

Práticas religiosas e cultura material à sombra da clandestinidade

CAMILLA AGOSTINI
Arqueóloga, Doutora em História UFF

Em meio a vegetação, entre 90 e 200 m morro a cima, encontram-se ruínas de uma antiga fazenda da primeira metade do século XIX, nos arredores do bairro São Francisco, na cidade de São Sebastião, litoral norte de São Paulo. Sua implantação paisagística, em íngreme encosta, mas ainda assim próxima ao mar, sugere um exemplar fora de um padrão recorrente de fazendas do sudeste oitocentista. Construída em patamares, em local de difícil acesso, com as possíveis senzalas distante da casa senhorial quase 1 km mata a dentro, o chamado sítio arqueológico São Francisco não compartilha características comuns a fazendas e engenhos do sudeste que contavam com uma implantação em terrenos planos, com suas estruturas arquitetônicas geralmente formando um quadrado, assim como com proximidade entre a casa senhorial e as senzalas.

Não foram identificados possíveis inventários ou testamentos referentes a esta propriedade, mas Wagner Bernal, que vêm pesquisando o sítio a cerca de 20 anos, chegou a registrar vestígios da memória local sobre o provável proprietário. Nas lembranças de Sebastião Fortunato, senhor com mais de noventa anos na década de 1990, Joaquim José Pedro de Souza teria sido o proprietário da fazenda, e que, após seu abandono, o local foi abominado pela população local e arruinado. Isto teria se dado porque Joaquim Pedro foi acusado de ter feito um pacto com o diabo e de ter guardado o capeta em uma garrafa. O dia de sua morte teria sido, segundo a lenda, o dia em que a sua esposa abrisse desavisada a garrafa libertando o tihoso. Neste instante Joaquim Pedro viria a falecer. A noite, em sua fazenda, ouviu-se um estrondo e foi visto seu corpo pela última vez nos braços do diabo que o levou. O local foi então abandonado e passou a ser temido por gerações ao longo do tempo (Bernal, 2008: 277).

A partir dos maços populacionais para a cidade de São Sebastião, nota-se o registro de Joaquim Pedro e sua mulher, Ana da Cunha, em 1831, como pardos, quando então não tinham filhos, escravos, ou qualquer registro de seu lucro anual. Cinco anos depois, o casal volta a aparecer nos maços, registrados desta vez como brancos e com

uma vida consideravelmente mais próspera, contando já com filhos, dez escravos e um conto de réis de lucro anual. É interessante que Joaquim Pedro aparece sempre como “negociante” ou “vivendo de seus negócios” e não agricultor ou lavrador.¹

Com ruínas de um engenho para processamento da cana em sua fazenda e pés de café remanescentes na mata no entorno, a primeira vista pode-se imaginar que sua dedicação fosse para a lavoura. No entanto, analisando sua escravaria, que em 1844 seria de 12 escravos, segundo a matrícula de escravos da cidade, observa-se que apenas cinco deles seriam adultos dedicados a lavoura.² Com 10 escravos em 1836 e 12 em 1844, sendo que apenas 5 deles estariam disponíveis para o trabalho na roça, Joaquim Pedro não parecia preparado para a produção da cana, nem do café, ao menos não para uma produção em larga escala.

Assim, cabe a pergunta: estaria a economia dessa propriedade baseada na produção desses gêneros apenas com cinco escravos destinados a essa função? Ou seria a área das possíveis senzalas, distante da casa senhorial um pouco menos de 1 km, um local distanciado para a recepção de escravos, sendo estes o principal capital? A distância das senzalas sugere pelo menos dois aspectos: quarentena e/ou clandestinidade.

A partir da cultura material exumada em escavações é possível estabelecer uma data média para a ocupação do sítio, que teria sido em pleno período do tráfico ilegal de escravos. Joaquim Pedro possuía um número de escravos semelhante a quem “vivia de vender negros”,³ ou de pessoas ligadas diretamente ao recebimento de africanos no litoral.⁴ Analisando os registros de 1836, nos maços, e de 1844, na matrícula, pode-se observar um alto índice de africanidade e rotatividade como característica da escravaria de Joaquim Pedro, na primeira metade do século XIX, em tempos de ilegalidade do tráfico.

