

VESTÍGIOS – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica

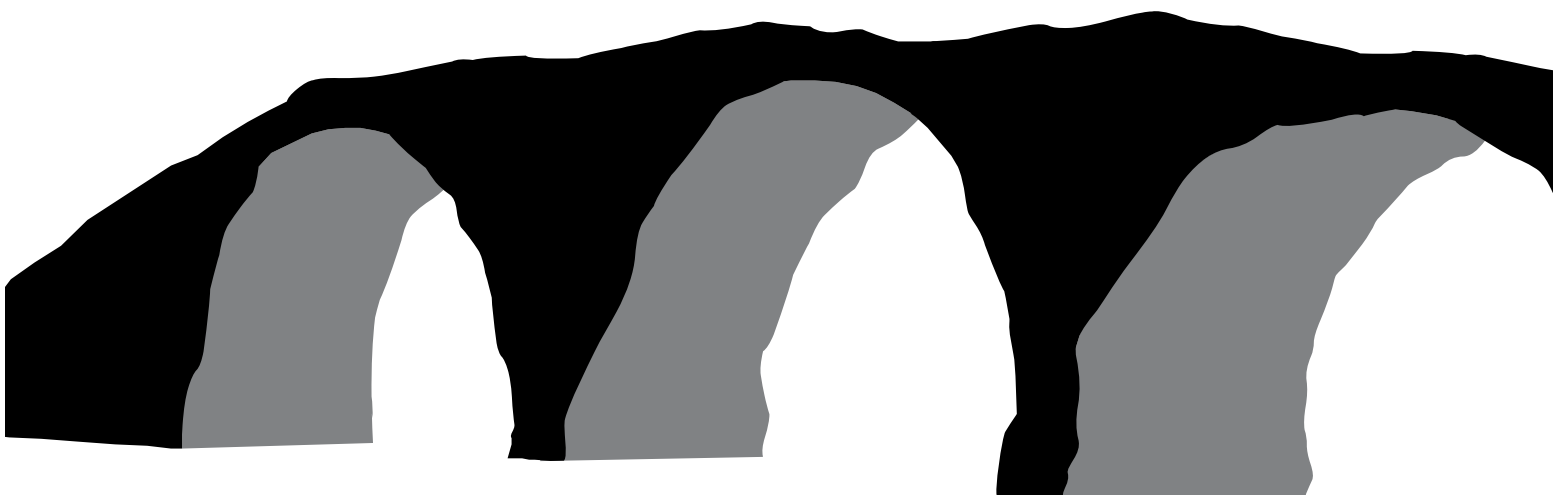
Volume 7 | Número 2 | Julho – Dezembro 2013

ISSN 1981-5875

ISSN (online) 2316-9699

**IDENTIDADE DE GRUPO, CRIATIVIDADE
INDIVIDUAL E GERAÇÃO SIMBÓLICA
NA DIÁSPORA BAKONGO**

Christopher C. Fennell



IDENTIDADE DE GRUPO, CRIATIVIDADE INDIVIDUAL E GERAÇÃO SIMBÓLICA NA DIÁSPORA BAKONGO¹

Christopher C. Fennell²

INTRODUÇÃO

Arqueólogos têm recuperado uma variedade de objetos que aparentemente foram utilizados com propósitos religiosos por ocupantes de sítios afro-americanos datados entre o final do século dezessete ao século XIX na América do Norte. Os exemplos incluem tigelas de cerâmicas com cruces incisas em suas bases, bolas de argila branca, moedas, e colheres de estanho arranhadas em “X”. Em adição, arqueólogos têm recuperado cachês de cristal de quartzo, pedras polidas, pedaços de talco, cinzas, pregos de ferro, fragmentos laminares, crânios de pássaros, garras de caranguejo, moedas e discos de ossos que foram escondidos ao longo de eixos perpendiculares abaixo dos pisos de tijolos e de madeira de unidades de habitação (ver, por exemplo, Brown 1994; Ferguson 1992, 1999; Franklin 1997; Galke 2000; Leone e Fry 1999; McKee 1995; Patten 1992; Samford 1996; Wilkie 1995, 1997; Young 1996, 1997). Esses objetos aparecem tipicamente em contextos que indicam que eles foram utilizados em cenários privados, frequentemente escondidos. A composição simbólica desses itens também parece ser significativamente abreviada quando comparada com símbolos chave das religiões africanas dos períodos de tempo relevantes. Essas características levantam intrigantes problemas relacionados aos processos de expressão simbólica e a fusão de crenças e práticas religiosas através do tempo.

Este artigo explora os modos nos quais tais artefatos provavelmente serviram

1 Traduzido por Luis Claudio Symanski Pereira, Departamento de Sociologia e Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Av. Antônio Carlos, 6627 – Pampulha – 31270-901 - Belo Horizonte, MG – Brasil. E-mail: symanski@ufl.edu. Traduzido com autorização do autor.

2 Departamento de Antropologia, Universidade de Virgínia, Caixa Postal 400120, Charlottesville, Virgínia, 22904; e-mail: ccf4@virginia.edu

seus criadores e usuários como componentes significantes de rituais religiosos privados, como potenciais comunicadores de identidades de grupo e como expressões de criatividade individual na construção de novos relacionamentos sociais. Indo além da simples premissa que afro-americanos mantiveram tradições culturais estáticas e conservadoras com as quais eles formaram tal cultura material, este artigo examina os usos criativos de facetas das religiões africanas através do tempo e em novos cenários sociais (ver Posnansky 1999: 22; Raboteau 1980:4–8; Singleton 1999: 8; Singleton e Bograd 1995: 25). Em particular, eu examine uma gama de artefatos que parecem ter sido criados como expressões de certas crenças dentro da religião Bakongo da África Centro-Occidental, e as mudanças através do tempo e do espaço nos modos das expressões simbólicas derivados daquele sistema de crenças. Esta análise evita a tendência de assumir que existiram formas de crenças religiosas “pan-africanas” e significantes graus de homogeneidade entre uma variedade de religiões africanas que eram, de fato, muito diversas e ricas em suas crenças e práticas (Morgan 1998:610–611; Posnansky 1999: 22; Thomas 1995:149, 153).

Este artigo apresenta uma estrutura interpretativa no qual esses artefatos podem ser vistos como possuindo significados e significância derivados de um símbolo central que é utilizado como uma expressão material dentro da religião dos Bakongo. Este exercício interpretativo ilustra a dinâmica de três processos interrelacionados. Primeiro, que existem símbolos culturais centrais que são utilizados em um amplo espectro de modos expressivos. Segundo, tal símbolo central é tipicamente expresso em sua mais complexa e embelezada forma nas expressões emblemáticas dos rituais públicos e grupais. Quando um signo central de um sistema de crenças religioso é utilizado para fins mais privados e pessoais, ele é tipicamente expresso como um símbolo instrumental que utiliza somente componentes selecionados e abreviados da gama total da composição do símbolo central. Finalmente, grupos sociais dominantes frequentemente suprimem as práticas religiosas públicas dos grupos não-dominantes. Membros de tais grupos subordinados frequentemente tendem a exercer suas crenças e práticas primariamente através de invocações de simbolismo instrumental em cenários privados.

Esses três processos desdobraram-se quando pessoas subscritas à religião Bakongo na África Centro-Occidental foram abduzidas na escravidão e puderam continuar as suas práticas religiosas somente em cenários escondidos, individualizados, nas senzalas das *plantations* e “casas grandes” localizadas na América do Norte. Em tais cenários sociais, essas pessoas não puderam dar facilmente continuidade aos rituais grupais e às expressões públicas de suas crenças religiosas e símbolos centrais associados. Ao contrário, eles focalizaram nos usos individu-

alizados e privados daqueles símbolos centrais para invocar poderes espirituais largamente para a auto-proteção e para a cura ou evitamento de moléstias.

Este artigo é organizado em três partes. Eu apresento na primeira parte uma estrutura teórica relacionada aos símbolos centrais e suas expressões variadas dentro de sistemas de crenças religiosos. Essa estrutura inclui esquemas interpretativos para examinar expressões emblemáticas e grupais de símbolos centrais, expressões mais individualizadas e instrumentais, e o variável emprego de tais símbolos por grupos sociais dominantes e subordinados. Eu emprego esses *insights* teóricos na segunda parte deste artigo para formular uma metodologia para avaliar a significância das práticas religiosas descobertas em sítios domésticos afro-americanos na América do Norte que datam do final do século dezessete até o século XIX. Eu construo uma analogia etnográfica, utilizando uma série rica de dados etnohistóricos relacionados às crenças e práticas passadas da religião Bakongo na África Centro-Occidental durante o período de tempo relevante. Eu então esboço os padrões das expressões simbólicas que se pode esperar ver em novos cenários. Na terceira parte, eu examino os modos como esses processos ocorreram nos sítios da América do Norte.

INVOCAÇÕES INDIVIDUAIS E GRUPAIS DE SÍMBOLOS CENTRAIS

Nos exercícios de poder espiritual individuais e privados, o autor de uma expressão material simbólica particular frequentemente irá projetá-la para incorporar uma gama de metáforas, fazendo a expressão simbólica polissêmica em seu próprio design (Douglas 1975: 150, 1996: 10; Firth 1973: 207; Wagner 1975:90, 98, 122). Outras pessoas da mesma rede social que veem e reagem a esta expressão simbólica irão frequentemente ver nela uma ou mais das metáforas intencionadas pelo seu projetista, mas podem também ler na mesma outros significados metafóricos que não foram intencionalmente comunicados pelo autor (Bruner 1993: 332; Fabian 1985:145–147). A expressão simbólica pode assim ser criada e utilizada de um modo que tem um impacto polivalente separado (a variedade de significados metafóricos lidos na expressão pelos expectadores do símbolo) que sobrepõe-se em certo grau com o design polissêmico do autor (Tilley 1999:28–33; Turner 1967:20–31).

Entretanto, essas dinâmicas não nos impedem de analisar a criação e uso de expressões simbólicas particulares em diferentes cenários culturais e períodos de tempo. Quando formas particulares de expressão simbólica aparecem e reaparecem com algum grau de consistência através do tempo e em circunstâncias culturais relacionadas, este padrão persistente e suas mudanças através do tempo

devem ser investigados (ver Rosaldo *et al.* 1993:5–6). Enquanto o mundo falado dos rituais passados pode ter sido perdido para nós, o registro arqueológico frequentemente demonstra padrões de formas de expressões materiais simbólicas persistentes que podem ser interpretados no contexto de uma ou mais tradições culturais passadas e de seus sistemas de signos associados (Tilley 1999: 31; Turner 1973: 1101). Assim, os analistas podem detectar padrões de expressões e tentar descrever e interpretar as tradições culturais que inspiraram os atores passados em sua criação e uso de símbolos variados e metáforas associadas (Firth 1973: 208; Janzen 1985: 243; Thompson e Cornet 1981: 45; Tilley 1999:260–266).

EXPRESSÕES EMBLEMÁTICAS E INSTRUMENTAIS

Alguns antropólogos têm sugerido modos de analisar símbolos culturais “centrais”, os quais têm também sido referidos como símbolos “dominantes” ou “chaves” (ver Geertz 1973:126–141; Ortner 1973:1338–1339; Schneider 1980:8, 113–114; Turner 1967:20–31, 1973:1101–1104; Wagner 1986:11–12). Por exemplo, Ortner (1973) analisou símbolos chave dentro de culturas individuais como sendo caracterizados ao longo de um continuum de expressões. Em uma extremidade deste espectro estão manifestações de um símbolo chave que eu me referirei como expressões “emblemáticas”, as quais são significativas e significantes enquanto expressões de identidade e de solidariedade dentro de um grupo. Na outra extremidade do continuum estão expressões que têm um propósito mais limitado, individualizado e instrumental (Ortner 1973:1339–1340).

Símbolos emblemáticos tipicamente têm o efeito de “sumarizar, expressar [e] representar para os participantes de um modo emocional poderoso o que o sistema significa para eles” (Ortner 1973: 1339). Essas expressões emblemáticas tipicamente invocam “um conglomerado de ideias e sentimentos”, assim como uma gama de significados metafóricos comunicados pelos diferentes elementos que compõem o emblema. Este tipo de expressão é emblemático no sentido que ele sustenta todas aquelas ideias, sentimentos e metáforas “de uma só vez” e “não encoraja a reflexão sobre os relacionamentos lógicos entre essas ideias, nem as consequências lógicas deles quando elas são exercidas na realidade social” (Ortner 1973:1339-1340). Ortner vê exemplos de tais símbolos emblemáticos na bandeira americana, na cruz cristã, e o churinga dos aborígenes australianos. Assim, símbolos emblemáticos podem ser expressivos de uma variedade de tipos de identidade, tais como a subscrição a uma cosmologia particular, a filiação em uma dada rede social ou em uma nacionalidade específica (Ortner 1973:1339-1340).

