

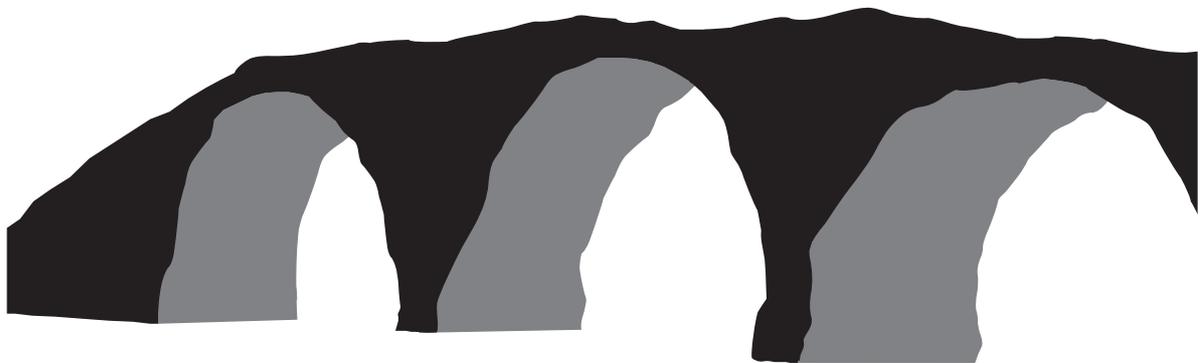
VESTÍGIOS – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica

Volume 1 | Número 2 | Julho–Dezembro 2007

ISSN 1981-5875

O DOMÍNIO DA TÁTICA
PRÁTICAS RELIGIOSAS DE ORIGEM AFRICANA NOS
ENGENHOS DE CHAPADA DOS GUIMARÃES (MT)

Luís Cláudio P. Symanski





O DOMÍNIO DA TÁTICA

PRÁTICAS RELIGIOSAS DE ORIGEM AFRICANA NOS ENGENHOS DE CHAPADA DOS GUIMARÃES (MT)

Luís Cláudio P. Symanski*

“Since African Religion belongs to the people, when Africans migrate in large numbers from one part of the continent to another, or from Africa to other continents, they take religion with them. They can only know how to live within their religious context. Even if they are converted to another religion like Christianity or Islam, they do not completely abandon their traditional religion immediately: it remains with them for several generations and sometimes centuries” (Mbiti, 1991: 14-15).

RESUMO

Este artigo tem o propósito de discutir a manutenção de práticas religiosas de origem africana nos engenhos de Chapada dos Guimarães, com base na cultura material exumada de contextos relacionados a escravos e a senhores de engenho. É alegado que essa cultura material exerceu um papel fundamental na reprodução desses sistemas de crenças, de um modo tal que a estrutura dos mesmos ainda conforma as práticas religiosas típicas da população camponesa da região.

RESUMEN

Este artículo se propone discutir el mantenimiento de prácticas religiosas de origen africana en los ingenios de la Chapada dos Guimarães, a partir de la cultura material excavada en contextos relacionados a esclavos y a Señores. Se afirma que esta cultura material tuvo un papel fundamental en la reproducción de los sistemas de creencias, de modo tal que la estructura de los mismos todavía forma parte central de las prácticas religiosas más populares del campesinado que habita la región.

ABSTRACT

This paper aims to discuss the maintenance of African-derived religious practices on the plantations of Chapada dos Guimarães (MT) based on the material culture recovered from contexts related to slaves and planters. It is affirmed that this material culture played a major role on the reproduction of these systems of beliefs in such a way that their structure still conforms the traditional religious practices of the local peasant population.

*Email: lcsymanski@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

Escavações arqueológicas em engenhos dos séculos XVIII e XIX situados na região da Bacia do Rio Manso, município de Chapada dos Guimarães (MT), nos anos de 1999 e 2000 (Symanski e Souza, 2001), revelaram, em uma diversidade de contextos, artefatos que somente podem ser entendidos considerando sua participação em práticas relacionadas a sistemas de crenças de origem africana. Este artigo tem o propósito de analisar essas evidências, discutindo as táticas através das quais os escravos, apesar da imposição forçada da religião católica, mantiveram e reproduziram seus sistemas de crenças com tal efetividade, que a estrutura dos mesmos ainda pode ser verificada em determinadas práticas religiosas mantidas pela população camponesa da região. Essas evidências serão analisadas com base nas idéias de DeCerteau (1984) e Hirsch (1995), afirmando-se que a cultura material relacionada às crenças e visões de mundo dos escravos não somente é indicativa das práticas de caráter tático empregadas por eles para se reapropriar e, mesmo, subverter o espaço dos engenhos, mas também agiu como um referencial dos *backgrounds* diferenciados desses grupos. Desse modo, a cultura material foi um elemento de importância fundamental na reprodução das diferenças sociais e culturais no espaço dos engenhos. Pelo fato de muitos dos artefatos de dimensões religiosas terem sido encontrados em contextos específicos, no interior de estruturas de habitação, é aqui defendida uma arqueologia da paisagem que tenha por base não somente o ambiente edificado e as feições naturais envolventes, comumente associados somente às estratégias de controle social empregadas pelos senhores, mas também os artefatos portáteis recuperados nas escavações, os quais fornecem informações sobre as formas com as quais esses espaços foram reapropriados pelos diversos grupos que os ocuparam.

ARTEFATOS, ESTRATÉGIAS E TÁTICAS: CONSIDERAÇÕES DE ORDEM TEÓRICA

As possíveis manifestações de caráter religioso dos grupos escravos que habitaram os engenhos de Chapada dos Guimarães serão abordadas a partir das idéias propostas por DeCerteau em seu livro *The Practice of Everyday Life* (1984). DeCerteau caracteriza a sociedade como dividida em dois grupos básicos: produtores e consumidores. Os produtores são os sujeitos que detêm o poder, enquanto os consumidores são os elementos dominados. DeCerteau (1984:XIX) conceitualiza lugar como o domínio dos produtores, o *locus* onde são desenvolvidas as estratégias que visam a controlar os consumidores. Lugar é assim definido como uma configuração instantânea de posições, na qual cada elemento está situado em uma locação própria e específica, uma locação que é definida pelo elemento em questão. Assim, lugar implica em uma indicação de estabilidade. No entanto, quando o lugar é usado pelos consumidores, ele torna-se espaço. Nessa concepção espaço é um lugar praticado, o qual existe em termos de vetores de direção, velocidades e variáveis temporais, ou seja, pela interseção dos elementos móveis (DeCerteau, 1984:117).

Os consumidores, no entanto, têm a habilidade para usar os produtos impostos por uma ordem dominante com fins e referências completamente alheias a essa ordem. Desse modo eles podem desviar o poder dessa ordem que eles não estariam aptos a desafiar de uma forma mais aberta. Os consumidores fazem isso através de uma série de práticas de reapropriação do espaço que foi organizado pelas estratégias dos produtores. Essas práticas são chamadas táticas. Diferentemente das estratégias, as táticas são fragmentárias, não têm uma base a sua disposição e dependem do *timing* apropriado, estando sempre em busca de oportunidades para serem executadas. Muitas das práticas de caráter cotidiano, tais como ler, caminhar, cozinhar, descansar, etc. têm caráter tático (DeCerteau, 1984:XIII-XIX).

Na arqueologia histórica as abordagens relacionadas à paisagem têm sido quase exclusivamente baseadas na interpretação do ambiente construído e de sua organização espacial, com pouca ou nenhuma ênfase nos artefatos portáteis recuperados através de escavações (ex.: Leone, 1984, 1995; McGuire, 1991; Delle, 1999). Na arqueologia pré-histórica, por sua vez, alguns estudos, particularmente aqueles influenciados pela abordagem fenomenológica, têm ido além das estruturas, considerando as interações dessas com as feições da natureza envolvente (ex.: Thomas, 1993; Tilley, 1993; Pearson and Richards, 1994; Barrett, 1999; Scarre, 2002). Porém, mesmo nesses estudos, pouca atenção tem sido dada aos artefatos portáteis, com exceção de trabalhos como Tilley (1993), Thomas (1993) e Pearson e Richards (1994), sendo a tendência geral tratar esses artefatos como de baixa ou nula significância frente às proeminentes edificações, monumentos, e feições naturais que estruturaram o uso do espaço.

Embora tenha que ser reconhecida a importância fundamental das estruturas e feições naturais na reprodução de uma dada ordem social e dos sistemas de crenças com ela associada, a negligência em relação aos artefatos portáteis resulta em um quadro incompleto dos mundos sociais e culturais que têm sido abordados em tais análises. Isto se deve ao fato de que, nessas análises, as estratégias dos produtores são realçadas, ao passo que as táticas dos consumidores são desconsideradas ou ignoradas. A razão para isso acontecer é que as estruturas pertencem ao domínio da estratégia, tendo como meta organizar o uso do espaço e assim definir a série de práticas apropriadas que podem ser nele realizadas. Porém, como exposto acima, os consumidores nem sempre são sujeitos passivos, antes, através de suas práticas, eles podem dar diferentes usos a esses espaços e mesmo, em algumas ocasiões, subverter os propósitos originais e conseqüentes significados associados aos mesmos. Artefatos portáteis são itens empregados na execução dessas práticas, tendo, portanto, um caráter mais dinâmico do que as estruturas. Em suma, enquanto a análise das estruturas e de sua distribuição espacial pode informar sobre os propósitos originais para os quais o espaço foi organizado – as estratégias dos produtores –, a análise dos artefatos portáteis pode informar sobre os modos alternativos, táticos, nos quais o espaço foi usado pelos consumidores na execução de suas práticas.

