



## As “Pretas Feiticeiras” na perspectiva da Arqueologia da Diáspora Africana

The “Black Sorceresses” from the perspective of African Diaspora Archeology

Estefania Jaékel da Rosa\*

**Resumo:** Este artigo aborda algumas questões sobre a materialização das crenças afro-religiosas praticadas nos lares das mulheres negras nas periferias de Bagé e de Pelotas, compreendendo esses conhecimentos situados enquanto saberes afro-diaspóricos ancestrais, perpassados por gerações, através da oralidade. Seguindo a busca por uma prática arqueológica feminista e decolonial, esta etnografia arqueológica, desenvolvida a partir da observação e do convívio com essas mulheres, demonstra como seus saberes e experiências foram importantes no processo de aprendizado sobre a materialização do sagrado afro-religioso, tornando suas narrativas centrais no entendimento sobre a potência existencial das coisas que fazem morada em suas Casas e aquelas que podemos identificar em escavações arqueológicas. Nesse sentido, a crítica feminista e decolonial sobre a Arqueologia da Diáspora Africana pode contribuir com novas epistemologias, ancoradas nas subjetividades e agenciamentos dessas mulheres negras que resistem cotidianamente às opressões e privações impostas pela colonialidade. Essa postura visa contribuir ainda com leituras mais abrangentes sobre os contextos arqueológicos da diáspora africana, incluindo perspectivas que dialogam com as comunidades negras da contemporaneidade.

**Palavras-chave:** Arqueologia da Diáspora Africana. Mulheres negras. Religiões de matriz africana.

**Abstract:** This article addresses some questions about the materialization of Afro-religious beliefs practiced in the homes of black women in the outskirts of Bagé and Pelotas, understanding this knowledge situated as ancestral Afro-diasporic knowledge, permeated by generations, through orality. Following the search for a feminist and decolonial archaeological practice, this archaeological ethnography, developed from the observation and interaction with these women, demonstrates how their knowledge and experiences were important in the learning process about the materialization of the Afro-religious sacred, making their own narratives that are central to the understanding of the existential potency of the things that live in their homes and those that we can identify in archaeological excavations. In this sense, the feminist and decolonial critique of African

\* Mestra em Antropologia com área de concentração em Arqueologia, Mestra em Memória Social e Patrimônio Cultural, Sócia-diretora e coordenadora de pesquisa na empresa Híbrida Arqueologia e Gestão Cultural Ltda. Contato: estefania.hibridarqueologia@gmail.com



Diaspora Archeology can contribute to new epistemologies, anchored in the subjectivities and agencies of these black women who daily resist the oppression and deprivation imposed by coloniality. This posture also aims to contribute with broader readings about the archaeological contexts of the African diaspora, including perspectives that dialogue with contemporary black communities.

**Keywords:** Archeology of the African Diaspora. Black women. Religions of African origin.

## Introdução

Foram presas à ordem da delegacia, duas **pretas feiticeiras** que atraíam grande ajuntamento de seus adeptos. Na ocasião de serem presas, encontrou-se-lhes um santo e uma vela, instrumento de seus trabalhos.<sup>1</sup>

Ainda hoje o estigma da “preta feiticeira”<sup>2</sup> persiste na definição das mulheres negras afro-religiosas. Essa denominação mostra a persistência do medo e do preconceito sobre a crença dessas mulheres, que sofrem violências desse estigma desde o período escravista<sup>3</sup>. Por outro lado, observamos que essas mulheres resistiram ao longo da história, fazendo de seu feitiço um instrumento de luta que permanece viva e atuante nas comunidades situadas na periferia. É nesse sentido que compreendo que o termo “Preta feiticeira” se tornou uma autodenominação recorrente entre as mulheres que residem nas periferias de Bagé e de Pelotas (RS-Brasil), o que nos leva a refletir que, apesar de forjado pejorativamente pelo colonialismo euro-cristão, muitas mulheres incorporaram este termo ao seu vocabulário para demonstrar o empoderamento e a resistência de sua fé. Dessa forma, quando falamos aqui em “Preta Feiticeira” estamos justamente nos referindo às mulheres negras que cultuam sua ancestralidade, resistindo através de suas subjetividades para cumprir sua missão espiritual por meio da caridade, respeito e sabedoria para cuidar do próximo. Entre ervas, benzeduras, velas, imagens e outras coisas, elas materializam a força dos

<sup>1</sup> JORNAL DO COMERCIO *apud* MELLO, Marco Antonio Lírio de. **Reviras, batuques e carnavais**. A Cultura de resistência dos escravos em Pelotas. Pelotas: Editora Universitária, 1994, p. 26.

<sup>2</sup> Ao analisar os processos de inquisição das feiticeiras de Pernambuco e Bahia no século XVI, Juliana Sampaio e Kleber Silva concluem que as feiticeiras eram mulheres empobrecidas, sem marido, que moravam sozinhas nas zonas urbanas e utilizavam seus conhecimentos de magia também como uma forma de ganhar a vida, postura que distanciava essas mulheres do ideal feminino apregoado pelo catolicismo. Uma mulher sozinha e independente podia ser considerada esposa de Satã, por isso eram associadas à prostituição e a bruxaria, sendo por isso denunciadas à Inquisição. SILVA, Kleber Henrique da; SAMPAIO, Juliana Cunha. Mulher e Feitiçaria na América Portuguesa Do Século XVI: Cotidiano, Magia e Inquisição. *In*: ENCONTRO ESTADUAL ANPUH – PE, 10, Petrolina, PE. **Anais [...]**. Petrolina, PE: Associação Nacional de História, 2014, p. 9-35. Disponível em: [http://eeh2012.anpuh-rs.org.br/resources/anais/35/1398265369\\_ARQUIVO\\_Artigo.pdf](http://eeh2012.anpuh-rs.org.br/resources/anais/35/1398265369_ARQUIVO_Artigo.pdf). Acesso em: 27 jul. 2021.

<sup>3</sup> Tomo aqui a expressão “feitiçaria” como um termo construído pelas elites na interpretação amedrontada da religião do outro. O estranhamento cultural perante o desconhecido, relacionado a um imaginário desqualificador das práticas religiosas tidas como exóticas, fez com que esses indivíduos utilizassem a expressão pejorativamente. Para os “feiticeiros” e “enfeitiçados”, os feitiços faziam parte de uma cosmologia religiosa específica, que trazia conforto espiritual e material e cuja devoção cimentava solidariedades. MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

Orixás e dos espíritos ancestrais em suas Casas, usando seus “feitiços” como instrumentos de resistência à colonialidade do poder e ao racismo religioso na diáspora africana.

A diáspora africana define as experiências dos africanos e afrodescendentes que foram forçados a abandonar sua terra e resistiram à escravidão e ao colonialismo, perpetuando códigos culturais e laços de ancestralidade que sobreviveram por meio de hibridismos culturais<sup>4</sup>. Segundo Márcio Goldman<sup>5</sup>, a diáspora africana sustentou a constituição do mundo capitalista moderno, e, na coexistência entre aniquilações e potências vitais de criatividade, as religiões de matriz africana<sup>6</sup> surgiram como um dos resultados do processo criativo de reterritorialização de milhões desses africanos que foram explorados pelo trabalho escravo na América.

Esses saberes, identidades e códigos culturais resistiram ao colonialismo através da oralidade e difusão das memórias afro-diaspóricas<sup>7</sup>, as quais encontraram ressonância através de re-existências de mulheres negras. No entanto, a problemática de gênero só foi incorporada aos estudos da diáspora africana com a emergência das teorias feministas, que reivindicaram esse conceito enquanto instrumento teórico e político que embasa as problemáticas interseccionais das mulheres negras<sup>8</sup>. O feminismo diaspórico compreende a corporeidade e as experiências de opressão e resistência das mulheres negras enquanto instrumentos de luta pela participação ativa no agenciamento de suas condições de vida e na constituição da diáspora negra<sup>9</sup>.

Compreende-se, portanto, que a experiência afro-diaspórica das mulheres negras é marcada pela diversidade de temporalidades, visões de mundo e formas de representação que

<sup>4</sup> “Hibridismo não é uma referência à composição racial mista de uma população. É realmente outro termo para a lógica cultural da tradução. Essa lógica se torna cada vez mais evidente nas diásporas multiculturais e em outras comunidades minoritárias e mistas do mundo pós-colonial. Antigas e recentes diásporas governadas por essa posição ambivalente, do tipo dentro/fora, podem ser encontradas em toda parte. Ela define a lógica cultural composta e irregular pela qual a chamada ‘modernidade’ ocidental tem afetado o resto do mundo desde o início do projeto globalizante da Europa.” HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 74.

<sup>5</sup> GOLDMAN, Marcio. A relação afroindígena. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 23, p. 213-222, 2014.

<sup>6</sup> Essa tomada mais geral pelo termo “religiões de matriz africana” se deve também ao fato que a religião não consistiu num ponto de partida, ela se mostrou aos poucos como uma alteridade imanente ao cotidiano da periferia, definindo os laços sociais (família de sangue e de religião), presentes no dia-a-dia para resolver diferentes problemas e conflitos que atingem suas famílias (saúde, financeiro, amoroso etc.), e ainda, preservando as memórias da ancestralidade e da diáspora africana (por meio de costumes, ritos, linguagem, alimentos, entidades etc.).

<sup>7</sup> HARTEMANN, Gabby; MORAES, Irislane Pereira de. Contar Histórias e Caminhar com Ancestrais: perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. **Vestígios**, Minas Gerais, v. 12, n. 2, p. 7-34, jul./dez. 2018, p. 17.

