

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 34 No. 3 Setembro – Dezembro 2021
Edição Especial: Tecnologias Perecíveis

ARTIGO

A TECNOLOGIA DO *EBÓ*: ARQUEOLOGIA DE MATERIAIS ORGÂNICOS EM CONTEXTOS AFRO-RELIGIOSOS

Luciana de Castro Nunes Novaes*

RESUMO

Este artigo é o resultado de experiências com materiais orgânicos enquanto potências capazes de transformar o estático em movimento através da interação litúrgica entre corpos e a afronatureza. A partir da intersecção produtiva da minha iniciação/sacerdócio no Candomblé ao longo de minha existência, e na última década enquanto intelectual contribuinte da Arqueologia de Religiões Negras no Brasil, o *ebó* é analisado como uma tecnologia africana salvaguardada no interior dos Candomblés. Para tanto, o texto é iniciado com uma situação etnográfica, seguida de ocorrências arqueológicas registradas em dois Relatórios de Levantamento de Impacto ao Patrimônio Arqueológico na Bahia para refletir sobre o descarte do *ebó* em paisagens sagradas a partir da perspectiva afro-religiosa. Continua, com o processo histórico de deslocamento transatlântico de mercadorias orgânicas para fundamentar a liturgia das religiões de matriz africana a partir do século XVIII na Bahia, concluindo com o entendimento sobre a tecnologia do *ebó* enquanto instrumental físico e energético para a circulação do *axé* entre corpos biológicos.

Palavras-chave: *ebó*; materiais orgânicos; afronatureza.

* Doutora e Mestra em Arqueologia (PROARQ/UFS). Mestra em Estudos Étnicos e Africanos (PÓSAFRO/UFBA). Bacharela e Licenciada em História (UCSAL). Doutoranda em Antropologia (PPGA-UFBA). Professora Adjunta do Departamento de Arqueologia da Universidade Federal de Sergipe. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Arqueologia da Diáspora Africana e Relações Étnico-Raciais (UFS/CNPQ). E-mail: luciana.dcn@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2778-8486>.

THE TECHNOLOGY OF *EBÓ*: ARCHAEOLOGY OF ORGANIC MATERIALS IN AFRO-RELIGIOUS CONTEXTS

ABSTRACT

This article is the result of experiments with organic materials as powers capable of transforming static into movement through liturgical interaction between bodies and Afronature. From the productive intersection of my initiation / priesthood in Candomblé throughout my existence, and in the last decade as an intellectual contributor to the Archeology of Black Religions in Brazil, *ebó* is analyzed as an African technology safeguarded within the Camdomblés. To this end, the text begins with an ethnographic situation, followed by archaeological occurrences recorded in two Reports of Survey of Impact on Archaeological Heritage in Bahia to reflect on the disposal of *ebó* in sacred landscapes from an Afro-religious perspective. It continues with the historical process of transatlantic displacement of organic goods to support the liturgy of African-based religions from the 18th century onwards in Bahia, concluding with the understanding of *ebó* technology as a physical and energetic instrument for the circulation of *axé* between biological bodies.

Keywords: *ebó*; organic materials; afronature.

LA TECNOLOGÍA DEL *EBÓ*: ARQUEOLOGÍA DE MATERIALES ORGÁNICOS EN CONTEXTOS AFRO-RELIGIOSOS

RESUMEN

Este artículo es el resultado de experimentos con materiales orgánicos como potencias capaces de transformar lo estático en movimiento a través de la interacción litúrgica entre los cuerpos y la afronaturaleza. Partiendo de la productiva intersección de mi iniciación/sacerdocio en Candomblé a lo largo de mi existencia, y en la última década como colaborador intelectual de la Arqueología de las Religiones Negras en Brasil, analizo el *ebó* como una tecnología africana salvaguardada dentro de Candomblé. Para ello, el texto comienza con una descripción etnográfica, seguida de sucesos arqueológicos registrados en dos Informes de Análisis de Impacto del Patrimonio Arqueológico en Bahía para reflexionar sobre el descarte del *ebó* en paisajes sagrados visto desde una perspectiva afro-religiosa. Se continúa con el proceso histórico de desplazamiento transatlántico de mercancías orgánicas para sustentar la liturgia de las religiones de matriz africana a partir del siglo XVIII en Bahía, concluyendo con la comprensión de la tecnología *ebó* como un instrumento físico y energético para la circulación del *axé* entre cuerpos biológicos.

Palabras clave: *ebó*; materiales orgánicos; afronaturaleza.

AGÔ AGÔ EGUM: POR UMA LICENÇA SAGRADA

Já passava das 19h quando sai do Ilê Axé Bairá Omo Torrundê, localizado em Arembepe, Camaçari para *arriar* os *ebós*¹ de três limpezas que acabaram de ser realizadas por mim - Iyalorixá² - no *barracão*³ do Candomblé com o auxílio de um ogã⁴, ao longo da tarde de uma quinta-feira pandêmica de abril. O primeiro *ebó*, nomeado de limpeza de Odu⁵, foi indicado pelo oráculo a ser *arriado* no lixo. O segundo *ebó*, referente à limpeza de Exu, indicado para ser *arriado* na encruzilhada localizada em rua próxima ao terreiro; e o terceiro *ebó*, resultado da limpeza de *Egum*⁶, para ser *arriado* ao final da mesma rua, que desembocava na Linha Verde – avenida principal paralela ao Ilê Axé.

Essa rua foi escolhida por ter arbustos de cactos⁷ e mamonas⁸ do início ao fim. Devido ao fato de não ter uma área de bambuzal nas redondezas, esses arbustos relacionados a Obaluaye – divindade africana detentora da doença e cura corpórea – preservaria a deposição do *ebó* em área relacionada ao mundo dos mortos. Parei o carro na frente dessa concentração vegetal, e notei que possuía um grande balaio - *ebó* - demarcando o espaço. *Arriei* ao seu lado e sem olhar para trás entrei novamente no carro quando de surpresa apareceu um outro automóvel que entrou com rapidez da Linha Verde na rua. Ao passar por mim, o motorista gritou do interior do carro: - colocando essa coisa aí! Eu, prontamente, terminei de travar o cinto e as portas, mas, ao olhar pelo retrovisor, percebi que ele tinha fechado a rua de retorno para o terreiro.

Era noite, a rua estreita cortava a mata, sem presença de habitação. Ele saiu do carro com algo em punho. Não sei se era um celular para tirar foto da placa, ou, não sei o quê. Engatei a marcha lentamente para entrar na Linha Verde e segui para Salvador com a sensação de que algo não estava certo. O medo que fez acelerar meu coração desencadeou diversas memórias de dor. Esse não é um caso isolado. O racismo religioso consiste em aniquilar os muitos modos de interação e reflexão do povo de terreiro no mundo, com destaque para as ações no espaço público. A sensação de alerta é contínua, já que a comunicação de corpos humanos e não-humanos com a afromaturação é objeto analítico da sociedade mais ampla, que reserva o julgamento e a sentença para nossos atos como criminosos, seja na imolação ritual de animais ou no *arriar de ebós* aos pés de corpos vegetais.

Diante do epistemicídio e colonialidade do saber observados nas mais variadas ciências em atuação no Ocidente, demarcar meu lugar de escrita na arqueologia é fundamental para compreender a construção analítica que depreendo, e mais, apresentar a ciência que me interesse promover. Para Sueli Carneiro (2005, p.33), “o epistemicídio tem se constituído no instrumento operacional para a consolidação das hierarquias

¹ Expressão êmica do povo de terreiro que significa colocar a oferenda no solo ou no *peji* (altar).

² Mãe de santo. Título honorífico sacerdotal que designa aquela responsável pela administração espiritual e política de terreiros de Candomblé e de outras religiões de matriz africana.

³ Espaço sacralizado como morada de deidades específicas e onde ocorrem as festas públicas.

⁴ Do *yorubá* - ga: "pessoa superior", "chefe", "com influência"; do *jeje* ogã: "chefe", "dirigente"); é o nome genérico para diversas funções masculinas.

⁵ Seu conjunto é formado por 256 odus, entretanto, para a queda de búzios (oráculo), são considerados os 16 primeiros como a matriz principal. Trazem histórias, caminhos, sobre capacidades, tendências, limitações, possibilidades, aspectos de ordem espiritual, comportamental, mental e desequilíbrios energéticos. Os odus expressam o conteúdo mitológico e oracular Yorubá.

⁶ Termo que designa alma ou espírito de qualquer pessoa falecida. Difere do termo Egungum, que designa ancestrais masculinos.

⁷ Nome científico *Cactaceae*. Apresenta ampla variação anatômica e capacidade fisiológica de conservar água.

⁸ Nome científico *Ricinus communis* L. Seu principal produto derivado é o óleo de mamona, também chamado óleo de rícino, usado na medicina popular como purgativo.

raciais por ele produzidas, para as quais a educação tem dado contribuição inestimável". A autora evoca que o dualismo do discurso militante versus discurso acadêmico é acionado para desqualificar o ativismo negro "como fonte de autoridade do saber sobre o negro, enquanto é legitimado o discurso do branco sobre o negro" (CARNEIRO, 2005, p. 60).

