

## “VOZES INDIRETAS”: IMAGINÁRIO AFROCENTRADO DAS ÁGUAS DOS OCUPANTES DA REGIÃO DE PELOTAS – RS

### “INDIRECT VOICES”: IMAGINARY AFROCENTERED OF THE WATERS OF THE PELOTAS REGION'S OCCUPANTS – RS

Cláudio Baptista Carle<sup>1</sup>

#### RESUMO

As vozes indiretas, que trata este artigo são as vozes das águas, que são quebradas pelas insistências na negação das mesmas na cidade de Pelotas-RS. A linguagem poética no mundo da interação dos/as humanos/as com as águas, no Sul do Brasil, transita pelas premissas fecundantes do imaginário, nos mitos dos fluidos caminhos das águas, que constituem essa região. Mergulho na aura do Imaginário do Círculo de Eranos, como aporte necessário para compreender a mítica culturalmente fermentadora das impressões do vivido, dos africanos e descendentes que se constituíram na região. Desenvolvo a escuta desse espaço experimental, na confluência do que ainda não foi investigado, que se apresentam nos sentidos de quem vive na região, eu como um transeunte e como um investigador habilitado nas artes da ciência humana moderna. O resultado preliminar dessa experiência é a própria interpretação redundante no texto em apresentação.

**Palavras-chave:** Águas. Afrocentricidade. Imaginário. Pelotas.

#### ABSTRACT

*The indirect voices that this article deals with are the voices of the waters, which are broken by the insistence on their denial in the city of Pelotas-RS. The poetic language in the world of human interaction with the waters in southern Brazil, transits through the fertile premises of the imaginary, in the myths of the fluid paths of water that constitute this region. Immersing myself in the aura of the Eranos Circle Imaginary, as a necessary contribution to understand the culturally fermenting myth of the impressions of the lived, of the Africans and descendants that were constituted in the region. I develop listening to this experimental space, at the confluence of what has not yet been investigated, that present themselves in the senses of those who live in the region, myself as a passerby and as a skilled researcher in the arts of modern human science. The preliminary result of this experiment is the redundant interpretation itself in the text being presented.*

**Keywords:** Waters. Afrocentricity. Imaginary. Pelotas

---

<sup>1</sup> Atualmente é Professor Associado da Universidade Federal de Pelotas. Doutorado e Mestrado em Antropologia - Área de Concentração em Arqueologia – PPGAnt. Departamento de Antropologia e Arqueologia. e-mail: [cbarle@yahoo.com.br](mailto:cbarle@yahoo.com.br)

Os estudos, a partir da Arqueologia do Imaginário, que me debruço, demonstram ser possível perceber como as pessoas no passado e no presente manifestam sua interação com estes grandes espelhos d'água e com a bacia hidrográfica da região de Pelotas, RS. A investigação já apresenta (HEIDEGGER, 1966) as constelações de imagens (DURAND, 2012), típicas da Arqueologia do Imaginário, na região de Pelotas, RS. Constelações estas provenientes de diferentes povos, como os ameríndios e os africanos, num conflito constante com a pressão imposta da visão eurocentrada. O estudo tenta reconhecer os atores humanos e suas culturas, no passado e no presente, que se estabeleceram e constituíram contextos arqueológicos na região. Neste caso estou dando ênfase ao caminho afrocentrado (ASANTE, 2016). Este estudo ainda está buscando identificar essas bacias semânticas e seus sistemas simbólicos constituidores (DURAND, 2012), dos trajetos antropológicos dos grupos humanos, no passado e no presente, criadores do imaginário das águas na região de Pelotas – RS. Nessa busca este texto apresenta parte de uma delas que é a africana e de seus descendentes naquela região.

O estudo investiga como as pessoas no passado, que estão identificadas como construtores de cerritos, Guarani e outros povos (RIBEIRO & MILHEIRA, 2018), e as pessoas no presente (RIBEIRO ET al, 2018) realizam sua interação com as águas na região de Pelotas. Posso dizer, em princípio, que envolve entre 3 mil anos, ou até quem sabe 12 mil anos. Utilizo o "método de convergência", onde é possível destacar "núcleos organizadores" para onde convergem as constelações de imagens (DURAND, 2004, 2012), explicitadas pelas estruturas da imagem, podem ser assim explicadas (forma simplista): a "dominante postural" (estrutura) corresponde as formas de purificação, possíveis de se fazer aparecer pelas armas, flechas, gládios, não só como equipamento plausível, mas como imagem do mesmo; já noutra estrutura os símbolos de descida são as profundezas da água e da terra ou os utensílios como taças e os receptáculos; e na terceira estrutura percebe-se os símbolos movidos por uma simbologia rítmica, tais como o ciclo ou a roda (DURAND, 2004, 2012). Reforço que são os símbolos e, por conseguinte, as imagens, que asseguram aos humanos sua percepção sobre o mundo visível e invisível. O caminho trilhado é da Arqueologia do Imaginário.

A Arqueologia do Imaginário compreende a aura do imaginário (DURAND, 2012), a partir dos vestígios materiais (espaços, não lugares, edificações, objetos móveis, humanos, animais e plantas, e não humanos), que foram produzidos através de ideias elencados a partir dos contextos míticos, me debruço nos scheme, arquétipo, símbolo, mito, estrutura e outros empregados no imaginário (DURAND, 2012). Aprofundo a busca de explicitar como as pessoas no passado e no presente manifestam sua interação com estes grandes espelhos d'água e com a bacia hidrográfica da região de Pelotas, RS.

Os pensamentos produzidos pelos autores de Eranos são um manancial. Frisam a necessidade de que se deva olhar para as coisas e a partir das coisas, pelo seu imaginar no mundo. Um olhar que deve ser suave, para solidificar a nuance a que se apresenta. Um olhar que deve ser grave, para consolidar os conteúdos marcantes de cada bacia semântica em análise. Um olhar que deve ser pensativo, para que consiga desenvolver a “hermenêutica” [exunêutica - logo explicitarei Silveira, (2102) 2018]. Cabe dizer que este é um olhar da água como nos diz Bachelard (1997), pois o autor entende que é o exame da imaginação que conduz a este paradoxo. Assim a investigação inspira cuidado constante, onde o explorador das imagens deve sempre cuidar, pois na interpretação (exunêutica) o olho está marcado pela redundância simbólica. Nos olhos do pesquisador “é a água que sonha” (BACHELARD, 1997, p. 33). A interação com o símbolo é aqui o próprio fazer investigativo.

Acima explicito a exunêutica (SILVEIRA, 2018), que é um olhar diferente da racionalidade interpretativa da hermenêutica. Exú é *Legba* (ori de cabeça), *Eleguá* (pequeno), Bará (o travesso) [Prandi, 2001, p. 40-55], é nuance, Exú é polar, Exú é caminho que se constrói a cada caminhar, Exú é força anterior, Exú viu a criação de tudo, Exú “aprendeu tudo” (IDEM, p. 40), o criador mandou “postar-se na encruzilhada por onde passavam os que vinha a sua casa” (IBIDEM), entende “a língua dos humanos” e das divindades, é o tradutor, “doravante será meu mensageiro” (IDEM, p. 43), “é o mais velho, é o decano dos orixás” (IDEM, p. 44), “serás louvado sempre antes do começo de qualquer empreitada” (idem, p. 45), “era o dono da porta” (IDEM, p. 57), “conta o segredo” (idem, p. 60), vive fora e entende tudo que está dentro (IDEM, p. 67), amigo de Orunmila “filho mais velho de Olorum (criador), foi quem trouxe aos

humanos o conhecimento do destino pelos búzios” (p. 76), “Exú leva aos homens o oráculo de Ifá” (p. 78), uma série mítica que coloca a exunêutica na capacidade de inteirar os humanos do que eles precisam saber, mas como travesso, pode levar ao equívoco, então: “*Laroiê Exu!*” (Salve o Mensageiro!). É um caminho escolhido que não pretende desviar o olhar para um pensamento centrado nas ideias europeias de interpretação, mas não as negando, mas as inteirando na perspectiva afrocentrada (ASANTE, 2016). Como ainda não consigo dispor de um contexto étnico específico, atuo na encruzilhada destes, trazendo os Bantu, os Yorubanos, os de Moçambique (três grande locais de aportamento dos conduzidos pela *Kusongola Kadiiala*, termo adiante explicado) e de toda África, ainda em mistura.