<sup>8</sup> LÓPEZ, Laura Cecília. **Que América Latina se sincere: uma análise antropológica das políticas e poéticas do ativismo negro em face a ações afirmativas e às reparações no Cone Sul**. 2009. 389 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009, p. 86.

<sup>9</sup> WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo *In*: VERSCHUUR, Christine (Org.). **Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux** [en línea]. Genève: Graduate Institute Publications, 2009, p. 150. Disponível em: <http://books.openedition.org/iheid/6316>. Acesso em: 27 jul. 2021.

“são constitutivas do modo como nos apresentamos e somos vistas”<sup>10</sup>. Assim, as subjetividades dos corpos negros são construídas a partir de experiências racializadas, de vivências diaspóricas que incorporam os ancestrais, as memórias da escravidão e os processos de exclusão que enfrentam até os dias de hoje, tecendo um emaranhado complexo de vínculos, pertencimentos e identidades<sup>11</sup>, processos nos quais procurei compreender a partir do convívio com as mulheres negras que residem nas periferias de Bagé e de Pelotas, na tentativa de levar esses saberes e narrativas ao cerne das discussões sobre os contextos arqueológicos da diáspora africana.

Com base nisso, a proposta aqui é justamente pensar o conceito de diáspora africana adotando uma perspectiva feminista decolonial ao campo da arqueologia, conforme propõe Loredana Ribeiro<sup>12</sup>, visando a decolonialidade enquanto projeto político e epistemológico que visa transpor as imposições teórico-metodológicas do academicismo eurocêntrico, desafiando a colonialidade do poder, sobre as intersecções gênero-raça-classe, e a colonialidade do saber, que deturpa e silencia os conhecimentos não ocidentais sob a pretensa neutralidade científica e exclui as experiências corporificadas de grupos subalternos e invisibilizados. Por isso, a descolonização do conhecimento na arqueologia inicia quando aceitamos “desaprender” os pressupostos teóricos opressivos para “reaprender” com o próprio processo de pesquisa, incorporando novas perspectivas epistêmicas e situacionais orientadas por essas ontologias alternativas<sup>13</sup>.

Partindo dessas premissas, este artigo pretende discutir algumas questões levantadas ao longo da pesquisa que desenvolvi no Programa de Mestrado em Antropologia<sup>14</sup>, abordando o processo de aprendizado sobre a materialização do sagrado afro-religioso a partir dos agenciamentos e subjetividades das mulheres negras em seu cotidiano nas periferias urbanas dos municípios de Bagé e de Pelotas, no estado do Rio Grande do Sul.

A periferia é o território onde reside a maioria da população negra na atualidade, um fenômeno que reflete o processo histórico de segregação racial do espaço, o qual prevalece não só nas cidades brasileiras, mas em toda a América que se formou à base da exploração da mão-de-obra dos africanos escravizados<sup>15</sup>. A criação de favelas, guetos e vilas foi a alternativa de moradia e sobrevivência que as pessoas negras encontraram ao ficarem à mercê no pós-abolição. Mas, para além do cenário de opressão, a periferia também é palco de resistência, por isso os

<sup>10</sup> WERNECK, 2009, p. 152.

<sup>11</sup> LÓPEZ, 2015, p. 324.

<sup>12</sup> RIBEIRO, Loredana. Crítica Feminista, Arqueologia e Decolonialidade: Sobre resistir na ciência. **Revista de Arqueologia**, [s. l.], v. 30, n. 1. p. 210-234, 2017, p. 211.

<sup>13</sup> RIBEIRO, 2017, p. 211.

<sup>14</sup> Pesquisa realizada sob a orientação da Profa. Dra. Loredana Ribeiro, a qual contribuiu diretamente com a ampliação do debate acerca das problemáticas feministas e descoloniais no campo da Arqueologia da Diáspora Africana discutidas nesse artigo.

<sup>15</sup> WERNECK, Jurema. **Da Diáspora Globalizada**: notas sobre os afrodescendentes no Brasil e o início do século XXI. 2003, p. 8. Disponível em: <http://www.criola.org.br/artigos/Da%20Diaspora%20Globalizada.pdf>. Acesso em: 27 jul. 2021.

espaços periféricos devem ser vistos como um *locus* de criatividade e de novas discussões críticas. As margens não são lugares ausentes de fala, pois lutam cotidianamente contra o silêncio e a marginalização impostas pelo racismo<sup>16</sup>. Os bairros de periferia, e conseqüentemente os saberes e experiências afro-diaspóricas de seus moradores, costumam ser invisibilizados nos estudos arqueológicos, os quais priorizam a busca por vestígios antigos, em senzalas e quilombos, ou pela materialidade das comunidades tradicionais (quilombolas e afro-religiosas).

É nessa perspectiva que esta etnografia arqueológica foi idealizada para observar as materialidades afro-religiosas nos lares das mulheres negras em situacionalidade periférica, pensando-as enquanto referências epistemológicas para embasar novas abordagens sobre as “coisas”<sup>17</sup> e contextos arqueológicos da diáspora africana. Compreendemos, portanto, que devemos buscar uma postura feminista decolonial desvincilhada da objetividade epistêmica<sup>18</sup>, a qual nos deixe conduzir pelos conhecimentos situados das mulheres negras e das questões que subjazem suas alteridades. E é nas práticas afro-religiosas da vida cotidiana que os conhecimentos situados dessas mulheres podem nos proporcionar uma epistemologia da alocação, do lugar e da corporeidade de suas experiências afro-diaspóricas, de onde emerge sua visão de mundo desde um corpo situacional e localizado que se opõe às verdades estruturantes impostas pelo colonialismo do saber e do poder<sup>19</sup>. Conforme orienta Loredana Ribeiro<sup>20</sup>, essa metodologia focada nos estudos da vida cotidiana proporciona um ponto de partida privilegiado para adentrar às subjetividades e aos agenciamentos femininos, os quais geralmente são obscurecidos pelas epistemologias homogeneizantes e normativas impostas pela objetividade e empirismo suscitados pela arqueologia.

A etnografia arqueológica foi definida como metodologia por consistir num campo de pesquisa transversal entre a antropologia e a arqueologia, cujo objeto central são as coisas materiais em suas múltiplas temporalidades, as quais são construídas e interpretadas em narrativas que envolvem os pesquisadores e o público<sup>21</sup>. A etnografia tornou-se um método de

<sup>16</sup> KILOMBA, Grada. **Plantation Memories: Episodes everyday racism**. 2. ed. Münster: Unrast Verlag, 2010, p. 64.

<sup>17</sup> O conceito de “coisas” segue a perspectiva de Tim Ingold, pensando as formas enquanto matérias fluidas e porosas que se integram na dinâmica da vida cotidiana, diferente de um objeto estático e acabado nele mesmo. Na perspectiva das religiões de matriz africana as “coisas” visíveis são materializações de potências vivas ou condutores de energias. ROSA, Estefânia Jaékel da. **O feitiço da Preta Velha tem (Re)existência de Preta Nova: uma etnografia arqueológica da materialização do sagrado Afro-diaspórico na vida cotidiana das periferias de Bagé e Pelotas, RS**. 2019. 213 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2019, p. 25.

<sup>18</sup> RIBEIRO, 2017, p. 215.

<sup>19</sup> HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995, p. 13.

<sup>20</sup> RIBEIRO, 2017, p. 212.

<sup>21</sup> HAMILAKIS, Yannis. Archaeological Ethnography: a multitemporal meeting ground for archaeology and anthropology. **Annual Review of Anthropology**, [s. l.], v. 40, p. 399-414, 2011, p. 401.



pesquisa junto aos estudos arqueológicos por consistir num método eficaz de abordar questões políticas, éticas, epistemológicas e sociais, que possibilitam o reconhecimento e a legitimidade das reivindicações de grupos sociais sobre o seu passado material, priorizando e valorizando os significados e interpretações do público, possibilitando que os descendentes se apropriem de seu passado e falem sobre o registro arqueológico.

Segundo Yannis Hamilakis<sup>22</sup>, a etnografia arqueológica é multitemporal e não presentista, pois questiona os princípios ontológicos modernos de temporalidade linear e sucessiva. A matéria possui uma capacidade de duração que desordena a temporalidade etnocêntrica, constituindo memórias que incorporam e projetam o tempo como coexistência ao invés de linearidade, tornando-se multitemporal, onde as coisas foram e ainda podem ser diferentes quando são compreendidas por ontologias alternativas ao capitalismo. Dessa forma, a etnografia arqueológica é fundamentada no presente, mas é cercada por diferentes histórias e está sintonizada com os efeitos políticos dos diferentes tempos coexistentes<sup>23</sup>. Por isso, o pesquisador precisa estar em sintonia com a materialidade e a temporalidade da vida social dos grupos envolvidos, a qual requer um envolvimento numa pesquisa de campo de longo prazo, que permita a familiarização com contexto social e linguístico. Isso contribuirá também com o desenvolvimento de múltiplas transformações epistêmicas e interpretativas<sup>24</sup>.

