



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Angela Ferreira

Título: RELATOS AFRICANOS E CARIBENHOS NAS RELAÇÕES HUMANOS E
OBJETOS: UMA ETNOGRAFIA HÍBRIDA SOBRE CULTURA MATERIAL.

FLORIANÓPOLIS - SC
2025

Angela Ferreira

Título: RELATOS AFRICANOS E CARIBENHOS NAS RELAÇÕES HUMANOS E
OBJETOS: UMA ETNOGRAFIA HÍBRIDA SOBRE CULTURA MATERIAL.

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação
em Pós-Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal de Santa Catarina como
requisito final para a obtenção do título de Doutor
em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Viviane Vedana

FLORIANÓPOLIS - SC

2025

Ferreira, Angela

RELATOS AFRICANOS E CARIBENHOS NAS RELAÇÕES HUMANAS E
OBJETOS: UMA ETNOGRAFIA HÍBRIDA SOBRE CULTURA MATERIAL. /
Angela Ferreira ; orientador, Viviane Vedana, 2025.
144 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2025.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Cultura Material . 3.
Etnografia. 4. Antropologia dos objetos.. I. Vedana,
Viviane. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Angela Ferreira

Título: RELATOS AFRICANOS E CARIBENHOS NAS RELAÇÕES HUMANOS E
OBJETOS: UMA ETNOGRAFIA HÍBRIDA SOBRE CULTURA MATERIAL.

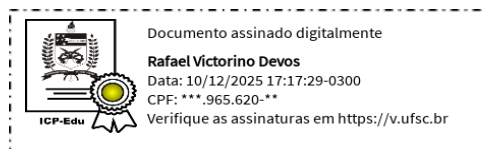
O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 28 de Agosto de 2025, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.(a) Yérsia Souza de Assis , Dr.(a)
Instituição UFRB

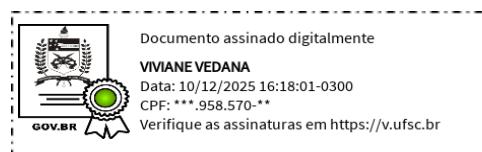
Prof.(a) Vania Zikan Cardoso, Dr.(a)
Instituição UFSC

Prof. Waldemir Rosa, Dr.
Instituição UNILA

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.



Coordenação do Programa de Pós-Graduação



Prof.(a) Viviane Vedana, Dr.(a)
Orientador(a)

Florianópolis, 2025.

Dedico esse trabalho aos parentes e amigos
que se foram enquanto eu escrevia.

AGRADECIMENTOS

O caminho foi longo, mas o importante foi ter chegado até aqui. Agradeço primeiramente aos meus ancestrais, as deidades e entidades que nos permitiram navegar nos mares de uma memória que nunca tive pela falta de oralidade e registro.

Agradeço ao suporte financeiro que me foi concedido ao longo do doutorado pelo Instituto Brasil Plural (IBP) e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Dedico esse trabalho a meu avô paterno José Francisco Ferreira, homem negro de raiz africana, o qual nunca vi e pouco sei de sua história, ao meu irmão Dagoberto José Ferreira, aos meus pais, Gastão José Ferreira e Guiomar Ferreira de Carvalho (“in memoriam”), e a minha filha Dandara pelo afeto e companheirismo.

Agradeço a força dos amigos e familiares que partiram enquanto eu escrevia. Agradeço o acolhimento e carinho dos colegas e amigos do coração, professores e técnicos, nas fases turbulentas, e o companheirismo nas fases amenas que os mesmos nos permitiram desfrutar.

Lá onde não existe a escrita,
o homem está ligado à palavra que profere.
Está comprometido por ela. Ele é a palavra,
e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é.
(BÂ, 1972, p.181)

RESUMO

A presente tese explora a complexa relação entre objetos e pessoas, particularmente no contexto de diáspora e imigração contemporânea, destacando como os itens materiais se tornam âncoras da memória, identidade e pertencimento. A pesquisa utiliza uma metodologia híbrida, que combina entrevistas presenciais e remotas com pesquisa bibliográfica e audiovisual, adaptando-se aos desafios da pandemia de Covid-19. Conceitos como “diáspora”, “cosmopercepção”, “Teoria Ator-Rede”, “agências dos objetos”, “objetos companheiros”, “biografia das coisas”, e a “semântica dos objetos” se mostraram fundamentais para entender como os objetos não são meramente funcionais e utilitários, mas comunicam significados e moldam a percepção e as interações humanas. Exemplos de objetos religiosos, vestimentas tradicionais e objetos pessoais de imigrantes africanos e caribenhos, ilustram como esses itens materiais com potências subjetivas imateriais, se tornam veículos de proteção, fé e resistência cultural.

Palavras-chave: objetos; humanos; biografia.

ABSTRACT

The text explores the complex relationship between objects and people, particularly in the context of contemporary diaspora and immigration, highlighting how material items become anchors of memory, identity, and belonging. The research uses a hybrid methodology, combining in-person and remote interviews with bibliographical and audiovisual research, adapting to the challenges of the COVID-19 pandemic. Concepts such as "diaspora," "cosmoperception," "Actor-Network Theory," "object agencies," "companion objects," "biography of things," and the "semantics of objects" have proven fundamental to understanding how objects are not merely functional and utilitarian, but communicate meanings and shape human perception and interactions. Examples of religious objects, traditional clothing, and personal belongings of African and Caribbean immigrants illustrate how these material items, with immaterial subjective powers, become vehicles of protection, faith, and cultural resistance.

Keywords: objects; human ; biography.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa ilustrativo das paisagens turísticas de Florianópolis	40
Figura 2 – Mapa de localização das Fortalezas	41
Figura 3 – Entorno do Mercado municipal de Florianópolis	42
Figura 4 – Mapa do Senegal	62
Figura 5 – Tapete, <i>chapéu Kuff</i> e Alcorão	64
Figura 6 – Ambulantes senegaleses - Centro de Florianópolis	65
Figura 7 – Organograma Teoria da Identidade em Stuart Hall	69
Figura 8 – Tridente	72
Figura 9 – Camiseta - Estampa - fotos família e amigos	86
Figura 10 – Camiseta - Estampa - costas	86
Figura 11 – Virgen de La Caridad	87
Figura 12 – Café do Preto Velho	89
Figura 13 – Chapéu usado no Benin	96
Figura 14 – Opelê ou Rosário de Ifá	111
Figura 15 – Organograma: Interpretando os objetos	127

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Inventário de Objetos	108
Tabela 2 – Quadro descritivo	123

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ASO	Ambiente sem objetos
ANT	Actor-Network Theory
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
EAD	Educação à Distância
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IBP	Instituto Brasil Plural
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
TAR	Teoria Ator-Rede
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina

SUMÁRIO

1 SOBRE DIÁSPORAS, OBJETOS E PESSOAS	14
1.1 CONTEXTUALIZANDO O CONCEITO DE DIÁSPORA	16
1.2 DESDOBRAMENTOS METODOLÓGICOS	20
1.3 CONCEITOS E TEORIAS QUE ATRAVESSAM A NOSSA PESQUISA	24
2 A PRIMEIRA PROPOSTA DE CAMPO DA PESQUISA	36
2.1. UM BREVE PANORAMA SOBRE FLORIANÓPOLIS	37
2.2. A TELA COMO CAMPO POSSÍVEL	44
2.3 OBJETOS NADA ALEATÓRIOS	48
2.4 DISPUTA DA PRESENÇA CORPÓREA NO VIRTUAL	50
2.5 PESSOAS, EXPERIÊNCIAS E INTERSEÇÕES	54
3 NARRATIVAS PARTICULARES	61
3.1 O ALCORÃO, O CHAPEAU E O TAPETE	61
3.1.1 O que a presença e ausência dos objetos podem nos dizer	67
3.2 O TRIDENTE, O CHIFRE DE BOI, O BUSI (Búzio) E O COURO DE LOBO	70
3.3 A SANTERIA CUBANA, A BÍBLIA E A BANDEIRA	80
3.4 O IFÁ. O ANEL, O CHAPÉU E OS BÚZIOS	92
3.5 A HUMILDADE DOS OBJETOS	114
3.6 CURANDEIROS NYANGA. A IMPORTÂNCIA DOS OBJETOS ALEATÓRIOS NA EVOCAÇÃO DOS ESPÍRITOS	118
4 OBSERVAÇÕES A PARTIR DOS QUESTIONÁRIOS	122
5 UMA PERSPECTIVA DE COMO PODEMOS LER OS OBJETOS	127
6 CONCLUSÃO	129
REFERÊNCIAS	134

1 SOBRE DIÁSPORAS, OBJETOS E PESSOAS

O ponto de partida, ou hipótese inicial da pesquisa busca seguir a abordagem de Kopytoff (2008, p. 92) sobre a proposta de Rivers em construir uma biografia das coisas com base na posse, salientando o interesse de saber sobre a vida social das coisas, e assim, focar as histórias que as coisas contam (Taussig, 2021), e como as pessoas contam as histórias contadas pelas coisas. Até porque, trazer as coisas de volta a vida (Ingold, 2012) exige saber das experiências de onde emergem as relações entre coisas, objetos e pessoas. O objetivo geral de nossa pesquisa se debruça em compreender como as relações entre objetos e humanos se estabelecem dentro do contexto da diáspora e imigração contemporânea¹, caminhando em direção a objetivos específicos como:

1. Analisar as relações entre objeto e pessoa, contextualizando com suas histórias e modos de vida, trazendo algum exemplo das relações humanos/objetos peculiares a cultura de seus países;
2. Identificar as mudanças de significado do objeto em sua trajetória na vida da pessoa;
3. Analisar a forma como são construídas as narrativas das relações objeto/pessoa e pessoa/objeto;
4. Analisar como as identidades são reafirmadas, ou não, a partir dos objetos;

A priori optamos pelo uso e suporte tecnológico de comunicação, como método para contato e acesso às informações. A metodologia utilizada foi a de entrevistas a partir de encontros síncronos, via *Zoom*, *Meet*, *whatsapp*, além de pesquisa bibliográfica em livros, artigos, ensaios, teses, vídeos, filmes, com abordagens que se interseccionem com a tese e questionário via *Google doc*. Alguns encontros presenciais foram realizados após o afrouxamento das regras de distanciamento social devido a pandemia de Covid-19. As pessoas que colaboraram

¹ Entendemos a diáspora como termo polissêmico e temporal; Imigração é para nós a versão poética do - onde se quer chegar -, pois nesse sentido significa entrar em algum país ou território outro. Os dois termos aparecem no corpus da tese juntos ou separados, de acordo com a necessidade da abordagem.

com a pesquisa fazem parte de um grupo de discentes, oriundos de alguns países do continente africano e um país caribenho, vinculados à Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) nos cursos de graduação e pós-graduação.

O doutorado teve o percalço de começar junto com a pandemia de Covid-19, o que dificultou a realização das entrevistas necessárias para a construção da tese. A perda de amigos e familiares, a falta de vacina, o confinamento, a solidão e histórico de bronquite crônica, causaram fragilidade e instabilidade emocional que prejudicaram o andamento da pesquisa. O campo fechado, devido a impossibilidade de contato com as pessoas, impediu que os encontros fossem realizados de forma fluída. Foram diversas as tentativas de aproximação, entre um afrouxamento e outro, diante da necessidade de isolamento social. Vivemos momentos desgastantes. Houve dificuldades com a disposição das pessoas a dar entrevista. A negociação para que aceitassem ser entrevistados(as), exigiu paciência na construção da relação, o que demandou tempo, tempo esse que se estendeu com o protocolo de emergência que restringiu a circulação e contato entre as pessoas.

A pandemia também mudou nossas relações com alguns objetos e trouxe a normalidade o uso pessoal de outros, alterando a relação com a cultura material. Objetos cujo uso se restringia a espaços específicos, começaram a fazer parte do uso cotidiano. O cuidado com a assepsia dos objetos também ganhou espaço como agente profilático na contenção de danos, já que se via nos objetos uma possibilidade de se caracterizar como um vetor possível na transmissão e propagação da Covid-19. O uso de álcool ou água e sabão para higienização dos objetos materiais e das mãos, passou a ser uma prática comum. As máscaras cirúrgicas descartáveis, ou as feitas de algum tipo de tecido, aumentam a lista. O cuidado com sapatos, roupas e acessórios passam a ser observados, levando as pessoas a não entrarem em casa antes de tirá-los, para evitar qualquer contaminação que pudesse ocorrer no espaço de convivência da família. Até os produtos comprados nos mercados eram submetidos a uma rigorosa higienização, devido às embalagens que expostas ao contato da população passaram a ser vistas como ameaça. A pandemia acabou por nos ensinar como as relações humanos/objetos podem ser reelaboradas a partir das contingências e das adversidades que afetam o social.

1.1 CONTEXTUALIZANDO O CONCEITO DE DIÁSPORA

Antes de discorrer sobre o conceito de diáspora, apresentaremos alguns termos e seus conceitos que nos ajudarão a conectar a diáspora à nossa pesquisa. Mais a frente, estes mesmos termos servirão como argumento discursivo moderador no diálogo com os textos expostos. Falar sobre os objetos em diáspora exige pesquisa atenta aos diversos atravessamentos e encruzilhadas que os fazem se movimentar dentro do circuito secular contemporâneo. Leda Maria Martins utiliza o termo “encruzilhada” desde 1991. Martins observa que a encruzilhada funciona como um agente que traduz e opera os princípios que estruturam o pensamento negro, se mostrando uma cartografia fundamental para organizar uma epistemologia coerente aos saberes africanos e afrodiaspóricos (Martins, 2021). A encruzilhada nos ajuda a fazer uma leitura do sujeito da diáspora contemporânea sem o desprender das conexões que regem o presente, o futuro e o passado ancestral.

Revisitar a história dos navios que atravessaram o Oceano Atlântico no período colonial (Alencastro, 2000; Gilroy, 2001[1993]) nos conduzem a criar cenários e pensar em corpos destituídos e privados de seus bens materiais, de seus afetos, família, amigos, etc., entendendo que junto à matéria que compõe estes corpos só permanecem os sentimentos de dor, perda, a memória, e toda humilhação a eles imputada. Vimos nesse período, que pessoas abduzidas de seu espaço de convivência, se tornarem sujeitos destituídos de tudo aquilo que os faziam se reconhecer e pertencer a uma determinada cultura. A memória é um enclave interessante para se pensar como os hábitos e as tradições culturais, subsistiram à lógica de apagamento imposta pelo sistema colonial imperialista. O que emerge deste cenário é a capacidade de recriar, no processo da diáspora, aquilo que lhe é familiar.

A memória tem a capacidade de trazer à existência os objetos que integram a ambiência cultural de um indivíduo. Ao realizar isso, ela provê uma âncora subjetiva que mantém o indivíduo ligado às raízes de pertencimento. O objeto material adquire uma relevância significativa na diáspora, seu poder reside na capacidade de interagir com o humano, de engendrar pessoas e de tornar existências possíveis. Quando pensamos na reprodução e transformação dos objetos, suscitamos sua condição transitória, pois embora os objetos em diáspora possam, por um período,

assumir uma condição fantasmagórica, eles acabam por se engajar em um processo de traslado e reprodução. Essa ação criativa é estimulada por diversos fatores, desde uma necessidade básica, de se obter um objeto, até o contato com outras culturas. Essa materialização pode agregar aos objetos novos materiais, novas formas, novos usos e novos significados.

A noção cognitiva e sensibilidade cosmoperceptiva do indivíduo, juntamente com o uso da memória, podem ser os grandes parceiros nesse processo. O desafio está em trazer à existência aquilo que está na lembrança. Isso é feito, muitas vezes, pela reprodução de um objeto que seja igual ou parecido, de modo que esteja ao alcance dos sentidos. Caso a reprodução do objeto não seja possível, a substituição pode se dar pela aquisição de um objeto semelhante ou por algum outro objeto material, devidamente ressignificado. O importante é reafirmar a sensação de pertencer.

Ao que se refere a importância da memória, podemos nos embasar conceitualmente ao que Jan Assmann² define como memória externa, memória essa que é estabelecida nas instâncias externas da memória humana”, lugar no qual as relações humanas e objetos materiais são constituídas. Para Assmann essa memória externa teria quatro dimensões. A primeira delas seria a memória mimética, vinculada a livros de cozinha, bulas e manuais com suas indicações escritas. Uma segunda dimensão seria a memória dos objetos na qual caberiam os móveis, quadros e utensílios domésticos que despertariam as lembranças de nossa ancestralidade. A terceira é definida como memória comunicacional, que se desenvolve a partir da linguagem e capacidade de se comunicar na manutenção do contato com seus pares. A última é a memória cultural ou transmissão de sentido, onde cabem a forma como rituais e cerimônias são transmitidos. Aqui é o lugar onde a memória dos objetos transborda e se expande para o nível de memória cultural (Assmann, 2010, p. 18-19 *Apud* Bernd, 2014, p. 16). Outro conceito importante que se liga de alguma maneira ao conceito de memória é o de cosmopercepção.

Para Oyèrónké Oyěwùmí o conceito de cosmopercepção é um contraponto ao conceito de cosmovisão ocidental. Ela propõe utilizar o termo como uma forma mais elaborada para descrever a concepção de mundo de diferentes grupos culturais. É

² No original: ASSMAN, Jan. *La mémoire culturelle: écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. Paris: Flammarion, 2010.

no contraste com a "cosmovisão", termo usado no Ocidente, que a cosmopercepção se eleva. Segundo a autora, a cosmopercepção é usada por culturas que podem privilegiar outros sentidos além do visual, como por exemplo a cultura lorubá que baseava-se mais em uma combinação de sentidos ancorados pela audição (Oyěwùmí, 2021), para fazer a leitura do que está a sua volta. Leda Maria Martins, amplia o alcance do termo contextualizando-o à diáspora e às práticas religiosas da cultura africana e afro-brasileira (Martins, 1997). Com a cosmopercepção os sentidos são estimulados, as conexões permitem que a experiência sensorial seja apreendida, ampliada e aperfeiçoada. Ao situar esses termos em relação à diáspora, podemos agora discorrer sobre o conceito.

A diáspora como conceito é entendida e lida de diversas formas. Como termo com "múltiplos significados" (Silva, 2018, p. 2), respeita temporalidades, realidades e vivências culturais específicas. Em nossa pesquisa o uso da noção de diáspora tem a intenção de visualizar o termo em sua polissemia. A intenção é buscar dialogar sobre quais tonalidades interpretativas, e entendimentos de leitura, os sujeitos da diáspora contemporânea conduzem suas relações com os objetos concretos e materiais, sejam eles religiosos ou não, em seu sentido diacrítico e afins. A partir da perspectiva trazida e trabalhada por Paul Gilroy (2001), nos propomos a pensar qual o lugar dos objetos pessoais na afirmação das identidades e manutenção da sensação de pertencer dos sujeitos diaspóricos contemporâneos. Ressalto que entendemos a diáspora como uma categoria teórica temporal, cuja dinâmica performa a realidade do sujeito da diáspora conforme a motivação e contexto do seu deslocamento.

Reconhecemos que autores como James Clifford (1994), e outros como Stuart Hall (2006), seguiram uma linha de pensamento e ideias que foram sendo construídas a partir de lentes da historicidade e etnografias que agregam fatos e experiências não menos significativas para o termo, mas diante de tantas referências optamos por usar a leitura de Gilroy, não descartando pensar que as atuais migrações criam novos tipos de diásporas, sugerindo uma reconceitualização de seu significado (Werbner, 2013). A ideia de diáspora em Paul Gilroy (2001) é desenvolvida a partir de suas próprias experiências como teórico estudioso da dispersão afro-caribenha em diferentes regiões do mundo. Para o estudioso a diáspora é uma forma de deslocamento que não se limita às questões geográficas,

mas também inclui as dimensões culturais, políticas, econômicas, sociais, etc., que envolvem conflitos e perseguições, migrações forçadas e busca de oportunidades econômicas. De acordo com Paul Gilroy a diáspora é um fenômeno que ocorre como consequência da colonização, escravidão e migração, carregadas de profundas implicações sobre a forma como as pessoas percebem a si e aos outros.

Com base nas ideias do autor podemos entender que a diáspora é um fenômeno multifacetado que se condiciona por meio de dispersão geográfica motivada por diversos problemas que envolvem questões territoriais, degradação da cultura e da língua, descrédito da identidade étnica, perseguição política e religiosa e mais recentemente por questões ambientais e climáticas. Ela não afeta somente a grupos étnicos e pode incluir comunidades culturais e religiosas. Para Gilroy a diáspora se caracteriza por ser uma forma de conexão, forçada ou não, entre diferentes culturas, lugares e épocas, e se aplica a vários grupos e povos. O autor argumenta que a diáspora é um modo de resistência contra o imperialismo, o racismo e a opressão, mas que também permite que as pessoas construam uma identidade que ao mesmo tempo se revela múltipla, sincrética e/ou híbrida. Ela torna possível a criação de uma cultura transnacional, composta por elementos de diversas culturas, e distinta de cada uma delas. Assim, a diáspora pode ser vista como forma de encontro cultural, pois permite que as pessoas estabeleçam conexões entre culturas diferentes, e sua própria cultura, além das fronteiras e de limites determinados, o que torna possível a construção de uma identidade coletiva (Gilroy, 2001, p. 224).

A teoria da diáspora de Gilroy tem sido amplamente discutida e dialogada por diversos teóricos e acadêmicos que transitam por campos de pesquisa e estudos que incluem história, sociologia, antropologia, filosofia e literatura. É criticada por alguns teóricos por não levar em conta as diferenças internas entre os grupos diaspóricos, o que pode ser visto como uma forma de universalização da diáspora, ou como uma teoria centrada no ponto de vista do ocidente, que ignora a perspectiva dos próprios grupos diaspóricos. No entanto, a teoria de Gilroy continua a ser uma referência importante para a compreensão do modo como a dispersão geográfica e cultural de um grupo pode afetar a sua identidade primeira, mas não extingui-la por completo. Essa questão é atravessada por diversos termos como subjetividade, reconhecimento e “dupla consciência” (Du Bois, 2015, p. 9), o que de

acordo com Gilroy dão suporte e alicerce ao processo de construção das identidades, e novas formas de pertencimento.

Como fenômeno que sublinha a historiografia de vários grupos específicos como os gregos armênios e judeus (Miranda, 2021, p. 172), com uma abrangência que inclui negros, asiáticos e caribenhos, a diáspora arroga-se uma forma de construção da identidade, que aparece de forma individual e coletiva (Gilroy, 2001; Hall, 2006), ao permitir que pessoas que estão distantes de sua terra natal mantenham um vínculo legítimo com a sua cultura de origem, as comunidades formadas a partir dos encontros diaspóricos, se adaptam e se (re)inventam, criando novas formas de pertencimento e resistência à opressão das forças homogeneizantes que tendem apagar as particularidades culturais. Essa reflexão nos leva a compreender sobre como as travessias e translados, na forma de dispersão geográfica e cultural, podem afetar a identidade sem descaracterizá-la por completo. Nessa esteira se desenrolam as relações com objetos pessoais, por meio dos quais os sujeitos da diáspora reorganizam seu universo simbólico cultural, e onde se agrega e fomenta a construção de novas formas de subjetividade, identidade e reconhecimento. Aqui se dá uma negociação com as culturas que o sujeito da diáspora entra em contato, reconfigurando suas conexões com pessoas e objetos.

Esses objetos materiais, que circulam com o sujeito da diáspora, são objetos semânticos que permitem gerar uma linguagem que explora os elementos elaborados e contidos na cosmopercepção desse mesmo sujeito. Em termos pragmáticos, esses elementos se imbricam numa encruzilhada em suas relações de sentido produzindo uma linguagem cuja sintaxe, possível para uma semântica dos objetos, é construída a partir da subjetividade. Esta interpretação nos conduz a pensar outras metodologias possíveis para refletir sobre quais conexões, laços e vínculos, se mostram a partir das relações humanos e objetos.

1.2 DESDOBRAMENTOS METODOLÓGICOS

O método, ou estratégia usado em nossa pesquisa, teve que ser repensado diversas vezes, devido aos impasses diante de um cenário de pandemia pelo novo Covid-19. Podemos dizer que ao longo do processo as abordagens, com o propósito

de reunir informações, tiveram que ser diversas. Usamos três meios de contato, entrevistas remotas e presenciais, além de um questionário por meio do *Google Forms*, que nos ajudaram a produzir a presente tese. Nas entrevistas remotas utilizamos o acesso às plataformas *Zoom meeting online*, *Google Meet* e *Whatsapp*.

Importante frisar que a partir do questionário seguimos para as entrevistas remotas, via *Zoom*, *Meet*, *whatsapp* e na medida do possível, realizamos entrevistas presenciais, todo esse procedimento foi intercalado com as pesquisas bibliográficas e filmicas via *Youtube* (livros, artigos, ensaios, teses, vídeos, filmes, com abordagens que se interseccionam com a tese). Pensando no fazer etnográfico como algo a ser modelado a partir da observação participante, mas também entendendo que o momento em que vivíamos, demandava pensar em outras formas possíveis de se realizar um trabalho de campo, partimos com uso de tecnologias digitais.

Estamos no ano de 2021, e como nos aponta Ferraz (2020) a humanidade já viveu a peste negra, a gripe espanhola, a cólera, o ebola, e agora o novo Covid-19, um vírus quimera, com suas muitas cepas. Esse pequeno grande obsessivo e devorador de vidas, levou embora parentes e amigos, mas não só, nos raptou o tempo, os sonhos, os amores, o lugar seguro, vimos a nossa frente “tudo se dissolve(ndo)³ no ar” (Marx; Engels, 2015). Essa incertitude, diante das adversidades e contingências, nunca saltou tanto aos olhos como nesses tempos. Nosso mundo, literalmente, se desconfigurou diante de nossos olhos. Certezas, projetos, planos, se pixelaram, descaracterizando nosso mundo, devorando o que estava em quadro e fora de quadro em nossas ambições e história. Diante desse cenário, muitas possibilidades emergiram e instigaram nosso modo de pensar uma metodologia, que colocasse a observação em voga. Entendemos que a elaboração de uma etnografia que se possa chamar de possível e autêntica, deve seguir os padrões tradicionais da antropologia malinowskiana de observação participante, até porque, o observar exige uma aproximação mínima das culturas que se pretende pesquisar. O evento epidêmico nos permitiu pensar em que esfera ou nível deveríamos estabelecer esse aproximar.

Embora o momento tenha arrefecido os ânimos, o que vimos acontecer foi a abertura de um leque de novidades e possibilidades de contato e comunicação se

³ Grifo nosso

desvelando diante de nós. Não que já não estivessem aí, nem tão pouco que fossem obsoletos, talvez pensados por alguns pesquisadores como ferramenta etnográfica. Os meios digitais passam a se desdobrar e o audiovisual emerge, mais uma vez, como ferramenta de registro histórico, colocando o iconográfico num nível muito mais abrangente, não somente como forma, mas também como meio.

Desde os tempos de captura de imagem e som através do modo analógico, o audiovisual em seus segmentos, já nos permitia tais registros, mas não com a acessibilidade que temos atualmente. Os equipamentos analógicos eram caros e de difícil acesso. Pesquisadores que tinham acesso a tal tecnologia desenvolveram trabalhos etnográficos maravilhosos, como Bateson (1942), Jean Rouch (1974), Margaret Mead (1951), Malinowski (2018[1922]), entre outros. Atualmente, com o advento da internet, o formato digital viabiliza o acesso às tecnologias tornando possível a gravação de som e imagens, nítidas e audíveis, com qualidade excepcional. Os editores, com ferramentas avançadas, facilitam corrigir e aperfeiçoar detalhes.

A quantidade de gravadores de áudio e vídeo que cabem na palma da mão, como os celulares e *Smartphones*, facilitam os registros. Recursos que anteriormente eram quase impossíveis de se acessar, geralmente importados e muito acima de nossa realidade econômica, atualmente são mais acessíveis. Dessa forma, os equipamentos que tínhamos tornaram possível o explorar dos métodos e o uso de meios que se encontravam disponibilizados ordinariamente, prontos para facilitar o processo e viabilizar a execução. *Podcasts*, gravações audiovisuais, salas de bate papo, chamadas de vídeos síncronas e gravações assíncronas em plataformas como *Meet* e *Zoom* e até mesmo o *WhatsApp*, podem e devem ser exploradas como meios possíveis para registros etnográficos. O desafio é, justamente, atender ao apelo que Donna Haraway (1995) faz sobre trazer à luz novas narrativas possíveis.

É nessa esteira que caminha a metodologia que acabou por ser usada na elaboração da tese. Devemos estar atentos e explorar os meios que convidam às possíveis novas narrativas, observar as relações que se estabelecem entre escritor, informante, leitor, sem ignorar o lugar de onde emergem os diversos pontos cegos na escrita etnográfica. A etnografia é um meio antropológico, e os efeitos

etnográficos, diferentes e imprevisíveis, dependem das finalidades pretendidas (Strathern, 2014).

O avanço da vacinação e sua eficácia nos permitiu a aproximação com alguns interlocutores, aproximação essa que é tão cara à etnografia na realização do trabalho de pesquisa. Contamos com as diversas formas de fazer, que a pesquisa etnográfica ofereceu, principalmente por meios digitais, o que nos propiciou experimentar novas formas de observar e narrar. O momento exigiu uma postura pragmática diante do campo das possibilidades de uso de metodologias. O desafio, diante das incertezas que nos assombraram, foi utilizar de forma criativa e coerente um método que tornasse possível reunir em linhas gerais, informações que construíssem toda a estrutura que comporiam o Corpus e formulação da presente tese. Logo que as restrições de contato presencial abrandou, guardando a importância de manter o uso de máscaras e distanciamento entre corpos, mesmo vacinados, começamos a negociar o contato presencial com alguns interlocutores. Isso assegurou um diálogo amigável, e tornou a coleta de dados uma ação viável. As entrevistas remotas não foram descartadas. O uso de tecnologia em suas instâncias de contato, via audiovisual por meio de videoconferência, continuaram a ser usados, o que nos possibilitou recolher relatos orais, produzindo um arquivo de áudio estilo *podcast*, e uma observação visual da ambiência e dos objetos.

Nessa conjuntura, que chamamos de espectral, a imagem e o som se revelam como material iconográfico e permitem que a presença, embora muitas vezes já ausente, habite o mesmo espaço, no qual imagem e som revelam um passado presente, e um futuro possível. Assim, as contingências se enquadram no fora de campo, no lugar do imprevisto, e promovem, na dimensão do devir, as formas ontológicas da linguagem e da cultura que possibilitam nos localizarmos no tempo e espaço histórico. Essa perspectiva abre o caminho da observação e narrativa no âmbito da relação entre objetos e humanos.

Como podemos observar, em Holbraad e Miller, esses objetos têm vida associada a seu papel na vida dos humanos (Holbraad, 2017; Miller, 1987), o que resta saber é como a vida inerente e latente dos objetos se revela nas relações com os humanos? O que é a vida de um objeto em sua relação com o humano? Como os imigrantes oriundos das migrações e diásporas reafirmam suas relações com os objetos que se movem com eles? E quando os objetos não conseguem se mover

junto a seus donos, são substituídos, ou existe uma retomada de encontro com os objetos a partir das redes de relações entre os patrícios? Estes objetos são significados de forma diferente quando inseridos em outro contexto cultural? Como novos objetos são introduzidos à sua rotina?. Dohmann (2010), apresenta diversas pistas que nos ajudam a pensar tais relações. O autor trata os objetos como companheiros nas experiências da vida cotidiana. Para Dohmann os objetos, a partir de suas funções e simbolismos, conectam os mundos emocionais ao espaço mental dos indivíduos. Ao fim e ao cabo, são esses objetos companheiros que a pesquisa busca explorar.

1.3 CONCEITOS E TEORIAS QUE ATRAVESSAM A NOSSA PESQUISA

Nosso desafio é trazer a voga alguns desdobramentos que permeiam a leitura ou análise das relações entre objetos e humanos, levando em conta a imigração, deslocamento geográfico, subjetividade, identidade, temporalidades, percepção, materialidade e narrativas. Como já assinalado, a intenção é explorar a ideia de objetos como companheiros tratados por Dohmann (2010) como uma alusão às teorias de Donna Haraway sobre espécies companheiras (Haraway, 2004, 2008, 2014). Dohmann pensa os objetos como habitantes de categorias possíveis em suas relações com os humanos, reconhecendo os objetos como domésticos, públicos, modernos, barrocos, folclóricos, exóticos, religiosos, masculinos, femininos, em infundável taxonomia (Dohmann, 2010, p. 73), sem esquecer, como acentua o autor, das cores, dos materiais e design que ajudam a configurar estilos e modelos cujas séries de significações traduzidas em signos faz emergir uma tipologia que classifica os objetos como antigos, modernos ou contemporâneos e acabam por extrapolar as temporalidades, subjetividades, memórias e identidades.

Seguindo uma perspectiva semântica, que aborda significação e comunicação do objeto, Roland Barthes (1990) explora a capacidade do objeto, de transmitir informação e possibilitar a criação de “sistemas estruturados de signos, que reúnem ao mesmo tempo, sistemas de diferenças, oposições e contrastes” (Barthes, 1990, p. 246, tradução nossa). De acordo com Barthes um objeto se torna semiológico quando transcende sua função utilitária e passa a comunicar informações. Não se trata apenas de transmitir uma mensagem, mas de carregar significados que são

interpretados por quem observa, aqui o observador importa como interpretante, essa condição é revelada a partir da teoria semiótica tratada por Peirce (Peirce, 1995; Santaella, 2005). O sentido do objeto não reside somente em sua função prática, mas também em um sistema de equivalências, ou conexões, que o coloca em um contexto simbólico e o insere em sistemas de classificação, tendência de pesquisas durante o século XIX que atravessou até metade do século XX. A função o ativa como objeto, e a significação, o torna inerte, mas potencializa as possibilidades de interpretação atribuindo-lhe um lugar no imaginário humano, o que pode trazer ao objeto uma nova função ativa, além de sua função primeira.

A dimensão simbólica dos objetos se manifesta através de sua capacidade de funcionar como metáforas, remetendo-o a significados que transcendem sua função prática. Essa profundidade metafórica é construída através de um sistema de associações e oposições que se desenvolvem ao longo da história e da cultura de uma sociedade. Em nossas mentes os objetos são significados de acordo com os sistemas de categorias, ou sistemas de classificação, presentes em nossa sociedade. Interessa, pois, acessar e entender esse universo que impele os objetos a gravitarem no entorno do humano, e em torno de si mesmos, ou mesmo serem interpretados como ecos de expressão ou “ampliação do círculo do humano” (Holbraad, 2017, p. 89-90), o que lhes possibilita ser, ou não, o que são. Daí a importância de focar as histórias que as coisas contam (Taussig, 2021, p. 10) e como as pessoas contam as histórias contadas pelos objetos. Até porque, nos moldes de Ingold, o desafio é trazer as coisas de volta à vida numa tentativa de superar o modo como pensamos coisas e objetos (Ingold, 2012). Isto exige muito mais que materialidade, exige conhecer as experiências de onde emergem os objetos e as relações que temos com eles. Nesse sentido

É preciso também não esquecer que, enquanto portadora de uma alma, de um espírito, as coisas não existem isoladamente, como se fossem entidades autônomas; elas existem efetivamente como parte de uma vasta e complexa rede de relações sociais e cósmicas, nas quais desempenham funções mediadoras fundamentais entre a natureza e cultura, deuses e seres humanos, mortos e vivos, passado e presente, cosmos e sociedade, corpo e alma, etc. Essa possibilidade nunca desapareceu completamente de nosso horizonte moderno. (Gonçalves; Guimarães; Bitar, 2013, p. 8)

Para discutir tal relação apresentamos alguns conceitos e abordagens tratados por Gell (1998), Miller (2005), Kopytoff (2008), Latour (2012), Ingold (2012)

especialmente Barthes (1990) com a semântica dos objetos e Holbraad (2011), que em seu artigo *Can the thing speak?* - “Podem as coisas falar?” - se debruça sobre a questão da emancipação das coisas, distinguindo a emancipação das coisas ‘por associação’ com as pessoas, em contraste a emancipá-las ‘em si mesmas’ (Holbraad, 2011, p.3-4, tradução nossa).

O primeiro conceito que destacamos aqui é o da ideia de agência argumentada por Alfred Gell em *Art and Agency* - “Arte e Agência” - (Gell, 1998, tradução nossa), que concede às coisas uma capacidade parecida de agenciamento que os humanos possuem, perfazendo os atos de agência/ação humana, não desconectando a agência da coisa da intencionalidade das pessoas, como nos aponta Miller. As abordagens de Miller destacam que as coisas têm seu modo de operacionalidade na formação dos seres humanos (Miller, 2005).

Seguindo as pistas deixadas pelos objetos, em suas relações com os humanos, observamos que a biografia dos objetos tem muito a dizer sobre a biografia das pessoas, as quais eles pertencem. De acordo com Kopytoff (2008) a construção dessa biografia obedece a uma temporalidade e espacialidade de pertencimento que muitas vezes suplantam o tempo da vida humana e a validade de existência do objeto. Kopytoff vai dizer que

Ao fazer a biografia de uma coisa, far-se-iam perguntas similares às que se fazem às pessoas: Quais são, sociologicamente, as possibilidades biográficas inerentes a esse “status”, e à época e à cultura, e como se concretizam essas possibilidades? De onde vem a coisa, e quem a fabricou? Qual foi a sua carreira até aqui, e qual é a carreira que as pessoas consideram ideal para esse tipo de coisa? Quais são as “idades” ou fases da “vida” reconhecidas de uma coisa, e quais são os mercados culturais para elas? Como mudam os usos da coisa conforme ela fica mais velha, e o que lhe acontece quando a sua utilidade chega ao fim?. (Kopytoff, 2008, p. 92)

As questões que atravessam a biografia dos objetos têm a ver justamente com sua materialidade que pressupõe inércia e ausência de vida, eles não nascem, não respiram e não pensam, então, como poderia algo sem vida construir uma biografia? Mas como observa Holbraad (2017) os objetos revelam como as pessoas vivem, existe uma temporalidade e espacialidade que localizam esses objetos junto a essas pessoas. Da mesma forma, Dant (2021) apresenta uma perspectiva que aponta que “Na verdade os objetos não têm muita vida, mas revelam de diversas

maneiras coisas sobre o mundo social ao seu redor” (Dant, 2021, p. 4, tradução nossa). Quando atribuímos habilidades humanas a objetos⁴ com os quais nos relacionamos, demonstramos como a intimidade das relações entre objetos e humanos passa pela subjetividade. O “carro morre” quando acaba a bateria. Quando um utensílio doméstico “para de funcionar”, ele acaba sua vida útil e assim por diante.