Diferentemente de parte dos intelectuais que se voltam para os processos iniciáticos das religiões de matriz africana após ou durante a produção acadêmica, meu percurso foi reverso. Sobrinha neta de Babalorixá, filha de Iyalorixá, fui educada através de uma cosmopercepção africana. Filha de um homem preto e uma mulher 'mestiça'⁹, nasci com a pele clara, o cabelo liso e o fenótipo negroide. Por isso, fui e sou lida na maioria das vezes como branca ou 'mestiça' pela sociedade mais ampla. Mesmo sofrendo violências sistemáticas incompatíveis com aquelas que corpos pretos e pardos são atingidos diante da necropolítica que foi estabelecida no Brasil, a partir do projeto de colonização portuguesa na primeira metade do século XVI, a branquitude não me isentou das obstruções e culpabilizações por ter o corpo, a religião, a dieta, a arte e o lugar que habito desde que nasci.

O acesso à obra de Cheik Anta Diop e às disciplinas na área de África na graduação em História reafirmaram o princípio que me levou à Academia: falar do meu passado, dos laços consanguíneos e de solidariedade entre os meus a partir de uma escrita de dentro para dentro. Discordar de Pierre Verger e de sua afirmação sobre o encerramento do culto às ancestrais femininas Yorubá na década de 1930 me fez defender uma monografia sobre o silêncio como linguagem ritual, sob orientação do Prof. Dr. Vilson Caetano de Sousa Júnior, e uma dissertação sobre o segredo e relações de poder no Programa dos Estudos Étnicos e Africanos da UFBA. Entretanto, me reconhecer e ser reconhecida no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) não me blindou do racismo epistêmico exercido por um antigo professor racista que me constrangeu publicamente ao longo de um semestre ao afirmar que eu não tinha competência para falar sobre as grandes feiticeiras. Logo eu; filha sanguínea de uma Iya Ajé, cabeça iniciada à Iyami Ogunté e com Odu Ossá Meji no caminho.

O colorismo é um fenômeno de crueldade colonial e violência sistêmica. Uma atualização do racismo de cor devido ao projeto racialista da miscigenação. Perceber que aquilo que me transformava em macaca albina na infância, bonita só de corpo na adolescência e dedicada na Universidade, estava diretamente associado ao formato do meu nariz e do tamanho da minha boca. Diziam: - ela só tem de bonito o cabelo. Não sabendo todos eles que, ao me animalizar, despertou logo na infância dispositivos de luta e consciência racial, fundamental para minha atuação no mundo como pessoa, profissional e liderança religiosa.

O racismo atua de forma comparativa entre corpos dispostos em um mesmo espaço, fundamentado por dinâmicas regionais e que ultrapassam o binômio de execução sumária *preto x crespo*. Receber o *oyè* – título honorífico sacerdotal – no ano de 2019 foi a pedra que precisava para levantar a primeira parede de uma fundação construída desde 1987. Entendi que, devido ao corpo, ancestralidade e vivência prática que tenho, não poderia mais ceder à biopolítica da colonialidade em mais nenhuma instância. Com isso,

⁹ Categoria racial associada à degeneração das raças a partir da mistura, em oposição ao pseudo purismo que a teoria das raças a partir do final do século XIX implementou no Estado Brasileiro. Para saber mais, ver MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. SODRÉ, Muniz. Mídia e Racismo: um pé fora da cozinha. In: CARRANÇA, Flávio; BORGES, Roseane da Silva. (Org). *Espelho Infiel: O negro no jornalismo brasileiro*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

desde o dia 18 de maio de 2019, publico minha auto-identificação como negra – de pele clara. Mas, para os leitores racistas e pigmentocráticos disfarçados de progressistas e pós-modernos que venham a ler este texto, indico que me reconhecer como negra não me qualifica a reivindicar políticas raciais de equiparação, mas sim, a promover e construir outras tantas para a comunidade a que pertencço e a corpos parecidos com o meu.

Acompanho Flor do Nascimento (2017, p.54) sobre a insuficiência da ideia de intolerância religiosa. O que incomoda nas religiões de matriz africana é a manutenção dos elementos africanos em sua contribuição ampla e irrestrita no corpo do praticante ou iniciado. A África não é reduzida aos rituais. Nosso modo de organizar a vida, concepção política diante da sociedade humana e a natureza, economia, estética são constituídos de uma perspectiva afrocêntrica que oferece consciência histórica, atitude, localização e orientação (ASANTE, 2016).

A cosmologia está para a descrição etnográfica, pois indica o modo como as pessoas imaginam o mundo à sua volta, enquanto a ontologia está para a análise antropológica, por fazer referência às formas de imaginar um mundo “ou, dito de outra forma, a cosmologia constitui a expressão etnográfica dos princípios ontológicos subjacentes” (HOLBRAAD, 2012, p. 145).

As divindades são vetores que marcam as trajetórias do movimento ontológico, pois não viajam através de distâncias ontológicas, mas são elas próprias distâncias de viagens ontológicas. Holbraad (2012), a partir de uma etnografia no contexto afro-cubano, identifica esse movimento divinatório como ontologia motriz (HOLBRAAD, 2012, p. 146), composta por três níveis: o prático (relacionado com o que os praticantes de adivinhação fazem); o discursivo (relacionado com o que fazem) e o nível cosmológico (pertencente a certas concepções abrangentes que informam o que fazem e dizem) (HOLBRAAD, 2012, p. 148).

Logo, o que nomeio de afronatureza é o complexo corpóreo interligado, que circunda e ao mesmo tempo fundamenta todos os modos de vida no planeta, incluindo a dimensão telúrica, aquática, aérea, luminosa, humana e não-humana. Assim, como na ontologia motriz, a afronatureza é caracterizada por uma relação de continuidade e extensão entre o divino e o mundano, tornando-se operacional nos processos de cura e outras eficácias práticas. Afronatureza é uma noção autoral elaborada a partir da minha vivência e pertencimento às comunidades de religiões de matriz africana – centros de Umbanda e terreiros de Candomblé – desde a primeira infância, em diálogo com referenciais teóricos específicos sobre lugares, assentamentos, paisagens e ambientes acessados ao longo da formação em História, Antropologia, Arqueologia e impactados pelos Estudos Étnico-Raciais.

A indignação que levou um homem de meia idade a me gritar e fechar a rua com uma intenção não pacífica me fez pensar, durante o meu trajeto, na motivação do seu agir. Refleti que a sua violência performada não estava reduzida ao balaio colocado na vegetação, mas envolve camadas mais profundas daquele ato na paisagem. A interação do meu corpo com o balaio e o arbusto evoca lembranças antigas, de um tempo que a humanidade cultuava árvores, e o bem viver era resultado do princípio ativo extraído dos vegetais e minerais. A violência diante da minha liberdade de ir e vir pode estar correlacionada ao conhecimento prévio distorcido sobre a ação daqueles materiais no ambiente.

Os *ebós* que foram *arriados* são constituídos por materiais perecíveis. O caráter perene de suas existências assume uma compreensão valorizada entre o povo de terreiro e distinta da visão normativa ocidental sobre durabilidade. Ser perecível é deter a competência da vida e a capacidade de envelhecer, deteriorar, decompor, fermentar, deixar de existir fisicamente. Logo, os seres biológicos carregam em si a noção de re-

existência, porque a energia não é estática e para existir ela é renovada de modo cíclico. Para tanto, os *ebós* traduzem materialmente o movimento da mudança temporal devido a uma tecnologia particular que aciona a energia vital presente nos seres biológicos a partir de processos que alteram sua forma física e constituição química. Assar, cozinhar, processar, moer, fritar, amassar são técnicas que estimulam a energia vital para agir em funções pré-estabelecidas, seja num fenômeno de devolução energética, seja no de extração, como no caso das limpezas.

A noção de tecnologia considerada aqui para pensar os *ebós* está fundamentada em epistemes não industriais de conhecimento e sustentadas por cosmologias e ontologias não ocidentais. As técnicas, os instrumentos e os processos de transformação por comunidades tradicionais “não têm sido objeto de interesse da ecologia política, concentrada mais especificamente em contextos industriais e modernos” (NOVAES, 2018b, p. 61).

Um balaio feito de palha – suporte utilizado na limpeza de *Egum* –, em relação a um alguidar de cerâmica vidrado – utilizado na limpeza de Exu e Odu –, a partir da visão de mundo naturalista, teria como foco a durabilidade dos materiais. Enquanto a durabilidade na ontologia naturalista estaria reduzida à integridade física, na perspectiva afro-religiosa a potência da duração voltaria para o poder dissipado na desintegração física. Tanto a palha quanto a cerâmica assumem a função de reunir em si energias designadas. Trançar a fibra e cozer o barro possuem determinadas agências e assumem figuração de plataforma. Então, a durabilidade não é um conceito voltado para entender a duração temporal dos vestígios em relação ao externo, mas a duração da energia vital contida nos resíduos orgânicos depositados em ambos os suportes.

