamente na boca e engole (SANTOS & SANTOS, *Êsù*, p. 101).

<sup>41</sup> O autor inclui fotografia de um altar em Laadin, segundo ele com quase 1000 anos de antiguidade, onde o metal representa o martelo do deus ferreiro e a pedra, a forja utilizada para o seu ofício.

<sup>42</sup> Palavra provavelmente derivada do fon “kpeji”, que significa “sobre o altar” (E. SANTOS, *O poder dos candomblés*, p. 88 apud CASTRO, 2001, p. 315)

<sup>43</sup> Entrevistas com Mãe Stella, 08/08/12 e Buda, 06/09/13.

<sup>44</sup> Cf. N. RODRIGUES, *O animismo fetichista dos negros bahianos*, p. 94.

A função do seixo como “otá” também é reforçada pela presença de resíduo de proteína de coelho, portanto sangue, na sua superfície e no solo abaixo, conforme aponta a análise dos cientistas da *Laboratory of Archaeological Sciences* localizado na Universidade da Califórnia, Bakerfield, Califórnia/E.U.A, que examinaram amostras do sítio arqueológico soteropolitano.<sup>45</sup> Possivelmente o otá foi banhado de sangue repetidas vezes, em momentos diferentes, mas se isso ocorreu, teria sido somente com o sacrifício de coelhos, pois não constam vestígios proteicos de outro animal. De qualquer forma, a sua presença sinaliza a intenção de engajamento ritual com uma divindade do candomblé. Nos dias atuais, se compiladas as opiniões de especialistas de um terreiro “ketu” e outro “angola”, o coelho pode ser oferecido para Oxossi, Logunedé, Oxalá e Iemanjá, mas na realidade há alguma flexibilidade no que tange ao seu uso, que em certas situações pode agradar outras divindades também.<sup>46</sup> Geralmente o otá é assentado dentro de um recipiente cerâmico, cujas características remetem à divindade. Neste caso, ao invés de um recipiente, foi utilizado um fragmento grande de um recipiente cerâmico, sem vidramento, colocado na vertical logo ao lado da rocha. As razões da substituição não estão claras, mas essa preferência por um fragmento cerâmico ao invés do vasilhame cerâmico, como geralmente é o caso no candomblé, ocorre em outras duas instâncias dentro do terreiro.

O pequeno vaso, localizado próximo, também teria função importante. Ele servia para a divindade “beber”, e a água dentro teria sido trocada frequentemente. Sua presença nos terreiros é constatada por Nina Rodrigues e continua nos dias atuais.

Os outros materiais, inclusive vasilhames cerâmicos, estavam enterrados embaixo do solo do altar, alguns aflorando na superfície, prática comum tanto em

---

<sup>45</sup> As informações sobre esta análise contam no documento técnico “*Protein Analysis of one stone tool and one soil sample from a 19th century urban archaeological site in Salvador, Brazil (LAS 321)*” elaborado no ano de 2012 por Robert M. Yohe II e Summer Gibbons, localizado no Anexo. Uma segunda rodada de testes, em fevereiro de 2013, feita em diversas rochas, recipientes cerâmicos e solo do porão, não identificou resíduos.

<sup>46</sup> Entrevistas com Raimundo, 04/11/12, e Pai Antônio, 16/01/13, sendo que este segundo sugeriu a hipótese da flexibilidade no que tange os animais sacrificados.

candomblés soteropolitanos contemporâneos<sup>47</sup> como no noroeste da África, no início do século passado e hoje (PARRINDER, 1961, p. 64-66; NORMAN, 2009, p. 209). Buda sugeriu que o conjunto de materiais estivesse dedicado à Azansú,<sup>48</sup> a sua mãe biológica, Nanã, e a mãe adotiva, Iemanjá. A panela emborcada seria para Azansú, isso se presume pelo fato de estar de ponta cabeça e conter búzios,<sup>49</sup> assim como o caboré logo ao norte (o caboré 2), segundo Buda, em virtude das 20 contas brancas e duas pretas, combinação de cores que poderia remeter a este vodum.<sup>50</sup> Muito usado também para armazenar café, hoje o caboré é procurado pelo povo de santo diretamente com os oleiros de Maragogipinho.<sup>51</sup>

A mãe biológica de Azansú, Nanã, também estaria presente no caboré localizado mais ao leste (o caboré 1), pois segundo Buda, a “comida” (neste caso um animal pequeno e um peixe, uma micropogonia) seria para ela. Infere-se que o fragmento de barro na superfície do recipiente estaria associado ao elemento “terra”, ligado a essa divindade (Cf. VERGER, 2012, p. 285). Ao completar o raciocínio, o especialista religioso sugere que a concha de um gastrópode seria, para a “mãe adotiva”, Iemanjá, e o cravo grande fincado, a E15-1, o assento de Azansú.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> Conforme explicado e demonstrado em visitas aos terreiros Nzó Mdemboa – Kenã e Ile Ashe Ijnu Ilu Orossi, ambos em Salvador.

<sup>48</sup> Segundo Nicolau Parés, nos terreiros jeje evita-se o usar o nome Sakpata (L. PARÉS, *A formação do candomblé*, p. 297).

<sup>49</sup> Cf. R. THOMPSON, *Face of the gods: art and altars of Africa and the african Americas*, p. 219, para um exemplo de assento para Sakpata com vasilhame emborcado. Outros assentos também contêm vasilhames emborcados, como, por exemplo, no templo descrito por Geoffrey Parrinder, para Nanã (Cf. P. VERGER, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*, p. 285). Para Lépine, a cor branca dos búzios faz com que sejam associados, sobretudo, a Omolú e Nanã (C. LÉPINE, *Análise formal do panteão nagô*, p. 34). Elbein dos Santos, por sua vez, chama Obaluaiê do “patrono dos búzios” (J. SANTOS, *Os nagô e a morte*, p. 97).

<sup>50</sup> Oneyda Alvarenga apresenta contas brancas e pretas coletadas em 1937 de um candomblé baiano classificado como “nagô” como sendo de “Omolú” (O. ALVARENGA, *Catálogo ilustrado do museu folclórico*, p. 43). Na década de 1950, Verger esclarece que os adeptos da divindade, considerada na Bahia como de origem jeje-mahi, e chamado também de Azonsu, usam contas brancas e pretas assim como vermelho e preto (P. VERGER, op. cit., p. 252). Alguns anos depois, Lépine sugere que somente entre os angolas as contas brancas e pretas são usadas para Omolú (C. LÉPINE, op. cit., p. 42). Esse exemplo demonstra que a tarefa de tentar identificar uma divindade cultuada no passado sem ter acesso à nação do terreiro e somente através de cores de contas usadas pode ser tarefa difícil. O ideal é considerar um conjunto de fatores, inclusive as cores das contas.

<sup>51</sup> Entrevista com Seu Nené, Maragogipinho/BA, 17/07/2013.

<sup>52</sup> A versão da história em que Iemanjá é mãe adotiva de Omolú, contada por Buda, também foi coletado por Verger na Bahia na década de 1950 (Cf. P. VERGER, op. cit., p. 253).

Para o especialista religioso da nação angola, há uma interpretação diferente para a concha. Raimundo afirmou tratar-se de uma “kodia”, “um símbolo banto importante” que no mínimo sugere forte influência de práticas da África centro-ocidental. Para o tatapocó, o significado do espiral da concha é a chave, pois remete à reprodução e continuidade.<sup>53</sup> Essa interpretação sobre o uso da concha diverge daquela oferecida pelo sacerdote jeje, sendo que uma das possíveis razões para isso pode estar na presença, na Rua do Tijolo, de práticas religiosas de diferentes partes da África.<sup>54</sup>

O terceiro caboré assentado abaixo do piso, o E24-1, apresenta fragmentos de ovos, dois búzios, poucos ossos de peixes e animais, duas contas de coloração dourada e quatro verdes, entre outros materiais. Particularmente a combinação de ovos e as cores verde e amarela (o dourado sendo considerado um tom de amarelo) das contas parecem sugerir a presença de Oxumarê.<sup>55</sup> Nicolau Parés aponta para uma provável antiga interpenetração jeje-nagô-angola entre Dan, na sua qualidade de Bessen, o orixá nagô Oxumarê, e o inquite angola Angorô (PARÉS, 2007, p. 299). No entanto, os informantes de Parés sugerem que os adeptos de Bessen entre os jeje utilizam contas preto e branco (PARÉS, 2007, p. 302).

Talvez se tratasse da divindade na sua versão nagô, pois, segundo Elbein dos Santos, nos terreiros desta nação, Oxumarê é sempre assentado com seu irmão Omolú e sua mãe Nanã, ainda que para Verger os três sejam vistos, entre os iorubás, como divindades “mahi” (SANTOS, 2008, p. 99; VERGER, 2012, p. 235). Portanto, a tentativa de aproximação com a tríade de divindades só funciona se considerada as cores atribuídas a Oxumarê na sua versão nagô, e não aquelas geralmente usadas para Bessen. Este fato não necessariamente contradiz a interpretação sobre o espaço dado pelo informante jeje, uma vez que divindades do panteão nagô podem ser cultuadas em terreiros jeje e vice-versa.

---

<sup>53</sup> Entrevista com Raimundo, 04/11/12.

<sup>54</sup> Este ponto será trabalhado adiante no texto.

<sup>55</sup> Verger já apontava para o uso das contas verde e amarelo por seus adeptos na Bahia (P. VERGER, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*, p. 235). O seu gosto por ovos, e sua associação com búzios é sugerida por C. LÉPINE, *Análise formal do panteão nagô*, p. 51, p. 34.

No sítio arqueológico, uma segunda possível referência a Oxumarê vem associada ao otá: duas contas amarelas e uma verde, ainda que bastante danificadas, estavam encostadas no seixo, dentro da cal que lhe cobria assim como a panela emborcada. Poderia o seixo tratar-se de Oxumarê? Dessa forma, a associação entre Oxumarê, Omolú, e Nanã continua, mas numa versão mais nagocêntrica.

A E22-1 fornece subsídios limitados para interpretação, talvez por isso os especialistas religiosos consultados não tenham emitido opinião. O prego colocado na sua base dentro de um solo argiloso compactado poderia remeter às qualidades masculinas das divindades associadas a objetos metálicos, inclusive o já mencionado Azansú. Novamente temos o ato de “finalizar” a oferenda, conceito compartilhado por Mãe Stella, com uma concreção de cal branca espalhada para cobrir a superfície da panela.

Logo ao noroeste, uma grande cavidade no canto norte do porão era mantida aberta para a colocação de diversos ingredientes, a E23-1. Tal configuração, que não foi comentada pelos especialistas religiosos, tem precedentes etnográficos, sobretudo, em terras africanas.<sup>56</sup> Neste espaço, há uma repetição do uso de um fragmento cerâmico grande, intencionalmente colocado em pé, supõe-se para simbolizar um vasilhame, mas desta vez associado a um prego. Ambos estavam dentro de um buraco que foi escavado na base da cavidade maior e, assim, como nos dois outros casos próximos relatados, também foi coberto por uma camada branca, uma possível aproximação com o uso do “efum” nos candomblés nagô, conforme sugerido por Mãe Stella.

Na área acima deste pequeno buraco há grande densidade de materiais, o que dificulta a interpretação. Porém, das 43 contas encontradas na E23-1, 30 tem coloração preta ou branca, um subsídio, somado aos relatados, para também sugerir a presença de Azansú ou Omolú. Por outro lado, o machado de ferro colocado dentro da cavidade é igual a um exemplar atribuído a Ogum por um informante de Oneyda Alvarenga em Recife, em 1938 (ALVARENGA, 1950, p. 14-15). E, conforme discutido anteriormente,

<sup>56</sup> Cf. um exemplo no assento de Oxaguiã fotografado por Robert F. Thompson em terras iorubanas (R. THOMPSON, *Face of the gods: art and altars of Africa and the african Americas*, p. 267). Relativo ao candomblé, os exemplos encontrados remetem a terreiros de Egum em Recife e na ilha de Itaparica, na Bahia (Cf. R. RIBEIRO, *Cultos afrobrasileiros no Recife*, p. 41-42; D. SANTOS e J. SANTOS, *O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos égun*, p. 243).

a combinação de um prego fincado com um fragmento de cerâmica e as cores preta e branca podem também ter ligação com Exu.

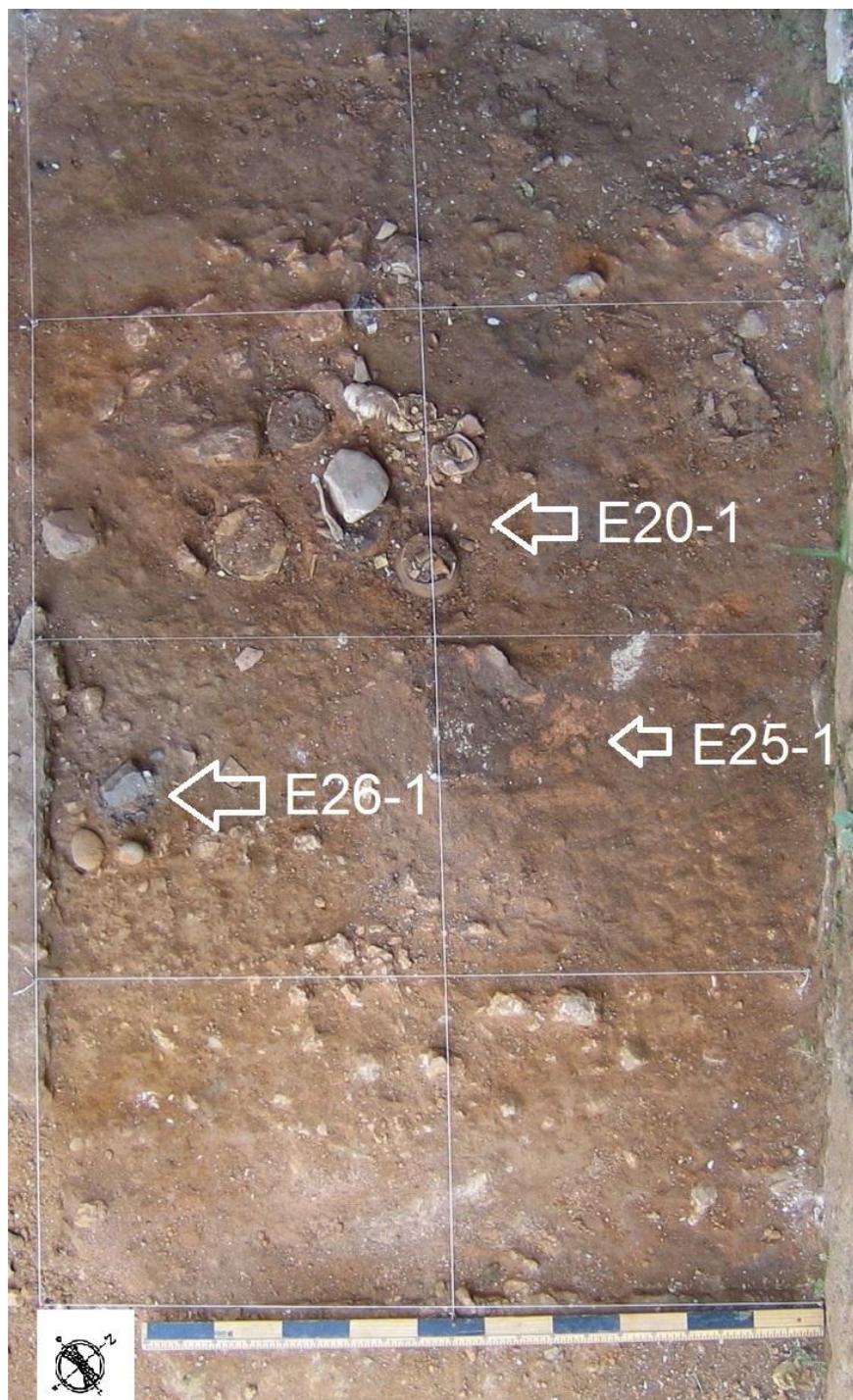


Figura 82: Evidenciação das E20-1, E25-1 e E26-1 na U.E. 4 e 5 da Área 1

## Peji 2

No outro canto do quarto, também havia uma cavidade semicircular (E2-1) que foi mantida aberta na superfície do chão batido. Os animais encontrados distinguem-se pela predominância de ossos de ratos (*rattus rattus*), cuja presença, provavelmente, não teria caráter ritual. O longo período de abandono do terreiro e a presença de diversos gêneros alimentícios no local explicaria essa presença.<sup>57</sup> O fato de a cavidade estar aberta no piso certamente facilitou o seu acesso. A configuração de materiais neste espaço não permitiu uma interpretação conclusiva pelos sacerdotes, um possível desdobramento dos impactos pós-deposicionais dos roedores.

Logo ao lado, está a E6-1, uma estrutura complexa que incluía, rente à parede e próximo do seixo menor e de dois blocos construtivos que estavam visíveis, diversos elementos enterrados. A presença de vidro fincado, contas nas cores brancas, pretas e vermelhas, assim como prováveis ossos de cachorro (*canis familiaris*), embora não sejam indícios comuns para essa divindade, podem apontar oferendas para Exu ou Legba.<sup>58</sup> Os elementos associados ao seixo maior, todos estes ao nível do piso, incluem uma moeda e um fragmento grande de carvão, além de uma faixa de cal branca. Essa combinação, que inclui as cores pretas e brancas e a moeda, associada às outras evidências, reforça a tese de que se trata de um espaço dedicado a Exu, ainda que não deva ser descartada por inteiro a possibilidade de ter ligação com os antepassados, conforme discutido anteriormente.<sup>59</sup> Na superfície de ambos os seixos não foram encontrados indícios de

---

<sup>57</sup> Mãe Stella relata sobre a invasão de ratos à procura de alimentos nos pejis: “agora mais não, mas a princípio eles faziam a feira”. Entrevista, 08/08/12. Seria necessário estudo mais aprofundado dos esqueletos dos ratos, mas a presença de diversos elementos de pelo menos dois ratos sugere essa realidade, assim como a marca de ação de roedores em alguns dos ossos no cômodo. Até que isso seja feito, não pode ser totalmente descartado seu uso como parte de oferenda para divindades diversas, conforme exemplos levantados no Brasil e na África (Entrevista com Pai Antonio, 18/11/11; P. VERGER, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*, p. 124, p. 426).

<sup>58</sup> Enquanto o cão é geralmente associado a Ogum, tanto no Brasil como na África, Verger observou seu uso como oferenda para Exu em Oió (P. VERGER, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*, p. 127). Também, Santos & Santos relatam um itan de Ifá que menciona que “Exu come cachorros” (D. SANTOS & J. SANTOS, *Ésù*, p. 59). Conforme relatado em entrevista, somente Exu poderia estar associado a fragmentos vítreos de uma garrafa quebrada (Buda, 06/09/13).

<sup>59</sup> Essas duas hipóteses não são contraditórias, pois Exu também tem papel de intermediário com os mortos.

proteína animal, o que sugere que sangue não tenha sido utilizado ali. Essa ausência de sangue nos seixos é surpreendente, uma vez que pela forma e localização no quarto, assim como sua presença em cima do chão batido, preenchem muito bem os quesitos para serem considerados otás.

### Peji 3

Dos três altares, este apresenta o menor número de artefatos dentro do piso e associados à cota positiva, e certamente sugere seu uso menos intenso. Na E31-1, ainda que suas contas de cor azul turquesa pudessem também remeter a Oxossi, a presença de um prego fincado sugere fortemente a presença de Ogum.



**Figura 83: Pregos fncados e alfinete na parede da E31-1**

No canto sudeste do altar, a E35-1 apresentou informações contraditórias: para os especialistas religiosos consultados, não há dúvida de que a concha de caramujo seja para Oxalá. No entanto, a presença do prego fncado ao lado, que poderia ser uma representação do cajado dessa divindade,<sup>60</sup> também abriu outras possibilidades interpretativas. Se considerada também a presença de duas contas azuis e quatro verdes no local, na visão do representante angolano teríamos um assento para Nkosi, que

---

<sup>60</sup> Hipótese ventilada por Mãe Stella em entrevista em 08/08/12.

corresponde a Ogum nos *candomblés nagô*.<sup>61</sup> As contas azuis da cavidade vizinha (E34-1) reforçam a tese da presença dessa divindade no local.<sup>62</sup>

A E32-1 é uma estrutura complexa com fortes indícios da presença de Exu. No fundo da cavidade, uma casca do fruto do dendezeiro foi colocada intencionalmente num pequeno aprofundamento, com elementos de cor avermelhada associados a ela, na forma de um fragmento de argamassa. Este ato parece reservar um lugar de destaque para o dendê, que é fortemente associado a Exu.<sup>63</sup> No restante da cavidade, 14 das 23 contas são de cor vermelha ou preta, e próxima da superfície há uma justaposição de camadas que incluem as colorações vermelha e preta. Dentro dessas camadas superficiais há contas que incluem as cores preta e roxa, assim como pregos e ossos de um peixe e ave.<sup>64</sup>

Na E33-1, no canto do cômodo, o elemento fogo parece sobressair, pois constam partículas de carvão tanto dentro como acima da cavidade. Entre as possibilidades oferecidas por este fato, está a presença de duas contas de coloração avermelhada (mais especificamente cor vinho) e a concha de gastrópode, cuja forma espiral é simbólica de movimento e reprodução, e podem também sugerir a presença de Exu (LÉPINE, 2004, p. 60).<sup>65</sup>

A Área 1 é o cômodo do porão com a maior concentração de objetos. Para os sacerdotes consultados, a função do cômodo está bastante evidente, ainda que nem sempre eles tenham apresentado explicações para os conjuntos de materiais encontrados. A lei de segredo pode ter limitado o compartilhamento de certas informações, mas certamente a ausência de muitos elementos orgânicos que se decomuseram, a

<sup>61</sup> Entrevistas com Mãe Stella, 08/08/12, Buda, 06/09/13, e Raimundo, 04/11/12.

<sup>62</sup> No contexto de um *candomblé* de angola no Rio de Janeiro (porém de origem soteropolitana), Binon Cossard indica que o azul escuro está associado a Ogum (G. BINON COSSARD, *Contribution a l'étude des candomblés au Brésil*, p. 18).

<sup>63</sup> O caroço do dendê aparece também na fundação de um espaço de culto: Nicolau Parés cita um exemplo de seu uso no chão durante a inauguração de um novo barracão no Bogum, em Salvador em torno de 1927 (L. PARÉS, *A formação do candomblé*, p. 228, p. 263).

<sup>64</sup> Roxo pode ser uma cor associada a Exu, ver exemplo de Exu Mavambo (R. BASTIDE, *Estudos afro-brasileiros*; S. CAPONE, *A busca da África no candomblé*, p. 69).

<sup>65</sup> Sobre a relação entre Exu, a forma em espiral e o caracol, ver J. SANTOS *Os nagô e a morte*, p.69, p. 133. Este canto também exhibe sinais de Ogum, cuja relação harmoniosa com Exu deve ser considerada.

variabilidade na prática do candomblé e as transformações rituais ao longo das décadas provavelmente tiveram também seu papel.

O Peji 1 destoa dos demais no cômodo por apresentar muitos dos elementos clássicos associados a um assentamento de candomblé, o que inclui diversos recipientes cerâmicos com alimentos e para abrigar líquidos, grande gama de objetos colocadas acima do piso e, principalmente, um seixo (otá) que foi regado com sangue sacrificial de um animal de quatro patas. Para os sacerdotes consultados, normalmente este conjunto de objetos seria retirado do terreiro, e não deixado no local após a desativação do espaço. Nas suas hipóteses, o fato de não ter sido removido decorreria de um fator comum, um evento inesperado que resultou no abandono do espaço.

#### Área 5: o espaço da líder religiosa

Depois do quarto de santo na Área 1, este é o cômodo com maior número de evidências rituais do terreiro. Este acúmulo de evidências levou Buda a comentar que este seria o quarto da líder do terreiro, o “lugar mais sagrado da casa”.<sup>66</sup>

A compreensão sobre o uso do cômodo requer decifrar o papel de uma estrutura feita de tijolos, barro e rochas que está acima da cota do piso e visível num determinado ponto (a E2-5). Buda identificou este quadrado, que se assemelha a um alicerce, mas emerge somente alguns centímetros acima do piso, como sendo um “pepelê” (altar em iorubá). O restante da estrutura faz fronteira com o cômodo vizinho e parece com um alicerce de parede interna, no entanto, tem características diferentes das demais no porão. Portanto, assim como no trecho identificado como um pepelê por Buda, sugere-se que o restante da estrutura possa ter servido para a mesma função.