Um símbolo “instrumental”, em contraste, tem um propósito mais prático e imediato, e é “primariamente importante porque implica em modos específicos de ação apropriados para uma vida correta e exitosa” (Ortner 1973: 1341). Esses símbolos instrumentais são assim “culturalmente importantes no sentido que eles formulam os relacionamentos básicos de meios-fins de uma cultura in formas atuáveis” (Ortner 1973: 1341; Turner 1967: 32). Os atores, através do tempo, podem usar os componentes de um símbolo emblemático para criar um símbolo instrumental derivado, porém mais limitado. Este símbolo instrumental derivado, por sua vez, pode mais tarde tornar-se mais desenvolvido e embelezado de modo que ele venha a funcionar como um símbolo sumarizante para uma identidade e visão de mundo diferente em um contexto social posterior (Firth 1973:236–237; Ortner 1973: 1344; Wolf 1972: 150).

Este espectro de expressões abreviadas de um símbolo central, emblemáticas versus instrumentais, pode ser ilustrado pelo cosmograma Bakongo. O povo Bakongo consistiu em um agrupamento de grupos étnicos que falavam a língua Kikongo, que compartilhavam um sistema cultural chamado Bakongo e que habitavam a área historicamente referida como Congo (MacGaffey 2000b:35-36). Esta área geográfica, representada na Figura 1, consistiu em territórios agora localizados na República Democrática do Congo, Gabão, República do Congo e Angola (Janzen 1977: 112; MacGaffey 2000b: 35). No início do contato europeu, no final do século quinze, o Reino do Congo original incorporava numerosas chefias em um território de aproximadamente 116.000 milhas quadradas e incluía uma população entre 2 a 3 milhões de pessoas (Balandier 1968: 29; Balandier e Maquet 1974: 206).

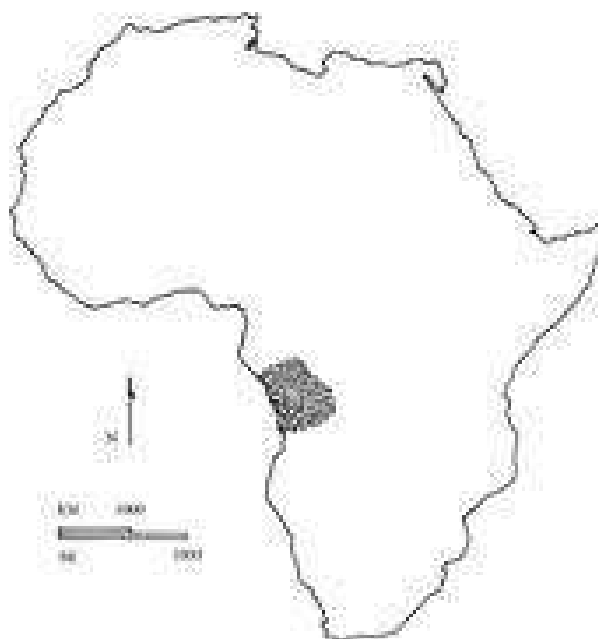


Figura 1 – Mapa da área dos povos BaKongo no oeste da África Central

Um símbolo central da cultura Bakongo foi um símbolo religioso ideográfico, ou cosmograma, chamado *Tendwa kia nza-n'Kongo* na língua Kikongo (Thompson e Cornet 1981: 43). Fontes etnohistóricas e evidências da cultura material demonstram que este cosmograma existiu como uma tradição simbólica de longa permanência dentro da cultura Bakongo antes do contato europeu em 1482 e continuou em uso na África Centro-Occidental até o início do século XX (Janzen 1977:81; MacGaffey 2000a:8–11; Thompson e Cornet 1981:27–30, 44–45; Thornton 1998:251). Em sua versão mais embelezada, este símbolo serviu como uma expressão emblemática do povo Bakongo, e resumiu uma ampla gama de ideias e mensagens metafóricas que compreendiam seu senso de identidade dentro do cosmos (ver, por exemplo, Gundaker 1998:8–10; Thompson 1997:29–30).

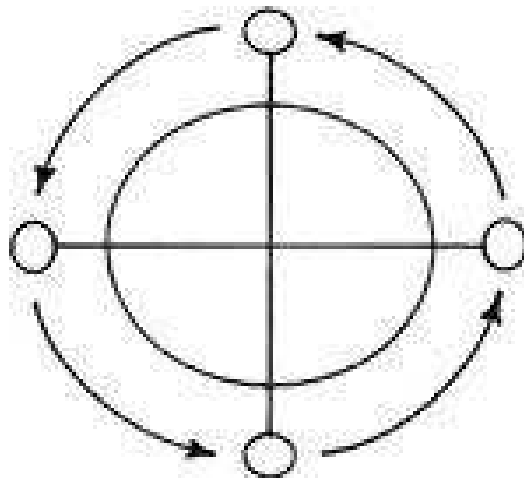


Figura 2 – *Tendwa Kia nza-n'Kongo*, o cosmograma BaKongo

A figura 2 apresenta uma representação do cosmograma completo, a qual consiste na interseção dos eixos vertical e horizontal, dentro de um círculo ou elipse, com círculos ou discos menores nas quatro extremidades das linhas cruzadas (Jacobson-Widding 1991:182–183; MacGaffey 1986:43–46; Thompson 1997:29–30). Os discos pequenos representam os “quatro momentos” do sol e o cosmos, com o topo simbolizando a direção norte, o sol ao meio dia, um elemento masculino, a terra dos vivos, o ápice da vida da vida terrena e do poder naquela vida, e o domínio superior do criador supremo. O disco da base representa a direção sul, o sol à meia-noite, um elemento feminino, a terra dos mortos e dos espíritos, e o ápice do poder espiritual de uma pessoa. O disco a direita representa a direção leste, o sol ao alvorecer, o poder da potencialidade e transição, e o nascimento do espírito, alma, e vida terrena em um ciclo cósmico.

O disco à esquerda representa o oeste, o sol ao crepúsculo, o poder e transição da morte e o movimento do mundo dos vivos para o espiritual. O movimento neste ciclo simbólico assim representado é conceitualizado como seguindo na orientação anti-horário (Gomez 1998:148–149; Janzen e MacGaffey 1974:34; Thompson 1983:108–109).

O círculo ou elipse envolvente indica a natureza cíclica da vida terrena e do mundo natural, a jornada espiritual da alma, e a evolução reencarnatória dos espíritos. As linhas cruzadas comunicam uma gama de significados relacionados à ordenação oposicional do cosmos e à invocação dos poderes espirituais na terra dos vivos. A ‘linha de poder’ vertical conecta a divindade suprema acima com o domínio inferior dos espíritos menores, dos espíritos ancestrais e dos mortos. A linha horizontal é a “linha de Kalunga”, que é a fronteira entre o Deus supremo e os espíritos inferiores, e também a fronteira entre a terra dos vivos e o domínio dos espíritos e dos mortos (Thompson e Cornet 1981:28, 44; Thornton 1983:9). Ambos os vivos e as almas dos mortos são conceitualizados como circulando através de encarnações, os vivos tornando-se os mortos, os mortos formando as almas e os ancestrais, e os ancestrais evoluindo para espíritos mais poderosos, como representado pelo elemento rotatório do círculo envolvente e pela progressão dos quatro momentos do cosmos (Balandier 1968:155; Thompson 1997:29–30).

Os domínios opostos do superior e inferior desdobram-se em oposições metafóricas adicionais expressas nesta versão emblemática (Figura 2). A terra superior dos vivos é habitada por povos com compleição escura, oposta e espelhada pelo domínio inferior da terra dos mortos e dos espíritos, habitada por almas de cor branca. Os pontos leste e oeste são poderosos pontos de transição, de nascimento, morte, e renascimento, e são associados com o vermelho como a cor do nascimento e da morte. A terra superior dos vivos é conceitualizada como uma montanha, espelhada na fronteira de Kalunga por uma montanha comparável na terra dos mortos. A linha de Kalunga é uma fronteira para a qual a superfície da água é uma imagem metafórica, e o brilho espelhante da água e de outras superfícies reflexivas invocam essa inter-relação imediata da terra dos vivos com a dos espíritos. As linhas cruzadas representam a crença Bakongo que os espíritos saturam penetrantemente a terra dos vivos, e podem ser invocados para cruzar a fronteira e vir auxiliar um indivíduo, uma família ou uma comunidade em questões de subsistência e na proteção contra doenças, infortúnios e contra outros espíritos nocivos (Janzen e MacGaffey 1974:34; Thompson e Cornet 1981:27–30).

A figura 3 apresenta formas mais abreviadas e instrumentais do cosmograma (ver Jacobson-Widding 1991:183; MacGaffey 1988b:516; Thompson e Cornet

1981:43–44). As linhas cruzadas fornecem uma invocação mais focalizada e seletiva da interseção do mundo espiritual com a terra dos vivos para uma ação social imediata. Entre o povo Bakongo, esta era a forma “mais simples” da representação do cosmograma, e era usada quando os indivíduos tomavam votos de fé e empreendiam rituais privados para buscar ajuda espiritual (MacGaffey 1986:118). Essas linhas cruzadas eram tipicamente desenhadas no solo, e uma pessoa poderia permanecer na interseção das linhas quando fazendo um voto, ou um especialista ritual poderia desenhar as linhas no solo para demarcar um espaço ritual privado no qual um espírito poderia ser invocado para ajudar o suplicante. Essas linhas cruzadas também podiam ser desenhadas ou arranhadas em objetos em combinação com preces vocalizadas para criar objetos e amuletos protetores. Em sua forma abreviada, consistindo em linhas cruzadas, o cosmograma foi penetrantemente incorporado em rituais instrumentais, os quais eram extensivamente utilizados em cenários públicos e privados para súplicas individuais e comunitárias aos espíritos (Jacobson-Widding 1991:201; MacGaffey 1991:4; Thompson e Cornet 1981:37, 43–44).

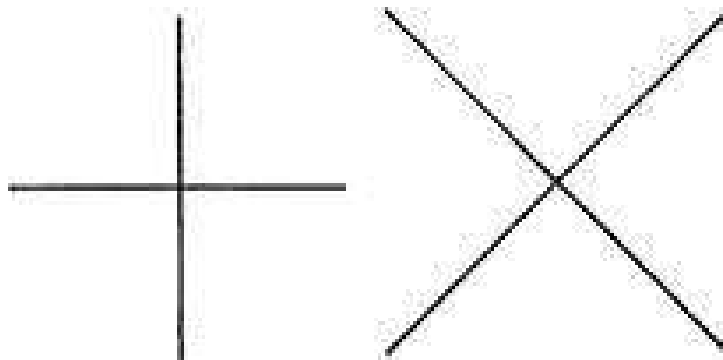


Figura 3 – Abreviações instrumentais dos cosmogramas BaKongo

DINÂMICA DE GRUPOS SOCIAIS E AGÊNCIAS INDIVIDUAIS

Um uso primário para símbolos emblemáticos é a comunicação de identidades e de filiação a grupos sociais. Teorias de análise de redes sociais, tais como grupos étnicos, enfatizam que tais redes não deveriam ser vistas como essencializadas ou de caráter estático, mas antes como redes dinâmicas, socialmente construídas, de relacionamentos e de identidades de grupo relacionadas (ver, por exemplo, Cohen 2000). Se deveria analisar o grau de variação na solidez, permeabilidade, e dissipação de diferentes identidades e fronteiras de grupos sociais em diferentes cenários e através do tempo. Assim, quando analisando a interação de diferentes grupos sociais em contextos particulares, se deveria focalizar no grau para o

qual os membros de cada grupo utilizam expressões materiais para sinalizar suas distintas identidades de grupo e os modos no quais essas identidades persistem ou mudam através do tempo (ver, por exemplo, Barth 2000:27–35; Franklin e Fesler 1999:2–4; Hegmon 1992:527–528).

Quando uma pessoa que subscreve-se a um particular sistemas de crenças religiosos cria e usa objetos para iinvocar poderes espirituais, tal conduta deveria ser expressiva da identidade de grupo social daquela pessoa (Cohen 1976:102). Este não será sempre o caso, porque religiões particulares frequentemente passam muitas identidades de grupos sociais (Yinger 1994:264). Entretanto, se este é um sistema de crenças religioso compartilhado dentro de uma população que tem as características circunscritas de um grupo social, então tais práticas religiosas também podem ser parte de um critério chave de filiação à identidade de grupo (ver Emberling 1997:318–320; Wolf 1972:150).

Se uma crença ou prática visa contribuir para a comunicação pública de uma identidade de grupo, ela deveria tipicamente servir para expressar a diferenciação daquele grupo dos demais (De Vos 1975:16; Hodder 1982:186–187). Expressões estilísticas e simbólicas que servem para identificar uma filiação de grupo serão mais provavelmente exibidas em cenários públicos visíveis a grupos externos assim como aos seus próprios membros, e tenderão a exibir uma uniformidade e clareza em seu design e nas mensagens sendo comunicadas (Hegmon 1992:520–522; Wiessner 1983:257; Wobst 1977:323). As formas emblemáticas dos símbolos centrais frequentemente possuem essas características. Os membros de uma particular rede social frequentemente utilizarão expressões emblemáticas de identidade de grupo quando envolvidos em competições inter-grupais ou para facilitar a coordenação dos esforços de seus membros para alcançar metas coletivas (Wiessner 1990:109).