Os *ebós* são formados por uma triangulação entre suporte físico, conteúdo de produtos e *axé*. Seu interior é formado por bolinhos feitos de farinha e *fundamento* africano – um pó resultado da trituração de outros tantos elementos orgânicos como favas, manteigas, sementes. Em seu conteúdo também existe outros materiais, como folhas, raízes, cereais, verduras, linha, carvão, ovos, tecido, vinho, velas, algodão cru, entre outros. Uma questão importante na análise do ritual com materiais perecíveis é que a transformação de materiais orgânicos relaciona-se com a transformação de propriedades e de símbolos em si, pois o símbolo não é mais determinante do contexto, mas determinado por ele (KAPFERER, 1991).

Axé é a energia vital que circula a partir de múltiplos métodos e uso de técnicas de ativação entre multicorpos e a afronatureza. A ativação é uma ação originária da comunicação intermundos, principalmente entre o mundo material, imaterial e oculto. O mundo material é formulado a partir de propriedades físicas e dados imanentes da presença em distintos ambientes. O mundo imaterial é constituído de aspectos intangíveis e patrimônios narrativos, enquanto o mundo oculto é composto de variadas entidades e seus poderes míticos.

Orixás, Voduns, Inkisses e os Encantos não são representados pelos materiais, mas são apresentados por meio deles. No Candomblé, os materiais possuem ponto de vista e linguagem particular de atuação nas vivências religiosas. No esforço de classificar esses materiais, é possível diferenciá-los através de corpos minerais, vegetais e animais. Assim, a arqueologia que visa outras ontologias precisa entender os materiais a partir de suas propriedades e qualidades, não as reduzindo ao modelo forma/conteúdo.

Com isso, a temporalidade fluida de materiais orgânicos possui propriedades transcendentais, capazes de subsumir as incoerências e unificar distintos tempos dentro

de um mesmo contexto. Tempo é uma divindade. Kitembu na nação¹⁰ Angola, Iroko no Ketu e Loko no Jêje são apresentados no Brasil através de árvores cujas raízes são profundas, troncos grossos e copas com múltiplos galhos e folhas grandes, em exemplo a gameleira branca. Através desse corpo vegetal cuja identidade remonta à origem da humanidade, a noção temporal não está definida pela linearidade sequencial de fatos. O tempo é o próprio sangue vegetal, que circula nas raízes, entrecascas e nervuras das folhas. Também é o corpo, que funda origens, alimenta seres e acalenta outros corpos. É um movimento que não tem começo e nem fim, já que a vida está presente tanto na hidratação da água que adentra a terra quanto na força da gravidade e na respiração pela luz.

Segundo as tradições malianas, mais precisamente entre os fula e bambara, abordadas por Amadou Hampate Bâ (1981), a definição de pessoa é o somatório de *maa* – receptáculo visível e palpável que suporta a existência humana, englobando aspectos físicos, psíquicos, espirituais – e de *maaya* – pessoas da pessoa. Um ditado fula diz que (1981, p. 6) “*maayde timmintawonki juutal balde hortinta hakkille* ‘A morte não esgota a alma, a duração do tempo não retrai o espírito’”. Logo, o tempo não é uma instância que retrai a duração dos corpos, mas o inverso, ele expande a presença, estabelece ligações entre espíritos, almas dos mortos e o próprio *maa*.

A noção de *tempo d’antes* registrado entre os Povos do Aproaga, localizados no nordeste paraense, e articulada por Gabby Hartemann e Ireslane Moraes (2018) com o conceito de Sankofa¹¹ corrobora com a ideia de temporalidade fluída aqui elaborada. Para tanto, citam o provérbio Akan “*se wo were fi na wosan kofa a yenki*”, que pode ser traduzido por “não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu”. O acesso ao passado por meio da arqueologia pode ser realizado de modo respeitoso e ético ao (re)conhecer “seres ancestrais e coisas *d’antes* enquanto agenciadores do nosso tempo presente bem como das abordagens e metodologias norteadoras de nossos estudos na/de diáspora africana” (HARTEMANN e MORAES, 2018, p. 21).

O princípio da transcendência está presente na confecção dos conteúdos, na interação deles com corpos humanos, na ordenação para deposição no suporte, como pelo deslocamento até a paisagem específica. A transformação energética produzida pela tecnologia do *ebó* advém do rearranjo de atos, materiais e ambientes, possibilitando uma interferência direta no corpo humano da energia adoecida e situada de modo estático para um esvaziamento e transposição energética para os conteúdos orgânicos utilizados.

Amaral (2001) nos indica que, apesar da riqueza etnográfica atual no que diz respeito às formas de religiões afro-brasileiras nas diferentes regiões do país, “poucos trabalhos têm tentado dar conta dos aspectos materiais destas religiões” (AMARAL, 2001, p. 5). Desse modo, refletir arqueologicamente sobre os materiais orgânicos em contextos da Diáspora Africana é uma abertura para pensar a intempestividade da vida (CORIN, 1992), incorporar conceitos como ação, sentido, contexto e história (ORSER, 1992, p. 75), além de fomentar o letramento racial a partir da materialidade afro-religiosa. Para tanto, o termo “material” é um termo formulado a partir das propriedades físicas e dos dados imanentes de sua presença no ambiente, sendo que outros termos como produtos, mercadorias, materialidades assumem a necessidade de um detalhamento infinitesimal

¹⁰ “A categoria analítica nação de Candomblé possibilita verificar que “ao invés de pensarmos em termos de espaços sociais e fronteiras bem delineadas confrontamos um mundo religioso com maneiras de viver distintas” (NOVAES, 2012, p. 90).

¹¹ Originário de um provérbio tradicional entre os povos de língua Akan na África Ocidental em Gana, Togo e Costa do Marfim.

para compreensão de modo situado da transformação ritual e descapsular a diversidade da vida (NOVAES, 2018b, p. 6).

ARRIANDO O EBÓ NA AFRONATUREZA

A Educação Ambiental é Lei nº 9.795/1999 no Brasil e componente permanente da Educação Nacional. Para tanto, lembra Nzinga, Sanches e Pinheiro (2020) que o Brasil é o único país da América Latina que possui norma específica. Essa é uma informação importante para pensar a forma tradicional que a educação ambiental é transmitida no interior dos Candomblés e na concepção do conceito prático de afronatureza. Logo, conhecer modos de interpretar o mundo e os corpos a partir de perspectivas salvaguardadas por povos tradicionais auxilia na autoestima da diversidade étnico-racial e valoriza a cultura brasileira a partir de dimensões filosóficas distantes da fundamentação teórico-metodológica científica, reduzida a análises que valorizam a hierarquia de significados e a representação de realidades.

Para pensar artefatos, ecofatos e biofatos como seres, corpos e potências materiais do modo que são para o povo de terreiro, é indicado acionar afroperspectivas (NOGUERA, 2019). Em Vanda Machado (2019, p. 153), “as vivências da comunidade estão lastreadas em princípios e valores humanos que consideram a vida, o corpo e a ancestralidade na interdependência entre o ser e o que pode ser considerado vida no planeta”. Situo meu pensamento e o conceito de afronatureza no interior dessa rede ativa de educação, nomeada de perspectiva afro-religiosa. Não só pela minha pertença, mas por entender que somente a partir de princípios básicos que regem a convivência na comunidade é que uma noção particular é passível de ser traduzida para o universo acadêmico.

Flor do Nascimento (2020), ao elaborar a noção de pensamento *enterreirado*, convida os pesquisadores reconhecer a existência de um *ethos* constitutivo da pesquisa em comunidades de terreiro. Muito se aproxima da analogia que Vanda Machado (2019) propõe acerca dos princípios e valores humanos como uma teia dinâmica. Ao estar em movimento, a compreensão sobre a vida é feita na vivência e não como um objeto analítico desacoplado do corpo e da ancestralidade. A perspectiva do quilombismo de Abdias do Nascimento (1980) também é apoiada pela práxis e no saber-fazer afro-brasileiro. De modo específico nessa afroperspectiva, é valorizado que o sentimento de comunidade não está oposto ao conflito, mas atua como uma disposição coletiva a responder. A proposta é formulada através da experiência prática dos quilombos, permitindo que o comunitarismo africano seja articulado enquanto uma mobilização política tanto no passado escravista quanto no presente histórico racializado.

A afrocentricidade de Malefi Asante e Ama Mazama indicam recentralizar a pessoa africana e em Diáspora como agente, opondo-se ao poder da hegemonia cultural. Essa perspectiva é tanto um corretivo como uma crítica. A publicação do livro “Afrocentricity: The Theory of Social Change” de Asante na década de 1980 inaugurou a afrocentricidade como ideia intelectual, enquanto a publicação de Mazama “The Afrocentric Paradigm” solidificou o movimento a partir do campo da Africologia, “teoria e prática para a transformação coletiva do povo Africano” (ASANTE, 2016, p. 13).

O perspectivismo ameríndio por Tânia Stolze Lima e Viveiros de Castro indica pensar em uma mesma cultura sendo experienciada através de múltiplas naturezas. Evoca compreender que o ponto de vista está no corpo, logo o conceito de humano para populações ameríndias amazônicas é uma condição e não uma projeção (NOVAES, 2017, p. 33). Porém, o Nordeste Indígena também articula na prática essa perspectiva multinatural. Todavia, a teorização da experiência humana exige das Humanidades, inclusive da arqueologia, esforço para identificar a vida indígena para além da presença

do cristianismo no território em longa duração. Para tanto, é preciso romper com ideias que reduzem a ciência indígena a práticas consideradas pela retórica ocidental como misturadas, sincréticas ou em etnogênese.