De qualquer forma, tanto o “pepelê” como o restante da estrutura estão protegidos por “firmamentos”. O E1-5 foi colocado na trincheira de construção dessa estrutura de função indefinida antes do assentamento do chão batido. Dentro estava um búzio, elemento habitualmente usado para proteger, por ter “axé”, e um prego fincado, elemento tão comum neste terreiro. O botão de cerâmica com quatro furos e de cor

---

<sup>66</sup> Entrevista com Buda, 06/09/13.

branca com decoração de cor verde que se aproxima do estilo “três contas” da faiança portuguesa, é intrigante. O elemento diferenciado do botão é a decoração, na qual se poderia destacar o número “3”, comumente associado a Exu, e à cor verde. O verde poderia remeter a mais de uma divindade, sendo inclusive a cor das contas para Ogum. Portanto, este “firmamento” poderia ser destinado para Ogum ou Exu, orixás que por sua vez “andam juntos”.



**Figura 84: Botão, búzio e prego da E1-5**

Os próximos vestígios estão todos concentrados no “pepelê”, fato este que reforça a tese da importância religiosa da estrutura arquitetônica. Todas as estruturas descritas agora remetem ao período de preparação do porão para abrigar um terreiro de candomblé, mas sem dúvida a E8-5 foi a primeira a ser assentada, durante a construção da estrutura arquitetônica. A grande quantidade de axé na estrutura, sobretudo representado pelos 13 ossos bovinos (*bos taurus*) e pelos búzios, atesta a importância do espaço. A presença adicional de um prego fincado sugere um axé para Ogum, ainda que um cachimbo esteja mais associado a Exu e ao Caboclo, e o branco das contas seja também, às vezes, atribuído a Exu como “símbolo da paz” (CAPONE, 2009, p. 73).

A E5-5 está no altar e inclui animais de muito axé, como um bovino e um porco ou carneiro/ovelha. Este fato, junto com a reincidência de objetos fincados, pode sugerir que Ogum é o alvo deste fundamento.

Acima, há uma conta branca e outra de cor creme e dois pregos fincados próximos da superfície de argila, o que pode sugerir uma estrutura para Ogum. Próximos da divisão com a Área 6 e visíveis durante o funcionamento do terreiro, na E4-5, estavam seixos, com dois ferros fincados abaixo e uma conta branca. Assim como na estrutura ao lado, há indícios de Ogum, o que não elimina por completo a possibilidade da presença de outras divindades. Havia também duas moedas, coladas uma à outra e escondidas por uma camada de argila, com a função presumida de proteger o espaço. Uma característica das estruturas nessa área é a grande quantidade de ossos de peixes, o que não se enquadra no perfil de comidas “secas” preferidas por Ogum nos candomblés nagôs atuais (Cf. LÉPINE, 2004, p. 48). A E6-5, abaixo de um local de passagem, parece ter uma função de proteção, ainda que os sacerdotes não tenham dado opinião sobre sua função.



**Figura 85: Lâmina metálica visível após a retirada de uma das rochas da E4-5**

Buda explicou que o conjunto de evidências apresentado deu-lhe certeza de se tratar do espaço usado pela líder religiosa do terreiro. Provavelmente a localização do cômodo, como no terreiro de João da Gomeia em Duque de Caxias, vizinho ao quarto de santo, o auxiliou na sua dedução (Cf. BINON COSSARD, 1970). Do tabuleiro de Ifá, usado para ritos internos e com clientes, não sobraram evidências, mas se de fato tratava-se do quarto da líder religiosa, as consultas teriam ocorrido neste cômodo. Esse quarto

pode também ter servido como espaço de repouso e preparação da líder antes dos importantes eventos no terreiro.

#### **4.4.2 Aproximações com a literatura pertinente<sup>67</sup>**

##### Área 2: a camarinha (runcó)

Junto com a Área 1, esse é o cômodo menos acessível do porão, mas diferentemente daquele outro quarto, não concentra grande número de assentamentos de orixás. Só há uma porta de acesso para o espaço e, possivelmente, não havia janelas. Portanto, um local adequado para o runcó de um terreiro de candomblé. No canto nordeste do quarto, há uma série de cavidades que são de difícil leitura pela escassez de informações correlacionáveis. Há um seixo grande e longo, similar aos utilizados para Xangô ou até Iansã, porém poucos outros subsídios para uma interpretação mais completa.

A E1-2, um buraco com um grande prego fincado e tampado por argila alaranjada, com um osso de boi, parece apontar para a presença de Ogum, ou possivelmente Exu. Quanto às E9-2 e E10-2, que podem ser interpretadas juntas, novamente há forte presença das cores branca, vermelha e preta e, sobretudo, de fogo. Os grandes fragmentos de carvão e argila impactados pela combustão podem novamente remeter a Exu. Finalmente, a presença de um puxador de armário com um longo parafuso na base, pode também proporcionar a metáfora fálica e de “movimento” que caracteriza essa divindade.

A referência a um Exu numa camarinha deve-se à associação desse espaço com sua qualidade “Jelú” (CAPONE, 2009, p. 66). Conforme discutido adiante, essa divindade se fará presente neste cômodo também anos depois, durante o ritual de encerramento das atividades do terreiro. A função de servir como espaço recluso da

---

<sup>67</sup> Diferente dos cômodos discutidos anteriormente, a função específica das Áreas 2, 3, 4, 6, 7 e 9 não foi sugerida pelos informantes, portanto, o fio condutor da interpretação é a literatura pertinente.

iniciação religiosa, imprescindível num terreiro de candomblé, pode ter sido desempenhada por este pequeno e inacessível quarto.

### Área 3: um quarto de apoio

Trata-se do único cômodo com vestígios mais contundentes de combustão (E7-3) rente ao piso de ocupação. Porém, as evidências não sugerem um espaço de preparação e cozimento de alimentos utilizado com frequência, inferência comprovada pela presença de apenas um dente e um osso de animal. O local mais propício para isso seria nos fundos da casa, na “área de serviço”. Este local parece ter sido usado para tal tarefa ocasionalmente, por isso, talvez fosse um espaço secundário para preparação de alimentos que necessitassem de maior privacidade. Vizinho do quarto que pode ter servido como runcó, talvez servisse como quarto de apoio para as atividades ligadas à iniciação. Exemplo disso está na planta do terreiro fornecida por Binon Cossard, onde um runcó suplementar é identificado.

No canto sudeste do cômodo, aparentemente um “firmamento” para Ogum foi colocado, pois constam sete pregos e uma tesoura. A quantidade de pregos, sete, é fortemente vinculada com o orixá, sendo que a tesoura é uma das ferramentas que compõem o “molho de Ogum”, colocados no seu assentamento em candomblés baianos nas décadas de 1920 e 1930 (Cf. LODY, 1985, p. 42, p. 117; ALVARENGA, 2000, p. 182).

No centro do cômodo, a E3-3 também foi escavada durante a construção do espaço, e dentro foi colocado um seixo marrom em forma de disco. Para Buda, não há dúvida de que tenha sido para Iemanjá, não só pela característica da rocha, mas também pela presença da concha de gastrópode, corais, areia e da cor branca associada aos componentes da estrutura.<sup>68</sup> Há indícios de que não tenha sido um “assento-ebó”, pois não há evidência de proteína animal (sangue) no solo e seixo, elemento geralmente necessário para a comunicação com as divindades. Nessa estrutura também se observa o

---

<sup>68</sup> Entrevista com Buda, 06/09/13.

uso da cal branca para “finalizar” o ato ritual e “proteger” o espaço. De fato, a cavidade foi lacrada com uma camada de cal branca.

#### Área 4: função indeterminada

Aproximadamente metade da área foi “perturbada” por uma obra que ocorreu na segunda metade do século XX para a construção de uma escada de cimento. No restante do espaço, onde foi possível identificar as camadas oitocentistas, três estruturas religiosas foram assentadas. Próximo do centro do quarto, uma cavidade estreita e comprida (E3-4) foi preenchida com camadas de argila, areia e cal branca. Estas informações estratigráficas, associadas à presença de uma conta branca e outra azul e 34 fragmentos de conchas de ostra do mangue, fornecem subsídios para sugerir a presença de Nanã, ligada à água e à lama, incluindo os manguezais (SANTOS, 2008, p. 81).<sup>69</sup> Próximo da abertura da cavidade encontrou-se um seixo cinza de forma oval, porém não havia evidência de proteína animal na sua superfície ou no solo associado. Portanto, ele destoa dos seixos tradicionalmente colocados em assentamentos, que geralmente recebem sangue animal.

---

<sup>69</sup> Rego (2006) descreve o saudosismo dos mais antigos que se lembram das festas para Nanã no manguezal que existiu na desembocadura do rio Lucaia, no bairro do Rio Vermelho, em Salvador (J. REGO, *Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia*, p. 74). A cor da conta é mais próxima do azul claro, geralmente associada pelos os nagôs a Oxossi (J. SANTOS, *Os nagô e a morte*, p. 94). Porém, nos candomblés angola Nanã tem as cores azul claro e branco (G. BINON COSSARD, *Contribution a l'étude des candomblés au Brésil*, p. 336).



**Figura 86: Superfície da E1-4**

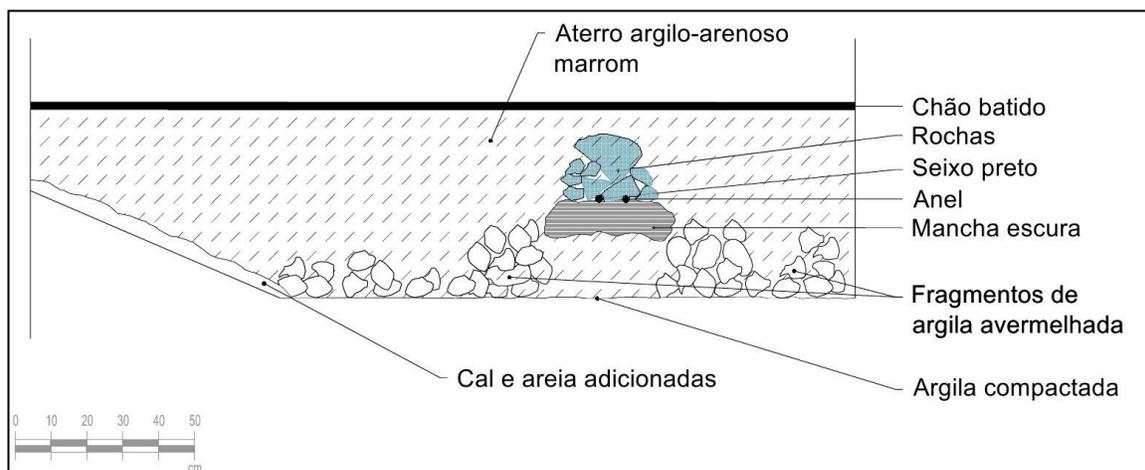
Bastante próxima estava a E1-4, que foi preenchida com areia acinzentada do leito de um rio, 56 ossos de peixes e contas predominantemente de cor creme. Essas informações parecem também apontar para a presença de uma iabá como Oxum ou Iemanjá. No canto nordeste do cômodo, novamente há a repetição de um prego fincado “protegido” por um fragmento cerâmico grande. São diversas divindades associadas ao metal fincado, mas entre estas somente Exu tem fragmentos de pratos de barro no seu assento (SANTOS, 2008, p. 184).<sup>70</sup> Na ausência de outras informações, infere-se que seja um “firmamento” para Exu.

O impacto no solo da construção da escada de cimento no local na segunda metade do século XX possivelmente destruiu alguns vestígios oitocentistas. No entanto, por estar próximo de uma das entradas do porão, portanto, relativamente acessível, este não seria local escolhido para outro quarto de santo, ainda que haja estruturas religiosas que remetem à sua construção. Talvez servisse como espaço para certos ritos ou local de guarda de objetos e vestimentas.

<sup>70</sup> Nina Rodrigues também menciona um exemplo de uma oferenda para Exu coberta por um grande fragmento de pote de barro (N. RODRIGUES, *O animismo fetichista dos negros bahianos*, p. 96).

### Área 6: o salão de festas

Este cômodo se distingue por ser o único que não tem firmamento logo abaixo do piso. Em compensação, ele pode ter abrigado o local com o axé mais poderoso do terreiro, o chamado “fundamento”. Entre todas as características do E1-6, a que mais chamou a atenção dos especialistas religiosos consultados foi o amontoado de rochas. Pai Antônio sugeriu tratar-se de uma representação de uma fonte feita para Oxum.<sup>71</sup> No início do século 20, essa associação entre fontes e Oxum também era bastante forte na Bahia.<sup>72</sup> Uma segunda possibilidade vem a partir do contexto africano, onde, em Abeokuta, Verger compartilha uma história que lhe foi contada: “No tempo antigo, se faltasse água na região, quando Yemoja dormia, e, no seu sono, ela se voltava da esquerda para a direita, as fontes jorravam” (VERGER, 2012, p. 293). Desta forma, esta segunda possibilidade, de que a fonte poderia também se referir a Iemanjá, não deve ser descartada.



**Figura 87: Perfil esquemático do E1-6**

<sup>71</sup> Entrevista com Pai Antônio, 18/11/11.

<sup>72</sup> Nina Rodrigues a identifica como um orixá ligado às fontes e menciona que a fonte de São Pedro seria a morada de uma Oxum (VERGER, 2012, p. 398-399 apud RODRIGUES, 2006). Manuel Querino inclui uma foto do peji de Oxum no início do século XX no Gantois, onde é possível distinguir uma fonte (M. QUERINO, *Costumes africanos no Brasil*). Carneiro associa Oxumarê a uma fonte no Parque de São Bartolomeu, mas provavelmente se referia mais especificamente à cachoeira lá existente, objeto de culto ainda nos dias atuais (E. CARNEIRO, *Candomblés da Bahia*, p. 60).

Conforme discutido anteriormente, o fundamento poderia ter objetos pessoais da fundadora do terreiro: sugere-se que o anel encontrado pudesse preencher esse quesito. Quanto aos animais encontrados, trata-se de um bovino, gato, galo/galinha e um peixe, a carapeba. Se consideradas as orientações de Binon Cossard sobre os animais oferecidos, seriam dois de “quatro pés” (um para a fundadora e outro para a sua mãe de santo), e bichos que acompanham e servem de “calço” (o peixe e a galinha/galo)<sup>73</sup>.

Existe também uma aproximação interpretativa alternativa. Conforme explicitado no itan compartilhado por Juana Elbein dos Santos e Mestre Didi, a lama está fortemente vinculada à mãe ancestral, Iyá Nlá, ou Onilé, e ao Exu que veio do barro, Exu Yangi (SANTOS & SANTOS, 2014, p. 96). Há uma restituição da mãe ancestral na forma de um ebó que inclui “um quadrúpede, um roedor, um peixe, um ser humano, um ser de cada lugar habitado na terra” (SANTOS & SANTOS, 2014, p. 97). Os indícios da E6-1 fornecem alguns paralelos com essa história, uma vez que o barro avermelhado é parte importante da estrutura, e os ossos de boi, galinha, gato e peixe fornecem uma diversidade faunística que também se aproxima desta interpretação. No Brasil, o assento de Onilé conta com a presença de barro vermelho<sup>74</sup> (Cf. THOMPSON, 1993, p. 202). Nessa linha de raciocínio, a estrutura estaria ligada a Onilé e talvez a outras divindades associadas ao elemento terra.<sup>75</sup> Como em certas partes da África iorubana ela é identificada com Iemanjá-Olokun, talvez tenhamos uma explicação relacionada a ambas as fontes interpretativas (LAWAL, 2008, p. 35).

De qualquer forma, Onilé é figura central na celebração que envolve as máscaras geledé, e conforme já discutido, a Rua do Tijolo foi palco de um culto geledé no início do século XX. Contudo, a entrevista com Mãe Menininha sugere que este culto ainda

<sup>73</sup> Conforme explicitado por Buda (Entrevista, 06/09/13), é o sacrifício de um animal de duas patas que sempre deve acompanhar o de um animal de quatro patas.

<sup>74</sup> Cf. A. Ribeiro para maiores detalhes sobre o culto à mãe terra na África e no Brasil (RIBEIRO, 2008). É importante ressaltar que há outras divindades do panteão jeje-nagô associadas ao barro vermelho; por exemplo, na África, o cupinzeiro é tido como a casa de Dan (P. VERGER, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns* p. 232).

<sup>75</sup> No Brasil, em muitos casos as atribuições de Onilé foram redistribuídas para outras entidades ligadas à terra (RIBEIRO, 2008, p. 10 apud PRANDI, 2001, p. 21). Porém, no contexto do candomblé oitocentista, anterior, portanto, a essa redistribuição, é possível que a própria Onilé fosse a homenageada.

ocorresse no período (início do século XX) em que o candomblé da Rua do Tijolo esteve com suas atividades interrompidas, o que provavelmente inviabiliza esta ligação específica.

Na hipótese aventada, esse seria um espaço ocasionalmente “público”, que em candomblés maiores seria um amplo barracão ou salão interno de grande porte. Mas o espaço pequeno que se apresenta aqui é condizente com os exemplos conhecidos dos candomblés urbanos da época.

#### Área 7: a entrada para o salão de festas

Esse espaço é uma antessala acessada após entrar no porão e antes do possível salão público do terreiro. A sua característica mais marcante é a deposição de uma lente de carvão antes do assentamento do piso utilizado no período de funcionamento do candomblé. Provavelmente um braseiro, apetrecho comumente encontrado nos candomblés, tenha sido usado para produzir carvão, que foi jogado no solo seguido da construção do piso de chão batido. Está claro que a atividade de combustão não ocorreu *in situ*, pois não há sinais de queima nos artefatos associados à camada logo abaixo. Durante este processo, as três estruturas rituais também foram construídas. Próximo do acesso para a Área 3, rente ao canto norte do cômodo, uma pequena cavidade com indícios de combustão foi cavada, e dentro foi colocada uma moeda. Por se tratar de um provável local de passagem para o cômodo vizinho, há uma repetição do uso de moedas para “firmar” esse espaço.

Em ambos os lados da porta de acesso ao salão vizinho foram tomadas medidas de proteção do espaço. Na E7-7, no lado direito, há um prego comprido fincado; para Buda, não há dúvida de que se trata de uma “firmeza para Ogum”, para preveni-lo de alguém com “más intenções”.<sup>76</sup> No lado esquerdo da porta (E5-7), há duas contas cor vinho além de ossos de boi e peixe-gato. Este seria o Exu comumente enterrado na entrada do barracão (Cf. CAPONE, 2009, p. 63).

---

<sup>76</sup> Entrevista com Buda, 06/09/13.



**Figura 88: E7-7 próximo do acesso para o salão de festas**

Na antessala, há possíveis vestígios de Exu na sua qualidade “Iná” (fogo), exemplificado pelo carvão espalhado na construção do espaço, assim como o seu papel de guardião, na qualidade Agbó (SANTOS, 2008, p. 185, p. 193). Conforme relatam Santos & Santos, “o preto é representado pelo carvão, que por sua vez representa Exu no decorrer de vários rituais” (SANTOS & SANTOS, 2014, p. 103).

Para acessar o possível salão de festas do terreiro, tanto através da entrada dos fundos do porão como a partir da escadaria que descia da rua, era necessário passar pela antessala e a única porta de entrada para o espaço. Ali aguardava Exu, que até os dias atuais sempre é encontrado neste local nos terreiros de candomblé.

#### Área 9: a porta de entrada para o terreiro

Havia uma segunda entrada pelos fundos do porão, esta possivelmente usada por clientes para acessar a sala que segundo um dos informantes, seria da sacerdotisa. Logo ao entrar, eles passavam sobre a E4-9, com os seus quatro potes emborcados, três dos quais tinham furos nas suas bases, que lembrou a alguns dos especialistas consultados um assentamento para Obaluaiê, ao mesmo tempo em que algumas diferenças importantes foram sublinhadas. Por exemplo, esta divindade geralmente é assentada ao ar livre, no exterior do barracão e o vasilhame cerâmico usado comumente tem várias cavidades. Os

informantes da nação jeje remeteram-se a Aizan devido a três fatores: pelo fato de os potes estarem enterrados, pela presença de bagres, tidos como “coisa de antepassados”, e pela presença de ovelha/carneiro.<sup>77</sup> Conforme relata Verger, na África o seu assento tem um montículo de terra e uma jarra com orifícios; Aizan é uma espécie de ancestral da terra e também senhor do mercado, dono da terra, e protetor da cidade (VERGER, 2012, p. 553). No contexto do candomblé jeje baiano, Aizan é um guardião do terreiro e ligado aos ancestrais (PARÉS, 2007, p. 335). No que tange a essa segunda vertente, Aizan atua como um mediador entre os vivos e a ancestralidade do terreiro (PARÉS, 2007, p. 339).



**Figura 89: E4-9**

A posição da estrutura, próxima da passagem para o fundo da casa, retrata bem esse papel de guardião de Aizan. A presença de ossos de galinha também fornece um

<sup>77</sup> Para o primeiro ponto, entrevista com Everaldo Duarte, 18/12/12; para o segundo e terceiro, entrevista com Buda, 06/09/13. A informação de que os jejes não usam carneiro nas suas oferendas, no entanto, cria uma possível contradição que precisa ser investigada (Cf. L. PARÉS, *A formação do candomblé*, p. 345).

subsídio que caracteriza um espaço para Aizan, que nos candomblés jeje sempre “come” essa ave (PARÉS, 2007, p. 339).

#### 4.5 Fase final de uso: abandono do espaço (c. 1893 – c. 1900)

A razão da presença das garrafas e pote cerâmico no piso foi um tópico que gerou poucas respostas dos especialistas religiosos. Em uma das entrevistas, foi feita a observação de que garrafas podem ser usadas em certos ritos ligados aos ancestrais.<sup>78</sup> Poderia o entrevistado estar se remetendo ao uso dos materiais no ritual do axexê? Na literatura especializada sobre o tópico, é possível comprovar que as garrafas e vasilhames cerâmicos têm importante papel no ritual.<sup>79</sup> Contudo, o uso de garrafas no axexê não explica de forma satisfatória a presença das dez garrafas no piso do terreiro. Axexês são cerimônias que têm como finalidade desvencilhar a pessoa morta do mundo dos vivos e do espaço do terreiro. Para tal, os objetos usados são todos despachados “para bem longe” (BASTIDE, 1973 [1953], p. 355). Conforme descreve Binon Cossard, estes objetos e vestimentas associados à falecida são quebrados e rasgados; este conjunto de materiais é chamado de “urupim” (BINON COSSARD, 1970, p. 253). Porém, há exceções: se a morta foi uma ialorixá, talvez os objetos usados por ela para cultuar o dono

<sup>78</sup> Além do axexê, esse comentário abre a possibilidade de um culto para os mortos. João do Rio descreve um ritual para “egum” e menciona a presença de garrafas e outros objetos no chão no “quarto das almas”; pela descrição, parece ser um culto para os eguns, em que, segundo a descrição do cronista, as garrafas teriam feito parte de um “banquete” para eles (Cf. P. BARRETO, *As religiões do Rio*, p. 42-47). Santos (2008) faz uma distinção entre o “Ile-ibu-akú”, onde os mortos são cultuados no terreiro de candomblé, com o ilê-igbalé, que é um terreiro dedicado exclusivamente ao culto dos eguns (J. SANTOS, *Os nagô e a morte*, p. 103-104). Segundo a autora, há uma clara separação dos espaços de culto aos orixás e aos mortos num terreiro de candomblé. Portanto, o “ilê-ibu-akú” ficaria num espaço separado e longe daqueles usados para assentar os orixás. Nos terreiros de egum, encontrados ainda hoje na Bahia, na Ilha de Itaparica, com a exceção de Iansã, Exu e Ossaim, os orixás não são cultuados (D. SANTOS e J. SANTOS, *O culto aos ancestrais na Bahia: o culto dos egum*, p. 240-241). Sendo assim, nenhuma das duas opções explica de forma convincente a presença de garrafas dentro do “quarto de santo” do terreiro da Rua do Tijolo.

<sup>79</sup> Bastide (1973 [1953]) descreve em grande detalhe um dos dias do axexê para a filha de santo Sofia, do Tumba Junçara. As garrafas, dentro das quais constam bandeirolas com as cores do orixá da falecida, neste caso Exu, tem importante papel durante a cerimônia. No artigo, ele também transcreve parte de uma descrição de Clouzot de um axexê angola e outro de um axexê jeje descrito por Métraux, em 1951, onde uma garrafa também é usada. Binon-Cossard também descreve um axexê no terreiro angola de João da Gomeia, no Rio de Janeiro, em que consta o uso de garrafas (G. BINON COSSARD, *Contribution a l'étude des candomblés au Brésil*, p. 248-251). No Bogum, uma foto revela que no sirrum para a falecida Runhó houve também uso de garrafas de cerveja (Cf. L. PARÉS, *A formação do candomblé*, p. 239). Por outro lado, no axexê do Ilê Axé Opô Afonjá descrito por José Lima não há a presença de garrafas (J. LIMA, *Folklore baiano*, p. 5-14).

da sua cabeça permanecessem, e algumas de suas vasilhas fossem assentadas na “casa dos mortos” (SANTOS, 2008, p. 233). Mas essas circunstâncias não explicam adequadamente a presença de sete das dez garrafas no “quarto de santo”, pois os orixás e os mortos são cultuados em espaços separados. Sendo assim, não parece provável que a panela e as garrafas da casa 21 estivessem associadas, por exemplo, ao axexê da sacerdotisa ou outra pessoa ligada ao terreiro.