Adotando as proposições de DeCerteau para o caso em questão, os engenhos de Chapada dos Guimarães foram analisados como os lugares possuídos e organizados pelos senhores de engenho, os quais foram considerados, assim, como os produtores. Por outro lado os escravos serão considerados, para fins desta análise, como os consumidores, embora deva ser realçada a relatividade desse termo, visto que todos os grupos da sociedade consomem o espaço estruturado por uma dada ordem, neste caso incluindo-se os senhores, trabalhadores livres, etc. A ênfase nos escravos deve-se ao fato de que suas práticas religiosas tiveram um caráter tático, subvertendo assim espaços estruturados dentro de uma ordem social que tinha na religião católica um de seus alicerces ideológicos.

Os engenhos de Chapada dos Guimarães foram lugares habitados por pessoas de mundos sociais e culturais completamente diferenciados. A interação entre essas pessoas foi marcada por fortes tensões, na qual manifestações culturais, sobretudo de caráter religioso, não associadas aos referenciais dos senhores de engenho, eram fortemente reprimidas. De qualquer modo, escravos e senhores buscaram orientar suas vidas cotidianas com base em diferentes sistemas de referência, relacionados com os seus específicos *backgrounds* culturais. Visando a explorar os modos nos quais esses diferentes *backgrounds* guiaram as vidas desses grupos, foi adotado o modelo de paisagem proposto por Hirsh (1995). De acordo com Hirsh, a paisagem é um processo que relaciona a experiência da vida social cotidiana (*foreground*) a uma idealizada existência potencial (*background*). O *foreground*, assim, constitui a realidade concreta da vida cotidiana, englobando os conceitos de lugar, interior e imagem. O *background*, por sua vez, consiste em um mundo potencial idealizado, englobando os conceitos de espaço, exterior e representação (Hirsh, 1995:3-4). Esses dois pólos da experiência humana existem em um processo de implicação mútua, no qual os seres humanos tentam realizar no *foreground* a potencialidade do *background* (Hirsch, 1995:22).

As idéias de Hirsch e DeCerteau foram combinadas nesta análise, considerando-se que os escravos tentaram reproduzir, através da cultura material, um *background* diferenciado, fortemente baseado em seus sistemas de crenças de origem africana. Essa reprodução foi vista como uma tática através da qual eles mantiveram suas memórias africanas e rejeitaram, ou assimilaram seletivamente, os valores impostos sobre eles pelos senhores de engenho.

O CONTEXTO HISTÓRICO

O território que corresponde ao estado de Mato Grosso começou a ser colonizado em 1718, quando uma expedição vinda de São Paulo descobriu ouro nas margens do rio Coxipó, onde foi fundada, um ano depois, a vila de Cuiabá (Corrêa Filho, 1969:206-207). Durante o século XVIII a mineração do ouro, executada pela mão-de-obra escrava, foi a atividade econômica responsável pela colonização desse território. Sua população, contudo, vivia em constante mudança, buscando novas minas à medida que as minas

iniciais iam se esgotando (Volpato 1987:92). A itinerância dessa população preocupava a coroa portuguesa porque a posse dessa região de fronteira, sujeita a disputas com a Espanha, tinha que ser garantida por uma ocupação humana mais estável. Assim, em 1748 esse território foi desmembrado da capitania de São Paulo e, em 1752, foi fundada a sua capital, Vila Bela da Santíssima Trindade, na margem do rio Guaporé.

No final do século XVIII as minas de ouro de Mato Grosso estavam esgotadas, o que forçou sua população a reordenar as atividades econômicas. Assim, muitos dos escravos até então empregados na mineração foram remanejados em engenhos de açúcar e fazendas de gado, que substancialmente aumentaram em número durante esse período. Em 1805 a coroa portuguesa permitiu a mineração de diamantes, até então proibida devido às disputas de fronteira com a Espanha. Embora revitalizasse o comércio da capitania, a exploração de diamantes teve um ciclo curto, decaindo em 1830 (Assis, 1988:26; Lenharo, 1982:10).

A mineração de ouro e diamantes, contudo, não trouxe riqueza para a região porque era fortemente taxada pela coroa portuguesa (Siqueira et al. 1990:20). Em adição, a longa distância separando Cuiabá dos principais centros urbanos da região centro-sul tornava a integração comercial de Cuiabá com o restante do Brasil muito difícil. O realinhamento das atividades econômicas, da mineração para a agricultura e pecuária, no final do século XVIII, não mudou esse cenário, porque esses produtos, diferentemente do ouro e diamantes, não tinham um valor econômico que compensasse sua exportação para as capitanias costeiras, um problema que foi parcialmente resolvido somente em 1857, com a abertura da navegação no rio da Prata (Volpato, 1993:36, 50-51). Antes desse período, mesmo as altas classes da região viviam sem conforto, em casas simples, destituídas dos itens importados, comuns nas casas das grandes cidades brasileiras localizadas na costa. O estabelecimento da rota fluvial do Paraguai permitiu um contato mais próximo com a corte e com Buenos Aires, afetando fortemente a vida social e econômica da província. Com o acesso mais fácil aos bens de consumo importados, assim como às pessoas e idéias vindas da Europa, as altas classes da região começaram a adotar novos conceitos de civilização e progresso, tendo como modelo os países europeus industrializados (Volpato, 1993:37-50).

OS ENGENHOS DE CHAPADA DOS GUIMARÃES

Os engenhos abordados neste estudo localizam-se a cerca de 80 quilômetros a nordeste de Cuiabá, no município de Chapada dos Guimarães (figura 1). Embora a ocupação histórica de Chapada remonte às primeiras décadas do século XVIII, a região onde se localizam esses engenhos teve uma ocupação mais tardia, iniciada nos anos de 1780 (Siqueira, 2001:78). As principais atividades econômicas desses engenhos foram a plantação e o processamento da cana de açúcar (Corrêa Filho, 1969:455). Sua significância econômica, contudo, era limitada ao nível regional, sendo os seus produtos fundamentais para o abastecimento de Cuiabá (Siqueira, Costa e Carvalho, 1990:34).



Figura 1: Mapa da região de Chapada dos Guimarães datado de 1800, com as indicações dos sítios históricos citados: 1- Engenho do Rio da Casca, 2- Engenho Água Fria, 3- Engenho do Quilombo, 4- Tapera do Pingador.

Uma rígida estratificação social era mantida nesses estabelecimentos. O grupo dominante era o dos senhores de engenho, os quais residiam nessas propriedades durante a estação seca, entre abril e novembro, supervisionando a colheita da cana e a preparação do açúcar e seus derivados, como cachaça e rapadura. No final desse período eles retornavam com suas famílias para Cuiabá, onde podiam satisfazer suas necessidades sociais e cuidar de seus interesses políticos e econômicos (Seckinger, 1970:69). Trabalhadores livres, tais como capatazes, agregados e camaradas, compunham o estrato médio. Capatazes tinham como função principal controlar o trabalho e a vida cotidiana dos escravos. Agregados podiam manter seus próprios espaços para plantar, dando uma parte da sua produção aos proprietários dos engenhos (Volpato, 1993:201). *Camaradas* compunham o mais baixo estrato entre os trabalhadores livres, trabalhando como assalariados sob as ordens dos capatazes, muitas vezes ao lado dos escravos, em atividades tais como carpintaria, ferragem, condução de tropas e, principalmente, na agricultura (Volpato, 1993:201).

Os escravos viviam em senzalas coletivas ou individuais, tendo na agricultura a sua principal atividade, embora alguns pudessem ser também empregados na mineração do ouro e diamantes (Crivelente, 2001:51). Pelo menos em alguns dos engenhos da região eles eram sujeitos a formas de tratamento extremamente repressivas e violentas, conforme descritas por Langsdorff (1998:111-112) quando visitou essa região em 1827. Esse naturalista descreveu os escravos do Engenho do Quilombo vestindo somente trapos, estando subnutridos, enquanto as mulheres eram sobrecarregadas nas atividades de fiação de algodão e, à noite, trancadas em uma sala do porão localizada logo abaixo do quarto do senhor de engenho, o português Domingos José de Azevedo.

As tensões sociais resultantes desse sistema exploratório algumas vezes emergiam em assassinatos de senhores, capatazes e camaradas pelos escravos, em atos de revolta contra as punições físicas às quais eles eram frequentemente submetidos (Symanski, 2006:33; Volpato, 1996). A ocorrência de fugas e a formação de quilombos eram outros eventos comuns. Os quilombos aumentaram em número nessa região após 1850, alcançando seu pico durante a guerra do Paraguai, entre 1865 e 1870, quando os esforços militares do governo foram concentrados na guerra. Durante esse período, os quilombolas tornaram-se cada vez mais ousados, atacando continuamente as fazendas da região. Esta situação aumentou a instabilidade econômica da região, levando os senhores de engenho a investir menos na produção e mesmo a abandonar suas fazendas (Volpato, 1996:232). O golpe final veio com a abolição da escravatura em 1888, quando a maioria dos agora ex-escravos abandonaram essas fazendas, e diversos senhores de engenho, sem mão-de-obra suficiente para continuar desenvolvendo as atividades produtivas, tiveram que abandonar suas propriedades (Corrêa Filho, 1969:111).

OS ENGENHOS PESQUISADOS

O sítio Engenho Rio da Casca, assim denominado por estar situado próximo ao rio que leva este nome, foi ocupado entre o final do século XVIII e o final do século XIX. É um sítio de grandes dimensões para o contexto regional, com estruturas e artefatos distribuídos em uma área de 180 x 180 metros (figura 2).