A existência de divindades africanas e seu acesso através da afronatureza reflete modos rituais de relação entre humanos e outros seres mediada pelos ambientes. Isso é refletido diretamente pela composição dos *ebós*, seja de extração, seja de oferta, pois, são os produtos orgânicos que os fundamentam. O descarte faz parte da cadeia operatória do ritual afro-religioso e, muitas vezes, é nessa etapa que a potência, a priori estabelecida pela extração da matéria-prima, ganha sentido.

É recorrente entre o povo de terreiro, tanto de Salvador como de Juazeiro na Bahia, a importância do uso de materiais biodegradáveis para a confecção dos *ebós*. Ao se desmancharem em curto espaço de tempo e reduzidos a deixarem marcas e manchas residuais, a afronatureza é impactada o mínimo possível, gerando mais forças do que desgastes. Além da preocupação com o equilíbrio em tempo de escalas industriais, o manejo de coisas da terra e de origem orgânica, como frutas, flores, raízes, verduras, cereais, etílicos fermentados, permanece sendo a base das tecnologias de comunicação intermundos.

No Candomblé, corpo e alma não estão dispostos enquanto um binômio contraposto, mesmo que o cartesianismo tenha fundamentado pensar de forma universal o par tangível e intangível. Pelo contrário, a “alma tem algo material e o corpo algo espiritual”, o que está de acordo com a ideia de que tudo o que existe em 'Aiê' (mundo físico ou natural) também se encontra em 'Orum' (mundo sobrenatural) (LÉPINE, 1983, p. 29). Nesse sentido, Elbein dos Santos (1977, p. 56) destaca que os habitantes do “além”, duplos espirituais dos humanos, são chamados de “ara-orum” (corpos orum), e os habitantes da Terra, uma humanidade, são os “ara-aiê” (corpos terrestres).

As ocorrências arqueológicas indicam a importância da simetria¹² ao invés da hierarquia para pensar a forma como o material atua enquanto evidência no mundo. Não é possível abordar os materiais como padrões de representação mental, mas devem ser exemplos ou formas de realização (NOVAES, 2017, 2019). A evidência não está restrita à tradução da coisa enquanto um material, mas se volta para a tradução de um material como um ser, um corpo vivo. A equiparação entre animais, vegetais e minerais, devido à liturgia do Candomblé, indica pensar que o duplo tempo-espaco não se apresenta como um padrão, mas age de distintos modos a partir das diferenças dos corpos. Essas diferenças são protagonizadas, mesmo que exista uma afinidade de processos transformativos.

As reflexões sobre a presença, uso e estética litúrgica dos materiais orgânicos em contextos de Diáspora Africana, para além de minha experiência iniciática e sacerdotal nas religiões dos Orixás, estão fundamentadas em dois estudos de caso sob minha coordenação geral e de campo. O primeiro é o “Levantamento de Impacto ao Patrimônio Arqueológico das intervenções integradas de manejo de águas pluviais no Rio Ipitanga e afluentes e no Rio Joanes nos municípios de Lauro de Freitas e Salvador, Estado da Bahia” (NOVAES, 2019). O segundo é o “Levantamento Antropológico da expressão cultural de religião de matriz africana” (NOVAES, 2020a), justificado pela identificação de uma área com expressões de religiosidade de matriz africana¹³. Este é consequente do

¹² O princípio da simetria foi desenvolvido na segunda metade do século XX pelo filósofo David Bloor, interessado em problemas de conteúdo epistemológico. [...] O conhecimento científico passa a ser visto como uma prática social e não como resultado de um processo cognitivo isento de influências sociais (NOVAES, 2018b, p. 52).

¹³ A cidade de Juazeiro na Bahia possui 221.733 habitantes, segundo estimativa do IBGE em 2017, e tem 80% da população formada por negros e pardos autodeclarados. É um município com forte presença negra, com

“Levantamento de Impacto ao Patrimônio Arqueológico, associado à obra Complexo Solar Fotovoltaico Juazeiro V, VI e VII”¹⁴.

O primeiro estudo foi realizado nas margens e afluentes do Rio Joanes, entre Salvador e Lauro de Freitas, com recorrência de registros de materialidade afro-religiosas ao longo de uma área extensa de bambuzal. Foram localizadas *arriadas* aos pés de troncos de bambu, que, de tão longos, arqueavam na rua Quingoma e, de tão próximos uns dos outros, transformava-se em um longo corredor vegetal nas margens da rua. Essas materialidades foram identificadas como *ebós*. Essa classificação é resultado da disposição dos materiais, da localização espacial, e do conhecimento prévio sobre a articulação entre vasilhames cerâmicos de diferentes formas (alguidares, quartinhas, pratos e panelas de barro), contendo alimentos, bebidas e outros produtos.



Figura 1. Vegetação – Bambuzal. Foto: Greciane Neres do Nascimento (NOVAES, 2019).

Além dos recipientes cerâmicos, muitos *ebós* estavam em cestaria (cestos, balaies, sacolas), produzidos com a fibra do dendezeiro¹⁵. O bambuzal é uma paisagem afro-religiosa de alta magnitude devido à triangulação entre aspectos do material, imaterial e oculto. Em yorubá, o bambuzal significa *ìgbó Ikú*, ou, em português, floresta dos mortos

grande concentração de terreiros de Candomblés, com significativa quantidade de comunidades Quilombolas (mesmo que não reconhecidas), e com alto grau de concentração de bairros periféricos. Programa de Gestão do Patrimônio Arqueológico para o Complexo Solar Fotovoltaico Juazeiro V, VI e VII - Levantamento Antropológico da Expressão Cultural de Religião de Matriz Africana - CRN - Bio, Ambiental e Arqueologia - Juazeiro - BA - 2020.

¹⁴ A empresa responsável pela execução do projeto (JGP Consultoria) interpretou as expressões como sendo “oferendas realizadas para Caboclos e Oxóssi bem como para Xangô [...]. Também foram observados algumas estatuetas de santos católicos e Caboclos, o que pode indicar o uso contínuo do local e também de que se trata de ação realizada pela Umbanda, com menor probabilidade de ser por candomblecistas”. Relatório de Avaliação de Impacto ao Patrimônio Arqueológico para o Complexo Solar Fotovoltaico Juazeiro V, VI e VII - JGP Consultoria, 2019. p. 119-120.

¹⁵ Nome científico *Elaeis guineensis*.

e *Egunguns*. Os corpus teórico-metodológicos que fundamentam a utilização de materiais orgânicos em rituais de cura, iniciação e de oferendas no seio das religiões de matriz africana estão associados diretamente ao que nomeio de propriedades narrativas, como *itans*¹⁶, *orikis*¹⁷ e mitos que indicam o poder de atuação entre divindades e humanos. Diante dessa evidência, é preciso levar a sério o ponto de vista dos objetos e dos lugares, pois humanidades vivem nas materialidades (BORIĆ, 2013; HOLBRAAD, 2017; NOVAES, 2020b).

Essa é uma compressão que não contrapõe rito e mito. Ao *arriar* o balaio no bambuzal, há um fechamento de ciclo iniciado no preparo dos materiais para em seguida serem passados no corpo humano afetado pelos *eguns* ou espíritos de mortos. Isso é evidente, pois, caso aquele que requer a cura não apareça para realizar as limpezas, os materiais processados já dispostos para serem utilizados não podem ser empregados no processo da cura de um outro corpo. A tecnologia do *ebó* possui assinatura. Não é um padrão idêntico. O bambu é oco e, a partir dessa propriedade física, atua como morada de ancestrais. Depositar nesse espaço é uma metáfora física de encaminhar o espírito ao cemitério, ou mesmo a um lugar de existência para sua condição extra-corpórea-física. O cacto também possui essa condição física de acumular água em seus repositórios.

A tecnologia ancestral preservada no Candomblé é ativa e ativada com a prática. Logo, a eficácia de um *ebó* não está reduzida à escolha dos materiais e aos preparos, mas alcança a ordenação, organização e sequência de cada elemento no ato da limpeza, respeitando as cores, texturas e funções. Após o preparo dos pratos, é iniciada uma outra etapa: a ordenação dos *najés* e louças no espaço físico. Os materiais são passados no corpo humano pela sacerdotisa/sacerdote, respeitando a cadeia operatória de energia. Por fim, esses materiais são depositados no balaio ou alguidar para serem deslocados até a respectiva afromatureza.



Figura 2. Painel formado por registros fotográficos dos vestígios materiais afro-religiosos. Fotos: Greciane Neres do Nascimento (NOVAES, 2019).

¹⁶ História, narração, conto.

¹⁷ Poemas mitológicos de tradição Yorubá.

Os aspectos míticos dos materiais biológicos acionados são vivenciados na prática de suas trajetórias históricas, muito semelhante ao que Marshall Sahlins (1990, p. 180) definiu como mitopraxis. Isso significa que o mito não pode ser entendido meramente como um conjunto de truques que os vivos aplicam aos ancestrais. Os vivos tornam-se heróis míticos no momento em que características antigas são atualizadas no presente.

