

Apresentação do Dossiê: Materialidades e Agências na América Afro-Latina

Dossier Presentation: Agencies and Materialities in Afro-Latin America

*Alline Torres Dias da Cruz¹ 

*Magdalena Sophia Ribeiro de Toledo² 

Resumo

Este texto se baseia em pesquisas etnográficas sobre as relações de pessoas e coletivos afrodescendentes no Caribe e na América Latina com monumentos, artefatos, performances, 'obras de arte', 'coleções', alimentos, seres espirituais, 'naturais' e paisagens. Discute como, nas socialidades afro-diaspóricas, os processos e práticas de pertencimento ancestral, de recriação e transformação de si, de reparação e libertação lidam com materialidades e agências que estão articuladas a historicidades constituídas por uma miríade de agentes e instituições convencionalmente ditas "modernas". Para isso, debate como, em certas vertentes clássicas e contemporâneas da chamada "antropologia afro-americana", tais articulações reverberadas por uma antropologia do Caribe foram desconsideradas.

Palavras-chave: América Afro-Latina. Materialidades. Agências. Socialidades afro-diaspóricas.

Abstract

This text is based on ethnographic researches about the relationships between people and Afro-descendant collectives in Caribbean and Latin American with monuments, artifacts, performances, artworks, collections, food, spiritual and 'natural' beings, and landscapes. It aims to discuss in which way processes and belonging practices, ways of recreation and transformation of self, reparation and liberation practices are related to agencies and materialities in afro-diasporic socialities. These processes and practices are articulated to historicities constituted by innumerable agents and institutions conventionally called "moderns". For this purpose, it discusses how, in certain classic and contemporary fields of "Afro-American anthropology", such articulations, proposed by a Caribbean anthropology, were ignored.

Keywords: Afro-Latin America. Materialities. Agencies. Afro-diasporic socialities.

¹ Colégio Pedro II, Campus de São Cristóvão II (CP II, Rio de Janeiro, RJ, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2031-5029>.

² Universidad Católica Silva Henríquez, Facultad de Ciencias Sociales, Jurídicas y Económicas, Escuela de Investigación y Postgrado (FSCJE-UCSH, Santiago, Santiago, Chile). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1842-3979>.

Este dossiê trata de engajamentos múltiplos, densos e sensíveis, nos quais estão presentes tensões, assimetrias e violência raciais, que se perfazem em Guadalupe, no Haiti, no Panamá, no Pacífico Colombo-Equatorial e no Brasil. Apresenta e discute as relações de pessoas e coletivos afrodescendentes no Caribe e na América Latina com os monumentos, artefatos, performances, ‘obras de arte’, ‘coleções’, gestos cotidianos e rituais, como o toque do Espírito Santo, o cultivo de alimentos, preparação de comida, e a mariscagem. Desses engajamentos participam materialidades, lugares e paisagens, interlocutoras afro-caribenhas(os), afro-pacíficas(os) e afro-brasileiras(os), diversas agências espirituais, ‘naturais’, e, ainda, práticas e sujeitos de conhecimentos inscritos, de forma contumaz pela antropologia, como “modernos” e “ocidentais”: narrativas historiográficas, monumentos do colonialismo europeu, agentes e instituições públicas ligadas ao controle social, à patrimonialização e à exibição pública – como os museus –, além de antropólogos e artistas euroamericanos.³

Perpassam os artigos os modos pelos quais relações múltiplas e densas – por vezes iconoclastas – com as materialidades e agências evocam “regimes de história”, como sugeriu Olivia Cunha (2011, 2020), ao salientar as redes e os trânsitos nos quais pessoas e artefatos são recriados nas socialidades caribenhas se vistas em comparação à discussão etnológica sobre as terras baixas amazônicas. Tais historicidades se associam tanto aos processos sócio-históricos quanto às variadas narrativas acerca deles, uma produtiva “ambiguidade” que o antropólogo haitiano Michel Rolph Trouillot tomou para si ao discutir a produção da história a partir do Haiti, da Revolução Haitiana e de sua recepção pelos países europeus e os Estados Unidos. Abrindo mão, assim, de fazer uso dicotômico de ambos os domínios (TROUILLOT, 2016, p.21-23). Inspirado nas reflexões deste autor, este dossiê discute como, nas socialidades afro-diaspóricas, os processos e práticas de pertencimento ancestral, de recriação e transformação de si, de reparação e libertação lidam com materialidades e agências que estão articuladas a historicidades constituídas por uma miríade de agentes e instituições convencionalmente ditas “modernas”.

Sobre modos de continuar

De modo mais imediato, um dossiê sobre coletivos que reivindicam formas de afinidade e pertencimento a pessoas africanas e/ou afrodescendentes no Caribe e na América Latina, por meio de religiosidades, performances, criações artefactuais e encontros táteis, sensíveis, mais amplamente associados a antepassados, ancestrais, espíritos e deidades em espaços míticos e/ou históricos, assume uma posição interessada em vínculos e conexões criados num amplo marcador espaço-temporal: aquele engendrado pela “[...] emergência de impérios ‘planetários’ nos séculos dezesseis e dezessete, inauguração de uma orientação imperial oceânica ‘transatlântica’” (SCOTT, 2004, p. 191), como indicou o antropólogo jamaicano David Scott em uma reflexão sobre os escritos antropológicos de Sidney Mintz acerca do Caribe; e pelo desenvolvimento da *plantation*, “[...] criação europeia inventada para servir a fins europeus”, cujo padrão de desenvolvimento teve como base “[...] os africanos escravizados e seus descendentes que guarneceram” (MINTZ, 2008, p. 133) os empreendimentos econômicos de monoculturas no Brasil, no sul dos Estados Unidos, e no Caribe desde o século XV.⁴

³³ A despeito dos esforços que problematizam essa inscrição, ver: Latour (1994).