Quando Taussig (2021) apresenta o relato de B. Traven em sua suposta aventura no *Yorikke*, o “Barco da Morte”, podemos perceber que são as metáforas – citadas por Barthes (1990) – que fazem cada parte do barco saltar “para além de sua coisidade” (Dant, 2021, p. 7, tradução nossa), isso nos leva a outra questão: Dar vida ao objeto ao atribuir a ele uma certa humanidade, revelaria uma relação de poder, onde a tensão entre materialidade e humanidade, na esfera do domínio, seria o ponto de equilíbrio dessa relação? Nesse caso, o antropomorfismo natural dos objetos, apontados por Gell (1998), em sua teoria sobre arte e agência, poderia ser levado em conta, já que aponta para um dualismo que uma hora faz da pessoa o agente e em outra hora o objeto, em diferentes sociedades e em diferentes tempos históricos.

Quanto aos significantes e significados, tratados por Barthes, assim como em qualquer sistema de signos, os objetos possuem significantes, que aparecem como elementos concretos como, por exemplo, as cores e formas. Por sua vez, esses significantes são organizados em níveis, de modo que sua complexidade apareça de forma crescente. No nível simbólico, um único significante remete a um significado a partir de representações. No nível sintagmático, uma coleção de objetos forma um sintagma, que transmite um sentido global a um conjunto de objetos que compõem uma ambiência, significando por exemplo, conforto, aconchego e segurança. Uma das características do sintagma é a polissemia, que torna possível a extensão dos significados. De acordo com Barthes “o sintagma é uma combinação de signos que tem como base a extensão” (Barthes, 1990, p. 53, tradução nossa), por isso para o autor a polissemia e leitura do objeto podem ser pensados ao mesmo tempo, ou

⁴ Prosopopéia/Personificação - usada quando se humaniza (personifica) objetos inanimados ou animais não pertencentes à espécie humana, atribuindo-lhes características e ações tipicamente humanas. Fonte: VIANA, Guilherme. "Personificação (prosopopeia)"; Brasil Escola. Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/gramatica/personificacao-prosopopeia.htm>.> Acesso em: 7 de set. de 2021.

seja, os objetos podem ser interpretados de múltiplas maneiras, dependendo da percepção do observador, de seu conhecimento, cultura e experiências.

A leitura de um objeto pode variar entre indivíduos, e um mesmo indivíduo, dependendo do contexto, espacialidade e temporalidade, pode passar a interpretar um mesmo objeto de forma diferente. Essa polissemia que acompanha a semântica dos objetos torna o estudo um desafio, pois exige uma análise que considere observar a variedade de interpretações possíveis, levando-se em conta a segmentação e as associações que ampliam a possibilidade de interpretar e significar os objetos. Barthes salienta que ao pensar a naturalização do sentido, dentro de um contexto social determinado, passamos a entender que apesar de carregarem diversos significados os objetos frequentemente se apresentam como funcionais, ofuscando outros modos de interação.

Como ciência dos signos a semiologia é um instrumento de análise, e oferece ferramentas para desvendar a complexidade da significação dos objetos. A partir da identificação de significantes e significados, da análise de sistemas de classificação e da compreensão da dimensão simbólica e metafórica dos objetos, podemos acessar os mecanismos que moldam a maneira como damos sentido a tudo ao nosso redor. Barthes reconhece que existem algumas questões que limitam as pesquisas sobre semântica dos objetos, mas entendemos que é possível superar esses obstáculos, com a análise de representações do objeto em outros contextos culturais. A compreensão do objeto como signo é crucial para uma análise crítica da cultura contemporânea. De acordo com o autor, ao reconhecermos a natureza simbólica dos objetos e os sistemas de significação que os permeiam, podemos desconstruir as mensagens ideológicas que se escondem por trás da aparente neutralidade do mundo material.

Como já vimos, para Barthes os sistemas estruturados de signos são conjuntos organizados de elementos significantes e, por meio de suas relações de diferença, oposição e contraste, produzem significado. Esses sistemas, presentes em diversos aspectos da vida social, transcendem a mera comunicação de informações, revelando uma difusa rede de sentidos e valores que moldam a maneira como percebemos e interpretamos o mundo. A compreensão de Barthes sobre os sistemas de signos está profundamente enraizada na linguística estrutural de Ferdinand de Saussure. Assim como a língua, os sistemas semiológicos se

articulam em dois eixos principais: o paradigmático e o sintagmático, no qual o paradigma corresponde à metáfora (figura de linguagem que se permite fazer comparações subjetivas) e o sintagma à metonímia (permite a substituição de um termo por outro sem perder o sentido), como na construção de uma frase organizada com a sequência: sujeito, verbo mais o predicado. Barthes expande essa concepção linguística e amplia sua visão semiológica, para abarcar uma vasta gama de sistemas de significação, incluindo objetos, imagens, gestos, rituais, moda e até mesmo a medicina.

Não vou entrar aqui em pormenores da análise estrutural dos signos, pois nosso foco não é esse, mas destaco a importância da semiologia e a compreensão dos sistemas estruturados de signos que considero crucial para uma análise crítica da cultura contemporânea. Ao reconhecermos a natureza simbólica dos objetos, das imagens, dos gestos, da linguagem e de outros sistemas de significação, podemos desconstruir as mensagens ideológicas que se escondem por trás da aparente neutralidade do mundo. A semiologia nos oferece ferramentas para desvendar a dinâmica rede de sentidos que permeia a vida social, possibilitando uma leitura mais crítica e consciente da realidade.

Sabemos que função e significação são elementos muito bem fundamentados na dialética de Barthes. O autor explora a complexa relação entre a utilidade prática e a dimensão simbólica dos objetos. Essa frase sintetiza a ideia central do autor de que os objetos, ao mesmo tempo em que servem a propósitos práticos, transcendem essa funcionalidade para se tornarem veículos de significado dentro de sistemas culturais. Em sua análise sobre objeto como instrumento ativo, o autor inicialmente aborda o objeto como um “útil funcional: é tão somente um instrumento, um mediador entre o homem e o mundo” (Barthes, 1990, p. 254, tradução nossa), servindo a uma finalidade prática. Para além dessa condição funcional Barthes salienta que

O paradoxo que gostaria de destacar é que esses objetos, que sempre têm, em princípio, uma função, uma utilidade, um uso, acreditamos vivenciá-los como meros instrumentos, quando na realidade implicam outras coisas, são também outras coisas: implicam significado; em outras palavras, o objeto de fato serve para algo, mas também serve para comunicar informações; tudo

isso poderia ser resumido em uma frase dizendo que sempre há um significado que transborda o uso do objeto. (Barthes, 1990, p. 247-248)⁵

Nessa perspectiva, o objeto é concebido como um instrumento ativo, que permite ao homem agir sobre o mundo e transformá-lo no campo das ideias. A função prática, cuja significação aparece como Inércia, é apenas uma faceta da complexidade do objeto. O caráter "inerte" da função, se manifesta através do uso e da ação, que imobiliza o objeto, atribuindo-lhe um lugar fixo, mas não podemos esquecer que qualquer objeto com função específica, pode indicar status social, estilo de vida ou até mesmo personalidade. Isso prova a complexidade que o objeto carrega, podendo ser compreendido não apenas por sua utilidade prática, mas também por sua carga simbólica, valores e ideias que representamos dentro de um sistema cultural. A partir do momento em que o objeto é produzido e consumido por uma sociedade, ele se torna impregnado de significados.

Outra abordagem que vale a pena explorar é a de Bruno Latour (2012). O autor trabalha a ideia de agência a partir da teoria do ator-rede, pela qual os vínculos entre coisas, em seu sentido mais amplo, e humanos ou entre "actantes"⁶, que podemos considerar o eixo paradigmático da Teoria Ator-Rede (TAR), se dá a partir de associações híbridas. Latour também traz a perspectiva de um "parlamento das coisas"⁷, que nos permite entender como a rede de "actantes", ou "mistura de híbridos", tem a capacidade de "recompor os laços sociais" (Latour, 2008, tradução nossa).

Ao final dos anos de 1970 e posteriormente na década de 1990, o autor retoma as ideias de Tarde e propõe trazer uma nova definição do social retomando o significado primitivo e rastrear conexões possíveis. Sua intenção é, simplesmente, mudar a forma do que entendemos por social, colocando as coisas e os não

⁵ No original: "La paradoja que quisiera señalar es que estos objetos que tienen siempre, en principio, una función, una utilidad, un uso, creemos vivirlos como instrumentos puros, cuando en realidad suponen otras cosas, son también otras cosas: suponen sentido; dicho de otra manera, el objeto sirve efectivamente para alguna cosa, pero sirve también para comunicar informaciones; todo esto podríamos resumirlo en una frase diciendo que siempre hay un sentido que desborda el uso del objeto".

⁶ O conceito de actante vem da semiótica de Algirdas Greimas e da organização textual dos papéis narrativos e, para resumir sua ideia, podemos dizer que o actante greimasiano pode ser entendido como aquele que "articula o enunciado elementar em funções (tais como, sujeito, objeto, predicado)" (Greimas e Courtes, 2008 *apud* Santaella, 2015, p. 170).

⁷ Não confundir com o conceito de parlamento de fios abordado por Ingold (Ingold, 2007b, p. 5). Para Ingold parlamento de fios faz sentido "Se pensamos cada participante como seguindo um modo de vida particular, tecendo um fio através do mundo" (Ingold, 2012, p. 29).

humanos em relevância na análise científica, pois fazem parte do mundo social (Milanês, 2021), ideias já cogitadas por Latour em “Vida de Laboratório” (Latour, 1997). Para ampliar a perspectiva o autor sugere que se entenda o social como algo que se articula em um movimento próprio de reassociação e reagregação (Latour, 2012, p. 18), o que o leva a assumir uma visão baseada numa reflexão de pesquisa, de anos de investigação, sobre a teoria do ator-rede (Akrich, 2014[1987]; Callon, 1986; Law, 1987) a qual adota em seu corpus “qualquer estudo que atribua a não humanos um tipo de ação mais aberto que a tradicional causalidade natural - e mais eficiente que a simbólica” (Latour, 2012, p. 25).

Latour nos permite pensar em ampliar as definições do que entendemos como o social, e ressalta que sua intenção não é corroborar uma ênfase pós-moderna de dispersão, destruindo ou desconstruindo qualquer prerrogativa eurocêntrica, e hegemônica, o que ele mesmo considera como “obstáculos a superar”, mas sim “descobrir novas instituições, procedimentos e conceitos capazes de coletar e reagrupar o social” (Latour, 2012, p. 29-30) na busca de abrir caminho para que o social seja estendido o suficiente para ser reajustado (Latour, 2008, p. 285). Essa “sociologia do social”, proposta por Latour, tem muito da “sociologia de associações” defendida por Tarde e rejeitada no embate com Durkheim (Latour, 2012, p. 33-34). A teoria de Latour que se refere “a noção de objeto e de rede e, por extensão à teoria do ator-rede” (Latour, 2012, p. 18), é duramente criticada por Ingold por ignorar “a distribuição desigual de fluxos e sentidos ao longo da rede. Ingold nos desafia a pensar sobre a significação das coisas diante de sua materialidade” (Ingold, 2012, p. 25). Dessa forma para Ingold

Assim uma pedra, segundo Christopher Tilley (2007), pode ser vista em sua “materialidade bruta”, simplesmente como um agregado amorfo de matéria. Não obstante, pensa ele, precisamos de um conceito de materialidade para compreender como determinados pedaços de pedra adquirem forma e significado dentro de contextos sociais e históricos particulares (Tilley, 2007, p.17). No mesmo sentido, o arqueólogo Joshua Pollard (2004, p.48) explica que “por materialidade entendo como o caráter material do mundo é compreendido, apropriado e envolvido em projetos humanos”. Podemos reconhecer em ambos os enunciados os dois lados do modelo hilemórfico: de um lado, a materialidade bruta ou o “caráter material” do mundo; de outro, a agência dos seres humanos que lhe dá forma. No conceito de materialidade, a divisão entre matéria e forma é reproduzida ao invés de colocada em questão. O próprio conceito de cultura material é uma expressão contemporânea do hilemorfismo. Quando Tilley escreve sobre “materialidade bruta” ou o arqueólogo Bjørnar Olsen (2003, p.88) fala da

“física dura do mundo”, é como se o mundo tivesse interrompido sua mundificação e cristalizado na forma de um precipitado sólido e homogêneo, à espera de ser diferenciado pela sobreposição de uma forma cultural. Nesse mundo estável e estabilizado, nada flui. (Ingold, 2012, p. 34)

Para pensar a cultura material, em suas relações de comunicação, integração e fluxos entre coisas, Ingold propõe o que chama de malha, configuração que coloca ênfase na fluidez das coisas em suas relações com os humanos, o que nos chama a atenção para a necessidade de se observar em que níveis se estabelecem essas relações. Isso se torna interessante para se pensar quais tipos de fluidez há entre coisas e coisas, objetos e objetos, coisas e objetos, humanos e coisas, humanos e objetos e coisas, humanos e objetos. A superação sugerida por Ingold não é nada mais do que uma mudança de paradigma na maneira como concebemos o mundo material e as relações entre humanos e afins, por isso argumenta que a visão predominante, baseada no modelo hilemórfico aristotélico, separa artificialmente a forma da matéria e reduz as coisas a objetos inertes, desprovidos de vida. Ele defende a substituição do conceito de "objeto" por "coisa", devido à sua materialidade e fluidez. Para Ingold os objetos são entidades estáticas, devido a materialidade que lhe dá uma forma dura, definida por sua superfície externa, e as coisas um aglomerado de "fios vitais" em constante transformação, permeáveis e interconectadas com o ambiente.

A coisa, em sua materialidade, gravitaria no campo de possibilidades de produção de infinitos objetos. Por isso, diferente do objeto, a coisa "... é um 'acontecer', ou melhor, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam. Observar uma coisa não é ser trancado do lado de fora, mas ser convidado para a reunião." (Ingold, 2012, p. 29). Essa reunião sugere amalgamar materiais distintos, abrindo a possibilidade de transformar as coisas em uma infinidade de objetos. A fluidez e a interdependência entre os elementos que compõem as coisas, desafiam a ideia de fronteiras rígidas entre elas e o mundo. Para o autor o ambiente repleto de objetos impede o fluxo vital inerente às coisas. A coisa, composta por fios vitais que lhe dão vida devido aos fluxos de substâncias, quando retirada do ambiente, e submetida a uma intervenção técnica, tem seu fluxo de substâncias interrompido, dando origem a um objeto qualquer, substrato hilemórfico, uma versão morta da coisa.

No Ambiente Sem Objetos (ASO), a vida se manifesta justamente na permeabilidade e interconexão entre os elementos, nos fluxos de materiais que atravessam as superfícies e dão forma às coisas. "No ASO, as coisas se movem e crescem porque elas estão vivas, não porque elas têm agência. E elas estão vivas precisamente porque não foram reduzidas ao estado de objeto" (Ingold, 2012, p. 33-34). Em sua crítica à noção de agência material, Ingold reitera que atribuir agência aos objetos é um reflexo da lógica hilemórfica que tenta animar um mundo já morto pela redução das coisas a objetos. Para ele, a agência surge da tentativa de explicar o movimento em um mundo artificialmente paralisado.

Em vez de focar na materialidade como algo estático, Ingold (2012) propõe "seguir os materiais", ou seja, acompanhar os fluxos e transformações da matéria que dão origem à forma das coisas, ou seja, aos objetos. A analogia com a cozinha, o laboratório do alquimista e o ateliê do pintor, ilustra a ideia de que a criatividade reside na combinação e redirecionamento dos fluxos de materiais, e não na imposição de uma forma preconcebida sobre a matéria. O autor defende uma leitura da criatividade "para frente", progressiva, como um processo de improvisação, em oposição à abdução, que parte do objeto final e busca sua origem na mente do criador. A improvisação, inspirada em Deleuze e Guattari, faz parte do processo de acompanhamento dos fluxos do mundo à medida que se desenrolam, na busca de "juntar-se ao Mundo, misturar-se a ele" (Ingold, 2012, p. 38).

A crítica de Ingold a "teoria do ator-rede" está no fato dela estabelecer uma lógica de conexão entre entidades tidas como dadas, sua proposta é substituir a metáfora da rede pela malha como representação de entrelaçamento das linhas de fluxo, sem pontos fixos ou conexões preestabelecidas. As coisas, como a teia de aranha, são formadas a partir do movimento que estende o ser do próprio organismo para o espaço à volta. Ingold nos convida a repensar a dicotomia tradicional cartesiana entre sujeito e objeto, e a abandonar a ideia de um mundo estático composto por entidades discretas, em vez disso pensar um mundo em constante fluxo, onde a vida se manifesta na interação e permeabilidade entre coisas e ambiente. A criatividade, nesse contexto, se torna um processo de improvisação e acompanhamento dos fluxos de materiais. Ingold nos convida a reencantar o mundo material, reconhecendo a vida que pulsa em cada coisa. Assim como Moles (1972),

Ingold entende que uma pedra é uma coisa, e passa a ser objeto quando a indústria humana a transforma em algo que se possa comercializar (Ingold, 2012, p. 34).

Uma análise dos conceitos de coisa e objeto a partir de Abraham Moles (1972), nos ajuda a pensar na conexão dessa fluidez. Moles destaca que

“As coisas são universais *separáveis* da continuidade *a priori* da Natureza, quantificáveis e passíveis de serem nomeadas, que assumem o estatuto de *objetos* quando são *efetivamente separados* e quantificados pela indústria humana, e assim reduzidos a uma mobilidade”. Os objetos são para nós todo o artificial mobilizável do ambiente do homem, tudo que é *feito*: uma pedra é uma coisa, e se tornará objeto quando for promovida pela indústria humana... à dignidade de peso para papéis...”. (Moles, 1972, p. 33)

Ao que se refere ao significado de coisa e objeto, notamos uma fluidez entre o que vou chamar de materialidade significada e materialidade cooptada ou híbrida. A materialidade significada refere-se à quando o objeto é entendido como tal a partir do momento em que é significado sem interferência de transformação em sua estrutura material, como uma concha que compõe um quadro no ornamento de uma figura ou um cipó que ao ser esferificado e agregado a outros materiais, como linhas, penas e contas, que dão origem a uma mandala ou até mesmo uma pedra que assume a condição de peso de papel. Nesse caso a matéria não muda, recebe apenas novo formato, outro significado e funcionalidade. Já a materialidade cooptada, é aquela em que a matéria sofre interferência da extrusão e calor e toma forma de um objeto concreto por meio de moldagem, ou seja, objetos que fazem parte de um inventário no qual suas especificações materiais, utilidade, função, design, estão presentes e também podem assumir significações subjetivas em suas relações com humanos.

Abraham Moles ressalta que a transformação de algo da natureza resulta ao que se denomina, artificial; nas artes, ciências e linguagem do século XIX, os objetos eram pensados no mundo dos signos; e no mundo dos objetos os mesmos são tidos como depositários de signos e valores ligados à vida cotidiana (Moles, 1972, p. 15). O conceito de coisa e objeto elaborado por Moles, evoca a característica quimérica das coisas, como numa condição constante de devir, força imanente de transformação, de sempre poder vir a ser algo. Essa condição de devir é justificada pela ideia de Ingold (2012) sobre as coisas vazarem, descrição metafórica que sugere que a coisa pode sofrer intervenções técnicas que interferem em sua forma,

materialidade e significação, geralmente levando-a a se transformar em um ou diversos objetos.

Quanto ao objeto, entendido aqui como a coisa artificializada, pode ser visto como um extrapolar da coisa. Tanto a coisa em sua materialidade, e forma original, quanto o objeto, em sua materialidade, forma e função, são passíveis de interpretação pessoal do indivíduo que os interpreta. Desta maneira, sejam coisas ou objetos, sua significação pode ser subjetivada, para além de sua capacidade de transformação física, por meio da combinação de materiais, mudança da forma, ou qualquer acoplagem que modifique seu design.

A possibilidade de interpretação de coisas e objetos, que atravessa a materialidade e a subjetividade, pode se estender a significados mais abrangentes por meio da cosmopercepção⁸. A cosmopercepção é apresentada por Martins (1997) como concepção filosófica ancestral que abarca o social, o divino e o humano, e está ligada à cultura africana e afrodescendente, ela tipifica um modo particular e diverso de ver o mundo e se relacionar com ele, desvinculado dos conceitos e modo de vida ocidentais. A cosmopercepção opera a partir de conhecimentos tradicionais que abrangem a sabedoria ancestral, parábolas, habilidades laborais, normas sociais e rituais, ensinados dentro do contexto cotidiano de geração em geração mediante a oralidade, e uso dos sentidos.

A “textualidade oral” é constituída da “oralitura da memória” (Martins, 1997, p. 25) e funciona como um canal de comunicação e transmissão de conhecimento compartilhado na cosmopercepção. Acionada por emoções, vivências rituais, tradição e memória, ela faz parte de uma construção mental onde as relações com humanos e não humanos são culturalmente exploradas. Esta cosmopercepção, moldada culturalmente, funciona como um gatilho para elaboração do significado e ressignificação das relações humanos e não humanos. Nesta linha de raciocínio é que aparece a importância da interpretação e conexões afins.

A lógica interpretativa não exige somente mudança de formato, textura, cor, densidade, etc., mas também uma mudança de sentido, não por meio de uma fragmentação de signos, mas sim por uma tentacularização que expande seu

⁸ Conceito usado por Leda Maria Martins em substituição ao termo Cosmovisão, considerado por ela como inapropriado para o contexto africano. MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo espiralar. In: Ravetti, Graciela; Arbex, Márcia (Orgs.). Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

alcance, criando uma dinâmica nas relações entre o campo social tangível e o campo espiritual intangível, conectando o divino, o ancestral e o terreno. Nesse cenário, o humano busca pelo cosmos diante do caos da vida ordinária. A ideia de cosmopercepção acaba por dissolver as linhas limites que separam o corpóreo e material, do incorpóreo e imaterial, o que torna possível as leituras pragmáticas e subjetivas em suas relações com o campo terreno e espiritual.

2 A PRIMEIRA PROPOSTA DE CAMPO DA PESQUISA

A proposta inicial do projeto apresentado, submetida ao doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC), visava explorar o espaço geográfico de uma das nove Tríplice Fronteiras existentes no território brasileiro, especificamente a região que interliga Brasil, Paraguai e Argentina, no estado do Paraná, campo por nós explorado desde a graduação até o mestrado. Nesta região tivemos a oportunidade de conviver diretamente com pessoas de diversos grupos e nacionalidades, principalmente a comunidade árabe libanesa em suas relações com os objetos, cerne de nossa pesquisa de mestrado (Ferreira, 2020). Importante que se entenda que quando nos referimos a grupos sociais estamos falando de pessoas que pertencem a mesma nacionalidade, mas não ao mesmo povo, ou seja, grupos específicos dentro de um mesmo país.

A princípio a fronteira seria um local estratégico, já que nessa região a diversidade e trocas culturais não se limitam na relação dos nacionais que vivem nos três países da fronteira. O quadro mundial de deslocamento de pessoas dos últimos anos (Acuña, 2021; Nieves, 2021; Vieira, 2020), por motivos que envolvem perseguição política, pobreza, conflitos armados, desastres ambientais etc., fez com que dentro da própria América-latina e Caribe o acesso a fronteiras internacionais aumentasse o fluxo de imigrantes e o nível de diversidade cultural dentro do território nacional.

Com o advento da pandemia, começando justamente no início de 2020, tudo ficou incerto. A esperança era que as coisas se resolvessem em poucos meses, mas os meses foram passando e a angústia da espera e a incerteza de quanto tempo duraria a quarentena se revelou passível. Primeiro veio o regime de isolamento

social, depois o uso de máscaras seguido pela precária produção e distribuição de vacinas. Com mais frequência às aulas e os eventos, que antes eram presenciais, passaram a ser realizados de forma remota, por meio de aparatos digitais e videoconferência. Os que amávamos foram embora sem que pudéssemos nos despedir. Por um momento o medo nos engessou e tudo perdeu o sentido. O silêncio dos mortos e dos vivos tomaram nossos ouvidos. Diante do cenário distópico que se montou, tivemos que reelaborar o projeto e redirecionar o campo, numa tentativa de tornar a pesquisa viável.

Os processos migratórios e diaspóricos contemporâneos vêm gradativamente ganhando constância, pois se globalizou (Santos, 1997; 2002) com a mesma intensidade e amplitude dos contatos via internet. Esses aspectos demonstram que um campo de pesquisa cultural e social também pode se mover e ser geograficamente deslocado para outro lugar ou região sem prejuízo, nem risco de tornar a pesquisa menos relevante. Analisando a conjuntura de deslocamento, que no momento estava restrito, optamos por fazer o campo em Florianópolis/SC, isso porque a região já tem uma história de longa data com as questões imigratórias, como revelam os diversos estudos desenvolvidos por: Carvalho, 2002; Mamigonian; Vidal, 2013; Mattos, 2013; Katcipis, 2014; Handerson, 2015a; 2015b; Salvador, 2017; Lodetti, 2018; Silva, 2018; Macedo, 2019; Santos, 2020. Numa revisão mais extensa foram encontrados trabalhos que relatam e abordam temas como mobilidade, xenofobia, relações laborais, educação, direitos humanos, identidade, religião, circulação de objetos, música vivida por imigrantes oriundos das diásporas, entre eles Brignol, 2015; Costa, 2017; Guimarães, 2017; Monteiro, 2018; Da Silva Jordão, Da Silva; Cotinguiba, 2019; Venturin, 2021. Também encontramos um vasto arcabouço teórico em Joseph Handerson sobre o Haiti (2006; 2008; 2009; 2010a; 2010b; 2011; 2015a; 2015b), tema que ficará para uma pesquisa posterior.

2.1. UM BREVE PANORAMA SOBRE FLORIANÓPOLIS

Registros históricos apontam para meados de 1675 a fundação do povoado de Nossa Senhora do Desterro. Nesse período o bandeirante paulista Francisco Dias Velho acompanhado de sua família chega para povoar a ilha. Em 1689 piratas, anteriormente expulsos por Dias Velho retornam para destruir as benfeitorias e

matar seu fundador. Desterro é abandonada por vinte e três anos, sendo sua ocupação retomada com a chegada do navegador francês Amadée Frèzier juntamente com cento e cinquenta pessoas chefiadas pelo português Manoel Manso de Avelar. Em 1726 é elevada à categoria de vila, e dez anos depois é ocupada militarmente sob o comando da Coroa portuguesa, dando início a construção das fortalezas. Nomeado por Portugal, o brigadeiro José da Silva Paes é convocado a fortificar e povoar a ilha, que em 1738 passa a não mais fazer parte da capitania de São Paulo. Vivendo da agricultura e da produção de algodão e linho a ilha expande seus negócios para produção de óleo de baleia, dando origem às “armações”. Em 1823 passa a categoria de cidade, período que começa um processo de modernização, se preparando para receber o Imperador Dom Pedro II, em 1845. Passado a Proclamação da República, em 1889, Desterro tem seu nome mudado em 1894, passando a se chamar Florianópolis em homenagem ao Marechal Floriano Peixoto⁹.

A história da antiga ilha de Nossa Senhora do Desterro, atual ilha de Florianópolis, está repleta de testemunhos sobre a presença de africanos e afrodescendentes (Cardoso, 2000; Leite, 1996; Mamigonian; Vidal 2021). A presença de africanos escravizados, na então ilha de Nossa Senhora do Desterro, aparece em um inventário, encomendado pela Real Fazenda em 1816, com o levantamento completo sobre o estado e valor dos bens pertencentes à Armação de Sant’Anna da Lagoinha. Nos apontamentos sobre os bens semoventes aparecem o nome, a origem, o ofício, a condição de saúde, idade e valor do escravizado. Na categoria “origem”, que indica a “nação” ou procedência geográfica, aparecem Congo, Moçambique, Mina, Benguela, Agumi, Cioulo, Magume, Rebolo, Cabinda, Molumbo, Camundá e Quisamia. Em uma lista de batismo de escravizados que faziam parte do Contrato da Armação da Lagoinha, celebrado na Capela da Lagoinha em 15/11/1817, por licença do vigário do Ribeirão, aparecem as categorias: Nome, Nação, Padrinho, Origem/Nação. Os padrinhos também eram escravos do contrato, sendo referenciada a Nação a qual pertencia. Entre os batizados aparecem os escravizados de Congo, Cabinda e Moçambique. Entre os

⁹ Fonte: História - Florianópolis (SC). Disponível em:
<<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1824/>>. Acesso em: 8 nov. 2025.

padrinhos aparecem os do Crioulo, Costa da Mina, Magangá, Moçambique, Mugumbe e Nagume. (Mamigonian; Vidal, 2021, p.41).

Diante desses fatos históricos¹⁰ entendemos que a relação da cidade de Florianópolis com os corpos oriundos de África permanecem visíveis tanto na presença dos afrodescendentes que vivem na ilha, como nos diásporas e migrantes que chegam na capital. Ao que se refere a arquitetura da região em volta da Praça XV, próximo ao Mercado Público de Florianópolis, se localizam diversas construções históricas que atualmente acolhem museus e salas de exposições, vimos uma certa tentativa de preservação da memória, conquistada a partir de projetos como o “Santa Afro Catarina”¹¹, um acervo digital que se dispõe a promover a Educação Patrimonial, oferecendo “Percursos Históricos”, ou seja, passeios que testemunham a presença de africanos e afrodescendentes na Ilha, buscando conectar o passado ao presente. O projeto é coordenado pela historiadora Beatriz Gallotti Mamigonian, professora na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Os passeios são abertos à participação pública. A formação e transformação da paisagem local pode ser observada, na análise crítica de Lenzi (2016), que aponta o lugar das produções discursivas na invenção de Florianópolis como cidade turística.

Florianópolis é uma capital que detém uma geografia turística muito potente, suas praias, lagoas, parques, arquitetura além da formação de dunas e a presença de ilhas e ilhotas tornam a paisagem mais encantadora (Figura 1). As Fortalezas (Figura 2), estruturas construídas pelos portugueses para proteger a ilha de Florianópolis, foram projetadas pelo brigadeiro José da Silva Paes, engenheiro militar português que, como governador da capitania de Santa Catarina, foi incumbido de organizar o sistema defensivo para proteger a ilha dos ataques dos espanhóis. As construções começaram a ser realizadas em 1739, estrategicamente localizados, levaram quase dez anos para serem concluídas. Restauradas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) a partir da década de

¹⁰ Ressalto aqui a importância de se destacar a presença da população pré-colonial Jê na Ilha de Santa Catarina documentada a partir da perspectiva arqueológica de Teresa Domitila Fossari em sua Tese (doutorado) - A população pré-colonial Jê na paisagem da Ilha de Santa Catarina, 2004. [recurso eletrônico]. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Disponível em: <<https://pergamum.ufsc.br/acervo/206189>>. Acessado 14 de nov. de 2025.

¹¹ Esta informação está Disponível em: <<https://santaafrocatarina.ufsc.br/?secao=sobre&sm=noticias>> Acessado 14 de nov. de 2025.

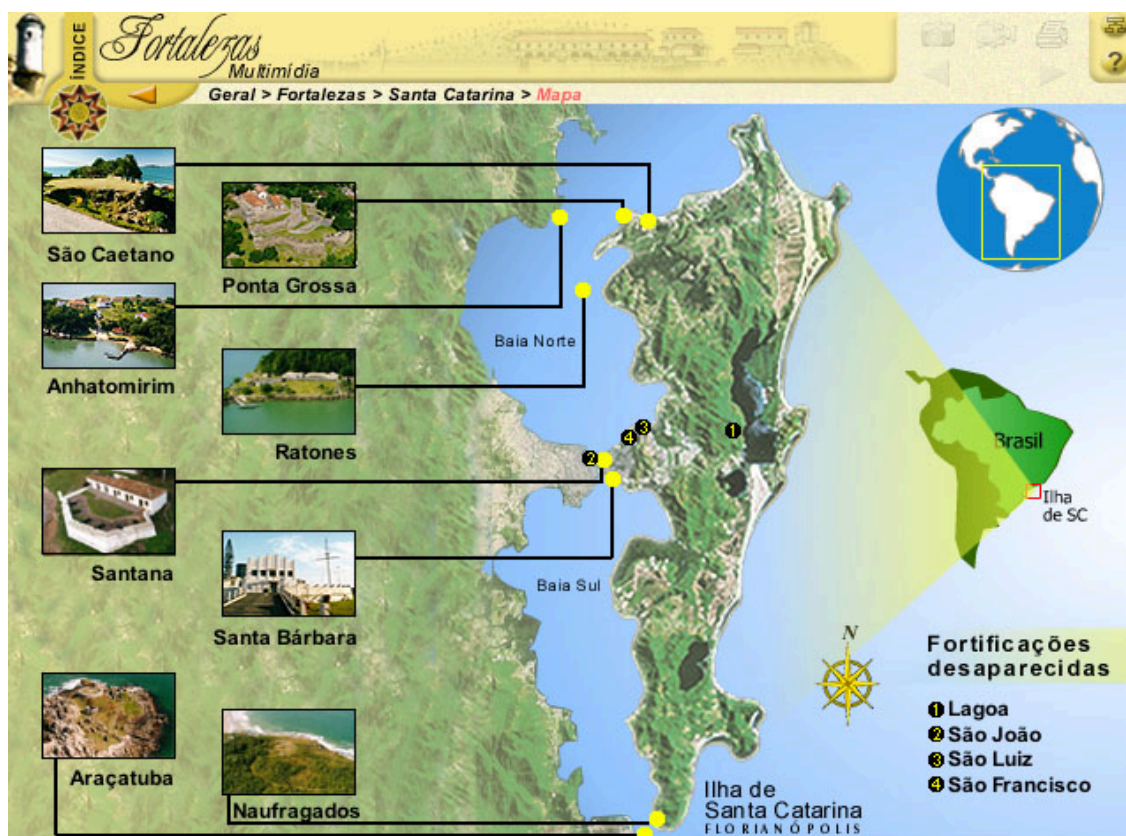
1970, atualmente foram elevadas ao patrimônio cultural de Santa Catarina e estão abertas à visitação pública, compondo a malha turística de Florianópolis.

Figura 1 - Mapa ilustrativo das paisagens turísticas de Florianópolis



Fonte: <https://ilhadamagiaonline.com.br/>

Figura 2 - Mapa de localização das Fortalezas



Fonte: <https://likefloripa.com/es/fortalezas-de-la-isla-de-santa-catarina/>

Florianópolis, capital de Santa Catarina, está localizada na região sul do Brasil. A região de Mata Atlântica abriga uma fauna diversa, com restingas e manguezais marcando o cenário da vegetação litorânea. A Geografia da ilha e sua distribuição demográfica mostram como a cidade foi se desenhando respeitando a imposição social da excludência e legitimação de classes (Garcia, 2024). De acordo com o Censo 2022 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) a população de Florianópolis chegou a 537.211 habitantes, com uma parcela considerável de pessoas pretas e pardas, apesar da hegemonia branca. Os espaços onde habitam pretos e brancos são nitidamente demarcados por uma linha invisível de precariedade e luxúria na ilha. A xenofobia e o racismo (Amorim; Neto; Nunes Filho, 2025) traz essa questão para um lugar mais atual e próximo, fazendo emergir no cotidiano a violência de séculos.

Durante a pesquisa, em novembro de 2021, registramos o cenário da região do entorno do Mercado Público (Figura 3). Nesse momento, indígenas, sírios,

haitianos, venezuelanos, senegaleses, e outros que não conseguimos acessar dividiam o espaço.

Figura 3 - Entorno do Mercado municipal de Florianópolis



Fonte: Foto do autor

Com a mudança de campo para Florianópolis pensamos na possibilidade de explorar a presença dos senegaleses na ilha de Florianópolis. Havia uma quantidade considerável deles trabalhando na região central da cidade próximo ao Mercado Municipal. Os detalhes sobre as conversas que tivemos com alguns deles está descrito com detalhes em um tópico mais à frente. Algumas questões tornaram o trabalho de pesquisa com os senegaleses desafiador; a barreira da língua, eles

falam o francês e os que tive contato eram do povo *Wolof*, que falam uma língua com o mesmo nome, e a desconfiança, devido não ter autorização legal para trabalhar¹², e ainda o problema de estarem cometendo crime de descaminho e contrabando¹³ ao venderem mercadorias sem nota fiscal. A repressão sobre os ambulantes ilegais foram intensificando e homens e mulheres senegaleses, sendo dispersados da região central da cidade. Sem ter como trabalhar muitos deles se evadiram da cidade. Esse quadro fez com o contato fosse interrompido, impossibilitando a continuidade da pesquisa.

Na busca de um instrumento que nos ajudasse a dar uma alavancada na pesquisa, optamos em fazer um questionário. Não somos o tipo de pesquisador que fica satisfeito com questionários, a amostragem pode ser uma armadilha para se fazer generalizações como mesmo relata Miller (2013), a ideia do questionário surgiu como estratégia de abordagem para fazer entrevistas pessoais com indivíduos de África e Caribe em momento posterior, uma opção para que pudéssemos acessar as informações que precisávamos sobre os objetos em diáspora.

O questionário foi elaborado baseado em quais objetos foram trazidos e quais significados têm para o entrevistado; quais objetos gostaria de ter trazido e seus significados; quais objetos adquiridos no Brasil; quais objetos trazem a sensação de pertencer. Com o questionário pronto o desafio era conseguir contato com pessoas que concordassem em responder. Os primeiros contatos foram feitos a partir de indicações de colegas. O afrouxamento das restrições, devido a pandemia, foi gradativo e intermitente, e nossa entrada no campo seguiu o ritmo, com diversas tentativas para conseguir contato e lograr êxito nas entrevistas.