Uma segunda possibilidade é que os objetos tenham feito parte de uma oferenda para Ogum ou, mais provavelmente, para Exu. Afinal, as garrafas foram colocadas no Altar 3 do “quarto de santo”, onde havia a provável presença de Ogum e Exu, e próximo da E1-5, onde novamente havia a presença de uma ou ambas as divindades.<sup>80</sup> Outra possibilidade, por conta do número elevado de garrafas de cerveja, é que tenham sido oferecidas ao Caboclo, que prefere essa bebida, ainda que geralmente seu assentamento geralmente fique numa área externa da casa (SANTOS, 1995, p. 65). São possibilidades, mas não fica inteiramente explicada a razão pela qual a grande maioria dos objetos visíveis nos pejis foi retirada, e as garrafas e panela, não. Mais adiante, estes vestígios serão retomados e uma nova teoria aventada.

#### **4.6 Fase final de uso: encerramento das atividades (c. 1915-1926)**

Conforme discutido no capítulo anterior, a estratigrafia comum às Áreas 2 e 3 nas suas camadas mais recentes permite deduzir que houve um uso compartilhado dos dois espaços em determinado momento. A estrutura E5-3, cujas garrafas fragmentadas, fornecem um *terminus post quem* (TPQ) de 1905, tem papel chave nesta narrativa. Conforme discutido no Capítulo 3, argumenta-se que, no máximo, tenha sido assentado no ano de 1926, quando o imóvel aparece na documentação histórica como tendo novo proprietário, o imigrante espanhol Jesus Lopes Cal. Em algum momento durante este período de aproximadamente 20 anos ocorreu um conjunto de atos rituais que precedeu o

---

<sup>80</sup> A maioria das garrafas é de cerveja, bebida oferecida e fortemente associada ao Caboclo (Cf. J. SANTOS, *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*, p. 65). Essa possibilidade não deve ser desconsiderada. Mas não é exclusiva dessa entidade e pode ser oferecida a outras; Cf. R. THOMPSON (*Face of the gods: art and altars of Africa and the african Americas*, p. 184) com uma foto de uma garrafa de cerveja no altar para Ogum, Logunedé e Oxossi. Também, é possível que tenhamos um caso de uso reciclado do contentor para a oferta de alguma outra bebida que não seja cerveja.

encerramento das atividades no candomblé da Rua do Tijolo. Na Área 2, a possível camarinha, uma camada de areia com cinzas e 40 fragmentos de pregos foi depositada, seguida de uma fina camada de cal branca. A cal branca também foi depositada acima de parte do chão batido escuro do cômodo vizinho (a Área 3), porém, antes, uma pequena cavidade foi escavada e, dentro, uma argola de cobre foi colocada. Após a subsequente deposição de aterro, uma nova e última estrutura foi construída, em que alguns dos itens incluídos foram fragmentos de vidro de garrafa e vidro reto, ossos de peixe-gato e de boi/vaca e grãos de feijão, todos dentro de uma argamassa alaranjada e um aglomerado de cal branca, menos duas ferraduras, que estavam logo acima.

Para Buda, trata-se de uma estrutura para Exu, principalmente em virtude das garrafas quebradas e ferraduras<sup>81</sup>. Outra opinião de um especialista religioso é que poderia estar ligada a Ogum ou a Oxossi; este último usa um cavalo com ferraduras. De qualquer forma, a ferradura tem um antigo papel de proteção nas casas, no Brasil e no exterior. Conforme relatado por cronistas ingleses, a ferradura era comum no século XIX, pregada nas portas e usada para proteção na Inglaterra (VERGER, 2012, p. 65). Afro-americanos nos Sul dos E.U.A. também afixavam-na nas portas, no início do século XX (LEONE, 2005, p. 227).

Os ferros e cinzas colocados na Área 2 também têm forte ligação com Exu, e a cal branca, que atravessa a limiar da porta e segue até onde foi assentada a E5-3, parece conectar os dois espaços. Nessa interpretação, Exu figura como a peça central deste último ato do terreiro. Para Mãe Stella, a subsequente colocação do piso de cimento “seria proteção para os materiais que eles adoravam”.<sup>82</sup>

#### **4. 7 Reflexões gerais sobre as funções dos cômodos**

O processo analógico usado para interpretar o porão esclareceu aspectos da prática religiosa e uso dos cômodos no passado. Está claro que o subsolo do sobrado da Rua do Tijolo não era um porão típico e por isso diversos ingredientes foram sistematicamente inseridos em pontos estratégicos na sua planta antes mesmo da

---

<sup>81</sup> Entrevista com Buda, 06/09/13.

<sup>82</sup> Entrevista com Mãe Stella, 08/08/12.

construção das paredes e do chão batido. Num dos cômodos, um conjunto de evidências aponta para seu uso para cultuar divindades do candomblé. Nesse quarto de santo, há mais de uma entidade reverenciada, o que o diferencia dos cultos domésticos oitocentistas, que geralmente envolviam somente um orixá, vodum, ou inquice (Cf. PARÉS, 2007, p. 118).<sup>83</sup> O quarto foi minuciosamente protegido e abriga conjuntos de materiais ritualísticos em três dos seus cantos, características comuns aos candomblés contemporâneos e por isso prontamente reconhecidas como tal pelos sacerdotes consultados. Num dos altares, diferente das demais que talvez tenham tido seus objetos “despachados”, materiais em superfície permaneceram, usando objetos e configurações típicas para espaços com essa função. A grande concentração de materiais nesse altar sugere que tenha sido usado continuamente ao longo de um determinado período de tempo.

Todo terreiro tem um “fundamento”, um conjunto de materiais ritualísticos associado à primeira regente do terreiro e à sua fundação. Sugeriu-se que no sobrado da Rua do Tijolo ele tenha sido colocado abaixo do piso da Área 6, cômodo que destoa das demais por não ter cavidades em seus cantos. Esta hipótese sobre a função do aglomerado de rochas explicaria também a presença de um objeto pessoal (um anel) logo abaixo. O “fundamento” geralmente é assentado abaixo do piso na sala do terreiro onde comumente há incorporação das divindades, sendo esta aberta para o público em determinadas ocasiões. Subsídio adicional para este uso do espaço encontra-se na presença de um possível Exu rente à sua porta de acesso, no cômodo vizinho.

Outra possibilidade é que barracão estivesse no quintal do sobrado, cuja escavação não foi possível. Esta área verde de quase 100m<sup>2</sup> no fundo do imóvel poderia ter servido para reunir participantes do culto, ou para um dos usos ritualísticos descritos pelos cronistas e jornais da época. Nessa interpretação sobre o funcionamento do terreiro, o papel do quintal não deve ser ignorado, pois com ela praticamente dobra o espaço acessível aos moradores do porão. Finalmente, funções também foram sugeridas para

---

<sup>83</sup> O candomblé da Rua do Pasto, do fim do século anterior, por exemplo, é citado como um culto doméstico (Cf. L. PARÉS, *A formação do candomblé*, p. 116).

outros cômodos, uma para abrigar a “camarinha” e outra para atividades diversas da líder religiosa da casa.

#### **4.8 Interpretação banto do espaço**

As opiniões dos sacerdotes foram usadas como principal fio condutor para essa fase interpretativa. Todos identificaram o porão como terreiro de candomblé e houve forte concordância sobre o uso geral de certos espaços. Também ficaram evidentes muitas similaridades nas respostas sobre usos específicos, o que incluiu referências a divindades do panteão iorubá por sacerdotes jeje e angola, prática bastante comum nos candomblés baianos. Ao mesmo tempo, também houve referência a Aizan, que é identificado com a nação jeje, e o uso da kodya, símbolo de reprodução e vida para os bantos. Isto sublinha também algumas divergências entre os entrevistados.

Quando possível, similaridades entre a cultura material arqueológica com exemplos da etnologia baiana e africana foram identificadas, para fortalecer evidências de possíveis continuidades no passado baiano e africano. Este trabalho, inclusive, é facilitado por pesquisadores como Pierre Verger, que faz essas comparações transcontinentais. No entanto, pela quase ausência de etnografias sobre práticas banto, nos parece que essa metodologia fica comprometida, pois quando os antropólogos escrevem sobre o candomblé referem-se às nações jeje e nagô. Para remediar essa situação, faz-se necessário tentar identificar possíveis influências banto, usando outros tipos de fontes escritas.

Um dos primeiros artefatos encontrados durante as escavações arqueológicas foi a pequena panela com asas aplicadas, de forma circular, na qual foram incisas cruces. A similaridade com representações do cosmograma bacongo conhecidas na literatura arqueológica é inegável. No entanto, o caminho a ser percorrido para confirmar a similaridade é carregado de armadilhas, pois, mais de um século separa o período de domínio demográfico dos africanos banto e a fase de consolidação e crescimento do candomblé em Salvador.

Os escravos oriundos da África centro-ocidental em Salvador eram minoria durante as últimas décadas do tráfico de escravos: na capital, entre 1821-1850, os escravos das nações oriundas da África central totalizavam 22,1% da população de escravos africanos; se considerados também os brasileiros, o seu total chegava a pouco mais de 15% dos escravos (PARÉS, 2007, p. 72). No entanto, os dados oriundos das regiões fumageiras e de fabricação de açúcar apontam para números ainda maiores de escravos centro-ocidentais em pleno século XIX. Nas vilas açucareiras de São Francisco do Conde e Santo Amaro, ainda que baseado numa base de dados pequena, os angola eram o grupo africano dominante entre as diversas etnias presentes, com 30,4% de representatividade (PARÉS, 2007, p.66). Essa possível densidade demográfica dos angolas fora da capital deve ser levada em conta nas análises do candomblé em meados do século XIX e no período posterior, em Salvador, pois fortes laços de sociabilidade uniam o povo de santo de toda a região (Cf. REIS, 2008; PARÉS, 2007, p. 218)<sup>84</sup>. Não se trata de uma tentativa de refutar o inegável domínio demográfico dos africanos ocidentais no século XIX em Salvador e seu papel decisivo na formação do candomblé, mas apontar que o símbolo do cosmograma bacongo talvez fosse inteligível para uma parcela de sua população.

Um segundo desafio remete à nação específica dos escravos centro-africanos na Bahia; nos dados de Parés citados acima, os de nação angola são dominantes. Em contraste com o caso soteropolitano, no Mato Grosso, Symanski (2013) demonstra que símbolos quadripartidos geralmente incisos em apliques circulares nos vasilhames cerâmicos estão fortemente associados ao período com grande presença de escravos especificamente da nação congo (SYMANSKI, 2013, p. 42-44). Os símbolos quadripartidos aparecem alguns anos antes dessa nação tornar-se dominante na Chapada dos Guimarães, o que ocorreu entre 1850-1870, quando tinham 28,5 % de representatividade no universo de africanos (SYMANSKI, 2013, p. 42). Similarmente,

---

<sup>84</sup> Por exemplo, um morador do centro histórico de Salvador mencionou ter amizade, na década de 1950, com uma mãe de santo moradora da Rua do Tijolo que ele estimou ter 90 anos e que viajava frequentemente para Cachoeira. Entrevista com Professor Jorge, 18/05/2011.

no Rio de Janeiro de 1832, os escravos do norte de Angola e sul do Congo formavam a grande maioria dos africanos na cidade (KARASCH, 2000, p. 51).

Na Bahia, escravos da nação angola são geralmente tidos como o primeiro e maior grupo de escravos oriundos da região centro-oeste. Porém, segundo Reginaldo (2010), “a procedência destes membros da nação Angola” na Bahia é bastante imprecisa, e pode ser remetida a povos de diversos locais, mas geralmente embarcados como escravos a partir do porto de Luanda (REGINALDO, 2005, p. 185). Conforme relata Oliveira (1997), “congos e angolas podiam ter, por vezes, suas origens trocadas a depender da região onde eram capturados” (OLIVEIRA, 1997, p. 54). A autora explica que após examinar a documentação referente ao século XIX, encontrou exemplos em que um mesmo escravo por vezes é chamado de angola e outras vezes de congo.

No século XVIII, os maiores grupos de escravos do centro-oeste, em ordem demográfica crescente, foram os angolas, benguelas e congos (REGINALDO, 2005, p. 187). Porém, Reginaldo cogita a possibilidade do uso genérico do termo angola para se referir aos benguelas, congos e outros grupos, portanto um caso em que o grupo majoritário absorve o restante (REGINALDO, 2005, p. 190). Em suma, é possível que os escravos oriundos de regiões sob a influência da cultura congo estejam sub-representados nos poucos documentos disponíveis para a análise dessa questão.<sup>85</sup>

No que tange à cosmologia religiosa, essa preocupação em diferenciar os escravos “angola” daqueles da nação “congo” talvez seja desnecessária. Conforme explicitam Craemer, Vansina e Fox (1976), existe uma “cultura comum” na África Central que demorou milhares de anos para ser formada (CRAEMER et al., 1976, p. 3). Podem até existir diferenças nos detalhes, mas o analista deve atentar às constelações de símbolos, crenças, valores e padrões rituais comuns entre os povos da região. Para os autores, a orientação de valor mais importante da região é o “complexo fortúnio-infortúnio”, em que se busca aumentar a “vida boa” e harmonia e minimizar as forças maléficas. Símbolos adquirem significado somente na relação com outros símbolos

---

<sup>85</sup> Carlos Ott apresenta o único levantamento para o século XVIII que menciona a etnicidade dos escravos africanos. Cf. C. OTT, *Formação e evolução étnica da cidade de Salvador*.

dentro de um ritual, portanto, sozinho um símbolo não tem significado. Estes funcionam através de oposições binárias e símbolos derivados, que são gerados a partir de analogias com certos símbolos primários. Para os autores, o importante é a estrutura, não os componentes específicos usados, o que explica a razão da facilidade em incorporar objetos de outras culturas nos seus ritos.

Thornton (2008), que enfoca sua análise nos períodos de 1500-1700 nos territórios de Mbundu, Ndongo, e no Reino de Loango, e não no Reino do Congo, por considerar que estes foram pouco estudados, sugere que é possível afirmar que os africanos na região centro-oeste como um todo compartilhavam várias crenças. Na região acreditava-se numa variedade de seres espirituais do outro mundo, que incluíam espíritos poderosos e distantes, equivalentes a divindades, assim como os espíritos dos parentes recém-falecidos (THORNTON, 2008, p. 86). Outra vasta categoria de “espíritos inferiores” não tinha ligação com famílias específicas e alguns eram furiosos ou perigosos (THORNTON, 2008, p.86). Esta última categoria podia ser ativada com o uso de amuletos. Essa descrição da organização religiosa de Thornton é muito próxima daquela apresentada por Wyatt MacGaffney (1986) no seu estudo que detalha, especificamente, os bacongo.

Marina de Mello e Souza (2005), baseada no trabalho de Alfred Hauenstein entre os ovimbundu, sugere ainda que o símbolo da cruz faz parte do aparato ritual também nessa região mais ao sul de Angola. Os ritos relatados incluem o desenho de uma cruz no dorso da mão do cliente por um adivinho, assim como na água de uma cabaça, espelho e na terra, com objetos depositados em cima. Para a autora, trata-se de evidência de que o uso da cruz para comunicar-se com o mundo dos espíritos ultrapassa os limites de influência dos bacongo. Logo ao norte do território ovimbundu havia o importante porto de embarque de escravos em Luanda e ao sul o de Benguela, portanto, os locais de onde partiram os grupos banto de maior representatividade na Bahia setecentista, os “angolas” e “benguelas”.

No Brasil, Slenes (1992) refere-se aos escravos da região centro-oeste como tendo uma “identidade banto comum”, com escravos falantes do kikongo, kimbundu e

umbundu com conceitos cosmológicos “semelhantes”, todos estes participantes da “cultura kongo” (SLENES, 1992, p. 54, 63). Luiz Mott, por sua vez, prefere o termo “complexo cultural Congo-Angola” (MOTT, 1994, p. 81). O ponto a ser destacado é que há uma ênfase nas semelhanças. No que se refere ao contexto baiano, isso é de fundamental importância, pois o grupo majoritário parece ser composto pelos quimbundo-falantes e não os de língua quicongo. Dois exemplos históricos do uso do cosmograma congo por africanos que não são de origem congo parecem apontar para a veracidade dessa teoria “proto banto”, pelo menos no que tange ao uso do cosmograma.

Sweet (2003) apresenta um caso ocorrido em Olinda, em 1721, em que um feiticeiro angolano contratado por um cliente enfermo desenhou uma cruz no chão, na qual ele pôs uma cabaça com alguns objetos. Em seguida, dançou com três garrafas, e dentro da primeira apareceu um ancião africano com um cinto vermelho, uma moeda e raízes, e em outra uma mulata. A mulher teria sido uma amante rejeitada e o velho, o feiticeiro contratado, sendo a moeda o pagamento e as raízes, aquelas usadas para provocar, como vingança, um malefício (SWEET, 2003, p. 126). Para o autor, está claro o uso do cosmograma congo para uma prática divinatória, ainda que o feiticeiro, neste caso, seja identificado como “angolano”.

Sweet (2003) introduz um calundu que ocorreu em 1646, em Salvador, na Bahia, liderado por um liberto chamado Domingos Umbata (SWEET, 2003, p. 164). Silveira (2006), que também discute este caso, apresenta a descrição original do incidente:

Com uma tigela grande cheia de água, com muitas folhas e uma cascavel, um dente de onça, viu a testemunha algumas negras que se estavam lavando naquela tigela para abrandar as condições de suas senhoras e outra noite foi a sua casa, pela meia noite ver uma grande bula e matizada com muita gente e ele só falava língua que ele [o denunciante] não entende. Na tigela com água punha também carimã, com a qual fazia uma cruz e círculo à volta, depois botava-lhe uns pós por cima e mexia com uma faca e ficava fazendo como se estivesse ao fogo e inclinando-se sobre a tigela, falava com ela, olhando de revés para as negras presentes em sua língua (SILVEIRA, 2006, p. 178 *apud* MOTT s/d).

Silveira explica que o sobrenome “Umbata” do líder do calundu faz referência à “Mbata”, uma das províncias do Reino de Congo, território dos dembos, subgrupo dos ambundos, que falavam quimbundo. Silveira cita H. Baumann ao sugerir que “a cultura

dos dembos pode ser considerada uma transição entre a dos ovimbundos do sul e os quiocos e lundas do leste, porém sob a forte influência dos bakongos” (SILVEIRA, 2006, p. 181).

Conforme explica Silveira numa nota de fim, a expressão “abrir o terreiro” na Angola atual significa riscar o chão com uma cruz usando a pemba, presume-se de cor branca, e o “ucusso”, uma espécie de ocre de cor vermelha (SILVEIRA, 2006, p. 553 apud RIBAS, 1975, p. 95, 115, 144). É interessante notar também a semelhança com a observação detalhada acima por Hauenstein sobre a prática entre os ovimbundos de traçar uma cruz “na água de uma cabaça”. Importante também é a adição, nesta descrição brasileira, do círculo em volta da cruz, o que sugere o uso não somente de linhas cruciformes, mas uma versão completa do cosmograma congo.

#### **4.8.1 O cosmograma bacongo**

Wyatt MacGaffey (1986) apresenta a cosmovisão bacongo baseado no seu trabalho etnográfico na região a partir da década de 1960 e a seguinte, e a do missionário sueco Karl Laman, que pesquisou na África por mais de 20 anos a partir de 1891. Segundo MacGaffey, para os bacongo, o mundo está dividido em duas partes que estão separadas pela água, tradicionalmente chamada de “Kalunga”. Na sua versão mais simplificada, na parte de cima está o mundo dos vivos e na parte de baixo, o dos mortos. Para os bacongo, a vida dos homens segue um percurso que se assemelha ao do sol, sendo que ambas seguem no sentido anti-horário. Assim como o sol, o leste (à direita, ou 6:00 horas da manhã) corresponde ao nascimento do homem, o norte (ou o meio dia) à sua maturidade, o oeste (ou 18:00 horas) ao seu fim, e o sul (ou meia-noite) à morte (MACGAFFEY, 1986, p. 43-46). O símbolo usado para representar o cosmos é uma cruz dentro de uma elipse, com pequenos círculos nos pontos cardeais. Na cosmovisão kongo, a encruzilhada é relacionada ao ponto de intersecção do mundo dos vivos com o dos mortos (THOMPSON, 1984, p. 109). A superfície da água e a linha de Kalunga também são espaços fronteiros, usados pelos recém-mortos para passar para o mundo dos espíritos e pelos vivos para acessá-lo (FENNELL, 2007, p. 56).

O símbolo do cosmograma, ou sua versão simplificada, uma cruz ou “dikenga”, é usado pelos vivos para comunicar-se com o mundo dos mortos, sendo que estes participam ativamente de suas vidas, muitas vezes para dar conselhos ou proteção, no caso dos ancestrais. Há também uma série de símbolos associados a essa comunicação: a cor branca, associada à “pele dos mortos”, evoca o mundo “abaixo”, e a cor vermelha implica uma transição, como no caso do nascimento do sol ou de uma pessoa, e o por do sol e a morte (MACGAFFEY, 1986, p. 52). A fumaça, as cinzas e o carvão, assim como a água, também têm a função de facilitar a comunicação com o mundo dos espíritos (SLENES, 1999, p. 243). Materiais refletivos, para citar somente mais uma de muitas possibilidades, por invocarem a linha de Kalunga, também servem para esse propósito.

MacGaffey (1986) apresenta um quadro da hierarquia espiritual dos baongo. Acima de todos está Nzambi, deus supremo e criador. Depois, seguem, ou melhor, seguiam os *nkisi nsi*, que MacGaffey chama de “espíritos da natureza”, que se assemelham às divindades por terem um alcance regional, com cultos coletivos, sacerdotes e templos. Conforme detalha o autor, estes cultos coletivos tinham conotações políticas, mas virtualmente desapareceram com os impactos da colonização na área, no século XIX e início do XX (MACGAFFEY, 1986, p.138-139).

Abaixo na hierarquia, existem espíritos locais, da água e terra, os *basimbi* ou *bankita*, geralmente associados a certas rochas, formigueiros, rios e outros fenômenos naturais. Os basimbi também são tidos como mestres da tecnologia. MacGaffey observa que a ocupação colonial impactou severamente alguns aspectos “públicos” dos cultos, mas diversos cultos “domésticos”, com os de certos espíritos simbi, sobreviveram ao longo do século XX (MACGAFFEY, 1986, p. 83).

Há ainda os “bakula”, os ancestrais, assim como os “min’kuyu”, os fantasmas. Outra categoria são os “minkisi”, *charms* em inglês, e sortilégios em português, objetos preparados ritualmente para um fim específico; esta categoria, por sua proeminência na literatura arqueológica, será alvo de análise mais aprofundada a seguir. Os banganga, que são os sacerdotes ou mágicos, podiam exercer funções para o bem coletivo, como no caso de cultos para certos basimbi, ou para fins mais pessoais, no caso dos minkisi. Outra

categoria eram os *bandoki*, bruxas ou bruxos que usavam o poder dos “fantasmas” para o mal.

O arqueólogo Christopher Fennell (2007) explana sobre os *minkisi* (plural) ou *nkisi* (singular) encontrados tanto na região de influência bacongo como no Novo Mundo. O *nkisi* se refere ao objeto em que são inseridos os ingredientes “bilongo”, e normalmente colocados em vasilhames cerâmicos (mas há exemplos de metal), conchas, cabaças, chifres, sacolas, estatuetas de madeira. Dentro colocava-se uma variedade grande de materiais com significados metafóricos e metonímicos para acionar o *nkisi* (Cf. FENNELL, 2007, p. 58-59). Segundo Fennell:

os *minkisi* eram tipicamente criados e usados associados a um espaço ritual demarcado por linhas cruzadas desenhadas no chão, e o motivo de linhas cruzadas era comumente incorporado no desenho decorativo do próprio objeto *nkisi* [Laman 1962:149, 152, 156; 1968:37; MacGaffey 2000b: 107-108; Van Wing 1941: 86]. Os bagangas criavam os *minkisi* e realizavam tanto funções privadas como públicas que os incorporavam. Estes rituais incluíam tanto divinação para determinar as causas de malefício ou doença, e súplicas para obter proteção, cura, ou retribuição (1983:59-62) (FENNELL, 2007, p. 57).