Considerando que cada cultura escolhe apenas alguns traços dentro de uma seriação dada, pela própria condição humana, que torna possível esclarecer o processo de derivação das imagens, onde a análise coloca em relevo quais os fatores constituidores do regime das imagens, no imaginário de Durand (2012) e na perspectiva da exunêutica, seguiremos as pistas através das redundâncias que se fazem representar neste contexto em destaque. Contexto este que identifico ligado a água (“*menha*” em yorubá) e como tal torna-se uma espécie de ideia universal, pois “ela povoa o céu com seus peixes” em uma “simbiose das imagens entrega o pássaro à água profunda e o peixe ao firmamento” (BACHELARD, 1997, p. 54). Caminhando por esta poética dos mitos que constituíram os grupos que nesta região se estabeleceram, desde antes da conquista europeia.

É possível também perceber o “maniqueísmo da água pura e da água impura não é um maniqueísmo equilibrado” pois a “balança moral pende incontestavelmente para o lado da pureza, para o lado do bem” e assim ela “tende ao bem” (BACHELARD, 1997, p. 146). Seriam estes grupos catalizadores de mitos onde a água possui o efeito benéfico, ou que pela água se atinge uma bem para a própria sociedade, estes mitos existem? Levantar estas questões míticas asseguram que ideias mais ou menos universais possam ser testadas na redundância exunêutica. “A água má é insinuante, a água pura é sutil” (BACHELARD, 1997, p. 149), num constante jogo de imagens equilibrantes e desequilibrantes, de forma sinuosa, pois o imaginário sempre “tende ao equilíbrio” (DURAND, 2012, 2004). As constelações de imagens, típicas da

Arqueologia do Imaginário, na região de Pelotas, considera seu principal vetor natural, as águas em suas diversas formas, que são constituidoras de contextos e textos locais.

A água é “um convite à morte; é um convite a uma morte especial que nos permite penetrar num dos refúgios materiais elementares” (BACHELARD, 1997, p. 58). Se esta consideração é verdadeira como os indígenas, os afrodescendentes e os europeus interagem com estas ideias iniciais e que imagens, e, por conseguinte, sistemas simbólicos, foram produzidos? Se formas “à própria essência dessa água morta”, compreenderemos que a água é o verdadeiro suporte material da morte, ou por uma “inversão perfeitamente natural na psicologia do inconsciente, compreenderemos em que sentido profundo, para a imaginação material marcada pela água, a morte é a hidra universal” (BACHELARD, 1997, p. 67). A ideia basilar é que a água é “silenciosa, água sombria, água dormente, água insondável, quantas lições materiais para uma meditação da morte”, “de uma morte que nos leva para longe com a corrente, como uma corrente”, se transformando em uma “lição de uma morte imóvel, de uma morte em profundidade, de uma morte que permanece conosco, perto de nós, em nós” (BACHELARD, 1997, p. 72).

Considerando estas ideias iniciais podemos questionar, que imagens foram constituidoras dos grupos que ocuparam esta região? Perseguir a criação de imagens é um exercício comum aos textos míticos, caminho trilhado pelo pesquisador da Arqueologia do Imaginário. A constituição mítica dos grupos, em interação com o ambiente, dessas águas, se fará perceber por suas redundâncias. O pesquisador arrola evidências, provas hermenêuticas, tratadas aqui como exunêutica, em alusão a figura mítica do tradutor das entidades afro-brasileiras, explicitada abaixo.

A água evidencia a aura do imaginário dos que vivem com ela. Evidencia passíveis de ser arroladas, onde “nossos próprios sonhos, os mitos do nascimento, a água em seu poder maternal, a água que faz viver na morte, para além da morte” (BACHELARD, 1997, p. 153). Esta repetição da morte e nascimento é fruto desta constante equilibrante, que as bacias semânticas constituídas nos trajetos das comunidades na interação com as outras e com o

mundo, nos lugares e não lugares, nos humanos, nos não humanos e super-humanos, e nas outras formas de constituição da imaginação.

O texto que apresento é precedido por outro, anterior, ainda aguardando publicação em revista específica da área do imaginário (prelo), titulado: “*A água é como uma pele, que ninguém pode ferir*”: imaginário para o estudo da região de Pelotas – RS. Este texto discute a aura do imaginário da água em termos gerais. Aqui me dedico especificamente a aura de uma das comunidades envolvidas na região de Pelotas. O estudo do imaginário, através dos mitos dessa população, nos permite compreender como pensam e se organizam, essas populações, permite também identificar de maneira mais evidente os vestígios ligados a esta aura, cosmogônica e existencial, dessas populações.

A cidade de Pelotas está na “Zona Climática Temperada do Sul e tem um clima subtropical úmido, devido à sua grande proximidade com a Laguna dos Patos e com o Oceano Atlântico” (CONCEIÇÃO ET AL, 2018, p. 3). Rios e canais se ligam a Laguna dos Patos que se abre para o Oceano Atlântico, condição de vertentes que marcam os sítios arqueológicos da região (CERQUEIRA E LOUREIRO, 2004). Estes sítios são compostos fortemente por pescadores de diversas culturas, representados pelos antigos aterros, conhecidos como cerritos, alguns pequenos amontoados de conchas, conhecidos como sambaquis, vinculados a extratores de moluscos e pescadores, extensas áreas de concentração de cerâmicas ligadas aos falantes da Língua Guarani e por indícios de alguns caçadores pescadores sazonais, todos estes ocupantes antes da chegada do europeu a região. A chegada do europeu, em especial de origem espanhola, dá nome a localidade que é conhecida até agora, o local dos barcos em forma de “pelotas” (bolas em espanhol). A ocupação incipiente da região pelos espanhóis e depois mais fortemente pelos portugueses integrou os antigos caminhos, a exemplo do tape (caminho em Guarani), as propostas de circulação de animais das estâncias das Vacarias do Mar, roubadas e encaminhadas aos domínios pós cidade de Laguna (marco da ocupação oficial portuguesa pelos tratados até então firmados).

Com a instalação do entrave comercial aos espanhóis, que foi a Colônia de Sacramento na foz do rio da Prata, a região passou a ser frequentada por tropeiros e padres na busca de

conversão de fiéis a Igreja Católica. Com o estabelecimento da fortaleza de Jesus Maria José em Rio Grande a localidade representou um assento seguro aos interessados em fixar residência. O processo de manufatura da carne do gado na sua transformação em charque intensificou a ocupação da região e trouxe um grande contingente populacional de escravizados. Esta presença edificou uma vila e depois uma cidade sobre um promontório, e construiu charqueadas e olarias, ocupando as áreas mais baixas, junto aos grandes cursos d'água da região, criou quilombos (ainda hoje há mais de 40 comunidades na região de Pelotas na região serrana). Os cursos hoje conhecidos como: São Gonçalo (canal que liga as duas grandes lagoas Patos e Mirim), Santa Bárbara (desviado depois da enchente de 1941), Pepino (canal principal que acompanha o promontório principal da cidade, Pelotas (ligado as principais charqueadas ainda conservadas na região). Depois do charque e seu decréscimo produtivo vieram os frigoríficos, os curtumes, as laneiras, algumas fábricas de transformação desses produtos, e sempre o porto (e pequenos trapiches) como principal escoador. A cidade viveu a pujança do lucro arrancado a força dos escravizados e depois o abandono. Após veio o asfaltamento da BR 116, ligando o Porto de Rio Grande a capital do estado. Hoje os serviços, e entre eles o educacional e da saúde, são seu principal setor econômico. Todo esse processo criou uma malha urbana em certa parte ordenada, mas em parte desconectada com a realidade dos sistemas de águas da região. Estrangularam, cortaram, canalizaram, mas as águas ainda fluem entre ruas e casas, e dentro delas todos os anos, no período de chuvas intensas. É uma cidade das mais húmidas do mundo.