Para tanto, evoco a entrevista oral realizada no Terreiro de Azoani¹⁸ para compreender que o espaço sagrado dos Candomblés não se restringe aos muros do terreiro, mas adentram as matas, corpos aquáticos e outros lugares especiais. Na variedade de vestígios orgânicos, estão presentes as farofas, com coloração branca (de cachaça ou mel) e amarelada (azeite), velas e a cestaria – sacolas e cestos –, restos de animais e vegetais, além de outros produtos encobertos com tecido de murin branco para as limpezas de *Egum*, murim vermelho e preto para as limpezas de Exu.

O Levantamento Antropológico das expressões culturais de religião de matriz africana no município de Juazeiro teve um recorte espacial delimitado pela área do empreendimento do Complexo Solar Fotovoltaico Juazeiro V, VI e VII. Na margem esquerda da Rodovia BR 407, está localizado o monumento de uma Carranca no alto de um pequeno morro. Esse local é considerado pela população de Juazeiro um cartão-postal.



Figura 3. Alguidares antigos com matéria orgânica, BR 407 (NOVAES, 2020).

A visita a este ponto foi sugestão do auxiliar de campo, nativo da região e consultor especialista desse território, que mencionou ser constante a ocupação desse lugar para prática de oferendas. Essa informação foi comprovada pela quantidade considerável de cacos cerâmicos – gamelas – e cumbucas de madeira distribuídas na extensão da área. Pelo decorrer do tempo, já se encontravam vazias. Também foi verificada a presença de uma esteira de palha com 1x1m e um pacote de biscoito fechado. Essa é uma particularidade, pois a oferta de biscoito não é algo generalizado, mas possui vínculo com

¹⁸ Entrevista 1. Nome: Vanderlúcia de Oyá, Idade: 57 anos, localidade: Itinga, Terreiro de Azoani, Tempo de Residência: 53 anos na localidade. Foi iniciada com 7 anos de idade. Esse terreno foi comprado por sua avó Celestina Gilogi para construir a casa de Obaluaye. A casa tem 53 anos de fundação. O Candomblé é mantido pela própria família, filhos e filhas, irmãos, todos iniciados ao Orixá. Ela fazia milagres, entrava doente e saía sã. Veio gente de todos os lugares para ir ao terreiro de Azoani no meio da mata buscar salvação. Toda área verde é utilizada para o culto aos Orixás.

o culto de *Egungum*. A Eles são ofertados tudo o que a boca come, principalmente as preferências alimentares. Uma das principais oferendas é um café completo, podendo ser o biscoito parte do que foi desintegrado, como bolos, pães e leite. Porém, a ocorrência de tais ofertas se dá nos rituais de *Axexê* – rituais mortuários realizados *a posteriori* do enterramento físico –.

A Carranca é uma escultura com forma antropozoomórfica, produzida em madeira, significativa para a historicidade do Rio São Francisco. Sua simbologia está ligada à Umbanda como uma representação de Exu e possui o objetivo de afastar maus espíritos e energias negativas. Por ser marcada por uma identidade que se propõe a ser assustadora, inicialmente foi utilizada nas proas das embarcações que navegavam no Rio São Francisco para espantar espíritos das águas, a exemplo do caboclo d'água – elemento mítico da cultura ribeirinha do Velho Chico. A área é coberta por vegetação rasteira, com presença de umburanas e umbuzeiros ao redor. Foi registrada a presença de alguidares isolados – quebrados e desgastados –, indicando que o espaço é ocupado em longa duração.



Figura 4. Marco da Carranca associada à esteira de tábua e biscoito de maizena, BR 407, Juazeiro. (Fonte: RELATÓRIO, 2020).

Na cultura oral, a fala está fazendo, e a ação é transformação. Toda a cadeia operatória que fundamenta a tecnologia do *ebó* é formulada a partir da oralidade. Palavras, rezas, cânticos são proferidos para a retirada de plantas no ato de transferência e transformação energética devido à passagem dos materiais no corpo humano em terapia. Isso também ocorre na deposição de cestaria e alguidares em paisagens próprias. Ao contrário de culturas escritas, a oralidade raramente leva à "representação", isto é, a introdução de algum tipo de projeto, intenção, ou cenário de objetivação. Isso significa que, ao conversar com os materiais biológicos enquanto técnica de manipulação, se potencializam os princípios curativos.

DIÁSPORAS VEGETAIS: A VIAGEM DE MERCADORIAS PERECÍVEIS ENTRE AS DUAS COSTAS DO ATLÂNTICO

Theresa Singleton (1995), em "The archaeology of slavery in North-America", interpretou quatro tipos de sítios arqueológicos passíveis de serem identificados em contextos de escravidão, enumerando-os da seguinte forma: (i) condições de vida; (ii) status no interior das plantations; (iii) relações de dominação e resistência; e (iv) formação da identidade cultural afro-americana. Charles Orser (1998), em "The Archaeology of the Diaspora", indica para contextos temporais da Diáspora Africana modelos interpretativos a partir de três grandes abordagens que consideram: (i) o material de identificação da identidade africana; (ii) a liberdade nos sítios de quilombos; e (iii) a raça e racismo.

Apoiando-me em Singleton (1995) e Orser (1998), penso três tipos de sítios arqueológicos identificados em contextos de liberdade e com caráter religioso: (i) atividades de cura; (ii) espaços sagrados; e (iii) relações de transmissão de saber e resistência. Apesar de dividi-los em três tipos, é importante destacar que eles podem ainda se justapor. Aciono os estudos de Patrícia Marinho de Carvalho (2018) para confrontar a arqueologia brasileira pela ótica da visibilidade do Negro – em letra maiúscula, pois Negro é sujeito e não objeto. Patrícia de Carvalho (2018) contribui com o referencial em três caminhos que considero centrais: (i) é preciso pensar um vocabulário antirracista para comunicar as relações construídas; (ii) as relações ambientais de comunidades negras tradicionais superam a dicotomia ocidental; e (iii) por uma arqueologia do abandono como práxis científica de denúncia.

Nós, povo de terreiro, resistimos às inúmeras violências e silenciamentos tanto no passado como no presente histórico. Nossas vidas permanecem atreladas à liberdade de culto e à salvaguarda de um tempo em que a humanidade, além de cultivar árvores, permanece reconhecendo os Orixás a partir da transformação dos materiais, seja pela alteração antrópica, seja pelas dinâmicas temporais. Dessa forma, a importância atribuída aos materiais orgânicos comercializados nas feiras livres de Salvador e naquelas espalhadas por cidades civilizadas pela ancestralidade africana reside em relações históricas, sociais e culturais do desenvolvimento litúrgico das religiões de matriz africana.

As mercadorias para a Arqueologia podem ser entendidas ao menos por três tipos diferentes de valor. Valor de uso, quando o potencial de um objeto possui uma função objetiva; valor de troca, ou seja, a quantia que um objeto pode esperar valer em uma transação comercial; e valor de estimação ou estético, para fazer referência à capacidade que um objeto tem de evocar o prazer ou um sentido específico (ORSER, 1992, p. 99).

Tavares (2001) divide a importação dos escravizados para a Bahia em três grandes ciclos. O primeiro constituído como Ciclo da Guiné no século XVI, o segundo, Ciclo de Angola e Congo no século XVII e o terceiro ciclo, o da Costa da Mina durante os primeiros quartos no século XVIII. Pierre Verger (1987) acrescenta um quarto ciclo, o do

Benin, marcando a última fase do sistema, o período da ilegalidade no século XIX. Esses ciclos ocorrem também de forma simultânea, como o Ciclo da Mina e o Ciclo de Angola no século XVIII, e ainda com outros eixos, em exemplo o da antiga Guiné. As rotas do tráfico foram reconfigurando não só fronteiras étnicas internas à África, mas os reajustes necessários na América, fazendo da relação entre portos de embarque e nações linguísticas um interessante binômio para pensar o fenômeno da etnicidade provocado pela escravidão africana no Atlântico Negro (NOVAES, 2018a).

Para o historiador Luis Henrique Dias Tavares (1988), o pano da costa¹⁹ foi o principal produto africano consumido na Bahia entre os séculos XVIII e XIX. Já no ano de 1857, Manuela Carneiro da Cunha (1986) indica que quantidades enormes de panos da costa saíam, principalmente, de Lagos²⁰ para o Brasil para integrar a indumentária das mulheres negras que habitavam Salvador, Rio de Janeiro, Recife e Minas Gerais. Somente de Lagos, saíram cerca de 50.000 pano-da-costa para o Brasil e 130.000 de outros portos (CUNHA, 1986, p. 19).

Verger (1999) argumenta, que também foram mantidas relações com o porto comercial de Ajuda (Uidá)²¹, afirmando que, entre 1846 a 1849, trezentos navios chegaram tanto de Uidá como de Lagos. No entanto, Parés (2007) ressalta que o principal destino das embarcações nas últimas décadas do século XIX era Lagos (PARÉS, 2007, p. 160). Isso indica que “os produtos africanos”, mesmo com essa identificação étnica mais geral, assumiam especificidades nagôs no contexto mais amplo das nações formativas do Candomblé baiano.