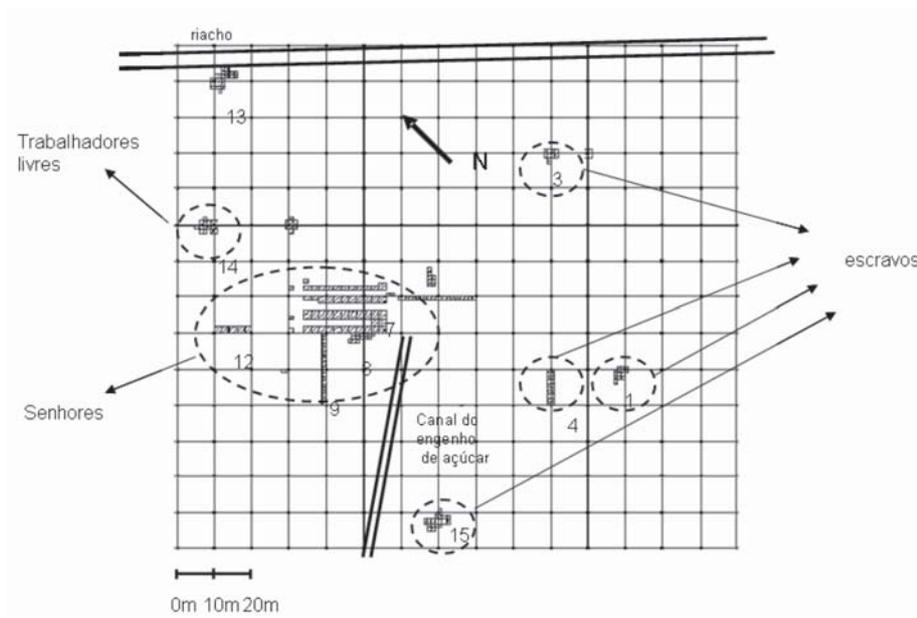


Figura 2 – Planta do Engenho Rio da Casca com indicação das áreas ocupadas pelas três unidades sociais, senhores, trabalhadores livres e escravos.

Pesquisas documentais realizadas no Arquivo Público do Estado de Mato Grosso (Symanski, 2006) permitiram identificar os grupos domésticos e escravos que ocuparam esse sítio entre o final do século XVIII e 1841. A sesmaria na qual se implantou o engenho foi originalmente concedida ao capitão Francisco Ferreira de Azevedo, em 1786. Entretanto, poucos anos depois, o capitão português Luís Monteiro Salgado comprou essas terras da herança de José Pereira Nunes. Em uma lista dos engenhos de Chapada dos Guimarães, datada de 1798, Luís Monteiro já aparece bem estabelecido nessa propriedade, mantendo um plantel de 60 escravos. Luís Monteiro era casado com Rosa Cardoso de Lima, filha de paulistas, natural do Mato Grosso. Eles tiveram três filhos e quatro filhas, sendo que sua filha Luísa Maria casou-se com outro senhor de engenho da região, Antônio Leite do Amaral Coutinho.

Luís Monteiro Salgado morreu em 1808, em um momento em que o engenho estava bastante produtivo. Na ocasião de sua morte, havia 61 escravos trabalhando no engenho e mais oito vivendo em sua residência de Cuiabá. Dentre o plantel do engenho, 32 escravos eram africanos, e 29 brasileiros. Com a sua morte, o engenho foi herdado por sua esposa. Em 1812 ela colocou o seu filho Antônio Monteiro Salgado como administrador do engenho, cargo que ele exerceu até 1838. Em 1826 havia 71 escravos vivendo no engenho, sendo 21 africanos e 50 brasileiros. Rosa Cardoso de Lima morreu em 1841, quando o engenho se encontrava em decadência econômica, com o seu plantel de escravos diminuído para 33 indivíduos, sendo nove africanos e 24 brasileiros. Após a morte de Rosa Cardoso o engenho passou para as mãos de João Fernandes de Mello, como parte do pagamento de uma dívida, e os escravos dispersaram-se, alguns sendo usados para pagar antigas dívidas, e outros distribuídos entre os herdeiros de Rosa Cardoso. Provavelmente João Fernandes vendeu o engenho depois de algum tempo, visto que, quando sua esposa morreu, em 1856, o engenho não estava listado entre os bens do casal. Registros documentais dos ocupantes posteriores desse sítio não foram encontrados.

Para descobrir as áreas preferenciais de descarte de refugo relacionadas às distintas unidades de habitação/grupos sociais que ocuparam este sítio foi empregada a amostragem sistemático-geométrica (Redman, 1974), através de abertura de sondagens de 50 x 50 cm a intervalos regulares de 10 metros por toda a extensão do sítio. Foram assim localizadas nove áreas com concentração de material arqueológico, as quais estão relacionadas com seis unidades de habitação distintas (figura 2). Foi escavado um total de 422m², dentre sondagens, trincheiras e áreas amplas de escavação. A área referente à casa do senhor de engenho apresentou a mais alta concentração de estrutura e artefatos portáteis, sendo representada pelos depósitos 5, 6, 7, 8, 9, 11 e 12 (figura 2). A casa do senhor de engenho é uma estrutura de 20 x 14 metros. Esta estrutura teve 50% do seu interior escavada, através da abertura de 4 trincheiras paralelas a intervalos de 2 metros. As unidades 1, 3, 4, e 15 representam as áreas periféricas. Essas áreas não apresentaram evidências de estruturas, sendo apenas referentes a depósitos de artefatos. A unidade adjacente, área 14, também não apresentou evidências de estruturas. Como será desenvolvido adiante, as evidências arqueológicas e documentais indicam que escravos e trabalhadores livres ocuparam, respectivamente, as áreas periféricas e adjacentes desse engenho. Finalmente, a área 13 apresentou somente uma panela cerâmica completa, alguns fragmentos cerâmicos e uma lamparina de metal.

O Engenho Água Fria é outro sítio de grandes dimensões, com estruturas e artefatos distribuídos em uma área de 80 x 140 metros (figura 3).

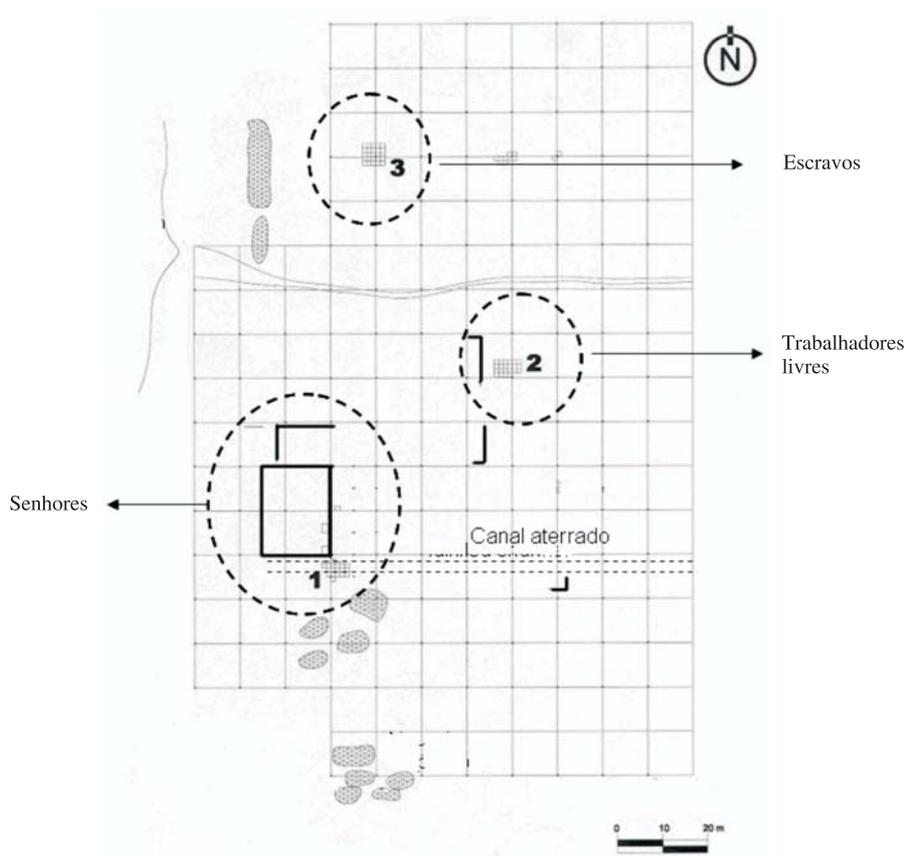


Figura 3: Planta do Engenho Água Fria com indicação das áreas ocupadas pelas três unidades sociais: senhores, trabalhadores livres e escravos.

O governador da Província de Mato Grosso concedeu o título dessa sesmaria a Domingos da Silva Barreiros em 1809. Domingos Barreiros era casado com Ana Luiza da Silva, filha do tenente português Paulo da Silva Coelho, que foi um dos mais poderosos senhores de engenho da região no final do século XVIII. Esse casal teve duas filhas, Ana Luiza Tereza da Silva e Antônia Pereira da Silva. Ambas se casaram com senhores de engenho da região. Em 1818 Domingos Barreiros morreu, e o engenho ficou sob administração de sua viúva, Ana Luiza. Quando ela morreu, em 1848, o engenho tinha 57 escravos, sendo 25 africanos e 32 afro-brasileiros. O engenho foi então herdado por sua filha Antônia Pereira da Silva, então viúva de José Gomes Monteiro. Antônia Pereira morreu em 1870, sem deixar descendentes, libertando todos os escravos em testamento, de modo que não há listagem de escravos em seu inventário *post-mortem*. Ela deixou

o engenho para sua afilhada Antônia Guilhermina de Oliveira, casada com o médico Caetano Xavier da Silva Pereira, o qual vendeu o engenho alguns anos depois para Inácio José de Sampaio, que ainda possuía essa propriedade no início do século XX.