Restava trabalhar com o que tínhamos em mãos. O campus da universidade apareceu como um lugar promissor para realizarmos o contato com africanos e caribenhos. Entramos em contato com alguns guineenses, moçambicanos, haitianos e angolanos convidando-os para responder nosso questionário, mas poucos se propuseram a responder. Diante da dificuldade, optamos pela ajuda de colegas que indicassem conhecidos para responder o questionário, o que nos ajudaria inclusive

¹² LEI Nº 1224/74 - INSTITUI O CÓDIGO DE POSTURAS MUNICIPAL. CAPÍTULO III - DO COMÉRCIO AMBULANTE - Parágrafo Único. Quando o requerente for estrangeiro, deverá juntar a prova de que se acha legalmente no brasil e autorizado a trabalhar - Disponível em: <<https://leismunicipais.com.br/codigo-de-posturas-florianopolis-sc>> Acesso em: 3 de nov. de 2024.

¹³ Previstos na Lei 13.804/2019

no contato posterior para uma entrevista. Diante de um momento atípico, pensamos que seria interessante relatar algumas experimentações que fizemos mediante às aulas remotas, que aconteceram num momento anterior, no qual aulas *on-line* por meio de plataformas digitais foram oferecidas aos discentes. A pergunta que emergiu naquele momento foi: Como elaborar uma tese coerente diante de um quadro de caos e acessibilidades limitadas? Essa indagação nos levou a pensar em aproveitar o ciberespaço e usá-lo como laboratório para uma possível *etnociber*, uma proposta de etnografia adaptada ao campo digital, dentro dos espaços comuns das telas. A seguir descrevemos as conjecturas que atravessaram esse experimento.

2.2. A TELA COMO CAMPO POSSÍVEL

Antes de entrar no tema da tela como campo possível, vamos discorrer historicamente sobre alguns conceitos de “tela” para que os leitores saibam quais tipos nos interessam. Não vamos nos aprofundar em suportes das pinturas rupestres (Pedrosa, 2006), nem tão pouco nos ateremos a questionar a origem do teatro de sombras, e sua influência na pintura mural pictórica dos povos egípcios (Tupynambá, 2013), como faz o historiador e praticante da antropologia da imagem, Victor Leronim Stoichita (Stoichita, 1999).

A história da arte nos apresenta o uso da tela de fibra têxtil, como suporte usado para pintura, e datam dos séculos XIV e XV na Europa. A tela de tecido surge em substituição ao suporte de madeira, e é um dos suportes mais importantes estudados na história das pinturas de cavalete (tripé de madeira usado como apoio). Saber sobre quais materiais essas obras foram feitas é de suma importância para sua conservação e restauro, principalmente ao que se refere ao comportamento físico e deterioração. Os materiais usados na feitura da tela são de fibras têxteis feitas de algodão e linho, tramas simples, tramas de sarja, sendo a lona de algodão um exemplo. Todos esses apresentam padrões retilíneos e passam por um processo de preparação para receberem a pintura (Stoner, 2012). A tela de fibras têxteis se consagra como fixadora da imagem produzida pelo pintor no apogeu de sua inspiração. Com o avanço tecnológico, a tela mantém, a priori, sua finalidade de ser um suporte eficiente para qualquer tipo de imagem.

Em um momento anterior ao advento do cinema, diversos instrumentos e aparatos simples e criativos permitiram que imagens fossem projetadas em vários suportes, entre eles se destacam os brinquedos óticos, geralmente cilindros com espelhos e fendas, que ao girar tornavam possível ao olho humano visualizar as figuras, desenhadas sequencialmente e em posições distintas, se movimentarem. Esses brinquedos podem ser entendidos como os primeiros objetos para se pensar a imagem em movimento, desafiando a criatividade da animação e suas técnicas. Desde o século XVII, as projeções estáticas da lanterna mágica ou epidascópio¹⁴ permitiam ao público assistir na tela às imagens coloridas, geradas pelo foco de luz produzido pela chama de querosene.

No final do século XIX inventores e cientistas passaram a exhibir seus inventos em círculos, palestras, exposições e também em ambientes públicos como circos, parques de diversões, gabinetes de curiosidades e espetáculos de variedades. Com a invenção do celulóide, um suporte flexível, foi possível aperfeiçoar as técnicas fotográficas com câmeras e projetores (Mascarello, 2015). Quando o cinema surge, com seus projetores analógicos, e necessitando tão somente de uma sala ou lugar escuro e uma superfície branca e plana para projeção, a tela passa a dominar novos espaços e dimensões.

Ao observar o empenho de inventores e cientistas na criação de novos instrumentos ou engenhocas, que fossem inovadores e motivassem a curiosidade do público, vimos como a mudança da projeção geométrica dimensional, permitiu que o tamanho da tela se adequasse ao olhar humano. Atualmente, como salienta Souza (2024), “A evolução da tecnologia trouxe consigo transformações significativas no tamanho e nas características das telas dos dispositivos eletrônicos, desde os computadores tradicionais até os smartphones modernos” (Souza, 2024, p. 3). Em nossa pesquisa exploramos o uso de dispositivos compactos modernos, com telas de 5, 6 e 14 polegadas, para realizar entrevistas, observar a ambiência e fazer um primeiro levantamento biográfico.

Numa etnografia sobre objetos materiais mediada por dispositivos móveis (*Smartphone*, *Tablet*, telefone celular, etc.), *notebook*, ou computador do tipo

¹⁴ Para saber mais consulte: Wikimedia Commons contributors, 'File:Laterna magica Aulendorf.jpg', *Wikimedia Commons*, 7 April 2021, 17:23 UTC, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?title=File:Laterna_magica_Aulendorf.jpg&oldid=550962029> [accessed 13 October 2025].

gabinete, e seus aplicativos¹⁵, podemos visualizar os diversos objetos que compõem o cenário e cabem no quadro da tela. Os objetos presentes na tela de um dispositivo desempenham um papel fundamental na construção de narrativas pessoais e memórias, atuando como descritores da identidade do indivíduo, revelando detalhes sobre sua vida. Os objetos visíveis na tela, como em fotos, vídeos, aplicativos ou videochamadas, funcionam como pistas visuais que antecipam informações sobre a pessoa, mesmo antes de qualquer apresentação formal. Os objetos presentes na ambiência nos ajudam a saber a profissão do indivíduo, seus *hobbies*, preferências musicais e outros aspectos de sua personalidade. Essa leitura visual contribui para a construção de uma narrativa sobre quem a pessoa é e o que valoriza. A presença ou ausência de objetos na tela também exerce uma influência significativa na maneira como percebemos os outros. Nessa perspectiva a tela se torna um campo possível para pesquisa da cultura material.

Os objetos que estão fora de campo¹⁶, ou seja, fora do enquadramento da câmera, dificilmente serão visualizados, dependendo da movimentação da câmera nunca teremos o acesso visual. As câmeras dos dispositivos capturam apenas uma porção limitada do ambiente, justamente a que é delimitada pelo enquadramento. Objetos posicionados fora dessa área permanecem invisíveis ao observador. Isso significa que a seleção do que é mostrado na tela, consciente ou inconscientemente, influencia diretamente a percepção de quem observa. A ausência de movimento de câmera restringe a exposição dos objetos e limita sua visualização, dificultando a compreensão do contexto espacial e a percepção de elementos importantes, que podem estar fora do campo de visão. Dessa forma a tela faz o papel de moldura. Com as câmeras panorâmicas ou com o recurso de *zooms*, é possível expandir o campo de visão, revelando objetos que estavam inicialmente ocultos. A escolha dos objetos presentes ou ausentes na tela, funciona como uma janela editada e, a seleção e apresentação desses elementos moldam a imagem que se projeta para o mundo. Isso tudo revela a tendência performativa de quem se apresenta pela tela.

¹⁵ Um App (aplicativo) pode ajudar a resolver problemas simples do seu cotidiano... podem te colocar em contato direto com pessoas ou com as lojas e serviços que você mais utiliza. Para saber mais acesse: fabricadeaplicativos.com.br.

¹⁶ O fora de campo, que são os elementos não vistos no quadro, mas que nosso imaginário reconhece como parte do campo. Fonte: Guia Básico de Termos Cinematográficos de A a Z (cineset.com.br).

O presente laboratório foi realizado nesses tempos de aulas remotas e reuniões *online*. Com a pandemia Covid-19 as pessoas se viram obrigadas a se manter em regime de distanciamento social, com o propósito de salvaguardar suas próprias vidas e a vida dos seus. Nesse contexto, a tela do computador, *Smartphone*, *Tablet*, Celular, *notebooks* e gabinetes (*Desktop*), não exatamente nessa ordem, passaram a ser a porta de entrada e saída da casa de pessoas, que tinham acesso a esses recursos. O contato e a comunicação via *internet*, com seus aparatos tecnológicos diversos, foi sendo significado ou (re)significado ao longo do processo de comunicação remota. Aplicativos de videoconferência, que antes só eram usados por empresas para a realização de reuniões corporativas e universidades no sistema Educação à Distância (EAD), são deslocados e assumem seu lugar no cotidiano e ordinário, passando a fazer parte de um novo normal. Toda essa parafernália tecnológica são compulsoriamente inseridos no contexto do dia a dia, servindo como ferramenta útil e necessária num momento em que o contato e a comunicação precisavam ser realizados à distância.

A sala de estar, o quintal, o quarto, a cozinha, a varanda, a sacada, o terraço, o escritório, o carro, e os lugares mais diversos, passam a ser cenários possíveis e obrigatórios para essa nova forma de aproximação e contato. Esse novo enquadre trouxe uma mudança drástica ao campo das relações sociais, rompendo os limites entre o real virtual, entendendo que a sociedade é uma realidade virtual (Latour, 2008) e o virtual tecnológico uma extensão desse processo.

O deslocamento dos espaços passa a desorganizar a ambiência e induz as pessoas a viverem e habitarem uma dimensão paralela e diferente daquelas que antes eram socialmente expostas, com regras e limites entre o público e o privado. Essa readaptação obrigou aos participantes dos encontros remotos tomar conhecimento de todos os recursos digitais oferecidos pelas plataformas. Nessa esteira, as ferramentas digitais disponíveis passaram a dar suporte para que o usuário ou internauta realizasse tarefas específicas para personalizar seu ambiente digital. Estes recursos beneficiaram, por exemplo, aos usuários que não admitiam ter a privacidade de seu ambiente exposta, assim foi disponibilizado para ele um leque de opções e recursos tecnológicos digitais.

Os aplicativos voltados para videoconferência se multiplicam, oferecendo uma variedade de possibilidades e opções criativas para realização de videochamadas

ou videoconferência. Simuladores de ambiência disponibilizam o cenário de fundo que se quer mostrar. Um desses recursos é o fundo *Chroma Key*¹⁷, que permite ao usuário trocar o fundo original por outro. Alguns recursos, como desfocar ou *pixelar*¹⁸, são oferecidos pelos próprios aplicativos para quem não deseja uma imagem ou cenário definido. Os relatos expostos nessa fase da pesquisa foram construídos a partir dos diversos ambientes virtuais que se organizaram durante a pandemia de covid-19, principalmente no decorrer das aulas remotas oferecidas pelos cursos. Nessa experiência buscamos observar as significações que estavam contidas nas coleções de objetos, organizadas de acordo com suas pluralidades (Barthes, 1990) e, presentes nos cenários que se montaram a partir de aulas remotas transmitidas por meio de plataformas como *Google Meet*, *Zoom* e *WhatsApp*. A quantidade de pessoas que participaram das aulas nos permitiu visualizar uma diversidade de ambientes e cenários, cuidadosamente organizados a partir das casas e lugares aleatórios de onde alguns alunos e professores abriam suas câmeras. Obviamente nem todos se sentiam confortáveis para aparecer e expor o lugar de onde falavam, por isso, alguns alunos não se mostraram, somente participando através de comentários orais pelo microfone ou por meio de comentários escritos pelo *Chat*.

2.3 OBJETOS NADA ALEATÓRIOS

Neste subtópico colocamos em evidência os objetos como elementos domesticados, familiarizados (Bueno, 2003) e companheiros (Dohmann, 2010). Uma das diversas ambiências observadas via plataforma *Meet*, apresentou na tela uma sala repleta de objetos, principalmente pinturas em quadros, aleatoriamente organizadas e, pendurados nas paredes. Os objetos presentes nesse espaço e visualizados na tela, acabaram por revelar uma certa tendência biográfica para se construir uma narrativa possível da pessoa. Kopytoff (2008) sugere que existe uma

¹⁷ O efeito ou técnica *Chroma Key* é utilizado em vídeos e fotografias em que se deseja substituir o fundo por outro. Fonte: *Chroma Key* - Wikipédia, a enciclopédia livre (wikipedia.org), Acesso em: 8 de abr. de 2021, 15'25" p.m.

¹⁸ A pixelização é uma técnica de processamento de imagem que substitui grupos de pixels de cor única. É frequentemente usada para ocultar detalhes de uma foto ou criar efeitos artísticos. Resize Pixel/Pixelar imagem online. Disponível em: <<https://www.resizepixel.com/>>. Acesso em: 18 de jun. de 2024.

biografia das coisas que nos permite saber sobre a trajetória dos objetos junto aos indivíduos aos quais pertencem. Dessa maneira propõe analisar a mercantilização como um processo biográfico, no qual as coisas passam por diferentes estágios ao longo de sua "vida social", o autor sugere que a biografia de uma mercadoria seja examinada em relação a sua origem e produção, circulação e usos, significado cultural e descarte final (Kopytoff, 2008, p. 90-91). Gosden e Marshall (1999) reforçam que a biografia dos objetos se confunde com a biografia da pessoa a qual ele pertence, isso porque para os autores os objetos adquirem significados diversos ao longo do tempo por meio das interações humanas. Esse aspecto é revelado nas entrevistas que serão apresentadas à frente.

Obviamente os objetos naquela sala fazem parte da história de vida da pessoa que habita aquele ambiente, e estão aptos a revelar suas conexões com os eventos, as adversidades e as contingências que atravessam a vivência de seu dono. Os quadros espalhados pelas paredes, a mesa, as cadeiras, as garrafas de vinhos, etc., não estão presentes ali soltos ou desconectados de outros objetos, eles, na verdade, fazem parte de uma rede tramada com outros objetos e constroem com esses sua biografia. Dentro do quadro que se configura no estar dentro e fora da tela de dispositivos eletrônicos, muitos elementos se destacam e outros tendem a desaparecer, conseqüentemente uma ambiência é revelada a cada imagem, compondo um inventário peculiar dos objetos que envolvem, circundam e localizam o corpo no espaço, corpo esse da personagem que se destaca no centro da tela, esteja ela estática ou em movimento.

Em uma outra observação feita na transmissão remota, um dos participantes aparece num cenário que se restringia a poucos elementos dentro do campo visual da tela. Na tela aparece um jogo de figura e fundo no qual os objetos que emergem possuem uma fixidez que acompanha a estrutura da casa, uma porta e uma parede compõem o pano de fundo. Nesse quadro pequenos objetos e a própria figura da "fantasma"¹⁹, que se movimenta no espaço, são deslocados. Canetas, cadernos e canecas emergem e se ocultam o tempo todo. Essa dinâmica revela que existe um fora de campo - visual e concreto - repleto de objetos que constituem a ambiência do

¹⁹ Termo usado pelo professor Rafael Bastos em suas aulas remotas para se referir à imagem da pessoa na tela. (Aula remota PPGAS/UFSC, 28 set, 2022).

local onde vive essa personagem e onde são estabelecidas suas relações sociais *in loco*²⁰.

Em outra transmissão via *Meet*, o *Chroma key* ganha destaque. O fundo real desaparece para dar lugar a um fundo fictício, desconfigurado, elaborado com recursos digitais que se desalinham num jogo de figura e fundo, aparentemente aleatório, rearranjando o dentro e fora de quadro. A fantasma volta e se revela como entidade e pessoa, é e não é o que se propõe ser, a imagem pictórica ao fundo se apresenta como ambiência real, uma tentativa de persuadir, mas se revela nas brechas deixadas pelas falhas dos *pixels*, que expõem o falso do que vemos.

O ciberespaço²¹ ou ciberesfera, ambiente virtual, ou seja, espaço não físico onde as trocas de informações são mediadas por interações digitais, geram o que chamamos comunicação online, se estabelecendo com um lugar de continuidade das relações sociais. Isso ocorre porque no ciberespaço as pessoas experimentam e desfrutam de um *continuum*²² da presença. A ambiência regida pelo ciberespaço supõe uma presença do corpo distanciada da matéria, remetendo a uma experiência extracorpórea, fora do corpo. Nesse caso a presença no ciberespaço pode ser entendida como espelhamento do *in situ*, que forma um mundo assimétrico possível, e tem em suas origens o aporte da tecnologia digital para negociar o contato entre os mundos virtuais.

2.4 DISPUTA DA PRESENÇA CORPÓREA NO VIRTUAL

As observações feitas nos ambientes descritos acima, com enquadramento e espaço específico no campo visual de uma tela, nos levam a uma reflexão sobre a fala da filósofa Marilena Chauí sobre a mudança das relações sociais e presença corpórea no mundo a partir do uso das telas. Em uma entrevista a TV Brasil Chauí

²⁰ Aqui uso esse termo no sentido de “local onde algo acontece ou existe”.

²¹ William Gibson has trained his eye on the future for decades, ever since coining the term “cyberspace” and then popularizing it in his classic speculative novel *Neuromancer* in the early 1980s. Disponível em: <<https://williamgibsonbooks.com/>>. Acesso em: 19 de jun. de 2025. Para mais informações consulte: O que é ciberespaço e quais são as origens do termo - 11 de outubro de 2023. Disponível em: <<https://posdigital.pucpr.br/blog/ciberespaco>>. Acesso em: 19 de jun. de 2025.

²² Continuum Substantivo: um todo coerente caracterizado como uma coleção, sequência ou progressão de valores ou elementos que variam em graus mínimos. “Continuum.” Merriam-Webster.com Thesaurus, Merriam-Webster, Disponível em: <<https://www.merriam-webster.com/thesaurus/continuum>>. Acesso em: 19 de jun. de 2025.

ressalta que o mundo digital nos trouxe uma perda da experiência corporal, destacando que o mundo tecnológico acabou por produzir um fenômeno de acronia e atopia²³, revelando um mundo sem tempo e sem espaço, que faz da tela do celular ou do computador nosso principal ponto de contato com o mundo, anulando a relação vivida que temos com o espaço físico e com o tempo. Para a filósofa o fato de todas as nossas interações, sejam elas sociais, profissionais ou financeiras, passarem a acontecer nesse espaço virtual, fez com que a experiência temporal e espacial se comprimisse. Isso porque o que antes era vivenciado em diferentes momentos e locais, como ir ao trabalho, encontrar amigos ou realizar tarefas bancárias, agora pode ser feito em poucos minutos através do celular. Para Chauí esse processo produziu uma descorporificação e uma consequente perda da experiência corporal no mundo, o que impacta diretamente a nossa subjetividade.

Chauí argumenta que princípios que o filósofo Merleau-Ponty desenvolveu, valorizando a importância da corporeidade na experiência humana, são cruciais para entendermos esse fenômeno, já que para o autor o corpo é um corpo percipiente e reflexionante, que sente e reflete sobre o mundo através dos sentidos. Dialogando com Freud sobre o narcisista, a filósofa aponta que no mundo digital a dimensão corporal é perdida, levando o sujeito a uma subjetividade narcísica e depressiva, totalmente dependente do olhar do outro para existir. Chauí conclui que a acronia e a atopia, combinadas com a descorporificação, contribuem para a servidão voluntária no mundo digital. Chauí observa que as tecnologias controladas por grandes oligopólios ditam como devemos pensar, sentir e agir, para ela essa servidão é mascarada pela ilusão de liberdade e autonomia que a tecnologia nos vende, e nos faz acreditar que somos donos de nossas escolhas, quando na verdade somos controlados por algoritmos e por um sistema que nos mantém em constante estado de dependência e insegurança. Para a filósofa o mundo que se organiza a partir das telas

É também um mundo sem o tempo, porque tudo acontece agora! É o mundo da acronia, então você tem um estreitamento da sua experiência. A experiência do corpo como um participante do mundo espacial de

²³ Sobre os termos Acronia e Atopia. Acronia: ausência do tempo. Atopia: ausência de lugar, ausência de espaço; CHAUI, M. *Espaço, tempo e o mundo virtual*. Café Filosófico. São Paulo, TV Cultura, 2 de setembro de 2010. Programa de TV. Disponível em: <https://youtu.be/4Qj_M6bnE-Y?si=WVfS3DsTWXLxvXgh>. Acesso em: 17 de jun. de 2025.

percepção e de sentimentos, você não tem mais porque você está descorporizado aqui! Também você não tem a experiência plena do tempo, do antes, do depois, do agora, do futuro, do passado, tudo é agora! (TV Brasil, 2024)

Analisando a descrição das ambiências descritas anteriormente, à luz das reflexões da filósofa Marilena Chauí, podemos relacionar vários pontos que emergem da observação. As descrições das ambiências mostram a relação das pessoas com os objetos em seus ambientes, tanto físicos quanto virtuais, e como essa relação se transforma com a mediação das telas. Vamos começar usando as reflexões de Chauí sobre subjetividade, acronia, atopia e descorporificação, para analisar o texto, primeiramente do ponto de vista do espaço físico, pois é neles que os objetos carregam ou incorporam a história e as relações da pessoa. Na primeira ambiência descrita vemos a disposição dos quadros, a presença de uma mesa, as garrafas de vinho, tudo organizado de forma a contribuir para a construção de uma narrativa pessoal, enraizada em um espaço e tempo específicos.

A segunda ambiência descrita, mostra que quando partimos para análise do espaço virtual a tela, por sua vez, cria um espaço "dentro e fora", que comprime o tempo e o espaço. A fantasma da pessoa *online* se torna o foco, enquanto os objetos ao redor se reduzem a elementos que emergem e submergem no campo visual da tela, enquanto a fixidez dos objetos no espaço físico se contrapõe à fluidez dos objetos no espaço virtual. A caneta, o caderno, a caneca, aparecem e desaparecem na tela, perdendo sua materialidade e sua conexão com a história da pessoa em uma espécie de desmaterialização dos objetos. A fantasma *online* pode ser lida como uma metáfora da descorporificação no processo de desumanização o qual é submetido o corpo, corpo esse que desfragmentado e desprendido do tempo e do espaço se dissolve e se descaracteriza, constatando a diferença entre a presença corporal no espaço físico e a fantasma *online*.

A presença corporal, é essa fantasma que se torna uma entidade descorporificada, uma imagem projetada na tela que busca persuadir, mas deixa pistas e revela sua falsidade nas falhas dos *pixels*. O que percebemos é o aparecimento de uma subjetividade narcisista potencializada pela mudança da presença corpórea. Essa experiência de mudança de presença corpórea, apesar de sugerir uma descorporificação e apagamento do corpo, que é, na verdade, a perda

da experiência física e da conexão com o real, acaba por conceder a possibilidade de uma presença multiplicada em diversos, por meio da qual a fantasma *online* busca ser vista, construindo sua identidade a partir do olhar do outro, num ciclo constante de validação e frustração.

A próxima ambiência emerge do cenário que se monta com o recurso do *Chroma Key*, no qual também vimos uma sugestão de anulação do espaço e tempo. Nessa descrição conseguimos visualizar de maneira bem nítida a acronia e a atopia aplicada. O uso do *Chroma Key* intensifica a impressão de descorporificação e perda da referência espacial e temporal. O fundo original é substituído por um fundo fictício, criando um ambiente artificial onde a fantasma da pessoa se apresenta como uma entidade desconectada de seu contexto. Este recurso permite perceber o poder e autonomia que temos em manipular e controlar o ambiente virtual. Quanto mais experimentamos a convivência com ciberespaço e desenvolvemos nossas habilidades e conhecimento das possibilidades que o contato com dispositivos tecnológicos nos oferecem, mais corremos riscos.

A questão que nos coloca em desconforto é a negociação que devemos fazer pela manutenção da relação amigável, e não nociva, entre os espaços virtuais. Diante da acronia, da atopia e da mudança de presença corpórea, o desafio é reconstruir a relação com o espaço e o tempo, resgatando a importância da corporeidade, experiência vivida no corpo físico, sem perder a consciência que o ciberespaço se tornou uma extensão do lugar onde se desenrolam outros tipos de relações sociais, para isso devemos buscar saber como podemos fortalecer os laços sociais conectando essas duas dimensões. A necessidade de fortalecer os laços sociais virtuais, construindo comunidades que valorizem a interação humana e a experiência compartilhada, em contraposição ao individualismo e à fragmentação promovidos pelo mundo cibernético, é uma questão primordial para mantermos os laços com a vida, cosmo, universo, existência e (em sua potência celular, ou seja, em sua condição de matéria que vive, sente e morre) em suas variadas e diversas formas.

A entrevista feita com a filósofa Marilena Chauí nos convida a refletir sobre como as tecnologias digitais estão moldando a nossa relação com o mundo e com nós mesmos. As reflexões de Chauí sobre subjetividade, acronia, atopia e descorporificação, nos fornecem ferramentas muito importantes para analisar

criticamente as transformações da sociedade e das relações sociais a partir das tecnologias digitais. Ao mesmo tempo que há a mudança de presença corpórea acontece também a desmaterialização dos objetos, pois quando falamos de objetos a materialidade é o ponto chave para entendermos a importância da relação entre humanos e seus objetos pessoais. O que define essa relação são os sentidos, e para isso é necessário a presença do corpo e a materialidade do objeto. Agora vamos nos voltar para teoria do ator-rede de Latour e a partir dela vamos fazer uma leitura das ambiências, descritas anteriormente, e perceber que as questões relacionais com a materialidade são fundamentais para definir o modo da vida humana em sua versão primeira, regida pela corporificação, ou seja, presença corpórea e modo de estar e habitar o mundo.

2.5 PESSOAS, EXPERIÊNCIAS E INTERSEÇÕES

A natureza da coisa apartada da vida social pelo humanismo, é trazido a voga por Latour por meio da sua teoria conhecida como *Actor-Network Theory* (ANT), que numa tradução direta para o português entendemos como a Teoria do Ator-Rede (TAR). Para o autor as tecnologias e as pessoas são igualmente importantes na formação de uma rede sociotécnica (Latour, 2008; 2012). É a interação entre tecnologias e pessoas que dinamizam a formação das redes sociotécnicas. A multiplicidade dos usos dessas redes, que unem tecnologias e pessoas, é que nos permitem usar os ambientes remotos como fonte de pesquisa. A Teoria do Ator-Rede (TAR) de Bruno Latour dialoga profundamente com a ideia de que pessoas, experiências, intersecções, compõem o tecido social. Latour argumenta que a sociologia tradicional falha ao tentar explicar os fenômenos sociais focando apenas em relações entre humanos. Ele propõe, em vez disso, uma abordagem que reconheça a agência e a influência de atores não humanos, como coisas, objetos, e tecnologias, na construção da realidade social.

O quadro que se revela a partir da análise das ambiências ilustra essa interação entre humanos e não humanos ao descrever, por exemplo, uma sala de estar repleta de objetos pessoais, composta por pinturas em quadros, livros, canecas e móveis. Esses objetos, aparentemente dispostos de forma aleatória, revelam, na verdade, uma tendência biográfica da pessoa que habita o ambiente. É

nesse ponto que a TAR de Latour encontra ressonância: os objetos, longe de serem meros elementos decorativos, participam ativamente da narrativa da pessoa, carregando consigo histórias, experiências e relações. A ideia de biografia das coisas, proposta por Kopytoff (2008), se alinha perfeitamente com a TAR. O autor sugere que os objetos passam por diferentes estágios ao longo de sua vida social, adquirindo significados e valores distintos a cada etapa, essa trajetória biográfica dos objetos se entrelaça com a biografia das pessoas a quem pertencem, como apontado por Gosden e Marshall os “Objetos materiais não são suportes externos ou medidas de uma vida interior, mas sim pessoas e coisas que possuem biografias mútuas que se desdobram de maneira culturalmente específicas” (Gosden; Marshal, 1999, p. 173, tradução nossa).

Podemos enumerar alguns exemplos que nos farão compreender melhor como as biografias se estruturam. Os quadros na parede podem representar momentos importantes na vida da pessoa, como viagens, encontros ou marcos profissionais; Uma mesa de jantar pode ter sido palco de inúmeras refeições em família, carregando consigo memórias de união e afeto; Uma coleção de livros pode indicar os interesses intelectuais e as paixões da pessoa; Uma coleção de canecas podem contar a biografia de eventos. Latour argumenta que a ação social, também é deslocada e delegada a atores não humanos. Isso significa que os objetos pessoais não são meros instrumentos passivos nas mãos dos humanos, mas sim mediadores que negociam, moldam e sugestionam - induzem, conduzem - as interações e, conseqüentemente, comportamentos. No caso da sala de estar, os objetos, em sua disposição e pressuposto significado, aparecem como sujeitos actantes, “aquele que faz o outro fazer” (Santaella, 2015, p. 170), contribuindo para a construção da identidade da pessoa e influenciando a forma como ela interage com o ambiente.

A Teoria do Ator-Rede, portanto, nos convida a olhar para o mundo social de forma mais abrangente, reconhecendo a complexa teia de associações que conecta humanos e não humanos. Ao considerar a capacidade associativa dos objetos, podemos compreender melhor como às relações sociais são construídas e transformadas, por isso a visão antropocêntrica e materialista não deve servir de arranjo limitador no processo de produção das associações. Temos que pensar que analisar estes ambientes virtuais a partir da TAR nos leva a conhecer um pouco mais sobre como humanos e não humanos interagem e induzem uns aos outros em uma

rede complexa e dinâmica, na qual objetos e tecnologias estão propensos a influenciar o curso das ações, demonstrando seu poder associativo. Esse poder associativo não é imanente, pois se define pelo potencial do actante em se deixar atravessar.

Os objetos atuam como intermediários ao transportar e transformar a ação social por meio de sua capacidade mediadora. É importante ressaltar que a interação entre atores gera modificações e ressignificações constantes na leitura das relações com humanos, não humanos e afins. Ao aplicar a Teoria do Ator-Rede à análise de pessoas, experiências e intersecções, podemos desvendar as narrativas ocultas por trás dos objetos e compreender como a materialidade, o uso e a forma contribuem e definem a construção, da memória, da experiência humana e da identidade.

Latour ressalta que no contexto da sociedade, os objetos frequentemente são vistos como passivos ou como meros reflexos das relações sociais. Enquanto que para ele, na perspectiva do coletivo, os objetos podem ser considerados entidades não sociais, aptas a participar da construção da realidade social. Essa mudança de leitura que o autor propõe é uma empiria que nos permite analisar a construção da realidade social de uma forma dinâmica e abrangente, nos levando a perceber a importância dos atores não humanos na fluidez e continuidade das relações sociais. As ideias de Latour sobre associações, mediação e a natureza heterogênea do social estão bem nítidas em sua proposta. Objetos, tecnologias, infraestruturas, conhecimento científico e instituições sociais interagem e se influenciam mutuamente, moldando a realidade social em que vivemos (Latour, 2008).

Observar as ambiências a partir da tela nos proporcionou entender que a partir do momento em que pensamos as relações, mediações e processos que se dão entre humanos e objetos tangíveis e intangíveis, dentro de uma abordagem sociotécnica, vimos abrir um leque de contingências e relacionidades (Rifiotis, 2021)²⁴ que passam a emergir e submergir dos fluxos que se entrecruzam em cada um desses espaços. Estes fluxos, por sua vez, são gerados a partir das associações, que se consolidam ao longo da rede e dão origem às redes sociotécnicas, a qual podemos entender como um aparato complexo formado por composições híbridas, simétricas e assimétricas constituídas por humanos e não

²⁴ Theophilos Rifiotis, Aula da disciplina Redes Sóciotécnicas, 3 de mar. de 2021.

humanos. Um elemento fundamental nestas associações seria o actante, figura central da Teoria do Ator-Rede. A condição de actante passa a ser a de um pivô flutuante, cujo deslocamento revela um efeito das contingências e relacionalidades.

As ações geradas na vivência não surgem de outra forma a não ser pela interferência dos actantes, que transformam, traduzem, distorcem, são distorcidos ou modificam o significado, e do intermediário que, geralmente invisibilizado, carrega significado (Latour, 2012; Florian Petry *apud* Segata; Rifiotis, 2016). Esse conjunto é o que dá a direção do sentido, ou curso da ação. A ação, como uma composição, um evento, se desenrola sob articulações de técnicas corporais e uso dos sentidos, que negociam as relações que se fundem por meio do contato entre, humanos, ambiência e não humanos. O relato das vivências nos permite identificar os actantes que intermedeiam o contato de humano/humano, humano/não-humano, humano/objeto, humano/objeto/humano, objeto/humano/objeto, e objeto/objeto. Quando tratamos das relações entre humanos e objetos tangíveis, observamos que estas associações podem evidenciar toda história de vida desse objeto que, ao fim e ao cabo, se coincide com a história das pessoas que tiveram a posse e contato com esse mesmo objeto ao longo de sua trajetória. O objeto tangível então, funciona como um dispositivo que aciona memórias, afetos, sensações de pertencer, etc. Desse modo podemos entender que

O objeto reflete vivências e simbolismos que envolvem universos mentais, em atribuições de sentidos caracterizadas por fluxos imagéticos de diferentes graus de subjetividade, desde simples experiências de “estar no mundo” até a aura criada pelo próprio artefato, na sua condição de ícone, na tarefa de comunicar experiências culturais. (Dohmann, 2013, p. 33)

Essa condição do objeto não acontece descolada da relação com o sujeito, mas aqui, sujeito e objeto tangível não implicam causa e efeito. “Agir tendo outrem em mente, significa que esse outrem é uma referência para a ação, e não o determinante dela” (Rifiotis, 2021)²⁵. Isso porque existe um deslocamento que provoca uma alternância da agência, que parte de um plano contínuo, o qual permite o surgimento de associações híbridas que moldam a base das redes sociotécnicas. Esta base se desdobra a partir de misturas, conexões e fluxos, dando origem a uma

²⁵ Theophilos Rifiotis, Aula da disciplina Redes Sóciotécnicas, 5 de mar. de 2021.

rede na qual todos são actantes (Latour, 2012). Essa rede, é composta por actantes humanos e não humanos que fazem fazer e que ao mesmo tempo produzem e são produzidos (Santaella, 2015). Assim como as coisas vazam (Ingold, 2012) os objetos tangíveis também.

O viés pelo qual Ingold define o que é coisa, está embasado no ensaio sobre “A coisa” de Martin Heidegger. Seguindo a ideia elaborada por Heidegger, de coisa como um “acontecer”, Ingold se permite interpretar coisa como “um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam”. Anteriormente, o autor definiu “coisa”, como “parlamento de fios” (Ingold, 2007b, p. 5), uma entidade aberta que tem origem em um nó de onde partem fios que “são capturados por outros fios noutros nós”. Ingold pensa “coisa” como parte do ambiente externo, um “agregado de fios vitais”, seguindo a leitura de Gibson de “coisa” como “a mobília da terra” (Ingold, 2012, p. 28-29). Ao dizer que as coisas vazam, Ingold nos desafia a visualizar algo com tamanho e forma passível de transformações, com superfícies temporárias que podem transbordar e se associar a outros elementos, passando por um processo de objetificação.

De acordo com o autor, o objeto é, justamente, o resultado do vazamento, uma continuidade da coisa. Para o autor o objeto se apresenta como “fato consumado” cuja superfície é fixa, já não pode sofrer mudança, sua forma e função já estão definidas, diferente da coisa que se apresenta como algo inacabado, cuja materialidade supõe um devir, um vir a ser. O objeto tende a uma completude, pois já têm sua função, seu significado, sua simbologia e sua materialidade definida. Segundo Barthes “a função de um objeto torna-se sempre, pelo menos, o próprio signo dessa função: nunca há objetos, em nossa sociedade, sem uma espécie de suplemento de função” (Barthes, 2001, p. 210 *apud* Dohmann, 2010, p. 77). Como sugere Dohmann (2010) os objetos são companheiros de nossas emoções e provocam nosso pensamento, dão suporte a memórias, relacionamentos e estimulam novas ideias, por isso ajudam a nos conectar com o mundo. Dentro da abordagem sociotécnica os sujeitos actantes, sejam eles humanos ou não humanos, não estão localizados definitivamente, pois há uma variação na condição não fixada de agente e agido. Nessa esteira podemos pensar nas associações como possibilidade de junções entre actantes, que conseqüentemente se tornam produtoras de uma ação na formação de redes. Como sujeitos actantes os objetos,

além dos dispositivos usados na logística de transmissão via internet e sujeito humano envolvido na ação, faz dessa simbiose ou junção, um elemento suficiente para esta formação.

Discorrendo sobre a semântica do objeto, Barthes apresenta alguns exemplos interessantes sobre como se formam as redes sociotécnicas de objetos. Para ele a formação dessas redes está ligada ao que ele chama de *parataxis* dos objetos, essa perspectiva ajuda a visualizar as dimensões múltiplas que as redes sociotécnicas podem se configurar. Barthes apresenta o termo *parataxis* como única forma de conexão dos objetos, podemos dizer que nesse caso ocorreria um acoplamento de objetos, que se monta numa justaposição pura e simples de minuterias, a partir de semelhanças e similaridades que às identifiquem. O autor ressalta que a *parataxis* dos objetos é algo muito frequente na vida, e funciona como um regime que serve, por exemplo, para definir o mobiliário de uma casa, gerando um estilo a partir dessa mesma justaposição de elementos. Segundo Barthes, por serem polissêmicos, os objetos oferecem muitas possibilidades de “leituras de sentidos”, isso porque os objetos, quase sempre, permitem uma infinidade de leituras (Barthes, 1990, p. 252-253, tradução nossa).

Numa perspectiva semiótica e semiológica, Barthes toma as ideias de Peirce e Saussure de signo-significante-significado como base de sua teoria. O significante seria o objeto físico, o significado seria a ideia ou conceito que representa, e o signo seria formado pela junção dos dois. É nessa esteira que os objetos de Latour ganham vida social e se fragmentam, adquirindo sentidos de acordo com as associações (Latour, 2012), e interpretantes (Sanders Peirce, 1974) envolvidos nas ações sociais, que se montam e se desmontam ao longo das redes. Essas redes são alicerçadas dentro de um parâmetro de sentidos que muitas vezes fogem aos limites de controle sobre os objetos. No caso de um conjunto ou inventário de objetos denotar identidade, sensação de pertencer, memória, esquecimento, etc. vimos esse suposto controle sobre os objetos ser colocado em xeque, já que de certa forma eles são agregados ao sentido, aparentemente, de forma aleatória. O próprio objeto, chama outro quando, numa dinâmica que foge a vontade humana, transforma essa acoplagem, essa justaposição, em estilo, em ambiência.