Em contraste, expressões instrumentais de símbolos centrais podem frequentemente desenvolver-se dentro das características de expressões estilísticas “assertivas”, como analisado por Wiessner (1983, 1990). Expressões estilísticas assertivas comunicam identidades mais individuais, frequentemente dentro de cenários intra-grupais (Wiessner 1983:257-258). Indivíduos frequentemente empregarão expressões simbólicas assertivas e instrumentais em cenários nos quais há uma competição intra-grupal entre indivíduos ou se estão perseguindo interesses individuais, tais como auto-proteção (Hegmon 1992:523–524; Wiessner 1990:109). Similarmente, os sistemas de crenças exercidos através de expressões religiosas personalizadas e iinstrumentais fornecem aos atores sociais um meio de auto-iniciativa e métodos para explicar e responder ao infortúnio, doença, eventos malignos, e à conduta de adversários que buscam subjugar-los (Mbiti 1990:196; Orser e Funari, 2001:63; Raboteau 1980:286; Wilkie 1997:83–84).

CONJUNTOS DE SÍMBOLOS E DE RITUAIS NAS RELIGIÕES DOMINANTES E TRADICIONAIS

Tal continuum de expressões simbólicas centrais, estendendo-se de exemplos mais emblemáticos para usos privados e instrumentais, torna-se particularmente relevante em cenários sociais onde coexistem múltiplas religiões. Cada religião tipicamente contém um espectro de expressões simbólicas centrais. Em muitos cenários sociais, entretanto, aquelas pessoas que estão em posições de controle na sociedade colocam seu sistemas de crenças religiosas em uma posição dominante sobre outras crenças e práticas (Thomas 1971; Yoder 1965). Por exemplo, nos períodos coloniais e antebellum (anterior à Guerra Civil) na América do Norte, muitos euro-americanos defendiam que o cristianismo era a forma correta de crença e observância religiosa que deveria ser praticada por todos os membros da sociedade (Yoder 1965). Entretanto, muitos proprietários de plantations neste período acreditavam que os afro-americanos escravizados não deveriam ser convertidos ao cristianismo, por medo que a conversão pudesse compelir à emancipação. Esses interesses diversificados não levaram a uma visão das religiões africanas como alternativas aprovadas, ao contrário, frequentemente levaram os euro-americanos a ver a vida espiritual dos afro-americanos escravizados com indiferença (Berlin 1998:60–61; Gomez 1998:288; Raboteau 1980:66, 98–99; Wills 1997:14).

Religiões dominantes frequentemente têm o efeito tornar “underground” outros sistemas de crenças religiosas (Morgan 1998:612; Shorter 1972:148; Yoder 1990:95). Essas religiões não dominantes são frequentemente referidas como “religiões tradicionais” pelos historiadores, folcloristas e antropólogos (ver Thomas 1971; Yoder 1965). O exercício público de rituais grupais de tais religiões tradicionais tipicamente torna-se impraticável, devido às pressões sociais impostas pelos membros da religião dominante. Similarmente, quando as pessoas que exerceram uma religião dominante em uma região são removidas daquele contexto e colocadas em uma nova área na qual elas não estão no controle, elas frequentemente terão que abandonar a exibição pública dos exercícios grupais de suas religiões. Elas somente serão aptas para continuar o exercício de suas crenças através de expressões instrumentais individualizadas em cenários privados. Com o tempo elas podem adotar a religião dominante que mantém o domínio naquele novo cenário e atender suas cerimônias públicas, ao mesmo tempo em que praticam as crenças de su religião prévia em ambientes privados (Gundaker 1998:75–76; Thomas 1971:221–232; Yoder 1965:36–39).

Arqueólogos, folcloristas e historiadores têm frequentemente estudado cenários sociais passados nos quais haviam evidências de um contínuo exercício de expressões instrumentais, privadas, de uma religião no espaço das unidades

domésticas, enquanto que não havia evidências da exibição pública dos exercícios grupais daqueles sistemas de crenças. Quando considerando tais objetos, os analistas frequentemente aplicam uma variedade de termos para tais práticas individualizadas, incluindo frases tais como religião tradicional, superstição, conjuro, magia, divinação, feitiçaria, *hoodoo* e *vodu* (ver Deetz e Deetz 2000; Fennell 2000; Ferguson 1999; Leone e Fry 1999; Powdermaker 1939; Wilkie 1995, 1997). Embora tais termos diferenciadores sejam indicadores úteis que somente as invocações individualizadas estão em estudo, é importante enfatizar que esses usos privados envolveram apenas uma manifestação das crenças e práticas incorporadas em uma religião mais ampla e abrangente. A supressão do exercício público e grupal de uma religião pelo impacto de outra religião dominante não significa que as invocações individualizadas da religião não dominante representaram os meros “escombros” daquele sistema de crenças (Turner 1973:1105). Ao contrário, aqueles exercícios simbólicos privados serviram como continuidades vitais e dinâmicas daquilo que foi uma visão de mundo religiosa abrangente (Butler 1990:159).

ANALOGIAS ETNOGRÁFICAS E A INTERPRETAÇÃO DE UMA DIÁSPORA BAKONGO

Pode alguém crivelmente interpretar as linhas cruzadas riscadas em bases de tigelas, bolas de gude, colheres e moedas, ou os eixos perpendiculares demarcados pela posição de cachês de objetos enterrados em sítios afro-americanos nos Estados Unidos como expressões solenes da cosmologia Bakongo? Frequentemente não existem evidências documentais ou arqueológicas diretas para demonstrar que um ou mais dos habitantes desses sítios foram abduzidos da área Kongo, ou eram de algum modo associados com um membro da cultura Bakongo. Tal evidência específica poderia ser necessária se alguém quisesse aplicar uma abordagem histórica direta e interpretar esses artefatos como expressões particulares de símbolos centrais da cultura Bakongo.

Na ausência de alguma evidência direta ligando um ocupante desses sítios com alguém conhecido por ter sido endoculturado no sistema de crenças Bakongo, um analista deveria ao contrário formular uma estrutura interpretativa explícita com base em analogia etnográfica. Se poderia então comparar e contrastar de uma maneira mais sistemática a informação etnohistórica relacionando um sistema cultural africano específico com evidências da cultura material encontrada em sítios relevantes da América do Norte. Tal abordagem usando a analogia etnográfica exige que se compile um registro detalhado das crenças e práticas de uma cultura identificável em um determinado lugar e tempo (frequentemente

referido como a “fonte” da analogia), e então comparar e contrastar os atributos daquele sistema de crenças com a cultura material de outro tempo e lugar (Ascher 1961; Stahl 1993; Wylie 1985).

Enquanto africanos escravizados eram inaptos para reproduzir suas estruturas sociais passadas no novos cenários da América, os indivíduos poderiam reter sua aprendizagem e conhecimento cultural anterior e utilizar aquelas crenças e práticas na medida do possível sob tais circunstâncias adversas. Curandeiros, adivinhos, sacerdotes, sacerdotisas e líderes políticos foram frequentemente abduzidos pela escravidão junto com membros comuns da sociedade, e esses indivíduos trouxeram com eles crenças e práticas ainda mais especializadas (ver Balandier 1968:62, 68–69; Raboteau 1980:50; Sobel 1987:6). Sidney Mintz e Richard Price (1976:6-7, 21) convincentemente alegaram que afro-americanos escravizados mais provavelmente forjaram novos relacionamentos sociais uns com os outros ao focalizarem em premissas culturais e cosmológicas comuns, criando formas inovadoras de expressão nos seus novos cenários. Uma via para esses esforços criativos poderia ter envolvido o maior uso pelos indivíduos de símbolos instrumentais para invocar ajuda e proteção espiritual para si próprios e para seus novos grupos, e um menos foco no uso de símbolos emblemáticos expressivos de suas identidades grupais pretéritas.

O primeiro passo na construção de uma analogia etnográfica é demonstrar que o sistema cultural selecionado o qual fornecerá as fontes de informação para a analogia é relevante para o objeto da cultura material ao qual ele será aplicado (Stahl 1993:248–250; Thomas 1995:153; Trigger 1995:450–452; Wylie 1985:101). A religião Bakongo foi praticada por um grande percentual da população nas áreas centro-ocidentais africanas do Congo e Angola durante todo o período do tráfico de escravos. Entretanto, pessoas abduzidas para a escravidão e trazidas para as colônias norte-americanas vieram de uma variedade de regiões da África, e não apenas do Congo e Angola. Não obstante, a relevância geral da cultura Bakongo para as crenças e práticas culturais potenciais dos ocupantes das senzalas nos sítios norte-americanos é prontamente demonstrada.

Estudos recentes sobre o tráfico atlântico de escravos, construídos sobre o trabalho de Curtin (1969), Richardson (1989) e outros, têm estimado que aproximadamente 26% dos africanos escravizados trazidos para a América do Norte vieram da África Centro-Africana, 24% da baía de Biafra, 15% de Sierra Leone, 14% da Senegâmbia, 13% da Costa do Ouro e 4% da baía de Benin (Gomez 1998:29). Outros estudos estimam, similarmente, que mais de um terço dos africanos abduzidos para a escravidão e levados para a América do Norte vieram da região da África Centro-Occidental (Eltis 2001:44, tabela II; Morgan 1998:62–68; Thompson e Cornet 1981:32). Números significantes de pessoas

foram abduzidas das regiões do Congo e Angola e levadas diretamente para as áreas nas quais os sítios arqueológicos norte-americanos foram posteriormente estudados (Eltis 2001:36–37; Holloway 1990:7, 11; Walsh 2001:144–148, 167).

Embora essas evidências não sejam suficiente para fornecer uma ligação histórica direta para cada sítio, elas demonstram a relevância de usar os atributos das crenças e práticas Bakongo na formulação de uma analogia etnográfica para uso na interpretação dos significados e significância potenciais da cultura material recuperada nas senzalas da América do Norte. Após compilar uma descrição detalhada dessa fonte para nossa analogia, nós precisamos aplicá-la aos artefatos e contextos dos sítios norte-americanos a fim de determinar o grau para o qual os atributos da fonte se acomodam na interpretação do significado e significância desses objetos. Em adição, o contexto no qual os artefatos são encontrados em cada sítio é de importância crítica quando se formulam inferências sobre seus significados, uso e significância naqueles cenários (Brown e Cooper 1990:16–19; Posnansky 1972:34; Stine *et al.* 1996:64–65).

UM REVISÃO DAS CRENÇAS E PRÁTICAS RELIGIOSAS BAKONGO NA ÁFRICA CENTRO-OCIDENTAL

Informações históricas extensivas e detalhadas sobre o povo Bakongo, sua cultura, e religião estão disponíveis nos registros etnohistóricos europeus datando de volta ao tempo em que os colonizadores portugueses chegaram ao Congo em 1482 (ver, por exemplo, Janzen 1977:77; MacGaffey 1986:21–24, 2000a:7–8; Vansina 1966:6–7). Numerosos registros de missionários cristãos e oficiais europeus nos séculos dezesseis e dezessete devem ser criticamente lidos para extrair informações etnográficas úteis e evitar as caracterizações tendenciosas (Balandier 1968:22; Vansina 1966:8–9). Antropólogos e historiadores trabalhando com esses registros etnohistóricos e com observações etnográficas mais tardias encontram notáveis continuidades nas principais facetas da religião Bakongo dos século XVI ao final do século XIX (ver, Balandier 1968; Hilton 1985; Jacobson-Widding 1979, 1991; Janzen e MacGaffey 1974; MacGaffey 1986, 2000a; Thompson 1993; Thornton 1983, 1998). Suas observações não são baseadas em meras suposições de constância ou no caráter “conservador” das religiões, mas antes na leitura crítica de numerosos registros etnohistóricos que cobrem aquele período de tempo (cf. DeCorse 1999:134). Esta continuidade foi grandemente o produto da dinâmica histórica particular das estratégias políticas das facções governantes Bakongo através do tempo e dos efeitos relacionados do governo colonial europeu indireto e das estratégias missionárias cristãs (ver, por exemplo, MacGaffey 1986:179).

Evidências extensivas documentais, cultura material, e história oral indicam que os elementos centrais da religião Bakongo sobreviveram ao período do tráfico de escravos (Janzen 1977:81; MacGaffey 2000a:8–11; Thornton 1998:251). Através de grande parte dos séculos XVIII e XIX, o povo Bakongo reteve e falou a língua Kikongo e praticou muitas das facetas centrais da religião Bakongo, particularmente nos cenários mais privados. Embora os membros da cultura Bakongo adotaram o cristianismo, eles o fizeram de uma maneira muito seletiva, traduzindo muitos dos conceitos e ícones cristãos dentro da visão de mundo Bakongo (Balandier 1968:65, 80; Berlin 1996:259–260, 1998:73; Thornton 1983:63).