É nesse sentido que compreendo que a etnografia arqueológica pode nos levar a refletir e buscar uma mudança nas nossas práticas de pesquisa, pois ao aceitar compartilhar a experiência vivida pelas pessoas nós iniciamos um processo de descolonização que também passa por nossos sentidos corporais onde compreendemos que um material arqueológico pode ser visto a partir de experiências multissensoriais. As pessoas se relacionam com as coisas materiais no mundo, portanto, é através dos sentidos que o material produz afetos e memórias<sup>25</sup>. Dessa forma, ao lidar com essa dimensão tátil e concreta das coisas, os arqueólogos devem abrir seus sentidos sensoriais para outras formas de experimentar o mundo<sup>26</sup>. Para recuperar memórias e afetos sobre coisas do passado, devemos apreender de novo os materiais, texturas, fluxos de substância a partir de subjetividades e estímulos sensoriais múltiplos, reconstruindo o passado a

---

<sup>22</sup> HAMILAKIS, 2011, p. 402.

<sup>23</sup> HAMILAKIS, Yannis. Decolonial Archaeology as Social Justice. *Antiquity*, Durham, v. 92, n. 362, p. 518-520, 2018, p. 519.

<sup>24</sup> CASTAÑEDA, Quetzil E.; MATTHEWS, Christopher N. Introduction: ethnography and the social construction of archaeology. *Ethnographic archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices*, Lanham, p. 1-23, 2008, p. 7.

<sup>25</sup> HAMILAKIS, Yannis. *Arqueología y los Sentidos: experiencia, memoria y afecto*. Traducción de Nekbet Corpas Cívicos. Madrid: JAS Arqueología, 2015, p. 15.

<sup>26</sup> BEZERRA, Marcia. Os Sentidos Contemporâneos das Coisas do Passado: reflexões a partir da Amazônia. *Revista de Arqueologia Pública*, Campinas, v. 7, n.1, p. 107-122, 2013, p. 109.

partir de outras possibilidades, de memórias e interações afetivas que as pessoas podem ter estabelecido com as coisas<sup>27</sup>.

Embasadas nos conceitos e noções discutidas até aqui, as inferências apresentadas nesse estudo foram construídas a partir da observação, do diálogo e do convívio com essas mulheres em sua vida cotidiana, as quais demonstraram que a materialização do sagrado afro-religioso desempenha um papel que vai além de um sistema de crenças, atuando também enquanto instrumento de resistência, seja na memória de suas ancestrais escravizadas que subverteram as diversas formas de opressão, seja para suas descendentes de hoje, que encontram nas práticas afro-religiosas a solução para os seus problemas cotidianos.

O processo entre conhecer a existência das coisas e as compreender enquanto potências ativas no cotidiano foi um longo e árduo percurso de aprendizado junto aos lares dessas mulheres negras que me acolheram durante a pesquisa. Foi a partir do convívio com essas mulheres em sua microesfera da vida cotidiana, onde geralmente são silenciadas e oprimidas pela colonialidade do gênero<sup>28</sup>, que comecei a refletir sobre a importância de seus agenciamentos e subjetividades na difusão dos saberes da diáspora africana, corporificando uma resistência multitemporal que busca romper com as imposições racistas, heterossexistas e eurocêntricas da ideologia capitalista ocidental<sup>29</sup>. É por isso que, consciente que falo de um lugar privilegiado de arqueóloga branca, meu compromisso aqui é tentar confrontar esses paradigmas comuns à arqueologia. Por isso, mesmo sob as insinuações de propor um estudo “acientífico”, compreendo que os conhecimentos situados das mulheres negras nos levam a uma nova visão sobre o mundo material dos escravizados, que não deve ser deixado no vácuo de apagamento e contradição que costumam habitar no chamado “terceiro espaço”<sup>30</sup> das pesquisas arqueológicas.

### **A fé e os feitiços no cotidiano das mulheres negras**

Os meus sentidos<sup>31</sup> começaram a despertar para as potências vivas materializadas nos lares das mulheres negras quando conheci Sônia Silveira Guedes, uma matriarca de ancestralidade africana, que nasceu em Bagé em 1961 sob a proteção e a força da Orixá Iansã. Foram seus saberes, suas histórias e experiências que *afetaram* meus sentidos para enxergar as coisas para além de sua forma concreta fixada no material, me levando a “ver” os Orixás nas plantas, a “sentir” sua energia nos lugares, a “ouvir” os conselhos das entidades incorporadas,

<sup>27</sup> HAMILAKIS, 2015, p. 16.

<sup>28</sup> LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014a, p. 935.

<sup>29</sup> WERNECK, 2009, p. 151.

<sup>30</sup> KILOMBA, 2010, p. 65.

<sup>31</sup> HAMILAKIS, 2015, p. 16.

entre outras experiências sensoriais as quais eu só pude compreender compartilhando do *afeto*<sup>32</sup> de perceber as coisas materiais a partir de sua ontologia.

No nosso primeiro encontro, em fevereiro de 2018, ao me ver instigada pelas histórias dos Orixás e percebendo a minha falta de vivência na religião, Sônia fez o primeiro teste, que depois veio a mudar a minha percepção sobre as coisas: “Estás vendo o meu Ogum?” perguntou ela. Fiquei um pouco perdida e comecei a olhar ao redor. Foi então que ela me mostrou o seu Orixá Ogum atrás da porta, fazendo a segurança da Casa através de duas espadas de São Jorge imersas numa garrafa plástica cortada, junto com duas ferraduras. Segundo Sônia as ferraduras são de Ogum, pois são de ferro, elemento associado a esse Orixá ferreiro. As espadas e as ferraduras assentam as energias do Orixá na entrada da Casa, filtrando as energias negativas dos que chegam, retendo-as no copo de água que fica ao lado de Ogum, devendo essa água ser jogada fora e renovada após um período.

**Figura 1:** Ogum na Casa de Sônia, em 03 fev. 2018.



Fonte: Foto da autora, 2018.

Esse diálogo com a Sônia tornou-se um “divisor de águas” na minha pesquisa, sendo este o momento exato em que o emaranhado de coisas começou a fazer sentido e ganhar vida.

<sup>32</sup> A noção de *afeto* desenvolvida por Jeanne Favret-Saada, a partir de suas experiências etnográficas com feitiçaria no Bocage na França, define que aceitar participar e ser afetada não consiste em ter empatia, tampouco lhe informa sobre os afetos do outro, mas mobiliza o seu estoque de imagens e abre uma comunicação específica, verbal ou não verbal involuntária que é desprovida de intencionalidade e representação. Dessa forma, ao conceder um estatuto epistemológico ao *afeto*, o etnógrafo vivencia e observa uma variedade de experiências humanas compartilhadas com outras pessoas também afetadas, podendo aprender sobre sistemas de representações nativas através de um outro tipo de comunicação. SIQUEIRA, Paula. “Ser Afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.



Como eu não consegui perceber Ogum na Casa da Sônia? Essa e outras perguntas me levaram a perceber o quanto a nossa prática científica é limitada e excludente, pois um único material abria um abismo entre nossas linhas de conhecimento. Naquele momento, a minha formação acadêmica não era capaz de compreender aquilo que Sônia havia aprendido numa vida inteira de experiências dentro das religiões de matriz africana.

Reconhecer a potencialidade dessas explicações cosmológicas da Sônia enquanto formas de conhecimento constituintes de sua ontologia, sem tentar negar, controlar ou subestimar suas crenças tratando-as como “superstição”, foi o primeiro passo para tentar romper com as dicotomias do pensamento moderno, buscando uma prática arqueológica decolonial, que reconhece a existência de outros mundos, de formas de pensamento não modernas<sup>33</sup>, compreendendo a diferença colonial para pensar a partir da perspectiva da subalternidade, criando um novo terreno epistemológico<sup>34</sup>.

Dessa forma, a sabedoria de Sônia sobre o universo cosmológico de matriz africana e a presença materializada desses códigos culturais que iam sendo traduzidos a mim, descortinou um novo horizonte, foi aqui o instante onde os caminhos de observação saltaram à luz da minha percepção e eu comecei a “enxergar” as coisas em movimento, as relações ao longo da malha, me levando a refletir a situacionalidade da diáspora africana que resiste nas experiências corporificadas na vida cotidiana na periferia, e ainda, perpetua lendas de Orixás africanos, memórias da opressão, saberes, crenças e códigos culturais que materializam e rememoram pela oralidade a ancestralidade afro-diaspórica através das gerações<sup>35</sup>.

Ao entrar na Casa de Sônia, passei a ver e conhecer suas crenças afro-religiosas, através de suas histórias de vida e dos elementos visíveis e invisibilizados presentes no seu lar, *afetando* meus sentidos a observar a existência das coisas e percebê-las em seu fluxo cotidiano. Dessa forma, estar na Casa, no ambiente familiar, no fluxo daquela malha, me levou a um envolvimento tácito e intuitivo com a cosmologia religiosa de matriz africana, guiando minha percepção para ver a presença das coisas (humanas e não humanas) em suas linhas de fluxo, formando a malha da vida cotidiana daquela família<sup>36</sup>, pois além de vivas, essas coisas materializam a diáspora africana e as ajudam a resistir às múltiplas formas de opressão que enfrentam no cotidiano.

<sup>33</sup> A diferença entre moderno e não moderno torna-se – na perspectiva moderna – uma diferença colonial, uma relação hierárquica na qual o não moderno está subordinado ao moderno. LUGONES, 2014a, p. 943.

<sup>34</sup> LUGONES, María. Colonialidad y género. In: MIÑOSO, Yuderlys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (eds.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Universidad del Cauca, 2014b, p. 58.

<sup>35</sup> HARTEMANN; MORAES, 2018, p. 17.

<sup>36</sup> INGOLD, Tim. O Dédalo e o Labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 21-36, 2015, p. 27.