Quando pensamos em associações a imaterialidade ou intangibilidade, também aparecem como elementos possíveis de uma rede sociotécnica. As redes

sociotécnicas que se montam a partir do “ser-estar conectado”, também são constituídas por discursos, “saberes, práticas, relações, circunstâncias e eventos que nos ajudam a entender como objetos se inserem e compõem... um arranjo sociotécnico” (Sciré, 2014, p. 11). O objeto tecnológico depende dessa imaterialidade, pois essa intangibilidade permite que se crie várias dinâmicas de ação que se desdobram em composições, ou conjunto de mediações que possibilitam pensar as coisas de outra maneira. Assim, a ação nunca é isolada, ou uma entidade fixa (Latour, 2012). A etnografia negociada a partir de dispositivos móveis e aplicativos audiovisuais ou de videoconferência, aludem a visão panóptica ou oligótica²⁶ da observação participante. Escobar, discorrendo sobre cibercultura, salienta que “qualquer tecnologia representa uma invenção cultural” capaz de produzir novos mundos” (Escobar, 2016, p. 22). Isso revela as implicações que relocalizam os espaços e que se deslocam na pesquisa de campo por videoconferência. Esse deslocamento é o que torna possível a produção de novos mundos e consequentemente o aparecimento de novas redes sociotécnicas.

Aparentemente, o deslocamento se mostra como marcador característico das redes sociotécnicas. Os significados dos vocábulos ou termos, que servem como descritores dos elementos que dão origem a rede sociotécnica, sugerem esse deslocamento. O pós-estruturalismo apresenta uma ideia parecida. Nele a ideia de deslocamento sugere uma mudança de centro regida por uma contingência e uma relacionalidade onde não existem relações simétricas, mas variações de agência, os termos adjacentes se deslocam dentro da rede como processo, não como produto dado, nem tão pouco um pano de fundo ou contexto para a ação²⁷.

Numa etnografia descritiva no campo das redes sociotécnicas digitais, a proposta é fazer uma narrativa sobre como funcionam os dispositivos e tentar fazer emergir as controvérsias possíveis entre a técnica e o humano na intenção de abrir as caixas pretas, revelar os imponderáveis, ressaltar a voz média, mapear cursos e as composições que configuram o processo de formação dessas redes. Nossa intenção foi usar os dispositivos e os aplicativos como ferramentas para acessar um campo possível de pesquisa, explorando os segmentos que rizomaticamente

²⁶ Theophilos Rifiotis, Aula da disciplina Redes Sóciotécnicas, 3 de mar. de 2021.

²⁷ Theophilos Rifiotis, Aula da disciplina Redes Sóciotécnicas, , 2 de mar. de 2021; 4 de mar. de 2021; 5 de mar. de 2021.

(Deleuze; Guattari, 1995) se expandem além do enquadramento (Bateson, 2002), revelando as possíveis associações que se formam com humanos e não humanos.

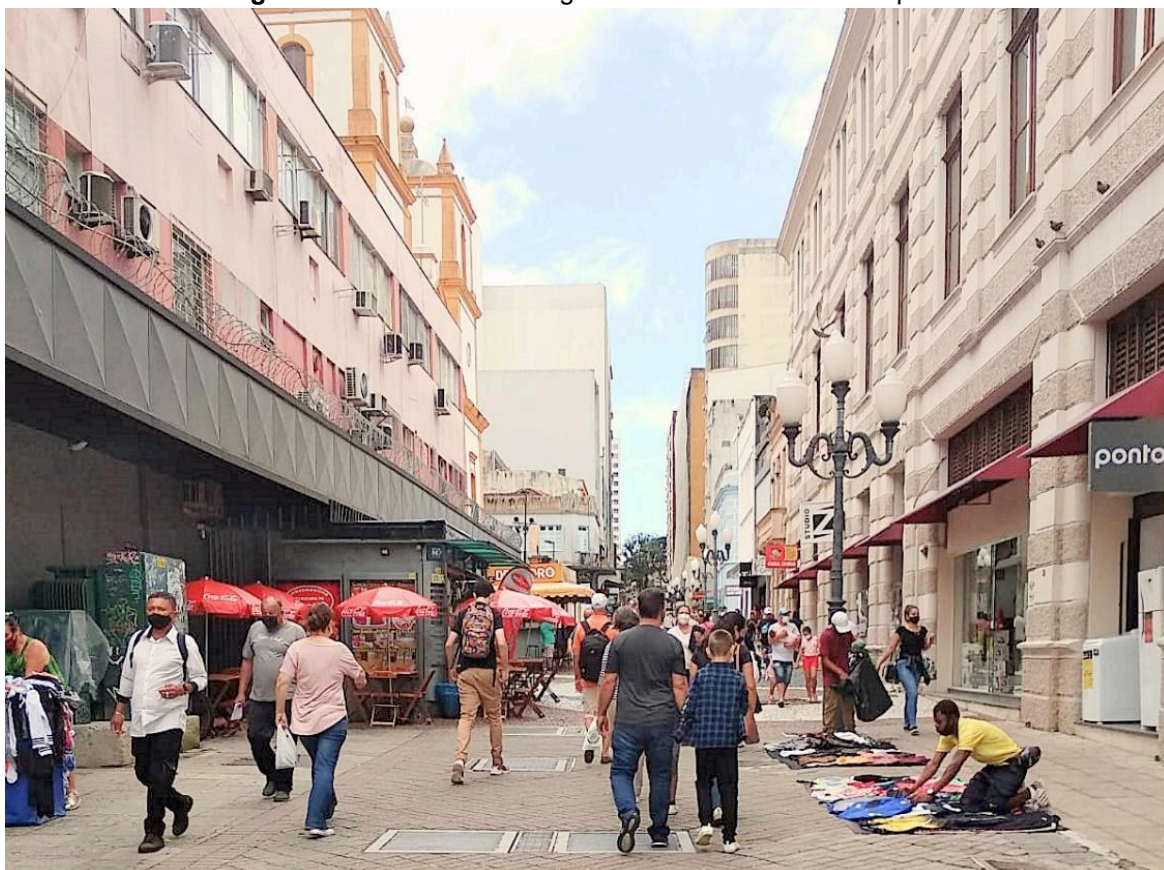
3 NARRATIVAS PARTICULARES

3.1 O ALCORÃO, O CHAPEAU E O TAPETE.

O segundo experimento foi uma tentativa de entrar no campo em meio a uma aparente diminuição dos casos de Covid-19 no ano de 2021, em uma das pausas que afrouxaram a política de isolamento social, que permitiu uma aproximação direta, mas ainda cautelosa, entre as pessoas. A intenção era entrar em contato com alguns vendedores ambulantes oriundos de diásporas recentes que se concentravam na região central de Florianópolis, no perímetro entre a Praça XV e o Mercado Municipal. Em incursões anteriores foi observado uma quantidade considerável de imigrantes de origem africana e caribenha, principalmente haitianos e senegaleses. Caminhando ao longo das ruas que se entrecruzam e se conectam ao redor do Mercado Municipal de Florianópolis, conversamos com um marroquino, recém chegado ao Brasil, vendendo óculos de grau; um venezuelano, que se dizia dançarino, tentando vender uns brincos; nenhum deles falava português, mas dominavam o espanhol (castelhano), isso permitiu que tivéssemos um breve diálogo.

A região central de Florianópolis é um lugar onde os espaços são disputados metro a metro pelos vendedores ambulantes (Figura 4). Com o advento da pandemia de Covid-19 e a impossibilidade de exercer atividades laborais de forma presencial, qualquer pausa que desse condições de revogar as restrições de contato seriam entendidas como um sinal para voltar às ruas e trabalhar. Além do aspecto sanitário, os vendedores ambulantes tinham que lidar com as incursões da guarda municipal reprimindo a presença de vendedores que não possuíam licença para trabalhar nesses espaços.

Figura 4 - Ambulantes senegaleses - Centro de Florianópolis



Fonte: Foto do autor

O cenário que se montava diante do trabalho de repressão ao comércio ilegal, por parte das autoridades locais, era de extremo desconforto para quem tinha que, constantemente, se evadir cada vez que a ronda da Guarda Municipal se aproximava. A maioria dos vendedores ambulantes não tinham mesas, tabuleiros ou bancas para expor seus produtos. As mercadorias eram colocadas sobre um tecido largo que era cuidadosamente esticado no piso da rua. Com a aproximação da Guarda, rapidamente se pegavam as pontas das extremidades do tecido formando uma trouxa (Fardel ou Farnel corresponde a trouxa de provisão, roupas e objetos), que facilitava a evasão do vendedor ambulante evitando que suas mercadorias fossem confiscadas e apreendidas. Em nossa abordagem tivemos que lidar com a desconfiança e a falta de domínio da língua, tanto da parte de nossos entrevistados que não dominavam a língua portuguesa, quanto da nossa parte pela falta de fluência no francês. Nosso desafio era, justamente, romper essa barreira e ter a atenção de alguns deles.

As mulheres senegalesas não aceitaram muito nossa aproximação. Atentas à presença da Guarda Municipal, não nos deram atenção. Visivelmente tensas e arredias não queriam pessoas paradas frente a suas mercadorias se não fossem comprar. Os homens também estavam tensos, dificultando a abordagem. Pelo que pudemos observar, no contexto de Florianópolis, os senegaleses, tanto as mulheres quanto os homens, preferem trabalhar com a venda de roupas enquanto os haitianos são mais voltados para a venda de acessórios, como óculos de sol, cordões e correntes masculinas, o que parece uma escolha recorrente, pois circulando em outras cidades, como São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre e Foz do Iguaçu, observamos que esse padrão se repetia.

O perímetro ao redor do Mercado Municipal também agregava vendedores ambulantes de outras nacionalidades, e indígenas que circulavam na região vendendo seus artesanatos. Sobre os indígenas que vendem seus artesanatos na região de Florianópolis podemos ler os trabalhos recentes de De Castells (2018), Dill (2021). Apesar de termos contato com alguns deles, nos concentramos no circuito dos senegaleses. O momento mais conveniente para fazer as abordagens era a hora em que a Guarda Municipal chegava e os ambulantes se espalhavam. Agarrados a suas trouxas, se direcionavam a algum banco de praça ou lugar aleatório onde se sentavam e esperavam a Guarda seguir em outra direção. Observando essa estratégia entendemos que aquele era o momento propício para nos aproximarmos e tentar conversar com alguns deles.

Foi dessa forma que conseguimos conversar com nosso primeiro interlocutor, o qual vamos chamar de *Jonny*. Nos apresentamos como pesquisador universitário e explicamos o objetivo da pesquisa, ao que gentilmente nos convidou a sentar ao seu lado, em um banco próximo ao Mercado Municipal, para que pudéssemos conversar. A personagem dessa etapa da etnografia (fase inicial), é um jovem senegalês e muçulmano de 33 anos, que chegou pelo Brasil em 2015. Viajou do Senegal direto para o Brasil. O senegal se localiza na África Ocidental, também denominada África do Oeste, se assentando no território conhecido como Península de Cabo verde, a região pertence ao Sahel africano, suas fronteiras estão ligadas do leste e ao norte com a Mauritânia, a leste com o Mali, ao sul com Guiné e Guiné-Bissau, a oeste o Oceano Atlântico, por onde Gâmbia penetra em direção ao leste do Senegal (Figura 5)

Figura 5 - Mapa do Senegal



Fonte: (Thioune, 2019, p.23)

Como relatou *Jonny*, sair do Senegal e vir para o Brasil era a esperança de sair das fronteiras que o prendiam à condição financeira e social, em que vivia em sua terra natal, em meio a dificuldades e escassez. Em nossa conversa, *Jonny* revelou alguns aspectos de sua vida em Florianópolis. Era casado com uma brasileira e morava na Av. Mauro Ramos. Sem visto de trabalho, *Jonny* trabalhava como vendedor de roupas, nas ruas do centro de Florianópolis, a mesma atividade laboral que exercia em sua cidade de origem, a qual não nos revelou o nome. Nos contou um pouco da sua trajetória e sobre sua relação com os objetos que o acompanharam na travessia Senegal/Brasil. Durante a conversa, três objetos emergiram: O Alcorão, um tapete de oração e um *Chapeau* (chapéu) no estilo *Kufi* (Figura 6) usado pelos muçulmanos, e presenteado a ele pelo seu mentor espiritual.

Figura 6 - Tapete, *chapéu Kuff* e Alcorão



Fonte: Imagem ilustrativa elaborada pelo autor a partir de imagens em <https://unsplash.com/pt-br>

Esses objetos têm relação direta com a religião islâmica, ou muçulmana. Ao indagar porque esses objetos foram escolhidos como companheiros, Jonny declarou que além de serem seus únicos bens preciosos, não sabia se iria ter como adquirir aqui no Brasil. Como muçulmano *Jonny* entende que esses objetos fazem parte de sua conexão com sua cultura e fé religiosa. O Alcorão e o tapete são objetos elementares para que ele faça suas orações diárias. O Alcorão é o livro sagrado dos muçulmanos, como a Bíblia é para os cristãos²⁸, originalmente escrito em árabe clássico, mas também traduzido em outras línguas; alguns tapetes têm acoplado uma pequena bússola para que o religioso não deixe de orar em direção a Meca, cidade de peregrinação do islamismo. *Jonny* chegou ao Brasil com 27 anos, pertence ao povo *Wolof* e sobrevive, como já apontamos anteriormente, vendendo

²⁸ Para saber mais consulte: GNILKA, Joachim. **Bíblia e Alcorão-O que os une, o que os separa**. Edicoes Loyola, 2006.

roupas. Ao chegar ao Brasil observou que poderia continuar trabalhando no mesmo nicho. Desde então atua como vendedor ambulante.

Em seu relato sobre como se relacionava com os objetos que trouxe do Senegal, nosso entrevistado ressalta que estes objetos foram presenteados e adquiridos ao longo de seus estudos da religião islâmica e que a presença desses objetos o faz permanecer fiel à sua religião. No mesmo dia tentamos conversar com outros senegaleses(as), mas como já observado anteriormente, o ambiente não era propício para um contato adequado, e foi difícil encontrar outra pessoa disposta a conversar. Com um pouco de insistência, e aproveitando o momento de evasão, devido a presença da Guarda Municipal, pudemos acessar e convencer um outro senegalês, também do povo *wolof*, a sentar e conversar. Vamos chamá-lo de *Amul*.

Encontramos *Amul* na rua Conselheiro Mafra junto com mais dois amigos senegaleses, carregando suas mercadorias, indo em direção à Praça XV. Nos apresentamos e explicamos o motivo da abordagem. *Amul* foi o único que nos deu atenção, os outros dois não entenderam o que falamos e, desconfiados, foram embora. Já era por volta das dezoito horas e as poucas lojas abertas estavam encerrando o expediente. O dia tinha sido difícil para eles, a Guarda Municipal não deu trégua. *Amul* explicou que seus colegas não falavam o português e não compreendiam muito bem, por isso se foram deixando ele para falar conosco. Sentamos no beiral de uma das lojas, que já havia fechado, e ali mesmo nos contou sua história.

Amul chegou ao Brasil em 2018 vindo diretamente do Senegal. No Senegal era ferreiro e trabalhava como soldador metalúrgico fazendo portas e janelas de ferro. Perguntamos porque não trabalhava como soldador no Brasil, disse que como não tinha o visto de trabalho, aproveitou a rede de senegaleses(as) que já vendiam mercadorias nas ruas de Florianópolis, para ganhar seu sustento como vendedor ambulante. *Amul* relatou que para conseguir tal visto precisava aprender o português. Frequentava um cursinho de português à noite, no bairro de Canasvieiras, junto com demais imigrantes que viviam nesse mesmo bairro, esperava logo conseguir o visto. Infelizmente essas aulas foram interrompidas devido a pandemia, impedindo nosso contato com outros senegaleses.

Quando indagamos sobre quais objetos havia trazido de Senegal, informou que só trouxe algumas roupas. Apesar de ser muçulmano não trouxera nem Alcorão,

nem tapete, nem seu Kufi. Para *Amul* o Alcorão tem que ser guardado no coração e não precisava dele materialmente. No subtópico a seguir analisaremos como a relação de *Jonny* e *Amul*, com a presença e ausência dos objetos religiosos, nos ajuda a pensar os objetos como articuladores da identidade. Para isso iremos usar as reflexões de Stuart Hall sobre como a identidade é articulada e construída.

3.1.1 O que a presença e ausência dos objetos podem nos dizer

Ao observar os relatos de *Jonny* e *Amul*, vimos que em suas relações com os objetos religiosos eles possuem opiniões totalmente diferentes. Enquanto *Jonny* preferiu trazer parte de sua indumentária, o tapete e livro sagrado, *Amul* não viu isso como prioridade para guardar sua fé. O que faz duas pessoas de mesma nacionalidade, origem e religião terem ideias diferentes acerca de possuir objetos que os identificam como pertencentes a determinada fé? Obviamente que para respondermos de forma mais eficiente a essa pergunta, precisaremos pensar como a ausência e a presença dos objetos podem ser articulados para fortalecer e fazer prevalecer uma determinada identidade.

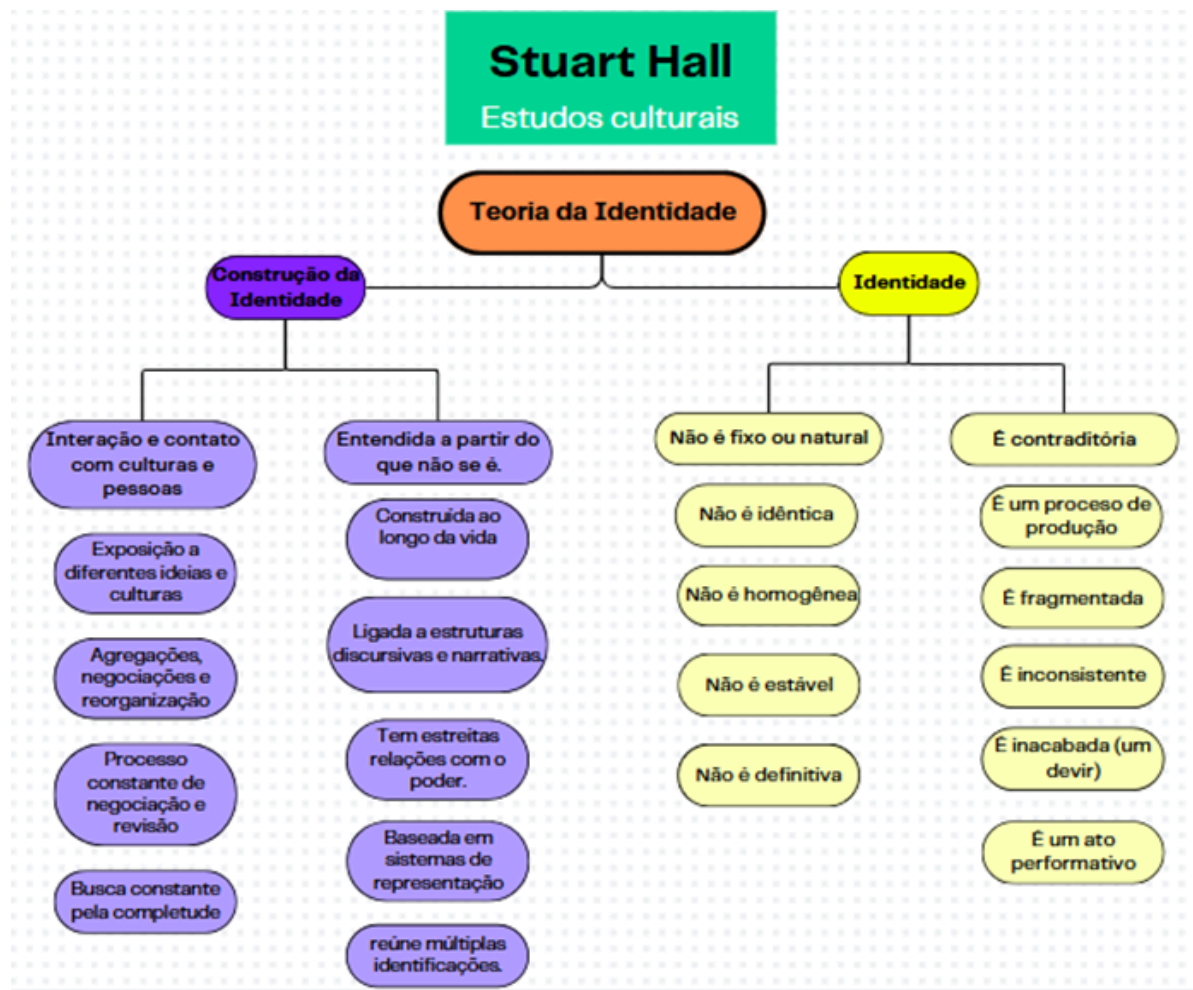
Stuart Hall (2003; 2006; 2013; 2016 e Hall; Silva; Woodward, 2014) tem sido uma referência com suas pesquisas no campo dos estudos culturais, principalmente ao que se refere a teoria da identidade, conceito chave para que possamos entender o homem contemporâneo. Seus estudos nos ajudam a entender como as identidades são construídas e compreendidas. Segundo o autor, a identidade não é algo fixo ou natural, mas se revela como algo que é construído ao longo da vida através da interação e contato com outras pessoas e culturas. Assim, a identidade seria uma composição que reúne uma série de múltiplas identificações, a partir de agregações negociadas e reorganizadas, em um movimento sempre inacabado - como um vir a ser (devir) - ao longo do tempo. Essa ideia aponta para uma identidade que está em constante busca por sua completude. Hall argumenta que a identidade é um processo constante de negociação e revisão, por meio dos quais as pessoas são capazes de moldar suas identidades através da interação com outros e da exposição a diferentes ideias e culturas.

O autor observa que além da classe social, da raça, da etnia, do gênero e da sexualidade, fatores como os diferentes contextos, as relações de poder e

dominação, e a submissão entre grupos sociais, irão afetar de alguma forma esse processo, influenciando a elaboração dessas identidades. Para ele, de uma forma mais pessoal, a interação e o diálogo também agenciam essa construção, já a cultura popular e a mídia influenciam as identidades de uma maneira mais massiva, moldando a percepção sobre si e sobre os outros. Entendemos assim, que a abordagem de Stuart Hall, sobre a teoria da identidade, nos permite visualizar de uma forma sistemática o processo de formação e transformação das identidades em contextos diversos, nessa linha precisamos entender que a identidade é algo que se constrói a partir do individual e do coletivo.

A condição individual do sujeito atesta sua autonomia de pensar e agir, pois ser um, implica não ser o outro. O que diferencia um ser do outro são suas peculiaridades na formação pessoal. Nas instâncias coletivas, onde o sujeito se agrega a algum grupo de pertencimento comum, a identidade é negociada. Então podemos entender que a identidade é, ao mesmo tempo, individual e coletiva (Hall, 2016). A partir dessas reflexões buscamos elaborar um organograma (Figura 7) que pudesse dar conta das ideias propostas pelo autor e nos ajudasse a sintetizar como o estudioso do tema e, ao mesmo tempo, sujeito da diáspora, construiu sua reflexão sobre as identidades.

Figura 7 - Organograma Teoria da Identidade em Stuart Hall



Fonte: Elaborado pelo autor, 2023.

Se pensarmos na postura de *Jonny* e *Amul* diante da teoria da identidade de Hall, vamos perceber que as identidades podem ser construídas de formas diferentes, mesmo que as pessoas em questão vivam em um mesmo contexto social, cultural, político, econômico ou religioso. Sendo da mesma nacionalidade, povo e religião, *Jonny* e *Amul* desenvolveram maneiras diferentes de lidar com sua religião e objetos que os identificam como pertencentes a ela. O que emerge aqui é uma questão que foi repetidamente falada por africanos que conversamos ao longo da pesquisa. África não é *una*, é um continente que possui uma vasta diversidade cultural cujos modos de vida, costumes, língua, religião, etc., se diferenciam devido a inúmeras questões. Abordar a relação entre humanos e objetos, em um recorte de contextos, a partir de testemunhos pessoais, é muito importante para colocar em pauta essa ideia equivocada de África *una*. Como salienta a escritora nigeriana

Chimamanda Ngozi Adichie, a história da África não deve ser compreendida por uma ótica única (Adichie, 2019).

Ao enfatizarmos a diferença das experiências de *Jonny* e *Amul* nas relações com os objetos religiosos, lembramos da perspectiva de Hall sobre a “identificação e a *différance*” (Hall; Silva; Woodward, 2014). Nessa linha a afirmação das identidades não se dá tão somente no campo das identidades hegemônicas. Problematicar esse tema trazendo os objetos como marcadores dinâmicos, embutidos nessa negociação, nos permite observar como isso é elaborado em uma projeção de micro contextos. Reconhecer os objetos como um dos possíveis marcadores das identidades, nos orienta saber como e quais leituras os objetos suscitam, no âmbito da objetividade e subjetividade. As leituras objetiva e subjetiva não são aleatórias ou sem propósito, elas revelam a diferença. Como no caso de *Jonny* e *Amul*, que apesar de terem muitas coisas em comum, apresentam opiniões distintas sobre levar consigo, ou não, os objetos que comprovam sua identidade religiosa. Por essa razão temos que levar em conta todos os elementos que compõem a construção da identidade pessoal e da identidade coletiva.

3.2 O TRIDENTE, O CHIFRE DE BOI, O BUSI (Búzio) E O COURO DE LOBO

Atribuir poder à materialidade dos objetos é permitir aos objetos inanimados ter um espírito habitando seu interior, geralmente uma entidade ou deidade ligada à ancestralidade. A partir desse ponto precisamos ter em mente a concepção africana sobre os mortos. José Sumburane (2023) aponta em Langa (1983) que

Para o africano tradicional os mortos continuam fazendo parte da família viva, já que a morte não significa a destruição dos laços entre os vivos e os mortos. Estes apenas mudaram a sua forma de existir, mas continuam existindo de tal maneira que eles têm direitos e deveres em relação aos familiares como serem lembrados, tratados e protegerem os vivos. (Langa, 1983, p. 13 *Apud* Sumburane, 2023, p. 110)

Essa forma peculiar de se relacionar com os mortos pode ser considerada como um suporte cosmoperceptivo para que a narrativa de nossos entrevistados e as nossas conjecturas e análise sobre as possibilidades que emanam da relação humanos/objetos sejam entendidas. Ao nosso ver essa relação com os ancestrais

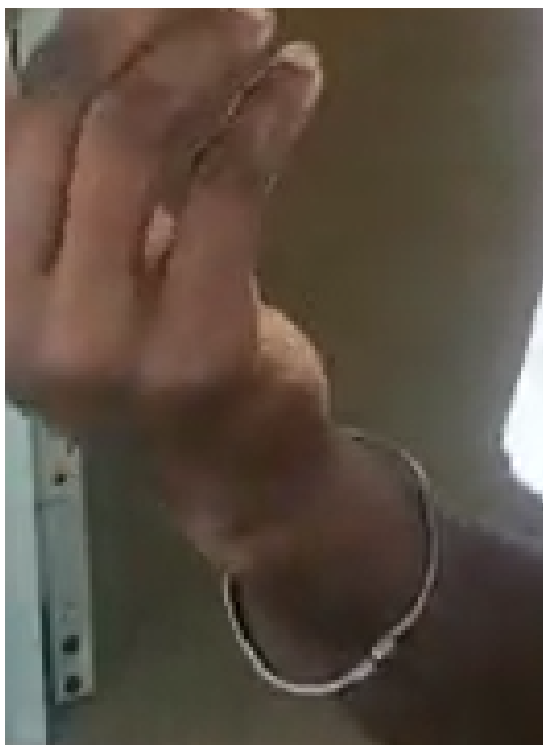
rompe as perspectivas fixas que fundamentam a rigidez da interpretação dos objetos materiais. No caso do tridente que estamos tratando neste tópico, queremos deixar óbvio, que não tem nada a ver com tritões, sereias ou qualquer personagem da mitologia grega. Esse objeto, que aqui incluo na categoria amuleto, foi apresentado por Benjamim, um de nossos interlocutores, como um objeto de proteção, encomendado por seu pai e fabricado por um ferreiro, antes de sua partida de Guiné-Bissau em direção ao Brasil. Ressaltamos aqui que o termo “tridente” é polissêmico, segundo os relatos de Benjamim, o tridente se refere a qualquer objeto de proteção.

A República de Guiné-Bissau está localizada na Costa Ocidental Africana, faz fronteira com a República do Senegal ao norte, e com a República da Guiné ao leste e ao sul, é banhada pelo oceano Atlântico ao oeste, onde está o arquipélago de Bijagós que faz parte do seu território. A economia do país tem sua base na agricultura e na pesca. O país sofre com a instabilidade política e depende de ajuda internacional para resolver seus problemas financeiros. Apesar dos problemas, Guiné-Bissau conta com uma flora e fauna diversificadas, seu ecossistema reúne florestas, savanas, palmares e manguezais. Com aproximadamente 20 grupos étnicos, possui uma herança cultural rica. A língua oficial é o português, sendo o crioulo falado por todos os guineenses (Embalo; Joia; Wilke, 2020).

Nosso entrevistado será identificado pelo nome de Benjamim, respeitando sua identidade de gênero, pois não se identifica com o gênero imposto em seu nascimento. Benjamim cursa uma graduação na Universidade Federal de Santa Catarina, e atua como jogador de futebol em uma equipe de Florianópolis.

O amuleto apresentado é um objeto simples e tem a forma de uma pulseira aberta (Figura 8). Outro objeto de proteção que emergiu durante a entrevista foi um cordão abdominal feito de um tipo de sisal, no qual um invólucro feito de couro de lobo, pendurado, armazena pó de chifre de boi e outros componentes não identificados por Benjamim, ao lado desta pequena bolsa vimos amarrado um búzio. A composição material e subjetiva desses objetos de proteção foi descrita por Benjamim em minúcias.

Figura 8 - Tridente



Fonte: Foto do autor

Trago a seguir a entrevista com Benjamim, dono do Tridente e Cordão Abdominal:

Entrevistador: Quando você estava na sua cidade, dentro da sua família, dentro do seu contexto de cidade, de relações sociais, quais eram os objetos mais importantes que no dia-a-dia você lidava, tanto em questão religiosa, como em questões cotidianas de fazer as coisas, conta um pouquinho da sua história, sua vida! A bola eu sei que já estava, é um dos elementos, um dos objetos. Conta um pouquinho da sua história.

Benjamim: ... da minha história assim... das coisas que lidava muito com elas, assim... em casa eu cuidava muito da cria que a minha mãe, ela faz cria né! Assim... e falando do objeto, assim... que eu lidava mais com ele lá, era, coisas básicas assim de casa doméstica. É que eu nunca tive oportunidade de brincar com bonecas e tal, então a minha mãe apertava muito para fazer costura, com agulha de costura, e eu ia sempre também num... na missão católica para fazer costura. Para além disso, a gente dentro da família lidávamos com o que eu tenho aqui na mão, né! Que é o... é o culturalmente, isso aqui é como um tridente para nós!

Entrevistador: Mostra... O quê que é isso?

Benjamim: É como, é um tridente na verdade! Porque é forjado no fogo, para a invocação dos ancestrais, que serve como de proteção aonde quer que a gente esteja, é... sempre estarão conosco nos protegendo e livrando de todo mal, e... aqui que está o nosso deus, nosso senhor Jesus Cristo, nossa Maria, a nossa Maria está aqui. Então, basicamente é isso!

Entrevistador: Esse objeto é feito de quê?

Benjamim: É prata crua forjada no fogo! Por exemplo, esse daqui, se está acontecendo alguma coisa com... com a família fica tudo preto. Dá um sinal assim.

Entrevistador: É um sinal isso?

Benjamim: Se ficar preto, de assim, é um sinal. Ou vai acontecer alguma coisa, ou está acontecendo alguma coisa com qualquer um de nós, família!

Entrevistador: E qual outro ritual que você lembra que tem algum objeto assim significativo?

Uma colega que acompanhava Benjamim lembra do cordão em sua cintura.

Benjamim: Tá! Mas esse daqui eu não sei. Porque é assim, tem alguns tabus e aspectos muito fortes, assim, com o mundo da feitiçaria né, que acontece. Então, o pessoal que tem poder nem sempre as vezes, usam para o bem, usam para o mal. De modo que, é... tem... como é que vocês chamam?... O boi, o boi que tem chifre assim, pegam aquele chifre de boi e o busi, busi que as pessoas usam assim em comum, lá busi é uma coisa que é conservado porque fazem ritual com busi. E busi é um... é um... meio que um tridente de defesa também, por exemplo: se você tem busi no corpo, se alguém te olhar mal, alguma coisa às vezes parte no meio, lá! Parte no meio. Então às vezes as mães pegavam o busi e dava um... colocava no corpo da criança assim... pra... ficava como um... um algo que defende do espírito de mal.

Entrevistador: E o busi é feito de quê?

Benjamim: Não... busi é uma coisa que pega no mar! Só tem no mar, busi. Fica na beira do mar assim, às vezes você vai e encontra.

Entrevistador: É o que? Um cordão, uma concha?

Benjamim: É tipo concha sim. Vende aí!

Entrevistador: Búzio?

Benjamim: Isso!

Entrevistador: É o nosso Búzio!

Benjamim: Vocês falam Búzio?

Entrevistador: É!

Benjamim: A gente chama de Busi!

Entrevistador: É o Búzio!

Benjamim: É branco?

Entrevistador: Huhum! Dentadinho assim no meio.

Benjamim: Isso também, mas o que eu tenho aqui é do chifre de boi, acho que, coró de lobo também, que a minha mãe falou. Porque como eu jogo né, assim... no jogo, no futebol lá, acontece muito mistério, então eu... me impedia de jogar, mas nunca parei insistia, e aí quando eu voltava em casa, por conta de mistérios que faziam, eu ficava passando mal, aí minha mãe foi e fez para minha proteção, ... porque é assim é... eu assim no meio das pessoas desde que eu cheguei ao Brasil, eu faço questão de ficar rodeado das pessoas que..., que... como eu posso dizer melhor? que estão... que eu me sinto identificado com eles, por exemplo no caso das pessoas afrodescendentes, eu faço questão de colar com eles porque eu me sinto que ali que é meu pertence, eu pertencço a esse lugar, desde já que eu me vejo... essas pessoas fazendo aspectos, e... muito, aspecto cultural muito idêntico com a minha, então a partir desse momento eu me sinto muito identificado. Então sendo isso, ou para além disso não tem alguma coisa que me identifica, então essa

é uma das coisas que me identifica, para além do meu crioulo como guineense que me faz sentir identificado em qualquer que seja parte do mundo ou de diáspora que eu vou estar, essa é uma das minhas identidades mais importantes, assim, na minha vida toda, entendeu? Porque quando a pessoa vai falar de religião dela como branco ou sendo católico, ou sendo não sei o que... aí eu vou falar: eu tenho minha *feradia*, eu tenho os meus ancestrais, eu tenho a minha família, porque a minha *feradia* envolve tudo, envolve minha família desde minha tataravó até a última geração, que vai vir ainda, porque a gente vai manter essa identidade para nós!

Entrevistador: Isso é muito importante, as pessoas entenderem isso, porque a leitura que é feita do povo africano é uma leitura muito...

Benjamim: Pejorativa!

Entrevistador: E também como se África tivesse uma história única, e não é assim.

Benjamim: Não é assim que funciona, até porque eu, particularmente, me vejo... é... a religião católica, eu era católica, porque saía daquele aspecto colonial, de mente colonial, aonde a gente tem na cabeça que a gente tinha que ir na igreja rezar Ave Maria! Mas de maneira particular minha família sempre foi conservatório com a nossa identidade de invocar nossos ancestrais e adorar, sempre meu pai prevaleceu isso com a gente! Ele nunca deixou perder isso ao impedimento que a gente era católico, entendeu? Então, agora eu entendi melhor ainda...

O relato de Benjamim é atravessado por diversos conceitos e entendimentos epistemológicos que nos permitem pensar perspectivas possíveis para se entender as relações humano/objeto dentro de contextos africano. O Tridente traz a importância do trabalho do ferreiro, não só por seu domínio e habilidade com os metais, mas também por guardar conhecimentos ancestrais. Os ferreiros, de um modo geral, são bem conhecidos na cultura de vários países e povos africanos. A historiografia do continente africano está repleta de relatos e feitos desses artesãos habilidosos na arte do ferro. Nessa esteira, Costa e Silva (2011) em seu livro “A manilha e o libambo” nos apresenta o reino do *Jalofo* (conhecidos também como *Wolof*), que formava um império que ocupava a costa até a foz do Gâmbia. Com

estruturas sociais hierarquicamente organizadas e bem definidas, os *Jalofos* se dividiam em famílias reais, linhagens aristocratas, homens livres que formavam uma classe campesina, e na mesma linha vinham as castas profissionais, em seguida e abaixo de todas essas estava a escravaria. Poucas famílias reais podiam ter seus príncipes escolhidos para ser rei. A nobreza que não fazia parte da realeza era bem numerosa e composta de vários tipos de chefes, eram chamados de grandes homens livres para que não fossem confundidos com o “homem livre comum”.

As atividades laborais, com suas profissões e ofícios distintos, eram obtidos através de conhecimento passado de geração a geração dentro de famílias endogâmicas, num sistema parecido com o de castas. O autor observa que apesar das ocupações variarem de grupo para grupo, poetas e ferreiros estavam presentes em todos, apesar de serem considerados indispensáveis viviam como a margem da sociedade. Temidos e desprezados tinham que obedecer a diversas restrições imputadas a eles. Não podiam casar ou ter relações sexuais fora do grupo ao qual pertenciam, não podiam comer junto com os homens livres nem tão pouco entrar em suas casas. Eram proibidos até de beber a água do mesmo poço que os outros.