⁴ Como indicou Scott, Sidney Mintz enfatizou, de modo insistente, as histórias coloniais distintas que conformaram as ilhas e áreas continentais do Caribe, do ponto de vista da natureza do encontro

Os vínculos e conexões que constituem esse marcador espaço-temporal ao qual se refere este dossiê – os modos de vida transatlânticos originados do tráfico humano, da escravização e da exploração brutal de pessoas africanas e afrodescendentes nas Américas, fontes seculares do enriquecimento da Europa – são “objeto”⁵ da reflexão antropológica, não é de hoje. Em sua vertente culturalista, o antropólogo Melville Herskovits fundou e formatou um programa de pesquisas acerca do “Negro do Novo Mundo”, ou uma “antropologia das diásporas africanas no Novo Mundo”, como definiu Scott (2017, p. 279-280). O passado, discorreu o antropólogo jamaicano, foi a pedra de toque das formulações teóricas e pesquisas etnográficas da antropologia cultural dos Estados Unidos. Haiti, Suriname, Jamaica, Trinidad, Brasil, Sul dos Estados Unidos, Bahamas, Honduras, nas décadas de 1920 e 1940, tornaram-se o destino de antropólogos e antropólogas que, saindo dos Estados Unidos, interessavam-se pela observação etnográfica e possibilidade teórica de reconstrução história dos passados africanos no presente dos povos negros nas Américas. Figura central deste empreendimento da antropologia cultural estadunidense (SCOTT, 2017, p.279), Melville Herskovits não esteve sozinho. Fora dos Estados Unidos, mas também aí, Zora Neale Hurston, antropóloga e escritora negra do Sul do país que fez parte do grupo de orientandos(as) de Franz Boas, deu início ao seu trabalho de campo em comunidades de pessoas africanas e afrodescendentes no Alabama em 1927, e na Flórida, onde ela mesma nasceu e viveu, depois na Jamaica, no Haiti, em Bahamas e Honduras (HURSTON, 2008, 1990, 2019).

Conforme enfatizou Scott, o Caribe emergiu nos estudos etnográficos de Herskovits no Suriname, no Haiti e em Trinidad, como um espaço fundamental para contestar a reivindicação racista que prevalecia à época, segundo a qual faltava uma cultura distintiva aos povos de descendência africana nas Américas (SCOTT 2004, p.196). É nesta conjuntura político-epistemológica da academia estadunidense que o mapeamento etnográfico de Herskovits das “retenções” africanas naqueles países caribenhos se realiza. E desdobra-se na sua pesquisa etnográfica na cidade de Salvador, em 1941, o que reitera o Brasil no rol de pesquisas da antropologia cultural estadunidense endereçada aos “africanismos” das Américas, da chamada antropologia das expressões culturais afro-americanas (SANSONE, 2012, p. 16, 18-19, 21).⁶ Nos anos 1940, Herskovits já havia criado a “escala de intensidade de africanismos”, “medida precisa do que o Negro do Novo Mundo retivera do velho no novo, do passado no presente” (SCOTT, 2017, p. 299), o que ocorreu após sua viagem e pesquisa etnográfica no Suriname entre os *saamaka*, em 1928 e 1929.

colonial que forçosamente instalou uma presença europeia aí e da natureza do projeto econômico que fez essa presença altamente lucrativa (SCOTT, 2004, p.192). Em um movimento similar, Cunha acentuou a importância conferida aos efeitos diferentes das experiências regionais da escravidão, suas relações com a formação de diferentes modalidades de vida camponesa, e as redes de comércio e troca (com proeminência feminina) associadas com o trabalho e a propriedade rural nos estudos etnográficos e históricos de Sidney Mintz (CUNHA, 2011, p.391-398).

⁵ Para uma crítica enfática aos estudos afro-brasileiros nas ciências sociais brasileiras, ver: Gonzalez (1984, p. 225), Nascimento (1978, p. 35) e Ramos (1957, p. 171).

⁶ Antes de Herskovits, a antropóloga estadunidense Ruth Landes veio ao Brasil e instalou-se em Salvador, nos anos 1930, para fazer pesquisa sobre a matriarcalidade no candomblé, sob supervisão de Ruth Benedict. Pouco antes dele, também em Salvador, chegaram o sociólogo negro Franklin Frazier e o linguista negro Lorenzo Turner, ambos dos Estados Unidos. Frazier pesquisou famílias negras, enquanto Turner registrou em áudio e fotografias suas conversas com sacerdotes do candomblé, músicas e narrativas míticas. Frazier e Herskovits, que também produziram registros visuais, envolveram-se com mais ou menos os mesmos interlocutores, mas formularam análises diferenciadas a partir de suas pesquisas antropológicas e sociológicas (SANSONE, 2012, p. 12, 14-16).

Para Scott, o passado foi concebido como “continuidade” nos estudos etnográficos de Melville Herskovits a partir do final dos anos 1920, e, posteriormente, a noção foi ativada nos trabalhos etnográficos de Richard Price, na década de 1980.⁷ De acordo com o autor, os dois antropólogos estadunidenses lidaram com o valor heurístico do passado enquanto recuperação histórica. De modo que a compreensão antropológica do presente dos povos negros nas Américas associou-se ao papel explicativo da África e da escravidão, tais como inscritas nas obras de ambos os antropólogos.