Em adição às crenças Bakongo discutidas anteriormente neste artigo, elementos primários da religião Bakongo incluíam um conceito de divindade suprema, chamada, em Kikongo, *Nzambi Mpungu*, que era o criador de todas as coisas (Laman 1962:53; Raboteau 1980:9). As linhas cruzadas do cosmograma eram vistas como “a escrita de Nzambi” e não deveriam ser desenhadas por qualquer pessoas sem as solenidades adequadas (Laman 1962:56). Entretanto, Nzambi era visto como um criador remoto, não envolvido nos afazeres diários dos vivos (Jacobson-Widding 1991:81; Vansina 1966:30). Nzambi criou uma variedade de espíritos intermediários, conhecidos como *basimbi* (também pronunciados *bisimbi* no plural e *simbi* no singular) para os quais os vivos deveriam suplicar por ajuda na subsistência e por proteção contra doenças, infortúnio e os ataques dos adversários (Janzen e MacGaffey 1974:34–35; MacGaffey 1991:6; Raboteau 1980:9). Este conceito Bakongo de espíritos intermediários *simbi* era notavelmente distinto dos conceitos Yoruba e Fon da África Ocidental de um panteão de subdivindades, cada qual com personalidades específicas (ver, por exemplo, Raboteau 1980:9-12).

Os membros do povo Bakongo faziam suplicações e requisitavam a ajuda de espíritos *simbi* particulares, espíritos dos ancestrais ou às almas dos mortos ao criar containers físicos, tais como tigelas, cabaças, ou sacos de tecido nos quais a manifestação de um desses espíritos poderia ser invocada e focalizada (Laman 1962:34, 44–45, 67; MacGaffey 1991:1–6, 2000a:82–83). Esses objetos físicos eram chamados *minkisi* em Kikongo (*nkisi* no singular). Os *minkisi* eram criados por especialistas rituais chamadas *banganga* (*nganga* no singular). As composições dos vários tipos de *minkisi* eram repletas com significados metonímicos e metafóricos que eram sumarizados e representados nos componentes do cosmograma (MacGaffey 1991:4–6; Thompson e Cornet 1981:37). Os *minkisi* eram tipicamente criados e usados em associação com um espaço ritual demarcado por linhas cruzadas desenhadas no solo, e o motivo da linha cruzada era frequentemente incorporada dentro do desenho decorativo dos próprios objetos *nkisi*

individuais (Laman 1962:149, 152, 156, 1968:37; MacGaffey 2000a:107–108; VanWing 1941:86). Esses rituais envolviam divinação, para determinar as causas do infortúnio ou malefício, e a realização de suplicações para obter proteção, cura ou retribuição (Thornton 1983:59-62). Uma grande variedade de *minkisi* foram criados ao longo do tempo, alguns designados para conter espíritos mais poderosos capazes de ações letais, e outros para conter espíritos mais benignos para os propósitos de tarefas específicas de cura ou para proteger um indivíduo ou unidade doméstica (Janzen e MacGaffey 1974:37; MacGaffey 1991:5–6, 33–34; VanWing 1941:86–87).

Um *nkisi* era assim visto como um container para a manifestação de um espírito invocado, de modo que o objeto por si próprio não era adorado como um ídolo (Jacobson-Widding 1979:132; Janzen 1977:71; VanWing 1941:86). O *nkisi* era animado pelos poderes representados metaforicamente e metonimicamente pelas substâncias *bilongo* colocadas dentro e sobre ele. Argila branca, solo ou cinzas forneciam metáforas da pureza de deus, dos espíritos e dos mortos. Superfícies reflexivas de conchas marinhas, cristais de quartzo, e mica ou fragmentos de espelhos eram metafóricos da fronteira de água entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos, e assim comunicavam a invocação das forças espirituais dentro do mundo dos vivos. Conchas marinhas, cascas de nozes e alguns tipos de raízes também forneciam metáforas de ventres e containers dos vivos, almas e espíritos. Crânios ou penas de pássaros forneciam metáforas para os espíritos através da conotação do voo e do domínio do céu. Mandíbulas e dentes de animais forneciam metáforas do poder e força de espíritos particulares. Fragmentos de videiras enroladas e raízes eram usadas como símbolos da habilidade de uma força espiritual invocada para localizar outros espíritos malevolentes, e neutralizá-los e submetê-los (MacGaffey 1986:132, 137–148, 1993:32–42; VanWing 1941:86).

Outros itens utilizados como *bilongo* invocavam metáforas através da associação do nome do item e de uma palavra para o atributo desejado de um espírito invocado ou uma palavra descritiva da aflição que o espírito poderia ser apto para curar (Jacobson-Widding 1979:140; Janzen e MacGaffey 1974:6; MacGaffey 1991:5). Por exemplo, o *bilongo* poderia incluir uma noz chamada *nkiduko* para invocar *kidukwa*, a palavra kikongo para proteção (MacGaffey 2000b:44). O *nganga* que criava um *nkisi* provavelmente recitava esses nomes do *bilongo* de uma maneira solene, ritualizada, enquanto compondo o objeto (Jacobson-Widding 1979:140; MacGaffey 2000b:38). Esses *bilongo* expressavam a invocação do mundo espiritual dentro da terra dos vivos e os atributos relevantes do espírito invocado (Janzen e MacGaffey 1974:35–36; Laman 1962:68; MacGaffey 1988a, pp. 190–191).

Os especialistas rituais banganga eram frequentemente vistos como possuindo e exercendo uma forma sagrada de poder que poderia ser contrastada com o poder político da classe dominante. Entretanto, eles não eram vistos como uma casta de sacerdotes. Qualquer membro do povo Bakongo poderia tornar-se um *nganga* se ele experimentasse a chamada de um *simbi* e se dedicasse ao uso apropriado dos *minkisi* (Jacobson-Widding 1979:68; Laman 1957:132). Os banganga eram temidos por seus poderes, mas eles também eram vistos com respeito e apreciação por suas habilidades para curar e abençoar comunidades e indivíduos que buscavam ajuda (Laman 1957:132; Van Wing 1941:86–91). Um *nganga* que criasse, possuísse e trabalhasse com um grande número e variedade de *minkisi* poderia ser apto a fornecer uma maior gama de divinações específicas, curas e medidas protetoras para aqueles que buscassem sua ajuda. Ela poderia, por sua vez, obter maior status e ganhos se seus esforços fossem tidos como efetivos (Janzen e MacGaffey 1974:37; Laman 1957:132).

Os *minkisi* eram frequentemente empregados para uma variedade de propósitos privados, assim como para exposições e aplicações mais públicas (Laman 1953:83; MacGaffey 1986:136, 169–171; Thompson 1993:48–54). Quando um *nkisi* era empregado para o uso e proteção de um povoado, “casas *nkisi*” eram frequentemente construídas com “paredes baixas, de modo que qualquer um pudesse ver o *nkisi* e apelar para ele” por ajuda (Laman 1953:83). Algumas casas de *nkisi* eram cuidadosamente escondidas, de modo a não serem profanadas por estrangeiros, e acessíveis somente aos membros da comunidade (Laman 1953:83). Um *nnganga*, algumas vezes, poderia residir durante algum tempo dentro de uma casa de *nkisi*, fazendo uma expansão da estrutura. Os banganga também frequentemente mantinham muitos de seus *minkisi* em suas próprias residências e conduziam rituais relacionados em suas casas ou transportavam os *minkisi* para as casas de pessoas que buscavam os seus serviços (Laman 1953:83; MacGaffey 2000a:82; Van Wing 1941:88–89).

Algumas formas de *minkisi* eram utilizadas em rituais públicos proeminentes (Janzen e MacGaffey 1974:37). Por exemplo, o poderoso *Nkisi Nkondi* era frequentemente utilizado em rituais públicos de juramentos, na consagração de tratados políticos e sociais, e na promulgação de leis ou tratados entre múltiplas chefias (Laman 1957:113, 117, 159–160; MacGaffey 2000a:109–110). Nos esforços para proteger um povoado da doença ou infortúnio, dois banganga poderiam reunir-se em uma encruzilhada que levasse ao povoado, desenhar uma cruz no solo, espirrar água nas linhas cruzadas, e empreender outras medidas rituais para proteger o povoado (Laman 1962:156). Similarmente, unidades domésticas ou povoados poderiam ser protegidos ao se enterrar determinados *minkisi* nos seus arredores e nas rotas de acesso (Janzen e MacGaffey 1974:45).

Algumas formas do nkisi Nkondi eram frequentemente vistas como minkisi “caçadores”, as quais continham manifestações de espíritos simbi poderosos que podiam perseguir, reprimir e subjugar espíritos malevolentes e outras forças que estivessem assaltando as pessoas que suplicavam ao Nkondi por ajuda (MacGaffey 1988:199). O container era tipicamente projetado como uma figura antropomorfa ou zoomorfa em uma atitude que transmitia poder e capacidades letais. Esses containers variavam em tamanho de poucas polegadas a poucos pés de comprimento, com as formas maiores sendo tipicamente utilizadas em rituais mais públicos (MacGaffey 1993:33, 75-76). O bilongo desse nkisi frequentemente incluía fragmentos de videiras entrelaçadas, dentes de animais e garras como metáforas de seus poderes letais. Outros bilongo metafóricos, tais como fragmentos de cristais refletivos e argila branca, eram frequentemente incluídos, bem como decorações de linhas cruzadas no exterior do corpo de madeira do nkisi. Os bilongo eram tipicamente colocados no interior de uma cavidade feita no corpo da escultura, e envolviam uma peça refletiva de concha marinha, mica ou espelho (MacGaffey 1993:32-42, 75-79).

Suplicações pessoais de ajuda para um nkisi Nkondi eram frequentemente feitas em um ritual privado atendido pelo nganga que possuía e interagiu com o nkisi e com a pessoa que buscava ajuda. O nganga tipicamente desenhava linhas cruzadas no solo, orientadas para as direções cardeais, para demarcar o espaço ritual no qual a suplicação deveria ser feita (Jacobson-Widding, 1991:201). A interseção dessas linhas representava a interseção e comunicação desejada entre o mundo espiritual e o mundo dos vivos (Thompson 1990:153). O nganga e o suplicante deveriam, em primeiro lugar, jurar seus propósitos justos e verdadeiros fazendo juramentos enquanto permaneciam sobre as linhas cruzadas e recorriam ao Nkondi (Thompson e Cornet 1981:44).

Se o suplicante estivesse doente, o nganga poderia frequentemente fazê-lo permanecer nas linhas cruzadas com os pés apontando para o oeste, às vezes adicionando um círculo para envolver a pessoa e as linhas cruzadas (Jacobson-Widding 1991:201; MacGaffey 1986:118). O nganga poderia então simbolicamente direcionar a doença para fora da pessoa e para a eliminação da mesma na direção do oeste (Laman 1962:144, 149; MacGaffey 1986:118). Durante o curso do ritual o nganga também frequentemente colocava o nkisi na interseção das linhas cruzadas (Thompson 1990:153; Thompson e Cornet 1981:151). O nganga e o suplicante então recitavam preces para requerer uma ajuda específica doo Nkondi e incitá-lo para a ação. Em adição, eles poderiam enfiar uma pequena cunha ou prego de ferro no corpo do Nkondi para registrar este ato de suplicação e de voto de fé e para animar o nkisi para exercer seus poderes (Laman 1957:113, 117, 159–160; MacGaffey 2000a:98–99, 106–107; Thompson e Cornet 1981:38).

A colonização europeia e as atividades missionárias cristãs do final do século XV ao final do XIX falharam para destruir este rico sistema de crenças expresso no cosmograma bakongo e nos *minkisi* (Balandier 1968:50–51; Thornton 1983:67–68). Os missionários católicos foram os mais ativos na região desde o início do contato europeu, com a assistência dos interesses coloniais portugueses. Os missionários protestantes financiados pelos ingleses e holandeses também tornaram-se ativos na região nos séculos XVIII e XIX (MacGaffey 2000b:38). O povo Bakongo converteu-se para o cristianismo e adotou suas crenças somente de um modo altamente seletivo durante todo este período de tempo. Este processo de adoção seletiva foi estimulado pelo fato de que os missionários europeus frequentemente usavam termos Kikongo para conceitos cristãos chave, assim traduzindo crenças cristãs dentro daquelas correlatas Bakongo (Thornton 1977:512–513, 1983:63).

Os Bakongo facilmente entenderam e assimilaram os conceitos católicos de santos, serafins e espírito santo como entidades traduzíveis na crença nos *basimbi* e em outros espíritos intermediários (Thornton 1998:259). Em contraste, os Bakongo largamente rejeitaram os conceitos católicos de céu e inferno, que eram largamente inconsistentes com a sua cosmologia (Hilton 1985:94). Sacerdotes eram vistos como executando os mesmo papéis que os *banganga*, e os crucifixos, imagens de santos, eucaristia e igrejas eram vistos como similares aos *minkisi* e construções rituais relacionadas (Balandier 1968:54; Hilton 1985:94; Thornton 1977:512–513, 1983:63). Pelo meio do século XVII, o povo Bakongo veio a ver o crucifixo como o principal *nkisi* do *banganga* cristãos (os sacerdotes), e levantaram cruces de madeira por toda a região (Balandier 1968:102, 242, 254; Hilton 1985:102). Assim, o símbolo e objeto de uma cruz cristã não foi adotado como um símbolo cosmológico que substituiu o cosmograma Bakongo, mas antes como uma nova forma de container de *nkisi*. Os sacerdotes missionários também descobriram que o batismo era o sacramento cristão de gerava mais interesse no povo Bakongo, devido à crença Bakongo no caráter transformativo da fronteira da água, e os sacerdotes frequentemente usaram os batismos como o modo favorito para atrair potenciais convertidos (Thornton 1977:514). A fusão do cosmograma com a cruz cristã e com outros sacramentos ocorreu, assim, de muitas formas, de um modo que serviu tipicamente para reforçar a cosmologia Bakongo, antes do que substituí-la.