Costa e Silva acentua que todo esse comportamento da sociedade em relação aos que se ocupavam do ofício de ferreiro, poderia ser devido ao poder que detinham, e que era entendido como sobrenatural. Suas habilidades de extrair o ferro da terra e transformá-los em instrumentos, a capacidade de fazer objetos de árvores, árvores essas que se acreditava serem morada dos espíritos, e o domínio dos ferreiros sobre o ferro, era visto como perigoso demais, sinalizava que o homem comum deveria manter-se afastado dele. Mas o ofício de ferreiro não se restringia apenas ao domínio do ferro e das árvores e seu poder de mudar as formas do mundo. Esse poder se estendia ao mundo das pessoas.

Devido a essas características muitos povos viam os ferreiros como os únicos capazes de circuncidar os meninos, e suas mulheres, geralmente ceramistas, as únicas com habilidade para cortar o clitóris das meninas. É interessante pensar que como tinham domínio sobre o fogo também poderiam ter o conhecimento de como cauterizar um ferimento, o que lhes permitiria ter sucesso nesses rituais de passagem que exigem amputação de partes específicas dos corpos em questão (Turner, 1974). Costa e Silva chama atenção para um motivo possível do isolamento social imputado aos ferreiros. As aristocracias guerreiras reconheciam a força

política e potência dessa casta, mantê-los afastados e reclusos da sociedade evitava que tivessem um poder maior do que já tinham.

Os objetos apresentados por Benjamim, além de fazer parte da categoria “amuleto”, também evocam a categoria “fetiche”. Esses objetos parecem complementares em suas potências. O amuleto é definido por Lopes (2014) como objeto natural ou artefato que é usado como proteção sobrenatural contra malefícios, calamidades e doenças, enquanto o fetiche é definido pelo autor como objetos feitos manualmente e com propriedades naturais, cujas características se coadunam com a espiritualidade do ser divino ou divinizado que se permite habitar simbolicamente tal artefato²⁹. De acordo com o autor o fetiche seria um apoio material no qual a força da espiritualidade se ancora, marcando sua presença simbólica no mundo dos vivos (Lopes, 2020). Podemos enumerar algumas características materiais e subjetivas do amuleto e do fetiche, de acordo com a perspectiva do autor, isto busca demonstrar essa complementaridade. Começemos pelo amuleto.

Todo amuleto tem sua materialidade inscrita em sua feitura e sua intenção na subjetividade de quem o possui. No caso de Benjamim o amuleto e o objeto fetiche se entrelaçam ao que se refere à proteção. Mas vamos focar no “amuleto”. Entendemos o amuleto como objeto material que evoca a substância material como invólucro, um receptáculo (Lopes, 2015, p.88) possível para que a ancestralidade e presença da potência espiritual do divino e divindades dadas, se manifestem. O material para feitura de amuletos envolve materialidade e subjetividade, ou seja, a matéria e a subjetividade que à significa. A matéria seria a âncora, o suporte para reter as compreensões do todo que ali é temporariamente contido, isso porque a deidade, divindade ou entidade pode abandonar o objeto.

O tridente de prata crua, forjado no fogo, e usado por Benjamim, foi feito especificamente para protegê-lo, um amuleto que evoca as forças ancestrais a

²⁹ Evans Pritchard inspirado nas ideias de Herbert Spencer salienta que o fetiche “... implica a existência de um espírito que habita o interior de um objeto” e “... los espíritus de ancestros muy antiguos o de personas superiores se transformaban en divinidades (doctrina del Evhemerismo)”. **La religión de los primitivos:** teorías psicológicas. In: RUEDA, Marco V. & MORENO, Segundo E. (Org.). Cosmos, Hombre y Sacralidad. 1.ed. Quito, Abya-Yala, 1995, p.187. Já William Pietz, estudioso referência nos estudos sobre fetiche, assinala que “...a verdade do fetiche se apresenta em seu status como forma tangível e intangível, a isso ele chama de “material embodiment”, em sua essência o fetiche é uma entidade material, concreta e terrena, mas que depende da designação humana, impulsionada pelo desejo, pela crença e outros elementos não materiais, para ser estabelecido como tal”. (PIETZ, William. **The problem of the fetish, I. RES: Anthropology and Aesthetics**, v. 9, n. 1, p.5-17, 1985).

protegerem quem o usa e aos seus. Conforme seu relato, ao ganhar uma tonalidade escura, o tridente está avisando que há algum perigo rondando a ele ou seus familiares. Vimos aqui uma situação relacional que coloca o tridente na condição de agente (Gell, 1998). Esse entendimento deve ser visto como cosmoperceptivo (Martins, 2021), é o modo particular de Benjamim se conectar o mundo espiritual ao terreno. Como podemos observar, o objeto amuleto e o tridente, ambos objetos de proteção, reúnem características peculiares que permitem o mundo dos vivos se comunicar com o mundo da espiritualidade, e vice-versa.

O objeto fetiche feito por sua mãe com um cordão de sisal, couro de Lobo, chifre de Boi e Búzio, tem um caráter de proteção pessoal e ordinário, seguindo o padrão apontado por Lopes (2014), no qual o fetiche é feito manualmente com propriedades naturais. Para entender o modo particular como Benjamim interpreta esses objetos de proteção devemos nos atentar para o que Claramonte (2024) observa. De acordo com a autora

Para encontrar o significado de um objeto, não basta vê-lo em sua forma externa e material; é necessário também empreender o trabalho de desvendar seu lugar dentro de estruturas profundas, o que requer um certo modo de ver. Trata-se de ir além do que é dado para exibir, ou seja, o visível, a fim de desvendar as relações que não podem ser percebidas no ato de contemplação. (Claramonte, 2024 *Apud* Dias [1994]2005, p. 168, tradução nossa)³⁰

Apesar de não desprezarmos a materialidade dos objetos, descritos por sua forma e tipos de materiais que são feitos, é preciso estar atento à cosmofera simbólica na qual esses objetos gravitam. Oyěwùmí (2021) e Martins (1997) chamam nossa atenção para o conceito de “cosmopercepção”, um modo distinto pelo qual as culturas africanas e afrodescendentes leem e interpretam o mundo que habitam. É através da “cosmopercepção”, esse modo próprio, ao mesmo tempo subjetivo e intersubjetivo, que as margens e limites impostos pelas materialidades e as formas são estilhaçados, revelando outros sentidos possíveis, além daquilo que o campo visual nos impõe a ver.

³⁰ No original: “to find an object’s meaning, it is not enough to see it in its external and material form; it is also necessary to take on the work of uncovering its place within deep structures, which requires a certain *way of seeing*. It is a question of going beyond what is given to display, namely the visible, in order to uncover the relations that cannot be perceived in the act of viewing”.

Benjamim relata que teve toda sua educação realizada em uma instituição católica, o que o obrigava a seguir os ritos litúrgicos religiosos sob a tutela da instituição, mas isso não impediu que fosse, paralelamente, educado pelo seu pai e mãe dentro da tradição cultural a qual pertence. Benjamim mantinha uma relação profunda com a tradição, por meio da transmissão de conhecimentos na qual o ato de educar está diluído no cotidiano. Dessa forma cada adulto é responsável em transmitir conhecimento e ensinar atividades e normas necessárias à manutenção da vida (Almeida, 1981, Cá, 2000, Ki-Zerbo, 2010).

Joseph Ki-Zerbo historiador nascido em Burkina-Faso apresenta, em sua obra "História Geral da África – Vol. I – Metodologia e pré-história da África", de 2010, vários autores que discorrem sobre a tradição oral africana. Um desses é Amadou Hampâté Bâ, escritor e etnólogo nascido em Mali, defensor da tradição oral e do conhecimento tradicional em África. Em seu texto "A tradição viva" Hampâté Bâ nos revela a força da "palavra falada" e acentua que nesse contexto, esta "palavra falada" está carregada de valores morais fundamentais cujo "caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas", isso potencializaria o modo oral de comunicação, sendo esta entendida como "Agente mágico por excelência", um portador de "forças etéreas", usado com devida "prudência" (Bâ, 1972 *apud* Ki-Zerbo, 2010, p. 169). Segundo Hampâté Bâ, a autenticidade e confiança na tradição oral estaria fundamentada em "fatores religiosos, mágicos ou sociais" que preservariam "a fidelidade da transmissão oral".

Hampâté Bâ ainda ressalta que a tradição oral tende a "desconectar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas", nela "o espiritual e o material não estão desconectados". Essa conexão possibilita comunicação do campo "esotérico" com o campo "exotérico"³¹ colocando o conhecimento "ao alcance dos homens", de forma que se tornem acessíveis ao

³¹ Sobre os termos "esotérico" e "exotérico". Esotérico: Que pode ser entendido ou compreendido por poucas pessoas; hermético; [Por Extensão] Que é ensinado a um grupo restrito e fechado de pessoas; Refere-se à doutrina ou prática que se fundamenta em saberes sobrenaturais; [Filosofia] Dizia-se do ensino que, na antiguidade grega, se destinava a um grupo seletivo, geralmente especializado, de discípulos; Etimologia (origem da palavra esotérico). Do grego *esoterikós*. Exotérico: Que pode ser ensinado publicamente, para um grande número de pessoas, por oposição às doutrinas esotéricas; Conhecido por todos: saber exotérico; [História] Diz-se das doutrinas filosóficas que, na Grécia antiga, eram ensinadas publicamente; [Pouco Uso] De teor ordinário, comum, vulgar; trivial; Etimologia (origem da palavra exotérico). Do latim *exotericus*, a, um; do grego *eksoterikós*, é, ón. Fonte: Dicionário Online de Português <<https://www.dicio.com.br/exoterico/>> Acesso em: 17 de jun. de 2005.

“entendimento humano”. Bâ ainda salienta que “Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana” (Ki-Zerbo, 2010, p. 169).

Ao acessar as explicações sobre a importância da tradição oral entendemos que a forte relação de Benjamim com os ensinamentos tradicionais se dá por meio do seio familiar, onde os laços familiares e os elos com as tradições ancestrais sustentam sua sensação de pertencer. Os objetos de proteção acabam por materializar e tornar visível os laços e elos com suas raízes ancestrais, sem ignorar a capacidade semântica dos objetos. Partindo de uma pragmática atinente que relaciona signos e falantes, essa capacidade semântica dos objetos garante aos objetos de proteção comunicar os significados produzidos na interação que acontece entre o mundo da matéria e o mundo do divino onde os ancestrais habitam. Essa semântica se torna imanente aos objetos quando os entendemos como produtores de significados, autores de uma morfologia própria, que explora e traduz uma linguagem particular, adequando o sentido ao contexto.

3.3 A SANTERIA CUBANA, A BÍBLIA E A BANDEIRA

Cuba é um arquipélago localizado no mar do Caribe ocidental, oficialmente denominado República de Cuba. Com mais de 1.500 ilhas, sendo a ilha de Cuba a maior delas. Famosa por suas lindas praias, seus charutos, pela cordialidade de seu povo e pela tradição de uma educação autóctone, principalmente na medicina. Sua economia sofre com o embargo dos Estados Unidos, o que limita sua atuação na agricultura com a produção de tabaco e cana-de-açúcar, na exploração dos recursos naturais com a produção de níquel e petróleo, e no turismo explorando as paisagens da região. Dominada pelos espanhóis desde a chegada de Cristóvão Colombo em 1492, sua população original, de indígenas Taínos, foi dizimada e substituída por uma grande quantidade de africanos escravizados. Com um processo histórico peculiar, tem na formação de sua população duas correntes fundadoras, a espanhola e a africana, que reuniu diversos povos da costa da África (Leite, 2023).

Os espanhóis trouxeram com eles o catolicismo colonial, os africanos as raízes religiosas africanas. As correntes religiosas afro-cubanas se formam nesse

contexto onde a vida vivida na África e no processo de escravização se fundem, reestruturando suas crenças na manutenção dos cultos, costumes e associações. Nesse aspecto vemos uma negociação para se preservar a herança ancestral deixada pelos escravizados. Algumas correntes de raízes africanas se estabeleceram na prática religiosa cubana. A cultura lorubá, que organiza suas práticas religiosas em um único corpo litúrgico chamado *Regla de Ocha* ou Santería; As culturas do Congo e de Angola, que tem na *Regla de Palo* ou *Mayombe* a manutenção de sua fé; A sociedade secreta *Abakuá*, que tem sua origem na Nigéria, e a casa dos babalaôs, também ajudam a manter a conexão com a religião e as divindades cultuadas em África (Bolívar, 1997).

A entrevista aqui apresentada foi realizada durante a pandemia de Covid-19 em Julho de 2022. A mesma foi realizada, de forma remota, com três interlocutores ao mesmo tempo, por meio de uma videochamada via *Google Meet*. Nossos interlocutores são de origem cubana e vieram para o Brasil para darem continuidade a seus estudos em uma Universidade Federal brasileira, apesar de viverem aqui há alguns anos ainda possuem uma pronúncia acentuada, vinculada ao espanhol falado em Cuba. Ao transcrever os áudios das entrevistas, buscamos manter a forma original falada pelos interlocutores. O contato não se limitou a essa entrevista. Com a vacinação a passos lentos e o afrouxamento paulatino das regras de contato físico, pudemos conversar pessoalmente em outros momentos. Usaremos nomes fictícios para nos referir a nossos interlocutores. Aurora e James são casados, e Carlos é amigo deles.

Entrevistador: Muito obrigado por aceitarem esse encontro, é muito importante para mim. Agora que estou conseguindo fazer as entrevistas... depois desses dois anos de pandemia, e as pessoas, mesmo eu falando que não precisava chegar perto, estavam com dificuldade, também, de acesso à internet... isso atrasou bastante minha pesquisa, mas vai dar tudo certo no final, sempre dá!.

Aurora: Sempre dá! Qualquer coisa depois você entra em contato e a gente dá mais informações... sem problema nenhum!

Entrevistador: Com certeza... porque, inclusive eu estava falando com um rapaz, ontem, do Benin que eu queria conversar com ele depois, porque é muita informação, eu consegui gravar, mas aí às vezes você quer fazer uma pergunta, mas a pergunta se perde e você não consegue, então, a gente sempre retoma mesmo, e é bom quando a gente consegue retomar, a gente enriquece mais ainda, não há dúvida nisso. Então, vamos começar a falar sobre os objetos. É interessante vocês apontarem de onde vocês são, de que cidade. Sobre objetos: Quem deu? se foi herança, presente... . Fiquem à vontade para rememorar tudo que vocês trouxeram.

Carlos: Sou cubano e morava numa cidade que se chama Holguín, é a cidade dos últimos presidentes de Cuba, os últimos quatro ou três de eles nasceram em Holguín. É uma terra de presidente, e também pelo geral, lá também é um pouco de calor porque está Batista, Che Guevara, Fidel e Raúl, los cascos, então eu venho de lá, daquela terra bonita, foi a terra que também entrou Colombo, que chegou Colombo à Cuba. Bom..., mas eu trouxe muitos objetos comigo, vindo de Cuba, quando cheguei aqui no Brasil, sobretudo eu acho que, em especial pelo pensamento de minha mãe, porque esse jeito que a gente tem em Cuba de como vive a enfrentar essa realidade tão difícil economicamente, pois quando eu falei para minha mãe que estava vindo para o Brasil a estudo, ela começou a encher minha mala de coisa, principalmente “polvo” (“Leite em pó”, tradução nossa), supostamente ela pensava que eu ia ter problema para encontrar leite em pó, então consegui fazer uma classificação das coisas, mas trouxe comigo muitas coisas, muitas delas já foi feijão... (inaudível) trouxe uma bandeira³² “Tijuana” comigo, que por muito tempo teve um lugar protagônico dentro de meu quarto, trouxe muitas fotos também, muitas fotos que eu estou com minha mãe, que também, e se no início não tinha uma carga assim tão emotiva hoje, nossa... depois de tantos anos é um objeto que ganhou uma ressignificação, produto dessa distância com esses seres queridos que vão potenciando, vão ressignificando, vão dando um valor maior a essas imagens, e uma espécie de nostalgia que também media nessa relação com esses objetos, e

³² Pritchard observa que “... la bandera de um país es um símbolo religioso típico”. (PRITCHARD, Evans E. **La religión de los primitivos: teorías psicológicas**. In.: Rueda, Marco V. & Moreno, Segundo E. (Org.). *Cosmos, Hombre y Sacralidad*. 1.ed. Quito, Abya-Yala, 1995, p.221).

sobretudo eu acho que , bom.. essa relação com esses sujeitos está mediando por essas nostalgia, essas fotografias, essas fotos com a família, com minha mãe, mas eu acho que eu tenho uma relação muito espessa com um outro objeto que é a bandeira cubana, esse chegar no Brasil, esses últimos anos de estudos, cobertas de conhecer novos referentes epistêmicos, numa forma teorial, pois... tem influenciado em minha percepção sobre Cuba, sobre meu país, sobre a forma como a gente morava, como a gente se olhava para si mesmo, e como olhava para o país. Eu acho que essa mudança nesses olhares, nessas categorias de análise sobre o país, também tem sentido a minha relação, e a minha interpretação, e significação com a Bandeira cubana que eu trouxe, se bem que eu trouxe uma Bandeira de meu país para ter uma espécie de identificação, de me identificar eu mesmo e também com os demais, não, me diferenciar em relação aos outros, que eu sou cubano e..., hoje eu olho para essa bandeira de uma visão muito mais, e..., não sei como expressar-me, não, mas é uma visão muito mais crítica, uma visão de..., que mistura muitos sentimentos, sentimentos políticos, sentimentos de inconformidade, de renovação, de..., não sei, para mim olhar para essa bandeira cubana hoje, implica, ou traz comigo esses outros ganhos epistêmicos, essas outras perspectivas de análises política, que me faz perceber não somente minha relação com essa bandeira, senão também com meu país, sabe! E..., não sei, eu acho que isso tem incidido em essa forma, na forma como eu percebo esses objetos que eu trouxe, essa evolução de minha proximidade, minha aproximação com... de minha proximidade com esses objetos. É isso!

Entrevistador: Obrigado!

James: Então! Você me escuta?

Entrevistador: Sim!

James: Eu te escuto! Bom..., eu acho que nesse objeto que você está tentando trazer, esses objetos que nos interessa, diaspórica, eu acho que... você sabe que minha pesquisa é acerca da diáspora ânglo-caribenha, chegando a Cuba, início do século XX... finais do século XIX, princípio do século XX, e eu pôr a experiência que

tenho desses grupos diaspóricos, eles trouxeram para o lugar onde eles se alimentavam muitos objetos que tinham valor sentimental, estou falando dessa coisa material, senão também dos objetos espirituais que eles iam com eles, incluso e... poderiam ser... poderiam ser diferentes coisas que com um valor sentimental como estava explicando... Carlos explicou a parte da bandeira, e... Minha mãe é muito cristã uma pessoa muito religiosa, e por experiência eu tenho uma Bíblia, você sabe... acerca do evangelista... radicais... mas eu tenho, eu tenho uma Bíblia de 1804, acho que eu falei com você acerca disso, uma Bíblia de meu avô, que ele trouxe da Jamaica, e uma visão muito ... tinha muito valor sentimental para ele, e tem muito valor sentimental para minha família. Eu roubei, pra te falar francamente, eu roubei de minha mãe... mas eu achava que não havia mais valor sentimental para ela... representava para ela como representava para mim. “Mas essa aqui é minha... vou a dar para você, porque você já pegou, senão por sentimento, uma Bíblia, fica com ela, mas eu tenho a minha!”. Então, aí eu compreendi que quando a diáspora, quando esse grupo de pessoas se movimenta, globalmente, não tem que ser para um território determinado, senão com muitas coisas, objetos, experiências que vão com ele, e que tem muito, muito valor, valor sentimental. Eu acho que a diáspora é isso, a diáspora não só se movimenta o corpo, se movimenta nas experiências, se movimenta nos sentimentos, se movimenta nas coisas que aparentemente não tem valor, aparentemente, substancialmente, objetivamente, pode ser uma coisa, não sei... um copo, uma garrafa, sei lá... um livro! Mas sentimentalmente para esse grupo diaspórico, que é... é aí onde entra a dicotomia, o choque de objeto, memória e experiência. É mais ou menos sobre o que eu queria falar com você!

Entrevistador: Bom... é... a gente falou da outra vez que a gente se encontrou, verdade, verdade! Objetos religiosos são interessantes. Você falou uma coisa aí, que me chamou a atenção da conversa que eu tive com o rapaz do Benin, e... porque ele falou o seguinte, ele falou sobre os objetos religiosos, ele joga Ifá, ele joga búzios³³, e eu estava perguntando pra ele, quais objetos, além dos búzios, ele usava nesse processo de leitura dos búzios, e aí ele falou assim: “Qualquer objeto!”. Então ele deu a entender, depois eu vou tentar voltar a esse tema com ele, ele deu a

³³ Sobre a origem e outras informações sobre o jogo de Búzios consultar BENISTE, José. **Jogo de búzios**: um encontro com o desconhecido. Editora Bertrand, 2001.

entender que a consagração dos objetos é que é o importante. Então, não importa o objeto, importa é o nível de consagração que você faz daquele objeto, para o uso naquele momento. Ele mostrou uma pulseira que ele ganhou do avô dele, que era uma pulseira de proteção. O anel, que era um anel de poder, mostrou outros colares que ele foi adquirindo e que ele usava ali naquele processo de leitura dos búzios. Como o Carlos falou, a bandeira, as fotos, em determinado momento não tinha significado, esses objetos não eram tão importantes, a partir do momento que você se movimentou e movimentou esses objetos eles começaram a ter um valor, uma importância diferente. E isso é interessante, porque você vê que essa transubstanciação, vamos usar aqui um termo bem católico, essa transubstanciação do objeto, também acontece quando o objeto é religioso, ele é um objeto do campo das místicas (algo relacionado à vida espiritual ou religiosa), vamos dizer bem assim. E você falou uma coisa que eu fiquei aqui pensando. Como esse movimento também movimenta o corpo como objeto, o corpo, ele parece estar numa simbiose com esses objetos, não sei se você entende, como se o objeto fizesse parte de você, estivesse agregado a você, misturado com você, e você cria uma relação com esse objeto tão profunda, tão fechada, que você é o objeto, você ali transitando, você se movimentando, se movendo, mas não é você como pessoa, mas é você como objeto dessa história, dessa identidade e dessa memória que o outro objeto te ajuda a criar. Parece uma reflexão filosófica, mas eu tenho visto que vou conseguir chegar a algum lugar no final dessa pesquisa, com essa coisa do entendimento das pessoas sobre o objeto e a própria identidade, e a própria existência, como você falou, experiência de vida.

Aurora: ...Sou cubana, é ... yo sai de Cuba con...por motivo profissional, eu sai de Cuba para fazer um Doutorado no Brasil, estoy morando agora aqui, em Florianópolis, em Trindade perto da Universidade, e... quando eu saí de Cuba... una primeira coisa que eu trouxe comigo foram os afetos, e foram os objetos com que eu me movimenteí. Os afectos traduzidos, na verdade, em aquelas, é... conección que eu tenho com minha família e com minhas amizades. Yo lembro que essa... esos afectos foram traduzidos em uma camiseta (Figura 9;10), que una amiga deu de presente para mi, com todas fotos dos momentos, é ... que vivimos, os amigos, que nos tínhamos um círculo muito próximo. Ela imprimio fotos de momentos muitos

significativos, e... de quando saímos a comer um restaurante, de quando fuimos juntos a una excursión, de quando, e compartimos asi... un reconocimiento importante, acho que eu ainda tenho por aí a camiseta, aquela... com aquelas fotos! E... fotos também que en elas estavam minhas filhas, os filhos de meus amigos, asi... a gente conseguiu construir uma família de amigos muito afectiva, e eso se traduz en... esas... en esas imagenes para que eu trouxera para aqui para o Brasil.

Figura 9 - Camiseta - Estampa - fotos família e amigos



Fonte: Foto do autor, 2023.

Figura 10 - Camiseta - Estampa - costas



Fonte: Foto do autor, 2023.

Além de eso eu trouxe, e... objetos que têm haver com minha religiosidade. Eu sou... eu... yo gosto muito, y soy filha de Yemanjá, ou sou devota de la religión da Santeria, que aqui, Candomblé, e eu trouxe também minhas imagens pequenas de minhas Iemanjá e da Virgen de la Caridad (Figura 11), e que ela é esse Oxum e de Yemanjá³⁴.

Figura 11 - Virgen de La Caridad

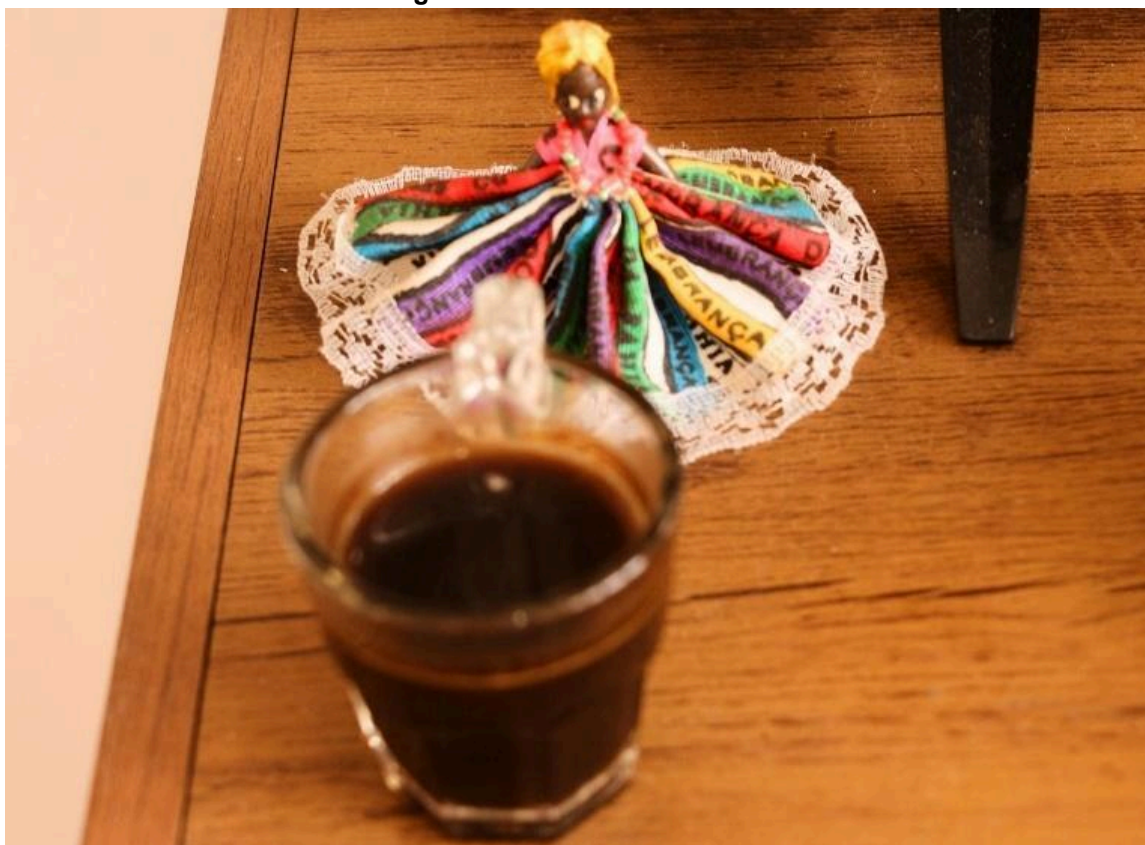


Fonte: Foto do autor, 2023.

Eu trouxe esses objetos para Brasil como, e... motivo da... dessa.. para manter esa conexión que eu tenho con minha ancestralidade, y esa conexión que eu tenho com minha casa, tá?... é... porque eram as mismas imagens que eu tinha em casa e usava para..., para fazer minhas preces e essas coisas. Aí... junto com eso em minha mala eu trouxe livros, livros que yo creditava que podiam ser útiles para minha, e... minha caminhada, aqui no Doutorado, porque também além disso eu sou muito..., gosto de guardar, de ter livros comigo que me conectam com as coisas que eu gosto de..., de ler e de me conectar, en ese processo, en esa viagem que eu fiz para..., para cá, yo deje muitas coisas en Cuba, sobretudo a família e minhas filhas,

³⁴ Bolívar (1997) descreve o sincretismo que existe entre as Virgens cristãs e divindades afrocubanas.

então foi um câmbio complexo porque en esa..., en esa trajetória, ese cambio, esa mudança de lugar geográfico e físico yo ...deje, e..., minhas, e..., bases estruturais da..., dessa..., dessa estabilidade, emocional, espiritual e também estabilidade e equilíbrio físico também, e..., siempre eu pense como toda pessoa que migra, e...retornar, e o retorno é um das..., das questões que um imigrante, que é a pessoa que forma parte de uma diáspora tem, esse desejo de voltar a terra que num momento, ainda quando, é..., no aconteça depois, porque foi o que aconteceu também comigo. A diáspora vive um processo que quando ela sai, se movimenta, e tem essa trajetória e conexões, é..., de lugares, ela, e..., sai sempre pensando que pode retornar algum dia a su país de origem, muitas vezes isso não acontece, e outras vezes se mantém conexões que no son... e..., que van além da conexão desse retorno temporário, no ao lugar de origem, mas essa conexão tem a ver com essa conección afetiva e esa conección de, de..., sentimento que se traduz em comunicações com as pessoas que você deixou lá, e que se traduz em envio de remessas, para as pessoas que você deixou lá, como acontece conosco, em envio de objetos que a gente percebe, ou que quando vai, como no caso nosso que voltamos por duas vezes para Cuba por um tempo determinado para fazer pesquisa, a gente voltou e trouxe outros objetos conosco, e..., em mio caso foram outros livros também, foram outras objetos mais sentimentais, eu sempre carrego comigo dois anel, um deu para mim minha tia quando eu tinha quinze anos, e outro deu minha mãe também para mim. E são os anel que me conectam com minha família sanguínea, é..., minha avó, minhas tias, minha mãe, e eu sempre levo comigo porque eu sinto que são objetos que me protegem, além de todo que a gente tem como, como..., representação daquilo que a gente precisa de ter reception para sentir tranquilidade. Eu trouxe comigo também algumas fotos de minhas filhas, de minha família, que eu coloquei, marquei, e tenho aqui em casa. Eu sempre que faço alguma mudança de casa, levo comigo, temos um lugar muito específico para botar elas, porque é o que vai me conectando com aquilo, é o que vai me dando força para seguir esta caminhada.

Figura 12 - Café do Preto Velho

Fonte: Foto do autor, 2023.

Outra coisa interessante, é que a gente trouxe, foi o acervo que acumulou da trajetória de vida em, no país de origem. Todo aquele conhecimento que a gente tem da formação, da experiência de vida em contexto aquele, e ver aquele trabalho que a gente fez, porque eu trabalhei como professora em universidade, durante,... desde que terminei a graduação, até que viajei para o Brasil, eu nunca saí de Cuba para outro lugar que não fosse o Brasil, e agora estou aqui no Brasil. Uma coisa que às vezes eu me penso um pouco, é essa categoria de diáspora para nós que somos cubanos, por que? porque nós... a diáspora se movimenta por gerações, e ela tem trajetórias que vão de um lugar a outro. Obviamente os cubanos estão em todo quanto lugar, no mundo todo. Você vai ao Pólo Norte, tem cubano, com certeza! É esse processo que faz que as pessoas de um lugar se movimentem para várias, várias geografias, constitui o que a gente chama de diáspora. E essa diáspora que sai por motivos diferentes, causas dissimiles, porque no todos temos saído por assuntos profissionais, outros motivados questões econômicas, outros motivados por problemas de exílio, porque tem problemas políticos e tem que sair do país, mas

o ponto que eu me questiono, é aquele que tem a ver com o que a diáspora constrói quando chega ao lugar, normalmente a diáspora se movimenta em grupo, e chegam a los lugares e constituem, criam instituições, criam espacios de compartilhamento. Criam seus próprios espaços para reproduzir todo o que eles trouxeram do país, e essa reprodução, dessa aprendizagem, eles conseguem fazer o processo de transculturação e se misturar com as culturas do país. E aí é o ponto, porque nós não formamos parte de instituição alguma, os acadêmicos, profissionais que estamos acá, nosotros siempre falamos que éramos una diáspora cubana no Campeche, que a gente se reunia, falava, conversava, criou vínculos, mas esses vínculos que a gente criou, foi mais afetivo, não és parcial nem institucional, vínculo que a gente tem com a UFSC. E aí é onde eu me questiono um pouquinho, se na verdade se a gente se pode se chamar de diáspora ou só de uma migração que se movimenta. Então, isso também para você possa pensar nessa diferenciação quando você tiver que falar sobre os que já pesquisou, os outros que já entrevistou e nós que somos cubanos. Porque depois, como grupo, a gente se dispersou, e só estamos aqui agora ficando muito poucos e já não tem esses momentos de encontro, essas possibilidades de compartilhamento, de afetividade próxima, a gente se dispersou um pouco, obviamente, porque a vida te vá levando para lugares diferentes,... e isso faz também que façamos conexões, porque a outros que estão em Espanha, outros que estão em México,... e... é esse o daquela trajetória que segue essas pessoas e os objetos, quando eles foram embora levaram objetos que a gente deu de presente para eles, e a gente ficou com objetos que eles deram de presente para nós, para preservar essa afetividade e esos vínculos. O que a gente nunca ha perdido é o vínculo com Cuba. Um: porque tem famílias em Cuba, dois: porque, infelizmente, nós temos que... somos cidadãos cubanos que temos que sempre atualizar o passaporte, o visto. A gente não tem ainda residência fixa no Brasil, mas quando a gente consegue, como por exemplo o caso - se refere a um casal cubano conhecido - por exemplo, eles ainda têm que manter o vínculo com Cuba, porque sua nacionalidade é cubana, e tem que ter esse passaporte sempre atualizado. Então, esse vínculo com Cuba a gente não perde, não perca nunca, e sempre está presente, é um vínculo fixo. E outra coisa, a gente sempre faz aquela, talvez aquela fronteira transnacional através das remessas que a gente envia através dos presentes que a gente envia para Cuba. Então, isso é um ponto que

você tem que pensar aí também, a questão desse deslocamento, que tipo de trajetória segue essa, essa experiência que a gente tem, que o vincula com o país de origem, e essas estruturas sociais do país de origem que em algum momento... que infelizmente nos conecta, e com esses espaços onde nós assentamos, onde nós estamos morando, como os quais são esses vínculos, e como nós conseguimos nos adaptar. Porque a diáspora é na verdade, é um deslocamento para conseguir uma assimilação, uma adaptação dessa pessoa no espaço que nos recebe. Então, é basicamente isso, às vezes me questiono se somos parte de uma diáspora, pois quando penso em contexto global, acredito que sim, porque o cubano segue se deslocando, segue saindo e segue se assentando em determinados lugares. Mas essas questões são muito específicas, e vai depender da motivação, vai depender do espaço onde está morando, e das condições e dos vínculos que estabelece transfronteira.

Aurora nos remete a analisar se a diáspora contemporânea, como ponto atual e latente, por sua característica pulsante, circunstancial, já não teria mudado sua dinâmica e saído dos moldes pensados por autores como Aviltar Brah (2005). Brah define a diáspora nos seguintes moldes:

No cerne da noção de diáspora está a imagem de uma jornada. Contudo, nem toda jornada pode ser entendida como diáspora. Diásporas claramente não são o mesmo que viagens casuais. Tampouco se referem, normativamente, a estadias temporárias. Paradoxalmente, as jornadas diaspóricas são essencialmente sobre estabelecer-se, sobre criar raízes "em outro lugar". Essas jornadas precisam ser historicizadas para que o conceito de diáspora sirva como uma ferramenta heurística útil. (Brah, 2005, p. 179, tradução nossa)³⁵

Os sujeitos da diáspora contemporânea precisam falar de sua jornada e contar suas experiências. Num mundo globalizado, que muitas vezes não nos permite "criar raízes em outro lugar", as dinâmicas de movimento estão cada vez mais complexas e mudam muito rápido.

³⁵ No original: "At the heart of the notion of diaspora is the image of a journey. Yet not every journey can be understood as diaspora. Diasporas are clearly not the same as casual travel. Nor do they normatively refer to temporary sojourns. Paradoxically, diasporic journeys are essentially about settling down, about putting roots 'elsewhere'. These journeys must be historicised if the concept of diaspora is to serve as a useful heuristic device".

A entrevista realizada com os interlocutores cubanos trouxe à tona toda a influência religiosa que se estabeleceu na ilha caribenha ao longo do século XIX e XX. De um lado a religião do colonizador, do outro a religião dos africanos escravizados, o que permitiu o estabelecimento de uma prática, que se fez eficiente na negociação para que os africanos e seus descendentes pudessem manter o vínculo religioso com as raízes ancestrais. A influência duradoura das culturas e religiões africanas em Cuba, podem ter sua evolução traçada desde o período colonial até os dias atuais, como bem apresenta Lopes (2020). Alguns dos objetos apresentados pelos interlocutores cubanos dialogam diretamente com a consolidação das religiões afrocubanas. As pequenas imagens de lemanjá e da *Virgen de la Caridad* trazidas por Aurora, a Bandeira de Cuba que acompanhou Carlos, a Bíblia de 1804 trazida da Jamaica pelo avô de James, fazem imbricar em uma encruzilhada, a memória, o afeto e a religiosidade. Esses objetos permitem que uma semântica seja reproduzida atendendo à necessidade de sua ressignificação. Essa necessidade é observada pelos próprios indivíduos submetidos ao movimento, é no caminho que eles se deram conta que o status de seus objetos pessoais mudaram.

3.4 O IFÁ. O ANEL, O CHAPÉU E OS BÚZIOS

A presente entrevista foi realizada com um beninense, no seu período de férias no Benin, entre os meses de junho e julho de 2022. Optamos por usar a videoconferência pelo *WhatsApp*, pois no momento se mostrou um meio mais estável de comunicação via *internet*. Vamos identificar nosso entrevistado como Akin. A República Democrática do Benin, país onde nasceu Akin, possui características bem acentuadas, seu território tem a forma alongada com dimensões que podem ser comparadas ao Estado de Santa Catarina. Suas fronteiras alcançam Burkina Faso e Níger pelo norte, Oceano Atlântico ao sul, Nigéria ao leste e Togo a oeste. A maior parte de sua população habitam as planícies costeiras e os planaltos do sul, onde se localizam as cidades mais prósperas. As cidades do Benin são pequenas e a média de população não ultrapassa 70 mil habitantes.