¹ Registro nos Maços Populacionais para cidade de São Sebastião – Arquivo Público do Estado de São Paulo.

² Registro no Livro de Matrícula de Escravos de 1844 – Departamento de Patrimônio da Prefeitura de São Sebastião.

³ Como era o caso de Joaquim Ignácio da Silva que possuía 13 escravos : APESP, maços populacionais para a cidade de São Sebastião, 1800-1850.

⁴ Como foi relatado por africanos desembarcados da escuna *Relâmpago*, que, quando capturados disseram que “(...) foram expostos (na praia) pelo meio dia e daí caminharam de noite a uma casa grande no meio do mato onde havia um homem branco que saía a cavalo e outros brancos e *dez pretos ladinos* (...)” (Rodrigues, 2005: 189).

Uma implantação paisagística de difícil acesso e diferenciada daquelas destinadas ao processamento da cana ou do café, com senzalas afastadas, uma oralidade que endemoniza as práticas de Joaquim Pedro, seu registro como negociante, as características da sua escravaria, o período de ocupação do sítio, entre outros elementos que abordo de forma pormenorizada em minha tese de doutorado (Agostini, 2011), sugerem a possibilidade de uma associação de Joaquim Pedro ao tráfico ilegal de escravos.

Nesta história, contudo, apesar da aparente clandestinidade, cabe aprofundar o forte aspecto cerimonial e/ou religioso no local. Em meio ao lixo da casa principal, nos fundos de uma possível capela identificada ao lado da casa senhorial, foram encontrados cabos de panela ou frigideira com formas particulares. Uma delas é a forma de figa, sinal de fertilidade, sorte ou insulto. Originalmente a representação da figa é atribuída aos tempos clássicos na Europa, como um sinal de fertilidade, contra mau agouro ou como um insulto, sendo a forma dos dedos uma representação do ato sexual. Paiva (2001) encontrou em testamentos de libertas em Minas Gerais do século XVIII a presença de figas. Symanski (2007) identificou em inventários de africanos e libertos a presença de figas como amuletos, mesmo sendo estas comuns na tradição portuguesa.

Uma outra representação em cabos de panela aparece de forma intrigante, uma vez que foi identificada em relativa alta frequência no sítio (cerca de 20 delas). Trata-se de claras representações fálicas. Deve-se levar em conta que esses cabos de panela foram encontrados muito próximos às ruínas de uma possível capela em relativa alta frequência. Deve-se considerar, assim, como a classe dominante, particularmente senhores de escravos e autoridades religiosas, lidava com a contradição de uma representação sexual em suas mesas e uma forte moralidade cristã. Pode-se perguntar se africanos estariam introduzindo rituais próprios na casa de seu senhor, uma vez que a forte sexualidade sempre recaía como estereótipo sobre eles. Mas há ainda uma outra possibilidade.

Foi registrado, já no século XX, um culto tradicional do catolicismo popular português devoto a São Gonçalo, onde esta representação fálica aparece. Em uma data especial, pães e bolos são feitos na forma de pênis, e as mulheres disputam para ter um pedaço, garantindo assim casamento (Brandão, 1953: 13-14; Cascudo, 2002: 264; Otávio, 2004: 39).

Ainda não foi possível encontrar esta representação fálica associada à São Gonçalo no Brasil, apenas sua associação à fertilidade e à esperança por casamento. No entanto, as referências à alta sexualidade do culto a São Gonçalo no Novo Mundo se fazem evidentes. Bomfim (2006: 49), entre outros autores, menciona a “exaltação sexual” no primeiro registro ao culto a São Gonçalo no Brasil, feito pelo viajante francês Gentil de la Barbinais, em 1718, na Bahia. Violas, danças, comida, promiscuidade faziam parte da descrição do francês (v.tb. Freyre, 1995: 249).

Gilberto Freyre faz referência ao culto a São Gonçalo no Brasil, entre os santos casamenteiros como São João ou Santo Antonio, como o mais livre e sensual. Dentre as práticas incluem “até safadezas e porcarias” (Freyre, 1995: 247). O autor chega a mencionar o “costume das mulheres estéreis de se friccionarem ‘desnudadas’, pelas pernas da imagem jacente do Bem-Aventurado (...)”, assim como as práticas de dança e de namoro dentro das igrejas (Freyre, 1995: 248). Brandão (1953: 13) também refere-se a mulheres grávidas que costumavam friccionarem-se no túmulo de pedra do santo, em Portugal.