Entre os espíritos evocados estavam *basimbi* específicos, ancestrais e outros espíritos de mortos.

Para o contexto brasileiro, Robert Slenes sugere que uma cosmovisão congo explique alguns dos termos usados por escravos na Vassouras oitocentista, no Rio de Janeiro, para avisar sobre a iminente chegada de um feitor ou dono no cafezal. O termo “olha o sol quente de tão vermelho” serve como um alerta para “acordar”, porém, também está baseado num entendimento mútuo do cosmograma congo. Está atrelado a um entendimento dos quatro momentos do sol no universo, conforme o cosmograma congo, que é um símbolo do eterno ciclo de amanhecer e anoitecer, que ao mesmo tempo significa a transição do mundo dos vivos para o dos mortos. A cor vermelha simboliza essa “transição” neste sistema de crenças, assim como serve de metáfora para a cor do sol, que surge à madrugada, após um giro completo pelo universo (SLENES, 1992, p. 63). Slenes relata outro exemplo associado ao cosmograma, mais especificamente ao *Kalunga*, a linha horizontal que simboliza a água e os mortos, quando descreve a

presença de um espelho redondo colocado no rosto de um líder religioso assassinado em 1875 (SLENES, 1992, p. 65).

O cosmograma provavelmente também está representado num precioso exemplo apresentado por Nina Rodrigues na forma de uma longa descrição feita pelo Dom João Correia Nery, bispo do estado do Espírito Santo, no ano de 1901 (RODRIGUES, 2006, p.255-260)<sup>86</sup>. O bispo escreve que a participação dos negros locais no culto de “cabula” aumentou consideravelmente desde a Lei Áurea, e estima-os em 8.000 participantes. As reuniões aconteciam numa casa ou mais comumente na floresta, à noite, onde os adeptos, vestidos de branco, abriam uma clareira circular e acendiam uma fogueira, para em seguida começarem a acender velas como parte da cerimônia: “primeiro, se acende uma a leste, em honra do mar carunga, depois uma a oeste e outras duas ao norte e ao sul”. Há uma série de atividades rituais, entre elas cânticos que mencionam “tatá” (um espírito benéfico), “bacula” (os báculos, antepassados) e “carunga” (calunga, o mar), a fixação de brasas entre os dentes e a queima de incenso, assim como a colocação de “emba” (certamente trata-se de “pemba”) nos pulsos, testa e na nuca. O culto termina depois da possessão de um ou mais sacerdotes, quando estes vão para o mato identificar o seu “espírito familiar protetor”. Arthur Ramos foi o primeiro a reconhecer a “evidente origem banto” da cerimônia, que ele também transcreve por inteiro (RAMOS, 1940 [1934], p. 121). O estudioso também acredita existir um forte paralelo com as macumbas cariocas da década de 1930.

Para os nossos propósitos, deve-se sublinhar os aspectos que remetem ao cosmograma kongo: as velas colocadas nos pontos cardeais, sendo que a “calunga” é representada pela linha sentido leste-oeste, e a clareira de forma “circular”, que também não é mero acaso, pois circula os pontos cardeais. Talvez a dikenga fosse novamente elucidada quando da colocação da pemba nos pulsos, testa e nuca, porém a carta não descreve esse aspecto em detalhe. A pemba, presume-se de cor branca, a fumaça e o carvão teriam papel na comunicação com os espíritos e antepassados mencionados.

---

<sup>86</sup> O ano exato da descrição não aparece no texto de Nina Rodrigues, porém segundo Stefania Capone, que também o analisa, trata-se de 1901 (S. CAPONE, *A busca da África no candomblé*, p. 92).

Para discutir indícios da presença do cosmograma bacongo na Bahia a partir do século XIX, é preciso garimpar as etnografias produzidas sobre o candomblé para tentar identificar possíveis permanências no que tange ao seu uso. Conforme foi detalhado acima, uma parcela minoritária, mas não insignificante, dos escravos africanos em Salvador e Recôncavo no século XIX tinham origem banto. Outra informação relevante tange à presença de candomblés da nação “angola” durante este período. No levantamento feito por Nicolau Parés no jornal *O Alabama*, se contados tanto os “indivíduos” como os terreiros (“candomblés”), há 10 jejes, 8 nagôs e 2 angolas entre “prováveis” e “possíveis” cultos (PARÉS, 2007, p. 151). Nessa amostragem mínima de casos, 10% dos cultos seguem uma liturgia “angola”. Essa caracterização é baseada na identificação feita pelo próprio denunciante do culto, e as descrições destes dois casos não permitem inferir sobre o uso do cosmograma ou minkisi nas cerimônias (Cf. PARÉS, 2007, p.151-152)<sup>87</sup>.

Um aspecto a ser considerado é o tipo de catolicismo praticado pelos africanos banto na Bahia. Na África, Thornton (1983) argumenta que a partir do século XVI há evidência de um “catolicismo africano” surgido no Congo. Embora concorde em parte com Thornton, Sweet (2003) argumenta que as cosmologias cristãs e congo eram incompatíveis, e prefere pensar em religiões praticadas em paralelo, com o catolicismo tendo papel secundário (SWEET, 2003, p. 113). Para o estudioso, é muito provável que os africanos simplesmente usassem os símbolos cristãos para representar as suas divindades (SWEET, 2003, p. 113). Wyatt MacGaffey usa o termo “diálogo de surdos” para caracterizar essa incompreensão mútua entre europeus e africanos da cosmologia do outro (MACGAFFEY, 1986, p. 200).

Souza (2005) analisa uma das primeiras expedições portuguesas ao Congo na virada para do século XVI, e particularmente o simbolismo associado à cruz nas primeiras interações entre os nativos e os exploradores. O encontro de uma pedra

---

<sup>87</sup> A denúncia do 08/11/1864, p. 3 de *O Alabama* foi localizada, e nela não constam detalhes elucidativos para o nosso argumento. A segunda descrição, cujo original não foi localizado por nós, aponta para atividades de exorcismo e cura de um angola chamado “papai Mané”, caracterizado como um “indivíduo” e não um “candomblé” por Nicolau Parés. O autor não apresenta informações que permitiriam sugerir o uso de uma representação do cosmograma pelo africano.

cruciforme teve papel central, pois foi visto como sinal do além por ambas as partes, para os católicos uma representação da cruz enviada por Deus e, para os congoleses, um cosmograma enviado por um espírito territorial. (SOUZA, 2005, p. 3).

No Brasil, alguns símbolos importantes do catolicismo eram muito visados pelos bantos. A peça de altar católico, a “pedra d’ara”, particularmente aquelas com cavidades para a colocação de ingredientes, era muito requerida pelos escravos para uso com as bolsas de mandinga (SWEET, 2003, p. 203). Uma das teorias para explicar a popularidade, entre os africanos dessa região, do culto à Nossa Senhora do Rosário é a sua associação com o rosário e suas propriedades protetoras (SWEET, 2003, p. 207; REGINALDO, 2005, p. 56). Souza (2002) detalha a semelhança entre algumas das imagens dos santos católicos usadas por africanos e seus descendentes no Brasil e os *minkisi* feitos na África. Para a autora, eles usavam os “santos católicos para neles imprimir elementos de suas crenças tradicionais” (SOUZA, 2002, p.146). Souza relata um exemplo de santo usado como *nkisi* fotografado num mocambo na virada para o século XX (SOUZA, 2002, p. 145).<sup>88</sup> Ainda que tenham sido pouco estudados para o contexto baiano, esses exemplos de uso “africano” dos símbolos materiais do cristianismo certamente sugerem a manutenção de algumas crenças originárias do centro-oeste africano no contexto do catolicismo brasileiro.

Durante as primeiras décadas do século XIX, período de consolidação do *candomblé*, o que teria ocorrido com os símbolos da cosmovisão banto? Teriam sido afugentados pela maioria *jeje-nagô*, como sugerem muitos dos antropólogos “nagocêntricos” do início do século XX? (Cf. REGINALDO, 2010). Conforme discutido no Capítulo 2, ritos associados às diferentes terras de origem provavelmente serviram para delimitar fronteiras entre os terreiros oitocentistas na Bahia. No que tange ao *candomblé* “angola” esse estudo ainda não foi feito.

Binon Cossard (1970) sugere que a tradição banto das nações congo e angola tem seu ritual “inspirado” no *candomblé nagô*, porém conserva seu modo linguístico, musical e coreográfico. Para a autora, isso é evidência de resistência da minoria banto

---

<sup>88</sup> Para a autora, o grau de isolamento do mocambo foi fator decisivo para a manutenção dessa prática africana.

frente à pressão exercida pela “massa” de origem nagô que veio depois (BINON COSSARD, 1970, p.7).<sup>89</sup> No decorrer do seu trabalho etnográfico, como observadora participante no terreiro angola de João da Gomeia, no Rio de Janeiro, ela descreve diversos aspectos da iniciação e assinala que a bankita (prova do mato) e dança muzenza têm origem banto (BINON COSSARD, 1970, p. 206-210). Por outro lado, Parés assinala que a “prova do mato” não é exclusiva da nação “angola”, pois ocorre entre os jeje com o nome de “grã”, e este, assim como outros indícios, podem sugerir uma antiga interpenetração ritual entre essas nações. O autor também destaca algumas das diferenças rituais entre os nagôs, jejes e angolas (PARÉS, 2007, p. 332-346). Santos (1995) também lista algumas das principais diferenças entre os candomblés bantos e aqueles das nações oriundas da África ocidental, como o toque dos atabaques com as mãos ao invés de varetas, o uso de palavras em kicongo e kimbundo e o nome dos inquices (SANTOS, 1995, p. 89). Em nenhum momento os autores fazem referência ao uso do cosmograma ou símbolos cruciformes como associados às práticas bantos.

Isso se deve, em parte, à ubiquidade do símbolo cruciforme no contexto religioso brasileiro. O centro histórico de Salvador, local de alguns dos terreiros urbanos oitocentistas, inclusive o candomblé da Rua do Tijolo, está literalmente cercado de igrejas de diversas ordens católicas. Neste contexto, a cruz como símbolo associado ao catolicismo lança uma enorme sombra sobre as tentativas de demonstrar seu uso de uma forma “banto”, como ocorreu na África colonial. Tentar inferir o significado de um símbolo como a cruz num contexto urbano como o de Salvador a partir de informações escassas é bastante arriscado. Conforme será detalhado adiante, somente com informações contextuais bastante detalhadas pode-se lançar em tal aventura. No candomblé também fica nítido que uma cosmovisão quadriforme não é exclusiva da região influenciada pelos congos.

Conforme explica Babatunde Lawal, a concepção iorubana do cosmos é representada por duas cabaças, uma delas invertida em cima da outra, o que resulta numa forma circular. A metade ao norte representa o mundo espiritual e o céu, que é masculino. A metade de baixo representa o mundo material e a terra, que é feminina. Essa é a

---

<sup>89</sup> Essa opinião é similar àquele de seu orientador de doutorado, o “nagocentrico” Roger Bastide.

principal divisão. Porém, ambas as metades também estão repartidas, entre a direita e a esquerda. No mundo espiritual a direita é benevolente e é representada pelos orixás e outros agentes do bem. O lado esquerdo é malévolo e é representado pelas ajogun e outros agentes do mal. A parte de baixo é igualmente repartida, sendo que o lado direito é associado ao masculino e a atributos como a dureza, o calor e a guerra, enquanto o esquerdo é ligado à feminilidade e maciez, delicadeza e paz. Por último, temos as figuras de Orunmilá, que pode intermediar entre o céu e a terra, e, sobretudo, Exu-Elegbá, que além deste papel também pode mediar os lados direito e esquerdo, dos orixás e ajogun (LAWAL, 2008, p. 29).

No início do século XX, essa concepção da repartição do cosmos em quatro quadrantes foi compartilhada com Leo Frobenius pelos seus informantes, o que o levou a constatar que: “Portanto, não estamos defronte de um grupo misturado de particularidades isoladas, e sim com um grande plano, um constructo filosófico [...]. Este sistema nos fornece a razão pela qual a hierarquia dos Deuses, assim como a constituição do estado e a vida da comuna, é baseada na direita e na esquerda” (FROBENIUS, 1913, p. 259). Essa “filosofia” iorubá ficou evidente para o europeu, sobretudo, pelo manuseio de diversos tabuleiros de Ifá e por sua compreensão sobre o papel desempenhado por Exu como mediador entre os quatro quadrantes do cosmos (FROBENIUS, 1913, p. 252-259).

No candomblé nagô na Bahia, essa cosmovisão é explicitada de forma sucinta, com algumas pequenas diferenças, por Claude Lépine:

As dimensões do espaço e os orientes estão associados ao sexo e à posição genealógica, o lado direito correspondendo ao sexo masculino e à geração do pai, e o lado esquerdo ao sexo feminino e à geração dos filhos. Os orixás masculinos, filhos de Oxalá, são considerados como pertencendo ao lado esquerdo, o lado direito sendo exclusivo dos orixás funfum. Exu pertence, simultaneamente, à direita e à esquerda, assim como Ogum, segundo certos informantes. No eixo vertical, a parte de cima é associada ao mundo sobrenatural e ao sexo masculino, a parte de baixo a este mundo e o sexo feminino, por exemplo, nas sopeiras que substituíram a dupla cabaça. Finalmente, a dimensão longitudinal se refere ao tempo; o poente e a parte de trás pertencendo ao passado, o nascente e a parte da frente pertencendo ao futuro (LÉPINE, 2004, p. 58)

Roger Bastide faz uma constatação parecida e ressalta o papel de intermediário de Exu no cosmos:

Exu, finalmente, faz comunicar entre si os reinos divididos. Eis por que cada orixá tem um ou vários Exus a seu serviço, para transmitir mensagens, levar as ‘palavras’ divinas de uma para outra. Eis por que podem também as divindades trocar entre si seus Exus. Todavia, a ordenação do mundo não pode se limitar a um conjunto de ligações horizontais...Ora, Exu justamente é também a divindade dos caminhos verticais, além de ser a dos caminhos horizontais. (BASTIDE, 2001, p. 185)

Algumas diferenças ficam aparentes entre os conceitos discutidos acima. Primeiro, a localização do mundo sobrenatural e dos humanos está invertida, elas estão em polos opostos. Mas, para os nossos propósitos, a maior diferença está no papel de Exu como intermediador entre as divindades, os ancestrais e os humanos. No cosmograma baongo, o nganga, com o uso de um nkisi, pode estar envolvido nessa comunicação.

Na prática ritual, esse papel de intermediário dos quatro pontos cardeais do “senhor das encruzilhadas” é explicitado durante o padê para Exu, quando a oferenda é apresentada aos quatro cantos do salão de festas do terreiro (BASTIDE, 2001, p. 89). Deve-se observar também que o “X” (mas não explicitamente a cruz) é associada a Iami Oxorongá, conforme relata Waldeloir Rego: “Se nos referimos a ela ou falamos em seu nome durante o dia, até antes do sol se por, fazemos um x no chão com o dedo indicador, atitude tomada diante de tudo que representa perigo” (REGO, 1980, p. 272).

O símbolo da cruz reaparece associado ao processo de iniciação de iaôs. Manuel Querino menciona que uma “cruz” é feita na cabeça da iniciada com o sangue de um animal sacrificado durante a cerimônia que antecede a festa pública no “dia do nome” (QUERINO, 1938, p. 72). Neste caso, não está clara a “nação” do terreiro descrito. Antes da primeira “saída” das iaôs, Bastide relata que círculos concêntricos são desenhados na cabeça das iniciadas com efum branco, seguidos de “tatuagens” no braço em forma de cruz e barras verticais (três para as de ketu, e sete para as jeje) (BASTIDE, 2001, p. 52-53). Num contexto diferente, e desta vez no terreiro de João da Gomeia no Rio de Janeiro (portanto banto), incisões na forma de uma cruz e três riscos verticais, posteriormente cobertas de pemba branca, são feitas durante o ritual de “cura”, para “fechar o corpo” (BINON COSSARD, 1970, p. 54-55).

#### 4.8.2 Uma comparação dos axexês

Durante o axexê também se observa o uso de símbolos que fazem lembrar a dikenga congo. Bastide (1973) descreve detalhadamente um axexê no Tumba Junçara, terreiro banto, no início da década de 1950, e fornece também um sumário do mesmo rito, em outro terreiro Angola, descrito em 1951 por Clouzot. Sobre este segundo escreve: “Manuelzinho havia amarrado nossos pulsos com tiras de palha, traçando cruzeiros de giz em nossas frentes, nuças e mãos... No chão, haviam traçado um desenho cabalístico, recamado de manchas brancas...” (BASTIDE, 1973, p. 345). Na descrição elaborada pelo próprio Bastide, destacam-se as pinturas feitas no rosto dos participantes no rito: “fazendo uma cruz com um pó branco, na frente, na nuca, e no peito, ao lado dos olhos, ou mesmo sobre as pálpebras, são marcados dois pontos brancos” (BASTIDE, 1973, p. 350). No mesmo texto, Bastide ainda fornece duas descrições de um sirrum (o axexê jeje) de Emiliana no terreiro jeje do Bogum, mas não há referências ao uso de cruzeiros e círculos (BASTIDE, 1973, p. 341-342). Na década seguinte, Binon Cossard também detalha um axexê banto com o uso de pemba branca no rosto e na palma das mãos, em forma de cruz (BINON COSSARD, 1970, p. 248-251).

Lima (1946) e Santos (2008) descrevem rituais de axexê nagô. No primeiro, não há referências ao uso do símbolo da cruz ou pemba branca. Elbein dos Santos, por sua vez, descreve as vestimentas como todas brancas, e o círculo formado em volta de alguns objetos, prática comum a todos os axexês. Sobre um ritual no fim do axexê, na casa dos mortos, escreve: “Traçam no solo de barro batido um pequeno círculo com areia, e, por cima, um círculo com cada uma das três cores símbolos” (SANTOS, 2008, p. 233). Aqui a autora se refere às cores branca, vermelha e preta. Esse espaço é usado como um altar temporário durante o restante da cerimônia.

É interessante observar que no contexto do axexê, portanto de mediação com o mundo dos mortos, somente se observa o uso de símbolos em forma de cruz nos terreiros angolas. A descrição fornecida por Clouzot também menciona “desenhos cabalísticos” no chão e manchas brancas, mas como não constam outros detalhes não é possível sugerir o uso do cosmograma bacongo. No entanto, o uso da cruz no contexto da iniciação, pelo

menos durante as décadas de 1950 e 1960, quando as informações de Bastide foram coletadas (desconsideramos a informação de Querino pela falta de clareza sobre a nação descrita), parece ser comum a todas as nações. Conforme discutido, o uso da cruz como representação do cosmos não é exclusivo da cosmologia de origem banto. Outra possibilidade é que uma prática banto fosse gradualmente inserida nos rituais de iniciação das outras nações. Porém, faltam-nos dados comparativos para fortalecer esse argumento, e por ora, deixamo-lo no nível de hipótese.

#### 4.8.3 Indícios bantos do candomblé da Rua do Tijolo

Nesta seção, pretende-se demonstrar que há símbolos utilizados no candomblé da Rua do Tijolo que sugerem inspiração congoleza, pois o cosmograma bacongo parece ter sido utilizado em contexto ritual dentro do imóvel. A representação mais clara deste símbolo está associada à panela com um símbolo quadriforme, com cruces riscadas pós queima justamente nas duas asas do recipiente, que tem formato circular. O símbolo da cruz aparece novamente logo acima, no espaço do bojo entre as asas, pintado com tinta branca. Próximo da borda, ao redor do utensílio, há uma faixa avermelhada pintada com tauá, sendo a cor vinculada à transição dos mortos para o mundo dos vivos na cosmovisão bacongo. Garrafas também foram depositadas sincronicamente (uma delas impregnada com cal branca, a cor dos mortos), objetos que no centro-oeste africano e na diáspora têm antecedentes para uso mágico-religioso.



Figura 90: Panela associadas às garrafas (E1-1)

A arqueóloga norte-americana Laurie Wilkie comenta o uso de garrafas de conjuro em práticas de “mágica para prejudicar” no sul dos E.U.A. (WILKIE, 1997, p.88). Apoiada na pesquisa etnográfica de Newbell Puckett, no estado do Mississippi durante a década de 1920, a autora explica que a função da garrafa é ativada quando a vítima passa por cima dela.<sup>90</sup> Por isso, as garrafas eram comumente enterradas abaixo do piso, próximo de locais de passagem e batentes de portas. Para se livrar do infortúnio causado, era necessário localizar a garrafa e quebrá-la ou despachá-la. Contudo, as garrafas da Rua do Tijolo estavam claramente visíveis acima do piso, sem nenhuma intenção de que permanecessem escondidas. Pelo contrário, são facilmente vistas por quem se aproxima da porta de entrada para a Área 1, o que pode sugerir que tenham servido como aviso de perigo iminente. Elas foram colocadas no chão batido durante o longo período de inatividade após a morte dos donos da casa e possíveis zeladores do espaço.

O perigo era o uso dos contentores de forma similar àquela descrita por Robert Ferris Thompson (1984, p. 142-144) ao analisar as “árvores de garrafas”. No Congo setecentista, galhos eram fixados na terra com pedaços de potes para afugentar a esterilidade e os feitiços nocivos. O mesmo era feito na frente das casas quando o proprietário precisava ausentar-se por muito tempo. Garrafas não foram usadas nestes exemplos, mas o autor as insere no trecho sobre “árvores de garrafas” porque os materiais listados serviam para a mesma função protetora. O autor também apresenta usos contemporâneos: na Guiana, onde garrafas e outros objetos são amarrados nas árvores para proteger a casa ou propriedade de ladrões; no sul dos E.U.A., a árvore é descrita como algo que “chama” os espíritos maus para dentro das garrafas, onde ficam presos, para que não entrem na casa, ou são usadas para “bloquear ou afugentar o mal”.

Garrafas ainda figuram em exemplos do século XX citados por MacGaffey na África central, quando um senhor contrata um curador para livrar a casa de um nkisi que a esposa, “que virou diabo”, colocou na casa (MACGAFFEY 1986, p.223). Informantes também lhe relataram que engenheiros europeus “esvaziaram as cacimbas de água” com

---

<sup>90</sup> Essa prática tem precedentes centro-africanas. MacGaffey relata que entre os bacongo enterram-se ingredientes cuja função é afligir quem passar por cima (W. MACGAFFEY, *Religion and society in central Africa*, p. 159).

a intenção de usufruir do poder dos espíritos “simbi” que lá viviam, sendo que os espíritos foram removidos em garrafas (MACGAFFEY, 1986, p. 80).

Portanto, argumenta-se que as garrafas podem ter servido para uma dupla função, como um aviso para os vivos que pretendessem entrar no quarto de santo, e também como uma armadilha, para primeiro atrair, através do “flash” do vidro, e depois aprisionar quaisquer espíritos malévolos que cruzassem o limiar da porta. Este poder das garrafas era ativado através da panela e seu cosmograma, sendo que ela teria servido como um recipiente “bilongo”, sendo o seu ingrediente principal possivelmente água. Esta combinação de vasilhame cerâmico, comum na elaboração de minkisi, e água, como seu ingrediente principal, é comprovada pela etnografia africana e presente em terras brasileiras, ainda que num século anterior, no exemplo de Domingos Umbata (THOMPSON, 1984, p. 121; MACGAFFEY, 1986, p. 123).<sup>91</sup>

A localização das garrafas também não parece ser aleatória. As seis garrafas da Área 1 estão no canto nordeste do cômodo, que no cosmograma, conforme analisado, remetem ao mundo dos vivos e ao processo de crescimento do homem. Em Annapolis, tanto no Slayton como no Carroll House, objetos minkisi foram encontrados nesta localização nos quartos das casas, o que para o autor significa que era um dos pontos de acesso comumente usado por espíritos para entrar para o mundo dos vivos (LEONE, 2005, p. 206, 210).

Além do símbolo do cosmograma e das garrafas associadas que apontam para práticas de inspiração centro-africanas, a presença de ossos de bagre em locais estratégicos é um segundo conjunto de evidências que talvez possa remeter à influência banto. Há notícias da pesca de bagres na costa baiana no século XIX, peixe que é descrito como sem escamas e com algumas espécies tendo carne saborosa e outras não. É um peixe comestível e pescado nos dias atuais, mas não figura entre os mais vendidos ou procurados na Bahia (SOARES et al., 2009).