Essas águas que serviam aos primeiros moradores para sua manutenção, aos seguintes para dar fluxo a sua exploração do ambiente e dos animais inseridos nele (trazidos de outros continentes), tornaram a cidade atual em um lugar de constantes alagamentos. Os mais antigos ocupantes construíram suas míticas e formas de inserção de imagens em seus objetos, alguns ainda preservados como os animais esculpido nas pedras dos sambaquis, outros no próprio nome da cidade do barco em forma de bola. A presença africana e de seus descendentes criaram vozes de um imaginário que lhe é próprio. Bachelard adverte que as águas possuem “vozes indiretas”, que há repercussão de “ecos ontológicos” onde os “seres respondem-se imitando vozes elementares” ligadas a “todos os elementos” e a água é o mais fiel “espelho das vozes” (BACHELARD, 1997, p. 199).

A interação com as águas cria a relação dos/as humanos/as da região com as grandes formas de água ali existentes. A presença dos/as pescadores/as atuais nas margens dos vários fluidos d'água liga estas tradições milenares dos/as pescadores/as originários/as e oriundos/as da Europa e África. Os/as africanos/as e descendentes mistificavam os cursos d'água e as grandes águas salgadas. Mitos que estabeleceram encantamentos ofertados pela fluidez. As águas envolvem a região de Pelotas, nome dado pelos espanhóis, ainda no século XVI, ao barco em forma de bola dos indígenas (LOPES NETO, 2012). As chuvas constantes e a baixa altitude ao nível do mar criam grandes lagoas navegáveis. Um dique e canais construídos, pós enchente de 1941, não controlam as águas que ainda se espalham pela cidade atual. Poeticamente indica Bachelard, “a água é como uma pele, que ninguém pode ferir” (1997, p. 188).

A água no passado e no presente sempre esteve na vida local, como exemplo são às sete áreas de pescadores/as: a Colônia Z3, o Barro Duro (Balneário dos Prazeres), o Pontal da Barra, o Passo dos Negros (antigo passo das Pelotas), o Bairro da Balsa (antigo caminho para Rio Grande), o Quadrado e na Ponte do Arroio Pelotas. Quantidade de pescadores/as na interação com as águas é foco inicial de investigação. Esse contingente populacional é de indivíduos mestiços de negros e indígenas que estão na região desde os primórdios da ocupação.

A água é “elemento transitório”, “metamorfose”, de seres de “vertigem”, o que “morre a cada minuto”, pois “alguma coisa de sua substância desmorona constantemente”, é fluido, performance deformante, a água é “morte cotidiana”, pois “corre sempre, a água cai sempre, acaba sempre em sua morte horizontal” é fim e início, “o sofrimento da água é infinito” (BACHELARD, 1997, p. 7). “Tudo é água”, ou “a água é o princípio de tudo”, Tales de Mileto, sexto século a. C. (BOLZANI Fº, 2006, p. 99). Tales é das águas, do Mediterrâneo, fluidez de pensamento, o devir da filosofia (BOLZANI Fº, 2006, p. 99). “A primeira qualidade da água sombria é o seu caráter heraclitiano” (Heráclito era considerado obscuro, e acreditava que tudo flui, onde o mundo tem um movimento perpétuo), pois a primeira característica da água é ser “escura” é o “devir hídrico” (DURAND, 2012, p. 96). Na Europa a água é matriz de muitos sistemas simbólicos que se perpetuam nos seus/uas descendentes, sempre que em contato

físico ou imaterial com a água, como em Pelotas. No entanto o que marca o imaginário da região é exatamente o maior contingente populacional o imaginário afrocentrado.

A presença africana se destaca em Pelotas<sup>2</sup> e avoluma o imaginário local, na interação com as sociedades autóctones pré-estabelecidas. A voz da localidade aparece nas muitas culturas que se agrupam no Brasil, formando caminhos novos e consistentes, que Durand (1996) já identificava na constituição do *homo novus bresiliensis*.

Aproveito para indicar a minha oposição ao termo corrente “diáspora africana” e para tanto evoco o termo *Kusongola Kadiiala* (“apartar os humanos”, em Kimbundu - língua de Angola). Aproximo minha visão ao filósofo nascido em Gana, Kwame Anthony Akroma-Apim Kusi Appiah (1997), que discutindo “a invenção da África”, postula que “o racismo” é “o pior erro que nossa espécie cometeu em nossa época”. Indica que há uma herança racista de Crummell (ministro episcopal afro-americano), citado pelo “primeiro ministro de Gana, Kwame Nkrumah, quando ele narra, na Autobiografia Kwame Nkrumah, num discurso feito na Libéria em 1952, quase um século depois do discurso de Crummell” (1997, p 41-42):

Assinalei que a Providência é que havia preservado os negros durante seus anos de provação no exílio, nos Estados Unidos da América e nas índias Ocidentais; que se tratava da mesma Providência que havia cuidado de Moisés e dos israelitas no Egito, séculos antes. “Um grande êxodo está chegando à África de hoje”, declarei, “e esse êxodo será confirmado quando houver uma África Ocidental unida, livre e independente [...]”.

Appiah está correto em pensar que **não há** relação direta entre os acontecimentos sucedidos aos israelitas, seu êxodo, sua diáspora, com os fatos que se sucederam com os africanos. Falar dessa forma é como “ler este último parágrafo de Nkrumah como a epígrafe de uma discussão sobre Alexander Crummell”, uma “pátria racial natural”, a África. Há que se

---

<sup>2</sup> dos 678 africanos/as arrolados nos inventários, apenas 253 (37,3%) tiveram a sua origem especificada. Desses, a maioria é da região da África Ocidental (128), descritos/as como Mina (108) e Nagô (16) principalmente. Entre os/as escravizados/as vindos da África Central Atlântica (86), as descrições mais frequentes foram Congo (25), Benguela (20), Cabinda (12) e Angola (10). Por fim, os/as da África Oriental (39) eram majoritariamente da região de Moçambique (31) (Pessi, 2011, p. 11). Aqui, neste rápido relato de alguns inventários de Pelotas, aparece a complexidade cultural que se faz representar, inevitavelmente, tende a assumir uma possível unidade expressa nas grades línguas unificadoras do Yoruba e do Bantu. A aproximação é reconhecida nos escritos dos/as investigadores/as que buscam compreender a formação de “famílias escravas” ou mesmo de uma possível sociabilidade dos/as escravizados/as.

“escapar plenamente do racismo e racialismo”, de uma política “racial”, que descrita por Appiah, decorre “de lugares-comuns do racismo europeu [...] central na ideologia de Crummell” (1997, p. 42), neste caso voltado para a questão da raça como algo compacto e homogêneo (1997, p. 29). Mas que traz luz a tradução de onde esta ideia nasce. É uma ideia europeia de mundo e não uma ideia surgida na África. A diáspora tão propalada é categoria criada para falar dos israelitas e longe está da ideia dos africanos e sua transposição forçada pelos oceanos. Os africanos foram arrastados a apartados de seu lugar das suas vilas *Jisanzala* ou *Sanzala* (em Kimbundu) em África, na *Kusongola Kadiiala*, para serem criados nas senzalas brasileiras. Manter essa imagem é manter, o que Appiah afirma como, uma representação do “projeto ocidental de domínio cultural” (1997, p. 86). É evidente que o termo se colocou a serviço do pensar eurocentrado, pois soluciona as questões das diversidades que tendem a um pensamento homogeneizante da reconstituição cultural dos/as africano/as fora da África.

A “diáspora” carrega a ideia de “subalternos”, produz imagens de submissão dos/as escravizados/as nessa condição. Na sua essência inicial, apresentada da dispersão dos/as judeus/ias, que se constituem outros em seus diversos mundos, não serve aos/as africanos/as arrastados/as para fora de seus lares. O/a africano/a não se coloca nessa condição, ação agressiva, implacável e cabalmente diferente dos judeus/israelitas, foram segregados/as, arrancados/as de suas casas, na *Kusongola Kadiiala*.