[...] na economia narrativa ou discursiva dessa problemática antropológica, escravidão e “África” funcionam como termos praticamente intercambiáveis ou, de outra forma, [...] a escravidão na obra de Price trata de realizar a mesma tarefa retórico-conceitual que a África realiza na obra de Herskovits. Ambos giram em torno da tentativa característica de localizar as “culturas” dos ex-africanos/ex-escravos em relação ao que podemos chamar de passado autêntico, isto é, um passado antropológicamente identificável, etnologicamente recuperável e textualmente re-apresentável. Particularmente revelador é o fato de que tanto Price quanto Herskovits buscam ilustrar seus argumentos sobre os passados e as culturas de povos de ascendência africana no Novo Mundo com base no estudo de um mesmo povo, os *saamaka* do Suriname (SCOTT, 2017, p.281-282).

Scott se apropria da discussão do passado *saamaka*, comunidades de afrodescendentes cujos ancestrais foram pessoas escravizadas que fugiram do domínio colonial na costa e estabeleceram-se na floresta tropical do Suriname, como apresentado e discutido por Richard Price em *First Time* (1983). Conforme fez em relação a Herkovits, intenta demonstrar em seus argumentos que o passado, não como “África” mas sim escravidão (o que inclui a resistência negra via fugas e construção de comunidades autônomas nas florestas da antiga colônia holandesa), também tem significância antropológica no estudo dos *saamaka* no livro, considerado o que havia de mais interessante e original na escrita etnográfica dos anos 1980 (CLIFFORD, 1986, p. 7-8; SCOTT, 2017, p. 283). O ponto chave de sua crítica a Price – apesar dos inúmeros dividendos que lhe credita – tem a ver com o uso verificacionista dos documentos guardados pelos arquivos coloniais holandeses na etnografia desses quilombolas do Suriname. Para o antropólogo jamaicano, ao mesmo tempo em que Price comunica a visão particular dos *saamaka* da história “sobre seus anos formativos”, na qual os ancestrais, as pessoas do velho tempo, são invocadas nos altares de forma seletiva, o autor apresenta provas originadas nos registros coloniais que confirmariam os acontecimentos contados por seus interlocutores.

Entre o desejo de compartilhar conosco a “visão singular dos *saamaka*, por um lado, e por outro, a vontade de confirmar a verdade histórica de suas afirmações certamente há um deslizamento, e este forma a tensão central de *First Time*, fazendo do livro uma instância exemplar do tipo de problemática antropológica (para mim pouco satisfatória) que vê como sua tarefa representar passados autênticos (SCOTT, 2017, p. 283).

⁷No meio deste caminho, no entanto, Sidney Mintz e Richard Price se dedicaram a formular uma abordagem sobre a inventividade e vitalidade da cultura afro-americana nos Estados Unidos, indicando possibilidades teóricas que não passavam obrigatoriamente pelo “passado autêntico”.

O objetivo de Scott, ao mirar estrategicamente as abordagens de Herkovits e Price, cujo denominador comum foi o lugar epistemológico conferido aos *saamaka*, é questionar a posição que a própria antropologia criou para si, em sua vertente culturalista estadunidense, a saber: de colocar-se a serviço do que “realmente aconteceu”, dispor-se a tratar o passado como um referencial exato (SCOTT, 2017, p. 287). Com tais indagações, Scott quer refletir sobre a “[...] suposta autoridade antropológica acerca do passado africano de povos de ascendência africana no Novo Mundo” (SCOTT, 2017, p. 288). Para o antropólogo jamaicano, existem, aí, pressupostos ideológicos difusos que dão força a essas narrativas autorizadas da disciplina, os quais têm a ver com o tipo de “objeto antropológico” formulado a partir do “afro-americano” ou do “afro-caribenho”, do “Negro do Novo Mundo”, como um domínio discursivo: aquele que demandaria “[...] algo como a antropologia, uma ciência da cultura, para uma garantia fundacional de um passado autêntico” (SCOTT, 2017, p. 288, 290). Pelo menos, cabe-nos ressaltar, a antropologia que se prestou a cumprir este papel e com a qual o autor estabelece sua aproximação, diálogo e crítica.

O autor não pretende renunciar à relevância e à força existencial (e epistemológica) da África ou da escravidão: “A questão nada tem a ver com o apagar da antropologia dos povos de ascendência africana no Novo Mundo as figuras da África ou da escravidão (ou mesmo da ressoante narrativa de continuidade que as incorpora)” (SCOTT, 2017, p. 301). É sobre essa importância e a impossibilidade de tal recusa que argumenta Renou, no artigo de abertura deste dossiê: uma etnografia das práticas contemporâneas de derrubada de monumentos associados aos colonizadores europeus e erguimento de outros em homenagem às lideranças afrodescendentes (masculinas e femininas) que se insurgiram contra o restabelecimento da escravidão pelas tropas napoleônicas na ilha de Guadalupe, no Caribe, em 1802. Conforme discute a autora, engajar-se assim com os monumentos e criar artefatos como a *mas* (máscara específica e vestimentas) para encenações públicas, entre outras performances, as quais ironizam o discurso universalista e eurocentrado do Estado francês sobre a origem gaulesa da maioria dos moradores de Guadalupe, cuja ascendência é negra e indiana, possibilitam a produção de *autorreparações* por (e para) seus interlocutores afro-guadalupenses, face à atualização do racismo cotidiano e da exaltação de colonizadores europeus pelas associações de *blanc pays* (brancos guadalupenses que se filiam e descendem dos proprietários de escravos na ilha quando colônia francesa). Com base no artigo de Renou, é possível sugerir que, tanto a criação dos artefatos quanto as diversas performances ao redor dos e com os monumentos organizadas pelas associações de afro-guadalupenses, lançam novas possibilidades de leitura das discussões de Frantz Fanon (2008), em seu clássico livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Uma vez que, com a *mas*, que incorpora de modo performático a historicidade das relações de alteridade racial e colonial que existiram (e existem) em Guadalupe, mas também de outras performances, seus interlocutores nos falam de diferentes práticas de transformação de si, de alcance a novos sentimentos e sensações, talvez, de novos encontros e formas de cura.