PREVENDO PADRÕES DE EXPRESSÕES SIMBÓLICAS EM NOVOS CENÁRIOS

Esse corpo de informações etnohistóricas sobre a cultura e religião Bakongo na África Centro-Occidental fornece os elementos para construir uma analogia etnográfica para uso na análise e interpretação dos potenciais significados, sig-

nificância e uso dos artefatos de espiritualidade criados pelos membros de uma diáspora Bakongo. Os principais elementos da cultura material delineados e caracterizados nesta analogia consistem no cosmograma Bakongo e nas formas relacionadas de *minkisi*. Mais especificamente, o cosmograma Bakongo era manifesto em diferentes formas dependendo do contexto e uso específico para o qual era colocado. Quando usado em rituais públicos para expressar a identidade e solidariedade do grupo, o cosmograma frequentemente aparecia em sua forma de expressão totalmente embelezada e emblemática, com linhas cruzadas, círculos ou elipses envolventes, e os quatro momentos do cosmos. Quando utilizado em rituais comunitários ou privados com o propósito de invocar ajuda espiritual para proteger ou curar um povoado, unidade doméstica ou indivíduo, o cosmograma era tipicamente expresso na forma abreviada de linhas cruzadas e associado com as formas de *minkisi* posicionados ao longo dos eixos ou na interseção da cruz.

Dentro dos territórios do reino e das chefias Kongo, os usos mais emblemáticos do cosmograma eram frequentemente associados com rituais públicos conduzidos por especialistas políticos e religiosos. Entretanto, é improvável que as estruturas organizacionais políticas e religiosas das culturas Bakongo pudessem ser replicadas por aqueles abduzidos pela escravidão e transportados aos cenários do Novo Mundo (ver Mintz e Price 1976:6-7, 21). Em tais circunstâncias de subjugação, os membros da diáspora Bakongo poderiam provavelmente exercer suas crenças e expressões da cosmologia e auto-identidade em cenários privados e escondidos (Orser 1994:39, 42; Raboteau 1980:215). O povo Bakongo praticava um amplo espectro de tais rituais privados na África Centro-Occidental, frequentemente demarcando os usos apropriados do espaço com as linhas cruzadas do cosmograma, e usando os objetos de *minkisi* em associação com aquele espaço. Enquanto os *minkisi* eram às vezes mantidos dentro de “casas *nkisi*” públicas, eles eram frequentemente utilizados dentro das residências dos *banganga* ou de seus clientes, ou posicionados para proteger casas e povoados individuais.

No Kongo os *banganga* mantinham posições de grande status e exerciam papéis vitais em uma variedade de rituais políticos, e nas invocações de ajuda espiritual para indivíduos buscando cura, auto-proteção ou retribuição. Embora muitos *banganga* foram sem dúvida abduzidos para a escravidão, é pouco provável que eles fossem aptos a gozar de status comparável dentro dos cenários das plantations do Novo Mundo (Raboteau 1980:50; Sobel 1987:6; Thomas 1995:154). Com o tempo, com poderiam se ajustar às novas circunstâncias e começar a prestar os serviços de curandeiro, adivinho e de especialista em invocações de ajuda espiritual dentro de suas comunidades imediatas (Genovese 1976:221; Orser 1994:37). Por sua vez, eles poderiam ensinar suas crenças e práticas a outros membros de suas

comunidades, com algumas facetas das tradições Bakongo tendo continuidade, outras mudando e outras sendo extintas.

A extensão na qual tais crenças e práticas foram exercidas, em frequência e intensidade, era dependente em parte do grau no qual os proprietários e feitores impediam os escravos de se engajarem em tais condutas (Levine 1977:60; Raboteau 1980:53, 66). O ritmo de mudança naquelas crenças e práticas dependia, por sua vez, do grau no qual comunidades particulares de escravizados consistiam de um número significativo de pessoas endoculturadas na cultura Bakongo, ou antes consistiam de pessoas endoculturadas nas diversas culturas das Áfricas Ocidental e Centro-Ocidental. Em muitos cenários do Novo Mundo, os africanos e afro-americanos endoculturados nas tradições de culturas diversas interagiram dentro das comunidades escravizadas locais. As religiões dos Yoruba, Fon, Bambara, e Bakongo, para mencionar apenas algumas, são notáveis em sua riqueza e diversidade de crenças, práticas e modos de expressões rituais e simbólicas (ver, por exemplo, Gomez 1998; Morgan 1998:610–611; Thomas 1995:153).

O amplo espectro de desenhos de *minkisi* criados pelo povo Bakongo apresenta desafios particulares para o esforço de prever padrões discerníveis na cultura material relacionada nos cenários do Novo Mundo. Devido à ênfase composicional nos significados metafóricos, ambos os containers e os conteúdos dos *minkisi* são frequentemente feitos de materiais prosaicos e de ocorrência natural. Containers feitos de madeira e de fibras naturais tipicamente se decompõem no registro arqueológico. *Bilongo* consistindo de pedaços de videiras ou de outros materiais orgânicos similarmente perecerão. *Bilongo* que invocam a luz refletiva da fronteira da água, tais como cristais de quartzo, conchas ou pedras polidas, são objetos naturalmente ocorrentes que podem ter sido coletados e depositados em sítios domésticos do Novo Mundo sem ter qualquer relação com tais crenças e práticas religiosas. Argila e giz brancos têm características similares. Objetos tais como cristais, conchas e pedras polidas também podem ter sido coletados e depositados por pessoas que subscreviam-se a crenças e práticas religiosas euro-americanas totalmente separadas e independentes dos Bakongo (Fennell 2000:286-287; Perry e Paynter 1999:303). Similarmente, outras religiões africanas tratavam objetos de cor branca e o solo de sepulturas como religiosamente simbólicos (Mbiti 1970:155; Raboteau 1980:34; Thompson 1983:134–138).

O contexto particular no qual os artefatos são encontrados é criticamente importante para fortalecer a interpretação de que esses objetos foram criados em consonância com as crenças e práticas derivadas da religião Bakongo. Tal interpretação será mais forte se uma variedade de objetos tipo-*bilongo* forem localizadas em uma concentração, antes do que dispersas por todo o espaço de

uma residência. A interpretação será ainda mais forte se existirem múltiplas concentrações de objetos tipo-bilongo, localizados em um padrão espacial que indique a demarcação de linhas cruzadas de um cosmograma ao longo das direções cardeais dentro de um espaço privado. Entretanto, esses elementos de evidências de atributos de artefatos e distribuições espaciais sozinhos não devem ser suficientes. Os arqueólogos devem buscar por múltiplas linhas de evidências de sustentação para estabelecer que o sítio foi habitado por pessoas que foram endoculturadas nas crenças Bakongo.

Os arqueólogos deveriam proceder com cuidados similares quando interpretando linhas cruzadas inscritas em artefatos como representando expressões da do cosmograma Bakongo. Um número significativo de tais artefatos tem sido encontrados em sítios do período histórico nos Estados Unidos. Esses são frequentemente itens pequenos de uso cotidiano com linhas cruzadas arranhadas neles, tais como tigelas e panelas cerâmicas, bolas de gude brancas, colheres de prata ou de estanho e moedas (ver Ferguson 1992, 1999; Franklin 1997; Young 1996, 1997). Alguns desses objetos incluem materiais brancos, tais como a cor brilhante do estanho e dos metais de prata quando arranhados, ou objetos feitos de caolim (Young 1996, 1997). Isto sustenta a interpretação desses objetos como expressões das crenças Bakongo, porque apresentam duas feições metafóricas conhecidas que foram frequentemente utilizadas em combinação pelos Bakongo na África Centro-Ocidental.

Entretanto, a presença isolada de linhas cruzadas em pequenos objetos tipo-amuletos pode tão facilmente ser interpretada como o produto de outras crenças euro-americanas ou afro-americanas. Tradições religiosas anglo-americanas e teuto-americanas incluíam o uso da marca da cruz ou “saltire” como um signo de invocação em objetos designados para criar amuletos protetores ou feitiços (Fennell 2000:299–302; Smith *et al.* 1964:156). Outras religiões africanas também utilizaram o símbolo das linhas cruzadas e as encruzilhadas como representações de uma invocação do mundo espiritual (Gundaker 1998:65; Stuckey 1987:92). A interpretação das linhas cruzadas em determinados artefatos ou na configuração espacial de feições no solo como uma expressão primariamente Bakongo será mais forte se existirem evidências de outras referências metafóricas acompanhantes que também são consistentes com crenças e práticas dos Bakongo. O motivo envolvente circular da forma de uma bola de gude inscrita, de uma moeda ou da base de uma tigela fornece evidências fortalecedoras das metáforas relacionadas. Entretanto, evidências adicionais de suporte deveriam ser buscadas, porque o símbolo de um círculo como representativo de ciclos cósmicos não foi único aos Bakongo.

SIMBOLISMO INSTRUMENTAL NA AMÉRICA DO NORTE

Em seu estudo extensivo das “religiões escravas” nas Américas, Albert Raboteau (1980:86) afirmou que “nos Estados Unidos os deuses da África morreram”. Ele argumentou que várias formas de “teologia africana e de rituais africanos não duraram” nas comunidades escravizadas da América do Norte “na extensão que se mantiveram em Cuba, Haiti e Brasil” (Raboteau 1980:86). Mais recentemente, Laura Galke (2000), uma das arqueólogas que trabalhou na casa Carroll, em Annapolis, Maryland, declarou que Raboteau estava errado. Certamente, ela alegou, os achados numerosos de objetos tipo *minkisi* em sítios ocupados por escravos nos Estados Unidos demonstram que a religião Bakongo estava viva e bem na América entre os séculos XVII e XIX. Em essência, ambos estão corretos.

Documentos, história oral e evidências arqueológicas não demonstram evidências de que a religião Bakongo foi observada em exposições públicas de rituais grupais utilizando formas emblemáticas do símbolo central dos Bakongo. Ao contrário, somente formas privadas e escondidas do ritual foram realizadas, empregando formas instrumentais e abreviadas do símbolo central da religião para obter proteção e bem-estar para os indivíduos envolvidos. A instituição da escravidão e a religião dominante do cristianismo forçaram as crenças Bakongo para fora do palco dos rituais grupais de exibição pública. Entretanto, aderentes da religião Bakongo foram aptos a continuar praticando formas de rituais privados, instrumentais, que o povo Bakongo tinha regularmente observado na África Centro-Ocidental.

Os artefatos recuperados na casa Carroll em Annapolis fornecem um exemplo persuasivo de um tal continuum de rituais *minkisi* privados na América do Norte. Evidências documentais demonstraram que Charles Carrol de Carrollton mantiveram essa casa como uma das principais residências de sua família de meados dos 1700 até 1821. Ele manteve até 19 afro-americanos escravizados neste local no início dos 1780 e um número menor no início dos 1800 (Glake 2000:22-23; Jones 2000:2). Muitos africanos escravizados importados para as áreas de Maryland e Chesapeake provinham da África Centro-Ocidental (Walsh 2001:148). Assim, havia uma probabilidade considerável que Carroll obtivesse pessoas escravizadas da área Bakongo, embora faltem evidências diretas.

Uma gama diversa de artefatos foi localizada em quatro coleções concentradas abaixo do piso de tábuas de uma sala no porão da casa Carroll. Evidências adicionais demonstraram que essa sala foi provavelmente utilizada como espaço de vivenda e trabalho de afro-americanos escravizados que trabalharam como serviços domésticos (Galke 2000:22-23; Jones 2000:2). Esses objetos podem ser tido vistos como refletindo múltiplas metáforas de significância dentro da tradição Bakongo. Cristais de quartzo, pedras polidas e fragmentos de vidro in-

vocavam o brilho da fronteira de água. Discos de ossos brancos invocavam a cor do mundo espiritual e dos mortos, bem como a forma circular do ciclo cósmico. O fragmento de uma tigela pearlware, decorada com a marca de um asterisco, pode ter sido vista como um container simbólico de outros objetos tipo bilongo e como fornecendo uma invocação das linhas cruzadas do cosmograma (Galke 2000:23–24; Jones 2000:2; Logan 1995:154–155).

Linhas cruzadas aparecem também nas bases circulares da cerâmica colono ware recuperada de sítios afro-americanos nas Carolinas e em Virginia (Ferguson 1992:111–116, 1999:121–123; Orser 1994:38–39). Este tipo de cerâmica foi produzido como resultados de uma fusão de formas e técnicas de produção cerâmicas afro-americanas e nativo-americanas (Ferguson 1992, 1999; Mouer *et al.* 1999). Muitos desses fragmentos de cerâmicas incisas foram recuperados de rios em locais da Carolina do Sul que foram ocupados no passado por africanos e afro-americanos escravizados que trabalharam nas plantations (Ferguson 1999:121–123). Uma grande percentagem dessas pessoas escravizadas importadas para Carolina do Sul veio da África Centro-Ocidental (Holloway 1990:7).

