
A vida social das coisas e o encantamento do mundo na África central e diáspora

The social life of things and the enchantment of the world in central Africa and the diaspora

Camila Agostini*

Resumo: Este trabalho propõe o estudo de aspectos comuns de uma visão de mundo *tradicional*, espiritualizada ou, nas palavras de Chakrabarty, *encantada*, compartilhada em uma macrorregião da África central, assim como da experiência diaspórica de centro-africanos, no tempo do tráfico de escravos. O objetivo é observar como a cultura material participava ativamente das relações interpessoais, e, como propõe Appadurai, tinha uma vida social que dava significado à vida das pessoas. Caberá considerar ainda como os objetos participavam dessa ou expressavam essa visão de mundo *encantada*. Serão abordados dados diaspóricos na elaboração de uma proposta a ser aplicada em contextos centro-africanos, a partir de fontes de diferentes naturezas.

Palavras-chave: Cultura material; África central; Diáspora.

Abstract: This article is a study of the common aspects of a vision of a *traditional* spiritualized world, or in the words of Chakrabarty, an *enchanted* world, shared by people in the macro-region of central Africa as well as in the diaspora experience of Central Africans during the era of the slave trade. The objective is to observe how material culture actively participated in interpersonal relations and, as Adjurn Appadurai proposes, how it had a social life that gave significance to the lives of people. It also explores how objects participated in or expressed this vision of an *enchanted* world. Moreover, using diverse sources, the article will analyze data from the diaspora to elaborate a proposal which may also be applied to Central-African contexts.

Keywords: Material culture; Central Africa; Diaspora.

* Arqueóloga. Doutora em História. Professora-visitante no Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMG. *E-mail:* camilla-agostini@yahoo.com.br

O encantamento do mundo

Para iniciar este texto, vale um mergulho no trabalho do indiano Chakrabarty (1997) que aborda a concepção de uma realidade *encantada* no contexto do mundo do trabalho na Índia. O autor enfatiza a importância de se considerarem aspectos próprios das realidades estudadas nas interpretações seculares, homogêneas e lineares da história, produzida pelo Ocidente. Assim, aborda a maneira como a história encara os sistemas de pensamento nos quais deuses, espíritos e o sobrenatural participam ativamente do mundo.

Fazendo uma crítica a estudos sobre a história do trabalho no Sul da Ásia, apresenta uma concepção de tempo que é particular a esses sistemas de pensamento e questiona o uso acadêmico de categorias genéricas, que pretendem referir-se tanto a objetos quanto a conceitos abstratos elaborados pelos grupos sociais estudados que são diversos e, por vezes, divergentes daqueles utilizados pelas ciências humanas em geral. O autor mostra que, assim como o trabalho, o tempo na Índia também tem uma dimensão na qual o divino/sobrenatural participa. No entanto, o autor alerta que histórias seculares são produzidas sem considerar essa presença. Nesse sentido, são observados dois sistemas de pensamento: um no qual a ideia de tempo aparece como secular ou *desencantada*; e outro no qual os homens não são os únicos agentes significantes, caracterizando a ideia de um tempo *encantado*.

O tempo desencantado é o tempo referente ao sistema de pensamento de historiadores e cientistas sociais (do mundo ocidental, de maneira geral). (PIERUCCI, 2003; CARDOSO, 2008). Chakrabarty (1997) o descreve como um tempo não divino (ausência do sobrenatural), contínuo, vazio e homogêneo. O autor chega a falar em uma “consciência histórica moderna”, segundo a qual o mundo é desencantado *a priori*. Nesse mundo, deuses, espíritos e outras forças sobrenaturais não têm um papel ativo nas narrativas históricas. Tais narrativas expressam um tempo vazio e homogêneo. Nas palavras do autor, é como um “saco sem fundos”, no qual qualquer número de eventos pode ser colocado dentro dele, sendo que o tempo não é afetado por nenhum evento em particular. Ele é autônomo, natural, e as sociedades humanas não têm ação sobre ele. Dessa maneira, o tempo da história humana é parte da natureza. Ele é explicado como uma sucessão de mudanças evolucionistas e geológicas, podendo voltar até as origens do universo. Chakrabarty (1997) chama a atenção para o uso que os historiadores fazem desse conceito,

que não difere do tempo tal como é concebido pela ciência newtoniana, lembrando que o tempo histórico e o tempo geológico não são, necessariamente, equivalentes, ou seja, o tempo dos homens pode assumir dimensões diferentes do tempo da Terra.

O autor enfatiza que, nas narrativas históricas, as coisas podem até se mover mais rápido ou mais devagar, o tempo pode ser cíclico ou linear (o passar das semanas, das estações; a sucessão de anos, séculos), podendo, inclusive, ser consideradas regiões diferentes do tempo (tempo doméstico, tempo do trabalho, tempo do Estado, etc.). No entanto, todos esses tempos pertencem à própria natureza; não são tratados como parte de um sistema de convenções, de um código cultural de representação, como julga mais apropriado o autor.

Uma vez que, na concepção newtoniana, o tempo é algo natural, tudo pode ser historicizado. Isso significa que sempre será possível associar pessoas, lugares e objetos a um fluxo contínuo de tempo histórico. Desse modo, qualquer lugar que foi ocupado por uma sociedade pode entrar numa linha de tempo. Não importa se algumas dessas áreas foram ocupadas por pessoas (como os hindus) que não tinham um “senso de história cronológica” antes da chegada do europeu, mas outras formas de memória e entendimento da historicidade. Ao contrário do que pudessem ter pensado e de que forma pudessem organizar as suas memórias, o historiador tem a capacidade de colocá-los num tempo que, supostamente, todos compartilham, conscientemente ou não. Sem esse tempo – natural, homogêneo, secular – a história da evolução/civilização humana não pode ser contada. Assim, independentemente da cultura ou da consciência, as pessoas existem em um tempo histórico.