As escavações arqueológicas nesse engenho concentraram-se nos depósitos associados com três unidades de habitação, incluindo a casa grande (unidade 1), uma casa de trabalhadores livres (unidade 2) e uma senzala (unidade 3) (figura 3). O pátio da casa grande apresentou uma grande densidade de refugo, concentrado em um canal de 1,90m de profundidade por dois metros de largura e comprimento indefinido, o qual provavelmente serviu para canalizar a água que deveria movimentar o engenho de açúcar. O material arqueológico encontrado nesse depósito é referente a um espectro temporal que se estende entre o começo e o final do século XIX, o qual pôde ser separado em duas seqüências deposicionais, a inferior relacionada à primeira metade do século XIX (data média de 1841), e a superior referente à segunda metade daquele século (data média de 1863.4). A unidade 2, localizada a cerca de 35 metros a nordeste da casa grande, apresentou material predominantemente relacionado a meados do século XIX (data média de 1852.7). A unidade 3, localizada a cerca de 70 metros da casa grande, apresentou material predominantemente associado à segunda metade do século XIX (data média de 1862.1). Foi escavado um total de 117 metros quadrados nesse sítio, incluindo 116 poços-teste de 50 x 50 centímetros a intervalos regulares de 10 metros por toda a extensão do sítio.

Foram ainda escavados mais dois sítios, o Engenho do Quilombo e a Tapera do Pingador. Este último foi um pequeno quilombo ocupado durante a segunda metade do século XIX. Embora o material desses sítios possa ser mencionado no decorrer deste texto, eles não apresentaram contextos tão claros das práticas religiosas aqui discutidas como os dois engenhos acima descritos, de modo que não há necessidade de fornecer informações mais específicas sobre esses sítios, as quais podem ser encontradas em outros trabalhos (ver Symanski, 2006).

TÁTICAS E SUBVERSÃO DO ESPAÇO NOS ENGENHOS: AS PRÁTICAS RELIGIOSAS E SEUS CORRELATOS MATERIAIS

Em Mato Grosso, como em todo o Brasil, a camada dominante tentou disciplinar os escravos através de castigos físicos e da imposição de ideologias. Enquanto os castigos físicos eram a resposta imediata para qualquer desvio do que fosse considerado o comportamento ou a atitude correta em um dado cenário, tendo, desse modo, um caráter tático, as ideologias tinham que ser inculcadas na visão de mundo dos escravos. Assim, elas deveriam ser constantemente referenciadas através de práticas específicas e do mundo material.

No caso dos engenhos de Chapada dos Guimarães, todo o universo físico foi estruturado de um modo que afirmasse uma rígida ordem hierárquica, definida de acordo com a maior ou menor proximidade da sede do engenho, visando a impor ordem e controle visual sobre esse espaço e sobre os grupos subordinados. Assim, a casa do

senhor de engenho ocupava um espaço central, tendo nas suas proximidades as casas dos agregados e demais trabalhadores livres, enquanto as habitações dos escravos eram localizadas a maior distância das demais habitações (figuras 2 e 3). Desse modo, a distância espacial igualava-se ao distanciamento social. As casas dos senhores de engenho representavam a expressão material máxima do poder senhorial, sendo não somente as maiores construções dos engenhos, mas também as únicas habitações construídas com pedras e cobertas de telhas, em contraste com as casas dos escravos, construídas apenas com materiais perecíveis, argila e palha. O caráter durável do material usado para construir essas casas dava a elas um caráter de continuidade temporal, assim servindo para legitimar e reproduzir relacionamentos sociais hierárquicos ao longo do tempo. Da mesma forma, a distribuição dos itens materiais industrializados, sobretudo louças e vidros, reafirmava essa ordem hierárquica, ocorrendo uma maior disponibilidade dos mesmos na área da casa grande e uma gradual diminuição entre as áreas adjacentes (trabalhadores livres) e periféricas (escravos), à medida que as proporções da cerâmica de produção local aumentavam (Symanski, 2006:201-213).

Em adição, a imposição da ideologia da Igreja Católica aos escravos foi outro importante elemento desse sistema de dominação. Essa ideologia visava a inculcar nos escravos a importância da passividade cristã perante a vontade de Deus. Assim, na qualidade de bons cristãos, os escravos deveriam aceitar sua condição servil passivamente. Nesse sentido, a escravidão adquiria significado como uma penitência necessária para alcançar o Reino de Deus (Vainfas, 1986: 101, 127). Para o caso dos engenhos de Chapada dos Guimarães a imposição da religião católica aos escravos era evidente na onipresença das capelas (Mesquita, 1931:36-37; Symanski, 2006:40), na preocupação dos senhores de engenho em casar seus escravos na igreja (Crivelente, 2001) e, sobretudo, na imposição da prática cotidiana da oração. Nesses engenhos, a primeira obrigação dos escravos, ao acordar, era agrupar-se para rezar orações católicas sob a supervisão dos capatazes, sendo punidos fisicamente caso faltassem a essa obrigação (Volpato, 1993:149). Ao visitar essa região, em 1827, como pintor da comitiva de Langsdorff, Hercules Florence (s.d.:118) observou que o senhor do Engenho do Quilombo, o português Domingos José de Azevedo, agrupava os seus escravos todas as noites antes do jantar na frente de sua casa para rezar.

É bastante provável, entretanto, que muitas vezes a adoção de elementos da religiosidade cristã pelos escravos tivesse um caráter tático de negociação com a sociedade dominante, não alterando o centro de seus sistemas de crenças de origem africana. Nesse sentido Karasch (2000:361-362) observou, para o caso do Rio de Janeiro, que os central-africanos, os quais compunham a vasta maioria da população escrava africana naquela cidade na primeira metade do século XIX, adoravam as imagens dos santos católicos como poderosos amuletos, assim as relacionando aos seus específicos sistemas de crenças. Para o caso de Chapada dos Guimarães, evidências dos dois engenhos descritos acima, os Engenhos Rio da Casca e Água Fria, sugerem que os escravos também poderiam ter mantido seus sistemas de crença de origem africana.

Deve-se considerar que, embora haja uma grande variação nos sistemas religiosos na África sub-Saariana, esses sistemas compartilham uma série de princípios centrais. Esses princípios incluem a crença em uma energia universal, a qual é colocada no centro da ordem natural das coisas; a habilidade para incorporar novos elementos dentro de sua estrutura tradicional; e a zelosa preocupação com os seres humanos, já que o espiritual é visto como estando contido não somente nos sistemas de crenças, mas também na dimensão física da experiência (Harding, 2000:39-41; Mbiti, 1990, 1991). Nesse sentido, o diálogo entre o mundo material e o mundo espiritual é constante, servindo para explicar as condições temporais e ditar os códigos de comportamento, incluindo-se as respostas aos possíveis infortúnios (Sweet, 2003:06). É interessante notar que em Mato Grosso a comunidade afro-brasileira de Vila Bela ainda mantém essa visão de mundo, dividindo o universo em dois mundos antagônicos, mas complementares, o mundo material dos vivos e o mundo dos mortos e das entidades sobrenaturais (Bandeira, 1988:184-185).

Para o caso de Chapada dos Guimarães, a mais clara evidência da manutenção de sistemas de crenças de base africana são os signos cruciformes incisos em apliques circulares presentes nos vasilhames cerâmicos (figura 4). Essa representação de uma cruz, ou de um asterisco, dentro de um círculo tem sido associada com um cosmograma Bacongo por diversos arqueólogos que trabalham em contextos afro-americanos (Ferguson, 1992:110-116, 1999; Sanford, 1996:104-106; Russel, 1997:64; Wilkie, 1999:274, 2000:20-21; Young, 1997:22). Os Bacongo são um povo que habita o norte de Angola e o sul da República Popular do Congo, sendo incluídos, no Brasil, na nação de escravos africanos denominada Congo (Karasch, 2000:54). De acordo com Thompson (1983:109), entre os Bacongo esse signo representa os quatro momentos do sol, no qual a divindade suprema, Nzambi Mpungu, é referenciada no topo, o mundo dos mortos, Kalunga, na base, enquanto o traço horizontal representa a água, vista como a divisão entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. A circunferência em volta da cruz, por sua vez, representa a reencarnação. Para o caso dos sítios de Chapada dos Guimarães, vasilhames cerâmicos contendo apliques com esse signo aparecem em contextos com datação média iniciando em 1836, o que tem uma forte correlação com o período em que os escravos Congo estavam se tornando o grupo africano majoritário na região, a partir de 1830 (Symanski, 2006:133). Embora a representação de cruces em diferentes suportes materiais não seja exclusiva desse grupo, também aparecendo no Oeste da África (DeCorse, 1999:139-140), Leste da África (Pikirayi, 1993:145), assim como em outras regiões da África Central ocupadas por outros grupos, como os Tchokwes e Luenas do Alto Zambeze e Lunda (Redinha, 1948: 74, 80), sua correlação temporal com o aumento dos escravos Congo em Chapada dos Guimarães é um forte indicativo de que indivíduos com um *background* Bacongo os produziram e, assim, preocuparam-se em manter referenciais básicos de seus sistemas de crença originais.

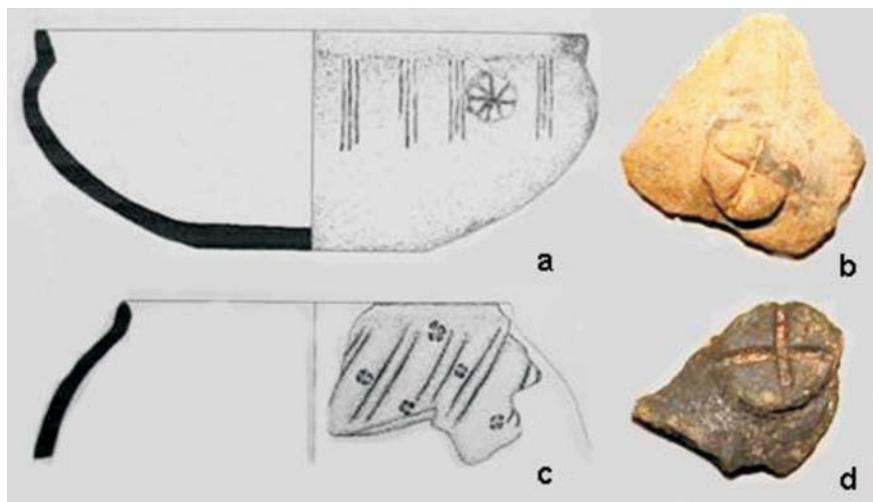


Figura 4: representações do cosmograma baongo na cerâmica localmente produzida de Chapada dos Guimarães: a) Engenho Rio da Casca (d.m. 1836); b) Engenho Água Fria (d.m. 1840); c) Engenho do Quilombo (d.m. 1853); d) Tapera do Pingador (terceiro quartel do século XIX).