Bomfim (2006: 49) chama a atenção para a perseguição e proibição por parte das autoridades paroquiais, que condenavam tais práticas, que contavam com sensualidade e insinuações corporais. Segundo o autor, o desrespeito à moral cristã fez com que essas práticas fossem sendo banidas das cidades e se refugiando nas zonas rurais. Brandão (1953: 22) chega a mencionar que “as festividades não só de amor, mas de fecundidade, com danças desenfreadas ao redor da imagem do santo, [acontecia] (...) por três dias e *no meio da mata*”. Ao que parece, o autor se refere a uma descrição de Gilberto Freyre (1995: 249). De toda forma, banido, o culto a São Gonçalo parecia procurar espaços recônditos, tal como era o espaço que constituía a propriedade de Joaquim Pedro.

Um outro elemento que parece relevante é que, apesar do alto grau de integridade das peças encontradas no sítio São Francisco, nenhuma panela com cabo fálico foi encontrada inteira ou parcialmente íntegra. Todas tem o cabo à parte, sem conexão com o resto da peça. Apenas panelas e frigideiras com cabos lisos foram encontradas com os cabos ainda associados a grande parte do utensílio.

A proporção do tamanho dos cabos lisos para os cabos fállicos é semelhante, e a curvatura da quebra dos cabos fállicos sugere sua relação com panelas ou

frigideiras. No caso de uma panelinha decorada de 5 cm de altura e 10 cm de diâmetro de borda, foi, ao contrário, encontrado vestígio no vasilhame da marca de conexão com o cabo, aparentemente desproporcional ao recipiente, mas compatível com o tamanho dos cabos encontrados avulsos. A marca do cabo é proporcional às panelas e frigideiras médias ou grandes. Considerera-se a possibilidade nesse caso de um cabo relativamente muito maior do que o recipiente ter sido quebrado intencionalmente.

É importante notar que no caso dessa panelinha não há evidências de combustão ou qualquer outra marca de uso, a não ser um pequeno desgaste na sua base. Tendo sido utilizada provavelmente poucas vezes, senão uma única vez, talvez quando o cabo foi quebrado.

Segundo Brandão (1953: 14) “inconscientemente o culto fálico é uma ameaça que se faz ao santo, ameaça de castração, para que ele atenda o devoto”. A idéia de castração e a possível intencionalidade na quebra dos cabos pode ter uma relação, reforçando a hipótese do culto a São Gonçalo com os cabos fálicos encontrados no sítio São Francisco.⁵

Vale lembrar que a cidade de São Sebastião contava desde o início do século XIX com uma capela devota a São Gonçalo, construída não muito distante da matriz da cidade. O interessante é notar no compromisso de fundação da irmandade, nos primeiros anos do século XIX, quem eram seus devotos e irmãos: pardos, libertos e cativos, ainda que estivesse aberta a “todas as pessoas de um, e outro sexo que nela quiserem servir sem exceção de graduação nem qualidade” (Santos, 2006: 312).

Curioso é, após tantas referências à sensualidade, erotismo, exaltação sexual, representações fálicas, mulheres desnudas, etc., conferir os propósitos da irmandade, e suas festas associadas, que ordenavam *decência* em seu compromisso (Santos, 2006: 318).

⁵ Não se tem notícias de cabos de panela como estes encontrados em outros contextos arqueológicos brasileiros. No entanto, o sítio São Francisco não era uma exceção. Os cabos fálicos, encontrados em sítio vizinho, sugerem que o sítio São Francisco, ainda que singular na sua implantação paisagística, não estava isolado de fenômenos ou manifestações religiosas da vizinhança, senão da região. Interligados a uma rede de saberes, crenças e práticas, os habitantes do sítio em estudo, além de seus visitantes, marcavam a presença oficiosa de um possível catolicismo popular ligado a cultos de fertilidade.

Como observa Santos, a festa regulada pelo *Compromisso dos Irmãos de São Gonçalo* só previa “Missa, Sermão e Procissão”. A autora nota que “é necessário observar que não há qualquer menção às danças de São Gonçalo, localizadas e analisadas pelos folcloristas e, em particular, na região de São Paulo” (Santos, 2006: 320).