---

<sup>91</sup> Para o exemplo brasileiro, ver o caso já descrito neste capítulo do uso do cosmograma por Domingos Umbata. Na África, Wyatt MacGaffey relata que um informante explicou-lhe o significado de um desenho, na parede de uma casa, de um círculo dividido em quatro quadrantes, e que provavelmente se referia a tigela ou cavidade, dividida “de alguma forma em quatro” e cheia de água, que era usada em práticas divinatórias por especialistas religiosos. W. MACGAFFEY, *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*, p. 123.

Na Rua do Tijolo, nas vias de acesso ao espaço mais sagrado do terreiro, no quarto de santo, constam ossos de bagre abaixo do piso. Logo na entrada do terreiro, embaixo dos potes invertidos que compõem a E4-9, foram encontrados 16 ossos de bagre, número que pode ser ainda maior, pois a taxonomia de 40 ossos adicionais só foi identificada no nível de ordem (peixe gato) à qual pertencem vários gêneros de bagres. Não há outros ossos de peixes associados aos potes. Alguns passos adiante, ao entrar na Área 5, enterrada ao lado da porta na E6-5 há outra grande concentração de ossos de bagres. Dos 82 ossos de peixes dentro da cavidade, 69 foram identificadas, e 57 são de bagres. Ao, finalmente, atravessar o batente da porta do quarto de santo, em cima do alicerce da parede no trecho mais próximo da passagem, há um ferrão de bagre, justamente uma parte do peixe onde se concentram as suas glândulas de veneno. Dentro da casa, parece haver uma correlação entre locais de passagem e a presença concentrada de bagres, o que, por sua vez, sugere que tenham sido intencionalmente escolhidos.

Em kikongo, a palavra bagre é “ngola”, que também significa “veneno”, especificamente um tipo que era administrado àqueles condenados à morte (KUKANDA, 2000, p. 288, p. 290). Portanto, uma vez que muitas espécies de bagres produzem veneno, inclusive a espécie *bagre marinus*, a mais representada no conjunto descrito acima, poderia trata-se de um uso metonímico do peixe para envenenar visitantes indesejados.<sup>92</sup> Ainda não foram localizados exemplos empíricos deste tipo de uso na África, mas no Brasil há evidência de seu uso ritual.

Pai Antônio relatou que o bagre foi usado no seu processo de iniciação, no entanto, o seu significado não pode ser revelado.<sup>93</sup> Parece ser prática antiga, pois João do Rio menciona o uso do bagre em rituais de iniciação de babalaôs no início do século XX, no Rio de Janeiro, local de predominância de escravos bantos (P. BARRETO, 1906, p. 49). Existe, portanto, uma antiga ligação do peixe com o processo de formação dos líderes religiosos do candomblé, o que não inviabiliza a tese de que teria sido usado para proteger o terreiro da Rua do Tijolo. Pelo contrário, pois esta premissa se fortalece a partir da observação de Everaldo Duarte, que ao se referir à estrutura E4-9, local que seria

<sup>92</sup> Conforme detalha Wright (2009), mais de 1250 espécies de peixe gato são venenosas, uma soma que é maior que o total de todos os outros animais vertebrados venenosos juntos. A correlação entre o peixe gato, à qual pertence diversos gêneros de bagres, e veneno, é realmente bastante forte.

<sup>93</sup> Entrevista com Pai Antônio, 16/09/14.

assentamento para o guardião Aizan, citou a ligação entre bagres e os antepassados, sem fornecer maiores detalhes.<sup>94</sup> Em suma, a presença do bagre no candomblé também necessita de pesquisa mais aprofundada, mas há fortes indícios de seu uso para proteger o terreiro da Rua do Tijolo, sendo que a evidência linguística sugere que entre os kikongo-falantes este peixe tinha uma força simbólica inegável.

Uma vez considerada a influência de crenças centro-africanas na arrumação dos espaços onde consta o símbolo do cosmograma e uso do bagre para protegê-los, é possível enxergar outros indícios que parecem se enquadrar na cosmovisão banto. Na Área 9, logo na entrada dos fundos do terreiro, a própria configuração de potes de plantas (que têm a base furada para passagem de água) invertidos tem antecedentes banto, pois é comum colocar exatamente este tipo de recipiente cerâmico de ponta-cabeça em cemitérios afro-americanos, justamente nos estados do sul dos E.U.A. onde houve grande população escravizada de origem centro-africana (THOMPSON, 1984, p. 142). Para Robert Ferris Thompson, é uma forma de se comunicar com os mortos. Similarmente, Wyatt MacGaffey publicou uma foto de um enterramento bacongo em que consta um pote de plantas invertido na superfície (MACGAFFEY, 1986, pg. 94).

Talvez por essa forte associação com práticas bacongo, a base de um pote de jardinagem encontrada em contexto setecentista no sul dos E.U.A. tenha sido interpretada como uma peça da arrumação de um cosmograma que estava abaixo do piso de uma casa (SAMFORD, 2000, p. 222 apud ADAMS, 1993).

Um grande número dos ingredientes colocados abaixo dos caqueiros também tem significados metafóricos e metonímicos numa leitura banto do espaço, a começar pelo cachimbo, cuja fumaça é um veículo de comunicação com os mortos (SLENES, 1999, p. 243). Nos túmulos afro-americanos, cachimbos colocados na superfície simbolizam a “viagem através da fumaça ou água, deste mundo para o outro” (THOMPSON, 1984, p. 139).

No sítio arqueológico sob exame, existem só duas instâncias de ossos de porco, uma delas neste contexto. Conforme detalha MacGaffey, além de ser animal que intermedeia com o outro mundo, o porco é associado às bruxas e é o quadrúpede

---

<sup>94</sup> O fato do entrevistado ser ogã de um terreiro jeje sugere a necessidade de investigação etno-histórica mais aprofundada sobre o uso do peixe nesta nação específica.

escolhido por elas para a incorporação das almas de suas vítimas (MACGAFFEY, 1986, p. 132). Portanto, abaixo do pote, o osso é uma metáfora tanto para a presença dos mortos como para a ameaça representada pelas bruxas.

A cor branca também está fortemente representada na estrutura pelos 96 ossos, três contas, um búzio e duas conchas. Entre os bacongos, a cor tem simbolismo forte: “a nova pele dos mortos no outro mundo é branca, como o osso, ou como a mandioca depois de submersa na água e descascada, ou como giz [...]. Vestir-se de branco significa participar no mundo dos mortos.” (MACGAFFEY, 1986, p. 52). Tanto neste local como em outros sob análise, a significativa presença de peixes de todas as espécies tem coerência, não só pelas razões já expostas, mas também por viverem na água, elemento associado aos mortos, o que explica seu uso na composição de um importante tipo de nkisi na África (MACGAFFEY, 1986, p. 133, p. 158). Similarmente, conchas representam a presença imortal da alma, que também está ligada à água (THOMPSON, 1984, p. 135).

O conjunto de materiais colocados em ambos os lados da porta usada para acessar a Área 1 também está carregado de signos indiciais e simbólicos. Antes de entrar no cômodo, no lado direito, onde foram colocadas a panela e três garrafas, há também a estrutura E1-5, em que consta um búzio, um botão branco e um prego fincado. O uso da cor branca, no caso do búzio e botão, ocorre novamente, sendo que a forma circular deste segundo item levou Thompson a constatar, ao analisar ingredientes de um nkisi, de que seria uma “metáfora para a alma, que deve ser redonda” (THOMPSON, 1993, p. 57-59). O botão, com quatro perfurações em pontos cardeais, remete também a uma representação do cosmograma, conforme interpretado em Annapolis, nos E.U.A. (LEONE, 2005, p. 211, Figura 44). Não por acaso, é um dos artefatos mais comumente encontrados em espaços usados por africanos e seus descendentes para fins rituais nesta cidade (LEONE, 2005, p. 203-222).<sup>95</sup>

A importância do prego fincado está na ação de fincar: são instruções metafóricas para o espírito convocado sobre o que deve ser feito (LEONE, 2005, p. 235;

---

<sup>95</sup> Conforme relatado por Lorena Walsh (2001), a importação de escravos especificamente do centro-oeste africano para Maryland chegou a atingir 48% do total num dado momento entre 1731-1773 (FENNELL, 2007, p. 48 apud WALSH, 2001, p. 167).

LEONE e FRY, 1999, p. 380 apud SMITH, 1994, p. 40). No centro-oeste africano, o ato de fincar lâminas ou pregos de metal continua fortemente associado ao nkisi Nkondi feito de madeira, no entanto, há outros tipos de nkisi, como o “nkisi nsi” e “Nkondi ya Nsanda” em que os objetos de metal são enterrados no solo (MACGAFFEY, 1986, p. 154, p. 159). Além do mais, conforme exemplo etnográfico apresentado por MacGaffey do início do século XX, a substituição de estatuetas do nkisi Nkondi por rituais que envolviam fincar o ferro no solo era uma reação a tentativas de inibir o seu uso (MACGAFFEY, 1986, p. 154).

Ao entrar na Área 1, no trecho logo ao lado do batente da porta, em cima do alicerce, novamente há materiais altamente sugestivos da influência banto. No primeiro conjunto, além do ferrão de bagre já citado, há dois ossos bovinos, uma tíbia de uma ave e o segundo de dois ossos de porco no sítio arqueológico, localizado, assim como o outro, que está na entrada do terreiro, em lugar de passagem. De coloração branca, portanto associado ao mundo dos mortos, consta também um coral. Logo ao lado, há um pequeno seixo marrom com marcas de picoteamento; em terras bacongo, “quanto mais remotos, mais os mortos tornam-se como pedras” (MACGAFFEY, 1986, p. 76).



**Figura 91: Moeda francesa e madeira carbonizada rente à porta de entrada para a Área 1**

Na camada logo acima, foram colocadas uma moeda ao lado de um fragmento de madeira carbonizada. Entre os ovimbundos, o tição de fogo, portanto um pedaço de lenha acessa ou queimada, contém o “lume sagrado dos ancestrais” (SLENES, 1999, p.

250). Na África, “ao deitar as fundações de uma casa nova, o construtor dev[ia] obter um tição de fogo de um reconhecido sacerdote-chefe” (SLENES, 1999, p. 250 apud HAMBLY, 1934, p. 308-309).<sup>96</sup> O formato circular da moeda remete à alma, conforme discutido anteriormente, e também à circularidade da vida, tema embutido no conceito do cosmograma (FERGUSON, 1999, p. 118-119). Este mesmo movimento circular inclui também a ação dos espíritos, e o aspecto reluzente da moeda faz referência ao “flash”, o equivalente a uma faísca de energia que remete ao poder do mundo dos mortos (THOMPSON, 1984, p. 118; FENNELL, 2007, p. 81 apud K. L. BROWN, 1994, p. 108-115 e K.L. BROWN, 1998, p. 2-4).

Alfinetes aparecem em ambas as camadas descritas, sendo que um deles, inclusive, está fincado, assim como um osso (um rádio) de galinha. Deve-se atentar não somente para ação metafórica de fincar, mas também para o fato de que são os objetos mais comuns nos “caches” ou *minkisi*<sup>97</sup> encontrados em Annapolis (Cf. LEONE, 2005, p. 204-220). Esta frequência, tanto em Annapolis como em outros locais do sul dos E.U.A. levou os autores a alertar: “Agora sabemos que precisamos olhar com mais cuidado, com os olhos enfocados e cientes da importância de objetos como alfinetes e botões nos limiões das portas” (LEONE e FRY, 1999, p. 383). O último objeto colocado foi um fragmento de reboco: de um lado, tem coloração branca e do outro alaranjado, um tom de vermelho, as cores associadas à morte e à transição entre o mundo dos vivos e dos espíritos (SLENES, 1992, p. 63). A presença de outro fragmento de reboco idêntico, que serve de tampa para uma cavidade no mesmo cômodo, reforça a inferência de que o reboco foi intencionalmente colocado no alicerce e cumpre uma função religiosa, como metáfora para a transição ao outro mundo.

Na Área 6, alguns dos mesmos padrões evidenciados acima reaparecem e, assim, sugerem outros espaços com influência banto. A principal evidência é a única estrutura do espaço, que segundo a opinião de alguns dos sacerdotes consultados pode ser o

---

<sup>96</sup> A deposição de oferendas durante a construção de uma casa também fazia parte das práticas dos bacongós (Cf. W. MACGAFFEY, *Religion and society in central Africa: The BaKongo of lower Zaire*, p. 81).

<sup>97</sup> Os autores equivalem os “caches” aos “*minkisi*” (Cf. LEONE e FRY, *Conjuring in the big house kitchen: an interpretation of African American belief systems based on the uses of archaeology and folklore sources*, p. 379-380).

fundamento do terreiro. Nela consta um amontoado de 19 rochas, prática que existe na África central e na diáspora para servir de aviso, delimitar fronteiras e manter os malefícios à distância (THOMPSON, 1993, p. 92). Entre os bango, uma pedra pode representar uma entidade espiritual, sendo que quanto maior, mais poderosa ela é (MACGAFFEY, 1986, p. 76). Abaixo, entre outros materiais, ainda foram encontrados um alfinete, um seixo rolado preto e um anel, todos artefatos comuns entre os minkisi de Annapolis (Cf. LEONE, 2005, p. 199-218).

Associadas às rochas, foram encontradas ainda duas moedas, cuja relação com minkisi bantos já foi descrita, uma delas cunhada para uso em Angola no ano de 1770, e um fragmento de bojo de uma peroleira com uma cruz riscada pós queima, portanto, uma versão simplificada da dikenga. As cores vermelha e branca também constam aqui, de forma ainda mais contundente do que nos outros contextos da casa: a camada arenosa de cor branca que vai ao encontro dos diversos fragmentos cilíndricos de barro vermelho no exterior do amontoado de rochas, para facilitar a transição de entidades do outro mundo para o espaço sagrado.

Um terceiro conjunto de evidências associado ao último rito ocorrido no terreiro também pode sugerir influência banto. Uma camada de cal branca foi colocada em toda a Área 2, em cima do limiar da porta, prosseguindo por pouco mais de um metro na Área 3 vizinha. Neste segundo cômodo, rente à parede nordeste e antes do assentamento da cal branca, foi feita uma cavidade rasa e dentro foi colocada uma pequena argola de ferro, cujo aspecto circular pode ser representativo do cosmos.

Logo ao lado, também rente à parede, um conjunto de materiais foi reunido antes da colocação do piso de cimento (a E3-3). Destacam-se aqui dois aspectos: a grande quantidade de vidro fragmentado, tanto de característica curvada, como no caso de garrafas, como também reta, para uso em janelas e espelhos. A maior parte do vidro estava dentro de uma massa de cal branca ou argila avermelhada.

Parece tratar-se de uma última comunicação com o mundo dos mortos: um tapete branco simbólico foi estendido, do cômodo que pode ter sido usado como camarinha até a E3-3, onde, novamente há a presença das cores branca e vermelha e seus significados metafóricos. A presença de material fragmentado tem sua função, uma vez

que os cacos de cerâmica ou vidro simbolizam a morte, afastam os malefícios e delimitam fronteiras (THOMPSON, 1993, p. 91-93). A E3-3 foi construída de tal forma que o vidro está imediatamente abaixo do piso de cimento moderno, que lacrou permanentemente o sítio arqueológico: delimita uma fronteira entre o mundo acima e abaixo e serve de metáfora para a Calunga, que separa os dois. Na construção de *minkisi* na África centro-ocidental, materiais com superfícies refletivas geralmente têm essa função (FENNELL, 2007, p. 58).

#### 4.9 Elementos híbridos

Jean-Baptiste Debret, ao descrever as quitandeiras no Rio de Janeiro oitocentista, menciona uma africana que coloca uma cruz de madeira no meio da banca “para realizar bons negócios”, e outra que também fez o mesmo, mas, neste caso, a cruz foi colocada em frente à sua casa, “junto da porta”, e pintada de vermelho e preto (DEBRET, 1954, p. 154). A historiadora Mary Karasch sugere tratar-se de um uso da cruz em que seus significados africanos devem ser levados em conta, pois as mulheres, de provável origem centro-africana, parecem se remeter, neste caso, à forma simplificada do cosmograma bacongo (KARASCH, 2000, p. 364). Para além deste significado, e daquele associada ao catolicismo, sugerimos um terceiro elemento de fusão cultural, este oriundo da África ocidental. A cruz pode representar uma encruzilhada e fazer referência também a Exu ou Legba, que estão associados ao comércio e aos mercados.

Um segundo subsídio para essa interpretação está nas cores pintadas na cruz colocada em frente à casa: enquanto o vermelho é fortemente associado com o elemento de transição do cosmograma bacongo, o preto não o é. No entanto, trata-se das cores clássicas de Exu/Legba. A associação da cruz com a entrada da moradia é também condizente com aquela utilizada para o orixá/vodum. Os africanos ocidentais, minoritários se comparados com os de procedência banto, tinham alguma presença na cidade durante o período de estadia de Debret no Rio de Janeiro.<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> Cf. os quadros de africanos por “nação” e local de embarque dos escravos. M. KARASCH, *A vida dos escravos do Rio de Janeiro*, p. 49-52. A década de 1820 é a mais pertinente, pois os quadros com temas brasileiros de Debret remetem ao período de 1817-1831.

Cerca de 100 anos depois, esta ligação entre Exu e a cruz continuava em evidência no Rio de Janeiro, na forma de um conjunto de figas esculpidas nas extremidades de cruces de madeira e hoje expostas no Museu da Polícia do Rio de Janeiro (RAFAEL e MAGGIE, 2013, p. 322). Os autores do artigo as identificam como símbolos de “Eshu”, opinião que coincide com a de Pai Antônio, que enxerga nelas não somente sua utilidade clássica e de origem ibérica, para “afastar o mau olhado”, mas também os seus atributos fálicos característicos do orixá.<sup>99</sup>

Na Levi Jordan *plantation* nos E.U.A., Brown e Brown (1998) sugerem ter encontrado elementos que remetem tanto à cosmologia banto como à iorubá na forma de quatro deposições colocadas abaixo do piso em posição quadriforme, na moradia de um provável curandeiro. A configuração do assentamento dos materiais é de um cosmograma baongo, e os materiais apresentam diversas características que se encaixam perfeitamente naquelas comumente encontradas na elaboração dos *minkisi* nesta região da África. No entanto, uma das quatro deposições, que inclui o uso de dois caldeirões de ferro amarrados por uma corrente, além de muitos outros artefatos de ferro, está mais fortemente associada ao Ogum iorubá do que a qualquer prática de inspiração banto (FENNELL, 2007, p. 82 apud K. N. BROWN e K.L. BROWN, 1998, p. 3).

Na sua análise destas evidências, Fennell acrescenta que a configuração de quatro altares nos pontos cardeais está fundamentada também pela cosmovisão iorubá, em que as divindades podem ser assentadas seguindo este critério espacial (FENNELL, 2007, p. 83 apud MBITI, 1970, p. 240 e THOMPSON, 1997, p. 30-31). Trata-se da “aplicação de metáforas religiosas diferentes lidas a partir da mesma configuração simbólica”, e desta forma, a organização do espaço faria sentido tanto na cosmovisão iorubá como na banto (FENNELL, 2007, p. 83). Para o autor é um exemplo da fusão de diferentes elementos africanos no contexto da diáspora.

Essa fusão de elementos oriundos da África ocidental com aqueles da região banto parece ocorrer também no terreiro da Rua do Tijolo. Assim como nos casos relatados no Rio de Janeiro, eles também envolvem Exu, de duas formas. Conforme o

---

<sup>99</sup> Entrevista, Pai Antônio, 16/09/14.

argumento posto acima, as garrafas foram colocadas para proteger o quarto de santo, seguindo uma antiga tradição banto, três delas rente à porta de acesso ao cômodo e o restante depois de entrar, no seu canto nordeste. Estes espaços também estão fortemente associados a Exu na sua função de guardião, tanto pela associação com a porta como pelo conjunto específico de materiais dispostos, sobretudo, na E31-1, E32-1, e E33-1. Portanto, são símbolos que remetem à proteção de duas formas diferentes, pela associação com as “árvores de garrafas” e também pela presença de Exu.

Esta inferência é válida também para o conjunto de materiais em cima do alicerce e próximo da porta: a madeira carbonizada e a moeda estão fortemente associadas tanto aos ancestrais, conforme a crença banto sobre o ‘lume sagrado’, como a Exu.

Este dualismo simbólico também está presente no uso da cruz na panela, que pode remeter ao papel de Exu como intermediário dos quatro pontos cardeais, conforme a cosmologia iorubá, assim como à sua função tradicional na formulação do cosmograma baongo. As cores no exterior da panela sugerem o mesmo dualismo, pois há o vermelho da faixa de tauá que, em conjunto com o preto da metade inferior da panela, pode remeter a Exu, e que associado à tinta branca usada para pintar uma cruz pode representar a transição para o mundo dos mortos.

No Rio de Janeiro oitocentista, houve uma aparente fusão de cosmologias da África ocidental e centro-ocidental que pode ser observada pelo uso simbólico da cruz. Provavelmente, a maioria banto identificou na figura de Exu uma divindade apta para fazer a comunicação entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Para a minoria de escravos da África ocidental, o símbolo do cosmograma e a ênfase na comunicação certamente tinham fortes paralelos com o papel desempenhado pelo senhor das encruzilhadas. Desta forma, nasceu um novo símbolo híbrido que bebia não somente destas fontes, mas também do significado da cruz no catolicismo.

Na Rua do Tijolo, o canto nordeste da Área 1, com indícios da presença de Exu, é o ponto inicial de uma linha reta que atravessa as três portas protegidas pela presença

do bagre. A sugestão é que ele esteja fazendo a comunicação entre estes três locais, o espaço das divindades, o possível quarto da líder religiosa e o mundo externo ao terreiro.

No momento do fechamento do terreiro, durante o século XX, esta fusão está presente novamente, pois as presenças do ferro, das cinzas e da cal branca na Área 2 e no cômodo vizinho, bem como do vidro fragmentado dentro de camadas brancas e alaranjadas, podem remeter tanto a Exu como aos ancestrais e ao mundo espiritual. A cal branca, espalhada em toda a Área 2, sobre a porta para o cômodo seguinte e até o ponto onde foi construída a última estrutura religiosa da casa, como um tapete, parece designar o caminho a ser percorrido pela divindade.

## CONCLUSÃO

Uma lacuna na ainda incipiente arqueologia da diáspora africana no Brasil é a pesquisa sobre a população de africanos e seus descendentes livres e libertos nas cidades brasileiras. Por esta razão, nesta tese priorizou-se a caracterização das condições de vida dessa população durante a segunda metade do XIX, em Salvador. Para o arqueólogo, pesquisar estes grupos traz desafios, a exemplo da dificuldade para a sua identificação no registro histórico e a incerteza gerada pela constante troca de endereços que caracterizou a vida urbana durante este período. Num contexto de fluxo constante, a quem devem ser atribuídos os vestígios arqueológicos num determinado espaço? Mesmo assim, certos padrões de moradia permitem correlações entre a cultura material encontrada e determinados grupos etnoraciais: por exemplo, as lojas eram habitadas quase que exclusivamente por pessoas de cor. O próximo passo de afunilamento, comprovadamente difícil para a arqueologia, e exacerbada pela característica transitória do habitante urbano, é a identificação dos personagens históricos responsáveis pelo espaço físico e pela cultura material examinada.

A possibilidade de correlação entre os eventos que ocorreram, a partir do fim do século XIX, no porão da casa na Rua do Tijolo, e o seu proprietário deve-se às extensas intervenções construtivas no espaço, que incluíram o assentamento de uma série de objetos rituais associados a elementos arquitetônicos da casa. O grau de investimento necessário para as reformas no espaço do porão foi alto e as mudanças significativas o suficiente para não passarem despercebidas aos proprietários. A dedução que se fez é que eles próprios financiaram as obras. A forte correlação entre as datas derivadas da análise dos contentores vítreos e as datas históricas da morte dos donos da casa, e depois, a venda do imóvel pelos herdeiros para fora da família, serve para substanciar a tese de que há envolvimento da família do proprietário português na inauguração, uso e fechamento do terreiro de candomblé no porão da casa.

O terreiro foi inaugurado num momento em que a área em torno da Rua da Vala se firmava como um importante eixo comercial e via de transporte para acessar tanto o

antigo centro como a freguesia de Santana, a leste. Portanto, isso ocorre num momento em que a circulação na região havia crescido, e dessa forma, destoava do movimento inverso de candomblés que se organizavam em bairros na periferia da cidade. No entanto, conforme argumentado, há indícios para sugerir que o candomblé na Rua do Tijolo não tenha sido uma espécie de anomalia histórica e que existiam outros candomblés no seio dos quarteirões urbanos da cidade.