Chakrabarty (1997) levanta alguns problemas de caráter teórico e metodológico para as ciências sociais. Uma primeira questão foca a naturalidade do tempo. Afinal, o tempo é natural? Ele existe *a priori*, independentemente do homem ou é concebido culturalmente de acordo com diferentes sistemas de pensamento (isso inclui a própria concepção do que seja a realidade dentro de cada um desses sistemas)?

Segundo o autor, o tempo, um código básico da história, não é algo que pertence à natureza, isto é, não é completamente independente dos sistemas humanos de representação. O autor admite que a concepção newtoniana não é um entendimento falso do tempo, mas é preciso ter em mente a concepção existente na própria sociedade estudada e se perguntar se realmente é possível traduzir uma pela outra. Uma vez que

a resposta seja negativa, se coloca um problema ético, em que a história é construída sob moldes específicos e dominantes, impedindo um conhecimento mais apropriado de realidades diferentes daquela do pesquisador.

Nesse ponto, o autor nos remete a um segundo problema: o da tradutibilidade e do uso de categorias universais para esse fim. Nesse sentido, acusa os pesquisadores de violarem a prosa realista hindu, uma vez que, para que haja legitimidade acadêmica, é preciso seguir as linguagens e formas de pensamento das ciências sociais, que são, afinal, desencantadas por definição. Assim, categorias pertencentes a esse sistema de pensamento (das ciências sociais) são utilizadas numa tradução literal de realidades distintas.

Alguns pesquisadores admitem que os *contextos* explicam deuses particulares, isto é, se todos nós pudéssemos ter o mesmo contexto, teríamos os mesmos deuses. Assim, escrever sobre a presença de deuses e espíritos na linguagem secular da história seria um ato de traduzir, numa linguagem universal, algo que, nas palavras do autor, pertence ao campo das diferenças. Com isso, vale o alerta de que categorias como *cultura* e *religião*, tidas como universais, não chegam a ser questionadas nem mesmo pelas perspectivas particularistas e relativistas, que acabam por ver as diferenças entre as religiões, não colocando em xeque a categoria *religião*, por exemplo.

Em um artigo intitulado *Tempo mítico e tempo histórico na África*, Hama e Ki-Zerbo (1979) apresentam, de forma introdutória e genérica, os aspectos do que consideram caracterizar a noção de tempo na África Subsaariana, aparentemente, referindo-se ao período pré-colonial, tendo em vista os preconceitos implícitos nas produções acadêmicas sobre as sociedades existentes nessa região.

De início, os autores chamam a atenção para a visão de povos africanos que vivem “submersos [...] no tempo mítico – um vasto oceano sem margens e sem pontos de referência – enquanto que os outros [especialmente os do mundo ocidental] avançavam pela avenida da história, amplo caminho pontilhado pelas etapas do progresso”. (HAMA; KI-ZERBO, 1979, p. 12).

Os autores procuram identificar as duas dimensões – mítica e histórica – na concepção de tempo africana. Vale lembrar que o tempo histórico é um tempo do mundo ocidental, no qual a sucessão linear de vida e morte, ao longo das gerações, define o seu *continuum*. Já no tempo

mítico, em que se encontram explicações acerca das origens dos povos, dados objetivos se misturam com criações.

Na verdade, Hama e Ki-Zerbo não escapam do problema apresentado por Chakrabarty (1997) sobre o uso de categorias universais, no entanto, apresentam alguns aspectos interessantes do sistema de pensamento africano acerca do tempo e da história. Os autores caracterizam o pensamento histórico africano como atemporal e com uma dimensão essencialmente social, cujo mito – representação imaginária do passado – de fato domina a concepção de desenvolvimento da vida dos povos. Mencionam que certas cosmogonias atribuem a um tempo mítico os progressos alcançados num determinado tempo histórico que, não sendo percebido como tal pelos indivíduos, é substituído pela memória do grupo.

Segundo os autores, o tempo africano não pode ser descrito como uma duração que impõe certo ritmo ao destino individual, como “um rio que flui numa única direção, de uma fonte conhecida a uma foz desconhecida”. (HAMA; KI-ZERBO, 1979). Nesse sentido, a morte não é um limite, um fim, e as gerações passadas não estão perdidas num tempo passado, mas continuam, de alguma maneira, sempre presentes e tão ou mais influentes do que quando viviam. Dessa maneira, o passado, por intermédio do culto, tem relação direta com o presente. Nessa relação, os ancestrais participam como agentes em assuntos surgidos séculos depois de sua morte.

Thompson (1984), estudando a religião tradicional dos Bakongos (grupo etnolinguístico que se estende da parte mais ao Sul do Gabão até o Norte de Angola), apresenta a visão de indestrutibilidade da alma existente entre as populações dessa região. Nessa visão, a vida humana não tem fim. Ela constitui um ciclo no qual a morte é meramente uma transição no processo de mudança. Cabe perguntar: como apresentar essa realidade a partir de uma concepção na qual o tempo é definido pela sucessão de vida e morte, pela linearidade e num ritmo progressivo?

Considerando os apontamentos de Chakrabarty (1997), questiona-se o quanto concepções compartilhadas por diferentes grupos sociais centro-africanos – tais como as que veremos a seguir, como a importância da ancestralidade; a participação dos mortos na vida dos vivos; os tipos de espírito que atuam no mundo; a concepção e prática da feitiçaria e da adivinhação; e a potencialidade dos objetos – não permeiam todos os aspectos da vida e não apenas o que chamamos religiosidade. Ressalta-

se que não é possível, nesse contexto africano, isolar aspectos religiosos de outros políticos, sociais ou mesmo daqueles ligados à noção de saúde.