Acerca de outras mercadorias e motivações do comércio transatlântico de produtos africanos, Pierre Verger (1999) destaca que esse vai-e-vem que se organiza entre as duas costas do oceano Atlântico é constituído para assegurar o abastecimento dos produtos africanos indispensáveis à celebração dos cultos dos deuses africanos²² na Bahia. Além do pano da costa, diversos outros produtos africanos importados no século XIX estão ativos na atualidade do comércio especializado afro-religioso que é desenvolvido no Mercado Modelo, São Joaquim, Mercado da Sete Portas e em galerias no Pelourinho em Salvador.

Os produtos africanos estão relacionados com a definição de *axé* por possuírem propriedades mágicas unidas a princípios éticos e culturais do orgulho e do poder das divindades das pessoas que o manipulam e do espaço físico em que são manipuladas. Aqueles extraídos da natureza possuem a particularidade material e simbólica de deterem a capacidade de atuação física na “mudança dos simples materiais para materiais portadores de *axé*” (LODY, 2001a, p. 63), comportando-se como produtos de transformação religiosa, pois tudo que materialmente tiver procedência de mercados africanos, notadamente da “África Ocidental, trará à África a África simbolizada” (LODY, 2001a, p. 14).

¹⁹ Também conhecido como Alacá: “tecido africano feito em tear artesanal, em tiras de aproximadamente 20 cm de largura, com padrões geométricos, combinando cores e diferentes texturas dos fios de algodão e outros de seda, caroá entre demais fibras têxteis” (LODY, 2001b, p. 51).

²⁰ Está situada no sudoeste da Nigéria, formada na Costa dos Escravos, mais precisamente no Golfo do Benin.

²¹ “Uidá, o principal “porto” costeiro do reino do Daomé, que historicamente tinha sido o principal local de embarque de escravos nesta região, continuou como um importante centro deste tráfico ilegal, embora sua predominância comercial tenha sido erodida pela crescente importância de Lagos, a leste, que, por volta do final dos anos 1830, tinha substituído Uidá como o principal porto na região” (LAW, 2002, p. 41). Ver LAW, Robin. *A comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico atlântico de escravos, 1850-66*. Afro-Ásia, 27 (2002).

²² Orixás cultuados pelos yorubás, os Inkisses por Angolas e os Voduns pelos Jêje, no entanto, pela complexa troca cultural já existente nas fronteiras africanas, no caso dos nagôs (yorubás) e dos jêjes (ewe/fon), as divindades em contexto diaspórico também foram integradas em outras cosmologias.

Acerca dos produtos africanos manipulados da natureza e comercializados nesse trânsito entre a Bahia e a Costa, destaca-se “especialmente os utilizados no ritual afro-brasileiro, tais como búzios, sabão-da-costa, palha-da-costa e tiras de pano-da-costa” (PIERSON, 1971, p. 276-278), “manteiga de ori, outras favas, folhas, uaji e contas-firmas, bolas, corais, seguis, laguidibás” (LODY, 2001a, p. 81).

Azeite de dendê, limo da costa, sabão preto fabricado na África, temperos diversos que não têm nomes europeus, perejecom, lelecum, pimenta malagueta, nozes de cola do tipo dito amargo (orogbo), ou das que se abrem em quatro partes (obi abata) com as quais se faz adivinhação, panos de algodão tecidos em faixas estreitas e costuradas juntas (panos de alaka), penas vermelhas de cauda dos papagaios cinza e de certos outros pássaros da África, pintura de anil, pós brancos (efun) e vermelhos (osun) e muitos outros produtos, todos indispensáveis para eles (VERGER, 1999, p. 229).

Pierson (1971) informa que esse comércio transatlântico mantido por sujeitos africanos emancipados foi contínuo durante um longo tempo, mesmo depois da proibição legal do tráfico africano em terras brasileiras. Com isso, mantiveram-se relações comerciais com a Costa Oeste da África, em que navios transitavam regularmente entre o porto de Salvador (ROSADO, 1983) e a cidade de Lagos – Nigéria – para que africanos estabelecidos no comércio de produtos da África na Bahia, por meio de viagens sucessivas, abastecessem o comércio litúrgico baiano. O entendimento do consumo material de produtos africanos por africanos e posteriormente por seus descendentes no contexto afro-baiano possibilita a reconstrução do consumo como afirmação e valorização de papéis e identidades sociais e étnicas (ORSER, 2005).

Patrícia Marinho de Carvalho (2012) acrescenta que o intercâmbio de plantas entre Brasil e África, África e Brasil alcançou outros países da América, como Cuba, a partir da sua presença em religiões afro-caribenhas (CARVALHO, 2012, p. 74). Carvalho (2012, p. 97) nota a jaqueira como uma espécie asiática que fora aclimatizada entre outras na África e trazida para o Brasil pelos portugueses. Essa informação dialoga com o culto das ancestrais femininas realizado através da presença de árvores sagradas no interior dos Candomblés: a gameleira branca, cultuada como a divindade Iroko, que cede sua copa para o pouso da ancestral antropozoomorfica Iyami Osorongá, e a jaqueira²³, a própria Iyami Apaoká.

Ainda em Carvalho (2012, p. 75), entre “as plantas trazidas pelos africanos, estão alguns tipos de arroz”. Eles são considerados a base da alimentação de quilombolas na Guiana e foram “trazidos pelas mulheres africanas escravizadas, escondidos entre seus cabelos”. Esse é um dado que alarga as relações mult corpos entre humanos e vegetais devido à intenção e projeto político de resistência e criação de realidades ancestrais em contextos de deslocamento forçado.

Parés (2007) nos faz compreender que o termo africano para designação de tais produtos entre 1840 e 1850, com o fim legal do tráfico transatlântico, foi utilizado para classificar tanto escravizados como libertos. Entre 1851 e 1890, as categorias “africano” e “costa da África” “constituem 77% das auto-identificações avaliadas, observando, por sua vez, que a identificação étnica é cada vez mais vaga e imprecisa à medida que avança o século” (PARÉS, 2007, p. 75).

Ainda por Parés (2007), no período pós-abolição, a africanidade constituía um fator diferencial e um capital simbólico de originalidade para enfrentar os Candomblés de

²³ Nome científico *Artocarpus heterophyllus*.

fundação recente. O primeiro registro de fundação é estabelecido na década de trinta do século XIX por africanas que fundaram o Candomblé da Barroquinha, atualmente conhecido como o Candomblé da Casa Branca (VERGER, 1999, p. 230). Por sua vez, a utilização do termo africano comporta-se como reafirmação identitária reforçada pela crença de que as práticas religiosas “africanas” eram mais eficazes e “fortes” do que as discriminadas práticas “crioulas” (PARÉS, 2007, p. 159).

Existem diferenças entre os produtos africanos e os baianos apreendidos pelo aprendizado acumulado ao longo de duas décadas de vivência e iniciação ritual no interior dos Candomblés. A essa diferença acrescenta-se ainda a sistematização da documentação secundária/primária sobre as religiões de matriz africana e as entrevistas com comerciantes de produtos orgânicos na Feira de São Joaquim e Feira das Sete Portas. Os produtos africanos e nacionais são diferenciados no que se refere a textura, cheiro e cor, como por exemplo, o fruto do *obi*. Enquanto o africano é aberto facilmente em quatro partes com os próprios dedos, sendo de cor mais avermelhada, o nacional é mais opaco e mais duro, precisando de uma faca para cortá-lo.

A manteiga de *ori* africana é acinzentada, não tem cheiro e é bastante gordurosa. A baiana é amarelada, tem aspecto de cera, podendo ser aromatizada. Ambas são utilizadas na *feituria* de um *iaô*²⁴. Sobre a forma do produto, destaca-se o *efum* e *ossun*, sendo comercializados em bastões ou tabletes, porém no contexto ritual eles são transformados em pó. O *obi* é cortado em partes. O *laguidibá* e o coral, enfiados em palha da costa para serem transformados em fios-de-conta.

A relação teórica estabelecida entre literatura, registros orais e arqueológicos dá-se no intuito de compreender que a etnicidade atua com uma diferença qualitativa nos materiais, atentando para as possíveis idiosincrasias do processo de compreensão histórico-antropológico de sua origem. Assim, é necessário abandonar a procura por grupos étnicos homogêneos e focar nas maneiras em que os estilos particulares da cultura material podem ter sido envolvidos na expressão ativa da etnicidade em diferentes contextos (JONES, 2005, p. 39).

O AXÉ VEGETAL: TRANSMISSÃO DE PODERES ENTRE CORPOS

Ao pensar nas características de produtos vegetais diante dos valores estéticos atribuídos, o cheiro, a cor e textura também são importantes para pensar a transformação dos materiais biológicos. *Ebós*, sejam de extração ou limpeza, sejam de oferendas e *ibossés* – alimentação ritual de caráter sacrificial –, são impactados pelo poder duplo tempo-espaço. A decomposição, fermentação e o apodrecimento são aceitos e até mesmo desejados para *ebós* encaminhados para ambientes externos, como em bambuzais e encruzilhadas. Porém, não são indicados para *ebós* realizados e fixados no ambiente interno do Candomblé.