Appiah em seu último provérbio colocado no Epílogo do texto de referência, indica: “O clã materno é como a floresta; quando se está fora, ela é densa, quando se está dentro, vê-se que cada árvore tem sua posição” (1997, p. 268). É possível traduzir que quem olha de fora vê uma coisa só (densa), mas quem olha do interior dos grupos percebe cada parte da organização étnica. Não percebo na homogeneidade racista da “diáspora” a expressão para indicar a presença negra no mundo, do século XIV ou na atual. A saída da África não é carregada de uma “providência bíblica”, que manteve a “nação judaica” e suas “tribos” unidas por laços genéticos ou raciais fora de Israel (SAPOLNIK, 1969). A África não é uma única nação como nos diz Appiah (1997), não são inúmeras. A investida europeia sobre os povos de África, *Kusongola Kadiiala*, os desgasta, tenta-se o etnocídio, arremessa ao mundo as populações, separando

famílias, clãs, etnias. Não foi uma diáspora, foi uma extração humana, de seu universo original. Mal sabiam os europeus que estes levariam sua cultura aos novos lugares. Da *Jisanzala* ou *Sanzala* cria-se a *Senzala*. Percebendo essa diferença entre as formas de dispersão dos judeus e dos africanos não utilizo o termo “diáspora”, passo a utilizar *Kusongola Kadiiala*.

Na interação cultural, Durand (1996, p 204) dirá que a feminilidade brasileira é de um imenso sincretismo, que acolheu católicos/as europeus/ias, as divindades Yorubas ou Bantu e as “culturas índias”, dos contributos do “positivismo de Comte ao espiritismo de Kardec, aos budismos, aos pentecostalismos, aos ‘filhos de Ghandi’”, em alusão ao grupo baiano de muitas vozes afro-asiático (IDEM). “Brasil pátria de todos os santos”. Nesta análise do imaginário do *homo novus bresilensis*, o autor do Círculo de Eranos, nos aproxima da perspectiva que marca a cidade de Pelotas, em sua interação afro-indígena. A visão de Durand (1996) ainda é romântica, pois achava, por ler a literatura brasileira, traduzida para o francês, dos anos 30 a 50, que o Brasil integrava sem muitos conflitos essas diversidades. Engano, pois o racismo e a discriminação, marcam as relações de certa forma acreditava ou propunha uma visão branda a *Kusongola Kadiiala*.

Os/as africanos/as e as estratégias tecidas em torno do parentesco fictício mostraram que os/as escravizados/as buscavam aliados/as, alguns destes, pertenciam ao bando de seu/ua senhor/a (parentes ou escravizados/as da parentela do/a proprietário/a), mas ao mesmo tempo, os escravizados/as também buscavam aliados dentro ou fora das senzalas que habitavam, o que possivelmente aponta para um meio de socialização de formar uma comunidade negra no cativeiro (PINTO, 2011, p. 13). Formam estratégias de parentesco, pois a integração de grupos diferentes lhes era imposta.

As estratégias de parentesco, mesmo que considerado fictício, buscavam múltiplas alianças para se constituírem no lugar. As alianças eram laços necessários a “socialização de formar uma comunidade negra no cativeiro” e que tiveram continuidade após, nas que hoje são as margens da sociedade pelotense, evidentemente na orla dos arroios, canais e laguna.

[...] havia ingênuos (filhos do ventre livre, da Lei de 28 de setembro de 1871) que ainda permaneciam ao lado de suas mães e prestavam serviços na charqueada. Além disso, já verificamos em pesquisas anteriores que trabalhadores livres também

prestavam serviços nesse tipo de estabelecimento. Igualmente, outros indivíduos imersos ainda em laços de trabalho compulsórios ali viviam (MOREIRA; AL-ALMAN, 2013, p.132).

As “comunidades negras” inteiravam ex-escravizados/as, indígenas, degredados/as sociais, pessoas de baixa renda e outros/as. É olhar para Pelotas e ver que em um certo momento ela está composta, por pelo menos 85% da população, de escravizados/as (PESSI, 2011). Nas listas de matrículas dos escravizados/as, encontram, em 1873, o número de 7.687 trabalhadores/as escravizados/as, em 1884, o número ainda atingia expressivos 6.526 escravizados/as (MOREIRA & AL-ALAM, 2013, p. 128). Os pesquisadores Paulo Moreira e Caua Al-Alam, indicam que mesmo com a redução imposta pelas proibições e legislações, que geravam a libertação, pouco se fazia sentir na região de Pelotas. A “libertação oficial” estava próxima, mas o contingente humano de escravizados/as ainda se mantinha. Mesmo que a apreciação deste fato ainda esteja permeada pelo eurocentrismo é possível perceber que há um grande número de africanos e descendentes na região. Esse é um ponto importante.

A intensa necessidade de “braços para o trabalho” (PESSI, 2011, p. 14) nas charqueadas, fez com que a presença de escravizados/as adultos/as, ou seja, de escravizados/as com idade e capacidade de trabalhar, fosse sempre predominante às outras faixas etárias, numa visão eurocentrada, concepção ainda europeia que reduz os entes a coisas para uso. Apesar disso, os autores puderam entender a variação sofrida ao longo do tempo nas três categorias etárias, analisadas, mostram que houve, até 1874 (quando após a Lei do Ventre Livre, diminuiu a importância das crianças na composição dos plantéis), aumento na importância dos escravizados/as com idade até 14 anos. Incentivo incipiente à reprodução natural dos/as escravizados/as, pela dificuldade de aquisição de cativos/as, após o fim do tráfico transatlântico. Essa perspectiva do autor, ainda eurocentrada, de que havia uma dificuldade de substituição de cativos/as, efetiva a importância dos/as escravizados/as com mais de 50 anos e a maior presença de pequenos/as permite o envelhecimento dos plantéis, no início da década de 1880, abre a possibilidade de preservação dos conhecimentos africanos, mantidos pelos mais velhos, mantendo assim a instância do pensar africano no Brasil.

Com a interrupção do tráfico transatlântico de escravizados/as e a emancipação dos/as que irão nascer, a escravidão estava no fim, pelo envelhecimento dos plantéis e pela inexistência de possibilidade de reposição de cativos/as (PESSI, 2011, p. 14), mas eu acredito que muito mais pela luta constante de africanos e descendentes, esse movimento é que pôs fim a forma legal de cativo.

A manutenção do contingente humano de ex-escravizados/as é nítida, ainda hoje, em toda a comunidade pelotense, pelo número de descendentes de negros/as que ocupam a “periferia”<sup>3</sup> da cidade, que quer se dizer europeia em todos os seus discursos intelectuais. A cosmogonia africana se manteve nesses descendentes. Na linguagem cosmogônica afro-brasileira *Omi*, ou *Omim*, é água, na linguagem vulgar yorubana é *menha*. Ser água, na lógica das sociedades Banto e Yoruba (numa distribuição generosa, pois dentro destas línguas há inúmeras culturas), é ser a própria criação do espaço, da vida e do ente humano, na interação terra e água. Segundo Verger (2002, p. 252) para os iorubanos:

Exu, descontente com a recusa do Grande Òrìṣà em fazer as oferendas prescritas, vingou-se o fazendo sentir uma sede intensa. Òrìṣànlá, para matar sua sede, não teve outro recurso senão o de furar, com o seu paxarô, a casca do tronco de um dendezeiro. Um líquido refrescante dele escorreu: era o vinho de palma. Ele bebeu-o ávida e abundantemente. Ficou bêbado, não sabia mais onde estava e caiu adormecido. Veio então Qlofin-Oduduà, criado por Olodumaré depois de Òrìṣànlá e o maior rival deste. Vendo o Grande Òrìṣà adormecido, roubou-lhe o “saco da criação”, dirigiu-se à presença de Olodumaré para mostrar-lhe seu achado e lhe contar em que estado se encontrava Òrìṣànlá. Olodumaré exclamou: “Se ele está nesse estado, vá você, Oduduà! Vá criar o mundo!” Oduduà saiu assim do Além e se encontrou diante de uma extensão ilimitada de água. Deixou cair a substância marrom contida no “saco da criação”. Era terra. Formou-se, então, um montículo que ultrapassou a superfície das águas. Aí, ele colocou uma galinha cujos pés tinham cinco garras. Esta começou a arranhar e a espalhar a terra sobre a superfície das águas. Onde ciscava, cobria as águas, e a terra ia se alargando cada vez mais, o que em iorubá se diz *ilê nfe*, expressão que deu origem ao nome da cidade de Ilê Ifé. Oduduà aí se estabeleceu, seguido pelos outros òrìṣàs, e tornou-se assim o rei da terra.