Aqui entra a questão da tradução de um mundo encantado por uma narrativa desencantada. O objetivo deste trabalho é, nesse sentido, o de observar aspectos desse encantamento não apenas em contextos tidos como *rituais*, mas também no cotidiano, considerando que a perspectiva que se tem da realidade se expressa em todos os aspectos da vida de uma pessoa ou grupo social. Para isso serão analisados diferentes objetos, procurando entender como as coisas têm uma vida social que transparece as concepções de mundo de quem as produz e as utiliza.

A proposta

O reconhecimento de uma cultura comum a diferentes grupos centro-africanos na diáspora foi abordado por Robert Slenes (1995, 1999, 2002) em seus trabalhos sobre a experiência africana no sudeste escravista no Brasil. Como uma forma de fazer uma aproximação com as perspectivas ou visões de mundo desses africanos, serão aqui enfocadas determinadas concepções da realidade trazidas com eles da África e que foram adaptadas em um novo contexto no Brasil. O que se pretende é investigar noções compartilhadas por centro-africanos na África como forma de elucidar aspectos da bagagem cultural trazida para o Brasil e que foram negociadas nesse novo contexto. Caberá, nesse sentido, observar o papel social de objetos que dinamizavam essas concepções em práticas rituais e cotidianas.

Concepções de realidade compartilhadas por diferentes grupos sociais centro-africanos podem ser vislumbradas na perspectiva de diferentes autores, seja na abordagem de movimentos religiosos, como fazem Craemer, Vansina e Fox (1976), seja na perspectiva de Vansina (2004) sobre uma “imaginação coletiva” e na abordagem de Thornton (2010) sobre uma teologia centro-africana, ou ainda, no olhar de Janzen (1992) sobre uma cultura médica, na qual se considera que as relações humanas e a sociedade podem causar doenças.

Esses autores concordam que, apesar das diferenças de práticas, rituais e símbolos, uma vasta região da África central compartilharia certa concepção de realidade no tempo do tráfico de escravos, período, aqui, em foco. Alguns aspectos dessa realidade compartilhada podem ser destacados, como mencionado anteriormente.

Um primeiro aspecto diz respeito à relação entre a vida e a morte ou entre os vivos e os mortos. Se, por um lado, o entendimento do que acontece com uma pessoa depois que ela morre podia variar, sendo para alguns pertinente a teoria da transmigração das almas (quando uma pessoa morre sua alma vai para algum parente), para outros a alma morre junto com o corpo, ou ainda se explicava a situação pela reencarnação. Mas, de maneira geral, seria amplamente aceito no tempo e no espaço que os mortos tinham uma vida sobrenatural em um mundo invisível e influenciavam a vida dos vivos. (THORNTON, 2010, p. 85).

Assim, a ancestralidade, na figura dos mortos ou na própria noção de linhagem, parece ter sido fundamental não apenas na vida dita religiosa, mas também nos âmbitos social e político. Os espíritos constituíam, assim, personagens ativos e importantes para a vida de centro-africanos de maneira generalizada no tempo do tráfico de escravos. Segundo Thornton (2010), essas entidades se dividiam em quatro categorias: as almas de familiares recentemente falecidos, que seriam ancestrais com esfera de atuação sobre seus descendentes; espíritos mais distantes e muito poderosos de pessoas que morreram há mais tempo e que tinham uma ação regional ou territorial; espíritos tidos como inferiores, desapegados de famílias ou territórios, que causavam problemas. Esses eram espíritos de pessoas que teriam tido morte violenta, que foram banidos ou que não tiveram um enterro apropriado e que eram evocados na ativação de amuletos na prática da feitiçaria. Por fim, havia Nzambi Mpungu, o criador do universo, o ancestral original do primeiro homem. (THORNTON, 2010, p. 89).

Além da importância da ancestralidade e da participação dos mortos na vida dos vivos, outra noção amplamente aceita entre os grupos, que de uma maneira ou outra estiveram ligados às redes do tráfico de escravos e, por conseguinte, caracterizavam a população escrava transferida para o Brasil, era a de feitiçaria e adivinhação. Segundo Vansina, a prática de feitiçaria estaria sempre associada a tensões sociais (2004, p. 268) e, mais uma vez, não se restringia a um universo de magia ou superstição meramente, mas exercia influência nas relações interpessoais e na própria concepção de uma realidade da qual o sobrenatural participava.

Por fim, outro aspecto amplamente aceito entre diferentes grupos dessa macrorregião africana seria a potencialidade de alguns objetos. Amuletos, para ilustrar, são um exemplo evidente de objetos que recebem uma força especial e que têm influência na vida das pessoas. Este trabalho

se ocupará em propor um estudo que investigue em que medida objetos de uso cotidiano estavam enredados nas mesmas noções *encantadas* – nas palavras do indiano Chakrabarty – de uma realidade concebida a partir de parâmetros diferentes do europeu ocidental e cristão. Se objetos de uso ritual, tal como altares e túmulos, oferendas ou mesmo os referidos amuletos, tinham um papel ativo e simbólico evidente, caberá refletir em que medida objetos de uso cotidiano também podiam agir ativamente nas relações sociais e guardavam aspectos dessa realidade.

Será abordada, neste trabalho, portanto, a dinâmica desses objetos na vida das pessoas, seguida de uma breve análise sobre determinados objetos de uso ritual e cotidiano, analisados em diferentes trabalhos contextualizados na diáspora. Essa análise pretende contribuir com o entendimento da importância de uma perspectiva africana – ou centro-africana – de uma experiência vivenciada pelos próprios africanos, fosse na África central, fosse na diáspora, dada qual a cultura material participava ativamente.

A vida social das coisas

Segundo uma perspectiva materialista, os artefatos são criados, têm uma vida útil finita, se tornam gastos ou esgotados e são descartados. Jones contrapõe a essa noção de “vida útil dos artefatos” a de “biografia das coisas”, que inclui a ideia de que os objetos são usados como forma de dar significado à vida das pessoas, construindo e mantendo identidades sociais. (2002, p. 84). Dessa maneira, há uma preocupação em fazer a conexão entre uma vida das coisas e a vida das pessoas.