As técnicas agem diretamente nos corpos das pessoas e em seus sentimentos. A organização tecnológica conflui na transmissão de conhecimento sobre o passado, e, pelo rearranjo espacial, faz emergir outros sentidos de materialidade (MENESES, 1998). Para tanto, os materiais perecíveis não encerram a história, mas abrem uma profunda discussão sobre a ontologia dos processos de formação e transformação da vida e do tempo, com foco nas propriedades e qualidades físicas enquanto um letramento da vida e de distintos corpos na afromatureza, sem deixar de considerar forma/matéria na ação prática. Nessa perspectiva, a vida não é um desfecho final e nem um conjunto de capacidades dadas, mas está na ação prática da cultura, na existência de múltiplos pontos

²⁴ Termo yorubá para identificar a pessoa iniciada / o iniciado.

de vista. Nesse viés, a questão da tecnologia em interface ao religioso volta-se para “desemaranhar uma vasta rede de associações entre uma variedade de entidades” (WEBMOORE e WITMORE, 2016, p. 68).

São muitos processos, materiais, diversos protocolos, distintas teorias e inúmeros métodos que perpassam a transmissão de energia vital por corpos vegetais, animais e minerais. Juana Elbein dos Santos (1986, p. 224) divide as oferendas em “normais” e de “crise” através da situação social vivida por aqueles que ofertam. As oferendas “normais” constituem-se pelos *osé* ou oferendas semanais e os *ebo odún* ou oferendas anuais. As oferendas de “crise” teriam por finalidade um pedido ou o reestabelecimento de relações harmoniosas entre as entidades da terra e dos céus, em situações de necessidade ou calamidade, individual e/ou coletiva, ou proveniente da natureza (NOVAES, 2012, p. 122).



Figura 5. Produtos orgânicos dispostos em pratos para serem utilizados nos *ebós* de limpeza.

As oferendas aos Orixás é uma prática fundante das expressões de matriz africana. Através delas, a comunidade produz sociabilidades, comunicações intermundos, processos de ensino-aprendizagem entre gerações distintas, além de salvaguardar, na prática, conteúdos, formas e poderes. A alimentação é uma linguagem social e ritual significativa nas religiões de matriz africana, em que processos de preparo permitem a transmissão de conhecimento através do complexo da oralidade. Para tanto, a materialidade é o instrumental para que a memória e a ancestralidade contribuam na manutenção de práticas e na garantia de que conhecimentos sejam preservados por gerações.

Por isso, além dos ‘artefatos’ majoritariamente estudados pela Arqueologia, compreender os materiais perecíveis é recuperar outras definições de materialidades. O bambuzal, aglomerados de dendezeiros, arbustos de mamonas e cactos são considerados como biofatos, já que considero como elementos da natureza com valor religioso ou cultural. Os balaio, alguidares e os produtos que compõe esses suportes são artefatos devido à modificação humana. Por fim, os vestígios de elementos naturais utilizados e que não foram modificados, a exemplo do carvão, sementes, cereais, verduras, favas, folhas e do algodão, são considerados ecofatos.

O povo de terreiro “reconhece que o saber só toma potência na prática, sendo o segredo contido nas publicações acadêmicas uma parcela descritiva da fórmula mágica” (NOVAES, 2012, p. 99). Logo, o que foi apresentado aqui não possui a competência de traduzir o todo, pois *awó* ou mistério, nas religiões de matriz africana, incide diretamente nos corpos iniciados e preparados para a escrita, leitura e reprodução da prática litúrgica. Desse modo, *awo* existe na triangulação entre perspectiva, forma e conteúdo. Portanto, imagens e informações desacopladas de autoridade iniciática e competência litúrgica não são capazes de revelar segredos.

Sustenta Meyer (2008), que tais disposições e práticas relacionadas às formas materiais estão enraizadas e confirmadas por uma estética religiosa particular. Entendo estética para além do sentido estreito kantiano do belo, mais precisamente como experiência sensorial do mundo e conhecimento sensível do mundo. Dessa forma, regem a estética religiosa dos materiais orgânicos o envolvimento da imaginação com as forças invisíveis e formas concretas de utilização. Portanto, *ebó* não é um padrão, mas uma tecnologia intimamente associada ao corpo que necessita da interação de materiais para reestabelecer o movimento e o equilíbrio da vida.

Desse modo, é cara a expressão “bidimensionalidade dos objetos” de Mariano Carneiro da Cunha (1983). Um mesmo material possui potenciais energéticos desenvolvidos diferentemente a partir de seu preparo. Em uma limpeza, por exemplo, o arroz pode ser aferventado, como também cozido até virar *papa*, ou, na expressão da cozinha de axé, “unidos venceremos”. O preparo apresenta a distintividade do uso desses materiais diante da eficácia desejada. Enquanto o arroz aferventado é apresentado em grãos, solto em um alguidar pequeno e aplicado na limpeza de Exu, o arroz cozido e modelado em 9 bolas é usado na limpeza de *Egum* e faz menção aos 9 filhos do Orixá Oyá. O fruto do *orogbô* é exclusivo ao culto de Xangô, enquanto a pena vermelha, chamada *ekodidé*, está associada ao culto de Oxum e Oxalá. A pena é em si reflexo da menstruação feminina, além do *laguidibá*, a preferida jóia de Obaluaye²⁵, devido a sua dureza e coloração.

²⁵ De forma simplificada, Xangô é a divindade dos trovões e da justiça (Oyó/Nigéria). Oxum, a dona dos rios, das lagoas, do ouro e da fertilidade (Oshogbo/Nigéria). Oxalá, Orixá funfun, divindade do branco, relacionado

Logo, anunciar os materiais, sem apontar a epistemologia dos processos e transformações de sua constituição, não permite a sua reprodução por um *ariokô* ou alguém ignorante, pois a potência de sua eficácia consiste na triangulação entre conteúdo, forma e agência humana e não-humana, concedida através de autorização alcançada por dinâmicas de senioridade. A eficácia simbólica é uma espécie de “propriedade indutora” que possui estruturas formalmente homólogas que se edificam nos processos orgânicos, psiquismo inconsciente e pensamento refletido (LÉVI-STRAUSS, 1967), logo o poder está na interação, entre o que se vê, o que se sente e o que existe para além de você.

CONCLUINDO COMO NUM BANHO DE FOLHAS

Ao chegar à casa depois de dirigir por quase uma hora, desde que tinha *arriado* o balaio de *Egum* aos pés do arvoredor e refletido sem parar sobre o descarte dos materiais em paisagens sagradas, meu primeiro movimento foi macerar um ‘mói’ de folhas de espinho cheiroso para tomar um banho de corpo inteiro e retirar da mente a sensação de horror e violência que me afetou minuto a minuto. Em seguida, acendi uma coroa de velas com mel, bati a cabeça no chão para Ogunté e agradeci por ter chegado sã e salva. Minha reação foi articular minhas sensações em parágrafos e usar o espaço acadêmico para escrever este texto-manifesto sobre a importância da força dos materiais perecíveis em contexto afro-religiosos.

Assim sendo, a África que emergiu dos produtos perecíveis está marcada por duas linhas de pensamento. A primeira está transpassada como território de identificação e origem dos produtos orgânicos, e a segunda engendra processos de “potência” dos materiais orgânicos africanos na produção tecnológica que envolve o *axé*. Os vestígios orgânicos, ao serem entendidos no contraste de identidades religiosas e étnicas, apresentam-se como materiais potentes para pensar tempo, deslocamento espacial e produção de pertencimento entre corpos humanos e não-humanos com a afronatureza. Dessa forma, os materiais biológicos, ao serem torcidos por meio de reflexões arqueológicas, permitem a extração de técnicas e fenômenos tecnológicos invisibilizados pela hierarquia do tangível diante do intangível.

Através da historicidade de longa duração do trânsito entre as duas costas atlânticas de materiais orgânicos para o desenvolvimento litúrgico dos Candomblés baianos, é possível avançar com a ruptura da lógica naturalista. Ao invés de conferir importância ao que é passível de ser medido, pesado e tocado, valoriza-se a complexidade e distintividade de usos e estéticas desses materiais em contextos afro-religiosos. A potência do perecível está no próprio desaparecimento físico, pois, assim, a energia vital dos materiais encontra um modo duradouro de restituir a afronatureza.

Para tanto, o protagonismo do perecível em detrimento à suposta fragilidade atrelada à não durabilidade de média e longa duração dos materiais orgânicos conduz a abordagem de sítios e ocorrências arqueológicas a partir dos fenômenos de transformação desses materiais que antecedem o desaparecimento. Assim, a Arqueologia das Religiões Negras pretendida aqui atentou para a desintegração física enquanto uma reintegração energética, abordando o poder da fermentação, apodrecimento e evaporação que acometem os materiais biológicos enquanto metáforas materiais sobre a importância de todas as vidas e dos muitos corpos que habitam o mundo.

à criação do mundo (Ifé/Nigéria). Obaluaye, divindade das doenças, moléstias e enfermidades, como também da saúde, da riqueza e da força (Golfo do Benin).