<sup>3</sup> O termo aqui ainda está impregnado do pensamento eurocentrado, se os negros estão na periferia, quem está no centro são os brancos, a periferia é um conceito europeu, mas já está em redefinição por quem mora nesses locais. “Entendemos periferia não como espaço geográfico localizado às margens das cidades, mas como espaço invisível aos olhos da sociedade que, muitas vezes, despreza-o, na tentativa de apagamento dos sujeitos e de suas produções culturais marginalizadas, não porque encontradas à margem geográfica do sistema, mas porque colocadas de lado pela produção calcada no dinheiro, que volta sua atenção e seus olhos para os sujeitos e as produções da alta sociedade, sendo, esses, colocados em local central de visibilidade e importância sociais” (De Paula e De Paula, 2011, p.110).

A figura, muitas vezes considerada ambígua, do/a Exu é figura equilibrada e intervém na criação da terra. “Exu é um Orixá ou um *ebora* de múltiplos e contraditórios aspectos, o que torna difícil defini-lo de maneira coerente” (Verger, 2002, p. 36). Faz o espírito masculino o Grande *Òrìṣà* (Orixá) *Òrìṣànlá*, “o qual tinha sede”, buscar no líquido do dendezeiro, “vinho de palma”, a forma de matar a mesma e adormeceu. O espírito feminino *Qlofin-Oduduà*, “criado por Olodumaré depois de *Òrìṣànlá*”, pega o “saco da criação”, que eventualmente é descrito como uma cabaça (porongo - a planta mais antiga domesticada no mundo, fruto da mistura de uma planta americana, indígena, e outra africana) e com autorização de *Olodumaré* cria “o mundo”. *Oduduà* encontra “uma extensão ilimitada de água” e deixou cair a “terra”. “Formou-se, então, um montículo que ultrapassou a superfície das águas” (VERGER, 2002, p. 239). A região de Pelotas é coberta de montículos, que são conhecidos como cerritos. Estes podem bem representar esse momento da criação, considerando que sobre eles até hoje são realizadas orendas aos orixás.

Criada a terra e sobre ela, *Òrìṣànlá*, que não teve como cria-la, criou as vegetações e os animais, entre eles os humanos. Esta criação é imersa na água, pois é o barro (água e terra) que serve a criação dos humanos (VERGER, 2002), na figura de do *Òrìṣà Nanã*. Esse mito é contado e recontado nos diversos espaços onde os africanos e descendentes estão, há variações entre iorubanos, bantos e moçambicanos (generalizações de grupos com muitas etnias). A região de Pelotas é repleta de olarias, lugar propício ao retorno dos mitos de criação a partir do barro.

A água é leve e a água é fluída. Há uma relação direta com o movimento e a leveza do mar, expresso no mito de criação, que está representado em uma divindade forte e que é venerada em todo o Brasil, *Yemàja*. O estudo de Pierre Verger (2002, p. 190) identificou esta divindade como *Yemàja* (Iemanjá), relacionada as águas salgadas, dos mares e oceanos, *Òrìṣà* que gera o movimento das águas, *Òrìṣà* da pérola. Protetora dos pescadores e marinheiros, senhora dos lares, que traz paz e harmonia para toda a família e também “Dona” do pensamento. Há em Pelotas diversos santuários a *Yemanjá*. A proteção em ambiente aquático é uma premissa vital para os portuários, marinheiros/as e pescadores/as negros/as (ou não) da região. Neste

sentido há santuários visíveis na Colônia Z3, no Balneário dos Prazeres (ou Barro Duro), no bairro da Balsa, no Quadrado e outros, e em todas as milhares de casas cosmogônicas de matriz africana de Pelotas e região.

*Yemanjá*, segundo Verger (2002, p. 190) é filha de *Olóókun*, deus (em Benin) ou deus a (em *Ifé*) do mar. Numa história de *Ifá*, ela aparece casada inicialmente com *Orunmilá*, senhor das adivinhações, depois com *Olofin*, rei de *Ifé*, com o qual teve dez filhos, cujos nomes enigmáticos parecem corresponder a tantos outros *Òrìṣàs*. Dois deles são facilmente identificados: *Òsùmàrè-ègò-béjirìn-fonná-diwó* (“O-arco-íris-que-se-desloca-com-a-chuva-e-guarda-o-fogo-nos-seus-punhos”), algo parecido com Oxumaré ou Euá, e *Arirà-gàgàgà-tí-í-béjirín-túmò-èjì* (“O-trovão-que-se-desloca-com-a-chuva-e-revela-seus-secretos”), *Iansã* talvez. O animal de estimação desta é o marisco, animal da água ou entre a água e a pedra (terra). As guias que são usadas pelos seus seguidores são de contas azuis claro (água), suas ferramentas são a âncora, a lua, a concha e o *leme* (entes da água). A presença de contas de colar azuis é muito conhecida dos estudos arqueológicos realizados na região. Destaco aqui o estudo realizado por Lino Zabala Ruiz (2018): “*Criatividade e resistência cotidiana: os vidros lascados e reutilizados pelos escravizados da charqueada São João da cidade de Pelotas, RS, Brasil. Um povo feito de barro*”. Lino descreve as ações sociais dos/as escravizados/as da charqueada São João de Pelotas, escavada pela equipe do Laboratório de Estudos Multidisciplinares em Arqueologia, sob a Coordenação do Prof. Dr. Lúcio Menezes, identificando “estratégias de resistência cotidiana”. Analisa os vestígios da produção criativa de artefatos para cortar, raspar, perfurar e para adornar (contas de colar azuis). Artefatos feitos de fragmentos de vidros lascados e reutilizados. Numa escrita criativa incluindo no texto um conto arqueológico, num “olhar alternativo sobre a vida cotidiana das pessoas escravizadas”.

Essas representações são constantes nos santuários citados anteriormente. Nos lugares de *ebós* (oferendas), principalmente nas praias (de preferência água salgada), em Pelotas estas aparecem no litoral da grande Laguna dos Patos, onde a imagem de animais marinhos ou ligados as águas sempre estão presentes nestas oferendas (*ebós*). A saudação é “*omio - odo xereré*”, *Odojá*. O dia cultuado a essa divindade é 02 de fevereiro. Romaria, que é a mais antiga, é

realizada em Pelotas, corresponde ao dia de Nossa Senhora dos Navegantes (FARINHA E CARLE, 2014), sincretizada. A romaria produz além as oferendas inúmeras forma de manifestação material e imaterial da devoção e evocação da divindade.

A dança da navalha na mão é Oba ente feminino da água doce, não tão antiga na criação como da água salgada. Segundo Pierre Verger (2002, p. 186), *Òbà* é uma *Òrìṣà* guerreira e dança como se estivesse empunhando uma navalha, cortando os males. É muito forte e enérgica, carregando navalha e facão, possuindo o corte como *ase* (ou *Axé* - na língua iorubá, significa poder, energia ou força presentes em cada ser ou em cada coisa). É uma das esposas de *Xangô*, divindade das pedras das encostas. *Òrìṣà* de grande poder e sabedoria é originária da terra de Takua, onde era filha o rei *Obatilia*. Apesar de ser um *Òrìṣà* feminino é de corpo atlético e musculoso, desafiou alguns *Òrìṣàs* masculinos à luta e sai vitoriosa. Conta um *itan* (mito ou história sagrada) que certa vez desafiou *Ogum* (considerado Orixá da guerra) para um combate; guerreiro, antes da luta consulta um *Babalaô*, que o ensinou a fazer uma pasta, que *Ogum* esfregou no local destinado ao combate; *Obá* perdeu o equilíbrio, escorregou e caiu no chão; *Ogum* aproveitou-se disso e ganhou a luta (VERGER, 2002, p. 186). Apesar de não haver corredeiras com pedras em Pelotas, há na serra dos tapes, próxima, local onde se formam muitos quilombos. Se essa Orixá é guerreira, e nas corredeiras lhe provocam a queda, a mesma queda é aferida aos algozes que tentam subir as serras na repressão aos fugidos da escravidão. Considerando as porções de água doce é possível perceber a devoção e os *ebós* depositados nessas águas a grande senhora das águas doces, ao longo de corredeiras e em pequenos filetes de água que descem das escarpas da Serra dos Tapes.