Kopytoff ressalta que não há apenas uma biografia possível para as coisas, assim como para as pessoas. Se para um indivíduo é possível traçar uma biografia psicológica, profissional, familiar, política, etc., para as coisas podemos contar com uma biografia física (ou técnica), econômica, social, que pode ou não ser informada culturalmente. (KOPYTOFF, 1986, p. 68).

Ao levantar a possibilidade de se trabalhar uma biografia das coisas, vem à tona as proposições (de autores como Alfred Gell) de se pensar na agência dos objetos. O autor lembra que um agente social “faz as coisas acontecerem”, isto é, há uma intenção no ato. (1998, p. 16). Ao atribuir agência às coisas, o autor se refere a objetos, dentro de uma ação social, que são considerados “autores” dessa mesma ação. Nesse sentido, quando

dizemos que “o carro me deixou na mão” ou que “a mina explodiu” estamos atribuindo a autoria da ação aos objetos, quando não a uma personalidade. Muitas pessoas atribuem personalidades particulares aos seus carros – como carros arrojados ou antiquados – ou, no caso das minas, podemos chamá-las violentas, por exemplo. (GELL, 1998, p. 18-20).

Brinquedos e objetos rituais ou mágicos são exemplos claros de artefatos a que são conferidas ações intencionais em seu contexto de uso. E aqui vale o alerta que faz Gell de que o conceito de agência não é meramente classificatório e livre de contexto, mas relacional e dependente do contexto. (1998, p. 22).

Objetos que apresentam atributos estilísticos comuns expressam valores culturais compartilhados em determinada comunidade ou grupo social (GELL, 1998, p. 155-156) e são instrumentais na definição de grupos e na manutenção de fronteiras. (BEAUDRY et al., 1996, p. 275). Os padrões decorativos aplicados aos artefatos ligam as pessoas às coisas e aos projetos sociais que essas coisas representam. “Decoração é com frequência essencial à funcionalidade psicológica do artefato, que não pode ser dissociada das outras funcionalidades que ele possui.” (GELL, 1998, p. 74).

Nesse sentido, a decoração é funcional, sendo, raras vezes, uma “obra do acaso”. O autor dá o exemplo de lençóis para crianças, decorados com bichinhos ou personagens de desenho animado, que são um convite para levá-las à cama, fazendo com que se sintam amparadas por referenciais próprios, proporcionando mais conforto. (GELL, 1998, p. 74).

Mary Beaudry et al., em suas proposições clássicas em *Artifacts and active voices*, seguem na mesma direção ao considerar que a relação entre comportamento e mundo material está longe de ser passiva. Segundo os autores, “artefatos são encarnações tangíveis de relações sociais que contêm atitudes e comportamentos do passado”. (1996, p. 272). Ao invés de ver os objetos como atores sociais, consideram-nos como um meio de comunicação e expressão, que pode condicionar à ação social ou mesmo controlá-la. (BEAUDRY et al., 1996, p. 275). Nos dois casos – objetos como atores sociais ou como meios de comunicação e expressão – os artefatos ganham ação social e participam ativamente da dinâmica e interação social. Deixam de ser apenas um produto passivo do

comportamento e passam a ser um componente instrumental de ações simbólicas. (BEAUDRY et al., 1996, p. 294).

Na procura por significados, Beaudry et al. contrapõem-se a uma perspectiva lógico-positivista ou lógico-empirista que se ocupa apenas da identificação de regularidades estatísticas, tipologias e cronologias. No lugar de regularidades observáveis, os autores consideram fundamental a abordagem do contexto, do significado da vida social àqueles que dela participaram e a explanação de exceções e indeterminantes. (BEAUDRY et al., 1996, p. 274). Mais do que um *background* histórico, o contexto é visto como um elemento-chave para a interpretação dos objetos, cujo significado das coisas é localizado e constituído. (BEAUDRY et al., 1996, p. 281).

Para estar atento ao modo pelo qual os artefatos delimitam relações sociais, deve-se considerar a sua mobilidade como um fator importante. “Se vamos considerar a influência dos artefatos na criação e manutenção de relações sociais, então precisamos considerar os processos de troca/comércio e consumo.” (JONES, 2002, p. 95). O que é significativo na adoção de objetos estrangeiros – de ideias estrangeiras –, por exemplo, não é o fato de eles serem adotados, mas a forma como eles são culturalmente redefinidos e postos em uso. (KOPYTOFF, 1986, p. 67).

A cultura serve para orientar uma ordem cognitiva coletiva e compartilhada, não como “uma invocação de consenso [que] serve para tirar a atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições dentro do todo” (THOMPSON, 1993, p. 6), mas como princípios que guiam a mente humana para que restabeleça a ordem no caos que a circunda, classificando o mundo e as coisas. Como sugere Kopytoff, “os sistemas de classificação refletem a estrutura e os recursos culturais das sociedades em questão”. (1986, p. 70). Assim como as culturas não podem ser definidas de forma homogeneizante, estática e coerente, o contato cultural tende a criar diferenças e conflitos e não a uniformidade de um *melting pot* ou de um caldeirão cultural. (LITTLE, 1996, p. 48). Trabalhos como os de Robert Slenes (1995, 1999, 2002), como referido anteriormente, mostram a possibilidade de reconhecimento de princípios comuns que dão base a uma nova identidade baseada na experiência de africanos no cativeiro. Não se trata da miscelânea sugerida pela noção de caldeirão cultural, mas de referenciais específicos que são reconhecidos em um novo contexto. Sendo assim,

a cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu “trabalho produtivo” [...]. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições [...]. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar. (HALL, 2009, p. 43).