Quatro atributos desses artefatos colono ware correlacionam-se com a composição potencial de um objeto tipo nkisi produzido de acordo com inspirações das crenças Bakongo. Painéis e tigelas de cerâmica foram utilizadas como containers para algumas formas de minkisi pelo povo Bakongo. As linhas cruzadas arranhadas dentro da circunferência da base circular de uma tigela poderiam invocar elementos do cosmograma. O uso de tais objetos em sítios ao longo das margens de corpos de água também é consistente com rituais privados invocando a fronteira com o mundo espiritual ou invocações de espíritos simbi associados com corpos de água (Ferguson 1999:124–126; ver Denbow 1999:420). Leland Ferguson (1998:4–6) acredita que se pode inferir que pequenas jarras e tigelas foram provavelmente utilizadas na preparação de remédios em rituais, sendo os vasilhames posteriormente jogados na água. Entretanto, o uso da cruz e de motivos circulares, e a associação da água com rituais religiosos eram crenças e práticas comuns a muitas religiões nativo-americanas, afro-americanas e euro-americanas (Ferguson 1999:118, 124, 127; Stuckey 1987:34–35, 92). Ferguson (1999:127) sugere que o caráter multi-vocal desses símbolos centrais facilitou interações culturais e o compartilhamento de ideais entre afro-americanos e nativo-americanos que trabalharam e viveram juntos sob a carga da escravidão.

Uma tal fusão de simbolismo multivocal, instrumental, aparece na plantation Levi-Jordan em Brazoria, Texas. Nenhuma evidência direta estabeleceu que pessoas endoculturadas na religião Bakongo viveram no sítio (Brown 1994:96–98; Thomas 1995:153). Entretanto, informações gerais sobre a história do tráfico

de escravos atlântico demonstra que membros da cultura Bakongo eram provavelmente importados para a região, seja diretamente ou através de portos no Caribe (Brown 1994:97;

Brown e Cooper 1990:12). Os artefatos recuperados em quatro cachês em uma chamada “cabana do curandeiro” apresentaram um número de atributos salientes. Os quatro cachês são compostos por coleções concentradas de objetos depositados nas quatro direções cardinais ao longo do perímetro do quarto. Isto é notável, dado que a própria sala não foi orientada de acordo com as direções cardeais (Brown 1994:108-114). Assim, os depósitos podem ter sido intencionados para demarcar as linhas cruzadas de um cosmograma dentro do espaço do recinto. Os objetos podem ter sido componentes de *minkisi* que foram colocados ao longo de eixos e na interseção deste cosmograma quando invocações rituais eram empreendidas.

Um depósito consistia na concentração de pequenas cunhas de ferro, que podem ser descritas como fragmentos extraídos de uma lâmina de faca. Os arqueólogos trabalhando neste sítio propõem que esses são os restos de uma forma de *nkisi Nkondi* – um *nkisi* caçador dentro do qual se pode enfiar uma cunha de ferro para registrar a tomada de um juramento e uma requisição por ajuda (Brown 1994:111–112; Brown e Brown 1998:2–3). Se tal *nkisi* tivesse sido criado neste espaço, o corpo deveria mais provavelmente ter sido feito de madeira, a qual poderia se decompor no registro arqueológico. Uma cavidade dentro da figura de madeira poderia ter mantido um cachê de objetos bilongo, alguns dos quais podem ter sido inorgânicos e outros orgânicos e sujeitos à decomposição através do tempo. Próximo às cunhas de ferro os arqueólogos encontraram seixos gastos pela água, fragmentos de espelhos, diversas conchas marinhas e parte de uma pequena boneca branca de porcelana (Brown 1994:108–109, 113; Brown e Brown 1998:2–3).

Os arqueólogos se referem a esta cabana como a cabana de um curandeiro em parte devido a variedade de depósitos tipo-*minkisi* dentro dela. Esta variedade sugeriu que um curandeiro ou curandeira experiente viveu lá e realizou seus serviços para outras pessoas em rituais privados empreendidos no espaço da cabana. Esta visão suporta a probabilidade de que um *nkisi* do estilo *Nkondi* pode ter sido criado e usado lá, porque tal *nkisi* era visto pelo povo Bakongo como muito poderoso e manipulável somente nas mãos de um especialista ritual experiente. Acreditava-se que tias *minkisi* caçadores, se mal utilizados, infligiriam mal àquelas pessoas que não os souberam manusear (Jansen e MacGaffey 1974:37).

Adjacentes à concentração das cunhas de ferro estavam duas bases circulares de caldeirões de ferro com um pedaço de giz branco, fragmentos de garrafas medicinais e um termômetro de vidro, e dois cartuchos de bala lacrados em um tubo. Objetos

recuperados em outros depósitos incluíram moedas de prata inseridas ao longo de uma linha orientada no sentido norte-sul no ponto norte da sala (Brown 1994:108, 109, 113; Brown e Brown 1998:2). No lado sul da sala, uma cavidade coberta por tijolos dentro da lareira continha um depósito concentrado de conchas queimadas, pregos e alfinetes de ferro e cinza branca. (Brown 1994:113-114; Brown e Brown 1998:3-4). Esses poderiam ser interpretados como objetos consistentes com outros depósitos de minkisi e itens utilizados em práticas divinatórias, com os caldeirões de ferro usados como bandejas nas quais linhas cruzadas poderiam ser desenhadas com giz branco no início de um ritual divinatório. As séries de moedas, fragmentos de vidros, conchas queimadas, pregos de ferro e cinzas poderiam invocar as luzes do mundo espiritual, da terra dos mortos e dos ancestrais, e os ciclos do cosmos, enquanto sendo colocados para demarcar os eixos de um cosmograma (Brown 1994:108–115; Brown e Brown 1998:2–4).

A ponta oeste desta configuração apresentou artefatos que não se encaixam diretamente nos atributos que são considerados ser itens religiosos de inspiração Bakongo. Neste local, os arqueólogos recuperaram dois caldeirões de ferro depositados com a boca para cima, com um dentro do outro e com cinzas colocadas entre as bases deles. O caldeirão superior continha terra, pequenos fragmentos de ossos, conchas marinhas e objetos de metal. Fragmentos de um terceiro caldeirão, menor, assentavam-se no topo dos dois caldeirões maiores, e uma corrente de ferro pesada estava enrolada em volta da circunferência do caldeirão maior. Outros objetos foram localizados no espaço imediatamente ao redor desses caldeirões, incluindo conchas marinhas, botões de metal, fragmentos de osso, um parafuso, diversos cravos, uma baioneta, uma dobradiça e um pedaço de arado. Não é claro se todos esses objetos foram colocados propositalmente nesta área (Brown 1994: 113-114; Brown e Brown 1998:2-3).

Esta configuração de caldeirões de ferro aninhados envolvidos em uma pesada corrente não está diretamente correlacionada com as formas dos minkisi tipicamente utilizados pelo povo Bakongo. Embora as crenças Bakongo incluíssem o uso de materiais de ferro como uma forma de bilongo, um tal uso concentrado de containers de ferro era raramente empregado. Isto é um modelo muito mais consistente com as composições amula da religião Yoruba, que eram tipicamente dedicados ao orixá chamado Ogun (Brown e Brown 1998: 3). Embora os arqueólogos tenham feito essa interpretação ao examinar formas de amular conhecidas em cenários do novo mundo, tais como o exemplo de Cuba (Brown e Brown 1998:3; Thomas 1995:153; Thompson 1983: 54-56), A interpretação deles também é sustentada por informação histórica relacionada a religião Yoruba como praticadas em períodos anteriores na África Ocidental.

A religião Yoruba possuía um largo panteão de subdivindades, chamadas orixás, para as quais os crentes podiam fazer suplicações e preces por proteção ou intervenção nos afazeres dos vivos (Cuthrell-Curry 2000:460-461; Thorpe 1991: 90-91). Membros da religião Yoruba rezavam para orixás individuais na privacidade de suas casas, em templos públicos dentro de seus povoados, e em cerimônias regulares de larga escala (Mbiti 1970:240,268; Thorpe 1991: 92, 99). Ogum era o deus da guerra e do ferro, e os suplicantes podiam fazer oferendas de ferro para Ogum em altares dentro de suas casas quando buscando a ajuda e a proteção desta divindade (Thorpe 1991: 94). Amulas eram objetos compostos primariamente com objetos de ferro para fazer suplicações para Ogum e focalizar nos poderes protetores desta divindade dentro do espaço no qual um amular era colocado (ver Thompson 1983:54-56).

Os artefatos desta cabana assim parecem apresentar evidências da interação de tradições e praticas distintas derivadas de religiões africanas separadas. E em tal cenário que a utilidade poderosa do simbolismo instrumental e abreviado torna-se aparente. O cosmograma totalmente embelezado e emblemático dos Bakongo pode ter tido pouca importância direta como um símbolo sintetizador para alguém que foi educado na religião e na cultura Yoruba. Porém, uma configuração de quatro altares orientados pelos pontos cardeais dentro de um espaço privado poderia ser consistente com a prática Yoruba de suplicações rituais individuais ao orixá (Mbiti 1970:240; Thompson 1997:30-31). Assim, o layout espacial dos quatro cachês rituais na cabana do curandeiro poderiam também fazer sentido para um membro da cultura Yoruba devido a aplicação de diferentes metáforas religiosas que poderiam ser lidas da mesma configuração simbólica.

O foco em tal dinâmica irá aumentar a nossa apreciação da flexibilidade cultural de tais atores do passado e de suas inovações na criação de novas redes sociais e expressões simbólicas compartilhadas sob difíceis circunstâncias (ver Gundaker 2000:128; Howson 1990: 90-91; Long 1997: 27; Sacks 1979:144). Nos usos individuais, nós vemos evidência do simbolismo sendo selecionado na forma de composições mais simples, instrumentais. Considerar as possíveis escolhas de um indivíduo afro-americano que foi educado nas tradições da religião Bakongo, viveu em senzalas, interagiu com pessoas mais familiares com outras tradições religiosas africanas. Ao reduzir as gamas extensivas dos componentes de design do cosmograma Bakongo totalmente embelezado (cruz, círculo e quatro discos), para uma forma mais simples do símbolo da cruz, esta pessoa poderia aumentar sua habilidade para comunicar-se de um modo religiosamente significativo com aqueles outros afro-americanos com as quais ela interagia (ver Firth 1973: 211, 215-216, 222, 238-240; Sachs 1979: 6-7).

Através do tempo, essas interações poderiam solidificar-se em novas redes sociais para as quais eles poderiam desenvolver símbolos emblemáticos para expressar sua nova identidade de grupo. Aqueles símbolos emblemáticos poderiam ser compostos dos componentes de seus anteriormente variado simbolismo instrumental. Porém, nas comunidades afro-americanas da América do Norte, nós não vemos evidências de um tal desenvolvimento que fundiu o simbolismo instrumental de diferentes religiões africanas para formar novos emblemas de identidade de grupo. Ao contrário, a grande maioria dos artefatos religiosos recuperados em sítios afro-americanos nos Estados Unidos reflete o simbolismo privado, instrumental. Por quê?

Duas dinâmicas primárias inibiram o desenvolvimento de novos simbolismos emblemáticos a partir dos componentes dos símbolos instrumentais de múltiplas religiões africanas. Primeiro, nas primeiras gerações de escravos da América do Norte, do século XVII ao início do século XVIII, níveis intensos de vigilância e controle sobre a vida dos escravos fortemente impediram sua habilidade para desenvolver e empregar tais novos símbolos emblemáticos. Os proprietários e feitores das plantations das colônias Norte Americanas tipicamente implementaram um nível de controle muito maior sobre a vida cotidiana da sua força de trabalho do que fizeram muitos operadores de plantations no caribe e na América do Sul (Genovese 1976: 179, 211; Raboteau 1980: 53). Segundo, do início do século XVII em diante muitas pessoas escravizadas na América do Norte adotaram o cristianismo evangélico com uma nova série de crenças e práticas que eles poderiam empregar para promover a solidariedade de grupo e empreender as condutas e expressões simbólicas associadas em exposições públicas, abertas (Blassingame 1972; Harding 1977).

Os historiadores também frequentemente enfatizam um terceiro fator: os Estados Unidos formalmente proibiram a importação de escravos depois de 1808 (ver, por exemplo, Genovese 1976: 211). Como Raboteau (1980:92) afirmou, na “América do Norte, o número relativamente pequeno de africanos encontrou-se escravizados dentro de uma rapidamente crescente população nativa cujas memórias do passado africano tornavam-se mais distantes a cada geração que passava”. Entretanto, este fator é de significância questionável. Traficantes sem dúvida continuaram com uma quantidade considerável de importação ilegal de escravos para os Estados Unidos por todo o período antebellum. Além disso, permanece a questão sobre a extensão na qual pessoas endoculturadas em tradições africanas específicas tiveram sucesso em transmitir suas crenças e práticas para outras pessoas dentro de suas comunidades na América, sem considerar onde aquelas outras pessoas haviam nascido.