Orixá *Obá* aparece aos guerreiros escravizados que lutaram nas senzalas (*sanzalas* – em banto quer dizer vila) e nos quilombos, para cortar os males que são aqueles enfeitados de cor de pele branca (VERGER, 2002). Ela é cantada nas músicas e cantigas dos afrodescendentes, em evocações aos tombos levados pelos desavisados, artimanhas de lutas em que estes *itans* (mito ou histórias sagradas) podem trazer aos guerreiros, que pretendam defender os seus locais de esconderijo. Os africanos e descendentes não se negariam a usar tais artimanhas para superar as lutas, que deveriam empreender no período da escravização e nas

lutas ainda travadas contra a marginalização. *Oba* é *Òrìṣà* feminino muito forte e enérgico, sua cor é o rosa, as ferramentas herdadas são o punhal, a gilete, a navalha e o facão. Os capoeiras utilizam a navalha como arma até hoje, sabendo maneja-las, há relatos do século XIX, da presença destes lutadores na região de Pelotas e Rio Grande. Ofertas lhe são feitas em Pelotas com o peixe pintado, em beira de rios com corredeiras, tendo como animal de estimação a rã.

Conta outro *itan*, que *Obá* tornou-se a terceira mulher de *Xangô*, criando rivalidade a outra divindade das águas, *Oxum* (VERGER, 2002). A luta entre elas pela aproximação com *Xangô*, irritou-o, ele fez correr *Oxum* e *Obá*, que fugiram e se transformaram nos rios que levam os seus nomes, na África. No local de confluência dos dois cursos de água, estas ficam agitadas, dizem em consequência da disputa entre as duas divindades.

Ajuntando àquelas é aparece os ventos, *Oiá*, do rio Nínger. *Oiá* ou *Iansã*, ou *Òya Yánsàn* segundo Verger (2002, p. 168), é “Dona” do teto, é uma guerreira, divindade dos ventos, das tempestades, dos raios e dos redemoinhos. Mulher de sexualidade intensa e assumida, esposa de *Ogum* e outra apaixonada por *Xangô*. *Oiá* do rio Níger, em iorubá *Odò-Oya*, é a primeira mulher de *Xangô* tem temperamento ardente e impetuoso. Conta um *itan* que *Xangô* a enviou em missão na terra dos baribas (Bariba é um grupo étnico e um idioma do Benin e na Nigéria, o quarto maior grupo étnico no Benin, estão concentrados principalmente no nordeste do país, especialmente em torno da cidade de Nikki, considerada a capital Bariba), a fim de buscar um preparado que ingerido permitiria lançar-se fogo e chamas pela boca e nariz; *Oiá* desobedece-o e experimenta a porção, tornando-se também capaz de cuspir fogo, para grande desgosto de *Xangô*. A região de Pelotas e Rio Grande é fortemente assolada, em parte do ano, por fortes tempestades com ventos e trovoadas. Aqui a divindade se faz expressar, nas areias de toda a região há a presença de frititos, que são cilindros vítreos fruto da passagem do raio pela areia, queimando-a, sinal evidente da passagem de *Òya Yánsàn*.

Segundo Verger (2002, p. 168), *Oiá* é a única das mulheres de *Xangô* que, ao final do seu reinado, seguiu-o na sua fuga para *Tapá*. E, quando *Xangô* se recolheu para debaixo da terra, em *Kossô* ela fez o mesmo em *Ifá*. Nesta descida e subida *Iansã* vestes roupas de tecido vermelho, sob a quais, em certas circunstâncias, os mortos de uma família voltam à terra a fim

de saudar seus descendentes. *Oiá* é o único *Òrìṣà* capaz de enfrentar e dominar os *Egúngún* (um termo Yoruba que indica os espíritos de pessoas importantes mortas, ancestrais antigos que retornam à terra). Ao dominá-los traz com eles a sabedoria dos que já foram. Considerando a necessidade de preservar essa sabedoria, *Òya Yánsàn* é uma Orixá cultuada nas cassas de matriz africana.

A escrita sobre as charqueadas tem trazido a baila a percepção eurocentrada, onde a questão do capital, das transações econômicas, do valor do escravizado, é o grande foco. Foco esse que aos escravizados e descendentes até hoje não fazem muito sentido. Pois ainda estão desprovidos do acesso econômico que os brancos possuem, sendo que seus interesses são outros na região. Esta visão eurocentrada é um dos grandes problemas que deve ser resolvido no processo de organização das charqueadas.

Nas charqueadas também há que se discutir o tratamento dado aos mortos dos escravizados. *Òya Yánsàn* é um dos *Orixás* responsáveis. Ainda não temos como indicar, qual foi este tratamento e nem se *Oiá* era evocada para tanto, mas de alguma forma estes indivíduos trataram seus mortos. Há no senso comum a indicação que os escravizados mortos eram simplesmente jogados nos cursos d'água locais. Se foram essa é uma questão importante para quem estuda a água a partir do mito dos seus executores. Ainda está por ser tratada essa questão e nossa investigação pretende de alguma forma chegar e descobrir.

*Òya Yánsàn* é uma divindade ainda pouco estudada na arqueologia da região, segundo Verger (2002, p. 169), existe um *itan* conhecido na África e no Brasil, que explica de que maneiras os chifres de búfalo vieram a serem utilizados, no ritual do culto de *Òya Yánsàn*:

Ogum foi caçar na floresta. Colocando-se à espreita, percebeu um búfalo que vinha em sua direção. Preparava-se para matá-lo quando o animal, parando subitamente, retirou a sua pele. Uma linda mulher apareceu diante de seus olhos. Era *Oiá-Iansã*. Ela escondeu a pele num formigueiro e dirigiu-se ao mercado da cidade vizinha. Ogum apossou-se do despojo, escondendo-o no fundo de um depósito de milho, ao lado de sua casa, indo, em seguida, ao mercado fazer a corte à mulher búfalo. Ele chegou a pedi-la em casamento, mas *Oiá* recusou inicialmente. Entretanto, ela acabou aceitando, quando de volta a floresta, não mais achou a sua pele. *Oiá* recomendou ao caçador a não contar a ninguém que, na realidade, ela era um animal. Viveram bem durante alguns anos. Ela teve nove crianças, o que provocou o ciúme das outras esposas de Ogum. Estas, porém, conseguiram descobrir o segredo da aparição da nova a mulher. Logo que o marido se ausentou, elas começaram a cantar: “Máa je, máa mu,

àwo re nbe nínú àkà”, “Você pode beber e comer (e exibir sua beleza), mas a sua pele está no depósito (você é um animal)”. Oiá compreendeu a alusão; encontrando a sua pele, vestiu-a e, voltando à forma de búfalo, matou as mulheres ciumentas. Em seguida, deixou os seus chifres com os filhos, dizendo: 'Em caso de necessidade, batam um contra o outro, e eu virei imediatamente em vosso socorro.' É por essa razão que chifres de búfalo são sempre colocados nos locais consagrados a Oiá-Iansã (VERGER, 2002, p. 169).

Esta alusão ao animal búfalo, pode ter sido substituída pelos chifres do gado, utilizado nas vacarias locais e retirados dos animais mortos nas charqueadas. Existe uma tradição na colocação de crânios de boi nas cancelas e passagens de água na região, o que pode ser relacionado a este sistema simbólico, que deve ser ainda pesquisado. Segundo Verger (2002, p. 169) a característica principal que evidencia é ser a rainha dos espíritos e leva o apelido de rapariga, as ervas espada de Santa Bárbara, arruda e folha de pitangueira lhe servem de suporte, no sincretismo é representada por Santa Bárbara.

As três grandes figuras da água estão imbricadas com a grande figura de *Xangô*, Santo Antônio para alguns no sincretismo (MOREIRA & AL-ALAM, 2013, p. 125), divindade da intelectualidade, mas mais conhecida por ser da Justiça. A devoção de Anna Maria a Santo Antônio poderia estar relacionada à algumas crenças em favores que este concederia. Santo Antônio é presença constante nas manifestações do *catolicismo africano*, sendo visto como poderosa entidade protetora, com capacidades curativas e promotoras da fecundidade. É representado como santo guerreiro. Já o *banho no poço* pode ser uma forma de *punição* ao santo, por não ter realizado algum pedido de seus devotos, prática comum nas crenças populares oitocentistas (que ainda são reproduzidas nas sociedades mais tradicionais).