Assim, a cultura, como a tradição, é reinventada a partir de parâmetros herdados do passado, mas que são acionados de maneiras específicas para propósitos presentes. (HOBSBAWN, 1996). A cultura material e os usos a ela atribuídos podem falar sobre esse movimento que mistura permanência e transformação, a partir das suas apropriações por diferentes sujeitos em contextos particulares.

Objetos em ação

Faço uso de informações disponíveis na bibliografia para apontar alguns caminhos dentro da proposta aqui exposta. Para além dos próprios objetos recuperados por arqueólogos em escavações, testamentos, inventários e processos de inquisição têm se mostrado fontes potenciais para o estudo da cultura material, no universo compartilhado por africanos e seus descendentes na diáspora. Listas de coisas, geralmente associadas a práticas mágicas, podem ser vislumbradas em trabalhos como os de Eduardo França Paiva sobre os amuletos na Minas colonial. Com base em testamentos, o autor viu nos balangandãs de negras e mestiças insígnias de poder, devoção e proteção (PAIVA, 2001, p. 509), admitindo, no entanto, a dificuldade dos historiadores de traduzir a magia e os significados dos amuletos.

Os testamentos, assim como os inventários, oferecem listas, por vezes estáticas, por vezes indicativas de práticas e comportamentos, inclusive cotidianos. Paiva mostra como os objetos que constituíam um balangandã de Bárbara Gomes de Abreu e Lima, uma crioula forra, em Minas do século XVIII, foram espalhados entre amigos, na interpretação do autor, para escapar de problemas com a inquisição. No testamento de Bárbara, fica claro, ainda, o desejo de que cada parte da penca deveria voltar a reintegrar o balangandã após a sua morte. (PAIVA, 2001, p. 507).

Assim, além de descrever todos os objetos que a compunham, dentre eles as representações de uma águia, um pente, uma estrela, uma argola,

um coração, por exemplo, o testamento sugere alguns aspectos da visão de mundo de Bárbara, que teria as forças de seu amuleto integradas apenas à sua morte. Afinal, se os balangandãs eram sinais de poder, devoção e proteção, como teria sido sua *ação* aos pedaços, entre amigos, e íntegro e completo, após a morte de Bárbara? Objetos que, provavelmente, espalhados, juntavam uma rede de sociabilidade em torno de Bárbara e, juntos, davam a ela um sentido de proteção importante em um momento-chave na vida da pessoa, que seria o de deixar o mundo dos vivos. Essa possibilidade sugere ao pesquisador a relevância de objetos intermediando relações sociais, suas potencialidades mágicas de proteção, sua representação como um marco de poder e devoção, assim como um sinal de que o momento da morte era algo além do fim para a crioula Bárbara.

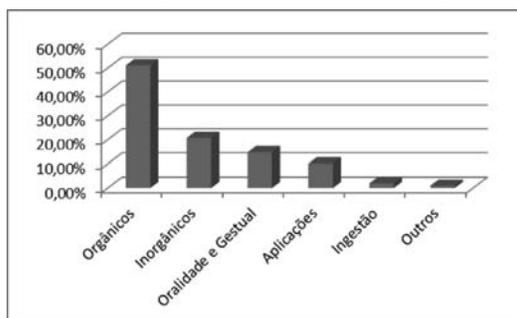
Já os estudos baseados em processos inquisitoriais no Brasil e em Portugal, desenvolvidos pelas historiadoras Laura de Mello e Souza (1995) e Daniela Buono Calainho (2001, 2004), respectivamente, oferecem mais do que listas de objetos e suas possíveis representações sociais, são verdadeiras receitas que potencializavam determinados objetos para cura, para o afeto, para a proteção ou mesmo para fazer o mal. São identificáveis, ainda, aqueles artefatos dedicados a oferendas e à adoração de almas ou espíritos de várias naturezas.

Dentre os ingredientes utilizados para essas finalidades, estão matérias orgânicas, inorgânicas (os objetos propriamente ditos), a oralidade e o gestual, aplicações diversas, a ingestão ou consumo, entre outros. Apenas como exercício, é possível fazer uma lista com mais de duzentos e oitenta itens a partir do artigo de Daniela Calainho intitulado “Feiticeiros negros em Portugal”, publicado na revista *Afro-Ásia*, em 2001. Nesse artigo, a autora apresenta um levantamento de verdadeiras receitas, para os mais diversos fins, que dinamizavam coisas que deveriam atuar nas relações entre pessoas ou entre as pessoas e um plano sobrenatural.

Listando todos os ingredientes citados pela autora, temos uma grande maioria de materiais orgânicos (51,2%), de origem humana, animal, vegetal, contando ainda com bebidas, alimentos processados e pós que se imagina serem também de origem orgânica. Em seguida, em frequência, temos os objetos propriamente ditos (materiais inorgânicos) (20,8%), seguidos da oralidade e o gestual (14,8%) e as aplicações como defumadouros, fervedouros, suadouros, etc. (10,25%). Em baixa representatividade, está a referência à ingestão ou ao consumo de

produtos (2%). Por fim, a menor frequência está ligada a outros elementos relevantes nessas operações, como sonhos e o ouvir de vozes (1%).

Gráfico 1 – Frequência dos itens citados em processos inquisitoriais



Fonte: Calainho (2001).

Está claro que essa avaliação trata-se apenas de um exercício, que pode sugerir maior ou menor relevância para determinados *ingredientes* nas ações de cura, proteção, na realização de afetos ou malefícios, ou ainda, na comunicação com um plano sobrenatural, a ser verificada em pesquisa sistemática nos documentos em contextos centro-africanos.