De tradição lorubá e ligado ao antigo reino de Daomé, seus habitantes têm na agricultura de subsistência a principal atividade produtiva relevante, pois o país

enfrenta sérios problemas com a pobreza e consequente desigualdade social, mas apesar disso ainda pode ser considerado próspero (Moussa; Portuguese, 2019). Com mais de quarenta grupos com cultura e língua diferentes, o Benin é considerado heterogêneo e multiétnico. Em todas as áreas da vida, o tradicional e o moderno caminham juntos, na vida espiritual a geomancia e o ocultismo coexistem com outras religiões, a crença nas divindades e forças do cosmos são manifestadas por meio de cultos como do *Vodum*, que designa o que é misterioso, e a *Guèlèdè*, sociedade secreta ligada aos lorubás, são os mais populares. Um tipo de código de direitos tradicionais garante a transmissão e perpetuação de costumes ancestrais (Metogbe, 2022). É dentro desses costumes que *Akin* se revela como um praticante do Ifá.

Se buscamos um exemplo de incorporação dos objetos, o Ifá parece se adequar muito bem a categoria. O Ifá nos faz pensar sobre como os objetos se vestem, endumentariamente ao se revestir de poder. Como *Akin* nos relatou, os objetos precisam ser consagrados para que ganhe a insígnia de um objeto do Ifá, ou seja, um objeto sagrado ou sacralizado. O Ifá pode ser entendido como um objeto transubstancializado, que supera sua essência material e se eleva ao campo do divino, sendo acessado pelos poderes espirituais ancestrais. Segundo *Akin* o objeto em si não tem poder, ele precisa passar por um rito de passagem (Turner, 1974; 2005) para que seja potencializado e chegue ao nível de um objeto agente, cujo poder evocado passa a agir independente de sua presença material. Esse ponto é muito interessante, pois desassocia o objeto de sua condição de intermediador direto em sua estrutura material, para a condição de intermediador subjetivo, permitindo ao objeto ganhar virtudes e poderes distintamente rituais e espirituais. Pensar esse objeto Ifá é pensar nas modulações e desdobramentos possíveis aos objetos materiais, saber que esse objeto pode mudar de significado tanto na perspectiva simbólica, quanto em interpretação no campo dos sentidos ou da percepção do objeto presente. No Ifá o objeto material se permite interpretar material e subjetivamente. O objeto Ifá pode ser interpretado um pouco mais além da conotação e denotação sugerida por Barthes (1990) inspirado por Saussure, utilizando a semiologia na interpretação do mito.

Em nossa primeira tentativa de contato buscamos usar o *Google Meet* que é um aplicativo desenvolvido pela *Google* com o propósito de facilitar a realização das

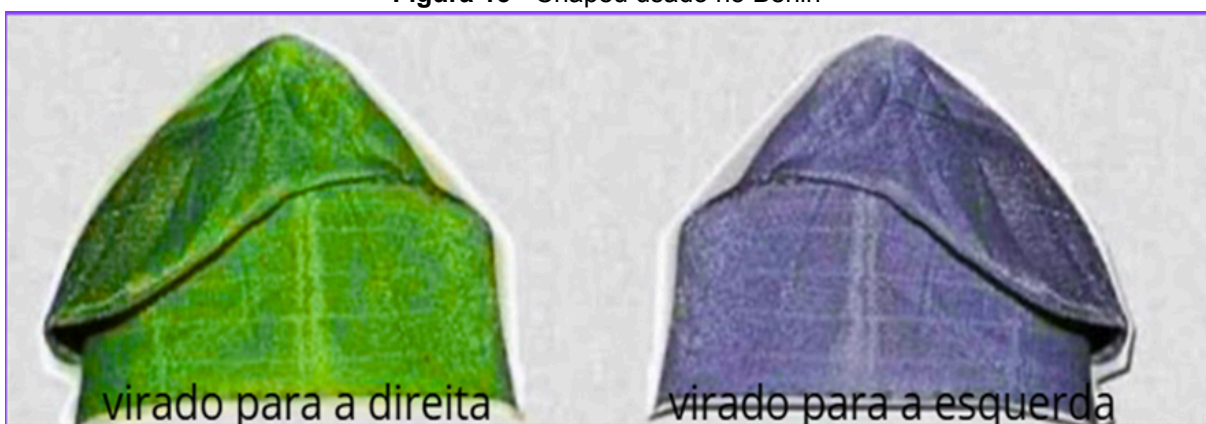
videoconferências. Devido à instabilidade de conexão tivemos que optar pelo uso do *WhatsApp*, um outro aplicativo multiplataforma que aparece como uma alternativa ao *Short Message Service* (SMS), um serviço de mensagens curtas usado em celulares, mas com muito mais recursos. Por meio do *WhatsApp* o usuário tem as opções de fazer mensagens instantâneas de texto, chamadas de voz, envio de fotos, vídeos e documentos em *Portable Document Format* (PDF), um formato de documento portátil, além de fazer ligações e chamadas de vídeos em tempo real. Como a chamada era para entrar em contato com um interlocutor no Benin, país localizado no continente africano, o *WhatsApp* se mostrou bem mais estável, facilitando nossa entrevista.

Em uma data e horário previamente marcados, nossa tentativa de fazer o contato via *Google Meet* falhou, nos obrigando a reagendar nossa entrevista para o dia seguinte em outro horário, para ver se era uma questão de instabilidade do sinal, respeitando a diferença de quatro horas do fuso horário entre Brasil e Benin. Com receio de não conseguir fazer a entrevista devido a falha no sinal do aplicativo, nos propomos montar um roteiro com as perguntas e enviar via *WhatsApp*. Ao consultar nosso interlocutor sobre essa possibilidade, ele se posicionou e nos informou que preferia que fosse em formato de videoconferência, por pensar que assim suas ideias se expandiriam melhor. No horário marcado entramos mais uma vez pelo *Google Meet*, na esperança que por ser em outro horário o sinal seria melhor, ledô engano. Já havia decidido no dia anterior tentar usar a chamada de vídeo por *WhatsApp*, por ser um aplicativo mais leve, caso o *Google Meet* viesse a falhar, e assim fizemos. Ao começar nossa entrevista, ajustamos o microfone, áudio, celular e posicionamento da câmera que usamos para gravar nossa conversa. Feito isso, iniciamos a entrevista. Nossa pergunta inicial veio para que nosso entrevistado pudesse se apresentar. A intenção dessa primeira pergunta é deixar o entrevistado mais confiante e à vontade diante das câmeras, por isso essa parte não vai ser gravada. Nosso entrevistado se auto-refere como pertencente à dinastia dos *baatonu* do Norte do Benin, ele se autodenomina príncipe dos *baatonu*. Ao todo foram gravadas uma sequência de 2'12", outra de 1'56", uma de 7'50", uma de 12'10", uma de 12'08" e uma última de 4'07".

Entrevistador: Me conta um pouco dessa tua vinda para o Brasil, dos objetos que você trouxe e, como é que você usava esse objeto na África, e como é que você passou a usar esses objetos no Brasil? A gente falou ontem do jogo de búzios e do ifá, então você pode contar pra gente sobre o jogo de búzios, como é que você aprendeu? O que é o jogo de búzios e o jogo de ifá? Quais os objetos que você utiliza no jogo de búzios e quais as agências que esses objetos têm, tanto os objetos do jogo de búzios, quanto os objetos do ifá? Como é que você dialoga com eles, como é que eles dialogam com você? O que significa para você esses objetos?

Akin: Ok, se eu entendi bem você quer saber como nós lemos os valores dos objetos, a forma... é diferente dos valores dos brasileiros. A forma que o beninense se veste é muito diferente da forma que o brasileiro se veste, entendeu? Por isso que eu respondo, assim, a sua pergunta para você aproveitar, o primeiro objeto que eu trago de onde eu veio para o Brasil, a minha pessoa. Agora tu vê... qual tipo de beninense que foi lá junto comigo e vê a forma que eu me visto, talvez essa forma (apontando para sua vestimenta) pode ser muito mais comum. A forma como eu me vesti ontem à noite, quando a gente iniciou a nossa conversa, uma pessoa vê, sei lá! Sabe já que eu sou da parte norte do Benin. Entendeu? Ainda colocando um chapéu, tem esse tipo de chapéu (mostrando o chapéu)³⁶ no país inteiro, mas tem significados, tem mensagens diferentes, isso que eu estava tentando explicar. Quando você chega na parte norte do Benin, assim, tu vê uma pessoa usando seu chapéu dessa forma (coloca o chapéu na cabeça mostrando a posição), bem direitinho, assim, você sabe que ele é da família dos batedores de tambor sagrado, entendeu? Quando é da parte esquerda, dessa forma (coloca o chapéu na cabeça mostrando a posição), você sabe que ele é um nobre, não faz parte de nenhuma família de influência política e tudo mais, mas é uma pessoa nobre, é uma pessoa que tem condições de viver, assim, um pouco mais colocado na sociedade, como vocês falam... digamos assim, a classe média, como falamos no Brasil. Agora, quando ele é assim,... da parte direita (posiciona o gorro na cabeça), você se identifica como um príncipe, só príncipes têm direito de fazer assim.

³⁶ tipo de chapéu, que na verdade parece mais um gorro grande.

Figura 13 - Chapéu usado no Benin

Fonte: Imagem elaborada pelo autor

Tu sabe que esse é uma pessoa da família real, entendeu?... mas um príncipe que não declara a intenção de assumir o poder um dia. Agora, quando eu quero, pretendo assumir um dia, nas manifestações eu faço assim (posicionando o fundo do gorro sobre a testa), assim óh! Eles sabem que é um príncipe, mas é um príncipe que tem intenção um dia quando o rei vier a falecer, assumir o poder. Eu sou dessa família real, da dinastia dos *baatonu*, você pode pesquisar na internet, a dinastia dos *baatonu* do norte de Benin, tem uma parte do norte de Nigéria também, a capital é *Nikki*, “N-i-k-k-i”, é a capital desse povo. É onde os primeiros ouvintes, se posso te contar um pouco. Não sei se você quer saber de mais e mais de outros... (Pega um de seus Ifás, um chocalho em forma de colar, e sacode!).

Entrevistador: Eu gostaria que você falasse um pouquinho mais desses objetos que fazem parte da sua história, do seu cotidiano, da sua vida. O chapéu é fantástico!

Akin: É por isso que sempre eu uso meu chapéu dessa forma (virando o fundo do chapéu para frente) porque eu tenho pretensões.

Entrevistador: Entendi!

Akin: E assim... hu, hum... E aí... você tinha falado também do Ifá e do jogo de búzios, na real o jogo de búzios ela tem origem no jogo de Ifá, e o Ifá tem objetos sagrados, assim por diante, que a gente usa que, não necessariamente, você

consegue transportar a todo momento, porque tem que consagrar antes de usar, e o consagrado, também... pode ser feito se você vier a encontrar os elementos da natureza que participa a consagração desses objetos, aí onde você compra. Exemplo: no Brasil! Então eu posso comprar, ou procurar dentro (Subentendido - da natureza) ... porque a gente se inspira na natureza, a gente vive de acordo com as leis da natureza. Por exemplo: esses búzios que eu uso para fazer os jogos, aqui... (mostra os búzios) elas foram consagradas antes de iniciar o meu jogo, então todo dia, aonde eu me encontro sempre eu ando com esses búzios na minha bolsa, porque ela já foi consagrada, então eu posso fazer jogos em todo momento. Tem outros objetos, como o que eu disse... é a minha pessoa, mesmo olhando você por ter passado por algum tipo de processos espirituais, eu já consigo fazer um jogo pra você, não precisando de tão... mais uma vez... o objeto sou eu.

Entrevistador: Legal!

Akin: O que mais eu posso fazer por você?

Entrevistador: Os búzios você traz sempre com você, e você vai agregando objetos aleatoriamente, quando você sente a necessidade?

Akin: Não...não...não! Na verdade, é o seguinte, o búzio você pode encontrar em qualquer lugar do mundo, só que nem todo búzio você usa pra fazer jogos, certo? O búzio serve para objetos de bijuteria. Voltar e tentar ouvir.

Entrevistador: O búzio serve pra fazer outros objetos, não é?

Akin: Objetos de beleza, colares, tinha servido até mesmo como moeda e tudo mas... mas quando você quer usar no cunho da área espiritual, tem que passar por uns processos de iniciações, de consagração e tudo mais, entendeu?

Entrevistador: Entendi!

Akin: Então! Você compra os búzios, passa por esse processo, consagra e aí estaria pronto pra fazer esses jogos, entendeste? Então, mesmo eu não trazendo... não levando os búzios para o Brasil, eu pude procurar búzios no Brasil, procurar os elementos da natureza que entram no processo de consagração desses búzios para poder aplicar os búzios, a fazer os jogos. Certo?

Entrevistador: Muito bem! E no Ifá?

Akin: Como eu tinha dito, infelizmente não vamos ter bastante conhecimento aprofundado sobre Ifá no Brasil, na diáspora de forma geral. Geralmente são pessoas que vem, que viajam para a África, se inicia alguns dias, um mês, três meses e depois voltam pra lá e começam a trabalhar com a questão, sem muito conhecimento fundamental. O Ifá! Você é Ifá, por exemplo, todo mundo é Ifá. Todos nós somos Ifá! Mesmo sem objeto eu consigo fazer um jogo (de búzios) pra você, um jogo de Ifá pra você, só isso, se você quiser depois a gente..., faz um teste. É só saber um dos elementos, quais são os processos espirituais, quais são as leis da natureza que entram em composição nesse processo de Ifá. O Ifá se entende como a ciência, a ciência pela qual você consegue descrever o presente, trazendo informações do passado e prevendo o futuro. E aí, dessa forma dizem que é a ciência que engloba todas as outras ciências, aonde você encontra todas as outras. Então o Ifá é a vida. E o jogo de búzios vem do jogo de Ifá, que é a mãe de tudo, é onde é possível encontrar a astrologia, numerologia, quiromancia, você encontra até a cartomancia. Entendeu? Então, isso é o que eu posso dizer a você sobre o Ifá.

Entrevistador: O Ifá, então, não tem um objeto específico?

Akin: É claro que tem objetos... claro que tem objetos, mas não necessariamente a gente precisa desses objetos, pois são objetos consagrados.

Entrevistador: Entendi!

Akin: São objetos, tem o *opelé-Ifá*, que é o Rosário de Ifá que as pessoas usam, que é baseado num sistema de adivinhação, é um sistema matemático que a gente,

os ancestrais eles simbolizaram e sintetizaram no Rosário. Eu posso não usar o Rosário para fazer o jogo para você! Tem o *Odun Ifá*, aonde se inscreve os signos, os *Oduns*, búzios que vão caindo quando você faz o atendimento com um cliente. Essa inscrição eu posso inscrever na minha mente, eu posso inscrever no papel, entendeu? Usando ainda outros instrumentos, por isso que eu digo, primeiro o Ifá, você representa o Ifá, eu represento o Ifá, todos nós representamos o Ifá.

Entrevistador: Muito legal isso! Dentro do seu dia-a-dia aí, o búzio, o jogo de búzios, você usa o jogo de búzios para tomar decisões, para ajudar as pessoas a tomarem decisões? Tipo assim, como se fosse um oráculo diário, cotidiano na vida de vocês?

Akin: É cotidiano! Você consulta Ifá quando é para tomada de decisão de casamento, tomada de decisão de viagem, tomada de decisão para um emprego, para uma associação, para qualquer coisa da vida. Por isso que eu digo para você, o Ifá ele nasceu junto com o Ser humano, entendeu? Imagina uma empresa, já que eu sou da área de econômica e de gestão, imagina uma empresa, um economista que faz previsão para um país. Antes de fazer uma previsão para um país, ele precisa fazer um diagnóstico, não é? Um diagnóstico, um diagnóstico que diga quais são os recursos que nós possuímos, ou o que que a gente não tem. Aquilo que não temos, como que a gente faz para ter isso, quais são os comportamentos a serem adotados para ter isso? Transporte isso como Ifá. O Ifá é como, sabe quando a gente está doente e vai para o hospital, faz um *scanner* para ver o que está certo e o que não está certo e como resolver aquilo que não está certo, entendeu? Então o Ifá serve para isso. Você encontra isso em todos os aspectos da vida da pessoa, desde o nascimento até a morte. Por isso que geralmente se faz a iniciação ao Ifá destino. O que se diz? Quando você vai fazer a iniciação ao Ifá destino você vai ao encontro com sua própria pessoa, ou seja, eu estou indo me encontrar comigo mesmo, para ter minha constelação, o meu universo, para saber quem que eu sou, se eu vou ganhar dinheiro nessa vida, qual são os tipos de relacionamento que eu devo ter com meus vizinhos, a minha vizinhança, qual que é a relação que eu tenho com a minha ancestralidade paterna,... como vai acabar minha vida, como eu vou morrer, quais os tipos de doença que eu vou ter sensibilidade de ter, quais são as relações

que eu tenho que ter com a minha ancestralidade materna, qual o tipo de profissão, porque a profissão que você nasceu para fazer de acordo com o seu *Odum*, a sua estrela, não é a mesma coisa que a minha profissão, então se você não consegue identificar isso, você aí rodando em torno de você mesmo sem conseguir avançar. É a mesma coisa, digamos assim, imagina que eu nasci para ser professor, eu vou lá eu faço trabalho de comércio, será que vai dar tudo certo? E para saber isso você tem que recorrer ao Ifá, consultar, ter informações para poder tomar decisões. E então é uma ferramenta de apoio à tomada de decisão. E isso em todos os aspectos. O que esse *Odum* ainda vai dizer? Quais são os tipos de pessoas com quem eu tenho que fazer amizade, porque eu não posso me relacionar com todo mundo para fazer amizade. Será que eu vou ter filhos na minha vida? Senão vou ter, porque não vou ter filho? Eu vou ter dinheiro? Porque eu não vou ter? Como vai ser a minha espiritualidade? E como Ifá diz que todos nós possuímos inimigos que seja declarado e não declarado, como é que tem que ser minha relação com os meus inimigos declarados e os não declarados? O Ifá diz que a tua mulher, o seu marido é seu primeiro adversário. Quais são os tipos de adversários que eu tenho que escolher para o equilíbrio da minha vida de casal? Então tudo isso, para ter isso, a gente tem que recorrer ao Ifá para otimizar nossa tomada de decisões e diminuir... Quem que eu era antes de nascer? Porque que eu veio? Qual a minha missão? Que fim eu sou chamado a ser amanhã? Então tudo é essa constelação, ela te dá isso. Porque além disso o Ifá diz que nós todos somos portadores de Cruz,... da mesma forma que Jesus Cristo carregou a Cruz dele, você está carregando a sua Cruz, eu estou carregando, fulano está carregando, ela está carregando, ele está carregando, e todos nós estamos carregando a nossa Cruz. Então a gente tem que encontrar as informações contidas nessa Cruz para poder otimizar nossas tomadas de decisão. Então você vai perceber como tudo que eu falei você vai perceber que o Ifá serve praticamente para tudo nessa vida.

Entrevistador: Você falou em cruzes, vocês usam algum objeto ou cruces como amuleto, como uma marca? Porque eu lembro que tem os Tuaregues do Norte da África que têm várias cruces, vários tipos de cruces. Vocês têm esses tipos de cruces?

Akin: Na verdade, quando eu falo de Cruz, eu falo no sentido de que cada um sendo portador de uma Cruz, num sentido simbólico. A informação, a mensagem contida na Cruz é assim, quando falamos de Cruz imagine cinco pontos. A afirmação, a negação, a conversa com o divino, a solução e a roda. Entendeu? A afirmação eu diria: Quais são as ferramentas, quais são as vantagens, quais são as habilidades que o universo, o deus deu pra você enquanto pessoa? A sua negação: Porque você não tem, para o cumprimento da sua missão? Ponto três: Como que você tem que conversar com o divino quando se encontra em situações desagradáveis, em problemas, como tem que conversar com Deus, com o divino? Porque a forma que eu devo conversar para o Universo me ouvir, não é a mesma forma que você vai conversar para ter um bom resultado. Quatro: A solução. Como solucionar os problemas aqui, nessa Terra. Cinco: Você vê a Roda. Quem que você está chamando a ser realmente, para não reencarnar novamente? Porque... eu estou aqui? Como todo Ser humano é confrontado a essas três perguntas: De onde que eu veio? O que que eu veio buscar aqui, e para onde que eu vou depois? Então, não encontrando essas informações eu não consigo equilibrar a minha vida. E quando tu fala de objetos, na verdade são objetos sagrados ou consagrados que participam no processo, ainda, de busca de poder. Como eu disse, eu tenho pretensões, e quando as impressões iniciam, geralmente são demonstrações de poderes místicos, e esses objetos são mistificados. Então, a gente mistifica, a gente coloca coisas. Por exemplo esse por aqui (mostrando um bracelete de couro trançado), é um presente de um antigo rei, que deixou para mim antes mesmo de eu nascer. Porque consultaram, disseram que vai chegar um menino, e ele deixou para mim. Então, todas as vezes que tem manifestações eu uso como símbolo de proteção, ele vai até aqui (ele usa no braço próximo ao ombro). Ai quem sabe, sabe que uma coisa poderosa que eu estou usando, um signo de proteção. Olha esse aqui! (mostra um cinto trançado de couro) Eu ganhei do meu pai, mesma função, para demonstrar quem eu sou realmente, a gente usa na forma de cinto, assim... (demonstrando como usar – em volta da cintura) tudo isso participa no processo. Não sei se você já chegou a ver algum documentário e tudo mais, aonde dispara fogo, arma de fogo em pessoas e a arma não funciona. Então tudo isso contribui para isso. Porque você não pode pretender dirigir a um povo se você não consegue se proteger a si mesmo.

Entrevistador: Aqui no Brasil tem uma expressão chamada corpo fechado. Você já ouviu?

Akin: Não!

Entrevistador: Quando a pessoa tem o corpo fechado, é esse tipo de proteção que ela tem. Isso que você está falando é bem parecido com o que a gente chama aqui no Brasil de corpo fechado, ou seja, corpo protegido.

Akin: Exatamente! Quem passa pelo processo com esses objetos, na verdade eu cheguei num nível que eu não uso mais, eu só coloco na barriga. Ter, digamos assim, ferramentas que você faz para momento difícil você não precisa..., aí quando o perigo vier são essas coisas que vão te levar a sair do perigo sem que você saiba, muitos desses elementos aqui que eu não posso, tipo, falar de tudo, não posso declarar tudo, revelar é a palavra mesmo. E outra coisa que talvez vai interessar a você, só você encontra no povo *baatonu*. É o tabaco!... É o tabaco! Eu vou usar para você ver (mostrando em sua mão um recipiente, tipo um tubo plástico com o tabaco dentro). São produtos espirituais que são colocados nela (derramando um pouquinho em cima da mão esquerda), pode ser para ganhar um concurso, para ganhar dinheiro, para ganhar mulher, pra ganhar homem e tudo mais. Entendeu?

Entrevistador: Entendi!

Akin: Por exemplo, esse produto aqui que estou colocando (estende sua mão direita para o lado e pega o tabaco com a ponta dos dedos, em forma de pinça, e esfarela sobre a mão esquerda para que eu possa ver). Tu viu? Ai, como assim se usa? Tu viu da forma que eu fiz? (mostrando a mão esquerda fechada na forma de concha com o polegar sobre a ponta dos outros dedos) ainda tem uma mensagem, só uma mensagem, na forma que eu fiz, assim oh! (mostrando mais de perto como fez anteriormente) Diz que eu sou uma pessoa solteira. Eu coloquei o tabaco na minha mão, eu guardei dessa forma (mostrando outra vez o gesto). Isso é uma mensagem enviada para o povo que eu sou solteiro. Se eu fizer assim (abrindo o dedo

mindinho) só essa tá aberta, tem uma mulher, assim (abrindo os dedos mindinho e anelar) duas, assim (abrindo os dedos mindinho, anelar e médio) três, assim (abrindo os dedos mindinho, anelar, médio e indicador) quatro, assim (abrindo os dedos mindinho, anelar, médio, indicador e polegar com a mão em forma de concha) cinco ou mais de cinco. Entendeu?

Entrevistador: Entendi!

Nesse momento de nossa entrevista *Akin* passa a descrever e realizar um momento mais pragmático, mostrando na práxis o que faz quando está usando as suas habilidades de domínio do Ifá. *Akin* se desloca de dentro da casa para o quintal e passa a mostrar a sua ambiência e práticas comuns do povo *baatonu*. O uso do tabaco, parece colocar *Akin* em um êxtase ou dimensão espiritual momentânea na qual ele consegue explorar e ganhar uma certa confiança para entrar em contato com o campo espiritual. De maneira nenhuma podemos dizer que *Akin* estava sendo levado ou movido, pelo afã do momento, ao teatralizar para que entendêssemos melhor o que ele relatava em sua fala, mas presenciar esse momento em tempo real foi muito interessante. Entendemos que a intenção de *Akin* foi mostrar o modo, a forma, o jeito e os caminhos que são trilhados para a concretização do ato. Abaixo tentaremos descrever o desdobrar esse momento.

Descrição do enquadre: No momento de transição de espaço e cenário. *Akin* sai da ambiência da casa e parte para o lado externo, onde o que chamamos de quintal se estabelece.

Descrição da transição dos espaços: *Akin* passa a acessar uma conexão com as entidades ou deidades ancestrais, por meio de aspiração nasal de tabaco (não puro, mas com diversos componentes adicionados de acordo com a tradição de uso do povo *baatonu*).

No Brasil essa é uma prática comum entre indígenas e caboclos a partir do uso do rapé (Dos Santos, 2015; Hilbert, K.P.K.; Hilbert, P. P., 2021), muitas vezes com a mesma intenção de conexão com os ancestrais, e outras como uso recreativo. No caso de *Akin*, o uso busca contato e poder com seus antepassados, seus ancestrais. Do lado externo da casa, em seu quintal, *Akin* prossegue com suas

explicações sobre o tabaco, agora de uma forma mais prática. A fala é intercalada com a descrição do espaço onde ocorre a narrativa e a performance.

Akin: ... na verdade são produtos que se usa, né... para, digamos assim, avaliar o poder espiritual, o poder místico da família de realeza! E isso você encontra mais dentro do pessoal da família da realeza... (Já no quintal, *Akin* apoia o celular em algum local e acaba de preparar o tabaco em sua mão). Desculpa! Já que eu tirei, eu vou terminar (se referindo ao tabaco), coloquei aqui primeiro (apontando para a narina direita), desculpa!

Observações: Nesse momento *Akin* repete os mesmos movimentos que anteriormente usou no preparo do tabaco. Os movimentos das mãos e o posicionamento dos dedos são idênticos aos demonstrados para a categoria de homem solteiro, descrito por ele ao falar da importância dos gestos como linguagem que comunica a condição social de quem faz o preparo do tabaco. Agora aspira o tabaco com a narina esquerda e um pouco mais com a narina direita, limpa suas mãos e nariz. Nesse momento ele retorna ao ambiente interno da casa, senta-se à mesa e coloca em seu pescoço um colar cor-de-rosa, e retomamos nossa conversa.

Entrevistador: É só a sua etnia que usa o tabaco?

Akin: Dessa forma, sim!

Entrevistador: Entendi!

Akin: É um tabaco diferente do tabaco que vocês conhecem. É um tabaco que se usa com produtos espirituais, como vocês falam no Brasil, mas eu acho pejorativo, macumbas!

Entrevistador: Eles são potencializados com produtos...

Akin: Exatamente, essa é a palavra. São potencializados, é isso mesmo!

Nesse momento nosso entrevistado parece estar reagindo ao tabaco. Faz uns gestos, aparentemente não aleatórios, com as mãos sobre seu rosto e a sua frente. Aponta para frente e fala com alguém em sua língua: *Manutetack!* Como se estivesse pedindo algo para alguém.

Entrevistador: E isso aí, faz parte, também, de uma conexão espiritual, vamos dizer... Seria um canal?

Akin: Sim, com os ancestrais!

Akin: Esse por exemplo que eu uso, o anel! É do meu tio-avô que era imperador da dinastia dos *baatonus*, que faleceu. Porque uma dinastia? Você então lê dinastia assim... tem um imperador e tem reinos. Ele governa todos os reinos *baatonu*. Tem o reino da minha cidade, tem um reino da outra cidade *baatonu*, outra cidade *baatonu*. Por isso que essa região norte é praticamente do povo *baatonu*. E abrange também uma parte de Nigéria. Aqui você encontra o povo também em Nigéria. Então são elementos que você pode pesquisar para ter mais informações detalhadas.

Entrevistador: Esse colar que você colocou aí! O que ele significa para você?

Akin: É só de beleza!

Entrevistador: É só vaidade?

Akin: Vaidade, sim é... só vaidade, mas tem objetos deste assim, consagrados, potencializados também, mas esse não é. Esse, eu coloco igual de beleza.

Entrevistador: Na sua dissertação você fala sobre esses objetos?

Akin: Não! Eu não falo. Não falo de tudo. Atualmente eu estou falando da relação que o Ifá pode ter com a contabilidade. Os aspectos financeiros de uma empresa. Então no Ifá você encontra tudo isso...

Fim de entrevista.

A seguir faremos uma reflexão sobre como podemos pensar os objetos. Para analisar as informações, sobre os objetos de Ifá, que *Akin* compartilhou, usaremos o conceito de *aura* em Walter Benjamin dialogando com as reflexões de Helena Wilhelm Eilers (2021) sobre os objetos únicos perdidos no incêndio do Museu Nacional em setembro de 2018. Para pensar em outra forma de ler o conceito de *aura* a partir desses objetos, a autora nos chama a atenção para o fato de Benjamin buscar constantemente renovar a leitura sobre a *aura*, além dos pensadores que continuam ressignificando o conceito. Eilers traz George Didi-Huberman (Huberman, 2015; 2020 *apud* Eilers, 2021), Bruno Latour e Adam Lowe (Latour; Lowe, 2011 *apud* Eilers, 2021) para falar de uma possível sobrevivência da *aura*, em migrar do original para cópia, a partir de *fac-símiles* e rastro aurático.

A *aura* tratada por Benjamin (1975) não está longe do sentido da palavra "aúra" que vem do grego antigo e significa "brisa" ou "sopro de ar" (Lima, 2014; Palhares, 2002). Na Grécia antiga, acredita-se que a *aura* era uma emanção de energia que fluía de seres vivos, objetos e lugares. Na cultura hindu, a *aura* é conhecida como "prana" ou "energia vital", que flui através do corpo e é afetada por emoções e pensamentos. Na tradição chinesa, a *aura* é chamada de *chi* ou *qi* e é considerada uma força vital que flui através do corpo e do ambiente (Piontek, 2001).

A ideia de que cada ser vivo possui uma *aura* única, que reflete sua energia interna, ganhou relevância no Ocidente a partir do final do século XIX e começo do século XX, marcando o surgimento da teosofia, corrente espiritualista que se foca na busca por conhecimento sobre a natureza divina e a relação do homem com o universo. Desde então, o conceito de *aura* tem sido amplamente usado em várias áreas, como a medicina alternativa, a psicologia, espiritualidade, história da arte, etc. Apesar de sua popularidade ter ganhado relevância nesse período, o tema da teosofia já era dado por meio do órgão oficial da Sociedade Teosófica fundada em 1875 em Nova York (Blavatsky, 1879). Na teosofia, a *aura* é vista como um campo de energia que envolve o corpo humano e pode ser percebida por pessoas que possuem habilidades psíquicas especiais, como clarividência ou percepção extrassensorial. Acredita-se que a *aura* seria composta por várias camadas de energia, cada uma dessas camadas revelariam os aspectos diferentes da personalidade e do estado de saúde de uma pessoa. Importante acentuar que essa

é uma noção de aura que nos ajuda a entender um pouco da concepção de aura em Walter Benjamin (1975).

O texto de Benjamin (1975) que trata “A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução”, exige que retomemos outro que trata da “Pequena História da Fotografia” (Benjamin, 1994). Os dois textos colocam as questões da reprodutibilidade e autenticidade como pontos de relevância que criam uma conexão aberta com o conceito de aura. Há uma linha interpretativa indireta, que remete a esse conceito. Segundo Puglia (2016, tradução nossa) para Benjamin a aura pode ser experimentada tanto em objetos históricos quanto naturais. Ela pode ser interpretada a partir de sua qualidade objetiva e sentida a partir da sensação subjetiva. A leitura de Benjamin sobre o conceito de aura pode ser lida a partir da qualidade peculiar de uma obra de arte, como objeto material, levando em conta a qualidade física e original. Quando essa obra é reproduzida em massa, diversos materiais, diferentes do usado na peça original, são usados em sua reprodução, o que para o autor significa a perda da aura.

Nossa proposta é pensar o conceito de aura a partir de uma perspectiva na qual a interpretabilidade do objeto material seja explorada, como entidade ou ente aurático, cuja realocação da interpretação ou significado cruza as linhas imaginárias que separam, e ao mesmo tempo unem, o imaginário, o terreno e o sobrenatural, a partir da leitura de seus diversos intérpretes. A ideia de “reprodutibilidade técnica” elaborada por Benjamin (2015) parece gravitar no campo das materialidades possíveis, onde o objeto físico e a materialidade que o atravessa se impõe, mas se observarmos atentamente, veremos que essa reprodutibilidade também se dá no campo da imaterialidade, onde o objeto passa pelo crivo da cosmopercepção e subjetividade, gerando interpretações incomensuráveis, que dependem do olhar e sensibilidade de quem o lê. Trago aqui o desafio de pensar os objetos materiais a partir de uma reprodutibilidade material e imaterial, que é, ao nosso ver, o que compõe a completude de como vimos, lemos, significamos e sentimos os objetos.

A versão de aura mais conhecida de Benjamin é a do objeto material produzido autenticamente, com características peculiares de algo que é único e original, com identidade particular, unindo material, forma, intenção, defeitos, imperfeições, e outras características que fazem da obra única. A reprodutibilidade imaterial que propomos extrapola as fronteiras do lado material do objeto. Ela expõe

o objeto a fraturas, rompe o casulo hermético material que encapsula os objetos e o faz transformar infinitamente. Esse movimento perpétuo de possíveis interpretações, concedem aos objetos materiais uma autonomia que ultrapassa o fixo, o dado.

Akin nos revela que além do búzio, qualquer objeto pode ser usado como Ifá, desde que passe por um processo de consagração. O próprio búzio pode ser usado para confecção de diversos artefatos sem ser consagrado como Ifá. De acordo com seu relato, quando veio para o Brasil não trouxe os búzios que usava no Ifá em seu país, comprou novos aqui e os consagrou. O ritual de consagração de qualquer objeto a qualidade de Ifá é feito a partir de elementos extraídos da natureza, como as ervas e plantas ligadas as deidades. A consagração é uma mudança de *status* do objeto. A significação do objeto como sagrado, tira o objeto de sua condição funcional e utilitária, para qual foi feito, e o eleva à condição de oráculo, geralmente conectado a uma entidade espiritual ou ancestral, e serve de ponte na comunicação com o sacerdote de Ifá. Ressaltamos que os objetos citados abaixo (Tabela 1), são de uso pessoal e foram apresentados pelo nosso entrevistado no decorrer de nossa conversa. Mostramos a seguir um inventário dos objetos apresentados por *Akin*, na ordem cronológica em que foram citados

Tabela 1 - Inventário de Objetos

Objetos	Material	Significado
Roupas Tradicionais	Tecido com estampa	Identidade Status social
Chapéu (tipo gorro)	Tecido	Identidade Status Social
Búzios	Pequenas conchas compostas de Cálcio	Oráculo de Ifá
Rosário (Opelé-Ifá)	Semente de Dendê	Oráculo de Ifá
Bracelete trançado	Couro	Proteção
Cinto trançado	Couro	Proteção
Colar cor-de-rosa	Pedras	Ornamento
Anel do tio-avô	Ferro e prata	Herança Ancestral e proteção

Fonte: Elaborado pelo autor

Os objetos listados acima são parte de um inventário de objetos pessoais que pertencem a *Akin*, eles emergiram a partir do narrar sua experiência pessoal durante a entrevista. Esses objetos estão ligados à indumentária pessoal, e são organizados a partir da cultura, origem, tradições religiosas e história de vida. Cada um dos objetos apresentados tem sua peculiaridade e nos permitem perceber sua importância na vida ordinária daquela pessoa a qual pertencem. As roupas tradicionais são as primeiras a serem reveladas, isso nos chama a atenção para fala de nosso entrevistado sobre a importância desse item como referencial de identidade cultural.