Vasilhames apresentando esse signo foram encontrados nos quatro sítios escavados. Para o caso dos sítios Engenho Água Fria e Engenho do Quilombo tais vasilhames estão presentes em depósitos associados com os três grupos sociais, senhores de engenho, trabalhadores livres e escravos. Por outro lado, no Engenho Rio da Casca foram encontradas somente duas peças, ambas associadas com a unidade doméstica do senhor de engenho, inclusive uma peça encontrada no interior da unidade de habitação (figura 4a). A onipresença de vasilhames apresentando um signo religioso tradicional de um grupo africano majoritário na região, presentes, inclusive, nos contextos das casas grandes, demonstra uma situação de confronto simbólico, na qual os escravos desafiaram a religião católica através da exposição de seus próprios signos religiosos mesmo no centro de radiação do poder do senhor de engenho. Assim, os escravos confrontaram as normas e a autoridade dos senhores, mas de um modo tal que os senhores não reconheceram o caráter contestatório dessas expressões.

No Engenho Rio da Casca, a amostragem de 50% do interior da casa grande, a partir da abertura de quatro trincheiras paralelas, permitiu a identificação de uma série de objetos relacionados à compartimentação interna dessa estrutura, cuja disposição sugere que eles foram intencionalmente colocados abaixo do piso de habitação (figura 5). O que a maioria desses objetos tem em comum é o fato de serem exógenos ou de pouco significado para a cultura hegemônica dos senhores, ao mesmo tempo em que são altamente significativos em diversos sistemas de crença africanos e afro-brasileiros, apontando para uma notável subversão do espaço do senhor de engenho pelos escravos.

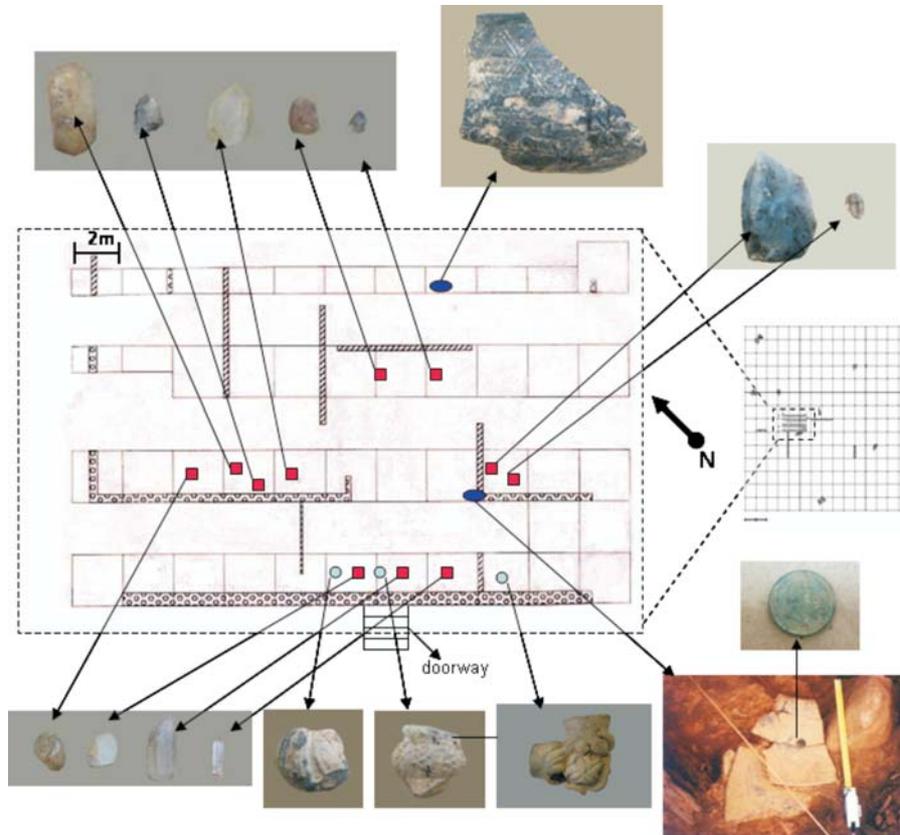


Figura 5 - Casa grande do Engenho Rio da Casca – itens com possíveis significados mágico-religiosos encontrados sob o piso.

O vestígio mais evidente encontrado no interior da casa grande foi um prato de cerâmica com uma moeda de cobre, cunhada em 1869, colocada em seu centro. Esse conjunto foi colocado exatamente no canto de uma das salas, abaixo do piso, sobre a fundação da casa. A dimensão ritual afro-orientada deste material é sugerida por uma descrição histórica fornecida por Sweet (2003:130) de um escravo Mina preso em João Pessoa, em 1799, o qual, visando a prever seu futuro, colocou uma moeda no centro de um prato com água. No Mato Grosso, práticas divinatórias similares foram registradas entre africanos acusados de feitiçaria por ocasião da visita Diocesana entre 1785 e 1787 (Rosa 1996:213). Em adição, a prática de enterrar objetos rituais sob o piso das casas, tais como panelas com ossos de galinha, foi arqueologicamente registrado na África, no assentamento de Elmina, que foi o principal porto de embarque dos escravos Mina que vieram para o Brasil (DeCorse, 2001:123). A prática de esconder itens de conjuro na casa

dos inimigos, geralmente perto da porta de entrada, é também comum entre os Bantos de Angola (Capelo and Ivens, n.d.b [1886]:134-136; Figueira, 1938:201). Novamente, no caso de Mato Grosso Rosa (1996:215) refere-se ao africano Manuel Quiçama, acusado de enterrar itens de conjuro junto à porteira de um homem branco. Finalmente, a colocação de objetos rituais abaixo do piso é uma prática tradicional ainda mantida nas casas de candomblé da Bahia (Harding, 2000:36). Por sua vez, moedas de cobre fazem parte da parafernália ritual comumente descrita em casas de candomblé oitocentistas da Bahia, assim como nas casas de calundu do século XVIII que as antecederam (Harding, 2000:75-76). Diversos povos do oeste da África atribuem ao cobre propriedades mágicas, tais como promover a fertilidade e afastar o perigo (Herbert, 1983:190-191), crenças que, por sinal, foram mantidas pelos afro-americanos (Davidson, 2004:23; Wilkie, 1995:144).

O contexto do prato com a moeda na casa grande do Engenho Rio da Casca, abaixo do piso, no canto da sala, é ainda paralelo ao dos “cachês” – agrupamentos de artefatos de uso ritual relacionados ao controle de espíritos – encontrados em sítios domésticos de Anápolis, nos Estados Unidos. Leone e Fry (2001) descrevem esses “cachês” como sendo compostos por pregos, alfinetes, cacos de vidro, botões, ossos, contas de colar, moedas, principalmente perfuradas, e fragmentos de cerâmicas, os quais foram geralmente colocados abaixo das bases das chaminés, no canto nordeste das salas, e próximo às portas. Entre os baongo esses “cachês” são denominados *minkisi* (Thompson, 1983:117-121). Fennell (2003:13) nota que itens com superfícies refletivas, tais como cristais de quartzo, conchas marinhas e fragmentos de espelhos são componentes comuns nos *minkisi*, porque eles são metafóricos da fronteira entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, que é representado pela superfície da água, e assim eles comunicam a invocação das forças espirituais no mundo dos vivos. Jones (2000:07) observa que cristais de quartzo têm sido encontrados em diversos sítios norte-americanos de ocupação afro-americana, mas não em sítios exclusivamente associados aos euro-americanos. Ela cita o caso do sítio Carrol House, em Anápolis, onde diversos “cachês” compostos por cristais de quartzo foram encontrados, sendo que o maior grupo era composto por 12 cristais agrupados em uma área de seis polegadas de diâmetro, acompanhados por uma conta de colar e uma pedra preta alisada e cobertos por uma malga de faiança fina pintada à mão com um design similar a um grande asterisco, que, por sua vez, é muito semelhante ao cosmograma baongo.

É significativo que a maioria dos itens que provavelmente compõem um *minkisi* no sítio Carrol House está também presente na casa grande do sítio Engenho Rio da Casca. Esse é o caso dos cristais de quartzo, em número de onze, uma panela de cerâmica apresentando o aplique circular com o signo de um asterisco inciso sobre ele (cosmograma baongo) e de uma pedra preta brilhante (figura 5). Porém, diferentemente dos “cachês” presentes em contextos norte-americanos, esses itens não estão concentrados em um ponto exclusivo da casa. De qualquer forma, eles também não apresentam uma distri-

buição aleatória, antes, estão sempre próximos de outro cristal assim como de outros itens também significantes. Este é o caso dos três cristais encontrados próximos à porta dos fundos da casa, colocados muito próximos dos três únicos cachimbos de cerâmica encontrados nessa casa. Com relação aos cachimbos de cerâmica, esses itens foram de amplo uso entre africanos e afro-descendentes no Brasil (Agostini, 1998), assim como na África (Philips, 1983). No Brasil há referências de que esses itens, em alguns casos, tiveram conotação mágico-religiosa, sendo encontrados em altares de casas religiosas afro-brasileiras junto com outros itens, como figas, contas de colar, etc. (Sampaio, 2001:162). É ainda importante observar que somente três outros cristais foram encontrados no sítio Engenho Rio da Casca, um em uma unidade escrava (área 15) e os outros dois em uma área de deposição de refugio da casa grande (área 12) (figura 2). Mais ainda, cristais de quartzo não foram encontrados em nenhum contexto dos outros três sítios históricos escavados nessa região.