Os conhecimentos situados de Sônia e das mulheres de sua família me levaram a buscar outros espaços sagrados nos lares localizados nas periferias de Pelotas, onde conheci uma mulher negra que possui uma longa história na Umbanda, pois desde criança frequentava a Casa de sua avó paterna, uma mulher negra que liderava sua Casa de religião na antiga região da Várzea, e depois passou por diversas terreiras em seu bairro, conhecendo muito sobre a história local da religião. Contudo, apesar da riqueza de seus relatos, ela não quis ser identificada porque pratica a religião escondida da família e dos vizinhos, por isso irei chamá-la de Maria.

Maria relatou que seu pai sempre criticou a religião, e, apesar de sua avó ser umbandista, o avô não gostava, logo, apenas as mulheres da família frequentavam. Por essa razão, quando Maria foi acometida por alguns problemas de saúde seu pai entrou em sua Casa e queimou todas as suas coisas de religião (roupas, guias, entre outras), restando apenas algumas imagens escondidas em seu quarto. Segundo Maria, ele afirmava que sua doença teria sido causada por aquelas “macumbas”, por isso, ainda hoje não pode nem imaginar que ela ainda segue sua fé.

Após se recuperar dos problemas de saúde, Maria voltou a praticar a religião escondida, por isso, como não pode mais frequentar a terreira, seguiu cuidando de suas entidades em Casa. E assim, mesmo diante das adversidades e da repressão, Maria segue cultuando seus Orixás, preparando energeticamente o seu espaço íntimo e incorporando suas entidades sempre que precisa fazer seus “feitiços”, expressão que ela costuma usar para se referir às suas práticas religiosas, com a ajuda principalmente de sua Preta velha, que nas palavras dela *“era uma velhinha cabeça branca, que cuidava de um filho de sinhorzinho, mas te digo: Oh nega feiticeira!”*<sup>37</sup>.

Apesar do contexto opressor, Maria preservou sua fé nos Orixás e entidades da Umbanda, o que se reflete materialmente em seu espaço íntimo, desde o portão de entrada, o qual possui uma pequena casinha que assenta um guardião cercado por plantas de proteção. No pequeno pátio, situado entre o portão e a porta de entrada da Casa, já é possível observar a presença de plantas como espada e Lança de Ogum, espada de lansã, Jurema, Guiné, Comigo-ninguém-pode e Malva. Entrando em sua Casa nos deparamos com uma imagem de Ogum sobre a geladeira, ao lado de duas espadas imersas em copo d’água, um quadro deste Orixá guerreiro e outro com imagens associadas a Oxum e Oxalá. Logo atrás da porta de entrada observamos um conjunto de coisas que segundo ela consiste na segurança da Casa, o qual atua como um filtro de energias, formado por um copo com líquido (que ela não revelou o que era) e uma espada de Ogum, o qual é frequentemente trocado para fazer a limpeza da Casa e afastar as energias ruins.

<sup>37</sup> Relato de Maria, junho de 2018.



Na sala, Oxalá e Oxum se fazem presentes em quadros com as imagens católicas de Jesus e Nossa Senhora Aparecida.

Num canto de seu quarto, num suporte bem alto atrás de uma cortina ela me permitiu ver o pequeno Congá que mantém escondido, no qual estão presentes Xangô, Xangô Aganju, Oxum e um Preto Velho. No local havia mel, velas entre outras coisas que ela não quis mostrar, tampouco permitiu que eu fotografasse, por receio de ser identificada. Maria contou que toda a semana acende velas e sempre que precisa ela trabalha em seu Congá, pois ele consiste num ponto de energia e mediação espiritual da Casa. Maria compreende o ocultamento de sua fé enquanto um ato de resistência similar a seus antepassados escravizados, os quais também se submetiam a práticas religiosas clandestinas, pois eram vigiados e severamente castigados se descobertos.

*“Na época da escravidão, os negros não podiam adorar o mesmo santo dos brancos. A Oxum é a cachoeira, que era o lugar onde também faziam as oferendas pra Nossa Senhora Aparecida e a Nossa Senhora da Conceição. Aí os negros largavam as coisas na cachoeira escondido, porque se pegassem um negro fazendo alguma coisa ele acabava apanhando no tronco.”<sup>38</sup>*

Os exemplos aqui apresentados, portanto, servem para demonstrar que mesmo nesses meandros da vida cotidiana, envolvendo subjetividades e escolhas pessoais, as moradoras da periferia são historicamente subjugadas por imposições colonialistas, que determinam até mesmo as suas crenças religiosas, evidenciando que as religiões de matriz africana seguem inferiorizadas por um pensamento cristão ocidental hegemônico, que determina o que é socialmente aceito no campo religioso. Os problemas enfrentados por essas mulheres, vistos nos termos da colonialidade do poder e do eurocentrismo<sup>39</sup>, demonstram que a supremacia do pensamento moderno capitalista ocidental influencia diretamente nas relações intersubjetivas e culturais dessa microesfera da religiosidade nas comunidades situadas na periferia, onde as religiões de matriz africana são constantemente atacadas nesse processo de homogeneização imposto pelo cristianismo.

No convívio com essas mulheres percebemos que esses atos de resistência, que persistem nas esferas íntimas da vida cotidiana, fazem com que elementos da diáspora africana atravessem gerações, persistindo nas memórias e vivência das pessoas que se territorializam na periferia. A resistência das “Pretas Feiticeiras” ao longo da história, desde as Pretas escravizadas que burlavam a vigilância na senzala, às Pretas de ganho ou libertas que realizavam seus rituais sofrendo repressão policial no século XIX, ainda ecoam nas práticas religiosas das Pretas de hoje,

<sup>38</sup> Relato de Maria, junho de 2018.

<sup>39</sup> LUGONES, 2014b, p. 59.

que com “fé e feitiços” resistem às mais diversas formas de opressão, mas não deixam de cultivar seus ancestrais.

Foi ontem chamada a polícia a meretriz Anna Maria, moradora à rua 3 de Fevereiro, conhecida por suas relações com a feitiçaria e por ser filiada à escola de ridículas promessas a Santo Antônio, que parece ter sofrido alguns banhos no poço. Depois de severamente admoestada, Anna Maria retirou-se aos lares, prometendo abandonar esses hábitos. Aconselhamos-lhe que não brinque muito com santo Antônio, porque este amigo pode estar um dia de mau humor [...] e então com certeza vira-se o feitiço contra a feiteira.<sup>40</sup>

Como podemos ver, no mesmo território em que Anna Maria foi perseguida no século XIX por praticar “feitiçarias” com Santo Antônio, bairro várzea em Pelotas, Maria esconde seu Exu para não ser acusada de macumbeira pelos vizinhos. Nesses meandros, a fé e os feitiços se camuflam no cotidiano da vida na periferia, e entre pedras, plantas, chás, benzeduras e outras coisas atravessam temporalidades e nos fazem refletir sobre a (re)existência da mulher negra através do culto à sua ancestralidade.

### Seres espirituais e o fluxo de energias nas moradias situadas na periferia

A convivência e a observação nos lares de Sônia e Maria ampliaram a minha percepção sobre a dinâmica espiritual materializada nas moradias localizadas na periferia. A partir de seus relatos e exemplos, meu olhar ficou condicionado a observar as Casas, desde o seu entorno, onde passei a notar que o primeiro indicador das crenças afro-religiosas se evidenciava a partir da presença de plantas na frente das residências<sup>41</sup>. Num olhar ligeiro e despercebido, essas plantas podem ser vistas apenas um hábito comum de cultivar jardins. Contudo, ao verificarmos a combinação de espécies como espada-de-Ogum, espada de lansã, comigo-ninguém-pode, arruda, guiné, levante, manjerição, alecrim, camomila, entre outras, sempre em número ímpar (3, 5 ou 7) e equilibradas entre quentes ou fortes<sup>42</sup> e calmas (mornas e frias)<sup>43</sup>, logo percebe-se um indicativo da possível presença de seguidores de religião de matriz africana, já que estas plantas

<sup>40</sup> JORNAL DIÁRIO DE PELOTAS *apud* MOREIRA, Paulo R. Staudt; AL-ALAM, Caiuá Cardoso. 'Já que a desgraça assim queria' um feiteiro foi sacrificado: curandeirismo, etnicidade e hierarquias sociais (Pelotas - RS, 1879). **Afro-Ásia**, Salvador, v. 47, p. 119-159, 2013, p. 125.

<sup>41</sup> “A mulher africana tem um importante papel na disseminação das plantas africanas nas Américas, desde o transporte em suas tranças até o conhecimento das técnicas e sua aplicação na medicina, culinária, curandeirismo e práticas religiosas.” CARVALHO, Patrícia Marinho de. **A travessia atlântica de árvores sagradas: Estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela/MT**. 2012. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, p. 81.

<sup>42</sup> Plantas que possuem uma atuação energética agressiva, afugentando espíritos, filtrando energias negativas e fazendo a limpeza energética.

<sup>43</sup> As ervas calmas podem ser classificadas como mornas ou frias. As ervas mornas são as equilibradoras de energia, pois não agridem e atenuam efeitos negativos de ervas quentes, ajudando a reconstruir a energia e equilibrar a mente e o campo espiritual. As “ervas frias” não só equilibram como as ervas mornas, como também são usadas para energizar um campo magnético específico, por exemplo, a alfazema fortalece a intuição enquanto a melissa atua como calmante.



geralmente estão presentes na parte externa para proteger a Casa das energias ruins da rua, para assentar os Orixás e entidades que a família cultua, ou mesmo para atender as demandas ritualísticas da família como o preparo de banhos de descarrego, energização e limpeza da Casa, chás, benzeduras, sacralização de imagens entre outros usos cotidianos. As plantas, portanto, atuam como “demarcadores culturais” na paisagem, auxiliando na identificação das Casas que são protegidas por essas entidades espirituais das cosmologias afro-religiosas.