Quando Scott questiona a si mesmo, enquanto alguém da diáspora africana nas Américas – por que “precisamos” que seja demonstrada um “memória precisa de eventos passados” (SCOTT, 2017, p. 288) –, o antropólogo jamaicano destaca, por um lado, que as perguntas acerca das pessoas e coletivos afrodescendentes na diáspora possam ser elaboradas sem a necessidade de que passem pela “grade interpretativa da antropologia” (daquela que o autor analisa) para serem “reconhecidas ou apreciadas

pelo que são” (SCOTT, 2017, p. 302). Como menciona em outro lugar, Scott (2004, p. 202) destaca que entre intelectuais caribenhos, como C.R.L James, teve importância a narrativa de que a produção da modernidade é a “nossa herança trágica”. Daí sua ênfase em discutir a antropologia que se dedicou ao que ele chama de autenticar passados africanos ou comprovar fatos históricos que atestam a resistência escrava. As tradições dos povos de ascendência africana na diáspora podem, de fato e direito, evocar tradições outras acerca da África e escravidão, como fazem as comunidades rastafari na Jamaica (SCOTT, 2017, p. 301), como o próprio autor problematiza, e como discutirá Bongianino, a partir de famílias afro-caribenhas ligadas às denominações metodista e adventista no Panamá, neste dossiê.⁸

Logo, o autor procura trazer para o primeiro plano a ideia de que a busca do “passado autêntico” e da memória comprovada nos documentos históricos participam de uma tradição particular, que concorre com muitas, como aquelas empregadas pelos próprios povos de ascendência africana na diáspora. E, é fundamental ressaltar, nem sempre eles mesmos estão interessados em tornar o “passado inteligível ou legítimo”, uma vez que sabidamente ilegítimo e persecutório enquanto processo sócio-histórico e narrativa acerca do que aconteceu (TROUILLOT, 2016). Sobre isto reflete Rodriguez ao abordar as ‘coleções’ museais formadas pela apreensão ilegal de objetos das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XX, no segundo artigo do dossiê. Resultantes da perseguição religiosa às casas e aos sacerdotes da umbanda e do candomblé perpetrada pelas instituições jurídico-policiais de um Estado que afirmava garantir a liberdade religiosa, tais ‘coleções’ trazem hoje o sofrimento dos aprisionamentos iniciais.

Apesar da passagem do tempo, a violência do passado faz-se atual, presente, segundo as(os) interlocutoras(es) da autora. Não se trata de tornar o passado compreensível e legítimo, tampouco de desconhecimento e preenchimento de lacunas. Há muito tais apreensões policiais dos objetos rituais fazem parte das preocupações de mães-de-santo das religiões de matriz africana e de pessoas que se vinculam de maneira mais individual com essas cosmologias. Assim, os objetos rituais continuam existindo não somente por causa das relações entre seres humanos, espíritos e deidades que envolveram encontros (SANSE, 2007), atenção estética e ambiência doméstica (CRUZ, 2020), alimentação ritual, cuidados e ética (RABELO, 2014), mas porque essa materialidade permanece em estado de sofrimento e enclausuramento desde os eventos passados. Daí, o caráter vital (INGOLD, 2015) das estratégias coletivas das lideranças afro-religiosas e mais individuais para *libertá-los*, que criam uma forma de reparação, como também nos indicam os interlocutores afro-guadalupenses de Renou.

Cabe notar que, se uma antropologia das sociedades afro-americanas pode igualmente ser compreendida a partir dessas análises de David Scott – ou pelo menos, uma de suas raízes, pois o autor escolheu dois interlocutores preferenciais dentro do universo da antropologia cultural estadunidense; uma antropologia do Caribe se configurou tardiamente em relação àquela e por meio de uma mobilização epistemológica diferenciada do passado.

⁸ Cf. Hurston (1990) para uma descrição etnográfica das comunidades negras da Flórida e suas relações cotidianas com as igrejas metodista e batista, personagens bíblicos e narrativas cristãs em Eatonville, entre fins dos anos 1920 e início de 1930.

Sobre formas de coparticipar

Michel Rolph Trouillot dirigiu-se para os escritos da antropologia cultural de língua inglesa (TROUILLOT, 2018, p.197) e dedicou-se a pensar o Caribe como uma “região indisciplinada” para os modos epistemológicos empregados pela disciplina. Modos epistemológicos que, é fundamental ressaltar, para o autor, fazem parte de um campo simbólico mais amplo, intrínseco à geografia da imaginação do Ocidente e no qual a antropologia ocupou um compartimento pré-estabelecido, o chamado *savage slot* (compartimento selvagem), o qual colaborou com a constituição do que ficou conhecido como “Ocidente” (TROUILLOT, 2003, p.8-9; 2018, p. 203). Segundo o autor, o Caribe não se conformava no “compartimento selvagem” (*savage slot*) mobilizado conceitual e empiricamente pela disciplina:

[...] primeiro local em que a Europa realizou sua sistemática destruição do Outro, com o genocídio dos caribes e aruaques das Antilhas. Quando o iluminismo retomou ao mito do nobre selvagem, reciclando, violentamente, os debates sobre antropologia filosófica que marcaram a Renascença, a maior parte das Antilhas era povoada por populações africanas que haviam atravessado o Atlântico acorrentadas, e por seus descendentes afro-crioulos, também escravizados. Muitos desses escravos trabalharam em *plantations* dirigidas por europeus orientados para o lucro, em termos bastante “modernos” (TROUILLOT, 2018, p. 199, grifo do autor).