Dois fatores geralmente explicam as razões que levavam os candomblés a se instalar nos arredores da cidade: a repressão policial e a ausência de espaço físico e recursos naturais necessários aos cultos. Basta observar a enorme quantidade de terreiros assentados no antigo Caminho do Rio Vermelho (hoje a Avenida Vasco da Gama), local semirrural por muito tempo, para comprovar este fato. Contudo, o próprio jornal *O Alabama* demonstra que na ausência do espaço ideal, muitos terreiros de candomblé também improvisaram e usaram alguns dos lugares que melhor se enquadravam dentro da cidade. Isso incluiu locais com acesso à flora nos quintais e no miolo verde localizado no centro dos quarteirões, e terrenos com um mínimo de privacidade devido à dificuldade para construir imóveis, como no espaço pantanoso do rio das Tripas ou no fundo do grotão entre a Rua do Tijolo e a Ladeira da Praça. Dessa forma, o candomblé instalado no porão da casa de n. 21 na atual rua 28 de Setembro serve como exemplo de um tipo de terreiro de candomblé oitocentista que apesar dos desafios persistiu em pleno centro histórico de Salvador.

No século XX, era notória a participação de pessoas de prestígio e poder, particularmente como ogãs, nos terreiros de candomblé soteropolitanos, ainda que a maior parte da congregação fosse dominada pelas camadas populares da cidade. Esta pesquisa sugere que essa característica de participação de seletos membros da elite local no candomblé ocorresse também no século XIX, como no caso do juiz de paz Ignácio Alberto Andrade e Oliveira. Não se sabe exatamente o papel do juiz nos dois espaços de culto que funcionaram em casas que lhe pertenciam, talvez ele mesmo fosse um sacerdote, mas está claro que não se intimidava com o aparato repressor e que a sua presença facilitou a continuação das atividades religiosas nos imóveis.

Provavelmente, esta mesma dinâmica existia próximo dali, na Rua do Tijolo, onde se detectou uma forte convergência entre os dados arqueológicos, que apontam para o abandono do espaço, com os históricos, que demonstram que isso ocorreu no período em que faleceu João Baptista Barbosa Marques e possivelmente também Emiliana Maria de Jesus, sua companheira. Isso sugere que a interrupção do culto ter-se-ia devido a uma dificuldade para substituir a sua líder e não necessariamente à ação repressiva. Pouco foi encontrado nos arquivos sobre a vida de Emiliana, a possível regente da casa, mas sabe-se de sua união com o negociante português, um homem rico que uma vez foi publicamente elogiado pelo chefe de Polícia. Somado ao exemplo do juiz de paz, este caso também pode fornecer subsídios para o argumento de que os candomblés que conseguiam exercer sua prática na cidade dependiam deste tipo de acesso às estruturas de poder vigentes, ou ao menos um vínculo com participantes ou simpatizantes com capacidade para neutralizar o aparato repressivo.

A pesquisa arqueológica também aponta para uma subestimação no número de terreiros existentes nos bairros urbanos de Salvador. Na Rua do Tijolo, nem a história oral nem as fontes historiográficas tradicionais identificaram o terreiro na casa da família Marques, o que pode sugerir que incontáveis outros terreiros anônimos também tenham prosperado no centro da cidade. Além da casa n. 21, outros cinco exemplos de terreiros ou “indivíduos” foram identificados na rua somente durante o recorte histórico pesquisado. A sugestão é de que o candomblé fizesse parte da fábrica social da rua e fosse mais regra do que exceção. Isso implica não somente no grande apelo da religião dos orixás, voduns e inquices para a população, mas também no êxito das estratégias de sua liderança para driblar a repressão existente.

No candomblé da Rua do Tijolo, argumentou-se que os bagres foram utilizados para proteger o terreiro e, metonimicamente, envenenar possíveis intrusos. Trata-se de um dos muitos exemplos da forma como objetos inanimados agem no espaço de culto. O candomblé nos fornece ricos e ilustrativos exemplos do que tem sido chamado de agência por parte de objetos inanimados e de sua interdependência e relação com os seres humanos. Diferentemente de outras ciências sociais, o objeto sempre teve posição de

destaque nas investigações de cunho arqueológico. O arqueólogo não precisa usar “truques” para criar uma “visibilidade momentânea” para os objetos, conforme orienta Bruno Latour. Muito pelo contrário, é mais provável que o ator humano fique escondido na sua narrativa do que o objeto. Hoje, é mais comum a presença de objetos como ferramenta ou representação das vontades humanas, ou, numa vertente ainda pouco utilizada na disciplina, como elementos passíveis de ação.

Artefatos utilizados num terreiro de candomblé podem funcionar como signos indiciais, literalmente transmitindo o axé do espaço para todos os participantes do culto. O melhor exemplo disso é o fundamento do barracão de festas, o conjunto de objetos, ossos, folhas e líquidos, colocado abaixo do poste central, em volta do qual dançam os filhos da casa incorporados pelas divindades. No terreiro da Rua do Tijolo, as rochas, o anel, o seixo preto, as moedas e os ossos encontradas na Área 6 deveriam exercer este papel.

Neste estudo, também se situou a base empírica levantada frente às discussões sobre as características da cultura africana na diáspora. Optou-se por uma abordagem que contornasse as antigas polarizações históricas e engessantes dos africanistas e crioulistas, a exemplo do modelo pendular discutido por Nicolau Parés, que sublinha os movimentos oscilantes de africanização e “boçalização” da população negra do Recôncavo baiano. Um aporte deste tipo parece ser particularmente apropriado para a análise do período de consolidação do candomblé, quando figuras de liderança da religião transitavam nacionalmente e internacionalmente, entre o Brasil e a África. Também sugere a necessidade de uma escala “atlântica” de análise para investigar o candomblé, estratégia que tem sido adotada por arqueólogos brasileiros, com boa razão, que estudam a diáspora africana no país.

Os especialistas religiosos consultados tiveram grande facilidade em identificar diversos elementos do sítio arqueológico. Isso referenda a literatura sobre o tópico, que ao longo do século XX também tem apontado para continuidades na organização do espaço religioso, particularmente no que tange ao uso dos diferentes cômodos e os

materiais depositados embaixo do piso e associados a elementos arquitetônicos do terreiro.

Não houve uma tentativa de identificar a nação específica à qual teria pertencido o terreiro de candomblé da Rua do Tijolo. Conforme sublinhado anteriormente, essa classificação pode estar predicada em ritos e práticas que não necessariamente deixam uma pegada arqueológica. Contudo, houve uma tentativa de corrigir uma miopia histórica por parte da academia no que tange à presença do candomblé de raiz angola. Basta observar que em 1937, 31% dos 67 sacerdotes de terreiros baianos consultados afirmaram praticar o candomblé da nação banto (CARNEIRO, 1985, p. 45). Contudo, estudos sobre esta vertente praticamente inexistem. Esta realidade cria um efeito cascata, pois essa ausência de dados etnográficos do início do século XX também enfraquece a base de dados disponível para o pesquisador que ouse pesquisar o candomblé banto deste período.

Este exercício metodológico “bantocentrico” permitiu aproximações entre as evidências rituais encontradas no sobrado e práticas originárias do centro-oeste africano. Esse viés permitiu enxergar que no candomblé da Rua do Tijolo elementos de origem banto também estiveram presentes, de forma mais clara no fim de seu período de atuação. Isso não significa que importantes elementos das religiões jeje ou nagô não desempenhassem um papel. Pelo contrário, em determinados contextos os símbolos utilizados podem remeter à continuidade de práticas com origem em diferentes regiões africanas. Isso se expressa de forma mais clara na justaposição de Exu ou Legba com o símbolo quadriforme da dikenga baongo. Em locais onde há uma tentativa de comunicação com o mundo dos mortos através do uso do cosmograma, há também a presença de Exu, o intermediário entre as diferentes esferas do cosmos iorubá. Há um antecedente para essa prática híbrida, pois essa mesma fusão de conceitos banto e iorubano pode ser observada também nos exemplos citados no Rio de Janeiro. Lá, onde os congos eram o grupo majoritário, Exu parece ter sido adotado para cumprir essa função de comunicação com o mundo dos mortos.

A panela com o símbolo do cosmograma encontrada na Rua do Tijolo foi utilizada na década de 1890, num período onde ainda havia africanos em Salvador, mas a

grande maioria dos participantes do candomblé era brasileira. Na capital baiana, ainda que escravos angolas fosse maioria em determinados locais do Recôncavo oitocentista, não há dúvida de que o legado iorubá era dominante, devido à superioridade numérica deste grupo no início e meados do século. No entanto, a contribuição angola para o candomblé é nítida e a razão pela qual décadas depois quase um terço dos terreiros se autoidentificam como banto.

Em contextos de interpenetração de valores religiosos uma metodologia que considera práticas híbridas é necessária. O uso da dikenga no fim do século XIX em Salvador não é equivalente àquele relatado por Karl Laman na região baçongo durante o mesmo período. Também não se trata de um símbolo instrumental e polissêmico, conforme teorizado por Christopher Fennell, no contexto da diáspora africana e do encontro de grupos culturais diferentes. Trata-se de um símbolo emblemático, com signo idêntico à dikenga baçongo, mas com significado diferente, pois uma divindade jeje ou nagô faz a intermediação entre os mundos. É um símbolo híbrido.

Daniel Miller utiliza o conceito hegeliano da dialética para demonstrar que pessoas e objetos se autoconstituem. Para o candomblé, como bem apontou Roger Sansi, esta noção é exemplificada pelo acúmulo gradual de axé e o processo de crescimento que ocorre, simultaneamente, para o iniciado e o seu “santo”, a pedra, que é a moradia do “dono de sua cabeça”. A pedra “cresce” na medida em que é alimentada com oferendas, mas isso depende da participação ativa do iniciado, que através de sucessivas etapas rituais, ao longo do tempo, também é favorecido com uma cota cada vez maior de axé. O que é bom para o iniciado também é bom para o santo instalado na pedra. Este exemplo ilustra que a oposição entre pessoas e objetos pode ser desnecessária ou até indevida. A solução de Bruno Latour foi criar uma nova e gigantesca categoria de “híbridos”. O teórico expôs isso na sua formulação da *Actor Network Theory*, que apresenta, entre várias possibilidades, uma vertente temporal particularmente relevante para investigações diacrônicas. A continuidade do curso de uma ação envolve atores, tanto humanos como não humanos, no presente, mas também pode incluir personagens que já saíram de cena há muitos anos, e que, ainda assim, continuam com poder para mediar interações. Um

exemplo disso é ilustrado por Roger Sansi, cujos informantes lhe disseram que os otás de procedência desconhecida não podiam ser expostos em museus, pois sua história específica era uma incógnita.

Uma das premissas da arqueologia simétrica detalhada por Michael Shanks (2007) é de que há uma oposição desnecessária entre o passado e o presente na disciplina. Estes se mesclam quando um informante, ao visitar o sítio arqueológico na antiga Rua do Tijolo, disse poder sentir o axé do local. Entrelaçam-se novamente através, para usar um termo de William Pietz, da “irredutível materialidade” dos objetos colocados abaixo do piso na Rua do Tijolo, que persistem muitos anos depois da morte dos regentes da casa e demandam soluções sobre o seu paradeiro.

Os sacerdotes consultados afirmaram que os objetos escavados não têm mais valor sagrado, contudo, demonstraram grande interesse no valor histórico do sítio. A implicação é que coleções do período inicial do candomblé continuam a ter importante papel para a memória do povo de santo, ainda que exista um triste legado de desatenção para com a cultura material do passado do candomblé (Cf. SERRA, 2011). Fica o alerta, pois a memória é um processo construído no presente e envolve tanto lembrar como esquecer (PREUCCEL e MROZOWSKI, 2010, p. 342 apud VAN DYKE e ALCOCK, 2003). Por essa razão, o nosso trabalho não se limitou a escavar objetos do subsolo, e incluiu colaborações com as comunidades afetadas pela arqueologia, para tentar atender a este tipo de anseio.

## BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINI, C. **Mundo atlântico e clandestinidade. Dinâmica material e simbólica em uma fazenda litorânea no sudeste, século XIX.** Tese de doutorado. Programa de pós-graduação em história, Universidade Federal Fluminense, 2011.
- AGOSTINI, C. **Objetos da escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado.** Rio de Janeiro: 7 letras, 2013.
- ALVARENGA, O. **Catálogo ilustrado do museu folclórico.** São Paulo: Discoteca pública municipal, v. 2<sup>a</sup>, 1950.
- ALVARENGA, O. **Acervo de pesquisas folclóricas de Mário de Andrade: 1935-1938.** São Paulo: Centro Cultural, 2000.
- AMATO, C.; NEVES, I. S.; RUSSO, A. **Livro das moedas do Brasil, 1643 a presente.** 12<sup>a</sup>. ed. São Paulo : Editora e gráfica Stampato, 2008.
- ANDRADE, M. J. S. **A mão-de-obra escrava em Salvador, 1811-1860. (Série Baianada, n. 8).** São Paulo: Corrupio, 1988.
- APPADURAI, A. Introdução: mercadorias e a política de valor. In: APPADURAI, A. **A Vida Social das Coisas: As Mercadorias Sob uma Perspectiva Cultural.** Niterói: Editora da UF, p. 15-88, 2008.
- APTER, A. **Black critics & kings. The hermeneutics of power in yoruba society.** Chicago: The university of Chicago press, 1992.
- BARKER, T.; HARRIS, J. R. **A Merseyside town in the industrial revolution: St. Helen's, 1750-1900.** Liverpool: University Press, 1993.
- BARRETO, P. **As religiões no Rio.** Rio de Janeiro: Garnier, 1906.
- BARROS, J. F. P.; NAPOLEAO. **Ewe orisa. uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêje-nagô.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- BARTH, F. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFFE-FENART, J. **Teorias da etnicidade.** São Paulo: UNESP, p. 185-227, 1998.
- BASTIDE, R. **Estudos afro brasileiros.** São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BASTIDE, R. **O candomblé da Bahia: Rito nagô.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BINON COSSARD, G. **Contribution a l'etude des candombles au Bresil: le candomble angola.** Faculdade de letras e ciências humanas. Paris, 1970.
- BROWN, K. M. Altars happen. **African arts**, v. 29, n. 2, p. 67, 1996.

BUSCH, J. Second time around: a look at bottle reuse. In: BRAUNER, D. **Approaches to material culture research for historical archaeologists**. 2a. ed. California, PA: Society for historical archaeology, p.175-188, 2000.

CALVO, Y. **Documento técnico 4 de arquitetura, pesquisa arqueológica da 7ª etapa do projeto Pelourinho**. IPHAN/Monumenta. Salvador. 2009.

CAPONE, S. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2009.

CARDOSO, R.; ETCHEVARNE, C.; e GORDENSTEIN, S. **Uso ritualístico da cerâmica, no presente e no passado**. Relatório final, Projeto PIBIC/UFBA, 2013.

CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. Salvador: Ediouro, 1985.

CASTILLO, L. E. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2010.

CASTILLO, L. E. Entre memória, mito e história: viajantes transatlânticos da Casa Branca. In: REIS, J. J.; AZEVEDO, E. **Escravidão e suas sombras**. Salvador: EDUFBA, p. 65-110, 2012.

CASTILLO, L. E.; PARÉS, L. N. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu. **Afro Ásia**, n. 36, p. 111-151, 2007.

CERQUEIRA, G. S. A reforma judiciária de 1871 e administração da justiça no Brasil. In: CHUVA, M.; CORREA, M. L.; RAMOS, M. C. **Anais do 1o seminário fluminense de pós-graduandos em História**. Rio de Janeiro: Núcleo de documentação, história e memória, 2013.

CHALHOUB, S. The politics of silence: race and citizenship in nineteenth-century Brazil. **Slavery & Abolition: a journal of slave and post-slave studies**, v. 27, n. 1, p. 73-87, 2006.

COCHRAN, M.; BEAUDRY, M. Material culture studies and historical archaeology. In: HICKS, D.; BEAUDRY, M. **The Cambridge companion to historical archaeology**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 191-204, 2006.

COSTA, A. D. L. **"Ekabó!": trabalho escravo, condições de moradia e reordenamento urbano em Salvador no século XIX**. Dissertação (Mestrado em arquitetura), Universidade Federal da Bahia. 1989.

COTRIM, D. S. **Agroecologia, sustentabilidade e os pescadores artesanais: o caso de Tramandaí (RS)**. Dissertação de mestrado, programa de pós-graduação em desenvolvimento rural, UFRGS, 2008.

COUTO, E. S. **Tempo de Festas: Homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860-1940)**. Salvador: EDUFBA, 2010.

CRAEMER WILLY DE, & V. J. & F. R. C.. Religious movements in Central Africa: a theoretical study, **Comparative studies in society and history**, v. 18, n. 4, p. 458-475, 1976.

DANTAS, B. G. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da Africa no Brasil**. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 1988.

DAVID, O. R. **O inimigo invisível: a epidemia na Bahia no século XIX**. Salvador: EDUFBA, 1996.

DAVIDSON, J. Rituals captured in context and time: charm use in North Dallas Freedman's Town (1869-1907), Dallas. **Historical archaeology**, v. 38, n. 2, p. 22-54, 2004.

DEBRET, J.B. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. Tradução e edição de Sérgio Milliet, 3 vol. em 2 tomos, São Paulo, 1954.

DECORSE, C. Africanist perspectives on diaspora archaeology. In: SINGLETON, T. **"I, too, am America": archaeological studies of african-american life**. Charlottesville: University of Virginia Press, p. 132-155, 1999.

DECORSE, C.; RICHARD, F.; THIAW, I. Toward a systematic bead description system: a view from the Lower Falemme, Senegal. **Journal of African Archaeology**, 1 (1), p. 77-110, 2003.

DOBRES, M. A.; ROBB, J. "Doing" agency: introductory remarks on methodology. **Journal of archaeological method and theory**, v. 12, n. 3, p. 159-166, 2005.

DORNAN, J. Agency and archaeology: past, present, and future directions. **Journal of archaeological method and theory**, v. 9, n. 4, p. 303-328, 2002.

DROOGAN, J. **Religion, material culture, and archaeology**. New York: Continuum international pub. group, 2012.

ESTEVEES, H. **Catálogo das moedas do Brasil independente (1822-2011)**, 2011. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/230528613/Catalogo-Das-Moedas-Do-Brasil-Independente-1822-Esteves>>. Acesso em: 2 setembro 2013.

ETCHEVARNE, C.; COSTA, C.; TAVARES, Á. Arqueologia nas cidades coloniais portuguesas: o exemplo de Salvador. In: ETCHEVARNE, C.; PIMENTEL, R. **Patrimônio arqueológico da Bahia: série estudos e pesquisas 88**. Salvador: SEI, p. 77-92, 2011.

FENNELL, C. BaKongo identity and symbolic expression in the Americas. In: OGUNDIRAN, A.; FALOLA, T. **Archaeology of atlantic Africa and the african diáspora**. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, p. 199-232, 2010.

FENNELL, C. C. **Crossroads & cosmologies: diasporas and ethnogenesis in the new world**. Gainesville: University Press Florida, 2007.

- FERGUSON, L. **Uncommon ground**: archaeology and early african America, 1650-1800. Washington/London: Smithsonian Institution Press, 1992.
- FERGUSON, L. G. "The cross is a magic sign": marks on eighteenth-century bowls from South Carolina. In: SINGLETON, T. **"I, too, am America"**: archaeological studies of african-american life. Charlottesville/London: University Press of Virginia, p. 116-131, 1999.
- FIKE, R. **The bottle book**: a comprehensive guide to historic, embossed medicine bottles. Reimpressão da 1a edição. ed. Caldwell: The Blackburn press, 2006.
- FLORIDA MUSEUM OF NATURAL HISTORY. Historical archaeology at the Florida museum of natural history. **Digital type collections**, 2013. Disponível em: <[https://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery\\_types/](https://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/)>. Acesso em: 22 julho 2013.
- FLORY, T. **Judge and jury in imperial Brazil, 1808-1871**: social control and political stability in the new state. Austin: University of Texas Press, 1981.
- FROBENIUS, L. **The voice of Africa**. Londres: Hutchinson & Co., 1913.
- GEERTZ, C. Primordial ties ., In: HUTCHINSON, J.; SMITH, A. D. **Ethnicity**. Oxford: Oxford University Press, p. 40 – 45, 1996.
- GELL, A. **Art and agency**: an anthropological theory. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- GORDENSTEIN, S.; SILVA, R. C.; SILVA, C. S. **Arqueologia e vestígios de práticas religiosas de raiz africana no Pelourinho**. Simpósio: O projeto Pelourinho- pesquisa arqueológica na área da 7ª etapa de recuperação do Centro Histórico de Salvador, XV Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira, 22 de setembro de 2009, Belém.
- GOSDEN, C. What do objects want?. **Journal of archaeological method and theory**, v. 12 , n. 3, p. 193-210, 2005.
- GOSDEN, C.; MARSHALL, Y. The cultural biography of objects. **World archaeology**, v. 31, n. 2, p. 169-178, 1999.
- GRADEN, D. "So much superstition among these people!" Candomblé and the dilemmas of afro-brazilian intellectuals, 1864-1871. In: KRAAY, H. **Afro-brazilian culture and politics**. Armonk, NY and London: M. E. Sharp, p. 57-73, 1998.
- GRAHAM, M. **Diário de uma viagem ao Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, 1956.
- GUIMARÃES, A. S. A. Africanism and racial democracy: the correspondence between Herskovits and Arthur Ramos (1935–1949). **E.I.A.L.**, v. 19, n. 1, p. 53-79, 2008.
- HARDING, R. E. **A refuge in the thunder**: candomblé and alternative spaces of blackness. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003.

HASBURGO, M. D. **Bahia 1860**: esboços de viagem. Salvador: Tempo brasileiro/Fundação cultural da Bahia, 1982.

HAYES, K. F. H. **Race histories: colonial pluralism and the production of history at the Sylvester Manor site, Shelter Island, New York**. Tese de doutorado, Programa de pós-graduação em antropologia, University of California-Berkeley, 2008.

HENARE, A.; HOLBRAAD, M.; S., WASTELL. Introduction: thinking through things. In: HENARE, A.; HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. **Thinking through things**: theorizing artefacts ethnographically. London: Routledge, p. 1-31, 2007.

HILL, S. An examination of manufacture-deposition lag for glass bottles from late historic sites. In: DICKENS, R. **Archaeology of urban America**: the search for pattern and process. New York: Academic press, 1982.

HODDER, I. Agency and individuals in long term processes. In: ROBB, J.; DOBRES, M. **Agency in archaeology**. London: Routledge, p. 21-33, 2000.

HODDER, I. **Entangled**: an archaeology of the relationships between humans and things. Chichester: Willey-Blackwell, 2012.

HOLTHE, J. M. J. Quintais urbanos de Salvador - realidades, usos e vivências no Século XIX. **Cadernos PPG-AU/FAUFBA**, Salvador (BA), v. 02, p. 61-74, 2003.

HUGHES, D. **A bottle of Guinness, please**. Workinham: Phimby, 2006.

INGOLD, T. Materials against materiality. **Archaeological dialogues**, v. 14, n. 1, p. 1-16, 2007.

INGOLD, T. Writing texts, reading materials: a response to my critics. **Archaeological dialogues**, v. 14, n. 1, p. 31-38, 2007.

INGOLD, T. **Bringing things to life: creative entanglements in a world of materials. Realities working paper number 15**. University of Manchester. Manchester. 2010.

JOHNSON, P. C. **Secrets, gossip, and gods**: the transformation of brazilian candomblé. Oxford/New York: Oxford University Press, 2002.

JONES, O.; SULLIVAN, C. **The Parks Canada glass glossary**. Quebec: Canadian Government Publishing Center, 1989.

KARASCH, M. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro: 1808-1850**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KOPYTOFF, I. A biografia cultural das coisas: A mercantilização como processo. In: APPADURAI, A. **A vida social das coisas**: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: Editora da UFF, p. 89-121, 2008..

KOWALSKY, A.; KOWALSKY, D. **Enciclopedia of marks. On american, english, and european earthenware, ironstone, and stoneware. 1780-1980.** Atglen: Schiffer, 1999.

KUKANDA, V. **A procura do significado de Angola. Actas do II Seminário Internacional sobre a história de Angola Construindo o passado angolano:** as fontes e a sua interpretação. Lisboa, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos p. angolano: as fontes e a sua interpretação. Lisboa, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses. p. 281-296, 2000. Google books. Disponível online, acessado 06 de junho, 2014.  
[http://books.google.com.br/books?id=\\_2cxAQAAIAAJ&q=ngola+kukanda&dq=ngola+kukanda&hl=en&sa=X&ei=jxtqVNuqL8KgNu2ggrAJ&ved=0CEAQ6AEwBw](http://books.google.com.br/books?id=_2cxAQAAIAAJ&q=ngola+kukanda&dq=ngola+kukanda&hl=en&sa=X&ei=jxtqVNuqL8KgNu2ggrAJ&ved=0CEAQ6AEwBw).