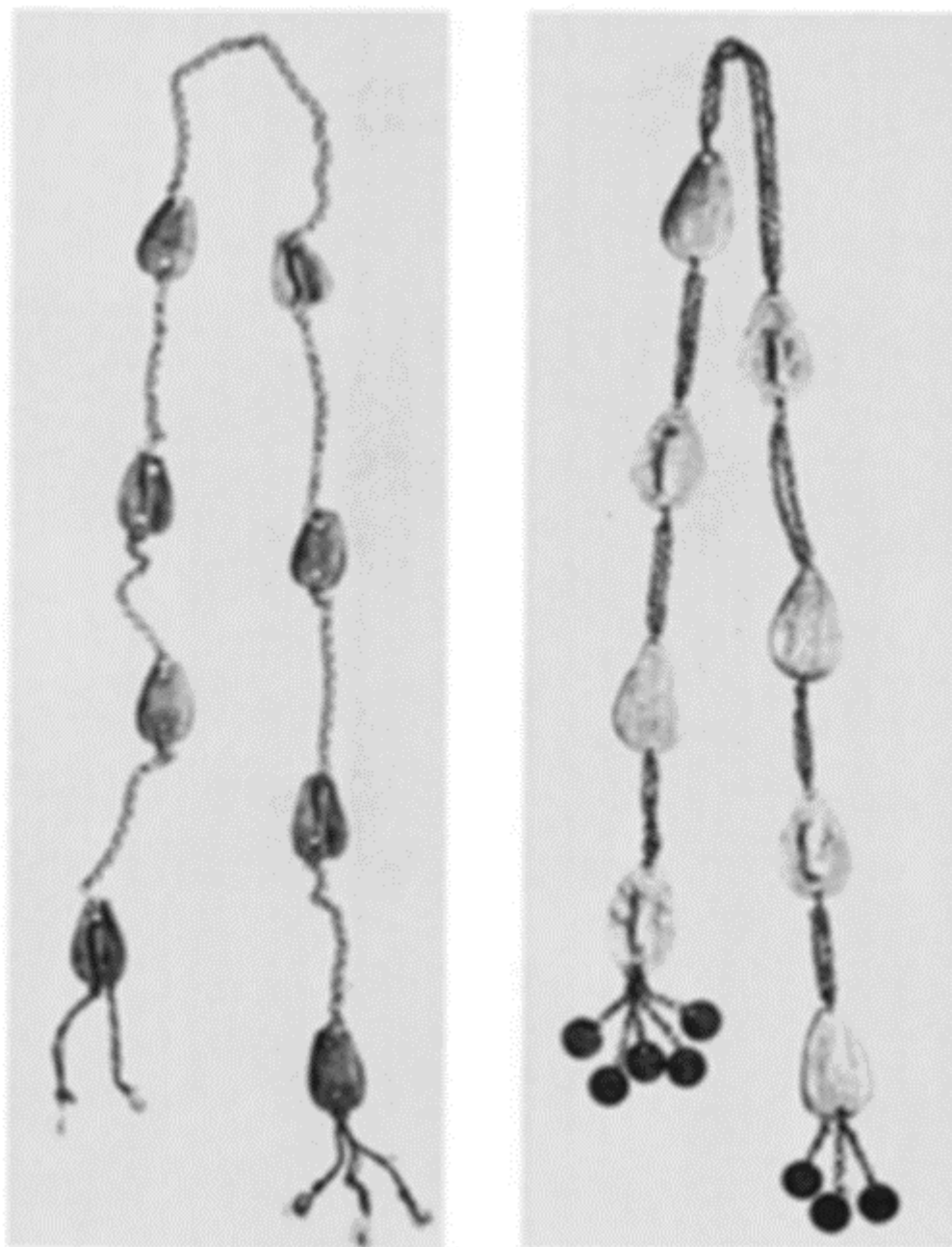
Todos os detalhes que compõem a vestimenta têm algo a dizer sobre quem a usa. O tipo de tecido, as cores, os desenhos e símbolos estampados nele, servem para identificar quem o veste. O tecido traz informações que podem ser lidas com facilidade pelos pares do povo ao qual pertence, pois todos os elementos reunidos na indumentária comunicam costumes da comunidade, assim como revelam o estado civil, as características pessoais e a hierarquia a qual a pessoa está localizada. As estampas e cores do tecido contam histórias ancestrais através de um modo de linguagem visual distinta. A variedade de estampas não é aleatória, o uso delas deve obedecer a um protocolo social que se refere a posição social da pessoa (Barcelos, 2024).

O chapéu (gorro), como parte da indumentária, faz parte do conjunto de elementos que identificam quem está vestindo essa roupa. No caso do chapéu, as estampas e o formato também são identificadores. *Akin* salienta que a posição da parte superior do chapéu indica a posição social da pessoa, e suas pretensões. *Akin* relata que esse tipo de chapéu é usado no país inteiro, mas no norte do Benin, onde vive com seu povo, a posição do chapéu tem significados e mensagens diferentes. Quando ele é colocado verticalmente sobre a cabeça é porque a pessoa é da família de batedores de tambor sagrado, quando é abaixado para o lado esquerdo, significa que a pessoa é nobre e faz parte de alguma família de influência política, com condições de viver, e ser colocado (posição) na sociedade. Se estiver abaixado para o lado direito significa que a pessoa é um príncipe, uma pessoa da família real sem pretensões de assumir o poder. Com o fundo do gorro sobre a testa demonstra que é um príncipe com intenção de assumir o poder tão logo o rei morra.

Há também os objetos que vamos chamar de aleatórios, que são usados como ornamento ou enfeite, como o colar cor-de-rosa, e os objetos que se desdobram em seu significado e podem, ao mesmo tempo, ser herança e proteção ancestral, como o anel do tio-avô. Os objetos de proteção, geralmente, são os que estão em contato direto com o corpo. O bracelete trançado de couro, o cinto trançado de couro e o anel de ferro e prata pertencem a essa categoria. Os objetos de Ifá formam uma categoria à parte. Podemos dizer que essa categoria não é fixa devido ao fato de qualquer objeto listado em outras categorias terem a possibilidade de serem consagrados e transformados em oráculos do Ifá pelo sacerdote, mas sempre respeitando uma certa relação com as entidades, deidades ou divindades estabelecidas.

Abaixo apresento o opelê (Figura 14), usado, especificamente, por *Akin* na prática do Ifá. Abaixo da figura está o enunciado sobre as características materiais do opelê usado em África. Observamos que como objetos de diáspora introduzidos em diversas culturas, a reprodução do opelê é afetada pela falta de materiais usados originalmente no contexto africano. Geralmente as sementes de Dendê são substituídas por outros tipos de sementes. Versões adaptadas podem ser encontradas em diversos lugares onde a prática do Ifá é difundida. Ressalto que há outros objetos usados no ritual do Ifá, que não aparecem aqui, pois não foram referenciados por *Akin*.

Figura 14 - Opelê ou Rosário de Ifá



Fonte: BASCOM, William W. Ifa divination: Communication between gods and men in West Africa. Indiana University Press, 1991.

O enunciado da figura descreve quais materiais foram usados para sua feitura, cidade de origem, a que entidade foi dedicada Na transcrição foram mantidos os acentos originais:

2A. (Ref. p. 29.) A divining chain (ọ̀pẹ̀lẹ̀) from Ọ̀yọ made of ọ̀pẹ̀lẹ̀ pods and the preferred kind of brass chain, with cowries at each end. The figure shown Ọ̀ṣẹ-Ofun. Overall length: 50 inches.

2A. (Ref. p. 29, tradução nossa) Uma corrente divinatória (ọ̀pẹ̀lẹ̀) de Ọ̀yọ, feita de vagens de opelê, e o tipo preferido de corrente de latão, com búzios em cada extremidade. A figura mostrada em Ọ̀ṣẹ-Ofun. Comprimento total: 127 cm.

2B. (Ref. p. 31.) A divining chain from Ilara, made of replicas ọ̀pẹ̀lẹ̀ pods cast in a light white metal (probably aluminum) with coins at each end. As shown, the figure also reads Ọ̀ṣẹ-Ofun, but perhaps this should be reversed (Ofun-Ọ̀ṣẹ) since one of the coins may have been lost from the right-hand half of the chain. Overall length: 35,75 inches.

2B. (Ref. p. 31, tradução nossa) Uma corrente de adivinhação de Ilara, feita de réplicas de cápsulas de opelê fundidas em um metal branco claro (provavelmente alumínio) com moedas em cada extremidade. Como mostrado, a figura também indica Ọ̀ṣẹ-Ofun, mas talvez isso esteja invertido (Ofun-Ọ̀ṣẹ), visto que uma das moedas pode ter se perdido na metade direita da corrente. Comprimento total: 35,75 polegadas.

No Brasil, Nei Lopes, um dos grandes estudiosos da cultura africana, produziu uma vasta literatura sobre diversos temas que abarcam a cultura de África. Em uma de suas obras “Ifá Lucumí: o resgate da tradição” ([1942] 2020), o autor expõe equívocos e reflexões pontuais sobre o Ifá. Para o autor o Ifá não é um jogo e sim um “sistema divinatório”. O autor observa que o culto de Ifá faz parte de um “sistema” que engloba “crenças e práticas” e “desde 1961, por resolução de um congresso de estudos teológicos realizado em *Abidjan*, na Costa do Marfim, é oficialmente denominado “Religião Tradicional Africana” “ (Altuna, 1993, p.369 *Apud* Lopes, 2020). Lopes ressalta que no culto de Ifá não há o transe, a comunicação dos orixás e entidades sobrenaturais com os humanos é feita por meio dos *Oduns*, a partir de um determinado oráculo.

De acordo com o autor o Ifá é uma sistema complexo e multifacetado que vai além de um simples oráculo ou jogo de adivinhação, e não deve ser confundido com feitiçaria, bruxaria ou magia maléfica, nem deve ser associado a práticas demoníacas ou satânicas, pois distingue a magia benéfica da destrutiva. O Ifá não

se encaixa nas antigas teorias antropológicas de animismo ou fetichismo, que atribuem a objetos inanimados uma alma (Moreno e Rueda, 1995, p.1 87), em vez disso, acredita em uma força vital que integra os seres do Universo e busca harmonia entre eles. Como sistema filosófico, divinatório e religioso completo, oferece sabedoria e orientação para a vida, articulando conhecimentos diversos e promovendo o equilíbrio na existência.

Como um sistema complexo e multifacetado, que vai além de um simples oráculo ou jogo de adivinhação, o Ifá é um veículo de comunicação através do qual Orunmilá, divindade iorubana do saber, da ciência e do conhecimento prático e teórico, a fala, a oralidade em questão. Diferente de outras religiões, a comunicação entre orixás e forças sobrenaturais com os humanos acontece através da comunicação dos *Oduns*, sem envolver transe, o Ifá permite a comunicação entre o mundo terreno e o sagrado sem criar uma linha rígida de acesso. O propósito do Ifá é analisar a situação espiritual ou algum assunto específico, com a finalidade de neutralizar as perspectivas negativas e potencializar as positivas. não se limita a prever o futuro, mas se presta a orientar o consulente sobre como e quando tomar decisões. Mediante a análise o indivíduo que se consulta vai ter a oportunidade de compreender os acontecimentos que marcaram seu passado e ficar atento aos sinais do presente, pois serão determinantes para seu destino.

Nessa perspectiva o Ifá se mostra como um instrumento que oferece respostas e soluções para as questões da vida, do cotidiano e ordinário. Os conselhos e orientações estão firmados nos ensinamentos ancestrais por meio de relatos míticos, que a princípio eram transmitidos de geração a geração de forma oral. Cabe aos sacerdotes ou babalaô de Ifá memorizar os contos, as lendas, as parábolas e as fábulas, sempre de cunho ético e moral, deixadas pelos ancestrais, e usá-los como fonte para interpretar as mensagens dos *Oduns* e orientar aos que buscam seus conselhos.

Notamos que no relato de *Akin* há alguns pontos que se chocam com o modo como Lopes analisa o Ifá. Podemos verificar em dois momentos da entrevista uma certa contradição. Num primeiro momento a questão do uso do tabaco e uma possível situação de transe, demonstra uma ação contrária ao que fala Lopes quando ressalta que a comunicação dos *Oduns* não envolve transe. Uma outra questão aparece quando *Akin* utiliza o termo “jogo” para se referir ao Ifá, enquanto

que para Lopes é um “sistema divinatório” e não um jogo. Precisamos entender que Lopes faz uma consulta direta a autores que estudam o Ifá desde África e corrobora com eles suas fontes conceituais.

Akin, como beninense, fala a partir de suas vivências sociais, religiosas e culturais dentro e fora de seu país de origem, como um indivíduo vivendo em outro tempo histórico. Naturalmente o contato de *Akin* com a cultura brasileira e outras culturas, leva-o a assimilar expressões idiomáticas coloquiais comuns à língua portuguesa e línguas afins. Como o búzio para ele é objeto do Ifá, e aqui no Brasil está associado ao que conhecemos como “Jogo de Búzios”, o uso do termo “jogo” para se referir ao Ifá, seria apenas uma acomodação linguística para se fazer entender. Quanto ao tabaco ele observa que a mistura com outros elementos e o uso como rapé faz parte da tradição de seu povo, o que coloca a questão do transe em suspenso. O que temos que observar é que o relato pessoal de *Akin* se monta a partir de sua vivência e experiências pessoais, dentro de suas relações de contato, desde o microcosmos do ambiente familiar, até os espaços de pertencimento coletivo, nos quais a religião, classe social, tradições ancestrais, etc., fazem parte do construto, da sua cosmopercepção, e seu modo de ser e estar no mundo.

3.5 A HUMILDADE DOS OBJETOS

Nosso próximo entrevistado veio de Moçambique, e faz parte do grupo *bitonga* que tem como língua materna o *guitonga* (Sumburane, 2023). Vamos chamá-lo de Anthony, que foi criado na Capital Maputo, longe de seu povo de origem. Sua experiência no Brasil como estudante, lhe trouxe uma perspectiva muito mais ampla de seu pertencimento, e consciência das perdas culturais que se revelam ao longo de seu relato. Vir para o contexto da diáspora, mesmo sendo um migrante temporário, e ver sua cultura a partir de outro lugar, representou uma apropriação profunda daquilo que lhe foi revelado como sua cultura. Isso se irrompeu devido ao distanciamento, ao ver de fora, a cultura a qual pertence.

A República de Moçambique está localizada na África Austral e é banhada pelo Oceano Índico. Moçambique faz fronteira com seis países - Tanzânia, Malawi, Zâmbia, Zimbábue, África do Sul e Suazilândia (Maloa, 2019).

Entrevistador : Me conte sobre sua trajetória.

Anthony: ... vim de Moçambique, faço parte do grupo étnico bitonga e, de lá para cá eu não trouxe nenhum objeto, assim, de representação da cultura, simplesmente, eu convivo com algumas dessas coisas estando lá, mas com a minha vinda para cá não trouxe nada e também não identifiquei nada aqui que pudesse ir nessa mesma linha de algum objeto que possa fazer parte dessa representação. Essa, como é que eu diria? ... essa questão de ter objeto específico, que significasse alguma coisa, assim, para mim não me ocorre nesse momento. Viver a par da cultura ... é uma coisa não na sua essência, justamente por estar na cidade capital, ter nascido na capital, não justamente onde o meu grupo étnico é originário, então há certas coisas que ficam por causa disso meio diluídas.

Anthony: Eu acho a pesquisa muito interessante por que dá voz a quem faz parte, realmente, da cultura, e assim é uma forma também de desconstruir perspectivas de ver o africano, no caso vertente meu, por que várias são as situações em que pessoas se colocam no nosso lugar e retiram-nos a voz, até certo ponto, então eu acho que enriquecedor pelo fato de já trazer os próprios sujeitos da cultura, por que sujeitos são sujeitos falantes, são falantes expressivos e têm a sua... eles são sujeitos que se constituem nas relações sociais e dessas relações vão construindo seus horizontes avaliativos, e ouvindo, justamente, essas pessoas, eu acho que isso é uma oportunidade ímpar de poder ter um olhar diferente da africanidade e dos outros que são diferentes de nós, porque nós somos constitutivos das diferenças, a diferença é constitutiva dos sujeitos, então eu achei interessante, somos sujeitos, cada um com a sua similaridade, então, acho muito interessante o estudo que está sendo realizado.

Entrevistador: Tira aquela perspectiva da África como uma coisa *una*?

Anthony: Na verdade, tem tido isso. Por isso que eu em meu trabalho, na tese, eu fiz questão de na parte introdutória já trazer esse recorte do que é o meu país, pois em variadíssimas situações já me foi perguntado, aliás, já me foi falado de meu país como sendo um país monolíngue, o que não é verdade... é um país plurilinguístico,

com uma infinidade de línguas e culturas, que é essa diversidade que nos faz sujeitos como moçambicanos, é na diversidade que nós somos, então acho realmente importante, por aí.

Fim da entrevista

Para analisar e dialogar com a perspectiva e elementos que emergem da entrevista feita com o Anthony, usaremos o conceito de Miller (2013) sobre a humildade das coisas. O autor parte do princípio que os objetos informam e modulam os modos de comportamento sociais. Para Miller, as normas sociais conduzem e agregam sentido à realidade de vida por meio da cultura material em suas relações com a experiência cotidiana. Os objetos são educadores, e sua potência educativa está em sua docilidade, que leva o sujeito aprender sem ser submetido a qualquer instrumento disciplinador.

Passiva e discretamente o objeto induz a ações coerentes ao contexto cultural e social ao qual está associado. Sua influência não é explícita, sequer percebemos que estamos sendo ensinados. A ideia aqui é inspirada em Bourdieu (1999) e sua teoria sobre *habitus*. Essa potência educativa vem desse *habitus* que é a consequência da interiorização de uma norma articulada dentro de uma cultura que provoca o sujeito a agir de uma determinada maneira, sem pensar. Miller nos ensina que deixar de notar os objetos mostra seu poder na nossa vida ordinária, essa invisibilidade imposta, é coerente para a questão de gênero, que evoca o *mimetismo social* [grifo nosso], que evoca o crivo do moralmente aceitável.

A ausência de alguns objetos materiais na narrativa de Anthony não significa ausência de objetos em sua vida e seu cotidiano. Isso somente nos chama a atenção para o poder de invisibilidade dos objetos, como os potes de barro observados por Miller na Índia, que de tão integrados ao ambiente, desaparecem da consciência ativa dos sujeitos. Quando perguntado no questionário do *Google Forms*, quais objetos lhe traziam a sensação de pertencer a sua família, seu país e a sua cultura, alguns objetos como a Timbila, o xilofone e os tambores aparecem. Esses instrumentos musicais não estão aí por acaso, eles estabelecem quadros e molduras que definem as interações e comportamentos dentro do contexto social de Anthony.

Daniel Miller usa o conceito de *Frame Analysis* ("Análise de enquadramento") de Erving Goffman (1974, tradução nossa), para fundamentar a compreensão sobre a "humildade das coisas". A ideia de Goffman explora a organização da experiência através de "quadros" ou "enquadramentos". Goffman define que a experiência social é estruturada por "quadros" que situam os papéis dos participantes e as expectativas de comportamento exigidas pelo contexto. Nessa linha o método multidisciplinar das ciências sociais, analisa como as pessoas definem e interpretam eventos e situações, revelando os objetos como marcadores invisíveis desses enquadramentos. Nessa perspectiva o objeto é acionado pelos eventos, mostrando sua capacidade de definir um cenário social. A invisibilidade dos objetos, está longe de ser um sinal de passividade ou inércia, na verdade é um indicador de sua autoridade e capacidade de moldar comportamentos e expectativas de forma discreta.

A ideia de "arranjo" de Jean Baudrillard, e o conceito de "humildade das coisas" proposto por Daniel Miller, dialogam de maneira significativa, e nos permite compreender a influência dos objetos sobre a experiência humana. Baudrillard (2017), em "O Sistema dos Objetos", introduz a figura do "homem do arranjo", aquele que organiza o espaço e, ao fazê-lo, passa a definir tanto os papéis que os objetos desempenham, quanto às relações que se estabelecem. É nesse ponto que a "humildade das coisas", explorada por Miller, se conecta com a ideia de "arranjo". Esse arranjo, que muitas vezes passa despercebido, é fundamental para a construção da ambiência de um espaço, e dinâmica social que ali se desenvolve (Baudrillard, 2017, p. 32). Os instrumentos musicais citados por Anthony, fazem parte de um "arranjo" pelo qual se monta um cenário. A partir de um enquadramento propício, eles demarcam o espaço como uma moldura, montando a ambiência necessária para realização do evento.

Temos que ter em mente como esses quadros se configuram e se reconfiguram o tempo todo. Pensar que o que faz o ambiente é o espaço. Nas próprias palavras do autor: "Objetos materiais são um cenário" (Miller, 2013, p. 78). A questão que está intrínseca no argumento de Miller está no fato de como os objetos funcionam e agenciam, quando presentes num espaço onde não os percebemos, ou, embora estejam materialmente assentados compondo a ambiência, pareçam invisíveis aos nossos olhos. Entendamos aqui, que, o não olhar, não perceber e o

não ver, são ações do presente. Essas ações se repetem no plano do ordinário, num devir que arranja e rearranja os objetos, conforme a leitura do enquadramento proposto pelo evento, e gerado pela contingência. O objeto em si não é um ente volitivo, que demanda ação sobre si, ele precisa ser acionado por um fator externo para participar de um enquadramento temporal e espacialmente previsto. Em Baudrillard (2017) temos o “homem do arranjo” como esse fator externo, o qual

Dispõe do espaço como de uma estrutura de repartição e através do controle deste espaço detém todas as possibilidades de relações recíprocas e portanto a totalidade dos papéis que os objetos podem assumir (Ele mesmo deve ser portanto “funcional”, homogêneo com este espaço caso queira que as mensagens do arranjo possam partir dele e para ele voltar.). (Baudrillard, 2017, p. 32)

O objeto quando evocado assume lugar de destaque, quando silenciado se recolhe ao anonimato, se tornando invisível até que seja novamente solicitado. os objetos não servem só ao arranjo e rearranjo, eles também podem ser reconfigurados material e subjetivamente, desmontados e remontados, extrusados e remoldados, etc., nessa perspectiva de refeitura dos objetos é que vamos ver a partir das práticas dos curandeiros *Nyanga*, de Moçambique, como os objetos nominados como bugigangas, quinquilharias, cacarecos, tralhas, etc., podem ser reaproveitados, rearranjados, remontados e ressignificados como objetos rituais dentro do contexto moçambicano. Quando falamos que a África não é uma temos que entender que as vivências individuais, dão a ênfase das narrativas compiladas pelos autores. A seguir vamos trazer os *Nyanga*, como fonte de diversidade, para entendermos a cosmopolítica e cosmopercepção que rege esses curandeiros.

3.6 CURANDEIROS NYANGA. A IMPORTÂNCIA DOS OBJETOS ALEATÓRIOS NA EVOCAÇÃO DOS ESPÍRITOS

Como Anthony ressaltou, a pesquisa sobre a relação humanos/objetos materiais, no contexto africano, nos ajuda a enxergar uma África como continente em suas peculiaridades mais distintas. O estigma de uma África *una* deve ser questionado desde o ponto de vista de sua diversidade linguística, cultural, religiosa e social. Um exemplo disso é o próprio contexto moçambicano que nos oferece

diversos elementos culturais nos quais o contato com os ancestrais, por meio dos objetos materiais, se revela como um ponto de equilíbrio entre o caos e o cosmos social e pessoal. Ao ter contato com uma das práticas religiosas desenvolvidas em Moçambique por meio do documentário “O chamamento” (Tinga, 2024), percebemos a importância dos objetos materiais na consolidação do contato com o mundo espiritual. O documentário traz a história de três jovens moçambicanos que sofrem todos os tipos de infortúnios na vida ordinária. Diante da situação inexplicável, eles buscam a ajuda de curandeiros, que revelam que estão sendo acometidos pela “doença do chamamento”. Essa doença se manifesta quando espíritos ancestrais escolhem seus herdeiros espirituais para dar continuidade a profissão de ser *Nyanga*. Acometidos pela doença, eles só têm duas escolhas: continuar com a vida conturbada, ou se submeter à chamada dos espíritos. A relação com os objetos materiais que aqui se monta, é no mínimo curiosa, pois estamos falando de uma relação de contato e interpretação, que suplanta a materialidade e condição de existência, que conecta o corpo ao mundo. Estamos falando de matéria se relacionando com matéria, nada mais.

O *Nyanga* carrega o poder de cura e tem o dom de revelar as questões complexas que subjuguam a vida humana. Seus conhecimentos tradicionais lhes dão condições de exercerem a prática terapêutica, promovendo o bem-estar das comunidades às quais servem. A estudiosa sobre o tema, Esmeralda Celeste Mariano (2017), relata as peculiaridades distintas sobre a profissão *Nyanga*, além de reforçar o valor do conhecimento tradicional na prática da medicina terapêutica voltada para comunidades moçambicanas. Barros e Mariano (2019) salientam que na década de 1990 o presidente de Moçambique Joaquim Chissano corroborou sobre a importância do conhecimento tradicional, considerado por ele como um património cultural nacional. Chissano reforçava que a autoridade tradicional tinha que existir. Chissano coloca os *Nyanga* na condição de autoridades terapêuticas tradicionais legitimamente reconhecidas. Esse reconhecimento ainda tem sido um ponto que merece destaque por parte das instituições acadêmicas. O reconhecimento dos conhecimentos tradicionais, como saber notório, de pessoas que fazem parte de comunidades diversas é uma emergência demandada tanto pela comunidade acadêmica, quanto pela comunidade civil.

Parafraseando a pergunta de Martin Holbraad (2011), se os objetos materiais podem falar pelos espíritos, de alguma forma para um *Nyanga* eles falam. A percepção bem treinada dos *Nyanga*, permite decodificar as mensagens enviadas pelos ancestrais e divindades. Os designados a servirem como *Nyanga*, usam os objetos para fazer adivinhações, diagnósticos e tratamentos. O objeto se apresenta como um canal de comunicação que faz o mundo espiritual interagir com o mundo terreno, transmitindo informações necessárias para que o afetado por alguma doença, problema econômico, ou qualquer outra adversidade, consiga aplacar os desafios que enfrenta em sua vida cotidiana.

No documentário “O Chamamento” (Tinga, 2024) ouvimos testemunhos do momento limiar (Turner, 1974) o qual um escolhido atravessa, até se tornar um iniciado como *Nyanga*. O *Nyanga* é um escolhido por seu antepassado para receber como herança, o poder de cura, por meio de conhecimentos sobre ervas medicinais, para ler e revelar os mistérios da vida. É o ente familiar antepassado, que em vida era reconhecido como médico curandeiro, dotado de conhecimentos tradicionais, que ao morrer escolhe um familiar substituto para dar continuidade a sua missão. Em sua missão o *Nyanga*, ligado a esse antepassado ancestral, é chamado a exercer a função de fazer a comunicação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

Os objetos materiais usados pelo curandeiro *Nyanga* ao consultar o paciente, são diversos e não parecem obedecer a nenhum padrão específico, tendo uma estética própria. São objetos aleatórios ou objetos agregados das mais diversas origens. Podem ser pedaços de ossos, madeira, peças de metais, pequenas conchas, pedras, sementes, bonecos de pelúcia, bonecas de plástico, todos eles consagrados a entidade ancestral familiar com o objetivo de informar aos escolhidos os conhecimentos tradicionais, como herança de sua vocação. O conjunto de objetos usados pelo *Nyanga* na leitura, formam uma rede de comunicação onde cada um desses objetos guarda um tipo de revelação que informa a mensagem enviada do mundo dos mortos.

A posição do *Nyanga* como médico de sua comunidade é crucial para o equilíbrio da vida em suas várias instâncias. O paciente espera ser orientado sobre o que deve ser feito para aplacar a manifestação de doenças e instabilidades nos assuntos cotidianos, na vida social e familiar. O documentário nos mostra que

enquanto o curandeiro hábil seleciona os objetos (quinquilharias, bugigangas, trecos, troços) sobre uma superfície ao nível do chão, usa suas mãos para fazer gestos compassados e ritmados aprendidos nas escolas de iniciação. Os objetos assumem a função de evocadores. Com uma observação atenta, percebemos que a ordenação e arranjo dos objetos formam linhas de ruptura e agregamento, sendo de suma importância sua posição e localização espacial. Ao mesmo tempo que expõe suas habilidades na manipulação dos objetos, o *Nyanga* faz perguntas-chave para a espiritualidade, respeitando a resposta do ente antepassado familiar que o convocou para substituí-lo nesse serviço.

Temos aqui um exemplo de “como os objetos são vividos”, além dos seus atributos funcionais (Baudrillard, 2017, p. 10). Sua funcionalidade primeira pouco importa, já que a mesma se desdobra rompendo suas fronteiras materiais. Sua utilidade e uso atingem o patamar da representação simbólica, na qual o signo já foi decifrado pelo intérprete. Alguns dos objetos que aparecem no documentário estão descaracterizados, ou seja, são apenas pedaços ou partes de um objeto original. Como já vimos anteriormente o objeto tende a ser polissêmico, pois além de ser interpretado por sua estética, materialidade, forma, funcionalidade e uso, também é passível de interpretação subjetiva. Quando observamos esses objetos materiais, descaracterizados de sua forma primeira, reunidos dando origem a objetos outros, transformados em seu múltiplo e escolhidos para serem usados como oráculos, não entendemos muito bem qual o critério ou parâmetros usados pelo *Nyanga*. Sobre essa questão, Barros e Mariano (2019) vão chamar essa ação de: “arte terapêutica do *Nyanga*”. As autoras observam que

Na linha de Alfred Gell (1998), que considera a arte como um “sistema de ação, com a intenção de mudar o mundo em vez de codificar proposições simbólicas a respeito dele” (p. 6), o *Nyanga* assume o papel de produtor e depositário da arte. Os objetos adquiridos e criados para seus variados usos pelos terapeutas locais nos ensinam algo sobre as interações humanas e a projeção da sua sociabilidade sobre o mundo envolvente. Na relação entre os seres invisíveis e visíveis as máscaras, ídolos, brinquedos, pinturas, adornos e pulseiras se tornam inteligíveis e devem, portanto, ser analisadas (Gell, 1998, p. 6). Alguns dos objetos terapêuticos artisticamente produzidos são, também, símbolos de poder, de força, de autoridade e sinal de vida (Bewaji, 2013, p. 197). ... objecto tem função social nos processos de cura, é a metáfora do conhecimento “secreto” e fonte de poder terapêutico. Ele serve como agência através da qual as relações complexas de sigilo e divulgação são negociadas e mediadas”. (Nooter, 1993, p. 57 *apud* Barros; Mariano, 2019, p. 9)

No caso do *Nyanga* essa leitura subjetiva está vinculada a outros instrumentos ou ferramentas que são acessadas conjuntamente, e potencializam sua capacidade de entendimento sobre qual mensagem o ente ancestral deseja revelar.

4 OBSERVAÇÕES A PARTIR DOS QUESTIONÁRIOS

Os questionários foram aplicados a partir do recurso *Google Forms*. As pessoas que participaram foram fruto de abordagens pessoais, no Campus da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e indicados por colegas da área de pesquisa da Antropologia, História e Ciências Sociais. Apesar de ter enviado o questionário para mais de quarenta pessoas, só quinze responderam. Desses quinze, conseguimos cinco para fazer a entrevista pessoalmente e via *Google Meet* e *WhatsApp*.

Questionário Google Forms – Perguntas sobre objetos:

- Objetos/amuletos/presentes pessoais trazidos de seu país. O que esses objetos significam para você?
- Qual objeto gostaria de ter trazido de seu país? O que esse objeto significa pra você?
- Artefatos (objetos) religiosos, ou não, adquiridos no Brasil. O que esses objetos significam para você?
- Quais objetos, que na sua memória, te trazem a sensação de pertencer a sua família, seu país e a sua cultura?

A partir das respostas construímos o seguinte quadro (Tabela 2):

Tabela 2 - Quadro descritivo

País e Etnia	Objetos	Significado	Materiais	Objetos/Sensação de pertencer	Adquiridos no Brasil	Gostaria de ter trazido
Angola/Não informado	Não	--	--			
Angola/Ovimbundo	Roupas africanas	--	Tecido; Pedra; Cordão		Pulseira rastafari; Cordão artesanal com pedra de olho de tigre (mineral); Bandeira de Angola.	--
Haiti/ Negrís	Bandeira	A simbologia de uma revolução negra na América	Tecido		--	--
Namíbia/ AAWAMBO	Bandeira da Namíbia, vários tipos de colares africanos	--	Tecido barbant e Sementes Pedras	--	--	--
Cuba/Não informado	Minhas Orixás, livros e roupas;	São minha âncora; Fé.	Argila; Madeira; Gesso		Uma Iemanjá e uma Nossa Senhora Aparecida	
Cuba/Não informado	Bandeira de Cuba e algumas fotografias					
Cuba/Não informado	Chaves e Bíblia	Lembrança	Metal galvanizado; Papel celulos e.	A Bíblia do meu avô	--	O anel de minha mãe
Moçambique/Bitonga	Não	--	--	Timbila, xilofone e tambores	--	Timbila Xilofon e Tambores
Guiné-Bissau/ Manjaco	Não	--	--			

Guiné-Bissau/Balanta	Roupas	São simples e não trazem significado	--	--	--	--
Guiné-Bissau/Manjaca	Fios, sandálias, contas e roupas africanas	Lembram meu país		Roupas africanas e sandálias		
Guiné-Bissau/Fula- Mandiga	Relógio	Recordação e valor familiar		Minha roupa	Roupa muçulmana	Chapéu Sumbia
Guiné-Bissau/Fulup	Roupas e comidas	Cultura e identidade		Música colher de pau	Escapulário Bíblia Terço	Roupa e comida
Guiné-Bissau/Não informado	Não	--	--	--	--	--
Guiné-Bissau/Não informado	Panos Tradicionais Tridente	Proteção	Tecido; Ferro e Prata.	Tridente		
Guiné-Bissau/Não informado	Chinelo Manteiga de cacau acessórios fibras para trança e roupas	Esses objetos, para mim, significam resgate de uma rica cultura, de um poder, que liga a questão da confiança, força, coragem e realce de uma beleza que muitos séculos foram estigmatizados...		Fotos, manteiga de cacau e pente de madeira.		acessórios de couro como: bolsas, mochilas, carteiras, chinelo, sandálias, etc.

Fonte: Elaborado pelo autor

As informações fornecidas no quadro acima colocam em destaque a relação entre objetos, cultura e identidade de indivíduos de diversas nações. Pertences

significativos, desde roupas e bandeiras que simbolizam a origem, até itens de fé e recordação familiar. Os relatos apontam que os objetos em destaque funcionam como âncoras culturais, representando tradição, proteção, memória e um forte senso de pertencimento, é interessante observar que a relação dos objetos que gostariam de ter trazido sublinha a importância material e emocional desses itens.

Os objetos cotidianos refletem a construção e manutenção da identidade afrodiaspórica em diversos países servindo como elos tangíveis com a cultura, a memória, a fé e a autoafirmação. As fontes fornecem múltiplos exemplos de como esses itens se tornam veículos de significado profundo, trazendo à luz a semântica possível dos objetos apresentada por Barthes (1990). Dentro da perspectiva cultural e territorial as bandeiras, frequentemente mencionadas como símbolos potentes, ganham destaque. As bandeiras do Haiti, Angola, Namíbia e Cuba indicam o apego ao país de origem. As roupas africanas aparecem com recorrência e carregam diversos significados.

Para o nosso entrevistado angolano pertencente à etnia *Ovimbundo*, as roupas são um elemento cultural essencial, para o *Balanta* da Guiné-Bissau, são simples e não carregam significado explícito, mas ainda assim são identificadas. Entretanto, para o entrevistado do povo *Manjaca* de Guiné-Bissau as roupas lembram seu país. De modo mais amplo, roupas, juntamente com fibras para trança e acessórios, podem significar o “resgate de uma rica cultura, um poder que liga à confiança, força, coragem e o realce de uma beleza que foi por muitos séculos estigmatizada”. Para o *Fula-Mandiga* de Guiné-Bissau a roupa muçulmana adquirida no Brasil se mostra um marcador religioso e o chapéu *Sumbia* que gostaria de ter trazido, uma referência étnica, símbolo de sua identidade.

As comidas e objetos relacionados à alimentação, como a colher de pau que nosso entrevistado do povo *Fulup* gostaria de ter trazido, são elementos que também remetem a cultura e identidade. O resgate cultural desses indivíduos se dá por meio do contato com objetos dos mais variados, como por exemplo o pente de madeira deixado para trás. O entrevistado do povo *Bitonga*, de Moçambique, demonstra arrependimento por não ter trazido os instrumentos musicais. Ele destaca a Timbila, o Xilofone e os Tambores, indicando a importância da música na preservação da identidade.

Os objetos também são acionadores de memória e símbolos do legado familiar. Para um de nossos entrevistados de Cuba, os objetos de valor sentimental e familiar são cruciais. A Bíblia do avô, o anel de sua mãe são lembranças valiosas. O caso do relógio pertencente ao *Fula-Mandiga* de GuinéBissau vai pela mesma linha, como uma recordação que possui valor familiar. As fotografias aparecem como registros visuais de memória entre os cubanos.

Os objetos ligados à religiosidade se apoiam sobre a representação da fé, da espiritualidade e a proteção. A fé é um dos sustentáculos da cultura e da identidade, e os objetos religiosos funcionam como âncoras importantes para que o contato com o divino se estabeleça. O objeto religioso permite que o divino seja trazido à esfera dos sentidos, onde o palpável, o visual, o degustativo, o auditivo e o palatável nos consente experimentar o contato com o sagrado. As imagens das Santas, dos Orixás, as roupas, a Bíblia, o Terço, o Escapulário são alguns dos elementos essenciais para que a fé se mantenha viva, são itens de valoroso significado espiritual. Os objetos de proteção como o Tridente (pulseira forjada e consagrada para evocar a proteção dos ancestrais) funcionam como um canal de comunicação entre mundo espiritual e mundo terreno.

Alguns objetos, que parecem não ter muita importância, foram os que nos chamaram a atenção devido à sua potência semântica. Em um primeiro olhar lemos como meros acessórios, mas na verdade escondem autoafirmação e resistência. Os acessórios de couro, pedras, sementes, contas, fios, chinelos, sandálias são parte de um conjunto de objetos que passam a resgatar a cultura e a afirmação de poder e beleza, que se constitui uma autovalorização ou autoestima do diferente, anteriormente entendido como exótico. Estes adornos, geralmente, carregam um significado pessoal e cultural intrínseco, que dependem da vivência e leitura individual e, ao mesmo tempo, coletiva, como já destacamos anteriormente.