A divindade dos intelectuais e da Justiça, o *Òrìṣà Ṣàngó (Xangô)*, Verger (2002, p. 134 – 141) identifica como poderoso, impulsivo e facilmente irritável, divide-se: em *Ṣàngó godô*, o mais velho que é o *Òrìṣà* da justiça, *Òrìṣà* do equilíbrio, o dono da balança; e *Ṣàngó ganjú*, o dono das leis e das escritas, padroeiro dos intelectuais, este senhor da sabedoria, que gera o poder da política. Como personagem histórico, ele teria sido o terceiro *Aláàfin Òyó*, “Rei de Oyó”, cresceu no país de sua mãe Yemanjá, estando afinado com esta grande mãe d’água que lhe possibilitou dominar os raios e trovões (de *Òya Yánsàn*). Mais tarde foi para *Kòso*

(*Kossô*), depois, acompanhado pelo seu povo, dirigiu-se para *Oyó*, onde estabeleceu um bairro que recebeu o nome de *Kossô*, conservando o título de *Oba Kòso*.

Segundo Verger (2002, p. 136), *Şàngó* destronou seu meio-irmão *Dadá-Ajaká*, que se exilou em *Igboho*, durante os sete anos de reinado teve que usar uma coroa feita de búzios, chamada *adé de baáyàni*, associando-o aos poderes da água. As ferramentas que recebeu são o machado, a balança, os livros e búzios. O peixe que lhe é dado em oferenda é o pintado, sua saudação é *kaô kabelecilê*. No sincretismo é representado por Aganju - São Miguel e São Gabriel; e, *Agodô* - São Jerônimo; e, na Umbanda Santo Antônio.

Noutro mito, o rei Xangô, tinha duas esposas *Yansã*, a Senhora das Tempestades, e *Oxum*, cujo domínio se estendia pelos rios, lagos e cachoeiras. Certo dia, enciumada *Yansã* agrediu com um raio intempestivo de cólera, contra a mãe das águas doces, a qual possuía apenas um espelho entre as mãos. Dócil e vaidosa sentiu-se indefesa, mas percebeu que o Sol brilhava forte nas costas de sua agressora e utilizou-o contra o espelho para refletir os raios solares de forma a cegar *Yansã*. Xangô ciente da vitória de *Oxum*, afirmou sua preferência pela Senhora das Águas Doces (VERGER, 2002). Assim é possível perceber a interação essencial de Xangô com as três grandes águas, *Yemanjá*, *Yansã* e *Oxum*. A área de ocupação dos quilombos é sobre as montanhas a oeste da cidade de Pelotas. No século XIX, os fugitivos, subiam a serra principalmente pela manhã, a qual espelhava o sol, dificultando a incursão dos pelotões de caçadores segundo relatos dos quilombolas atuais que ainda moram sobre os cumes da serra da região.

## INCONCLUSIVAMENTE

O estudo dos mitos, que envolvem as águas, em referência à região de Pelotas, está intrincando aos sistemas simbólicos de indígenas e afrodescendentes, mais que de europeus, e são indicadores de uma aura do imaginário durandiano. É possível identificar que há imagens no perceber os "trajetos antropológicos", que se seguiram nas pulsões subjetivas e as intimações objetivas emanando do meio cósmico e social dos opositores a escravização, tanto nas senzalas, nas quintas, quintais, quilombos e florestas da região. Sistemas simbólicos que podem ser

identificados nos artefatos, nos espaços como artefatos e nos contextos humanos, que ali se sucederam, pois tornaram-se imagens refletidas nos textos e contextos culturais da região (DURAND, 2004). As marcas são muito evidentes para estarem ainda tão negligenciadas pelos pesquisadores que insistem em trazer uma visão mítica eurocentrada.

A narração mítica se estabelece por dois regimes de imagens: o diurno e o noturno, e seus três modos de estruturação (DURAND, 2012). Assim é que esta pesquisa pretende explicitar como, as pessoas no passado e no presente, manifestam sua interação com estes grandes espelhos d'água e com a bacia hidrográfica da região a partir da perspectiva da arqueologia do imaginário. Assim me questiono como as pessoas no passado e no presente manifestam sua interação com estes grandes espelhos d'água e com a bacia hidrográfica da região? Alguns ensaios destas manifestações foram apresentados acima, tendo como foco os grupos africanos trazidos na *Kusongola Kadiiala*, entre os séculos XVII e XIX, mas que ainda está presente no contexto mítico atual dos seus descendentes.

## REFERÊNCIAS

- APPIAH, Kwame Anthony K. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura.** (trad. Vera Ribeiro, rev. Fernando R. Ribeiro), Rio de Janeiro: Contraponto, 1997
- ARAÚJO, Alberto Filipe & Teixeira, Maria Cecília Sanchez. “Gilbert Durand e a pedagogia do imaginário”. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v. 44, n. 4, p. 7-13, out./dez. 2009
- ARAUJO, Marivânia Conceição de. A teoria das representações sociais e a pesquisa antropológica. **Revista Hospitalidade**. São Paulo, ano V, n. 2, p. 98-119, jul.- dez. 2008.
- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia. **Ensaio Filosófico**, Volume XIV, pp 9-18, Dezembro/2016
- BACHELARD, Gaston, **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria.** (Coleção Tópicos), São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BARTH, F. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. **Teorias da etnicidade. Seguimento de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**, Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenard. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.
- BOLZANI Fº, Roberto, Os gregos e a água (breve apanhado). **Revista USP**, São Paulo, n.70, p. 98-107, junho/agosto 2006

- CERQUEIRA, Fábio Vergara & LOUREIRO, André Garcia. Relatório do mapeamento arqueológico de Pelotas e região (atividades desenvolvidas entre Março/2002 e Fecereiro/2003), **Cadernos do LEPAARQ** – Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio. V. I, nº 1. Pelotas, RS: Editora da UFPEL. Jan/Jun (pp. 85-106) 2004
- CHAVES FLORES, Elio; AMORIM, Alessandro. Protagonismo negro numa perspectiva afrocentrada. **Revista Brasileira do Caribe**, (Universidade Federal de Goiás Goiânia, Brasil) vol. XI, núm. 22, enero-junio, pp. 59-78, 2011
- CONCEIÇÃO, Josuan Ávila da; Carvalho, Magnólia dos Santos; Ramos, Shana Monte Pereira; Vieira, Sidney Gonçalves, **Espaço e tempo na formação urbana de Pelotas, Rio Grande do Sul**, Brasil. Disponível em <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal12/Geografiasocioeconomica/Geografiaespacial/49.pdf> acesso em nov de 2018
- DE PAULA, Luciane ; DE PAULA, Sandra Leila, No centro da periferia, a periferia no centro IPOTESI, Juiz de Fora, v.15, n.2 - Especial, p. 107-121, jul./dez. 2011
- DURAND, Gilbert. **Campos do Imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- DURAND, Gilbert. **O imaginário**. Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. [Tradução René Eve Levié], 3ª Ed., Rio de Janeiro: Difel, 2004.
- DURAND, Gilbert, **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia**. tradução Hélder Godinho. 4ª ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012
- DURKHEIM, Émile. **Sociologia e filosofia**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1970.
- ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**: A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FARINHA, Alessandra Buriol & CARLE, Claudio Baptista A antiga procissão de Navegantes em Pelotas – RS: história e memória de fé e devoção. **Revista Memorare**, Tubarão: Unisul. V. 1 , n. 3, p. 52 – 67 ago./set. 2014
- FENNELL, Christopher . Identidade de grupo, criatividade individual e geração simbólica na diáspora Bakongo. In.: Vestígios – **Revista Latino Americana de Arqueologia Histórica**; vol 7, n 2, jul-dez., Belo Horizonte (pp.175-216), 2013
- FERREIRA, Amauri Carlos & Silveira , Luiz Henrique Lemos. Do Círculo de Eranos à construção do simbólico, em Carl Gustav Jung. In: **Psicologia USP** (www.scielo.br/pusp) São Paulo, USP, volume 26, número 2, pp. 259-268 – 2015
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 13ª reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