Matérias *vivas*, assim, parecem ser as preferidas não só na administração de remédios em forma de ervas, por exemplo, mas em oferendas e manipulações para diversos fins. Por deterem forças vitais, seriam importantes veículos transmissores de uma energia necessária para a execução de determinados objetivos. As palavras e os dizeres, a dança e os cantos, o bater de palmas, o toque das mãos, dentre outras execuções humanas (classificadas aqui como “oralidade e gestual”), também deveriam transferir energias ou ligavam as pessoas ao sobrenatural. As aplicações diversas também não deixam de ser execuções humanas, mas que, por vezes, contavam ainda com a ação da natureza, como o ato de queimar ingredientes, expô-los ao sereno ou acondicioná-los no subsolo, enterrando-os. O fogo, a umidade da noite e a terra agiriam, assim, conforme os interesses do curador ou feiticheiro. Ainda, dependendo da condição humana, o caso do consumo de bebidas e alimentos, que deveriam agir diretamente no corpo do interessado. Interessante é, contudo, a baixíssima frequência de referências a sonhos e ao ouvir de vozes.

Nesse contexto, a grande maioria dos ingredientes referidos nos documentos mencionados por Calainho tem uma conotação “viva”, ou de algo que depende da vida. No entanto, não é baixa a frequência dos objetos, materiais inorgânicos, a princípio inanimados. Muitos deles são potencializados na combinação com matérias orgânicas, outros serviam apenas como suportes ou veículos para tais ingredientes, mas há, ainda, aqueles que por si tinham uma ação mágica, como: bonecos, imagens, pedaços de roupas ou sapatos, pedaços de vidros, desenhos ou escritos, por exemplo. São esses materiais aqueles mais prováveis de serem encontrados por arqueólogos em escavações, que, com seus resultados, aumentam o espectro de possibilidades de objetos, que, com seus contextos, dão pistas de novas receitas.

Exemplo disso é a sepultura de um provável feiticeiro identificada por Handler e Lange em uma *plantation* em Barbados, o chamado “sepultamento 72”:

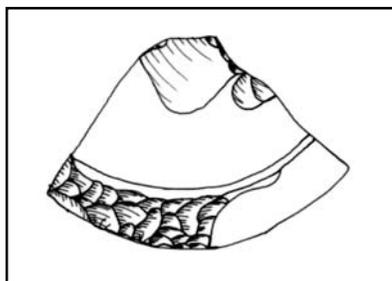
O sepultamento 72 continha um homem idoso que foi sepultado com sua cabeça voltada para o leste. Este indivíduo usava braceletes de cobre em seu braço esquerdo e foi sepultado usando dois anéis brancos de metal, um anel de cobre e um colar com sete conchas de cauris, 21 caninos de cachorro perfurados, 14 contas de vidro, 5 vértebras de peixe perfuradas e uma grande conta de “agate”. Acompanhando o sepultamento estava um cachimbo, possivelmente de origem africana e uma lâmina de faca de ferro. (Apud WILKIE, 1997, p. 86).

Assim como a crioula Bárbara deixou orientações de como proceder com seus balangandãs após a sua morte, que deveriam ser reunidos, os sepultamentos podem revelar prescrições de como lidar com o momento da *passagem*. No caso do “sepultamento 72”, adornos, vestígios de animais, um cachimbo e uma lâmina de ferro faziam parte do repertório do provável feiticeiro dessa sepultura escavada por Handler e Lange.

A sensação de exotismo ou mesmo repulsa a certos ingredientes pode ser comum entre ocidentais, como o sacrifício de animais, o uso de excrementos humanos, esperma, ossos de defuntos, bonecos com alfinetes enfiados e, até mesmo, uma criança morta. O arqueólogo Marcos André Torres de Souza (2010) observa a presença de resíduos, ou lixo, no interior das senzalas e considera que esses resíduos, na verdade, não remetiam a uma sensação de sujeira para os escravos, mas podiam

significar uma reserva de material reaproveitável. Seria o caso de vidros quebrados, cujos fragmentos eram lascados e transformados em novos artefatos, tais como facas ou raspadores. A perspectiva de reciclagem, assim, dava um sentido diferente daqueles apreendidos por senhores e viajantes que vislumbravam o acúmulo de resíduos no interior das habitações escravas como sujeira.

Figura 1 – Desenho de fragmento de vidro lascado



Fonte: Souza (2010).

O historiador Robert Slenes (1999), por sua vez, nota a mesma distinção entre olhares brancos e olhares negros sobre as habitações escravas, sem janelas e esfumaçadas por um fogo que ardia internamente. A conexão com os ancestrais, perspectiva fundamental na vida de um africano, explicava a permanência de algo que, aos olhos estrangeiros, seria um incômodo.

Assim, é preciso não apenas relativizar a noção de exotismo, mas encontrar os parâmetros para a tradução de uma realidade diversa, de natureza *encantada*, isto é, que tem a participação do sobrenatural como elemento constituinte da realidade. Uma pista pode ser a tentativa de interpretação das receitas, observando as correlações entre seus ingredientes e as práticas. Um outro caminho é, como mencionado no início, observar em que medida objetos de uso cotidiano podem expressar aspectos dessa realidade compartilhada. Assim, testamentos, processos inquisitoriais, relatos de viajantes, especialmente de missionários, a etnografia e a própria cultura material exumada em escavações podem servir no intuito de observar a “vida social das coisas” (APPADURAI, 1986) e a sua participação prática e simbólica tanto na vida de africanos na África quanto na sua experiência e a de seus descendentes na diáspora.