Mas, tampouco era “ocidental” o bastante para tornar-se interessante para outras disciplinas da academia euro-americana, como a sociologia, uma vez que sua população era majoritariamente não-branca. Neste sentido, o Caribe ofereceu resistência às divisões da academia ocidental que se constituíam.⁹

Quando E. B. Tylor publicou o primeiro manual de antropologia geral em língua inglesa, em 1881, Barbados já era “britânico” há dois séculos e meio, Cuba já era espanhola há quase quatros séculos, e o Haiti já era um estado independente há três gerações – após um longo século de domínio francês durante o qual fora responsável por metade do comércio exterior da metrópole. Esses não eram exatamente lugares para se procurar primitivos. Sua própria existência questionava a dicotomia Ocidente/não Ocidente e a categoria de nativo, premissas sobre as quais a antropologia se baseava (TROUILLOT, 2018, p. 200).

Em seu argumento, não se trata de assumir uma reificação. Ou de supor essências. O Caribe, tal como proposto por Trouillot, está longe de ser pensado como um domínio etnográfico e epistemológico cujas temáticas estão autocontidas. Antes, o que o antropólogo haitiano procura enfatizar são os marcadores conceituais (por isso, relacionais) que vêm à tona do encontro entre a teoria antropológica e a região caribenha, entre os estudos caribenhos e a antropologia (TROUILLOT, 2018, p. 197-198). Sua reflexão, assim, faz bem mais do que criticar as estratégias epistemológicas da antropologia que privilegiaram o

⁹ De acordo com o autor, até a década de 1940, o aparato conceitual da antropologia era mais utilizado pelos acadêmicos originários do Haiti, de Cuba e de Porto Rico para estudar seus conterrâneos do que pelos estrangeiros. Enquanto a antropologia feita nos Estados Unidos mantinha “relativa evitação” do Caribe (TROUILLOT, 2018, p. 200), como discutiremos adiante.

“pré-contato” (ou geraram o “não-contato”), e as noções que lhes eram correlatas: “primitivo”, “nativo”, “sociedade simples” (TROUILLOT, 2018, p. 204).¹⁰ Ao argumentar que assuntos como historicidade, complexidade e articulação têm saliência crítica quando se propõe o encontro entre os modos de proceder antropológicos e as sociedades caribenhas, o antropólogo haitiano convida-nos a lidar com articulações que, sob múltiplas maneiras, formas materiais e sentidos, estão presentes em outros artigos do dossiê.

Do encontro que propomos aqui entre Michel Rolph Trouillot e David Scott, nota-se que, para ambos, o Caribe foi considerado uma “anomalia” na imaginação antropológica euro-americana, e mais amplamente na das ciências sociais ocidentais,¹¹ devido à modernidade das socialidades aí forjadas quando observada da perspectiva, conforme ressaltou Cunha (2020, p. 343), do compartimento selvagem no interior do qual a disciplina se fez e produziu seus conhecimentos durante boa parte do século XX. O interesse tardio da academia euro-americana pelas histórias e pelos processos coloniais (sem falar pelas insurreições e revoluções nas Antilhas, que tiveram seu epíteto no Haiti, mas não apenas aí) que produziram a modernidade nas ilhas do Caribe, como argumentam Trouillot e Scott, cujas socialidades são multirraciais, multilíngues, pluriculturais e estratificadas, ocorreu a partir da década de 1950.¹²

Neste momento, pesquisas antropológicas foram conduzidas na ilha de Porto Rico, sob os auspícios do *Social Science Research Center*, da Universidade de Porto Rico, e patrocinado pela Rockefeller Foundation. Naquelas atuaram Sidney Mintz, que realizou trabalho de campo etnográfico em Cañamelar, entre trabalhadores camponeses, Eric Wolf e Julian Steward, coordenador da iniciativa, entre outros antropólogos que buscavam registrar as mudanças aceleradas vivenciadas por comunidades tradicionais e agrárias (CUNHA, 2011, p. 393-394; SCOTT, 2004, p. 193-195). Como resultado deste empreendimento antropológico estadunidense, publicou-se o livro *The People of Puerto Rico*, em 1956. Depois do Projeto Porto Rico, Sidney Mintz iniciou seu trabalho de campo etnográfico na Jamaica e no Haiti, pesquisas históricas e reflexões antropológicas. E, em seus escritos, a forma social assumiu mais valor de conhecimento do que a distinção cultural. Com Sidney Mintz, a narrativa da modernidade caribenha, da qual autores como Trouillot e Scott se utilizam e extraem seus rendimentos epistemológicos, adquiriu contornos mais definidos. Contudo, ao enfatizar constante e contundentemente essa qualidade e configuração do empreendimento transatlântico do tráfico, da escravização e das *plantations* nas Américas, desde, fundamentalmente, o Caribe, o antropólogo deu relevo ao regime econômico e social que disciplinou coercitivamente as pessoas escravizadas, que empregou um poder especificamente moderno (CUNHA, 2011, p. 393; SCOTT, 2004, p.199).

Seu objetivo não foi demonstrar como as escravizadas(os) resistiram, sobreviveram e superaram a opressão colonial e racista, mas indagar a natureza das formas que condicionaram a vida que essas pessoas foram obrigadas a viver. Essa abordagem lhe permitiu afirmar o “papel desempenhado pelo Caribe no crescimento e consolidação do capitalismo na Europa” (SCOTT, 2004, p. 198), o que desfez qualquer possibilidade de

¹⁰ Críticas que, na antropologia, desde a década de 1980, passaram a ser pronunciadas com mais ênfase e frequência (FABIAN, 1983; CLIFFORD; MARCUS, 1986; OLIVIER DE SARDAN, 1992; PALMIÉ, 2002; PELS, 2003; ROMBERG, 2003).