A devoção a São Gonçalo na cidade de São Sebastião, no início do século XIX nada se parecia às festividades com o caráter profano descritas desde o século XVIII até o século XX, ainda que estivesse associada a gente humilde. “Decência” e a adequação às normas dos altos escalões da Igreja talvez fossem uma porta de entrada na sociedade excludente em que viviam libertos e cativos.

A hipótese da capela do sítio São Francisco estar associada a cultos a São Gonçalo leva à pergunta de por que haveria uma outra capela devota ao mesmo santo em São Sebastião. A localização do sítio, de difícil acesso, sendo o local provavelmente em meio à vegetação, junto com as representações fálicas sugerem talvez um local para cerimônias não tão oficiais, mas “oficiosas”. A associação desses cabos de panela com a capela poderia sugerir um local para o culto a São Gonçalo, com a mesma relação com o consumo de comida que foi verificado em Portugal, além do princípio de castigo pela ameaça de castração.

Se o compromisso da irmandade nos oferece dados sobre seus irmãos, no sítio São Francisco as digitais dos participantes de festividades na capela são mais difíceis de serem identificadas. Afinal apresenta-se uma situação aparentemente contraditória: libertos e cativos em irmandades “decentes” e normatizadas na cidade, e um culto português “oficioso” escondido na vegetação. Ou seriam as mesmas pessoas – pardos, libertos e cativos – ligadas ao culto a São Gonçalo, que buscavam liberdade de culto frente a normatização e decência exigidas pela irmandade pública, na cidade?

Isto não quer dizer que africanos e seus descendentes não estariam associados também aos cultos “oficiosos” nas matas da propriedade de Joaquim Pedro. Este entrelaçamento permitido pela dinâmica Atlântica pode ser inferido a partir de um outro achado.

Parte do piso da casa no complexo principal foi escavado. Ao que parece não foi encontrado nenhum vestígio no piso, a não ser vestígios de ocupação e do

telhado sobre o piso. A exceção foi um conjunto de objetos, encontrados na fundação da casa (dentro do piso), em um canto ao lado do que pode ter sido uma porta. Trata-se de uma pedra polida, semelhante a um machado indígena quebrado e duas chaves, que, segundo a pessoa que retirou os objetos durante a escavação, pareciam estar em forma de cruz, estando juntas, uma deitada e a outra em pé.

No Brasil, Symanski (2007) identifica na fundação de uma casa senhorial no Brasil Central um prato com uma moeda no meio, e apoia-se na bibliografia africanista e sobre a diáspora africana para sugerir tratar-se de uma obra religiosa ou de feitiçaria feita por escravos contra o senhor. Assim, apesar de econômica e socialmente dominante, o senhor estaria de certa maneira espiritualmente dominado.

No entanto, pesquisadores das religiões afrobrasileiras oferecem informações ricas para uma interpretação diferente desses achados. A antropóloga Luciana Duccini (comunicação pessoal, 2009) menciona que na fundação de um terreiro de candomblé, da roça ou do barracão, se enterram vasilhas de barro com moedas antigas dentro, entre outros objetos. É o chamado “axé de fundamento”. Detalhes sobre a maneira como os objetos são enterrados são fundamentos secretos que não podem ser revelados, colocando em risco a segurança do terreiro. Da mesma forma, a pesquisadora Carina Guimarães (comunicação pessoal, 2009) nota que nas fundações dos centros de umbanda também são enterrados diversos objetos, sendo o fundamento do terreiro a sua força de proteção. Detalhes específicos sobre o assunto, especialmente quando reportados a terreiros específicos são desrespeitosos, por anunciarem segredos de seus fundamentos sagrados. Portanto atenho-me a essas referências para seguir com os achados do sítio São Francisco.

As chaves têm uma conotação de segurança, tranca, proteção evidente. Postas sob o piso da casa, em forma de cruz, remetem a um elemento fundamental da cosmologia centro-africana, de representação do encontro do mundo dos vivos com o mundo dos mortos. Robert Farris Thompson mostra como o cosmograma bakongo (cuja forma simplificada é a cruz ou o X) eram marcados no solo com o propósito de mediação do poder espiritual entre os mundos (Thompson, 1984: 108).