Ao adentrar o espaço íntimo logo nos deparamos com outro elemento que materializa as crenças afro-religiosas, que é a “segurança” da Casa, que funciona como um filtro condensador de energias, situado atrás da porta de entrada, geralmente invisibilizada ao olhar de quem chega da rua. A segurança mais recorrente consiste numa espada-de-Ogum imersa num copo d’água, mas em algumas Casas também encontramos outras entidades fazendo a proteção da porta como as entidades espirituais Exus e Pretos Velhos. Em alguns casos, o copo não contém apenas água, mas elementos como carvão, sal grosso e outros “segredos”, que consistem em elementos combinados conforme a necessidade do ambiente e a solicitação da entidade que protege a morada. As plantas e coisas presentes geralmente são preparadas pelas entidades (Exu, Caboclo ou Preto Velho) do próprio médium ou guias que os moradores costumam se consultar nas terreiras, no caso dos adeptos da Umbanda.

Num lugar reservado e especial da Casa, geralmente no canto da parede na sala de estar em sentido oposto à porta<sup>44</sup>, as mulheres afro-religiosas costumam organizar um pequeno Congá para assentar os seus Orixás e entidades, onde podem invocar os espíritos para a incorporação, fazer as suas rezas e manter a sua comunicação com o mundo espiritual. A disposição material dos seres espirituais no Congá do espaço íntimo se diferencia da terreira, pois a hierarquia é disposta em plano horizontal. Os Orixás e entidades, bem como os materiais que lhes assentam, irão variar de acordo com as crenças e as condições de cada família.

As médiuns que possuem consciência da sua filiação e das entidades que lhes acompanham, possuem ainda a responsabilidade de “cuidar” dos seus guias espirituais, pois isso se torna necessário para o seu equilíbrio energético e espiritual, portanto, precisam de um ponto de apoio e comunicação com os seres espirituais, recriando seu próprio Congá onde podem trabalhar a sua mediunidade e se conectar com o mundo espiritual. Em vista disso, esses espaços sagrados costumam ser individualizados conforme a linha espiritual (Nação ou Umbanda) e o grau de desenvolvimento mediúnico dos familiares. Logo, esses Congás podem ter desde as 7 linhas da Umbanda ou apenas os Orixás de cabeça e as entidades cultuadas pela pessoa, podendo estar em imagens compradas em Casas de artigos religiosos ou em elementos naturais da vibração energética do Orixá, contendo ainda guias, velas, plantas, presentes como doces e

<sup>44</sup> Em um dos casos observados, o Congá fica no quarto, atrás de uma cortina, pois precisa ser ocultado para que a pessoa não seja associada às práticas religiosas da umbanda.



perfumes, entre outras coisas que estão ali com a função de alimentar e dar suporte para a atuação dos seres espirituais materializados nesses espaços sagrados.

Nos Congás de seus espaços íntimos, muitas mulheres cultuam sua fé, principalmente aquelas que não sendo frequentadoras assíduas das terreiras, ou mesmo aquelas que são impedidas de praticar seus rituais por contrariedade de seus pais e maridos<sup>45</sup>. Isso mostra a importância dessas subjetividades em seu cotidiano, pois, ao cuidar de sua vida espiritual, poderão equilibrar todas as questões que perpassam outros aspectos de suas vidas (amor, saúde, dinheiro etc.). Dessa forma, os Congás atuam diariamente na vida dessas mulheres, pois na presença das entidades elas podem senti-las vivas no atendimento de suas demandas.

*“Aqui na mesa, tem esses aí que eu te mostrei, mas tem outros mais. A gente não vê, mas eles estão. Tem 21 linhas, tudo na umbanda branca. Então, às vezes, quando quero me concentrar para alguma coisa, para fazer uma oração pra alguma coisa, fico concentrada aqui, faço minhas orações geralmente no copo d’água aí vem aquilo pra mim e eu enxergo. Às vezes, vem assim, às vezes, em sonho. Às vezes, tô meio dormindo e acordada e vem tudo na minha frente, às vezes, eu nem quero enxergar mais vêm. Aí tens que deduzir o que tu tá enxergando, porque, às vezes, pode ser pra mim, às vezes, pode não ser, com ele (César) mais ou menos eu vejo, mas se é outra pessoa não, aí fico pensando o que será? Agora aconteceram umas coisas muito graves pra mim, aí me falaram, mas a gente avisou a senhora que ia acontecer! Ah, mas eu não sabia que era pra mim!”<sup>46</sup>*

Os Orixás e entidades se materializam nos Congás de diferentes formas, em pedras, conchas, plantas, quadros, imagens e elementos que possuem igual significado e importância, pois o fundamento está na vida invisível do material. Conforme o primeiro ensinamento que aprendi com Sônia, os Orixás são forças superiores regidas pela natureza, portanto, sua presença se encontra nos próprios elementos naturais do domínio em que atuam: *“As conchas são lemanjá, por isso, não preciso ter uma imagem, a concha vem do mar que é ela, então pode ter tanta força quanto a sua figura de gesso.”<sup>47</sup>*

Sônia me ensinou também que para as coisas do Congá ganharem vida, não basta apenas pegar um objeto ou comprar uma imagem numa Casa de artigos religiosos, elas precisam passar por um processo de sacralização, onde através de axés e energias presentes em elementos que concebem as entidades (mel, ervas, perfume etc.), as coisas ganham existência

<sup>45</sup> Um reflexo da colonialidade que, por vezes, é observada no cotidiano das moradias situadas nas periferias, onde as mulheres são coibidas a frequentar os espaços públicos de culto ou, mesmo em casos em que as tarefas como o trabalho, o lar e os filhos dificultam o cumprimento das obrigações religiosas. Esses efeitos deixam essas mulheres expostas à violência e à coerção patriarcal. Segundo Rita Segato, a privatização do espaço doméstico imposta pela colonialidade contribuiu com sua marginalização política, restringindo os vínculos de solidariedade e colaboração das mulheres em relação ao cenário público. SEGATO, Rita Laura. Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (eds.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Universidad del Cauca, 2014.

<sup>46</sup> Conversa com Sônia Guedes, em 2 jul. 2018.

<sup>47</sup> Conversa com Sônia Guedes, em 3 fev. 2018.

tornando-se as próprias entidades que passam a existir naquela “coisa”, concentrando energias para assim servir como instrumento mediador de comunicação entre o mundo físico e espiritual.

As “coisas”, portanto, só ganham vida após passar por uma preparação para receber um ser espiritual, assim como o médium precisa passar por um processo de iniciação e aprendizado para conseguir se comunicar de forma efetiva com as entidades e Orixás. Segundo Sônia, existem diversas formas de sacralizar os materiais para receber esses seres espirituais. As imagens podem ser preparadas com água benta<sup>48</sup>, quando são da linha branca, ou com banho de 7 ervas (podem ser variadas desde que equilibradas entre ervas fortes e fracas). Podemos ainda utilizar elementos específicos de cada Orixá, por exemplo, a água salgada do mar para lavar as conchas de Iemanjá, e água doce ou água com mel para sacralizar a imagem de Oxum. Como a mesa de Sônia é de linha branca, ela afirmou que nenhuma peça é cruzada com cachaça ou sangue de animal.

A materialização do sagrado no Congá de Sônia suscita a reflexão sobre a ancestralidade dos saberes na diáspora africana e o papel da oralidade na difusão desses conhecimentos através das gerações. Sônia aprendeu com sua mãe que a força dos Orixás pode ser assentada em elementos da natureza, dona Ivone aprendeu com suas ancestrais por meio da oralidade. A evocação dessas práticas numa temporalidade recuada nos leva a refletir sobre as práticas afro-religiosas das mulheres negras escravizadas, as quais sofriam não apenas com limitações materiais, mas também precisavam camuflar suas crenças para não sofrer punições e violência física, uma vez que as religiões de matriz africana eram proibidas pelo regime escravista.

Os saberes afro-diaspóricos dessas mulheres negras nos levam ainda a pensar sobre a espacialidade e as materialidades que costumamos escavar nos contextos arqueológicos. As Casas que conheci, situadas na periferia, são locais de morada e de abrigo da família e dos seres espirituais, por isso, devem ser preparadas e protegidas para manter o equilíbrio de todos. Espacialmente, esse equilíbrio energético e protetivo é organizado a partir de pontos estratégicos para atuação do plano espiritual, projetando a proteção principalmente para as entradas, que são locais de passagem, de movimento, por onde podem entrar os espíritos maldosos e as energias negativas. Dessa forma, a Casa é um conjunto de elementos vivos e dinâmicos, que permeiam as subjetividades do cotidiano, por isso, devemos compreender que esses espaços íntimos familiares são formados por coisas, pessoas e seres espirituais ontologicamente indissociáveis.

---

<sup>48</sup> A “água benta” mencionada por Sônia consiste numa água preparada em seu Congá. Na falta de acesso às ervas, Sônia buscou uma alternativa, acendeu velas em seu Congá e deixou um copo de água num copo transparente. Nesse processo, os Orixás energizaram a água, podendo essa ser usada no preparo da imagem, ou mesmo ingerida pelos membros da família, que passam por problemas. Além disso, não são os elementos que compõem, mas é justamente a ação do banhar a peça para fazer a passagem ritual que deve ser observada, pois mantém a crença de que banhando a peça “crua”, sem vida, ela passa por uma personificação, assentando a entidade que passará a ser cultuada no espaço sagrado do Congá.