As primeiras gerações de africanos e afro-americanos poderiam somente praticar rituais derivados de suas religiões africanas quando fora do escopo da vigilância. As narrativas do século XX de ex-escravos reportam que tais encontros, quando mantidos, tipicamente ocorriam em grotas, bosques e outros locais secretos nas vizinhanças das plantations (Long 1997:26; Perdue at all 1976:53, 94,124; Raboteau 1980: 215; Rawick 1978:23). Essas limitações inibiram grandemente a formação de novos estilos de rituais e de expressões de grupo que poderiam ter sido desenvolvidas a partir da fusão de diferentes tradições religiosas africanas. Uma tal fusão de tradições africanas ocorreu, por sua vez, naquelas partes do Caribe e da America do Sul, na qual as instituições coloniais euro-americanas eram menos fixas e a vigilância era menos rígida(Barrett 1977: 193; Mulira 1990:35).

Naquele mesmo período ate o inicio do século XVIII, os proprietários de plantations na America do Norte tipicamente preferiam que seus escravos não exercessem observâncias religiosas, temendo que tal conduta pudesse levar a instancias de solidariedade de grupo e de resistência entre os escravos. Eles temiam que a conversão dos escravos ao cristianismo pudesse enfraquecer os argumentos para a escravidão, que tempo de trabalho pudesse ser perdido e que os escravos pudessem tornar-se indolentes (Berlin 1998:60-61; Genovese 1976: 211; Levine 1977:60). No inicio de século XVIII, um numero crescente de colônias promulgou leis declarando que a conversão ao cristianismo não teria nenhum efeito sobre a condição de uma pessoa enquanto escrava. Em adição, ondas sucessivas de movimentos evangélicos dentro da fe cristã difundiram-se através das colônias, promovendo a conversão de tantas pessoas quanto possível (Berlin 1998: 138; Gomez 1998: 21; Levine 1997:60-61).

Os símbolos centrais do cristianismo continham motivo que ressonavam com o simbolismo de varias religiões africanas. Linhas cruzadas podem ter sido lidas de modos variados por membros de diferentes religiões africanas, tais como os Fon, Yoruba, Assante ou Bakongo. Entretanto, este símbolo era ainda significativo em um sentido espiritual para os membros de cada uma dessas religiões, mesmo se diferentemente interpretados em seus detalhes (Raboteau 1980: 34, 85; Stuckey 1987: 34-35, 92; Thompson 1997: 21-27). Através da dinâmica dessas interações e das influências sociais restritivas, muitos afro-americanos continuaram a praticar crenças religiosas africanas em espaços privados, com usos instrumentais, enquanto se conformando ao cristianismo evangélico como uma nova forma de observância publica e na promoção dos interesses e da solidariedade de grupo (Genovese 1976: 211).

CONCLUSÃO

Ao focalizar no espectro de expressões emblemáticas e instrumentais de símbolos centrais, este trabalho traz duas contribuições aos estudos da diáspora africana. Primeiro, os artefatos de práticas religiosas afro-americanas encontrados em sítios norte-americanos não representaram os retalhos e cacos de religiões africanas do passado. Antes, esses artefatos representaram o uso contínuo e o desenvolvimento de uma forma de empreendimentos rituais privados que foi um componente vital daquelas religiões, mesmo quando elas eram praticadas como sistemas de crenças dominantes na África Centro-Occidental. Pontos de correspondência de contraste são realçados ao analisar esses artefatos através da aplicação de uma analogia etnográfica detalhada.

Em adição, a abreviatura estilística que acompanhou tais expressões simbólicas privadas, não somente serviu para comunicar um componente do símbolo central, mas também resultou em uma forma truncada de expressão simbólica que era crescentemente multivalente. A criatividade privada no uso do simbolismo religioso instrumental assim gerou expressões materiais que foram muito provavelmente significativas também para pessoas educadas em outras religiões africanas tais como, dentre outros, as religiões dos povos Yoruba e Fon. Esta abreviatura estilística assim facilitou a formação de novos relacionamentos sociais dentro das comunidades dos africanos e afro-americanos escravizados. Enquanto isso, ao usar os blocos de construção do simbolismo privado, essas redes sociais nascentes podiam desenvolver novos embelezamentos simbólicos, expressivos das suas identidades de grupo em desenvolvimento.

AGRADECIMENTOS

Esse trabalho representa uma reflexão em andamento sobre os inter-relacionamentos de identidades grupais e individuais e da análise simbólica da cultura material, para o qual eu recebi comentários, críticas e estímulos de Anna Agbe-Davies, Kenneth Brown, Fred Damon, Michael Dietler, Leland Ferguson, Garrett Fesler, Maria Frnaklin, Grey Gundaker, Jeffrey Hantman, Micahel Klein, Adria La Violette, Mark Leone, Wyatt MacGaffey, Charles Perdue Jr. Paul Schackel, Brian Thomas, Robert Farris Thompson, Roy Wagner, Mark Warner, e Anne Yentsch. Eu sou agradecido ao revisor Kenneth Kelly pelos seus comentários e também ao editor James Delle. Meus sinceros agradecimentos para Lee Fennel pelo seu apoio e seus comentários. Qualquer falha é de total responsabilidade do autor.

REFERÊNCIAS

- ASCHER, R. (1961). Analogy in archaeological interpretation. *Southwestern Journal of Anthropology* 17: 317–325.
- BALANDIER, G. (1968). *Daily Life in the Kingdom of the Kongo: From the Sixteenth to the Eighteenth Century*, (H. Weaver, Trans.), George Allen & Unwin, London.
- BALANDIER, G., and MAQUET, J. (1974). *Dictionary of Black African Civilization*, Leon Amiel, New York.
- BARRETT, L. (1977). African religion in the Americas: The “islands in between.” In Booth, N. S., Jr. (ed.), *African Religions: A Symposium*, NOK Publishers, New York, pp. 183–215.
- BARTH, F. (2000). Boundaries and connections. In COHEN, A. P. (ed.), *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*, Routledge, London, pp. 15–36.
- BERLIN, I. (1996). From Creole to African: Atlantic Creoles and the origins of African-American society in mainland North America. *William and Mary Quarterly* (3rd Series) 53(2): 251–288.
- BERLIN, I. (1998). *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in North America*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- BLASSINGAME, J. W. (1972). *The Slave Community: Plantation Life in the Antebellum South*, Oxford University Press, New York.
- BROWN, K. L. (1994). Material culture and community structure: The slave and tenant community at Levi Jordan’s plantation, 1848–1892. In HUDSON, L. E., Jr. (ed.), *Working Toward Freedom: Slave Society and Domestic Economy in the American South*, University of Rochester Press, Rochester, NY, pp. 95–118.
- BROWN, K. L., and COOPER, D. C. (1990). Structural continuity in an African American slave and tenant community. *Historical Archaeology* 24(4): 7–19.
- BROWN, K. N., and BROWN, K. L. (1998). Archaeology and Spirituality: The Conjurer/Midwife and the Praise House/Church at the Levi Jordan Plantation. Paper presented at the *Society for Historical Archaeology Annual Conference*, Atlanta, Georgia, January 9, 1998.

- BRUNER, E.M. (1993). Epilogue: Creative persona and the problem of authenticity. In LAVIE, S., NARAYAN, K., and ROSALDO, R. (eds.), *Creativity/Anthropology*, Cornell University Press, Ithaca, NY, pp. 321–334.
- BUTLER, J. (1990). *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- COHEN, A. (1976). *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, University of California Press, Berkeley.
- COHEN, A. P. (ed.) (2000). *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*, Routledge, London.
- CURTIN, P. D. (1969). *The Atlantic Slave Trade: A Census*, University of Wisconsin Press, Madison.
- CUTHRELL-CURRY, M. (2000). African-derived religion in the African-American community in the United States. In OLUPONA, J. K. (ed.), *African Spirituality: Forms, Meanings, and Expressions*, Crossroad Publishing, New York, pp. 450–466.
- DECORSE, C. R. (1999). Oceans apart: Africanist perspective on diaspora archaeology. In SINGLETON, T. A. (ed.), *"I, Too, Am America": Archaeological Studies of African-American Life*, University Press of Virginia, Charlottesville, pp. 132–155.
- DEETZ, J., and DEETZ, P. S. (2000). *The Times of Their Lives: Life, Love and Death in Plymouth Colony*, Freeman, New York.
- DENBOW, J. (1999). Heart and soul: Glimpses of ideology and cosmology in the iconography of tombstones from the Loango coast of Central America. *Journal of American Folklore* **112**(445): 404–423.
- DEVOS, G. A. (1975). Ethnic pluralism: Conflict and accommodation. In DEVOS, G. A., and ROMANUCCI-ROSS, L. (eds.), *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change*, Mayfield Publishing, Palo Alto, CA, pp. 5–41.
- DOUGLAS, M. (1975). *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, Routledge and Kegan Paul, London.
- DOUGLAS, M. (1996). *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Routledge, London.
- ELTIS, D. (2001). The volume and structure of the transatlantic slave trade: A reassessment. *William and Mary Quarterly* (3rd Series) **58**(1): 17–46.

- EMBERLING, G. (1997). Ethnicity in complex societies: Archaeological perspectives. *Journal of Archaeological Research* 5(4): 295–344.
- FABIAN, J. (1985). Religious pluralism: An ethnographic approach. In VAN BINSBERGEN, W., and SCHOFFELEERS, M. (eds.), *Theoretical Explorations in African Religion*, KPI, London, pp. 138–163.
- FENNELL, C. C. (2000). Conjuring boundaries: Inferring past identities from religious artifacts. *International Journal of Historical Archaeology* 4(4): 281–313.
- FERGUSON, L. G. (1992). *Uncommon Ground: Archaeology and Early African America*, Smithsonian Institution Press, Washington, DC.
- FERGUSON, L. G. (1998). Early African-American pottery in South Carolina: A complicated plainware. Paper presented at the 63rd Annual Meeting of the Society for American Archaeology, Seattle, WA, March 25, 1998.
- FERGUSON, L. G. (1999). “The cross is a magic sign”: Marks on eighteenth-century bowls from South Carolina. In SINGLETON, T. A. (ed.), *“I, Too, Am America”: Archaeological Studies of African American Life*, University Press of Virginia, Charlottesville, pp. 116–131.
- FIRTH, R. (1973). *Symbols: Public and Private*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- FRANKLIN, M. (1997). *Out of Site, Out of Mind: The Archaeology of an Enslaved Virginian Household, ca. 1740–1778*. PhD Dissertation, Department of Anthropology, University of California, Berkeley, and UMI, Ann Arbor, MI.
- FRANKLIN, M., and FESLER, G. (1999). The exploration of ethnicity and the historical archaeological record. In Franklin, M., and Fesler, G. (eds.), *Historical Archaeology, Identity Formation, and the Interpretation of Ethnicity*, Colonial Williamsburg Foundation, Williamsburg, VA, pp. 1–10.
- GALKE, L. J. (2000). Did the Gods of Africa die? Are-examination of a Carroll House crystal assemblage. *North American Archaeologist* 21(1): 19–33.
- GEERTZ, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.
- GENOVESE, E. (1976). *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Vintage Books, New York.

- GOMEZ, M. A. (1998). *Exchanging Our Country Marks: The Transformation of African Identities in the Colonial and Antebellum South*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- GUNDAKER, G. (1998). *Signs of Diaspora, Diaspora of Signs: Literacies, Creolization, and Vernacular Practices in African America*, Oxford University Press, New York.
- GUNDAKER, G. (2000). Creolization, complexity and time. *Historical Archaeology* 34(3): 124–133.
- HARDING, V. (1997). Religion and resistance among antebellum slaves, 1800–1860. In FULOP, T. E., and RABOTEAU, A. J. (eds.), *African-American Religion: Interpretive Essays in History and Culture*, Routledge, New York, pp. 108–130.
- HEGMON, M. (1992). Archaeological research on style. *Annual Review of Anthropology* 21: 517–536.
- HILTON, A. (1985). *The Kingdom of the Kongo*, Clarendon Press, Oxford, UK.
- HODDER, I. (1982). *Symbols in Action*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- HOLLOWAY, J. E. (1990). The origins of African-American culture. In Holloway, J. E. (ed.), *Africanisms in American Culture*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 1–18.
- HOWSON, J. E. (1990). Social relations and material culture: A critique of the archaeology of plantation slavery. *Historical Archaeology* 24(4): 78–91.
- JACOBSON-WIDDING, A. (1979). *Red–White–Black as a Mode of Thought: A Study of Triadic Classification by Colours in the Ritual Symbolism and Cognitive Thought of the Peoples of the Lower Congo*, Uppsala University, Stockholm. (Distributed by Almquist and Wiksell, Stockholm)
- JACOBSON-WIDDING, A. (1991). The encounter with the water mirror. In JACOBSON-WIDDING, A. (ed.), *Body and Space: Symbolic Models of Unity and Division in African Cosmology and Experience*, Uppsala University, Stockholm, pp. 177–216. (Distributed by Almquist and Wiksell, Stockholm)
- JANZEN, J. M. (1977). The tradition of renewal in Kongo religion. In BOOTH, N. S., Jr. (ed.), *African Religions: A Symposium*, NOK Publishers, New York, pp. 69–116.