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

LAROCHE, C. Beads from the african burial ground, New York City: a preliminary assessment. **Beads. Journal of the society of bead researchers,** Ottawa, n. 6, p. 3-20, 1994.

LATOURE, B. **Reassembling the social:** an introduction to actor-network theory. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LAWAL, B. The dialectics of twoness in yoruba art and culture. **African arts,** Spring, p. 24-39. 2008.

LAWAL, B. Some aspects of Yoruba aesthetics. **British journal of aesthetics,** v. 3, n. 15, p. 239-249. 1974.

LEACH, J. Differentiation and encompassment: a critique of Alfred Gell's theory of the abduction of creativity. In: HENARE, A.; HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. **Thinking through things:** theorizing artefacts ethnographically. London: Routledge, p. 167-188. 2007.

LEACH, J.W.; LEACH, E (orgs.). **The kula: new perspectives on massin exchange.** Cambridge: Cambridge University Press, 1983

LEONE, M. P. **The archaeology of liberty in an american capital:** excavations in Annapolis. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2005.

LEONE, M.; FRY, G.M. Conjuring in the big house kitchen. **Journal of American Folklore,** 112.445, p. 372-403, 1999.

LEONE, M.P.; LAROCHE, C; BABIARZ, J. The archaeology of Black Americans in recent times. **Annual review of anthropology,** p. 575-598. 2008

- LÉPINE, C. Análise formal do panteão nagô. In Carlos Eugenio Marcondes de Moura (org.). **Culto aos orixás: voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, p. 21-78, 2004.
- LIMA, J. A festa de Egum. In: LIMA, J. **Folklore baiano, três ensaios**. Salvador: [s.n.], 1946.
- LIMA, T. A. Arqueologia como ação sociopolítica: o caso do cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX. **Vestígios- revista latino-americana de arqueologia histórica**, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. 177-207, janeiro-junho 2013.
- LIMA, V. D. C. **Lessé orixá: nos pés do santo**. Salvador: Corrupio, 2010.
- LIMA, V. D.C. O candomblé da Bahia na década de 1930. **Estudos avançados**, 18 (52), p. 201-221. 2004.
- LINDSEY, B. **Historic glass bottle identification & information website. Society for historical archaeology and bureau of land management**, 2010. Disponível em: <<http://www.sha.org/bottle/index.htm>>. Acesso em: 22 julho 2013.
- LOCKHART, B. The origins and life of the Export beer bottle. **Bottles and extras**, Maio-junho, p. 49-58, 2007.
- LOCKHART, B. et al. The dating game- the Owens bottle company. **Bottles and extras**, 21, n. 1, Janeiro/fevereiro, p. 50-61, 2010.
- LOCKHART, B. et al. Cannington, Shaw & Co. **Encyclopedia of manufacturers marks on glass containers**. 2014. 51-64. Disponível em: <[www.sha.org/bottle/makersmarks.htm](http://www.sha.org/bottle/makersmarks.htm)>. Acesso em: 26 março 2014.
- LODY, R. **Um documento do candomblé na cidade do Salvador**. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1985.
- MACGAFFEY, W. **Religion and society in Central Africa: the BaKongo of Lower Zaire**. Chicago: University of Chicago, 1986.
- MALINOWSKI, B. **Argonauts of Western Pacific**. Londres/Nova York: Routledge & Sons/E.P. Dutton & Co, 1922.
- MARQUES, V. R. B. Remédios secretos- saberes e poderes. **49o Congresso Internacional de Americanistas/Problemas urbanos e de saúde no Brasil**, Quito, 1997. Disponível em: <<http://www.naya.org.ar/congresos/contenido/49CAI/Marques.htm>>. Acesso em: 21 agosto 2012.
- MATORY, J. L. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 57-80, 1999.

- MATORY, J. L. **Black atlantic religion: tradition, transnationalism, and patriarchy in the afro-brazilian candomblé**. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.
- MATTOSO, K. **Bahia, a cidade do Salvador e seu mercado no século XIX**. Salvador: Hucitec, 1978.
- MATTOSO, K. **A Bahia no século XIX: uma província no Império**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- MATTOSO, K. **Ser escravo no Brasil**. 3a. ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- METRAUX, A. The concept of soul in Haitian Vodou. **Southwestern journal of anthropology**, n. 1, p. 84-92, 1946.
- MILLER, D. **Material culture and mass consumption**. Oxford: Blackwell, 1987.
- MILLER, D. Consumption studies as the transformation of anthropology. In: MILLER, D. **Acknowledging consumption: a review of new studies**. London: Routledge, p. 264-295, 1995.
- MILLER, D. **Stuff**. Cambridge: Polity Press, 2010.
- MILLER, G. Revised set of CC indexes for classification and economic scaling of English ceramics from 1787 to 1880. **Historical archaeology**, v. 25, n. 1, p. 1-25, 1991.
- MILLER, G.; SAMFORD, P.; SCHLASKO, E; MADSEN, A. Telling time for archaeologists. **Northeast historical archaeology**, v. 29, p. 12-22, 2000.
- MILLER, G.; SULLIVAN, C. Machine-made glass containers and the end of production for mouth-blown bottles , ,. In: BRAUNER, D. **Approaches to material culture research for historical archaeologists**. 2a. ed. California, PA: Society for historical archaeology, 2000.
- MINTZ, S.; PRICE, R. **O nascimento da cultura afro-americana: Uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- MOUER, L. D. et al. Colonoware pottery, chesapeake pipes and "uncritical assumptions". In: SINGLETON, T. **"I, too, am America": archaeological studies of african-american life**. Charlottesville e Londres: University of Virginia Press, p. 83-115, 1999.
- MUSEU NACIONAL DE ARTE ANTIGA. **Faiança portuguesa. Roteiro**. Lisboa: Instituto português de museus , 2005.
- NAJJAR, R. Compra-se aterro! Um novo olhar sobre o centro histórico de Salvador. In: NAJJAR, R. **Arqueologia no Pelourinho**. Brasília: IPHAN/Monumenta, p. 266-279, 2010.
- NAJJAR, R.; SILVA, R. C. P. D. **Relatório de pesquisa arqueológica da 7a etapa do Projeto Pelourinho**. Monumenta/IPHAN. Salvador/BA. 2007.

NAJJAR, R.; SILVA, R. C. P. D. **Relatório de pesquisa arqueológica da 7a etapa do Projeto Pelourinho**. Monumenta/IPHAN. Salvador/BA. 2008.

NASCIMENTO, A. A. V. **Dez freguesias da cidade do Salvador: Aspectos sociais e urbanos do século XIX**. Salvador: EDUFBA, 2007.

NISHIDA, M. **Slavery & identity: ethnicity, gender, and race in Salvador, Brazil, 1808-1888**. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

NORMAN, N. Powerful pots, humbling holes, and regional ritual processes: towards an archaeology of huedan vodun, ca. 1650-1727. **African archaeological review**, v. 26, n. 3, p. 187-218, 2009.

NOVAES, L. D. C. N. **A morte visível e a vida invisível: um estudo sobre o assentamento de Exu e a paisagem sagrada da Enseada de Água de Meninos, Salvado (Bahia)**. Dissertação de mestrado, Programa de pós-graduação em arqueologia, Universidade Federal de Sergipe, 2013.

OGUNDIRAN, A.; FALOLA, T. **Archaeology of atlantic Africa and the african diaspora**. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

OLIVEIRA, J. E. D. Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: um estudo por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação Kaiowá da terra indígena Sucuri'y. **Sociedade e Cultura**, v. 10, n. 1, p. 95-113, 2007.

OLIVEIRA, M. I. C. D. **O liberto: o seu mundo e outros. 1790-1890**. São Paulo: Corrupio, 1988.

OLIVEIRA, M. I. C. D. Nascer e morrer entres os seus. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, p. 174-193, Dezembro/fevereiro 1995/1996.

OLIVEIRA, M. I. C. D. Quem eram os 'negros da Guiné'? A origem dos africanos na Bahia. **Afro-Ásia**, v. 19/20, p. 37-73, 1997.

OLSEN, B. Keeping things at arm's length: a genealogy of asymmetry. **World archaeology**, v. 39, n. 4, p. 579-588, 2007.

OTT, C. **Formação e evolução étnica da cidade de Salvador**. Salvador: Prefeitura Municipal, v. Tomo II, 1955.

PARÉS, L. N. O processo de criouliização no recôncavo baiano. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 33, p. 87-132, 2005.

PARÉS, L. N. O processo de "nagoização" no Candomblé baiano. In: BELLINI, L.; SOUZA, E. S.; SAMPAIO, G. D. R. **Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI**. Salvador: Corrupio, p. 299-330, 2006.

PARÉS, L. N. **A Formação do candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia**. 2a. ed. Campinas: Unicamp, 2007.

PARÉS, L. N. Memórias da escravidão no ritual religioso: uma comparação entre o culto aos voduns no Benim e no candomblé baiano. In: REIS, J. J.; AZEVEDO, E. **Escravidão e suas sombras**. Salvador: EDUFBA, p. 111-142, 2012.

PARRINDER, G. **West African religion, a study of the beliefs and practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo, and kindred peoples**. 2a. ed. London : Epworth Press, 1961.

PEEL, J. D. Y. **Religious encounters and the making of the Yoruba**. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 2000.

PENDERY, S. Portuguese tin-glazed earthenware in seventeenth-century New England: a preliminary study. **Historical archaeology**, v. , n. 33, p. 58—77, dezembro 1999.

PERRY, W.; PAYNTER, R.. Artifacts, ethnicity, and the archaeology of african americans. In: SINGLETON, T. A. (ed.). **"I, too, am America": archaeological studies of african-american life**. Charlottesville/London: University Press of Virginia, 1999. p. 299-310.

PIETZ, W. The problem of the fetish I. **Res: anthropology and aesthetics**, v. 9, p. 5-17, 1985.

PIETZ, W. The problem of the fetish, II: the origin of the fetish. **Res: Anthropology and aesthetics**, v. 13, p. 23-45, 1987.

PREUCEL, R. **Archaeological semiotics**. Malden: Blackwell, 2006.

PREUCEL, R. W.; MROZWOWSKI, S. A. Materiality, memory, and historical silence. In: PREUCEL, R. W.; MROZWOWSKI, S. A. **Contemporary archaeology in theory: the new pragmatism**. 2a. ed. Chichester: Willey-Blackwell, p. 342-346, 2010.

QUERINO, M. **Costumes africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

RABELO, M. Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas. **Caderno CRH**, Salvador, v. 24, n. 61, p. 15-28, jan-abril 2011.

RAFAEL, U.; MAGGIE, Y. Sorcery objects under institutional tutelage. Magic and power in ethnographic collections. **Vibrant**, v. 10, n. 1, p. 276-342, 2013.

RAMOS, A. **O negro brasileiro**. 2a. ed. São Paulo-Rio-Recife-Porto Alegre: Companhia editora nacional, 1940.

REBOUÇAS FILHO, D. **Pai Agenor**. Salvador: Corrupio, 1998.

REGINALDO, L. **Os rosários dos angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista**. Tese de doutorado, Departamento de História, UNICAMP, Campinas, 2005.

REGO, J. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na região metropolitana de Salvador, Bahia. **GeoTextos**, v. 2, n. 2, p. 31-85, 2006.

REGO, W. Mitos e ritos africanos na Bahia. In: CARIBÉ, et al. **Os deuses africanos no candomblé**. Salvador: Biagraf, 1980.

REIS, J.J. Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. **Revista Brasileira de História** 8, n. 16, p. 57-81, 1988.

REIS, J. J. A greve negra de 1857 na Bahia. **Revista da USP**, n. 18, p. 6-30, 1993.

REIS, J. J. De olho no canto: trabalho de rua na Bahia na véspera da abolição. **Afro Asia**, v. 24, p. 199-242, 2000.

REIS, J. J. Candomblé in nineteenth century Bahia: leaders, followers, clients. **Slavery and abolition**, v. 22, n. 1, p. 116-34, 2001.

REIS, J. J. **Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês (1835)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS, J. J. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

RIBEIRO, A. **Parafernália das mães ancestrais: as máscaras gueledé, os edan ogboni e a construção do imaginário sobre as “sociedades secretas africanas no recôncavo baiano”**. Dissertação de mestrado, PPGA do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, 2008.

RIBEIRO, R. **Cultos afro-brasileiros de Recife. Um estudo de ajustamento social**. 2a. ed. Recife: MEC, 1978.

RODRIGUES, A. R. **Patrimônio industrial e atividade fabril: o caso da antiga Vidraria Santa Marina**. VI Colóquio Latino Americano: sobre recuperação e preservação do patrimônio industrial. CD Rom: VI Colóquio Latino Americano sobre recuperação e preservação do patrimônio industrial. São Paulo.: [s.n.]. 2012.

RODRIGUES, N. **Os africanos no Brasil**. 5ª. ed. São Paulo: Nacional, 1977.

RODRIGUES, N. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006 [1896-1897].

RUSSELL, A. Material culture and african-american spirituality at the Hermitage. **Historical archaeology**, v. 31, n. 2, p. 63-80, 1997.

SAMFORD, P. **Power Runs in Many Channels: Subfloor Pits and West African Based Spiritual Traditions in Colonial Virginia.** Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia, University of North Carolina EUA, 2000.

SAMFORD, P.; MILLER, G. L. Post-colonial ceramics. **Diagnostic artifacts in Maryland. Jefferson Patterson state museum of archaeology**, 2012. Disponível em: <<http://www.jefpat.org/diagnostic/Post-Colonial%20Ceramics/index-PostColonialCeramics.htm>>. Acesso em: 3 outubro 2013.

SAMPAIO, C. N. **50 anos de urbanização: Salvador da Bahia no século XIX.** Rio de Janeiro: Versal, 2005.

SANSI, R. The hidden life of stones: historicity, materiality and the value of candomblé objects in Bahia. **Journal of Material Culture**, v. 10, n. 2, p. 139-156, 2005.

SANSI, R. **Fetishes & monuments: afro-brazilian art and culture in the 20th century.** 1a. ed. New York/Oxford: Berghahn Books, v. 6, 2007.

SANTANA, L. **Itinerários negros, negros itinerantes: trabalho, lazer e sociabilidade em Salvador, 1870-1887.** Dissertação mestrado, Programa de pós-graduação em história. Salvador: UFBA, 2008.

SANTOS, D. M. D. **Notícia histórica de um terreiro de santo da Bahia.** Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1962.

SANTOS, E. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia.** Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, J. E. D. **Os Nagô e a morte: pade, asese, e o culto egun na Bahia.** 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SANTOS, J. E. D.; SANTOS, D. M. D. O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos Eguns. In: MOURA, C. E. M. D. **Culto aos orixás: voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras.** Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

SANTOS, J. E. D.; SANTOS, D. M. D. **Èsù.** Salvador: Corrupio, 2014.

SANTOS, J. T. D. **O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia.** Salvador: Sarah Letras, 1995.

SANTOS, J. T. D. Os candomblés da Bahia no século XXI. **Mapeamento dos terreiros de candomblé de Salvador**, 2007. Disponível em: <<http://www.terreiros.ceao.ufba.br/>>. Acesso em: 1 junho 2014.

SANTOS, J. T. D. Geografia religiosa afro-baiana no século XIX. **Revista VeraCidade**, v. 4, n. 5, p. 1-16, 2009.

SANTOS, M. S. D. A. **Meu tempo é agora**. 2ª. ed. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SANTOS, P.A. , **Contentores de bebidas alcoólicas: Usos e significados na Porto Alegre oitocentista**, Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em história, PUCRS, Porto Alegre, 2005.

SCHIFFER, M. B. Cultural formation processes. In: SCHIFFER, M. B. **Behavioral Archaeology**. New York: Academic Press, 1976.

SERRA, O. **Águas do rei**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SERRA, O. Monumentos negros: uma experiência. **Afro-Asia**, Salvador, n. 33 , p. 169-205, 2005.

SERRA, O. **A tenacidade do racismo**. Koinonia presença ecumênica e serviço. Salvador, p. 27. 2011.

SILLIMAN, S. Agency, practical politics and the archaeology of cultural contact. **Journal of Social Archaeology**, v. 1, n. 2, p. 190-209, 2001.

SILVA, V. R. D. Miguel Navarro y Canizares e a Academia de Belas Artes da Bahia: relações históricas e obras. **REVISTA OHUN – Revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Escola de Belas Artes da UFBA** , n. 2, p. 219-261, outubro 2005.

SILVEIRA, R. **O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. Salvador: Edições Mainga, 2006.

SIMAS FILHO, A. **A evolução física de Salvador: 1549-1800**. Salvador: Fundação Gregório de Mattos, 1998.

SINGLETON, T. A. An introduction to african-american archaeology. In: SINGLETON, T. A. **"I, too, am America"**: archaeological studies of african-american life. Charlottesville/London: University Press of Virginia, p. 1-17, 1999.

SINGLETON, T.; BOGRAD, M. Breaking Typological Barriers: Looking for the Colono in Colonoware. In: DELLE, J. . M. S. . A. R. P. **Lines that Divide: Historical Archaeologies of Race, Class, and Gender**. Knoxville : University of Tennessee Press, p. 3-21, 2000.

SINGLETON, T.; SOUZA, M. A. T. D. Archaeologies of the african diáspora: Brazil, Cuba, and the United States. In: MAJEWSKI, T.; GAIMSTER, D. **International handbook of historical archaeology**. New York: Springer, p. 449-468, 2009.

SLENES, R. "'Malungu, ngoma vem!' África coberta e descoberta no Brasil. **Revista USP**, n. 12, p. 48-67, dez-jan-fev 1992.

SLENES, R. **Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava - Brasil Sudeste, século XIX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, L; SALLES, A.; LOPEZ, J.; MUTO, E.; GIANNINI, R. Pesca e produção pesqueira. In: **Baía de todos os santos. Aspectos oceanográficos**. HATJE, V. e de ANDRADE, J. (orgs.). p. 157-206. Salvador: EDUFBA, 2009.

SOUTH, S. **Method and theory in historical archaeology**. New York: Academic press, 1977

SOUZA, M. A. T. D. Introdução: arqueologia da diáspora africana no Brasil. **Vestígios- revista latino-americana de arqueologia histórica**, v. 7, n. 1, p. 7-19, Janeiro-junho 2013.

SOUZA, M. D. M. E. Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uam reflexão sobre miscigenação cultural. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 28, p. 125-146, 2002.

SOUZA, M. D. M. E. Evangelização e poder na região do Congo e Angola: a incorporação dos crucifixos por alguns chefes centro-africanos, séculos XVI e XVII. **Congresso Internacional O espaço atlântico de antigo regime: poderes e sociedades**, 2005. Disponível em: <<http://www.casadasafricas.org.br/wp/wp-content/uploads/2011/08/Evangelizacao-e-poder-na-regiao-do-Congo-Angola--a-incorporacao-dos-crucifixos-po-alguns-chefes-centro-africanos-seculos-XVI-e-XVII.pdf>>.

SPIX, J. B. V.; MARTIUS, K. F. P. V. **Atraves da Bahia: excerpts da obra reise im brasilien**. 3a. ed. São Paulo: Editora Nacional, v. 118, 1938.

SWEET, J. **Recreating África: culture, kinship, and religion in the african-portuguese world, 1441-1770**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003.

SYMANSKI, L. C. O domínio da tática: práticas religiosas de origem africana nos engenhos da chapada dos guimarães. **Vestígios**, v. 1, n. 2, p. 7-36, julho-dezembro 2007.

SYMANSKI, L. C. P. Africanos no Mato Gross- cultura material, identidades e cosmologias. In: AGOSTINI, C. **Objetos da escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado**. Rio de Janeiro: 7 letras, p. 37-58, 2013.

SYMANSKI, L. C.; HIROOKA, S. Engenho Bom Jardim: cultura material e dinâmica identitária de uma comunidade escravizada do Mato Grosso. **Vestígios**, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. 23-72, Jan-Junho 2013.

TAVARES, Á. **Vestígios materiais nos enterramentos na antiga Sé de Salvador: postura das instituições religiosas africanas frente a igreja católica em Salvador no período escravista**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia. Universidade Federal de Pernambuco, 2006.

THOMAS, J. The polarities of post-processual archaeology. In: THOMAS, J. **Interpretive archaeology: a reader**. London: Leicester University Press, p. 1-20, 2000.

- THOMPSON, R. F. **Flash of the spirit: african & afro-american art & philosophy**. New York: Random House, 1984.
- THOMPSON, R. F. **Face of the gods: art and altars of Africa and the African Americas**. New York: Museum for african art, 1993.
- TILLEY, C. **A phenomenology of landscape: places, paths and monuments**. Oxford: Berg, 1997.
- TOLLENAIRE, L. F. D. **Notas dominicais tomadas durante uma viagem em Portugal e no Brasil em 1816, 1817 e 1818**. Salvador: Livraria Progresso, 1956.
- TOUTAIN, L. M. B.; SILVA, R. R. G. D. **UFBA do século XIX ao século XXI**. Salvador: EDUFBA, 2010.
- TRIGGER, B. **A history of archaeological thought**. Cambridge/New York : Cambridge University Press, 1989.
- TRINDADE, C. M. **A casa de prisão com trabalho da Bahia, 1833-1865**. Dissertação de mestrado, Programa de pós-graduação em história social, UFBA, 2007.
- VAINFAS, R.; SOUZA, M. D. M. E. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII. **Tempo**, n. 6, p. 95-118, 1998.
- VELAME, F. Arquiteturas dos Terreiros de Candomblé de Salvador, Itaparica e Recôncavo Baiano. In: LINS, E. D. Á. **Atlas da Arquitetura da Baía de Todos os Santos**, 2011.
- VENKATESAN, S. **Does it make any sense to say that objects have agency?** Materialising the subject: phenomenological and post-ANT objects in the social sciences. Manchester[s.n.], 2009.
- VERGER, P. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns**. 1ª reimp., 2ª. ed. São Paulo: Editora da USP, 2012.
- VIANNA, A. **Quintal de nagô e outras crônicas**. Salvador: UFBA/Centro de estudos baianos, 1979.
- VIANNA, H. **A Bahia já foi assim**. Salvador: Itapuã, 1973.
- VILHENA, L. **A Bahia no século XVIII**. Salvador: Itapuã, 1969.
- VOSS, B.; ALLEN, R. Guide to ceramic MNV calculation. Qualitative and quantitative analyses. **Technical briefs in historical archaeology**, v. 5, p. 1-9, 2010.
- WEBER, M. Relações Comunitárias Ètnicas. In: **Economia e Sociedade**. Brasília: Editora da UnB, p. 267-277, 1991.

WILKIE, L. Secret and sacred: contextualizing the artifacts of african-american magic and religion. **Historical archaeology**, v. 31, n. 4, p. 81-106, 1997.

WOBST, M. Style in archaeology or archaeologists in style. In: CHILTON, E. **Material of archaeology**. Salt Lake City: University of Utah Press., 2000.

WRIGHT, J. Diversity, phylogenetic distribution, and origins of venomous catfishes. **BMC Evolutionary biology**, v. 9, p. 282, 2009.

ZANETTINI, P.; CAMARGO, P. B. **Cacos e mais cacos de vidro: o que fazer com eles?** São Paulo: Zanettini Arqueologia, 1999.

## ANEXOS

### ANEXO A: ESTRUTURAS DE FUNÇÃO NÃO RELIGIOSA

#### Área 1

##### ESTRUTURA E4-1

FUNÇÃO: Indeterminada

COTA: 34-41 cm

ESTRATIGRAFIA  
INTERNA:

Areno-argiloso marrom

OBSERVAÇÃO: Sem  
artefatos ou ecofatos.



##### ESTRUTURA E8-1

FUNÇÃO: Indeterminada

COTA: 32-46 cm

ESTRATIGRAFIA  
INTERNA:

Entre 32-34cm, argila  
bege com vestígios de cal  
branca, seguido de  
arenoso escuro até sua  
base.

OBSERVAÇÃO:

Sem artefatos ou  
ecofatos.



**ESTRUTURA E9-1**

FUNÇÃO: Indeterminada

COTA: 32-47 cm

ESTRATIGRAFIA  
INTERNA:

Entre 32-34cm, uma  
“tampa” de argila  
vermelha. Depois, solo  
areno argiloso marrom  
claro pouco compactado.

OBSERVAÇÃO: Sem  
artefatos ou ecofatos.

**ESTRUTURA E14-1**

FUNÇÃO: Indeterminada

COTA: 35-48 cm

ESTRATIGRAFIA  
INTERNA:

Entre 35-37cm de  
profundidade, argila  
compacta mesclada,  
depois argilo arenoso  
marrom.