- GNECCO, Cristóbal. La Indigenización de las Arqueologías Nacionales. **Convergencia – Ciencias Sociales**. enero-abril, Núm. 27, pp.133-149, 2002
- GONÇALVES, Gustavo Maciel. “Para los pobres, lo mejor! Entrevista com o professor Maurício Couto Polidori”, In: **PIXO - Revista de Arquitetura, Cidade e Contemporaneidade**. n.3 v.1, (pp. 22-27), primavera de 2017
- GONZÁLEZ-RUIBAL, A. Arqueología Simétrica. Un Giro Teorico sin Revolucion Paradigmática (with commentary). **Complutum**. Vol. 18. pp. 283-319, 2007
- HANNA Adel Malek & GOMES, Alessandra de Menezes, O inferno de Eneida: mito e poesia. REVELL – **Revista de Estudos Literários da UEMS** – Ano 7, Número 11 – Temático - Questões de Narratividade. (pp. 198-216), Dezembro de 2015
- HEIDDEGER, Martin. **Introdução a Metafísica**, Rio de Janeiro,:Tempo Brasileiro, 1966.
- HERBERTS, Ana Lucia. **Arqueologia do Caminho das Tropas: estudo das estruturas viárias remanescentes entre os rios Pelotas e Canoas, SC**. (Tese (Doutorado) – Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em História) .Porto Alegre: PUCRS, 2009.
- IBARRA GRASSO, Dick Edgar. **Cosmogonia y mitologia indígena americana**. 2ª ed., Buenos Aires, Ed. Kier, 1997.
- JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. [tradução Maria Luíza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva]. - Petrópolis, RJ : Vozes, 2000.
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e religião**; tradução do Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha; revisão técnica de Dora Ferreira da Silva. — Petrópolis : Vozes, 1978.
- JUNG, Carl Gustav. **Análise de Sonhos (1928- 1930)**- Notas sobre o seminário ministrado de 1928 a 1930 por C. G. Jung. Editado por William McGuire, Bollingen Series XCIX, Princeton University Press. Traduzido em 1995 para a língua portuguesa por Armando de Oliveira e Silva, para o Curso sobre Análise de Sonhos, em Curitiba. Auxílio na tradução, revisão e anotações: Daniel Ricardo Augusto Wood. 1995 disponível em <http://www.trocadelivros.kit.net>, acesso em outubro de 2018
- LOPES NETO, João Simões. Revista do 1º Centenário de Pelotas, In: RUBIRA, Luis. **Almanaque do Bicentenário de Pelotas**. Proj. LC Gaia Cultura e Arte, V. 1., Santa Maria, Pró-Cultura RS; Ed. Graf. Pallotti, 2012.
- MOREIRA, Paulo Roberto Staudt; AL-ALAM, Caiuá. **Cardoso “Já que a desgraça assim queria” um feiticeiro foi sacrificado: curandeirismo, etnicidade e hierarquias sociais** (Pelotas – RS, 1979). Afro-Ásia, 47, pp. 119-159, 2013

- NEUMANN, Mariana Araújo. Por uma arqueologia simétrica. **Cadernos do LEPAARQ** – Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio. V. V, nº 9/10. Pelotas, RS: Editora da UFPEL. Ago/Dez 2008.
- NEVES, Eduardo G. Arqueologia, história indígena e o registro etnográfico: exemplos do alto rio Negro. **Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, Suplemento 3: 319-330, 1999.
- NIMUENDAJU UNKEL, Curt. **As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani**. Trad. Charlotte Emmeich e Eduardo Viveiros de Castro, São Paulo, Hucitec, Ed. Da USP, 1987.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés Hermenéutica de Eranos. **Las estructuras simbólicas del mundo** (Apêndice de Gilbert Durand) Barcelona, Anthropos Editorial, 2012
- PADRÓN FAVRE, Oscar. **Los Charrúas-Minuanes en su etapa final**. 3ª ed., Durazno, TierraAdentro ediciones, 2011.
- PESSI, Bruno Stelmach. Evolução demográfica da escravidão nas charqueadas pelotenses na segunda metade do século XIX: Uma perspectiva para o estudo da família escrava. **Anais do X Encontro Estadual de História – O Brasil no Sul: cruzando fronteiras entre o regional e o nacional**; 20 a 30 de julho de 2010, Santa Maria, UFSM e UNIFRA, Anpuh – RS, Santa Maria, UFSM, 2011
- PINTO, Natália Garcia. Parentes, aliados, inimigos: o parentesco simbólico entre os escravos na cidade de Pelotas, 1830/1850, século XIX. In: **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**, São Paulo, julho 2011
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo, Cia das Letras, 2001.
- RIBEIRO, Angelita Soares; ROSA, Rogério Reus Gonçalves da; BUSSOLETTI, Denise Marcos; & HAERTER, Leandro. “A água como destino: Na Colônia de Pescadores Z-3, territórios e territorialidades entre mar e terra”. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v.10, n.18, Jan./Jul.2018
- RIBEIRO, Loredana & MILHEIRA, Rafael (organização). **AMA Anaque do Pluricentenário de Pelotas** [recurso eletrônico]: textos sobre patrimônio, arqueologia, identidade e outros temas. Pelotas: Programa de Pós-Graduação em Antropologia PPGAnt. UFPel, 2018.
- ROCHA, Eduardo; CLASEN, Carolina Mesquita; DI FELICE, Emanuela; RESENDE, Lorena Maia; DETONI, Luana Pavan; PONS, Antonella dos Santos; HYPOLITO, Bárbara de Bárbara; FALCÃO, Carolina Magalhães; ALLEMAND, Debora Souto; ENCARNAÇÃO, Fabricio Sanz; TOMIELLO, Fernanda; ESCUDERO, Haydde Beatriz; TETAMANTI, Juan Maniel Diez; PINHO, Rafaela Barros de; SILVA, Talita Correa Vieira da. Cartografias

sensíveis na cidade. Experiência e resistência no espaço público da Região Sul do RS. In: **PIXO - Revista de Arquitetura, Cidade e Contemporaneidade**. n.3 v.1, (pp. 148-165), primavera de 2017

SAPOLNIK, Jayme. Israel e a diáspora. **Herança Judaica: revista do pensamento judaico contemporâneo**, São Paulo: B'nai B'rith, v.1, n.1, 1969.

SCHAAN, Denise. A arte da cerâmica marajoara: encontros entre o passado e o presente. **Habitus**. Goiânia, v. 5, n.1, p. 99-117, jan./jun. 2007

SILVA, Fabíola Andrea BESPALÉZ, Educardo; &, STUCHI, Francisco Forte; Arqueologia colaborativa na amazônia: Terra Indígena Kuatinemu, Rio Xingu, Pará. **Amazônica** 3 (1): 32-59, 2011.

SILVA, Fabíola Andrea. Arqueologia como tradução do passado no presente – Aula Magna. **Amazônica**, 3 (2), pp. 260-267, 2011

SILVA, Fabíola Andrea. Etnoarqueologia: uma perspectiva arqueológica para o estudo da cultura material. **Métis: história & cultura** – v. 8, n. 16, p. 121-139, jul./dez. 2009

SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. **Exunêutica: construindo paradigmas para uma interpretação afro-religiosa**. Novo Hamburgo, Faculdade EST, Mestrado Acadêmico, Disciplina de Hermenêutica (2012). Disponível em <https://www.academia.edu/31565053/>, acesso em outubro de 2018

SOUZA, Wallace Ferreira de. Polissemia teatral: os mitos de Xangô na perspectiva da Antropologia do imaginário. Paralellus. **Revista Eletrônica em ciências das religiões** - UNICAP, Recife, Ano 3, n. 5, jan./jun. , p. 75-92, 2012

THROUP, Marcus, A simbologia religiosa da água nas mitologias do antigo oriente próximo: da mitocrítica a mitoanálise, In: **Religare** 8 (2), 193-200, outubro de 2011

VERGER, Pierre Fatumbi **Orixás. Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo** 6ª ed., Salvador: Corrupio, 2002.

ZABALA RUIZ, Lino José. **Criatividade e resistência cotidiana: os vidros lascados e reutilizados pelos escravizados da Charqueada São João da cidade de Pelotas, RS, Brasil. Um povo feito de barro**. Trabalho de Conclusão de Curso de Bacharelado em Antropologia com Linha de Formação em Arqueologia, do Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas. (Oror. Cláudio Baptista Carle), Pelotas, CAA-ICH-UFPel, 21 de dez

---

Submetido em: 26/11/2019  
Aprovado em: 02/03/2020