- JANZEN, J. M. (1985). The consequences of literacy in African religion: The Kongo case. In VAN BINSBERGEN, W., and SCHOFFELEERS, M. (eds.), *Theoretical Explorations in African Religion*, KPI, London, pp. 225–252.
- JANZEN, J. M., and MACGAFFEY, W. (1974). *An Anthology of Kongo Religion: Primary Texts From Lower Zaire*, Publications in Anthropology No. 5, University of Kansas, Lawrence.
- JONES, L. (2000). Crystals and conjuring at the Charles Carroll house, Annapolis, Maryland. *African-American Archaeology* 27: 1–2.
- LAMAN, K. E. (1953). *The Kongo I*, Studies Ethnographica Upsaliensia IV, Almqvist and Wiksells, Uppsala, Sweden.
- LAMAN, K. E. (1957). *The Kongo II*, Studies Ethnographica Upsaliensia IV, Almqvist and Wiksells, Uppsalla, Sweden.
- LAMAN, K. E. (1962). *The Kongo III*, Studies Ethnographica Upsaliensia IV, Almqvist and Wiksells, Uppsalla, Sweden.
- LAMAN, K. E. (1968). *The Kongo IV*, Studies Ethnographica Upsaliensia IV, Almqvist and Wiksells, Uppsalla, Sweden.
- LEONE, M. P., and FRY, G. (1999). Conjuring in the big house kitchen: An interpretation of African-American belief systems based on the uses of archaeology and folklore sources. *Journal of American Folklore* 112(445): 372–403.
- LEVINE, L. W. (1977). *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought From Slavery to Freedom*, Oxford University Press, New York.
- LOGAN, G. C. (1995). African religion in America. In LEONE, M. P., and SILBERMAN, N. A. (eds.), *Invisible America: Unearthing Our Hidden History*, Henry Holt, New York, pp. 154–155.
- LONG, C. H. (1997). Perspectives for a study of African-American religion in the United States. In FULOP, T. E., and RABOTEAU, A. J. (eds.), *African-American Religion: Interpretive Essays in History and Culture*, Routledge, New York, pp. 22–35.
- MACGAFFEY, W. (1986). *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*, University of Chicago Press, Chicago.

- MACGAFFEY, W. (1988a). Complexity, astonishment and power: The visual vocabulary of Kongo minkisi. *Journal of Southern African Studies* 14(2): 188–203.
- MACGAFFEY, W. (1988b). BaKongo cosmology. *TheWorld & I*, Sept. 1988: 512–521.
- MACGAFFEY, W. (1991). *Art and Healing of the BaKongo, Commented by Themselves: Minkisi From the Laman Collection*, Folkens Museum-Etnografiska, Stockholm, Sweden. (Distributed in North America by Indiana University Press, Bloomington)
- MACGAFFEY, W. (1993). The eyes of understanding: Kongo minkisi. In WILLIAMS, S. H., and DRISKELL, D. C. (eds.), *Astonishment and Power*, Smithsonian Institution Press, Washington, DC, pp. 21–106.
- MACGAFFEY, W. (2000a). *Kongo Political Culture: The Conceptual Challenge of the Particular*, Indiana University Press, Bloomington.
- MACGAFFEY, W. (2000b). The Kongo peoples. In Herreman, F. (ed.), *In the Presence of Spirits: African Art from the National Museum of Ethnology, Lisbon*, Museum for African Art, New York, and Snoek-Ducaju and Zoon, Gent, Belgium, pp. 35–59.
- MBITI, J. (1970). *Concepts of God in Africa*, SPCK Press, London.
- MBITI, J. (1990). *African Religions and Philosophy*, Heinemann Press, Oxford, UK.
- MCKEE, L. (1995). The earth is their witness. *The Sciences* 35(2): 36–41.
- MINTZ, S. W., and PRICE, R. (1976). *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*, ISHI Occasional Papers in Social Change, Vol. 2, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia.
- MORGAN, P. D. (1998). *Slave Counterpoint: Black Culture in the Eighteenth-Century Chesapeake & Lowcountry*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- MOUER, L. D., HODGES, M. E., POTTER, S. R., RENAUD, S. L., NOËL HUME, I., POGUE, D. J., MCCARTNEY, M. W., and DAVIDSON, T. E. (1999). Colonoware pottery, Chesapeake pipes, and “uncritical assumptions.” In SINGLETON, T. A. (ed.), *“I, Too, Am America”: Archaeological Studies of African-American Life*, University Press of Virginia, Charlottesville, pp. 83–115.
- MULIRA, J. G. (1990). The case of voodoo in New Orleans. In HOLLOWAY, J. E. (ed.), *Africanisms in American Culture*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 34–68.

- ORSER, C. E., Jr. (1994). The archaeology of African-American slave religions in the antebellum South. *Cambridge Archaeological Journal* 4(1): 33–45.
- ORSER, C. E., Jr., and FUNARI, P. (2001). Archaeology and slave resistance and rebellion. *World Archaeology* 33(1): 61–72.
- ORTNER, S. B. (1973). On key symbols. *American Anthropologist* 75(5): 1338–1346.
- PATTEN, D. (1992). Mankala and minkisi: Possible evidence of African American folk beliefs and practices. *African-American Archaeology* 6: 5–7.
- PERDUE, C. L., Jr., BARDEN, T. E., and PHILLIPS, R. K. (eds.) (1976). *Weevils in the Wheat: Interviews With Virginia Ex-Slaves*, University Press of Virginia, Charlottesville.
- PERRY, W., and PAYNTER, R. (1999). Artifacts, ethnicity, and the archaeology of African-Americans. In Singleton, T. A. (ed.), *“I, Too, Am America”: Archaeological Studies of African-American Life*, University Press of Virginia, Charlottesville, pp. 299–310.
- POSNANSKY, M. (1972). Archaeology, ritual and religion. In Ranger, T. O., and Kimambo, I. N. (eds.), *The Historical Study of African Religion*, Heinemann, London, pp. 29–44.
- POSNANSKY, M. (1999). West Africanist reflections on African-American archaeology. In SINGLETON, T. A. (ed.), *“I, Too, Am America”: Archaeological Studies of African-American Life*, University Press of Virginia, Charlottesville, pp. 21–37.
- POWDERMAKER, H. (1939). *After Freedom: A Cultural Study in the Deep South*, Viking Press, New York.
- RABOTEAU, A. J. (1980). *Slave Religion: The “Invisible Institution” in the Antebellum South*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- RAWICK, G. P. (1978). Some notes on a social analysis of slavery: A critique and assessment of “The Slave Community.” In GILMORE, A. (ed.), *Revisiting Blassingame’s “The Slave Community”: The Scholars Respond*, Greenwood Press, Westport, CT, pp. 17–26.
- RICHARDSON, D. (1989). Slave exports from West and West-Central Africa, 1700–1810: New estimates of volume and distribution. *Journal of African History* 30: 1–22.

- ROSALDO, R., LAVIE, S., and NARAYAN, K. (1993). Introduction: Creativity in anthropology. In LAVIE, S., NARAYAN, K., and ROSALDO, R. (eds.), *Creativity/Anthropology*, Cornell University Press, Ithaca, NY, pp. 1–8.
- SACKS, S. (1979). *On Metaphor*, University of Chicago Press, Chicago.
- SAMFORD, P. (1996). The archaeology of African-American slavery and material culture. *William and Mary Quarterly* (3rd Series) **53**(1): 87–114.
- SCHNEIDER, D.M. (1980). *American Kinship: A Cultural Account*, University of Chicago Press, Chicago.
- SHORTER, A. (1972). Symbolism, ritual and history: An examination of the work of Victor Turner. In RANGER, T. O., and KIMAMBO, I. N. (eds.), *The Historical Study of African Religion*, Heinemann, London, pp. 139–149.
- SINGLETON, T. A. (1999). An introduction to African-American archaeology. In SINGLETON, T. A. (ed.), *"I, Too, Am America": Archaeological Studies of African-American Life*, University Press of Virginia, Charlottesville, pp. 1–17.
- SINGLETON, T. A., and BOGRAD, M. D. (1995). *The Archaeology of the African Diaspora in the Americas. Guides to the Archaeological Literature of the Immigrant Experience in America*, No. 2, Society for Historical Archaeology, Tucson, AZ.
- SMITH, E., STEWART, J., and KYGER, M. E. (1964). *The Pennsylvania Germans of the Shenandoah Valley*, Schlecter's Printing, Allentown, PA.
- SOBEL, M. (1987). *The World They Made Together: Black and White Values in Eighteenth-Century Virginia*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- STAHL, A. B. (1993). Concepts of time and approaches to analogical reasoning in historical perspective. *American Antiquity* **58**(2): 235–260.
- STINE, L. F., CABAK, M. A., and GROOVER, M. D. (1996). Blue beads as African-American cultural symbols. *Historical Archaeology* **30**(3): 49–75.
- STUCKEY, S. (1987). *Slave Culture: Nationalist Theory and the Foundations of Black America*, Oxford University Press, New York.
- THOMAS, B. W. (1995). Source criticism and the interpretation of African-American sites. *Southeastern Archaeology* **14**(2): 149–157.

- THOMAS, K. (1971). *Religion and the Decline of Magic*, Charles Scribner's Sons, New York.
- THOMPSON, R. F. (1983). *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*, Random House, New York.
- THOMPSON, R. F. (1990). Kongo influences on African-American artistic culture. In HOLLOWAY, J. E. (ed.), *Africanisms in American Culture*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 148–184.
- THOMPSON, R. F. (1993). *Face of the Gods: Art and Altars of Africa and African Americas*, The Museum for African Art, New York.
- THOMPSON, R. F. (1997). Translating the world into generosity. *Res* (Autumn) **32**: 19–36.
- THOMPSON, R. F., and CORNET, J. (1981). *The Four Moments of the Sun: Kongo Art in Two Worlds*, National Gallery of Art, Washington, DC.
- THORNTON, J. K. (1977). Demography and history in the Kingdom of the Kongo, 1550–1750. *Journal of African History* **18**(4): 507–530.
- THORNTON, J. K. (1983). *The Kingdom of the Kongo: Civil War and Transition, 1641–1718*, University of Wisconsin Press, Madison.
- THORNTON, J. K. (1998). *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1800*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- THORPE, S. A. (1991). *African Traditional Religions*, University of South Africa, Pretoria.
- TILLEY, C. (1999). *Metaphor and Material Culture*, Blackwell, Oxford, UK.
- TRIGGER, B. G. (1995). Expanding middle-range theory. *Antiquity* **69**: 449–458.
- TURNER, V. (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- TURNER, V. (1973, March 16). Symbols in African ritual. *Science*, **179**(4078): 1100–1105.

- VAN WING, J. (1941). Bakongo magic. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* **71**(1): 85–98.
- VANSINA, J. (1966). *Kingdoms of the Savanna*, University of Wisconsin Press, Madison.
- WAGNER, R. (1975). *The Invention of Culture*, University of Chicago Press, Chicago.
- WAGNER, R. (1986). *Symbols That Stand for Themselves*, University of Chicago Press, Chicago.
- WALSH, L. (2001). The Chesapeake slave trade: Regional patterns, African origins, and some implications. *William and Mary Quarterly* (3rd Series) **58**(1): 139–170.
- WIESSNER, P. (1983). Style and social information in Kalahari San projectile points. *American Antiquity* **48**(2): 253–276.
- WIESSNER, P. (1990). Is there a unity to style? In CONKEY, M. W., and HASTORF, C. A. (eds.), *The Uses of Style in Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, pp. 105–112.
- WILLS, D. W. (1997). The central themes of American religious history: Pluralism, puritanism, and the encounter of black and white. In FULOP, T. E., and RABOTEAU, A. J. (eds.), *African-American Religion: Interpretive Essays in History and Culture*, Routledge, New York, pp. 8–20.
- WILKIE, L. A. (1995). Magic and empowerment on the plantation: An archaeological consideration of African-American world view. *Southeastern Archaeology* **14**(2): 136–148.
- WILKIE, L. A. (1997). Secret and sacred: Contextualizing the artifacts of African-American magic and religion. *Historical Archaeology* **31**(4): 81–106.
- WOBST, H. M. (1977). Stylistic behavior and information exchange. In CLELAND, C. E. (ed.), *Papers for the Director: Research Essays in Honor of James B. Griffin*, Anthropological Papers, No. 61, University of Michigan, Ann Arbor, pp. 317–342.
- WOLF, E. R. (1972). The virgin of Guadalupe: A Mexican national symbol. In LESSA, W. A., and VOGT, E. Z. (eds.), *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, Harper and Row, New York, pp. 149–153.
- WYLIE, A. (1985). The reaction against analogy. In SCHIFFER, M. B. (ed.), *Advances in Archaeological Method and Theory*, Vol. 8, Academic Press, New York, pp. 63–111.

YINGER, J. M. (1994). *Ethnicity: Source of Strength? Source of Conflict?* State University of New York Press, Albany.

YODER, D. (1965). Official religion versus folk religion. *Pennsylvania Folklife* **15**(2): 36–52.

YODER, D. (1990). *Discovering American Folklife: Studies in Ethnic, Religious and Regional Culture*, UMI Research Press, Ann Arbor.

YOUNG, A. L. (1996). Archaeological evidence of African-style ritual and healing practices in the upland South. *Tennessee Anthropologist* **21**(2): 139–155.

YOUNG, A. L. (1997). Risk management strategies among African-American slaves at Locust Grove plantation. *International Journal of Historical Archaeology* **1**(1): 5–37.