Essa forma de entender os lares a partir das cosmologias de matriz africana são recriadas no presente através de ensinamentos que foram passados pela oralidade, pelos mitos dos Orixás e crenças afro-religiosas. Esses conhecimentos situados, portanto, podem nos levar a outras leituras e interpretações sobre as coisas e contextos que estudamos na Arqueologia da Diáspora Africana.

### Os saberes das “Pretas Feiticeiras” na arqueologia da diáspora africana

A arqueologia da diáspora africana é uma disciplina que aborda dinâmica social e cultural das populações afrodescendentes através da cultura material identificada nos sítios históricos<sup>49</sup>. Sua problemática está profundamente enraizada na história e é um fenômeno verdadeiramente global e multicultural, pois conforma identidades culturais híbridas e moventes, que recriam processos de “africanização das Américas”, demonstrando uma resistência cultural<sup>50</sup>. Os estudos arqueológicos da diáspora africana abordam os mais variados contextos e temas, elencados a partir de uma análise crítica das noções de raça e racismo; das relações dicotômicas de poder; dinâmicas e limitações impostas às práticas cotidianas; mecanismos de interação social e de reprodução cultural; padrões de vida material; construção e reconstrução de identidades<sup>51</sup>; entre outros elementos que se territorializaram pelo Atlântico Negro<sup>52</sup> e materializaram identidades afro-diaspóricas ao redor do mundo.

Seguindo então os preceitos de uma arqueologia voltada ao estudo feminista e decolonial da diáspora africana, procurei observar as “coisas” nos lares das mulheres negras na tentativa de conhecer suas existências e potências energéticas, conectando os espaços e as pessoas nessas relações entre o mundo físico e espiritual. Essas coisas também traduzem a ancestralidade na Diáspora Africana, pois são dotadas de saberes e códigos culturais que perpassaram o Atlântico Negro e se mantiveram vivas não só nas crenças e nas práticas rituais, mas também nos Orixás e nas entidades que rememoram a África cotidianamente, seja na influência material e nas personalidades dos “filhos de santo”, ou mesmo nas histórias que os Pretos Velhos contam sobre sua terra natal.

Acompanhando os devires dessas pessoas na vida cotidiana, percebemos que as “coisas” podem conter existências, mas também podem ser portadoras de fluxos de energias, o que se reflete na configuração das Casas, que ao tornar-se espaço de morada desses seres

<sup>49</sup> SYMANSKI, Luis Claudio. Arqueologia Histórica no Brasil: uma revisão dos últimos vinte anos. In: MORALES, Walter; MOI, Flávia Prado (Orgs.). **Centenários regionais em Arqueologia Brasileira**. São Paulo: Annablume, 2009, p. 290.

<sup>50</sup> FERREIRA, Lúcio Menezes. Sobre o conceito de arqueologia da diáspora africana. **MÉTIS: história & cultura**, Caxias do Sul, v. 8, n. 16, p. 267-275, jul./dez. de 2009, p. 269.

<sup>51</sup> CARVALHO, 2012, p. 80.

<sup>52</sup> GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência**. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 34.



espirituais recebem proteção contra as energias negativas externas, materializando outras formas que irão atuar como filtros, proteções e seguranças, criando uma esfera “invisível” ao nosso olhar leigo, mas que é real e presente para essa ontologia.

Essas coisas, portanto, quando analisadas pelo âmbito da arqueologia devem ser compreendidas como indissociáveis da vida humana, pois “estamos misturados com as coisas do mundo de tal maneira que somos ontologicamente inseparáveis<sup>53</sup>. Logo, “Nuestras experiencias sensoriales, físicas y corporales diarias son la base de todo lo que conocemos. Así, estamos arraigados a lo material, y lo material incluye nuestros cuerpos.”<sup>54</sup>

As coisas que dão existência aos Orixás e entidades estão vivas para as mulheres que as cuidam, portanto, não são meros objetos inanimados e tampouco podem ser dissociadas das entidades e pessoas que as cercam, são agentes equivalentes que se constituem mutuamente num processo indissolúvel<sup>55</sup>. Compreendemos, dessa forma, que o conhecimento situado dessas mulheres deve ser considerado uma teoria, não apenas uma interpretação, uma abstração, nos levando a analisar a existência das coisas para além de sua esfera material<sup>56</sup>, tomando-a enquanto forças e não apenas representação dessas. É nessa perspectiva que as coisas sagradas foram apresentadas aqui a partir das narrativas das pessoas que cuidam delas, pois foram seus saberes e ensinamentos que me levaram a esse processo de começar a enxergar suas energias e existências, tornando possível que eu as descrevesse a partir de sua ontologia, não como representações.

Considerando, portanto, que Iemanjá é uma concha, que as pedras são Xangô, os ferros são Ogum, a espada de Santa Bárbara é Iansã e que todos esses Orixás também se fazem presentes em imagens católicas, plantas, quadros e outras coisas que estão presentes nos lares das mulheres negras, devemos compreender esses espaços como moradas desse sagrado, onde não há uma separação entre “sagrado e profano”, mas sim coexistências e extensões que formam os devires dessas comunidades. Contextualmente, devemos observar que o mundo espiritual se materializa em coisas sacralizadas e em pontos energéticos da Casa, tornando visível a existência desses seres que coabitam os espaços de moradia situados na periferia.

Compreendendo, portanto, que esses grupos afro-diaspóricos mantêm essas crenças e as materializam na contemporaneidade, podemos refletir que essa recriação do sagrado nos

<sup>53</sup> WEBMOOR, Timothy; WITMORE, Christopher L. Coisas são nós! Um comentário sobre as relações humano/coisas sob a Bandeira da arqueologia “social”. Tradução de Bruno Leonardo Ricardo Ribeiro. **Vestígios**, Minas Gerais, v. 10, n. 2, p. 157-178, jul./dez. 2016, p. 165.

<sup>54</sup> VAN DIKE, Ruth M. Intencionalidad Importa: una crítica a la agencia de los objetos em arqueologia. In: ACUTO, Félix A.; SALVI, Valeria Franco (Eds.). **Personas, cosas, relaciones: reflexiones arqueológicas sobre las materialidades pasadas y presentes**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2015, p. 5.

<sup>55</sup> WEBMOOR; WITMORE, 2016, p. 166.

<sup>56</sup> NOVAES, Luciana de Castro Nunes. Breve Imaginação Antropológica Sobre Animação da Escrita e Animismo na Ciência Arqueológica. **Ambivalências**, Aracaju, v. 5, n. 10, p. 22-48, 2017, p. 32.



espaços de moradia também podia estar presente nas senzalas, fazendo com que as mulheres e homens negros que partilhavam dessas cosmologias povoassem seu espaço de habitação com os Orixás e entidades que cultuavam, protegendo esses lugares das energias ruins com filtros e outras coisas que eram materializadas em “pontos estratégicos”, as quais, diferente do que observamos hoje nas Casas das mulheres, deviam ser enterradas, justamente como uma estratégia de ocultamento diante da repressão e da vigilância senhorial.

Dessa forma, ao descolonizarmos a nossa noção de temporalidade das coisas no estudo arqueológico da Diáspora Africana, deixando de lado a visão etnocêntrica de linearidade temporal<sup>57</sup> e essa divisão dicotômica entre passado e presente, nos desprendemos dessa necessidade de falar sobre “coisas antigas” e passamos a compreender que, quando desenterramos as coisas, o passado é reapropriado no presente, da mesma forma que as coisas do presente também são dotadas de saberes e histórias que rememoram o passado.

Assim, quando tomamos os contextos arqueológicos da Diáspora Africana na perspectiva de uma arqueologia multitemporal podemos pensar que as coisas das mulheres negras no presente possuem histórias que devem ser ouvidas e respeitadas em sua alteridade, da mesma forma que as coisas de uma senzala devem não só serem vistas pelo prisma dessas cosmologias afro-centradas, como também, atender às reivindicações dessas pessoas na contemporaneidade, contribuindo com o papel da arqueologia em trazer coisas que possam agir e intervir no presente. Conforme afirmou o escritor e ativista afro-americano James Baldwin, “História não é o passado. É o presente. Carregamos nossa história conosco. Nós somos a nossa história”<sup>58</sup>.

Em vista disso, essa etnografia arqueológica buscou elementos da Diáspora Africana que se materializam nos lares do presente, mas compreende que essas coisas são dotadas de múltiplas temporalidades. Ou seja, não importa se estamos falando de um material de ferro antigo assentado numa senzala, ou de uma espada de Ogum atrás da porta, mas sim sobre a presença do Orixá Ogum que atravessou o Oceano e permanece vivo junto ao seu povo, e que por ser uma divindade guerreira, atua ativamente na resistência diária ao colonialismo que ainda se impõe sobre os coletivos negros da atualidade. Portanto, essa etnografia das coisas no presente serve também para repensarmos nossas práticas de campo nos contextos arqueológicos pretéritos.

Seguindo os ensinamentos que aprendi com as mulheres negras, a Casa familiar é também um ambiente sagrado, assim como o espaço ritual da terreira, portanto, não devemos olhar esses lugares com distinção, pois tanto a Casa, quanto a terreira, assim como foi a senzala são espaços de moradia não só dos seres humanos, como também dos seres espirituais. Dessa forma, mesmo que os Orixás e as entidades não estejam materializados e visíveis aos nossos

<sup>57</sup> HAMILAKIS, 2018, p. 520.