Outro achado que pode ser indicativo da possível manutenção de sistemas de crença de origem africana pelos escravos de Chapada dos Guimarães é um par de garrafas completas, uma de vidro preto e a outra de grés branco, as quais foram enterradas em um dos cantos de uma senzala do sítio Engenho Água Fria (figura 6). Embora essas garrafas tenham sido produzidas com diferentes materiais, elas apresentam dimensões e formas muito similares. Achados similares de garrafas completas, sempre em pares e enterradas nos cantos das senzalas, foram registrados na Jamaica e nos Estados Unidos, sendo identificadas como garrafas de feitiço (Wilkie, 1997:88-89). Puckett (1968, citado em Wilkie, 1997:88), em sua pesquisa etnográfica sobre crenças tradicionais dos afro-americanos do sul dos Estados Unidos, descreve o uso dessas garrafas, as quais são preenchidas com ingredientes mágicos e enterradas próximas às portas das casas, ou em caminhos, ou encruzilhadas. Garrafas eram também um item comum na parafernália ritual das casas de candomblé baianas do século XIX (Harding, 2000:75-76), assim como foram usadas por escravos angolanos e congoleses no Brasil em práticas divinatórias (Sweet, 2003:126).

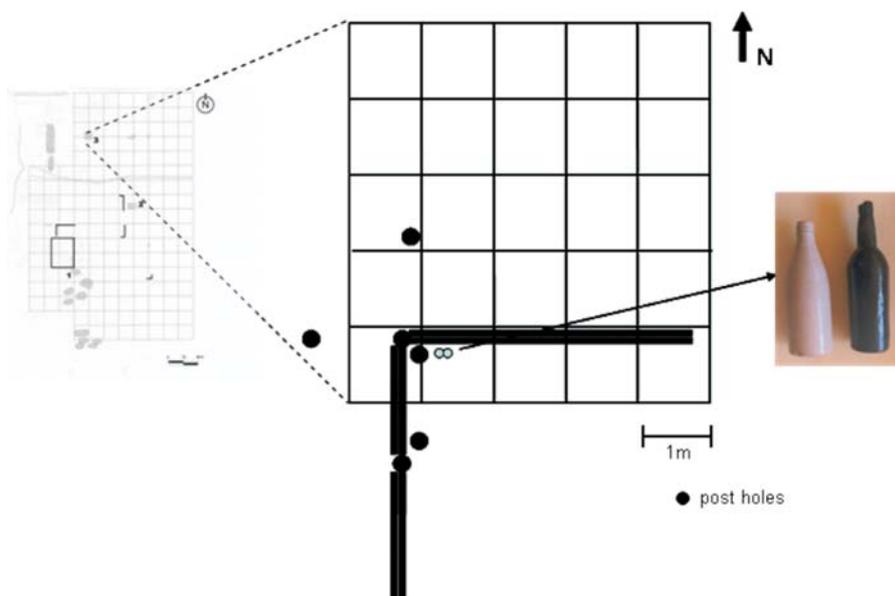


Figura 6: Senzala do Engenho Água Fria (área 3) – contexto de deposição das garrafas completas.

É notável o caráter subversivo, tático, das práticas que envolveram esconder e enterrar tais objetos, sobretudo na casa grande do senhor do Engenho Rio da Casca, visto que os escravos, muito provavelmente os escravos domésticos que viveram ou trabalharam a maior parte do tempo nessa casa, tiveram que procurar por oportunidades, pelo tempo certo, para agir, tomando vantagem daqueles momentos nos quais a vigilância a eles estava enfraquecida.

Por outro lado, deve-se considerar que os portugueses e luso-brasileiros também podem ter sido influenciados pelos sistemas de crença dos escravos, visto que há certos paralelismos entre crenças tradicionais dos camponeses portugueses e os sistemas de crença africanos. Deve-se ainda considerar que os filhos dos senhores eram criados por escravas domésticas, as quais poderiam introduzir suas crenças na casa grande (ver Freyre, 1992:326-331). Assim, a fé católica dessas crianças pode ter sido sujeita a um sincretismo, contendo elementos de sistemas de crenças africanos e de tradições camponesas europeias-ocidentais, conforme será discutido adiante.

LUSOS-BRASILEIROS, AFRICANOS E AMULETOS: UM DENOMINADOR COMUM

A existência de convergências nos sistemas de crenças paralelos ao catolicismo entre a sociedade luso-brasileira dominante e os escravos é evidenciada em Mato Grosso pelo uso de figas por ambos os grupos. A figa é um amuleto, provavelmente de origem européia, visto que era usada pelos romanos e etruscos, que representa um gesto da mão no qual o polegar é inserido entre o indicador e o médio, numa clara alusão ao intercuro heterosexual. Na Europa Ocidental, incluindo Portugal, a figa é usada como proteção contra o olho grande (Gallop, 1961:60). No caso de Mato Grosso, figas, geralmente feitas de ouro e/ou coral, são descritas em diversos inventários, predominando, porém, naqueles de mulheres africanas e de ascendência incerta. Figas são também comumente descritas nos inventários do século XVIII de escravas forras da capitania de Minas Gerais (Paiva, 2001:220-221). O viajante inglês Thomas Ewbank (citado em Karasch, 2000:305) observou que as figas eram o principal amuleto usado por todas as classes sociais no Rio de Janeiro, tendo, porém, um apelo especial entre os escravos, os quais gastavam o primeiro soldo que recebiam comprando esses amuletos.

No Mato Grosso, assim como em outras regiões do Brasil, as figas podiam ser usadas individualmente ou agrupadas em uma corrente, usualmente um rosário, com outros amuletos e elementos católicos. No inventário da africana Joaquina Mina, morta em Cuiabá em 1832, uma série de itens portáteis religiosos é descrita, incluindo dois rosários, em ouro e prata, um espírito santo (provavelmente a figura de uma pomba de prata), outro rosário contendo uma conta de ouro e duas figas, e dois bentinhos. Dentre os itens mais estreitamente relacionados com uma estética e com práticas de origem africana estão diversas contas de colar azuis, colares de coral e 22 cachimbos, provavelmente produzidos pela africana para a venda. Figas e pombas de ouro, rosários, colares de coral e corações sagrados são também descritos no inventário de outra escrava forra, Joaquina Leite, datado de 1878, assim como nos inventários de mulheres pobres de ascendência desconhecida (Symanski, 2006:233-252). Como observa Sweet (2003:207), os escravos podem ter adotado rosários como objetos de poder que funcionavam como tantos outros amuletos africanos.

Quando esses amuletos e objetos religiosos eram agrupados em uma corrente, eles eram denominados como pencas de balangandãs, as quais eram comumente associadas com as escravas, que as carregavam na cintura com o intuito de serem protegidas pelo seu poder (Paiva, 2001:220-221). Embora muitos desses itens pudessem ser referentes à fé católica, eles tinham um apelo especial para os escravos como amuletos, sendo assim imbuídos com valores que estavam muito mais relacionados a sistemas de crenças de origem africana do que com a mais aparente religião católica, dado que a crença no poder protetor dos amuletos era difundida por toda a África sub-Saariana (Figueira, 1938:200; Karasch, 2000:353, 361-362; Mbiti, 1991:24).

Coincidentemente, o único inventário levantado de senhor de engenho que descreve figas e outros itens comuns nas penca de balangandãs é o de Antônia Pereira da Silva, filha e neta de portugueses senhores de engenho da região, proprietária do Engenho Água Fria. Nesse documento, datado de 1870, está descrita uma possível penca de balangandãs, composta por “figa, coração, chave, etc.”, além de um grosso colar de ouro contendo uma figa grande, um coração feito de ouro e duas outras figas feitas de ouro e coral. Por outro lado, da mesma forma que a grande maioria dos senhores de engenho da região, ela mantinha na casa grande um altar de santos católicos, com uma imagem do Nosso Senhor Crucificado e outra de Nossa Senhora, além de diversos outros objetos religiosos utilizados “na celebração do Santo Sacrifício da Missa”. Todos esses itens sugerem que a visão de mundo religiosa de Antônia Pereira era a de um catolicismo sincrético, no qual elementos de uma tradicional cultura camponesa portuguesa, talvez misturada a crenças afro-brasileiras, representada pela crença no poder protetor dos amuletos, foi mantida em conjunção com os tradicionais elementos da fé católica, representada pelo altar e imagens religiosas presentes em sua casa.

A presença de material arqueológico indicativo de crenças religiosas de origem africana nos engenhos Rio da Casca e Água Fria demonstra que a imposição da religião católica aos escravos foi menos efetiva do que os senhores provavelmente imaginavam. Esses achados sugerem que os escravos não somente rejeitaram a religião católica, pelo menos na forma tradicional em que ela era pregada pela sociedade dominante, mas também utilizaram suas próprias expressões religiosas como armas para mitigar a violência e o poder dos senhores de engenho sobre eles. Da mesma forma, deve-se considerar que a religiosidade dos senhores estava também imbuída de elementos não católicos, que tinham origem em crenças camponesas portuguesas tradicionais e que também poderiam ter sido influenciados pelos sistemas de crenças de origem africana. Assim, de certo modo ambos os grupos podem ter mantido sistemas de crenças paralelos ao catolicismo. Em suma, a crença nas forças de um mundo sobrenatural que podiam ser capturadas em objetos específicos constituiu uma faceta de ambos os sistemas de crenças e pode ter agido como um denominador comum entre visões de mundo de outro modo um tanto disparatadas.