Apenas a título de exemplo, considerando as possibilidades de pesquisa sobre os objetos de uso cotidiano, e não apenas ritual, vale apontar para os estudos arqueológicos sobre os utensílios cerâmicos cujo contexto remete à escravidão no Brasil. Marcos André T. de Souza e Luís Cláudio P. Symanski (2009) e Symanski (2010) apontaram para o desaparecimento das decorações incisas na cerâmica simples, acordelada, não torneada, em paralelo ao processo de crioulização na região oeste brasileira. Na mesma linha, foi observado em Agostini (2011), a mesma tendência de desaparecimento da decoração em paralelo ao processo de crioulização que seguiu o fim do tráfico de escravos. Esse caso, no entanto, foi observado em um contexto onde as panelas não eram produzidas por africanos e afro-descendentes, mas, possivelmente, por uma população caiçara, na região do Litoral norte de São Paulo. Essa população, majoritariamente branca e parda, estaria produzindo panelas decoradas, na primeira metade do século XIX, respondendo a uma demanda de mercado que aceitava uma estética africana ou afro-orientada em utensílios de uso doméstico nas cozinhas, já que sua produção chegava a abastecer a própria Corte do Rio de Janeiro nesse período – consideravelmente africanizada como notou Mary Karash (2000), Reis et al. (2010), entre outros autores. Já na virada do século XX, essas decorações são praticamente inexistentes na região.

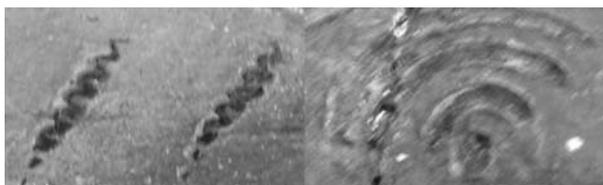
Figura 2 – Exemplo da diversidade decorativa em panelas cerâmicas procedentes do Litoral norte de São Paulo



Fonte: Acervo da Fundação Cultural São Sebastião.

É interessante que, dentre a grande variedade de composições dessas decorações, produzidas em até pelo menos meados do século XIX, aparecem motivos específicos, como signos intencionalmente reproduzidos. É o caso das linhas sinuosas e dos semicírculos concêntricos.

Figuras 3 e 4 – Motivos ou signos que se repetem na composição das decorações cerâmicas



Fonte: Acervo da Fundação Cultural São Sebastião.

Esse segundo exemplo remete a uma escarificação identificada como Macua, registrada em fontes iconográficas, manuscritas e literárias ao longo de todo o século XIX. (AGOSTINI, 2011). Essa semelhança – de um signo a princípio peculiar e não universal como são sinais mais simplificados, como o sinal-da-cruz, por exemplo, comumente associado ao Cosmorama Bakongo – reforça a influência de uma estética africana em panelas e outros vasilhames de uso em serviço.

Figura 5 – Escarificação Macua



Foto: Christiano Júnior.

Fonte: Acervo da Biblioteca Nacional.

É importante ressaltar que, no caso dos vasilhames em questão, não se considera essa manifestação estética uma expressão identitária específica – Macua –, mas como um indício das interações sociais entre diferentes sujeitos, no caso, a população africana e afro-descendentes e a população caiçara produtora das panelas. Esse exemplo sugere a possibilidade de representações particulares, registradas em objetos de uso cotidiano, terem tido um sentido peculiar, cujos significados ainda nos escapam, mas que poderiam estar ligados a uma perspectiva diversa da realidade ocidental, europeia e cristã. De toda forma, indica um aspecto de comunicação a partir de determinadas insígnias e de transformação dos seus significados que foram reapropriados e ressignificados no novo mundo.

Considerações finais

Por fim, é preciso refletir sobre alguns problemas e possibilidades que essa proposta de pesquisa incita. Destaca-se, em primeiro lugar, a possibilidade de identificação de uma “gramática”, que traduz uma determinada realidade, que acaba sendo generalizada para contextos africanos e brasileiros ou diaspóricos nas análises históricas. Afinal, como perceber as mudanças de fundamentos profundos de concepção da realidade no tempo e no espaço?

Uma segunda questão diz respeito à interação entre realidades, que não estão fechadas em si mesmas, mas em diálogo umas com as outras, como foi o caso das concepções de mundo europeias e africanas se influenciando mutuamente. Esse contato foi impactado por abismos culturais, como sugerem autores como Sweet (2003) ou contou com entendimentos compartilhados?

Sweet (2003) procura enfatizar as diferenças abissais entre as formas de entendimento ou a cosmologia do catolicismo e das religiões tradicionais africanas, de maneira que, na interpretação do autor, os africanos não chegavam a incorporar plenamente o catolicismo, ainda que admitissem algumas de suas práticas ou símbolos reinterpretados. Assim, para o autor, essas práticas eram sempre interpretadas a partir do pensamento e da tradição religiosa africanos no Brasil colonial. Isso se daria a tal ponto que a própria ideia de diabo ou de inferno podia ser incorporada positivamente, como uma forma de marcar sua posição como “o outro”, ou mesmo de manter ligações com suas antigas tradições de pensamento e religiosidade. É o exemplo que o autor (2003, p. 194)

dá, em Angola, de um soba que ouve de um padre que seus antepassados estão ardendo no inferno, e ele diz que, então, é para lá mesmo que quer ir!

Se para Sweet o aspecto de tradução – de concepções europeias segundo os parâmetros africanos – parece relevante, o autor marca as diferenças entre o catolicismo e as religiões tradicionais africanas como abruptas. No entanto, quando pensamos em versões populares do catolicismo, nota-se uma interface com a magia ou com forças sobrenaturais, expressas nas práticas de rezadeiras, de ex-votos “na devoção ao santo, [...] na crença em milagres, do apego aos lugares e objetos sagrados, do sentido da promessa, da romaria”, havendo “santos e fórmulas mágicas para todas as adversidades”. (MIRANDA, 1999, p. 16, 22). Sampaio (2009, p. 204-207) aponta ainda à semelhança entre os bentinhos, breves e escapulários da tradição católica e as bolsas de mandingas que incluíam orientações africanas no seu uso. Souza (2001, p. 179) ressalta que “o catolicismo praticado pelo povo [era] permeado de antigas crenças e rituais pagãos” com “uma grande dose de pensamento mágico, sendo as forças divinas chamadas frequentemente a intervir nos assuntos da vida cotidiana”. Esse pensamento e prática *popular* abrem, portanto, a possibilidade de se pensar nos diálogos, nas interpretações e nos processos de resignificação em situações de contato.