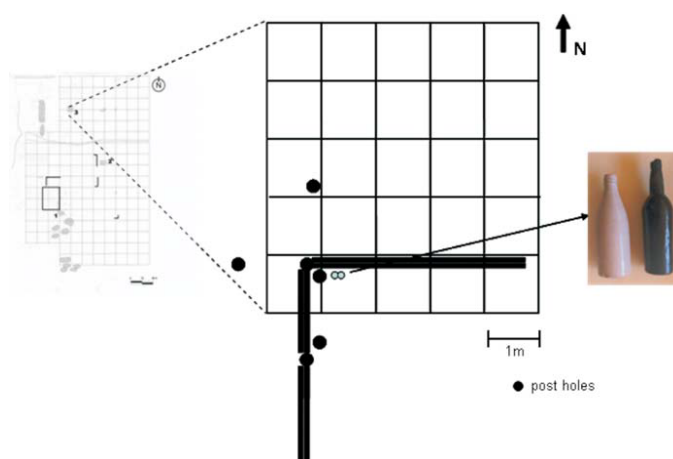
<sup>58</sup> BALDWIN *apud* HAMILAKIS, 2018, p. 519.



olhos, não significa que eles não estejam naquele lugar. Por isso que os contextos de senzala, mesmo que abandonados, enterrados e esquecidos não deixam de ser habitados, seja pelos Orixás e entidades que ali eram cultuados, sejam pelos espíritos dos próprios moradores que desencarnaram e continuam presos ali, “por ainda não terem encontrado a luz”<sup>59</sup>.

De acordo com alguns estudos arqueológicos realizados em contextos de senzalas, frequentemente são desenterradas coisas rituais nos cantos das Casas e sob as portas, os quais devem ser considerados “pontos estratégicos” para os estudos de campo, pois geralmente nesses locais são encontradas coisas que quando analisadas conjuntamente e contextualmente podem ser compreendidas como “depósitos ritualísticos”, conforme podemos observar no croqui abaixo, que mostra a disposição espacial de um par de garrafas completas identificadas no canto noroeste da senzala do sítio Engenho Água Fria, Chapada dos Guimarães, interpretadas pelo arqueólogo Luís Claudio Symanski como conjunto ritualístico que reproduz um sistema de crenças de origem africana<sup>60</sup>.

**Figura 1:** Imagem do contexto de deposição das garrafas identificadas pelo arqueólogo Luís Claudio Symanski na Senzala do Engenho Água Fria.



Fonte: SYMANSKI, 2007, p. 25

Ao analisarmos esse mesmo croqui sob o prisma dos conhecimentos situados das mulheres afro-religiosas percebemos que esses saberes persistem, pois a localização dessas garrafas no canto da senzala sugere a existência de seres espirituais ou de potências energéticas no local. Nas moradias situadas na periferia, ainda hoje, percebemos uma organização cosmológica espacial similar, como podemos observar no croqui ilustrativo da distribuição espacial dos seres espirituais e elementos energéticos na Casa de Sônia e sua mãe, dona Ivone. O desenho não apresenta proporções reais, pois o objetivo aqui é apenas espacializar os pontos

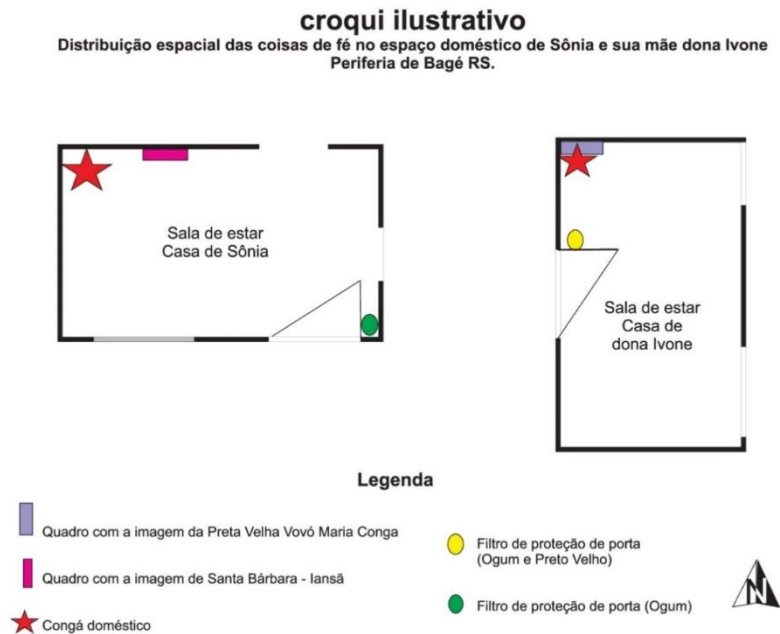
<sup>59</sup> Lição que aprendi em doutrina com os Pretos Velhos Pai Cipriano e Vô Zuza, ambos me alertaram dos perigos que corremos ao escavar em senzalas, pois dizem que muitos pretos ainda podem estar ali.

<sup>60</sup> SYMANSKI, Luis Claudio. O Domínio da Tática: práticas religiosas de origem africana nos engenhos de Chapada dos Guimarães (MT). *Vestígios*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 9-36, 2007, p. 25.



energéticos da Casa, observando como esses locais são compreendidos dentro dessa cosmologia, correspondendo a domínios espirituais específicos.

**Figura 2:** Croqui ilustrativo da distribuição espacial dos elementos espirituais e energéticos na sala de estar das Casas de Sônia e sua mãe dona Ivone em Bagé.



Fonte: ROSA, 2019.

Em ambos os croquis podemos observar novamente que os pontos privilegiados são os cantos da Casa. Quando analisamos esses pontos estratégicos na perspectiva do conhecimento situado das mulheres negras, compreendemos que os cantos são justamente os lugares de morada dos seres espirituais, como fala alguns pontos cantados de Preto Velho, que indicam que numa Casa “cada canto tem um santo”.

Na porta da Casa de Sônia estão presentes os Orixás Ogum e Bará, já na Casa de dona Ivone, Ogum está acompanhado do preto velho Pai Cipriano. A presença deles nesses locais indica não apenas o seu lugar de morada, mas também o seu lugar de trabalho, pois estão ali justamente na função de proteger a Casa, combatendo as energias ruins que possam entrar e prejudicar seus habitantes. O Congá fica localizado geralmente no canto noroeste<sup>61</sup>, o que indica que esse pode ser um ponto de maior irradiação para morada dos Orixás e entidades, ou ainda, porque fica mais distante da porta, que deverá ser protegida pelos guardiões (Exus), que são o povo da rua, assim como os Orixás Ogum e Bará.

<sup>61</sup> Nenhuma das pessoas que conversei tinha uma explicação exata sobre a presença constante dos Congás no canto noroeste. Isso provavelmente está mais relacionado em situar-se num local em oposição à porta de entrada.

No cantinho de Pai Cipriano o caminho é da paz (bis) / Arrasto o toco, pega o toco e bota lá / Saravá Pai Cipriano que chegou nesse congá (bis) Ele vai firmar, meu pai, ele vai firmar / Os quatro cantos desta Casa / Com Ogum para guardar (bis) (Ponto de Pai Cipriano)<sup>62</sup>

Por fim, acredito que a materialização das práticas afro-religiosas das mulheres negras que vivem hoje nas periferias nos leva a refletir sobre a invisibilização e o ocultamento das coisas do sagrado afro-diaspórico no período escravista.

Ao observar os Congás dos espaços íntimos das Casas identificamos Orixás e entidades materializados de diferentes formas, os quais não são meros “objetos”, mas sim intensidades que agenciam as relações entre o mundo físico e espiritual<sup>63</sup>. No entanto, para perceber essas “coisas” enquanto entes relacionais que conectam regimes de existências é preciso compartilhar dessa ontologia e inteirar-se dessas subjetividades a partir do reconhecimento desses conhecimentos situados enquanto “modos de ver e estar no mundo”, processo que buscamos ao longo dessa pesquisa a partir do convívio com mulheres afro-religiosas.

Se hoje mulheres afro-religiosas em situacionalidade periférica sofrem com a limitação financeira para comprar imagens para seu congá, com a repressão de seus pais e maridos e preconceito dos vizinhos, e ainda assim, seguem “camuflando” suas crenças entre pedras, conchas, plantas e santos católicos, escondendo os Exus e filtros para não “chamar a atenção” de quem não é de religião, as negras escravizadas precisavam de estratégias ainda mais disfarçadas, pois podiam ser severamente castigadas, presas e até torturadas se fossem pegas praticando atos de “feitiçaria” durante os séculos de regime escravista.

Acreditamos, portanto, que os saberes religiosos dessas mulheres sobre Orixás e lendas africanas, sobre as formas de materializar esses seres em elementos naturais de domínio específico de cada Orixá, dos pontos energéticos estratégicos para fazer assentamentos e filtrar as energias entre a rua e a Casa, entre outras “feitiçarias”, consistem em conhecimentos afro-diaspóricos que foram passados pela oralidade não apenas nos lugares sagrados das Casas de religião, mas também nos lares onde esse sistema de crenças e subjetividades são agenciadas e vivenciadas em comunhão com a ancestralidade.