A SÍNTESE DE REFERÊNCIAS DA ATUALIDADE

Na atualidade, os camponeses de Chapada dos Guimarães parecem ter perdido a memória dos deuses e entidades sobrenaturais africanos. Não obstante, eles mantêm celebrações religiosas tradicionais com claras influências africanas, sobretudo da África Central. Essas celebrações são as festas de santos. Uma vez por ano cada uma das famílias de maior prestígio na região organiza uma grande festa para seu santo patrono, para a qual toda a comunidade é convidada. A imagem do santo patrono é mantida em um altar doméstico da sala de entrada juntamente com imagens de outros santos (figura 7). Den-

tre as principais festas de santos na região estão as de São Benedito, o santo negro adorado pelos escravos, São Francisco, São João e Santa Rita de Cássia. Várias semanas antes do começo de cada festa, a família do festeiro organiza uma bandeira de santo, na qual é pintada a imagem do santo homenageado. A seguir, alguns dos membros da família, seguidos por um grupo de devotos do santo, carregam a bandeira em procissão ao longo de uma rota bem estabelecida (figura 8). Essa procissão, que dura semanas, visita todos os povoados da região, sendo recebida nas casas, onde os devotos comem, cantam, tocam acordeom e rezam. Em cada casa visitada os organizadores da bandeira pedem contribuições para a festa, tais como dinheiro, galinhas, porcos, ovelhas, arroz, mandioca, etc.. As celebrações começam quando a bandeira retorna à casa do festeiro, sendo realizadas orações na frente do altar do santo, seguidas por uma refeição comunal e, finalmente, por danças, estendendo-se por toda a noite. A festa é finalizada com a lavagem ritual no rio do santo patrono. Durante essa cerimônia, a anciã da família leva a imagem do santo ao rio, sendo seguida pela procissão. A seguir a anciã entra no rio e abençoa a água com a imagem do santo, fazendo três sinais da cruz sobre a água e mergulhando, então, a imagem. Com a água assim abençoada todos os membros da procissão entram no rio para serem eles próprios abençoados (figura 9). O santo é então retornado ao seu altar doméstico (Lima Filho, 2001:40-42).



Figura 7: Chapada dos Guimarães – altar doméstico de São Benedito (fotografia de Silvio Bragato)



Figura 8: Chapada dos Guimarães - Bandeira de São João Batista (fotografia de Silvio Bragato)



Figura 9: Chapada dos Guimarães – lavagem ritual do santo (São João) no rio da Casca (fotografia de Silvio Bragato)

É marcante a similaridade entre as festas de santos de Chapada dos Guimarães e algumas festividades do planalto de Benguela, sul de Angola, onde vive a etnia Ovimbundu. Cabe destacar que escravos da nação Benguela constituíram um dos principais grupos africanos majoritários nos engenhos de Chapada entre 1790 e 1850 (Symanski, 2006: 131-133). Este é particularmente o caso das festas envolvendo procissões, como a festa da hela e a procissão do boi sagrado. A festa da hela é a celebração da cerveja de sorgo descrita por Capelo e Ivens (s.d.: 157-158) em 1884, quando esses viajantes portugueses cruzaram o planalto de Benguela em sua expedição até a costa de Moçambique. Essa festa era celebrada em junho em diversas aldeias (senzalas) da região. Como parte da preparação antecedendo as festividades, dois dos mais importantes indivíduos da senzala assumiam o papel de festeiros e, seguidos por diversos membros de sua senzala, viajavam pela região durante diversos dias, visitando várias senzalas para pedir contribuições para a festa, ocasião na qual tocavam instrumentos musicais e cantavam. Quando a procissão retornava para sua senzala, a festa era iniciada, envolvendo danças e cantos. A procissão Nyaneca do boi sagrado, por sua vez, homenageia os antigos reis desse grupo. Essa procissão também se estende por diversas semanas, visitando diversas senzalas e fazendas da região antes de retornar a sua aldeia de origem (Estermann e Gibson, 1976: 158-159).

Retornando à lavagem ritual da imagem do santo em Chapada, deve-se lembrar que, embora corpos d'água sejam significantes nas religiões cristãs protestantes, eles não têm uma importância ritual na religião católica, que era a religião absolutamente dominante entre os luso-brasileiros. Por outro lado, corpos d'água têm uma significância muito forte em diversas religiões do Oeste da África e África Central, sendo considerados lugares habitados por entidades sobrenaturais, como deuses e espíritos (see Mbiti 1991: 152; Thompson, 1983). As religiões afro-brasileiras, por sua vez, também dão um forte significado à água (Bastide, 1978: 160), sendo comum a realização de rituais e deposição de oferendas para as entidades nas margens dos rios, lagos e mar. A crença em entidades sobrenaturais que habitam a água é ainda hoje comum na comunidade afro-brasileira de Vila Bela, Mato Grosso, onde a população deixa oferendas, tais como escovas, contas de colar e espelhos, em uma pedra sagrada localizada no meio de um lago, onde, acredita-se, vive uma entidade conhecida por mão d'água (Bandeira, 1988: 206-207). Finalmente, deve-se considerar que há fortes similaridades entre os cultos afro-brasileiros relacionados aos santos domésticos e os cultos da África Central relacionados aos espíritos ancestrais (Bandeira, 1988; Sweet, 2003: 206). Cabe lembrar que na cosmologia bacongo a água separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos (Thompson, 1983: 109).

Nesse sentido, a lavagem ritual do santo em Chapada dos Guimarães pode ser vista como um ajustamento de crenças católicas e africanas dentro de uma única estrutura. Assim, quando a anciã faz o sinal da cruz sobre as águas do rio ela está simultaneamente referenciando a cruz cristã e os significados relacionados ao cosmograma bacongo, sendo este último ainda mais reforçado pelas ondas circulares geradas pelo mergulho da imagem do santo na água. Quando ela mergulha a imagem do santo, na qualidade de espírito

ancestral, na água, ela está estabelecendo contato entre os mundos natural e sobrenatural, e assim renovando o poder do santo como um intermediário entre os dois mundos. Em suma, esse ritual, ainda realizado na região, constitui uma síntese de referências, na qual elementos europeus e africanos, como a religião católica, crenças de origem africana, procissões, cruzes, santos brancos e negros, e os espíritos dos ancestrais foram todos agregados em uma única prática. Esta prática, portanto, é o resultado final da composição, através do tempo, de *backgrounds* diferenciados dentro de uma realidade (*foreground*) compartilhada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cultura material, onipresente na realidade concreta da vida cotidiana (*foreground*), pode ser preenchida com referências a um mundo idealizado de potencialidades, um *background* que, como um mapa, guia a vida cotidiana dos seres humanos. No mundo físico dos engenhos aqui abordados, os senhores fizeram referências constantes ao seu mundo idealizado, um mundo espiritualmente cristão, materialmente representado pelas capelas, imagens de Cristo e dos santos católicos, terços e crucifixos, mas também um mundo que referenciava a Europa Ocidental moderna, civilizada e burguesa, representada através das louças inglesas ricamente decoradas. Esses últimos itens foram usados por esse grupo como indicadores de *status* e sofisticação, sendo ainda hierarquicamente redistribuídos para os grupos subordinados como uma estratégia para reafirmar a estrutura de poder no espaço do engenho. Por outro lado, o mundo idealizado dos escravos foi uma África para sempre perdida e lembrada. Para os escravos brasileiros, a África tornou-se uma terra prometida, chamada Aluanda (O'Gorman, 1977). Aluanda é uma alusão a São Paulo de Luanda, capital de Angola, o único porto africano de embarque de escravos que permaneceu na memória coletiva dos afro-brasileiros. As referências a esse mundo idealizado foram expostas na cultura material e nas práticas religiosas dos escravos da região de Chapada, tendo sido reproduzidas através das gerações até se conformarem no catolicismo camponês cujos rituais e crenças apresentam, até os dias atuais, estrutura e simbolismos de origem africana.

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINI, Camilla. 1998. Resistência cultural e reconstrução de identidades: um olhar sobre a cultura material dos escravos do século XIX. *Revista de História Regional* 3(2):115-137.
- ALEIXO, Lúcia H. 1984. *Mato Grosso: Trabalho Escravo e Trabalho Livre*. Brasília, Ministério da Fazenda.
- ASSIS, E. 1988. *Contribuição para o Estudo do Negro em Mato Grosso*. UFMT, Cuiabá.
- BANDEIRA, M. L. 1988. *Território Negro em Espaço Branco: Estudo Antropológico de Vila Bela*. Brasiliense, São Paulo.
- BARRET, J. 1999. The Mythical Landscapes of the British Iron Age. In ASHMORE, W. e KNAPP, A. (orgs.) *Archaeologies of Landscape*. Massachussets, Blackwell Publishers, pp.253-268.
- BASTIDE, R. 1978. *The African Religions of Brazil*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- CAPELO, H. e IVENS, R. s.d. *De Angola à Contracosta*. Lisboa, Publicações Europa-América.
- CORRÊA FILHO, V. 1969. *História de Mato Grosso*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro.
- CRIVELANTE, M. 2001. *Casamentos de Escravos Africanos em Mato Grosso, Um Estudo sobre Chapada dos Guimarães, 1798-1830*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá.
- DAVIDSON, James. 2004. Rituals captured in context and time: Charm use in North Dallas Freedman's Town (1869-1907), Dallas, Texas. *Historical Archaeology*, 38 (2):22-54.
- DECERTEAU, M. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, University of California Press.
- DECORSE, C. 1999. Oceans Apart: Africanist Perspectives on Diaspora Archaeology. In SINGLETON, T. (ed.), *"I, too, Am America": Archaeological Studies of African-American Life*. University Press of Virginia, Charlottesville, pp.132-158.
- _____. 2001. *An Archaeology of Elmina*. Smithsonian Institution Press, Washington.
- DELLE, J. A. 1999. The Landscapes of Class Negotiation on Coffee Plantations in the Blue Mountains of Jamaica. *Historical Archaeology*, 33 (1):136-158.
- ESTERMANN, C. & GIBSON, G. 1976. *The Ethnography of Southwestern Angola*. Holmers & Meier, New York, London.
- FENNELL, C. 2003. Group Identity, Individual Creativity, and Symbolic Generation in a Bokongo Diaspora. *International Journal of Historical Archaeology*, 7 (01):1-31.
- FERGUSON, L. 1992. *Uncommon Ground. Archaeology and Early African America, 1650-1800*. Washington, Smithsonian Institution Press.
- _____. 1999. "The cross is a magic sign": marks on eighteenth-century bowls from South Carolina. In SINGLETON, T. (ed.), *"I, too, am America". Archaeological studies of African-American life*. Virginia, The University Press of Virginia, pp.116-131.