Por fim, chamo a atenção para as colocações que faz o referido Chakrabarty (1997) sobre as possibilidades de tradução de realidades, nas quais o sobrenatural participa ativamente do mundo, ou, em suas palavras, realidades *encantadas* que são traduzidas por uma ciência desencantada por natureza. (PIERUCCI, 2003; CARDOSO, 2008). Pensar essa relação significaria rever o olhar que lançamos sobre as fontes e as maneiras de interpretá-las.

Agradecimentos

Agradeço a Gabriela Sampaio e Leonardo Pereira por leituras prévias do texto apresentado no I Encontro de Estudos Africanos/Neaf-UFF, em maio de 2011, no qual este trabalho se baseia. A Jean Michel Mabeko-Tali pelo estímulo e leitura prévia deste texto. A Sean Purdy agradeço pela tradução do resumo em inglês.

Referências

- AGOSTINI, Camilla. *Mundo atlântico e clandestinidade: dinâmica material e simbólica em uma fazenda litorânea no sudeste, século XIX*. 2011. Tese (Doutorado) – UFF, Niterói, 2011.
- APPADURAI, Arjun. *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- BEAUDRY, Mary et al. Artifact and active voices: material culture as social discourse. In: ORSER, Charles E. (Ed.). *Images of the recent past: readings in historical archaeology*. Orlando: Altamira Press, 1996. p. 272-310.
- CALAINHO, Daniela Buono. Feiticeiros negros em Portugal. *Afro-Ásia*, p. 25-26, 2001.
- _____. Africanos penitenciados pela Inquisição Portuguesa. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano III, ns. 5-6, 2004.
- CARDOSO, Luís Antônio. O conceito de racionalização no pensamento social de Max Weber: entre a ambiguidade e a dualidade. *Teoria e Sociedade*, n. 16, v. 1, 2008.
- CHAKRABARTY, Dipesh. The time of history and the time of gods. In: LOWE, Lisa; LLOYD, David (Ed.). *Politics of culture in the shadow of capital*. Durban & London: Duke University Press, 1997. p. 33-60.
- CRAEMER, Willy de; VANSINA, J.; FOX, Renée C. Religious movements in central Africa: a theoretical study. *Comparative Studies in Society and History*, v. 18, n. 4, 1976.
- GELL, Alfred. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2009.
- HAMA, M. Boubou; KI-ZERBO, J. Tempo mítico e tempo histórico na África. *Correio da Unesco*, ns. 10-11, ano 7, 1979.
- HOBSBAWM, Eric. Introduction: inventing traditions. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Ed.). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- JANZEN, John M. Ideologies and institutions in precolonial western equatorial African therapeutics. In: FEIERMAN, Steven; JANZEN, John (Ed.). *The social basis of health and healing in Africa*. Los Angeles: University of California Press, 1992. p. 195-211.
- JONES, Andrew. Material culture and material science: a biography of things. In: _____. *Archaeological- Theory and scientific practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- KOPYTOFF, Igor. The cultural biography of things: commoditization as process. In: APPADURAI, Arjun (Ed.). *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- LITTLE, Barbara. People with history: an update on historical archaeology in the United States. *Journal of Archaeological Method and Theory*, n. 1, v. 1, p. 5-40, 1994.

- MIRANDA, Avelino Fernandes. Representações religiosas da natureza na bacia do corrente. *Revista de Divulgação Científica*, v. 3, 1999.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- REIS, João J.; GOMES, Fávio; CARVALHO, Marcus J. M. de. *O Alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (c.1822-1853)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai-de-santo na Corte Imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.
- SLENES, Robert W. "Malungu, ngoma vem!" África encoberta e descoberta no Brasil. *Cadernos da Escravatura*, Luanda, 1995.
- _____. *Na senzala uma flor: as esperanças e recordações na formação da família escrava*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- _____. The great porpoise-skull strike: central african water spirits and slave identity in early-nineteenth-century Rio de Janeiro. In: _____. *Central Africans and cultural transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SOUZA, Marcos André T. *Spaces of difference: an archaeology of slavery and slave life in a 19th century Brazilian plantation*. 2010. Tese (Doutorado) – Syracuse University, Syracuse, 2010.
- SOUZA, Marcos A. T. de; SYMANSKI, Luis C. P. Slave communities and pottery variability in western Brazil: the plantations of Chapada dos Guimarães. *International Journal of Historical Archaeology*, ano 13, v. 4, 2009.
- SOUZA, Marina de Mello e. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. *Tempo*, v. 6, n. 11, 2001.
- SWEET, James H. *Recreating Africa: culture, kinship, and religion in the African-portuguese world, 1441-1770*. North Carolina: The University of North Carolina Press, 2003.
- SYMANSKI, Luís Cláudio P. Cerâmicas, identidades escravas e crioulização nos engenhos de Chapada dos Guimarães (MT). *História Unisinos*, ano 14, v. 3, 2010.
- THOMPSON, E. P. Custom and culture. In: _____. *Customs in Common*. Londres: Merlin Press; São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
- THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirits: African and Afro-American art and philosophy*. Nova Iorque: Vintage Books, 1984.
- THORNTON, John K. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.). *Diaspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010. p. 81-100.
- VANSINA, Jan. *How societies are born: governance in West Central Africa before 1600*. Virginia: University of Virginia Press, 2004.
- WILKIE, Laurie A. Secret and sacred: contextualizing the artifacts of African-American magic and religion. *Historical Archaeology*, ano 31, v. 4, 1997.