OBSERVAÇÃO: Sem  
artefatos ou ecofatos



**ESTRUTURA E16-1**

FUNÇÃO: Buraco de estaca

COTA: 32-37 cm

ESTRATIGRAFIA

INTERNA: Silte marrom escuro com carvão

OBSERVAÇÃO: Sem artefatos ou ecofatos

**ESTRUTURA E17-1**

FUNÇÃO: Indeterminada

COTA: 30-38 cm

ESTRATIGRAFIA

INTERNA: Areno-argiloso

OBSERVAÇÃO: Sem artefatos ou ecofatos

**ESTRUTURA E27-1**

FUNÇÃO: Buraco de estaca

COTA: 31-40 cm

ESTRATIGRAFIA

INTERNA: Húmus escuro e macio, parece com madeira

OBSERVAÇÃO: Dentro, 3 fragmentos de cer. não vid. de um recipiente aberto, e 1 fragmento de cerâmica vidrada amarela de recipiente aberto e 2 rochas



## Área 2

E2-2

FUNÇÃO: Indeterminada

COTA: 22-27 cm

ESTRATIGRAFIA  
INTERNA: Areno-  
argiloso marrom claro

OBSERVAÇÃO:

Pequenas rochas,  
indícios de carvão



E4-2

FUNÇÃO: Indeterminada

COTA: 22-26 cm

ESTRATIGRAFIA  
INTERNA: Areno-  
argiloso marrom claro

OBSERVAÇÃO:

Diferente das demais  
cavidades, por ser  
poligonal e menor.



E5-2

FUNÇÃO:  
Indeterminada

COTA: 22-39 cm

ESTRATIGRAFIA  
INTERNA: Areno-  
argiloso marrom claro

OBSERVAÇÃO: Sem  
artefatos, pequenas  
rochas, presença  
pequena de carvão.



E6-2

FUNÇÃO:  
Indeterminada

COTA: 22-32 cm

ESTRATIGRAFIA  
INTERNA: Areno-  
argiloso marrom claro

OBSERVAÇÃO:  
Presença pequena de  
carvão, pequenas  
rochas, um fragmento  
de telha.



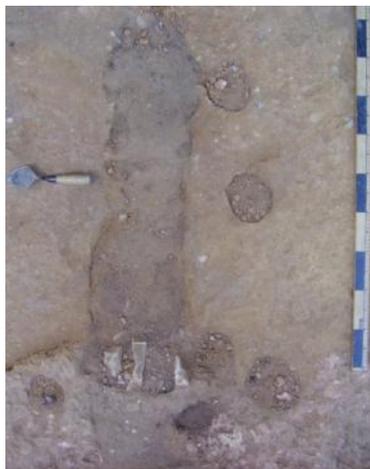
E7-2

FUNÇÃO:  
Indeterminada

COTA: 22-27 cm

ESTRATIGRAFIA  
INTERNA: Areno-  
humoso marrom  
escuro

OBSERVAÇÃO: Dentro  
da cavidade havia três  
tijolos, vestígios de  
madeira deteriorada,  
cal e pequenas  
conchas, e associado a  
ela vestígios de  
argamassa.



E8-2

FUNÇÃO:  
Indeterminada

COTA: 23-34 cm

ESTRATIGRAFIA  
INTERNA: Areno-  
argiloso marrom claro

OBSERVAÇÃO: Sem  
artefatos



### Área 3

E1-3

FUNÇÃO: Indeterminada

COTA: 25-38 cm

ESTRATIGRAFIA

INTERNA: N/A

OBSERVAÇÃO:

O local parecer ter uma depressão, onde logo abaixo do piso tem dois seixos.



E2-3

FUNÇÃO: Indeterminada

COTA: 31-38 cm

ESTRATIGRAFIA

INTERNA:

Arenoso marrom claro

OBSERVAÇÃO: Sem artefatos dentro



E7-3

FUNÇÃO: Atividade de combustão

COTA: 12-40 cm

ESTRATIGRAFIA INTERNA:

Estratigrafia complexa com seis camadas

OBSERVAÇÃO:

Identificável a partir do nível do chão batido, cal branca colocada em cima. Vestígios de carvão, há algumas rochas associadas ao carvão.



8-3

FUNÇÃO: Indeterminada

COTA: 14-23 cm

ESTRATIGRAFIA INTERNA: Argila avermelhada

OBSERVAÇÃO: Sem artefatos dentro.



## Área 5

E3-5

FUNÇÃO:  
Indeterminada

COTA: 36-50 cm

ESTRATIGRAFIA  
INTERNA: Areno-  
argiloso marrom

OBSERVAÇÃO: Sem  
artefatos, pequenas  
raízes forma  
observadas



E7-5

FUNÇÃO: Indeterminada

COTA: 48-63 cm

ESTRATIGRAFIA INTERNA:  
Arenoso bege pouco  
compactado

OBSERVAÇÃO: Dentro,  
havia 2 fragmentos de  
cerâmica vidrada e 4  
fragmentos do coral  
*Monastrea cavernosa*



## Área 9

E1-9

FUNÇÃO: Indeterminada

COTA: 49-80 cm

ESTRATIGRAFIA INTERNA: Arenoso  
marrom escuro

OBSERVAÇÃO:

Dentro havia dois ossos indeterminados  
de peixe e um fragmento indeterminado  
de faiança, provavelmente portuguesa



E2-9

Função: Local de combustão

COTA: 46-59 cm

ESTRATIGRAFIA: Areno-argiloso marrom  
escuro com carvão

OBSERVAÇÃO: Dentro havia quatro ossos  
indeterminados de mamíferos, 12 ossos  
indeterminados de peixes, um fragmento  
de cerâmica não vidrada, 1 fragmento de  
vidro, 1 fragmento de metal, um  
fragmento indterminado de faiança fina e  
um fragmento de borda de um pires de  
borrão azul fabricado entre 1828-1908.



**ANEXO B: Relatório 1 de análise de resíduo de proteína no seixo e solo da casa 21 da rua 28 de Setembro**

**Protein Residue Analysis of  
One Stone Tool and One Soil Sample**

**From a 19<sup>th</sup> Century Urban**

**Archaeological Site in**

**Salvador, Brazil**

**Prepared for:**

**Samuel L. Gordenstein**

**78 Grove Street**

**Belmont, MA**

**02478**



**Prepared by:**

**Laboratory of Archaeological Science**

**California State University**

**9001 Stockdale Highway**

**Bakersfield, CA 93311-1022**

**Director: Robert M. Yohe II, Ph.D., RPA**

**Lab Technician: Summer Gibbons**

**(LAS-321)**

## Introduction

The use of chemical and molecular biological techniques in the analysis of archaeological materials can provide significant new information for the interpretation of their use. The identification of organic residue from lithic and ceramics artifacts, coprolites and soils have provided archaeologists with specific data regarding prehistoric exploitation of animals and plants. Although ancient protein residues may not be preserved in their original form, linear epitopes are generally conserved which can be identified by immunological methods (Abbas et al. 1994).

Immunological methods have been used to identify plant and animal residues on flaked and groundstone lithic artifacts (Allen et al. 1995; Gerlach et al. 1996; Henrikson et al. 1998; Hyland et al. 1990; Kooyman et al. 1992; Newman 1990, 1995; Petraglia et al. 1996; Shanks et al. 1999; Yohe et al. 1991) and in Chumash paint pigment (Scott et al. 1996). Plant remains on artifacts also been identified through chemical (opal phytoliths), and morphological (use-wear), studies (Hardy and Garufi 1998; Jähren et al. 1997, Sobolik 1996). Plant and animal residues on ceramic artifacts have been identified through the use of gas-liquid chromatography, high performance liquid chromatography and mass spectrometry (Bonfield and Heron 1995; Evershed et al. 1992; Evershed and Tuross, 1996; Heron et al. 1991, Patrick et al. 1985). Serological methods have been used to determine blood groups in skeletal and soft tissue remains (Heglar 1972; Lee et al. 1989) and in the detection of hemoglobin from 4500-year-old bones (Ascenzi et al. 1985). Human leukocyte antigen (HLA) and deoxyribonucleic acid (DNA) determinations made on human and animal skeletal and soft tissue remains have demonstrated genetic relationships and molecular evolutionary distances (Hänni et al. 1995; Hansen and Gurtler 1983; Lowenstein 1985, 1986; Pääbo 1985, 1986, 1989; Pääbo et al. 1989). Successful identification of residues on stone tools, dated between 35-60,000 B.P., has been made by DNA analysis (Hardy et al. 1997), while recently, residues on surgical implements from the American Civil War were identified by immunological and DNA analysis (Newman et al. 1998). A recent study demonstrated the viability of identifiable immunoglobulin G in 1.6 million-year-old fossil bones from Venta Micena, Spain, (Torres et al. 2002). Horse exploitation was identified by immunological analysis of residues retained on Clovis points dated to ca. 11,200 B.P. (Kooyman et al. 2001).

The use of forensic techniques in the investigation of archaeological materials is appropriate as both disciplines deal with residues that have undergone changes, either deliberate or natural. Criminals habitually endeavor to remove bloodstains by such means as laundering, scrubbing with bleach, etc. yet; such degraded samples are still identified by immunological methods (Lee and De Forest 1976; Milgrom and Campbell 1970; Shinomiya et al. 1978, among others). Similarly it has been shown that immunological methods can be successfully applied to ancient human cremations (Cattaneo et al. 1992). Forensic wildlife laboratories use immunological techniques in their investigation of hunting violations and illegal trade, often from contaminated evidence (Bartlett and Davidson 1992; Guglich et al. 1993; Mardini 1984; McClymont et al. 1982). Immunological methods are also used to test the purity of food products such as canned luncheon meat and sausage, products which have undergone considerable

degradation (Ashoor et al. 1988; Berger et al. 1988; King 1984). Thus the age and degradation of protein does not preclude detection (Gaensslen 1983:225).

### Materials and Methods

The method of analysis used in this study of archaeological residues is cross-over immunoelectrophoresis (CIEP). Prior to the introduction of DNA fingerprinting this test was used by forensic laboratories to identify trace residues from crime scenes. Minor adaptations to the original method were made following procedures used by the Royal Canadian Mounted Police Serology Laboratory, Ottawa (1983). The solution used to remove possible residues is five percent ammonium hydroxide which is the most effective extractant for old and denatured proteins without interfering with subsequent testing (Dorrill and Whitehead 1979; Kind and Cleevely 1969). Artifacts are placed in shallow plastic dishes and 0.5 ml of five percent ammonia solution applied directly to each. Initial disaggregation is carried out by floating the dish and contents in an ultrasonic cleaning bath for five minutes. Extraction is continued by placing the dish and contents on a rotating mixer for thirty minutes. For large ground stone items, such as metates, stone bowls, etc., the ammonium hydroxide is applied directly to the worked surface, agitated periodically with a sterile orangewood stick, and allowed to sit for one half hour. The resulting solution is drawn off, placed in a numbered, sterile plastic vial and stored at -20°C prior to testing. In the case of soil samples, one gram is placed in a vial and 0.5 ml of 1 M Tris buffer solution ( $\text{H}_2\text{NC}[\text{CH}_2\text{OH}]_3$ ) is used instead of ammonium hydroxide. The vial is placed in a rotating mixer overnight. The resulting solution is drawn off, placed in a numbered, vial and stored at -20°C prior to testing.

A series of paired wells is punched into an agarose gel. Approximately 2  $\mu\text{l}$ . of antiserum is placed into one well and the same amount of the unknown sample extract is placed in the other. An electric current is then passed through the gel. The antiserum and unknown sample migrate through the gel and come into contact. If there is protein in the unknown which corresponds with the antiserum, an antigen-antibody reaction occurs and the protein precipitates out in a specific pattern. The precipitant is detected when the gel is pressed, dried and stained. Control positives are run simultaneously with all the unknown samples. Sterile equipment and techniques are used throughout the analysis.

### The Samples

One artifact and one soil sample, recovered from the clay floor in the basement of a late 19<sup>th</sup> century urban archaeological site in Salvador, Brazil, were submitted for immunological analysis by Samuel Gordenstein. Residue was removed from the artifacts as discussed above. The residues were tested against the suite of plant and animal antisera (Table 1). Animal antisera provided by Cappel Research and Lampire Biomedical, and plant antisera produced at the University of Calgary, provide family level identification only. The relationship of antisera to some of the possible species identified is shown in Table 2.

## Results

The stone and soil sample tested positive for proteins. No other positive reactions were registered with available antisera (Table 3). The absence of identifiable proteins on an artifact may be due to poor preservation of protein, insufficient protein, or that they were not in contact with any of the organisms included in the available antisera.

**TABLE 1: ANTISERA USED IN ANALYSIS**

<b>Animal Antiserum</b>	<b>Source</b>	<b>Plant Antiserum</b>	<b>Source</b>
Bear	"	Agave	University of Calgary
Bovine	"	Amaranth	"
Camel	Lampire Biomedical	Aster	"
Cat	Cappel Research	Capparid	"
Chicken	"	Mesquite	"
Deer	"	Cedar	"
Dog	"	Chenopod	"
Elephant	Lampire Biomedical	Pine	"
Guinea-Pig	Cappel Research		
Horse	"		
Human	"		
Rabbit	"		
Rat	"		
Sheep	"		
Swine	"		
Trout/Salmon	Lampire Biomedical		

TABLE 2: POSSIBLE SPECIES IDENTIFIED

<b>Antiserum to:</b>	<b>Reacts with:</b>
Bear	Black, grizzly, etc
Bovine	Bison, cow, musk ox
Camel	All camelids (New & Old world)
Cat	Bobcat, cougar, lynx, etc.
Chicken	Quail, grouse, & other gallinaceous fowl
Deer	Deer, elk, moose
Dog	Coyote, dog, wolf
Elephantidae	Elephant, mammoth
Guinea-Pig	Beaver, guinea-Pig, porcupine, squirrel
Horse	Horse, donkey, kiang, etc.
Human	Human
Rabbit	Rabbit, hare, pika
Rat	All rat & mouse species
Sheep	Bighorn & other sheep
Swine	Pig, possibly javelina
Trout	Trout and salmon species
Agave	Agave, yucca
Amaranthaceae	Amaranth, pigweed, <i>quelite</i> , etc.
Asteraceae	Rabbitbrush, sagebrush, sunflower, thistle
Capparidaceae	Beeplant, bladderpod, stinkweed, etc.
Cedar	Cedar, cypress, juniper
Chenopodiaceae	Goosefoot, greasewood, pickleweed, saltbrush, etc.
Mesquite	Mesquite, palo verde, other legumes
Pinon	Fir, hemlock, pine, spruce

**TABLE 3: RESULTS**

Las #	Sample Origin	FS or Cat. #	Description	Results
1	Salvador, Brazil		900 gram stone	RABBIT
2	"		Soil Sample	RABBIT

**References Cited**

- Abbas, A. K., A. H. Lichtman, and J. S. Pober  
1994 *Cellular and Molecular Immunology*. W. B. Saunders, Philadelphia.
- Allen, J., M. E. Newman, M. Riford, and G. H. Archer  
1995 Blood and Plant Residues on Hawaiian Stone Tools from Two Archaeological Sites in Upland Kane`one, Ko`ola Pogo District, O`ahu Island. *Asian Perspectives* 34(2):283-302.
- Ascenzi, A., M. Brunori, G. Citro, and R. Zito  
1985 Immunological Detection of Hemoglobin in Bones of Ancient Roman Times and of Iron and Eneolithic Ages. *Proceedings National Academy of Sciences USA* 82:7170-7172.
- Ashoor, S. H., W. C. Monte, and P.G. Stiles  
1988 Liquid Chromatographic Identification of Meats. *J. Assoc. Off. Anal. Chem.* 71:397-403.
- Bartlett, S. E., and W. S. Davidson  
1992 FINS (Forensically Informative Nucleotide Sequencing): A Procedure for Identifying the Animal Origin of Biological Specimens. *Biotechniques* 12:408-411.
- Berger, R. G., R. P. Mageau, B. Schwab, and R.W. Johnson  
1988 Detection of Poultry and Pork in Cooked and Canned Meats by Enzyme-linked Immunoabsorbent Assays. *J. Assoc. Off. Anal. Chem* 71:406-409.
- Bonfield, K., and C. Heron  
1995 The Identification of Plant Waxes in Neolithic Pottery: Evidence for "Invisible" Foods. Paper presented at Archaeological Sciences Meeting, 1995, University of Liverpool, U.K.
- Cattaneo, C., K. Gelsthorpe, P. Phillips, and R. J. Cecal

- 1992 Reliable Identification of Human Albumin in Ancient Bone using ELIZA and Monoclonal Antibodies. *American Journal of Physical Anthropology* 87:365-372.
- Dorrill, M., and P. H. Whitehead  
1979 The Species Identification of Very Old Human Bloodstains. *Forensic Science International* 13:111-116.
- Evershed, R. P., C. Heron, and L. J. Goad  
1992 The Survival of Food Residues: New Methods of Analysis, Interpretation and Application. *Proceedings of the British Academy* 77:187-208.
- Evershed, R. P., and N. Tuross  
1996 Proteinaceous Material from Potsherds and Associated Soils. *Journal of Archaeological Science* 23:429-436.
- Gaensslen, R. E.  
1983 *Sourcebook in Forensic Serology, Immunology, and Biochemistry*. U. S. Department of Justice, Washington, D.C.
- Gerlach, S. C., M. E. Newman, E. J. Knell, and E. S. Hall  
1996 Blood Protein Residues on Lithic Artifacts from Two Archaeological Sites in the De Long Mountains, Northwestern Alaska. *Arctic* 49(1):1-10.
- Guglich, E. A., P. J. Wilson, and B. N. White  
1993 Application of DNA Fingerprinting to Enforcement of Hunting Regulations in Ontario. *Journal of Forensic Science* 38:48-59.
- Hänni, C., A. Begue, V. Laudet, D. Stéhelin, T. Brousseau, and P. Amouyel  
1995 Molecular Typing of Neolithic Human Bones. *Journal of Archaeological Science* 22 (5):649-658.
- Hansen, H. E., and H. Gurtler  
1983 HLA Types of Mummified Eskimo Bodies from the 15th Century. *American Journal of Physical Anthropology* 61:447-452.
- Hardy, B. L., and T. Garufi  
1998 Identification of Woodworking on Stone Tools through Residue and Use-Wear Analyses: Experimental Results. *Journal of Archaeological Science* 25:177-184.
- Hardy, B. L., R. A. Raff, and V. Raman  
1997 Recovery of Mammalian DNA from Middle Paleolithic Stone Tools. *Journal of Archaeological Science* 24:601-611.

Heglar, R.

1972 Paleoserology Techniques Applied to Skeletal Identification. *Journal of Forensic Sciences* 16:358-363.

Henrikson, L. S., R. M. Yohe II, M. E. Newman, and M. Druss

1998 Freshwater Crustaceans as an Aboriginal Food Resource in the Northern Great Basin. *Journal of California and Great Basin Anthropology* 20:72-87.

Heron, C. L., R. P. Evershed, L. J. Goad, and V. Denham

1991 New Approaches to the Analysis of Organic Residues from Archaeological Remains. In *Archaeological Sciences 1989*, edited by P. Budd, B. Chapman, R. Janaway and B. Ottaway, pp.332-339. Oxbow Monograph 9. Oxford.

Hyland, D. C., J. M. Tersak, J. M. Adovasio, and M. I. Siegel

1990 Identification of the Species of Origin of Residual Blood on Lithic Material. *American Antiquity* 55:104-112.

Jahren, A. H., N. Toth, K. Schick, J. D. Clark, and R. G. Amundsen

1997 Determining Stone Tool Use: Chemical and Morphological Analyses of Residues on Experimentally Manufactured Stone Tools. *Journal of Archaeological Science* 24:245-250.

Kind, S. S., and R. M. Cleevely

1969 The Use of Ammoniacal Bloodstain Extracts in ABO Groupings. *Journal of Forensic Sciences* 15:131- 134.

King, N. L.

1984 Species Identification of Cooked Meats by Enzyme-Staining of Isoelectricfocusing Gels. *Meat Science* 11:59-72.

Kooyman, B., M. E. Newman, and H. Ceri

1992 Verifying the Reliability of Blood Residue Analysis on Archaeological Tools. *Journal of Archaeological Science* 19 (3):265-269.

Kooyman, B., M. E. Newman, C. Cluney, M. Lobb, S. Tolman, P. McNeil, and L. V. Hills

2001 Identification of Horse Exploitation by Clovis Hunters Based on Protein Analysis. *American Antiquity* 66:686-691.

Lee, H. C., and P. R. DeForest

1976 A Precipitin-Inhibition Test on Denatured Bloodstains for the Determination of Human Origin. *Journal of Forensic Sciences* 21:804-809.

Lee, H. C., R. E. Gaensslen, H. W. Carver, E. M. Pagliaro, and J. Carroll-Reho.

1989 ABH Typing in Bone Tissue. *Journal of Forensic Sciences* 34(1):7-14.

Lowenstein, J. M.

1985 Molecular Approaches to the Identification of Species. *American Scientist* 73:541-547.

1986 Evolutionary Applications of Radioimmunoassay. *American Biotechnology Laboratory* 4(6):12-15.

Mardini, A.

1984 Species Identification of Selected Mammals by Agarose Gel Electrophoresis. *Wildlife Society Bulletin* 12(3):249-251.

McClymont, R. A., M. Fenton, and J. R. Thompson

1982 Identification of Cervid Tissues and Hybridization by Serum Albumin. *Journal of Wildlife Management* 46(2):540-544.

Milgrom, F., and W. A. Campbell

1970 Identification of Species Origin of Tissues Found in a Sewer. *Journal of Forensic Sciences* 15(1): 78-85.

Newman, M. E.

1990 The Hidden Evidence from Hidden Cave, Nevada. Unpublished Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Toronto.

1995 Organic Residue Analysis of Lithic Artifacts from Le Trou Magrite. In *Le Trou Magrite. Fouilles 1991-1992*, edited by M. Otte and L.G. Straus. Liège, E.R.A.U.L. 69:189-194.

Newman, M. E., G. Byrne, H. Ceri, and P. J. Bridge

1999 Immunological and DNA Analysis of Blood Residues from a Surgeon's Kit used in the American Civil War. *Journal of Archaeological Science* 25:553-557.

Pääbo, S.

1985 Molecular Cloning of Ancient Egyptian Mummy DNA. *Nature* 314:644-645.

1986 Molecular Genetic Investigations of Ancient Human Remains. *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology*, 11:441-446.

- 1989 Ancient DNA: Extraction, Characterization, Molecular Cloning, and Enzymatic Amplification. *Proceedings National Academy of Science USA* 86:1939-1943.
- Pääbo, S., R. G. Higuchi, and A. C. Wilson
- 1989 Ancient DNA and the Polymerase Chain Reaction. *The Journal of Biological Chemistry* 264:269.
- Patrick, M., A. J. Koning, and A.B. Smith
- 1985 Gas-liquid Chromatographic Analysis in Food Residues from Ceramics Found in the Southwestern Cape. *Archaeometry* 27:231-236.
- Petraglia, M., D. Knepper, P. Glumac, M. E. Newman, and C. Sussman
- 1996 Immunological and Microwear Analysis of Chipped-stone Artifacts from Piedmont Contexts. *American Antiquity* 61:127-135.
- Royal Canadian Mounted Police
- 1983 Methods Manual, Serology Section. Ottawa, Ontario.
- Scott, D. A., M. E. Newman, M. Schilling, M. Derrick, and H. P. Khanjian
- 1996 Blood as a Binding Medium in a Chumash Indian Pigment Cake. *Archaeometry* 38:103-112.
- Shanks, O. C., M. Kornfeld, and D. D. Hawk
- 1999 Protein Analysis of Bugas-Holding Tools: New Trends in Immunological Studies. *Journal of Archaeological Science* 26:1183-1191.
- Shinomiya, T., M. Muller, P. H. Muller, and R. Lesage
- 1978 Apport de l'immunoélectrophorèse pour l'expertise des taches de sang en médecine légale. *Forensic Science International* 12:157-163.
- Sobolik, K. D.
- 1996 Lithic Organic Residue Analysis: An Example from the Southwestern Archaic. *Journal of Field Archaeology* 23:461-469.
- Torres, J. M., C. Borja, and E. G. Olivares
- 2002 Immunoglobulin G in 1.6 Million-year-old Fossil Bones from Venta Micena (Granada, Spain). *Journal of Archaeological Science* 20: 167-175.
- Yohe, R. M. II, M. E. Newman, and J. S. Schneider
- 1991 Immunological Identification of Small-Mammal Proteins on Aboriginal Milling Equipment. *American Antiquity* 56: 659-666.