¹¹ Para uma discussão sobre os escritos do antropólogo haitiano Anténor Firmin e seu debate contra os argumentos e pesquisas racistas da antropologia física francesa, em fins do século XIX, e acerca de suas reflexões sobre povos negros e mestiços das Américas, ver Fluehr-Lobban (2000).

¹² Para uma análise das socialidades latino-americanas como multirraciais e pluriculturais e formulação epistemológica acerca do feminismo afro-latino-americano, cf. Gonzalez (1988).

separação radical entre ambas as configurações espaço-temporais, do ponto de vista da produção do açúcar nas *plantations* e do consumo da mercadorias nas grandes capitais europeias durante o colonialismo nas Antilhas (SCOTT, 2004, p. 203). Além disso, dessas reflexões, Sidney Mintz delineia então uma antropologia da vida moderna, a qual, para o antropólogo jamaicano, foi um programa de estudos para lidar com a visível incapacidade da disciplina para habitar a simultaneidade de uma temporalidade diferenciada ainda que conectada, para viver seu próprio presente sem mobilizar o “como se” da alteridade do Outro (SCOTT, 2004, p. 206), conforme também argumentou Fabian (1983).

Sobre novas articulações e implicações

A partir deste debate, é possível indicar que, entre a negligência da antropologia euroamericana e a demora de seu interesse pelo Caribe – aquele moderno, por excelência, e conectado aos países europeus, tal como concebido nos estudos socioantropológicos e históricos de Sidney Mintz –, ocorreu uma espécie de filtragem da “região” (e de outros territórios formados na economia transatlântica e escravista, como o Brasil) pela disciplina. Entre o que foi considerado resíduo e o que se tornou legitimamente reconhecido por tais procedimentos epistemológicos, estavam um ‘certo Caribe’, aquele abordado do ponto de vista da tradição culturalista acerca do afro-caribenho, assim como um ‘determinado Brasil’, que, segundo essa abordagem, era o do afro-americano.

Como desenvolve Goyatá, no terceiro artigo que compõe nosso dossiê, em sua etnografia com documentos históricos, visando à reflexão sobre a construção da “arte popular” do Haiti, na década de 1940, havia ainda entre aquele ‘certo Caribe’ e esse ‘determinado Brasil’, não somente antropologia mas também arte. Ambas faziam parte de uma ampla e múltipla rede cujas linhas enraizavam-se desde a França, na qual transitavam centros de arte de Paris, Nova Iorque, Porto Príncipe e seus diretores, críticos caribenhos e estadunidenses, pintores haitianos, criando seus trabalhos e viajando para exposições e cursos no exterior, antropólogos e artistas surrealistas europeus em trânsito pelo Haiti, Cuba, Estados Unidos, França. Desta rede faziam parte ainda a circulação de cartas, conceitos, teorias, publicações e outros artefatos de conhecimento, como pinturas, fotografias, objetos rituais, textos, publicações, catálogos, muito embora nem todos fossem considerados pela antropologia, naquele momento (talvez ainda) “modernos” (RILES, 2006, p.2).¹³ Conforme a autora discute, tratava-se de identificar em pinturas e artistas haitianos, particularmente em Hector Hyppolite, pintor e sacerdote do vodu, e, após sua morte, em seu corpo falecido, “africanismos”, características físicas e sensibilidades negras capazes de qualificar seus trabalhos e ele próprio.¹⁴

Goyatá destaca que no interior daquela rede onde se fabricou Hyppolite como artista popular, “primitivo” – e o que se concebeu como “arte haitiana” a partir dele –, tomaram parte André Breton, artista francês surrealista, o Centre d’Art de Porto

¹³ Cabe destacar que, mesmo em abordagens que pretendem incorporar um conjunto de críticas diversas sobre a produção de conhecimento antropológico, permanece um suposto de que certos encontros com determinados objetos colocaram desafios antes difíceis de serem pensados: “[...] encontros etnográficos dos antropólogos com novos agentes e objetos – assuntos como instrumentos financeiros, biotecnologias, movimentos sociais, robôs, teorias legais e científicas, mesmo burocracias acadêmicas – têm levantado novas questões sobre os limites da descrição e análise etnográficas tradicionais” (RILES, 2006, p.2).

¹⁴ Cf. Bevilacqua (2017) para uma análise sobre o Museu do Dundo, no norte de Angola, criado por uma companhia mineradora constituída de capitais estrangeiros, que explorava a região, e o trabalho forçado de escultores locais dentro de um simulacro de aldeia, construído para a produção de uma arte africana *cokwe* por eles.

Príncipe, seu diretor estadunidense e artistas haitianos, curadores caribenhos, e os antropólogos Alfred Métraux e Pierre Verger, de modos tão articulados e complexos, como propôs Trouillot (2018) – enredados (THOMAS, 1991) – que, depois de sua morte, Hyppolite teve seu corpo manipulado, transformado e refeito pelo *Centre d'Art*, seus membros e pelos dois antropólogos. A partir do caso de Hyppolite, podemos refletir como ideais de primitividade (que poderiam, de certo modo, ser considerados uma espécie de extensão de um *savage slot* para além da disciplina antropológica) estavam presentes nas “descobertas” de artistas que viriam a ser identificados como espécies de “ícones”, em constante processo de produção. Neste sentido, Hector Hyppolite aparece como figura incontornável do que a autora, ao refletir a partir da noção de “iconicidade” de Herzfeld (2005), considera um “objeto de aglutinação de essencialismos produzidos sobre o Haiti”. Como artefato em permanente circulação, que se intensifica, inclusive, com sua morte, Hyppolite parece ser o portador de projeções de “primitividade” positivadas de antropólogos e surrealistas – e aqui o exemplo máximo é a “produção” de um Hyppolite surrealista por André Breton.