- FIGUEIRA, L. 1938. *Africa Bantu – Raças e Tribos de Angola*. Oficinas Fernandes, Lisboa.
- FLORENCE, H. s.d. *Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas - 1825 a 1829*. Cultrix, São Paulo.
- FREYRE, G. 1992. *Casa Grande e Senzala*. Editora Record, Rio de Janeiro.
- GALKE, Laura. 2000. Did the Gods of Africa Die? A Re-examination of a Carrol House Crystal Assemblage. *North American Archaeologist*, 21 (1): 19-33.
- GALLOP, R. 1961. *Portugal—A Book of Folk-Ways*. Cambridge University Press, Cambridge.
- HARDING, Rachel. 2000. *A Refuge in the Thunder: Candomblé and Alternative Spaces of Blackness*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- HERBERT, Eugenia. 1973. Aspects of the Use of Copper in Pre-Colonial West Africa. *The Journal of African History*, 14(2):179-194.
- HIRSCH, E. 1995. Introduction: Landscape: Between Place and Space, In HIRSH, E. e O'HANLON, M. (eds.) *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, ed. by Eric Hirsch and Michael O'Hanlon. Oxford, Clarendon Press, pp.1-30.
- JONES, Lynn. 2000. *Crystals and Conjuring at the Charles Carroll House, Annapolis, Maryland*. *African-American Archaeology* 27:07-14.
- KARASCH, Mary C. 2000. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro*. São Paulo, Companhia das Letras.
- LANGSDORFF, G. H. 1998. *Os diários de Langsdorff – Mato Grosso e Amazônia*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz.
- LENHARO, A. 1982. *Crise e Mudança na Frente Oeste de Colonização*. Editora UFMT, Cuiabá.
- LEONE, M. P. 1984. Interpreting Ideology in Historical Archaeology: the William Paca Garden in Annapolis, Maryland. In MILLER, D. e Tilley, C. *Ideology, Power and Prehistory*. London, Cambridge University Press, pp.25-35.
- _____. 1995. A Historical Archaeology of Capitalism. *American Anthropologist* 97(2):251-268.
- LEONE, Mark and FRY, Gladys-Marie. 2001. Spirit Management among Americans of African Descent. In ORSER, C. (ed.) *Race and the Archaeology of Identity*. Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 143-157.
- LIMA FILHO, M. O Universo Simbólico, Explorações Antropológicas: A Festa de São João do João Carlos. In FRAGA, L. (coord.), *Projeto de Levantamento e Resgate do Patrimônio Histórico-Cultural da Região da UHE-Manso. Relatório Final de Atividades*. Goiânia, UCG.
- MBITI, J. 1990. *African Religions and Philosophy*. Heinemann, New Hampshire.
- _____. 1991. *Introduction to African Religion*. Heinemann, New Hampshire.
- McGUIRE, R. 1991. Building Power in the Cultural Landscape Of Broome County, New York, 1880 to 1940. In McGUIRE, R. e PAYNTER, R. *The Archaeology of Inequality*. Oxford, Basil Blackwell, pp. 102-124.
- MESQUITA, J. 1931. Grandeza e Decadência da Serra-Acima. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso* 28: 31-56.

- O’GORMAN, F. 1977. *Aluanda: A Look at Afro-Brazilian Cults*. Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora.
- PAIVA, E. 2001. *Escravidão e Universo Cultural na Colônia, Minas Gerais, 1716-1789*. Editora UFMG, Belo Horizonte.
- PHILIPS, John, E. 1983. African Smoking and Pipes. *The Journal of African History*, 24(3):303-319.
- PIKIRAYI, I. 1993. *The archaeological identity of the Mutapa State*. Uppsala, Uppsala University, Sweden.
- REDINHA, J. 1948. As Gravuras Rupestres do Alto Zambeze e a Primeira Tentativa de sua Interpretação. *Subsídios para a História, Arqueologia e Etnografia dos Povos da Lunda*, 2:65-91.
- REDMAN, C. 1974. Archaeological sampling strategies. *Addison-Wesley Modules in Anthropology*, 55:5-32.
- ROSA, Carlos. 1996. *AVila do Senhor Bom Jesus do Cuiabá – a Vida Urbana em Mato Grosso no Século XVIII*. Tese de Doutorado em História, São Paulo, Universidade de São Paulo.
- RUSSEL, Aaron E. 1997. Material culture and African-American spirituality at the Hermitage. *Historical Archaeology* 31(2):63-80.
- SAMFORD, P. 1996. The Archaeology of African-American Slavery and Material Culture. *The William and Mary Quarterly*, third series, 53 (1):87-114.
- SAMPAIO, Gabriela R. 2001. Pai Quilombo: o Chefe das Macumbas no Rio de Janeiro Imperial. *Tempo*, 6 (11):154-171.
- SCARRE, C. 2002. Coast and Cosmos: The Neolithic Monuments of Northern Brittany. In SCARRE, C. *Monuments and Landscape in Atlantic Europe: Perception and Society During the Neolithic and Early Bronze Age*. London: Routledge, pp. 84-102.
- SECKINGER, R. L. 1970. *Politics in Mato Grosso, 1821-1851*. Tese de doutorado não publicada. Departamento de Historia, University of Florida.
- SIQUEIRA, E. M., COSTA, L. e CARVALHO, C. 1999. *O processo histórico de Mato Grosso*. 2a. edição, Cuiabá, UFMT.
- SIQUEIRA, E. M. 2001. Resgate Histórico. In FRAGA, L. (coord.) *Relatório Final do Projeto de Levantamento e Resgate do Patrimônio Histórico-Cultural da UHE-Manso, MT*. Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, Universidade Católica de Goiás.
- SWEET, James. 2003. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World – 1441-1770*. Chapel Hill and London, The University of Carolina Press.
- _____. 2003. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World – 1441-1770*. The University of Carolina Press, Chapel Hill and London.
- SYMANSKI, L. 2006. *Slaves and Planters in Western Brazil: Material Culture, Identity and Power*. Tese de Doutorado em arqueologia, University of Florida, Gainesville.
- SYMANSKI, L. C. e SOUZA, M. A. 2001. A Arqueologia Histórica: Relações Sociais e Construção de Identidades na Região do Rio Manso. In FRAGA, L. (coord.) *Relatório Final do Projeto de Levantamento e Resgate do Patrimônio Histórico-Cultural da UHE-Manso, MT*. Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, Universidade Católica de Goiás, pp. 1-184.

- PEARSON, M. P. e RICHARDS, C. 1994. Architecture and Order: Spatial Representation and Archaeology. In PEARSON, M. e RICHARDS, C. *Architecture and Order: Approaches to Social Space*. New York: Routledge, pp.38-72.
- THOMAS, J. 1993. The Politics of Vision and the Archaeology of Landscape. In BENDER, B. *Landscape: Politics and Perspectives*. Providence, Oxford, Berg Publishers, pp. 1-18.
- THOMPSON, R. F. 1983. *Flash of the spirit. African and Afro-American art and philosophy*. United States of America, Vintage Books.
- TILLEY, C. 1993. Art, Architecture, Landscape [Neolithic Sweden]. In BENDER, B. *Landscape: Politics and Perspectives*. Providence, Oxford, Berg Publishers, pp. 49-84.
- VAINFAS, R. 1986. *Ideologia e Escravidão : os Letrados e a Sociedade Escravista no Brasil Colonial*. Vozes, Petrópolis.
- VOLPATO, L. R. 1993. *Cativos do sertão: Vida cotidiana e escravidão em Cuiabá em 1850-1888*. São Paulo, Marco Zero.
- _____. 1997. *A Conquista da Terra no Universo da Pobreza: Formação da Fronteira Oeste do Brasil, 1719-1819*. Editora Hucitec, São Paulo.
- _____. 1996. Quilombos em Mato Grosso: Resistência Negra em Área de Fronteira. In REIS, J. e GOMES, F. *Liberdade por um Fio: História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 213-239.
- WILKIE, Laurie A. 1995. Magic and Empowerment on the Plantation. *Southeastern Archaeology* 14:136-157.
- _____. 1997. Secret and Sacred: Contextualizing the Artifacts of African-American Magic and Religion. *Historical Archaeology* 31(4):81-106.
- _____. 1999. Evidence of African Continuities in the Material Culture of Clifton Plantation, Bahamas. In HAVISER, J. (ed.), *African Sites in the Caribbean*. Marcus Wiener Publishers, Princeton, pp. 264-275.
- _____. 2000. Culture Bought: Evidence of Creolization in the Consumer Goods of an Enslaved Bahamian Family. *Historical Archaeology*, 34(3):10-26
- YOUNG, A. 1997. Risk Management Strategies among African-American Slaves at Locust Grove Plantation. *International Journal of Historical Archaeology*, 1 (1):3-29.