A conotação de proteção ou segurança dos enterramentos, inclusive semelhante a composição de prato e moeda encontrados por Symanski, aponta para

uma outra interpretação alternativa à idéia de resistência escrava. Estariam os senhores, no caso de Symanski e do sítio São Francisco, com medo do mundo mágico-espiritual africano, e pedindo proteção a escravos apadrinhados? Aqui apresenta-se uma inversão. O “padrinho espiritual” africano ajudando na proteção do senhor.

Vale a pergunta de como pensar uma propriedade que se dedicava a esconder e preparar cativos para seu destino rumo ao Vale do Paraíba e seu papel socializador de uma população local não abastada. O lugar social de Joaquim Pedro pode ser uma via para entender esta questão. Provavelmente um pardo sem grandes posses, que obteve um enriquecimento repentino com suas ligações com traficantes e senhores de escravos no Vale do Paraíba, deveria atuar como um intermediário não apenas nos negócios do tráfico, mas também em um plano “sobrenatural” ou religioso.

Assim, o sítio São Francisco parece ter sido palco de formações híbridas, onde símbolos particulares podiam estar sendo traduzidos segundo uma lógica católica ou africana, ou mesmo por uma nova visão de mundo, em constante formação, resultante do encontro ou diálogo de diferentes tradições.

Bibliografia

Agostini, Camilla. 1997. *Cachimbos de escravos e a reconstrução de identidades africanas no Rio de Janeiro, século XIX*. Monografia apresentada na obtenção do Bacharelado em Arqueologia, Universidade Estácio de Sá, Rio de Janeiro.

Boccia, Ana Maria Mathias e Eneida Maria Malerbi. 1977. O contrabando de escravos para São Paulo. *Revista de História*, No. 112.

Bomfim, Wellington de Jesus. 2006. *Identidade, memória e narrativas na dança de São Gonçalo do povoado da Mussuca (SE)*. Master dissertation, Natal: UFRN.

Bornal, Wagner Gomes. 2008. *Sítio Histórico São Francisco. Um estudo sob a ótica da Arqueologia da Paisagem*. Tese de Doutorado, São Paulo: USP.

Brandão, Geraldo. 1953. *Notas sobre a dança de São Gonçalo do Amarante*, São Paulo [s.no.]

Cascudo, Luís Câmara. 2002. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Global Ed.

- Fennell, Christopher. 2007. *Crossroads and Cosmologies. Diasporas and ethnogenesis in the new world*. University Press of Florida.
- Freyre, Gilberto. 1995. *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Record.
- Lima, Tania A. et al. 1989. Aplicação da fórmula de South a sítios históricos do século XIX. *Dédalo* (27).
- Otávio, Valéria Rachid. 2004. *A Dança de São Gonçalo: re-leitura coreológica e histórica*. Dissertação de Mestrado, Campinas: Unicamp.
- Paiva, Eduardo França. 2001. Celebrando a alforria: amuletos e práticas culturais entre as mulheres negras e mestiças do Brasil. In: István Jancsó, Iris Kantor (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, Vo.2. São Paulo: Fapesp.
- Rodrigues, Jaime. 2005 (2000). *O infame comércio*. Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850). Campinas: Ed. Unicamp.
- Santana, Regina Norma de Azevedo. 2008. *Mussuca: Por uma arqueologia de um território negro em sergipe D'el rey*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- Santos, Beatriz Catão Cruz. 2004. A festa de São Gonçalo na viagem em cartas de La Barbinais. *Via Spiritus*, 11, pp.221-238.
- _____. 2006. O Santo do Bispo. *Topoi*, vol.7 (13), pp. 300-330.
- Slenes, Robert W. 2002. The great porpoise-skull strike: central african water spirits and slave identity in early-nineteenth-century Rio de Janeiro. In: Linda Heywood (ed.), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Souza, Laura de Mello e. 1995. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das letras.
- Symanski, Luís Cláudio P. 2007. O Domínio da Tática: práticas religiosas de origem Africana nos Engenhos da Chapada dos Guimarães (MT). *Vestígios*. Belo Horizonte, Vol.1 (2).
- Thompson, Robert Farris. 1984 (1983). *Flash of the spirit*. African and Afro-American Art and Philosophy. New York: Vintage Books.