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Profa. Dra. Maria Anória J. Oliveira, por sua rica e potente contribuição como supervisora do Estágio Pós-Doutoral pelo Programa de Pós-graduação em Crítica Cultural da Universidade Estadual da Bahia, que resultou em um relatório final do qual este artigo é resultado; e aos dois pareceristas, pela leitura atenciosa e importantes contribuições.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMARAL, Rita. A coleção etnográfica de cultura religiosa afro-brasileira do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP*, São Paulo, v. 10, 2001.
- ASANTE, Molefi. Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia. Trad. Renato Noguera, Marcelo, J. O. Moraes e Aline Carmo. *Ensaio Filosóficos*, Volume XIV - dez, 2016.
- ASANTE, Molefi. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: Nascimento, Elisa Larkin. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- BRASIL, 1999. *Lei da Educação Ambiental*. Lei Nº 9.795 de 27 de abril de 1999.
- BORIĆ Dušan. Theater of predation: beneath the skin of Göbekli Tepe images. *See Watts.*, 2013, p. 42-64.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. (tese de doutorado) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- 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? (e sua interface com a religiosidade afro-brasileira)*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Museu de Arqueologia e Etnologia de São Paulo, 2012.
- CARVALHO, Patrícia Marinho de. *Visibilidade do negro: arqueologia do abandono na comunidade quilombola do Boqueirão - Vila Bela/MT*. Tese (Doutorado em Arqueologia). Museu de Arqueologia e Etnologia de São Paulo, 2018.
- COMAROFF, John L. *Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, practice and the signs of inequality*. *Ethnos* 52, p. 69-86, 1987.
- CORIN, E. *Inhabiting a World of Meaning: the bodily mediation in African possession groups*. Paper presented at the American Anthropological Association Conference, San Francisco, December, 6, 1992.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; EDUSP, 1986.
- CUNHA, Mariano Carneiro da. Arte afro-brasileira. In: Walter Zanini (org.) *História geral da arte no Brasil*. São Paulo: Instituto Moreira Salles/ Fundação Djalma Guimarães, 1983, v. II.
- DEVISCH, R. Treating the affect by remodeling the body in a Yaka healing cult. In: *Bodies and persons: Comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge University Press, 1998.
- FLORDO NASCIMENTO, Warderson. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. *Revista Eixo*. Brasília-DF, v. 6, n. 2 (Especial), novembro de 2017.

- FLORDO NASCIMENTO, Warderson. Enterreirando a investigação: sobre um ethos da pesquisa sobre subjetividades. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*; Rio de Janeiro, 72 (no.spe.): 199-208, 2020.
- HAMPATÉ BÂ, Amadou. A noção de pessoa na África Negra. Tradução para uso didático de: HAMPATÉ BÂ, Amadou. La notion de personne en Afrique Noire. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris: CNRS, 1981, p. 181 – 192, 1981.
- HARTEMANN, Gabby & MORAES, Irislane Pereira de. Contar histórias e caminhar com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na Arqueologia. *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*. Vol. 12, No. 2, Jul - Dez 2018.
- HOLBRAAD, Martin. & PEDERSEN, Morten A. *The Ontological Turn: An anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University press, 2017.
- JONES, Siân. *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*. Londres, Routledge, 1997
- JONES, Siân. Categorias históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica. (In) FUNARI, P. P. A. ORSER JR., Charles E. & SCHIAVETTO, S. N. de O. *Identities, discurso e poder: Estudos da arqueologia contemporânea*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2005.
- KAPFERER, Bruce. *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Berg: Smithsonian Institution Press, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- LÉPINE, Claude. *Contribuição ao estudo da classificação dos tipos psicológicos no candomblé Kêtu de Salvador*. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, 1978.
- LODY, Raul. *Jóias de axé: fios de contas e outros adornos do corpo: a joalheria afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001a. [1951]
- LODY, Raul. *Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001b. [1951]
- MACHADO, Vanda. Terreiros: uma expressão ancestral. *Revista Eletrônica: Tempo - Técnica - Território*, v.10, n.1, p. 141:154, 2019.
- MAZAMA, Ama. A Afrocentricidade como um novo paradigma. In: Nascimento, Elisa Larkin. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1999). *Fenomenologia da percepção*. 2a Ed. (Moura, C.A.R., Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- MENESES, Ulpiano T. B. A cultura material no estudo das sociedades antigas. *Revista de História*, FFLCH, São Paulo, n. 115, 1998.
- MEYER, Brigit. "Powerful Pictures: Popular Christian Aesthetics in Southern Ghana". *Journal of the American Academy of Religion*, March 2008, Vol. 76, No. 1, p. 82–110, 2008.
- MULLINS, Paul R. *Race and Affluence: An Archaeology of African America and Consumer Culture*. Kluwer Academic/Plenum, New York, 1999.
- NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: os documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- NOGUERA, Renato. Infância em afroperspectiva: articulações entre sankofa, ndaw e terrixistir. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*. No 31: mai-out 2019, p. 53-70.

- NOVAES, Luciana de Castro Nunes. *As panelas das feitiçeras: uma etnografia do segredo e ritual de Iyami no Candomblé*. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos). Pós Afro, UFBA, Salvador, 2012.
- NOVAES, Luciana de Castro Nunes. Breve imaginação antropológica sobre animação da escrita e animismo na ciência arqueológica. *Dossiê Socialidades Interspecíficas*. V.5, N.10, p. 22-48, Jul-Dez, 2017.
- NOVAES, Luciana de Castro Nunes. A borda do mar como um lugar cultural: Arqueologia de Praias e a dialética étnico-marítima do patrimônio imaterial no sítio da Preguiça, Salvador/Bahia. *Revista de Arqueologia*. v.31, p. 215 - 218, 2018a.
- NOVAES, Luciana de Castro Nunes. Arqueotextura e o esboço de uma antecipação: o princípio simétrico na escrita dos atos, materiais e ambientes. *Revista Arqueologia Pública*. 12(1[20]), 47-69, 2018b.
- NOVAES, Luciana de Castro Nunes. *O Exu Submerso: uma arqueologia da religião e da diáspora no Brasil*. Paraná: Apris, 2019.
- NOVAES, Luciana de Castro Nunes. *Relatório final do Levantamento de Impacto ao Patrimônio Arqueológico nas obras de intervenções integradas de manejo de águas pluviais no Rio Ipitanga e afluentes e no Rio Joanes, nos municípios de Lauro de Freitas e Salvador*. Estado da Bahia. IPHAN-BA, 2020a.
- NOVAES, Luciana de Castro Nunes. Entre a autoridade da escrita e a cosmopolítica: Organizando dados em tempos predatórios. In: Bollettin, Paride; Vega Sanabria, Guillermo e Tavares, Fátima (Orgs.). *Etnografando na Pandemia*. Padova: Cleup, 2020b.
- NZINGA, Alessandra Pereira; SANCHES, Celso; PINHEIRO, Bárbara Carine. Patrimônio (i)material e cultura afro-brasileira: aportes das lutas antirracistas à educação ambiental crítica. *Revista da ABPN*, v.12, nº 32, mar – mai 2020, p. 209-230.
- ORSER, Charles E. *Introdução à Arqueologia Histórica*. Belo Horizonte, Oficina de Livros, 1992.
- ORSER, Charles E. The Archaeology of the Diaspora. *Annual Review of Anthropology*, 27, 63-82, 1998.
- ORSER, Charles E. O desafio da raça para a arqueologia histórica americana. In: FUNARI, P. P. A. ORSER JR., Charles E. & SCHIAVETTO, S. N. de O. *Identities, discurso e poder: Estudos da arqueologia contemporânea*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2005.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação dos Candomblés: História e ritual da nação jeje na Bahia*. SP: Editora da Unicamp, 2007.
- PIERSON, Donald. *Branco e pretos na Bahia: estudo de contato racial*. 2ª.edição. SP: Companhia Editora Nacional, [1942] (1971).
- ROSADO, Rita de Cássia Santana de Carvalho. *O Porto de Salvador: Modernização em Projeto: 1854/1891*. Dissertação de mestrado apresentada ao departamento de Ciências Sociais da UFBA, Salvador/BA, 1983.
- RUÍBAL, Alfredo G. (Ed.). *Arqueología Simétrica: Un Giro Teórico sin Revolución Paradigmática*. Complutum, Madrid, v. 18, p. 287-291, 2007.
- SANTOS, Juana Albein. *Os nagô e a morte. Pàdè, Asèsè e o culto Égun na Bahia*; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Zahar, 1990.

- SINGLETON, Theresa A. The Archaeology of slavery in North America. *Annual Review of Anthropology*, 24, 1995, 119-140.
- TAVARES, Luis Henrique. *Comércio proibido de escravos*. São Paulo: Ática, 1988.
- TAVARES, Luis Henrique. *História da Bahia*. São Paulo: Editora UNESP: Salvador, BA: EDUFBA, 2001.
- TRIGGER, Bruce G. *História do Pensamento Arqueológico*. (trad. Ordep Trindade Serra). São Paulo: Odysseus, 2004.
- WEBMOORE, Timothy. & WITMORE, Christopher L. “Coisas são nós! Um comentário sobre as relações humano/coisas sob a bandeira da Arqueologia ‘Social’”. *VESTÍGIOS – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*. Volume 10. No 2. Jul – Dez, 2016.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.
- VERGER, Pierre. *Notícias da Bahia de 1850*. Salvador: Corrupio, 1999.