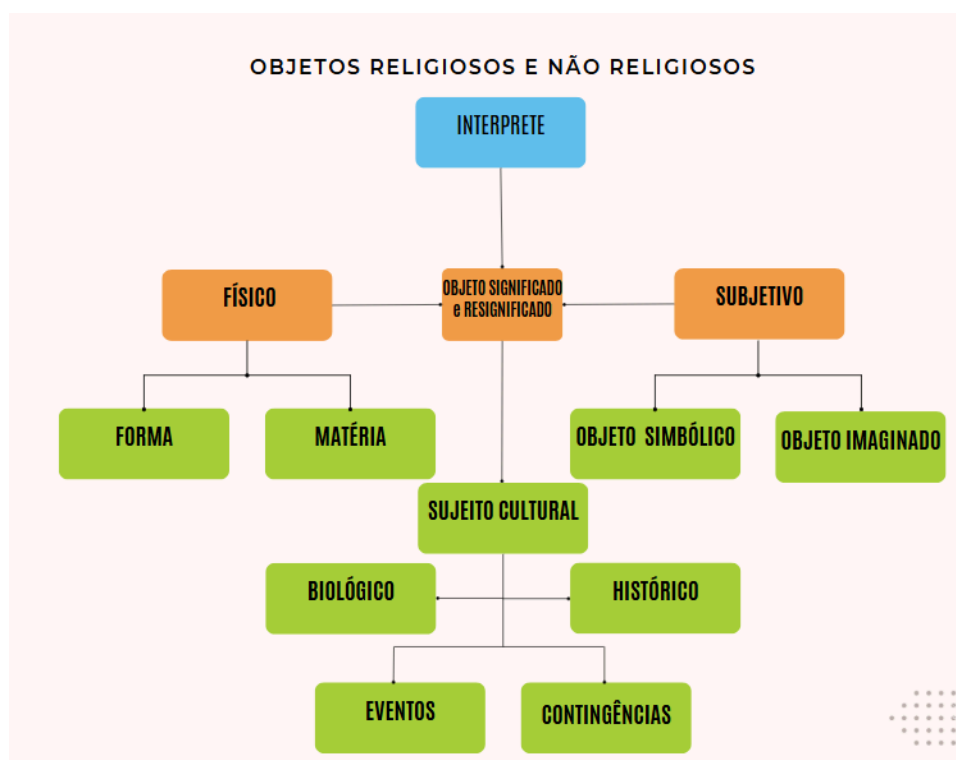
Isso nos leva a pensar que os objetos cotidianos, àqueles que estão conosco no dia a dia, como “objetos companheiros” em Dohmann (2010), usados em nossa rotina no contexto privado e público, sejam roupas, símbolos nacionais, itens religiosos, lembranças familiares acessórios de beleza, são mais do que simples posses, são mecanismos que articulam semanticamente, e teimam se pluralizar. Esses, ao romper a barreira do mesmo, se multiplicam, provando que antes de pensar uma “reprodutibilidade técnica” (Benjamin, 2015) que anula a “aura”, temos

que atentar para uma reprodutibilidade subjetiva que rompe com a função e com o próprio sentido, que sempre tende a se ressignificar.

5 UMA PERSPECTIVA DE COMO PODEMOS LER OS OBJETOS

As informações que obtivemos com as entrevistas e leituras bibliográficas, além das análises que surgiram a partir delas, sobre cultura material e as relações entre, humanos e não humanos, nos deram aporte para elaboração de um organograma (Figura 15) base para possíveis leituras dessas relações.

Figura 15 - Organograma: Interpretando os objetos



Fonte: Elaborado pelo autor

No organograma apresentado acima buscamos a ênfase na semântica dos objetos, levantadas em nossa pesquisa, para fazer uma síntese das encruzilhadas onde se conectam e se expandem as relações entre objetos e humanos, em suas diversas formatações. As entrevistas e leituras bibliográficas nos deram pistas sobre a importância do intérprete no processo de significação e ressignificação dos objetos. Observamos que o contato direto do intérprete com objetos, em sua

aparência física, o permite vincular percepção à sua materialidade e forma, e consequentemente, acessar sua função e utilidade. O outro modo observado é o subjetivo, que do mesmo jeito usa da percepção para fazer uma leitura simbólica e imaginada, e assim criar novas leituras desse mesmo objeto.

O intérprete, sujeito cultural, está sempre exposto a essas experiências a partir de sua condição biológica e histórica, pela qual é constantemente afetado pelas contingências e eventos. Salientamos que o organograma apresentado é parte de um possível atlas rizomático que se expande por meio de agregações simbólicas e materiais. Essas são individualmente estabelecidas, como uma ação espontânea ao melhor estilo da bricolagem de Lévi-Strauss, pelo qual a mente de quem imagina (Lévi-Strauss, 1976) cria e recria significados.

Nossa análise parte da ideia de semântica dos objetos, que se ocupa em saber como os humanos atribuem sentido e significam os objetos. Como já pontuamos antes, um objeto tende a ser definido pelo seu uso ou função, mas a semântica faz o sentido determinado pela utilidade primária do objeto transbordar. Para além de seu uso e função, o objeto comunica informações e sistemas estruturados de signos. Esse transbordamento dos objetos por meio da semantização torna-o múltiplo de si mesmo.

De acordo com Barthes (1990) a relação Signo-Objeto forma uma encruzilhada que se estende a partir de coordenadas. O signo se situa numa encruzilhada formada por duas coordenadas principais, uma é a coordenada simbólica que se refere a condição metafórica do objeto, o significado para o qual o objeto remete e, outra taxonômica que se ocupa da classificação do objeto. Essa classificação nunca se refere a um objeto isolado, mas reúne diversos objetos em uma coleção inteligível, podemos dizer que estes objetos são um aglomerado de fragmentos extensos de signos com uma justaposição de elementos que os identificam como parte de uma coleção.

Devido a sua natureza polissêmica, o objeto torna possível as múltiplas leituras feitas por diferentes indivíduos, seja com o uso de interpretações formais, negociadas no contexto social, e codificadas a partir de signos, de acordo com seus níveis de conhecimento e influência cultural, sendo que um mesmo indivíduo pode ter mais de uma leitura sobre o mesmo objeto. Por isso Barthes salienta que em nossa sociedade não existem objetos privados de sentido, até a ausência de sentido

lhe determina significar como insignificante. Para o autor a leitura que se faz do objeto percorre uma trajetória, e o modo como é entendido, atravessa a atividade que corresponde a função e inatividade de sua significação ou sentido. Na continuidade do percurso a função e o sentido são atravessados por uma terceira possibilidade de leitura do objeto, ao que Barthes chama de “refuncionalização”.

Nessa esteira vimos três momentos dentro do processo interpretativo do objeto. Num primeiro momento o objeto se apresenta com sua função utilitária, sua qualidade “útil funcional” que lhe confere a condição de mediador entre o humano e o mundo. Na sequência o objeto se projeta a partir da função e assume o sentido, a significação, pois como destaca o autor “o objeto está impregnado de sentido”. O sentido, por sua vez, “desativa” o objeto que passa a existir no “imaginário humano” carregado de subjetividade. Se pensarmos nos significados subjetivos a partir da ótica da semântica dos objetos sugerida por Barthes, a incomensurabilidade da possibilidade de leitura de um determinado objeto ganha uma dimensão impensável.

Entendemos assim que os objetos culturais perpassam significados e perspectivas já dadas. O organograma apresenta a versão de uma estrutura conceitual que nos leva a compreender o significar e ressignificar objetos e sujeitos culturais. A ênfase na distinção de objetos religiosos e não religiosos, aponta aspectos físicos (forma e matéria) e subjetivos (objeto simbólico e objeto imaginado) do objeto e, nos ajuda a perceber como a matéria explora as possibilidades interpretativas do sujeito cultural.

6 CONCLUSÃO

A presente tese buscou pensar os caminhos possíveis para construção da pesquisa antropológica num momento de crise pandêmica e isolamento compulsório a partir do uso e suporte tecnológico de comunicação como método. O impacto da pandemia tornou a tela em campo de pesquisa. A metodologia que propomos mostrou sua tendência híbrida, neste momento da pesquisa havia dúvidas em denominá-la assim, mas ao fim e ao cabo o *corpus* teórico acabou por confirmar o estilo da escrita. A escrita acompanhou o ritmo das fases que fomos vivendo desde o início de 2020, com as privações de movimento e contato. Nessa esteira, fizemos das aulas síncronas um laboratório valioso para delinear a possibilidade de contato e registro de informações. A partir das ambiências apresentadas pela tela e corpos

que se moviam dentro dela, demos os primeiros passos para observar como as relações entre humanos e objetos, fixos e móveis, estavam sendo negociadas naquele momento de isolamento.

A pesquisa demonstra sua capacidade de adaptação metodológica diante dos desafios postos pela pandemia de Covid-19. A impossibilidade de contato presencial nos levou, inicialmente, a explorar os meios digitais como campo de pesquisa, nos ajudando a desenvolver a ideia de “tela como campo possível” ou uma *etnociber*, uma etnografia com uso de recurso tecnológico mediado por dispositivos móveis como: *Smartphone*, *Tablet*, telefone celular, etc., *notebook*, ou computador do tipo gabinete, e seus aplicativos. As observações feitas a partir das ambiências virtuais, que reúnem o enquadramento de ambientes privados, fictícios, montados e espaços públicos, revelaram como a tela se tornou uma janela editável, influenciando a percepção e performatividade criativa dos indivíduos. São nesses ambientes que os objetos acabam por instigar ser possível conhecer sua biografia e a de seus donos.

Os objetos que se revelam ao longo da pesquisa se movem e se apresentam como veículos de memória, identidade, pertencimento e adaptação cultural. Nesse estudo adotamos uma abordagem multifacetada que combina perspectivas teóricas e insights metodológicos visando compreender “a vida social das coisas”. Os principais pontos analisados se deslocam, rizomaticamente (Deleuze; Guattari 1995), rompendo estruturas lineares e hierárquicas, a partir da encruzilhada e do movimento espiralar (Martins, 2021). Essas se estabelecem no encontro de esquina entre a biografia e a semântica dos objetos.

Partindo da premissa de que objetos possuem uma “biografia” (Kopytoff, 2008), que numa espiral (Martins, 1997) se entrelaçam a vida das pessoas, narrando, paralelamente, suas histórias e experiências, chegamos a Barthes (1990), onde esses mesmos objetos transgridem as linhas da função e utilidade, e se tornam incomensuráveis, gerando “sistemas estruturados de signos” que passam a explorar sua insígnia quimérica. Consequentemente, transcendendo sua função utilitária para comunicar informações e significados complexos, e rompendo o modelo hilemórfico descrito por Ingold (2012), no qual forma se impõe sobre a matéria passiva e inerte, o objeto é assim estilizado, e se torna múltiplo de si, se corrompendo a subjetividade, revelando assim a vida inerente e latente dos objetos em suas relações com os humanos.

A natureza semiótica e polissêmica dos objetos faz com que as interpretações, sobre eles, se multipliquem, mas isso passa pelo crivo de quem os observa, o significado atribuído ao objeto, depende do intérprete e toda carga de conhecimento cultural que tenha recebido ao longo de sua vida. Entendemos assim, que a constituição semântica dos objetos os torna múltiplos de si mesmos, revelando, como Barthes (1990, p. 248) afirma, que “Todos los objetos que forman parte de una sociedad tienen un sentido;”, ou seja, não existem objetos desprovidos de sentido na sociedade.

A diáspora, nos moldes atuais, acaba por potencializar e expandir o entendimento sobre os significados e os modos possíveis de se ler e se relacionar com os objetos. Não quer dizer que esse tipos de perspectivas nunca tenham sido percebidos ou aventados antes, mas além disso podemos pensar como a diáspora e imigração contemporânea traz novas incorporações de sentidos e interpretações que seriam impossíveis em outro momento histórico.

A partir das ideias de Paul Gilroy (2001) a diáspora é fundamentada como forma de resistência e construção de múltiplas identidades, perpassando a condição sincrética e híbrida que ela nos propõe. A pegada diaspórica se lança sobre a criação de uma cultura transnacional que sobrepõe e supera a manutenção de vínculos com a cultura de origem. O raciocínio de Stuart Hall (Silva; Hall; Woodward, 2014), complementa essa visão, ao tratar a identidade como uma construção contínua e inacabada, negociada através de interações culturais e experiências de vida, elas têm nos objetos, marcadores e mediadores dinâmicos dessas identidades em constante formação. Assim, há um devir espiral, que oferece infinitas possibilidades para que determinada identidade se estabeleça.

As entrevistas e consequentes relatos de nossos interlocutores, apresentam uma rica tapeçaria de relações entre humanos e não humanos, especialmente no contexto da diáspora e imigração contemporânea. Eles demonstram como os objetos são fundamentais na construção, manutenção e ressignificação das identidades, memórias e um senso de pertencimento em meio aos deslocamentos geográficos e culturais. O relato dos interlocutores e as observações realizadas, especialmente com a adaptação para o campo digital, fornecem uma profunda compreensão sobre a complexidade da relação humano e objeto, destacando como os objetos estão envolvidos na formação de identidades, preservação de memória e

cultura, e na mediação de interações sociais e espirituais, transcendendo sua mera função útil e material.

O breve contato com os senegaleses mostrou como objetos, como o Alcorão, o tapete de oração e o chapéu, podem ter significados diferentes para indivíduos da mesma origem étnica e religiosa, evidenciando a pluralidade na construção da identidade. As entrevistas com estudantes africanos e caribenhos em Florianópolis fornecem ricas ilustrações. No relato dos interlocutores cubanos vimos como a profunda ressignificação emocional e simbólica de objetos, como a bandeira, fotografias, imagens de orixás e a Bíblia, que, com a distância e o tempo, adquiriram um valor ampliado como âncoras afetivas e de pertencimento.

O interlocutor guineense revelou como, ainda nos dias atuais, a oralidade, no contexto familiar de África, é central na transmissão de conhecimentos ancestrais, sem esse laço de oralidade nosso interlocutor não saberia explicar o papel dos amuletos que foram dados a ele, tanto o tridente, forjado em prata crua, quanto o cordão abdominal feito com couro de lobo, chifre de boi e búzio são objetos de proteção e conexão com seus ancestrais. A importância dos saberes tradicionais se revelam na habilidade do ferreiro em forjar o tridente e consagrá-lo, e nos conhecimentos de sua mãe na feitura do cordão abdominal. O relato do sacerdote de Ifá do Benin ilustrou como objetos comuns podem ser transformados em oráculos sagrados do Ifá, porta voz ocasional das deidades ancestrais. Ao enfatizar que o próprio indivíduo pode ser o objeto de Ifá, destaca a fluidez entre a materialidade e o poder do sagrado, demonstrando como o terreno e divino, material e imaterial, estão interconectados e em movimento contínuo, gravitando em um “tempo espiralar” que rompe com as dicotomias ao mesmo tempo que joga com elas, revirando o humano e não humano entre o ontológico e cosmológico, criando “encruzilhadas”.

O interlocutor moçambicano nos expôs sua experiência pessoal declarando a invisibilidade dos objetos em seu cotidiano, talvez por ter se afastado do convívio de sua comunidade ainda criança, para morar na capital, e ter tido uma educação ocidentalizada, tenha perdido alguns vínculos emocionais com os objetos de sua comunidade. A ausência de objetos específicos em sua narrativa desaparece quando responde ao questionário, onde emergem os instrumentos musicais. A Timbila, o Xilofone e os Tambores aparecem como essenciais na articulação de sua memória e pertencimento. A prática dos curandeiros *Nyanga* em Moçambique, nos

ajuda a entender a afirmação do interlocutor sobre uma África não *una* em suas práticas, sociais, religiosas e culturais. Os rituais *Nyanga* exigem uma aproximação peculiar com os objetos aparentemente aleatórios, como ossos, pedras, bonecas, etc., esses objetos são usados ativamente como canais de comunicação com os espíritos e ancestrais, são também usados como instrumentos de adivinhação, diagnóstico e cura. A utilização desses objetos engendra uma “arte Terapêutica” com uma lógica estética e funcionalidade distinta.

Concluimos que, a pesquisa demonstrou que os objetos na diáspora e na imigração contemporânea são muito mais que meras posses materiais. Eles elencam significados, são suportes culturais e emocionais que estão em constantes negociações na reafirmação das identidades. O estudo feito através de uma metodologia adaptativa ao conter ricas narrativas pessoais, revelou a capacidade de significação e ressignificação dos objetos, provando que sua importância não apenas reside em sua função prática, mas em sua profunda carga simbólica e em sua capacidade de ser múltiplo, rizomático e espiralar. Consideramos essa pesquisa de suma importância para inspirar novos trabalhos e debates sobre as relações humanos e objetos no contexto da diáspora e imigração contemporânea.

REFERÊNCIAS

- ACUÑA, Ramiro Buitrago et al. Siria: genocidio, diáspora, transculturación y transgeneración. **Latitude**, v. 2, n. 14, p. 7-34, 2021.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Companhia das Letras, 2019.
- AKRICH, Madeleine. Como descrever os objetos técnicos? Boletim Campineiro de Geografia é a **revista científica da AGB-Campinas**. ISSN, v. 2236, p. 3637, 2014 [1987].
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**. São Paulo: Companhia das Letras, v. 2, 2000.
- ALMEIDA, Hilda Maria Ferreira de. **Educação e transformação social**: formas alternativas de educação em país colonizado. 1981. 251 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Instituto de Estudos Avançados em Educação, Faculdade Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 1981.
- AMORIM, Antônio Leonardo; NUNES FILHO, Aldo Almeida; NETO, Francisco Quintanilha Veras. A VIOLÊNCIA PRATICADA CONTRA MIGRANTES NEGROS: ANÁLISE DA VIOLÊNCIA EM FLORIANÓPOLIS NOS ANOS DE 2018 A 2021 PELA LENTE TEÓRICA DO ESTADO DE EXCEÇÃO DE GIORGIO AGAMBEN. **Revista DCS**, v. 22, n. 83, p. e3270-e3270, 2025. Disponível em: <<https://doi.org/10.54899/dcs.v22i83.3270>>. Acesso em: 14 nov. 2025.
- APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas**: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: EdUFF, p. 247-298, 2008.
- BÂ, Amadou H. **Aspects de la civilization africaine**. Paris. Présence Africaine (8), 1972.
- BÂ, Amadou Hampatê et al. **A tradição viva**. In: KI-ZERBO, Joseph *et al.* História geral da África, v. 1, p. 167- 212, 2010.
- BARROS, Denise Dias; MARIANO, Esmeralda Celeste. Experiências que tangenciam o (in) visível e a mobilidade: etnografias em diálogo. **Revista Estudos Feministas**, v. 27, n. 3, 2019.
- BARTHES, Roland; ALCALDE, Ramón. **La aventura semiológica**. Barcelona: Paidós, 1990.
- BASCOM, William W. **Ifa divination**: Communication between gods and men in West Africa. Indiana University Press, 1991.
- BATESON, Gregory; MEAD, Margaret. **Balinese character**: A photographic analysis. New York, p. 17-92, 1942.

_____. **Uma teoria sobre brincadeira e fantasia.** In: RIBEIRO, Branca Telles; GARCEZ, Pedro M. Sociolinguística Interacional. (Orgs.) 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Loyola, 2002. p. 85-105.

BAUDRILLARD, Jean. **O sistema dos objetos.** Coleção debates. 2017.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução.** In: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W; HABERMAS, Jürgen. Textos escolhidos. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 9-34.

_____. **Pequena história da fotografia.** Obras escolhidas, v. 1, p. 91-107, 1994.

_____. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica.** Porto Alegre: L&PM, 2015.

BERND, Zilá. Romance Memorial (ou Familiar) e Memória Cultural: a necessidade de transmitir em Um defeito de cor de Ana Maria Gonçalves. **Organon.** Porto Alegre, RS. Vol. 29, n. 57 (jul./dez. 2014), f. 15-27, 2014.

BOURDIEU, Pierre. A casa Kabyle ou o mundo às avessas. **Cadernos de Campo** (São Paulo, 1991), v. 8, n. 8, p. 147-159, 1999.

BOLÍVAR, Natalia. **El legado africano en Cuba.** Papers: revista de sociología, p. 155-166, 1997.

BRAH, Avtar. **Cartographies of diaspora: Contesting identities.** routledge, 2005.

BRIGNOL, Liliane Dutra. Usos sociais das TICs em dinâmicas de transnacionalismo e comunicação migrante em rede: uma aproximação à diáspora senegalesa no sul do Brasil. **Comunicação Mídia e Consumo**, v. 12, n. 35, p. 89-109, 2015.

BUENO, Lucas de Melo Reis. Estilo, forma e função: das flechas Xikrin aos artefatos líticos. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, v. 13, p. 211-226, 2003.

CÁ, Lourenço Ocuni. **A educação durante a colonização portuguesa na Guiné-Bissau (1471-1973).** ETD-Educação Temática Digital, 2000.

CALLON, Michel. **The sociology of an actor-network:** The case of the electric vehicle. In: Mapping the dynamics of science and technology. Palgrave Macmillan, London, 1986. p. 19-34.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Negros em Florianópolis: relações sociais e econômicas.** Florianópolis: Insular, 2000.

CARVALHO, Liliane Edira Ferreira. **Do balcão à mesa: imigrantes e descendentes de sírios e libaneses na construção de um identidade na Grande Florianópolis (1910-1950).** Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2002.

CLARAMONTE, M^a Carmen África Vidal. **Translation and Objects: Rewriting Migrancy and Displacement Through the Materiality of Art**. Routledge, 2024.

CLIFFORD, James. Diasporas. **Cultural anthropology**, v. 9, n. 3, p. 302-338, 1994.

COSTA, Nathália Drey et al. **Mídias e migrações**: a representação de si e a representação midiática da identidade senegalesa em diáspora. 2017.

DA SILVA JORDÃO, Roziane; DA SILVA, Sidney Antônio; COTINGUIBA, Marília Lima Pimentel. Trajetórias migratórias, projetos artísticos e práticas intelectuais de Haitianos no Brasil. **Revista Presença Geográfica**, v. 6, n. 1, p. 132-141, 2019.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Introdução: rizoma. **Mil platôs**, v. 1, p. 11-38, 1995.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Diante do tempo**: história da arte e anacronismo das imagens. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

_____. **Imagens apesar de tudo**. São Paulo: Editora 34, 2020.

DOHMANN, Marcus. O objeto e a experiência material. **Revista Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 20, p. 70-77, 2010.

_____. **A experiência material**: a cultura do objeto. Rio de Janeiro: Rio Books, 2013.

DOS SANTOS, Gilton Mendes; SOARES, Guilherme Henriques. Rapé e xamanismo entre grupos indígenas no médio Purus, Amazônia. **Revista de Antropologia**, v. 7, n. 1, p. 10-27, 2015.

DU BOIS, William Edward Burghardt; MARABLE, Manning. **Souls of black folk**. Routledge, 2015.

EILERS, Helena Wilhelm. Entre a aura, o rastro e o fogo. PORTO ARTE: **Revista de Artes Visuais**, v. 26, n. 46, 2021.

EMBALO, Aly; WILKE, Erick Pusch; JOIA, Paulo Roberto. Turismo em Guiné-Bissau. **CULTUR-Revista de Cultura e Turismo**, v. 14, n. 01, 2020.

ESCOBAR, Arturo. Bem-vindos à Cyberia: notas para uma antropologia da cibercultura. **Políticas etnográficas no campo da cibercultura**, p. 21, 2016.

FERREIRA, Angela. **Objetos cotidianos**: árabes libaneses, transversalidades na relação com objetos, coisas e seus usos. 2020. 74 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2020. Disponível em: <<http://www.bu.ufsc.br/teses/PASO0514-D.pdf>>. Acesso em: 23 de set. de 2020.

GARCIA, Eduardo de Oliveira. **O racismo e a segregação espacial**: elementos de exclusão do acesso à cidade de Florianópolis. 2024. 115 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro Socioeconômico, Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Florianópolis, 2024. Disponível em: <<https://bu.ufsc.br/teses/PGSS0310-D.pdf>>. Acesso em: 2 out. 2024.

GELL, Alfred.. **Art and agency**: an anthropological theory. Clarendon Press, 1998.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: Modernidade e dupla consciência . Harvard University Press, 1993.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla **consciência**. Editora 34, 2001.

GOFFMAN, Erving. **Frame analysis**: An essay on the organization of experience. Northeastern UP, 1974.

GONÇALVES, José Reginaldo S.; SAMPAIO, Roberta; BITAR, Nina Pinheiro (Ed.). **A alma das coisas**: patrimônios, materialidade e ressonância. Mauad Editora Ltda, 2013.

GOSDEN, Chris; MARSHALL, Yvonne. **The cultural biography of objects**. World archaeology, v. 31, n. 2, p. 169-178, 1999.

GUIMARÃES, Maristela Abadia et al. **O “eu” confronta o “outro”**: o que (re)velam as manifestações de brasileiros sobre haitianos nas mídias e Redes sociais digitais. 2017.

HALL, Stuart et al. **Introducción**: ¿ Quién necesita identidad. Cuestiones de identidad cultural, v. 17, p. 13-39, 2003.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **Identidade cultural e diáspora**. Comunicação & Cultura, n. 1, p. 21-35, 2006.

_____. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

_____. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: PUC-Rio. Apicuri, 2016.

HANDERSON, Joseph. **O Universo Espiritual e Cultural da Primeira República Negra**: Haiti. Razão e Fé, v. 8, n. 2, p. 5-20, 2006.

_____. **Colonialismo**: Subordinação e Racismo. Razão e Fé, v. 10, n. 1, p. 99-112, 2008.

_____. **Identidad y cultura negra en territorios latinoamericanos. Un estudio comparativo entre Brasil y Haiti**. In: XXVII Congreso de la Asociación

Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, 2009.

_____. **Religiosidad y nación. Reflexiones sobre el Vudú haitiano a partir de la obra de Lãennec Hurbon.** Apuntes de Investigación del CECYP, n. 18, p. 197-204, 2010a;

_____. **Vudú en Haití-candomblé en Brasil:** sistemas religiosos como concepciones del mundo afro-latinoamericano. *In:* VII Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile AG, 2010b.

_____. **Religiosidade afrodiaspórica como elemento constitutivo do Estado-Nação.** *identidade!*, v. 16, n. 2, p. 237-248, 2011.

_____. 2015. **Diaspora. As Dinâmicas da Mobilidade Haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa.** Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015a.

_____. Diásporas negras no contexto pós-colonial: dialogando com intelectuais haitianos. **Revista Educere et Educare**, v. 10, n. 20, 2015b.

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

_____. *Testigo_modesto@segundo_milenio.* Lectora, **revista de dones i textualitat**, v. 10, p. 13-36, 2004.

_____. (2008). **Whenspeciesmeet.** Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

_____. **Speculative fabulations for technoculture's generations:** Taking care of unexpected country. *In:* The multispecies salon. Duke University Press, 2014. p. 242-262.

HILBERT, Klaus Peter Kristian; HILBERT, Peter Paul. Notas Arqueológicas sobre o uso de substâncias psicoativas na Cultura Marajoara, baixo Amazonas. *Amazônica: Revista de Antropologia*, 2021.

HOLBRAAD, Martin. **Can the thing speak?** Open Anthropology Cooperative Press, Working Papers Series, v. 7, n. 1, p. 26, 2011.

_____. **Can the thing speak?** Working Papers Series, v. 7, n. 1, p. 26, 2011. *In:* SHAFFNER, Justin et al. *Cosmopolitics: the collected papers of the Open Anthropology Cooperative*, volume I. Open Anthropology Cooperative Press, 2017.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Revista Horizontes antropológicos**, v. 18, p. 25-44, 2012

_____. **Lines: a brief history.** London: Routledge, 2007b.

KATCIPIIS, Luiz Felipe Guarise. **Memórias, contribuições e permanências da colônia grega em Florianópolis**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura e Bacharelado em História). Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.

KI-ZERBO, Joseph et al. **História Geral da África–Vol. I–Metodologia e pré-história da África**. Unesco, 2010.

KOPYTOFF, Igor; APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural**. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2008.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. **A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos**. (Trad. Angela R. Vianna). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

LATOUR, Bruno. **Re-ensamblar lo social**. Una introducción a la teoría del actor-red. Buenos Aires: Manantial, 2008.

_____. **Reagregando o Social: uma introdução à teoria do Ator-Rede**. Salvador. Bauru: Edufba, Edusc, 2012.

LAW, J.. **The structure of sociotechnical engineering: a review of the new sociology of technology**. The Sociological Review, v. 35, n. 2, p. 404-425, 1987.

LEITE, Ilka Boaventura; OLIVEN, Ruben George. **Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

LEITE, Maria do Carmo Luiz Caldas. **CUBA INSURGENTE: Identidade e Educação**. Editora CRV, 2023.

LENZI, Maria Helena. **A invenção de Florianópolis como cidade turística: discursos, paisagens e relações de poder**. 2016. Tese (Doutorado em Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, University of São Paulo, São Paulo, 2016. doi:10.11606/T.8.2016.tde-23032016-150608. Acesso em: 16 de nov. 2025.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1976.

LODETTI, Mariá Boeira. **Continuidade Partida. Impactos Psicológicos da Imigração em Refugiados Sírios Residentes na Grande Florianópolis**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Florianópolis, 2018.

LOPES, Nei. **Religiosidade na Diáspora: continuidade e permanência**. Souza, Rolf Malungo de (organização): Coletânea Diversas Diversidades. 1ª edição Cead/UFF, v. 2015, p. 81-108, 2015.

LOPES, Nei [1942] - **Ifá Lucumí** [recurso eletrônico] : o resgate da tradição / Nei Lopes. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Pallas, 2020.

_____. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. Selo Negro Edições, 2014. [recurso eletrônico] <<https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=rtTDBAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT2&dq=Dicion%C3%A1rio+Banto+Nei+Lopes&ots=BuUvNyTVa-&sig=SlckzSWunuMODkyOaJmdoKSaIM4#v=onepage&q=Dicion%C3%A1rio%20Banto%20Nei%20Lopes&f=false>> Acesso em: 11 de jun. de 2025.

MACEDO, Janaina Santos de. **Pessoas e mundos em movimento**: migrantes haitianos e senegaleses na região da Grande Florianópolis/ orientador; Scholt head. Tese (doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis. 2019. 431p.

MALINOWSKI, Bronisław. **Argonautas do pacífico ocidental**. Ubu Editora LTDA-ME, 2018 [1922].

MALOA, Joaquim Miranda. A urbanização moçambicana contemporânea: sua característica, sua dimensão e seu desafio. **Urbe. Revista brasileira de gestão urbana**, v. 11, p. e20180101, 2019.

MAMIGONIAN, G. Beatriz; VIDAL, Joseane Zimmermann. **História Diversa**: africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina. Florianópolis: EdUFSC. 2013.

_____. **História diversa: africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina**. Editora da UFSC, 2021. E-book (PDF) Disponível em: <<https://doi.org/10.5007/978-65-5805-047-6> ISBN 978-65-5805-047-6>. Acesso em: 14 nov. 2025.

MARIANO, Esmeralda. “Ser antropóloga entre local e global”. **Revista de Antropologia**, v. 60, n. 30, p. 65-88, 2017.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**: o Reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza edições, 1997.

_____. **A cena em sombras**: expressões do teatro negro no Brasil e nos Estados Unidos. Tese de doutorado em Estudos Literários, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, 1991.

_____. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. Editora Cobogó, 2021.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. Global Editora e Distribuidora Ltda, 2015.

MASCARELLO, Fernando. **História do cinema mundial**. Papyrus Editora, 2015.

MATTOS, Fábio Yorrán. A imigração açoriana na grande Florianópolis: Características e Desdobramentos. **Revista Maiêutica-História**, v. 1, n.1, 2013.

MEAD, Margaret; MACGREGOR, Frances Cooke. **Growth and culture: a photographic study of Balinese childhood.** 1951.

METOGBE, Marcel et al. A diversidade étnica na república de Benin/África: vantagens e desvantagens para o desenvolvimento territorial. **Desenvolvimento Regional em debate: DRd**, v. 12, p. 74-90, 2022.

MILANÊS, Renata. Seguindo as redes de Bruno Latour: um ensaio sobre a antropologia simétrica e a teoria do ator-rede. **Revista Inter-Legere**, v. 4, n. 31, p. c21470-c21470, 2021.

MILLER, Daniel. **Material Culture and Mass Consumption.** Oxford: Blackwell, 1987.

_____. **Materiality: an introduction.** In: Materiality. Duke University Press, 2005. p.1-50.

_____. **Trecos, troços e coisas:** estudos antropológicos sobre a cultura material. Zahar, 2013.

MIRANDA, Fernanda Rodrigues de; ASSUNÇÃO, Marcello Felisberto Moraes de. **Pensamento afrodiaspórico em perspectiva:** abordagens no campo da História e Literatura. Volume 1: História [recurso eletrônico], Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

MOLES, Abraham A. **O kitsch:** a arte da felicidade. Editora perspectiva, 1972.

MONTEIRO, Cristiano Sobroza. O que cabe na mala? Deslocamentos e circulação de objetos da diáspora senegalesa em “terra de italianos”. Século XXI: **Revista de Ciências Sociais**, v. 8, n. 1, p. 203-232, 2018.

MOUSSA, Mohamed Moudjabatou; PORTUGUEZ, Anderson Pereira. Nos dois lados do Atlântico Sul: Reflexões sobre semelhanças e diferenças do rural e do urbano no Brasil e no Benin. **Brazilian Geographical Journal: Geosciences and Humanities research medium**, v. 10, n. 2, p. 58-73, 2019.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres:** construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2021.

PEDROSA, Israel. **O Universo da Cor.** Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2006.

PEIRCE, Charles S. **Semiótica.** São Paulo: Perspectiva, 1995.

PIETZ, William. **The problem of the fetish, I.** **RES: Anthropology and Aesthetics**, v. 9, n. 1, p. 5-17, 1985.

_____. **The problem of the fetish, II:** The origin of the fetish. **RES: Anthropology and Aesthetics**, v. 13, n. 1, p. 23-45, 1987.

_____. **The problem of the fetish, IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment theory of fetishism.** RES: Anthropology and Aesthetics, v. 16, n. 1, p. 105-124, 1988.

PRITCHARD, Evans E. **La religión de los primitivos: teorías psicológicas.** In.: RUEDA, Marco V. & MORENO, Segundo E. (Org.). Cosmos, Hombre y Sacralidad. 1.ed. Quito, Abya-Yala, 1995, p.187.

ROUCH, J. (1974). **The Camera and Man.** 1 (1), 37-44. Retrieved from <https://repository.upenn.edu/svc/vol1/iss1/6>.

SALVADOR, Andréa Fátima. **Comunidade islâmica de Florianópolis: imigração, dilemas e tensões.** In: III Seminário Internacional História do Tempo Presente-ISSN 2237 4078. 2017.

SANDERS PEIRCE, Charles. **La ciencia de la semiótica.** Nueva Visión, 1974.

SANTAELLA, L. **Semiótica Aplicada.** São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.

_____. O papel da mudança de hábito no pragmatismo evolucionista de Peirce. Cognitio: **Revista de Filosofia**, v. 5, n. 1, p. 75-83, 2004.

SANTAELLA, Lucia; CARDOSO, Tarcísio. O desconcertante conceito de mediação técnica em Bruno Latour. **Revista Matrizes**, v. 9, n. 1, p. 167-185, 2015.

SANTOS, Boaventura de Souza. Uma concepção multicultural de direitos humanos. **Lua Nova: revista de cultura e política**, p. 105-124, 1997.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção.** Edusp, 2002.

SANTOS, Tatiane Silva Cerqueira. **'DE LÁ PRA CÁ': experiências diaspóricas de baianos e baianas na região da Grande Florianópolis-SC.** 2020. 154 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2020. Disponível em: <<http://www.bu.ufsc.br/teses/PASO0522-D.pdf>>. Acesso em: 23 de set. de 2020.

SCIRÉ, Claudia D. **Vida em Conexão: Celulares, usuários e mercado na construção do novo social.** Tese de Doutorado em Sociologia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014, 188f.

SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos. **Políticas etnográficas no campo da cibercultura.** ABA, 2016.

SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e Diferença: A perspectivas dos estudos culturais.** Vozes, 2014.

SILVA, Karine de Souza; SILVEIRA, Henrique Martins da; MULLER, Juliana. **Santa Catarina no roteiro das diásporas: os novos imigrantes africanos em Florianópolis.** Revista Katálisis, v. 21, p. 281-292, 2018.

SILVA, Lúcia Helena Oliveira; XAVIER, Regina Célia Lima. **Pensando a diáspora atlântica**. História (São Paulo), v. 37, p. e2018020, 2018.

SOUZA, Alessandro; MATOS, Sílvia Aparecida de Oliveira Alencar; BARROS, Arthur Pinheiro. **Avaliação de diretrizes de responsividade em interfaces web**: Um estudo de caso do sistema de placas virtuais de formatura do ifrn. EmpíricaBR-Revista Brasileira de Gestão Negócio e Tecnologia da Informação, v. 4, n. 1, p. 17-17, 2024.

STOICHITA, Victor I. **Breve historia de la sombra**. Siruela, 1999.

STONER, Joyce Hill; RUSHFIELD, Rebecca Anne (Ed.). **The conservation of easel paintings**. New York: Routledge, 2012.

SUMBURANE, José. A religião tradicional na preservação da identidade. **Revista Relicário**, v. 10, n. 20, p. 108-120, 2023.

THIOUNE, Rosane Cristina Prudente Rose et al. **A palavra do tambor, Géwel e a migração senegalesa em Salvador**. 2019. Dissertação (Mestrado - Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade) -- Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Prof. Milton Santos, 2019. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/handle/ri/34881>>. Acesso em: 17 de nov. 2025.

TINGA, Daniel. **O Chamamento_de_Daniel Tinga**. 21min9s. Publicado por: Daniel Tinga, 29 de Jan. de 2024. Disponível em: <<https://youtu.be/T9jw4H4RW6g?si=Nn3wyn97dfUTzk-q>> Acesso em: 8 de out. de 2025.

TUPYNAMBÁ, Yara. **Muralismo**. Belo Horizonte: Adi Edições, 2013.

TURNER, Victor. **O processo ritual**: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

_____. **Betwixt and between**: o período liminar nos “ritos de passagem”. **Uma floresta de símbolos**: aspectos do Ritual Ndembu, p. 137-158, 2005.

TV BRASIL. **Dando a Real com Leandro Demori recebe a filósofa Marilena Chaui**. YouTube, 5 de nov. de 2024. Disponível em: <<https://youtu.be/qliBXRg4JAw?si=AuR9dbLGegZ7sgQC>>. Acesso em: 8 de nov. de 2024.

VENTURIN, Kelvin; LUCAS, Maria Elizabeth. **“Lugares de ressonância” e a produção de uma diáspora musical senegalesa no sul do Brasil**. REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana, v. 29, p. 79-97, 2021.

VIEIRA, Maria Vitória Loureiro do Nascimento. **Diáspora libanesa**: desafios e possibilidades. 2020.

WERBNER, Pinina. Complex Diasporas. In.: LESSER, Jeffrey et al. **Diasporas:** Concepts, intersections, identities. Zed Books Ltd., 2013. n.p. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=KRhjDgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT94&dq=Malinowski+e+a+di%C3%A1spora&ots=CI7dsBmxa3&sig=hFPkZsb8Kmv0s6Y_I6WnEco6rh0&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 9 de out de 2025.