No quarto artigo presente neste dossiê, Melo, em sua pesquisa com as matronas, mulheres afro-pacíficas que são autoridades familiares e comunitárias na Costa do Pacífico Colombo-Equatoriano, analisa articulações e complexidades que, desde a perspectiva de uma antropologia das pessoas de ascendência negra na diáspora, são pouco etnografadas e discutidas.¹⁵ No texto, encontramos uma rede outra de agências (águas, seres ‘naturais’ e ‘minerais’, encantados, pedras, comida) que constituem mutuamente mulheres e território. A autora descreve a centralidade das águas, dos diversos seres hidrobiológicos e de outras formas de agência que povoam os rios sob a forma de encantados, pedra e ouro. O trabalho de campo etnográfico na costa do Pacífico, que percorre a fronteira entre os dois países latino-americanos, foi realizado em uma região onde se organizou a República Zamba, quilombo formado por *cimaróns*, africanos e seus descendentes que fugiram para o norte do Equador, e estabeleceram-se na província de Esmeraldas, nas florestas, depois que a embarcação em que estavam afundou, vinda do Panamá, no século XVI. Conforme a autora, a República do Zamba reuniu africanos e povos originários que teceram alianças, redes de comércio, de comunicação, laços afetivo-sexuais e políticos.

De modo similar a contextos andinos analisados por De la Cadena (2015), há na relação destas mulheres com os territórios e as águas algo que excede as categorias de divisão modernas, a começar pela dicotomia entre natureza e cultura (LATOUR, 1994). Neste sentido, é exemplar a extensão entre as mulheres e as águas dos rios, que “desempenham um papel nas práticas ancestrais do bem nascer”: o útero é um rio, e o rio, extensão da mulher, receberá seu leite. Além disso, ao discutir a constituição mútua de corpos e paisagens, a partir do trabalho das matronas, como a mariscagem, Melo argumenta que, para essas mulheres, a produção de seu pertencimento como afro-pacíficas ocorre por meio do engajamento com o cultivo de plantas, a preparação de comidas, incluindo aqueles para a venda, e do encontro e contato com os rios e os variados saberes e seres ancestrais que os habitam. Nos rios, estão a água, os peixes, os barcos e canoas, os encantados. Aí também ocorre o parto que, mediado pelas parteiras afro-equatorianas, beneficia-se do movimento de suas águas, que acomoda o bebê no

¹⁵ Ver Lima (2018) para uma etnografia sobre mulheres de San Basílio de Palenque, no Caribe Colombiano, que vivem em circulação, deslocando-se, frequentemente, pelos municípios e outros países, para trabalharem como vendedoras dos doces que fabricam.

ventre materno. Na confluência dos rios com o mar, margeado pelos manguezais, discute a autora, suas interlocutoras realizam a mariscagem, extração artesanal de molucos e crustáceos, prática em que tanto elas como esses seres hidrobiológicos têm intenções e agem. Ambos se movimentam nas águas “em presença” de outras agências, como aquelas que estão implicadas nas condições ambientais, discussão que sugere Stengers (2018, p. 448-450) ao discorrer sobre a noção de cosmopolítica.

No artigo que encerra o dossiê, Bongianino analisa a experiência cotidiana de seus interlocutores afro-caribenhos de Old Bank, no Panamá. Nesta vila, as doutrinas metodista e adventista estavam presentes há mais de cem anos e associavam-se ao mesmo processo histórico pelo qual os ancestrais dos moradores passaram a viver ali. Por si só, isto já conforma um exemplo da heterogeneidade constitutiva do Caribe analisada por Trouillot (2018), em que “não há ponto de vista ‘nativo’ no sentido suposto por Geertz”, “em que o pentecostalismo é tão ‘nativo’ quanto o rastafarianismo” (TROUILLOT, 2018, p. 208). Nas descrições etnográficas da autora, ganha relevo como esse processo de interação histórica entre as doutrinas cristãs e a chegada dos ancestrais afro-caribenhos no passado faz-se atual nos modos como as pessoas se relacionam com Deus, um ser, como aponta a autora, que transita entre as noções de invisível e visível (ESPÍRITO-SANTO; BLANES, 2014) e é tratado como parente. No entanto, além de Deus e do Espírito Santo, cujo toque, ou seja, uma série de atos e palavras performáticos, atualiza a presença divina, outras agências (in)visíveis coexistem no corpo dos moradores da vila. Tais copresenças, como Bongianino ressalta, consideradas internas ao corpo, mobilizam um outro conjunto de concepções, gestos cotidianos e comportamentos habituais, que seus interlocutores definem como “nossa tradição”: as explicações sobre a intervenção de espíritos maus e do Diabo na vida coletiva, familiar e individual. Ao articularem suas tradições – questão central nas considerações de Scott (2017) –, presentes nos encontros fúnebres conhecidos como *nain-naint*, às práticas cristãs rotineiras e aos atos rituais conduzidos pelas lideranças religiosas cristãs, como o batismo, Bongianino enfatiza que, para os moradores de Old Bank, seus corpos e vidas são domínios inacabados, plurais e instáveis por definição.

Deste modo, esperamos que este dossiê seja uma contribuição para as reflexões sobre pessoas, presenças e agências que constituem corpos, artefatos, rituais, performances e práticas cotidianas de coletivos afrodescendentes no Caribe e na América Latina. Para indagar sobre – e pensar com – entidades e seres que, ao permanecerem no tempo, sob formas múltiplas, mesmo tensas e violentas, sugerem outras percepções e formas de coexistência, noções espaço-temporais e, por isto mesmo, possibilidades de distintas narrativas históricas e historiográficas. Para reverenciar corpos e *corpus* que resistem – e importam.