## Considerações finais

Este artigo procurou suscitar algumas reflexões sobre como os saberes localizados e corporificados das mulheres negras podem contribuir para os estudos da arqueologia da diáspora africana. Essa pesquisa, realizada a partir de uma etnografia arqueológica, consistiu, antes de

<sup>62</sup> REI DOS PONTOS. Blog direcionado a cultura da umbanda. **Pontos de Preto Velho**. Disponível em: <https://reidospontos.blogspot.com/p/pontos-de-preto-velho.html>. Acesso em: 28 jul. 2021.

<sup>63</sup> RAMOS, João Daniel Dorneles. A (Cosmo)lógica das Relações Humano-animais nas Religiões Afro-brasileiras. **Iluminuras**, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 166-189, 2016, p. 182.

tudo, num processo constante de aprendizado a partir do convívio com as mulheres negras em seu universo afro-religioso, o qual só foi possível porque elas aceitaram abrir suas Casas, contar suas histórias e compartilhar seus saberes e memórias. Mesmo assim, e partindo de uma tentativa de desconstrução de nossas práticas científicas colonialistas, o “estar nessas Casas” e “ver o material” não foram suficientes para compreender os significados cosmológicos das coisas que habitam os lares. Essas leituras, portanto, só me foram possíveis porque essas mulheres se dispuseram a “traduzir” seus códigos e compartilhar seus conhecimentos e experiências, me ensinando a “enxergar” e “sentir” aquilo que lhes é evidente, real e cotidiano, me mostrando a importância de descolonizar nossos sentidos para alcançarmos uma prática arqueológica mais inclusiva e politicamente engajada.

Dessa forma, ao adotar uma postura feminista decolonial na análise arqueológica afro-diaspórica dos contextos escravistas, compreendo que não basta apenas identificar os contextos de habitação dos escravizados e a cultura material a ela associada, mas antes disso, devemos compreender a vida existente nas coisas que coabitavam as unidades residenciais do passado e que ainda podem estar ali presentes, análise esta que deve ser embasada pelos conhecimentos situados das religiões de matriz africana. Isso reforça que “observando coisas do presente” ou “desenterrando coisas do passado” nós arqueólogas não devemos dissociar ou sobrepor nossas premissas acadêmicas aos conhecimentos ancestrais da diáspora africana que repousam nos corpos negros da atualidade.

Por fim, compreendo que os conhecimentos afro-religiosos dessas mulheres nos levam também a refletir sobre as formas de ocultamento dessas crenças no período da escravidão, bem como sobre as diferentes formas que essa fé se materializava e se espacializava nas senzalas. Pois se ainda hoje as mulheres cuidam de seus Congás nos cantos das Casas, as negras escravizadas deviam enterrar seus Orixás nos cantos da senzala, ou mesmo poderiam estar presentes em elementos invisíveis ao olhar desapercibido dos senhores (assim como eu, que não vi Ogum na Casa de Sônia), como plantas, pedras, conchas e outras coisas que ainda hoje assentam esses seres espirituais e que só se torna visível e potente aos olhos de quem compartilha dessas crenças e saberes afro-diaspóricos.

## Referências

BEZERRA, Marcia. Os Sentidos Contemporâneos das Coisas do Passado: reflexões a partir da Amazônia. **Revista de Arqueologia Pública**, Campinas, v. 7, n.1, p. 107-122, 2013.

CARVALHO, Patrícia Marinho de. **A travessia atlântica de árvores sagradas: Estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela/MT**. 2012. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

CASTAÑEDA, Quetzil E.; MATTHEWS, Christopher N. Introduction: ethnography and the social construction of archaeology. **Ethnographic archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices**, Lanham, p. 1-23, 2008.

FERREIRA, Lúcio Menezes. Sobre o conceito de arqueologia da diáspora africana. **MÉTIS: história & cultura**, Caxias do Sul, v. 8, n. 16, p. 267-275, jul./dez. de 2009.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência**. São Paulo: Editora 34, 2001.

GOLDMAN, Marcio. A relação afroindígena. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 23, p. 213-222, 2014.

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

HAMILAKIS, Yannis. Archaeological Ethnography: a multitemporal meeting ground for archaeology and anthropology. **Annual Review of Anthropology**, [s. l.], v. 40, p. 399-414, 2011.

HAMILAKIS, Yannis. **Arqueología y los Sentidos: experiencia, memoria y afecto**. Traducción de Nekbet Corpas Cívicos. Madrid: JAS Arqueología, 2015.

HAMILAKIS, Yannis. Decolonial Archaeology as Social Justice. **Antiquity**, Durham, v. 92, n. 362, p. 518-520, 2018.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARTEMANN, Gabby; MORAES, Irislane Pereira de. Contar Histórias e Caminhar com Ancestrais: perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. **Vestígios**, Minas Gerais, v. 12, n. 2, p. 7-34, jul./dez. 2018.

INGOLD, Tim. O Dédalo e o Labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 21-36, 2015.

KILOMBA, Grada. **Plantation Memories: Episodes everyday racism**. 2. ed. Münster: Unrast Verlag, 2010.

LÓPEZ, Laura Cecília. **Que América Latina se sincere: uma análise antropológica das políticas e poéticas do ativismo negro em face a ações afirmativas e às reparações no Cone Sul**. 2009. 389 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014a.

LUGONES, María. Colonialidad y género. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (eds.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Universidad del Cauca, 2014b.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.



MELLO, Marco Antonio Lírio de. **Reviras, batuques e carnavais**. A Cultura de resistência dos escravos em Pelotas. Pelotas: Editora Universitária, 1994.

MOREIRA, Paulo R. Staudt; AL-ALAM, Caiuá Cardoso. 'Já que a desgraça assim queria' um feiticeiro foi sacrificado: curandeirismo, etnicidade e hierarquias sociais (Pelotas - RS, 1879). **Afro-Ásia**, Salvador, v. 47, p. 119-159, 2013.

NOVAES, Luciana de Castro Nunes. Breve Imaginação Antropológica Sobre Animação da Escrita e Animismo na Ciência Arqueológica. **Ambivalências**, Aracaju, v. 5, n. 10, p. 22-48, 2017.

RAMOS, João Daniel Dorneles. A (Cosmo)lógica das Relações Humano-animais nas Religiões Afro-brasileiras. **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 166-189, 2016.

REI DOS PONTOS. Blog direcionado a cultura da umbanda. **Pontos de Preto Velho**. Disponível em: <https://reidospontos.blogspot.com/p/pontos-de-preto-velho.html>. Acesso em: 28 jul. 2021.

RIBEIRO, Loredana. Crítica Feminista, Arqueologia e Descolonialidade: Sobre resistir na ciência. **Revista de Arqueologia**, [s. l.], v. 30, n. 1. p. 210-234, 2017.

ROSA, Estefânia Jaékel da. **O feitiço da Preta Velha tem (Re)existência de Preta Nova**: uma etnografia arqueológica da materialização do sagrado Afro-diaspórico na vida cotidiana das periferias de Bagé e Pelotas, RS. 2019. 213 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2019.

SEGATO, Rita Laura. Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. *In*: MIÑOSO, Yuderlys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (eds.). **Tejiendo de otro modo**: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en *Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca, 2014.

SILVA, Kleber Henrique da; SAMPAIO, Juliana Cunha. Mulher e Feitiçaria na América Portuguesa Do Século XVI: Cotidiano, Magia e Inquisição. *In*: ENCONTRO ESTADUAL ANPUH – PE, 10, Petrolina, PE. **Anais [...]**. Petrolina, PE: Associação Nacional de História, 2014, p. 9-35. Disponível em: [http://eeh2012.anpuh-rs.org.br/resources/anais/35/1398265369\\_ARQUIVO\\_Artigo.pdf](http://eeh2012.anpuh-rs.org.br/resources/anais/35/1398265369_ARQUIVO_Artigo.pdf). Acesso em: 27 jul. 2021.

SIQUEIRA, Paula. "Ser Afetado", de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.

SYMANSKI, Luis Claudio. Arqueologia Histórica no Brasil: uma revisão dos últimos vinte anos. *In*: MORALES, Walter; MOI, Flávia Prado (Orgs.). **Centenários regionais em Arqueologia Brasileira**. São Paulo: Annablume, 2009.

SYMANSKI, Luis Claudio. O Domínio da Tática: práticas religiosas de origem africana nos engenhos de Chapada dos Guimarães (MT). **Vestígios**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 9-36, 2007.

VAN DIKE, Ruth M. Intencionalidad Importa: uma crítica a la agencia de los objetos em arqueologia. *In*: ACUTO, Félix A.; SALVI, Valeria Franco (Eds.). **Personas, cosas, relaciones**: reflexiones arqueológicas sobre las materialidades pasadas y presentes. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2015.





WEBMOOR, Timothy; WITMORE, Christopher L. Coisas são nós! Um comentário sobre as relações humano/coisas sob a Bandeira da arqueologia “social”. Tradução de Bruno Leonardo Ricardo Ribeiro. **Vestígios**, Minas Gerais, v. 10, n. 2, p. 157-178, jul./dez. 2016.

WERNECK, Jurema. **Da Diáspora Globalizada**: notas sobre os afrodescendentes no Brasil e o início do século XXI. 2003. Disponível em: <http://www.criola.org.br/artigos/Da%20Diaspora%20Globalizada.pdf>. Acesso em: 27 jul. 2021.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo *In*: VERSCHUUR, Christine (Org.). **Vents d'Est, vents d'Ouest**: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux [en línea]. Genève: Graduate Institute Publications, 2009. Disponível em: <http://books.openedition.org/iheid/6316>. Acesso em: 27 jul. 2021.

[Recebido em: abril de 2021 /  
Aceito em: julho de 2021]