Referências

- BEVILACQUA, Juliana. As esculturas *cokwe* como respostas às assimetrias civilizacionais. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 117-139, ago. 2017.
- CLIFFORD, James. Introduction: partial truths. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (org.). *Writing cultures: the poetics and politics of ethnography*. California: University of California Press, 1986. p. 1-19.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George (org.). *Writing cultures: the poetics and politics of ethnography*. California: University of California Press, 1986.
- CRUZ, Alline. A casa e os altares. *Etnográfica*, Lisboa, v. 24, n. 2, p. 351-370, 2020.

- CUNHA, Olivia. Introdução: entre variação e o descontínuo. *Etnográfica*, Lisboa, v. 24, n. 2, p. 341-349, 2020.
- CUNHA, Olivia. Multiple effects: on themes, relations, and Caribbean compositions. *Review: A Journal of the Fernand Braudel Center*, New York, v. 34, n. 4, p. 391-405, 2011.
- DE LA CADENA, Marisol. *Earth beings, ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.
- ESPÍRITO-SANTO, Diana; BLANES, Ruy. Introduction: on the agency of intangibles. In: ESPÍRITO-SANTO, Diana & BLANES, Ruy (org.). *The social life of spirits*. Chicago: The University Chicago Press, 2014. p. 1-32.
- FABIAN, Johannes. *The time and the other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FLUEHR-LOBBAN, Carolyn. Anténor Firmin. Haitian pioneer of anthropology. *American Anthropologist*, Washington, v. 102, n. 3, p. 449-466, 2000.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, p. 223-244, 1984.
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. *Isis Internacional*, Santiago, v. IX, 1988.
- HERSKOVITS, Melville. *Life in a Haitian Valley*. New York: Anchor Books, 1971.
- HERZFELD, Michael. *Intimidade cultural: poética social no Estado-Nação*. Coimbra: Edições 70, 2005.
- HURSTON, Zora Neale. *Tell My Horse: Voodoo and Life in Haiti and Jamaica*. Harper Perennial Modern Classics, 2008.
- HURSTON, Zora Neale. *Barracoon: the story of the last "Black Cargo"*. New York: HarperCollins Publishers, 2019.
- HURSTON, Zora Neale. *Mules and Men*. Harper Perennial, 1990.
- INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LIMA, Maria Samara. *Doce, suor e lágrimas: trabalho e gênero numa comunidade negra do Caribe Colombiano (San Basílio de Palenque)*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.
- MINTZ, Sidney. A antropologia da produção da plantation. In: SORJ, B., CARDOSO, F. H.; FONT, M. (org.). *Economia e movimentos sociais na América Latina*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2008. p. 127-136.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. Occultism and the Ethnographic I: the exoticizing magic from Durkheim to postmodern anthropology. *Critique of Anthropology*, London, v. 12, n. 1, p. 5-25, 1992.
- PALMIÉ, Stephan. *Wizards and scientists: explorations in Afro-Cuban modernity and tradition*. London: Duke University Press, 2002.
- PELS, Peter. Introduction: Magic and Modernity. In: MEYER, Birgit; PELS, Peter (org.). *Magic and modernity: interfaces of revelation and concealment*. Stanford: Stanford University Press, 2003. p. 1-38.
- RABELO, Miriam. *Enredos, feituças e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no Candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2014.
- RAMOS, Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editorial Andes Ltda. 1957.

RILES, Annelise. Introduction. In: RILES, Annelise (Org.). *Documents: artifacts of modern knowledge*. Michigan: University of Michigan Press, 2006, p. 1-38.

ROMBERG, Raquel. *Witchcraft and Welfare: Spiritual capital and the business of magic in modern Puerto Rico*. Austin: University of Texas Press, 2003.

SANSI, Roger. *Fetishes and monuments: Afro-brazilian art and culture in the 20th century*. New York: Berghahn Books, 2007.

SANSONE, Lívio. Estados Unidos e Brasil no Gantois: o poder e a origem transnacional dos Estudos Afro-brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 9-225, 2012.

SCOTT, David. Aquele evento, esta memória: notas sobre a antropologia das diásporas africanas no Novo Mundo, *Ilha*, Florianópolis, v.19, n. 2, p. 277-312, 2017.

SCOTT, David. Modernity that predated the modern: Sidney Mintz's Caribbean. *History Workshop Journal*, Oxford, n. 58, p. 191-210, 2004.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, v. 69, p. 442-464, 2018.

THOMAS, Nicholas. *Entangled objects: exchange, material culture, and colonialism in the Pacific*. London: Harvard University Press, 1991.

TROUILLOT, Michel Rolph. A região do Caribe: uma fronteira aberta na teoria antropológica". *Afro-Ásia*, Salvador, n. 58, p. 197-232, 2018.

TROUILLOT, Michel Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Curitiba: huya, 2016.

TROUILLOT, Michel Rolph. Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of otherness. In: TROUILLOT, Michel Rolph. *Global transformations: anthropology and the modern world*. New York: Palgrave Macmillan, 2003. p. 7-28.

*Minicurrículo das Autoras:

Alline Torres Dias da Cruz. Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2014). Docente do Departamento de Sociologia, da Especialização em Educação das Relações Étnico-Raciais na Educação Básica (EREREBA) e da Licenciatura em Ciências Sociais no Colégio Pedro II; Pesquisadora do Laboratório de Antropologia e História do PPGAS/MN/UFRJ. E-mail: linetorresster@gmail.com.

Magdalena Sophia Ribeiro de Toledo. Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2014). Coordenadora Acadêmica da Escuela de Investigación y Postgrado da Facultad de Ciencias Sociales, Jurídicas y Económicas, Universidad Católica Silva Henríquez. Docente colaboradora do Magíster en Antropologías Latinoamericanas (MANTLAS) da Universidad Alberto Hurtado. E-mail: magdalena.sophia.toledo@gmail.com.