

POLÍTICAS ENCANTADAS
E MATERIALISMOS
CONSPIRATÓRIOS: PLURALISMO
ONTOLÓGICO E AÇÃO
POLÍTICA CONTRA-COLONIAL

*Enchanted Politics and Conspiratorial
Materialisms: Ontological pluralism and
counter-colonial political action*

LIOR ZISMAN ZALIS

liorzalis@gmail.com

Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Sociais

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1980-8627>

DOI

https://doi.org/10.14195/0870-4112_3-9_8

Texto recebido em / Text submitted on: 15/06/2023

Texto aprovado em / Text approved on: 23/11/2023

Biblos. Número 9, 2023 • 3.^a Série

pp. 179-200

RESUMO

Este trabalho investiga o impacto da religião nas lutas contra-coloniais, baseando-se em debates teóricos sobre a interseção entre religião e política, bem como em pesquisas históricas sobre as rebeliões, revoltas e insurgências de escravizados no Atlântico Negro do século XIX. Nosso objetivo é explorar as implicações ontológicas e epistemológicas levantadas no campo da teoria política quando atores diversos, sejam humanos ou não, desempenham papéis na construção de lutas, conflitos e tensões em seus contextos histórico-sociais. Além disso, analisamos o uso estratégico e beligerante de práticas e materialismos religiosos em processos contra-coloniais. Ao reimaginar a política a partir de uma pluralidade ontológica, especialmente por meio do conceito de “materialismos conspiratórios”, ampliamos a compreensão do papel da religião como mediadora de conflitos sociais. Este ensaio oferece uma contribuição analítica às dinâmicas multifacetadas de poder e resistência no passado do Atlântico Negro e nos movimentos socio-políticos contemporâneos.

Palavras-chave: Atlântico Negro; Contra-colonialismo; Materialismos; Rebeliões de escravizados; Religiões de matriz africana.

ABSTRACT

This work explores the role of religion in anti-colonial struggles, drawing from a theoretical debate on the relationship between religion and politics, as well as historical research on the rebellions, revolts, and uprisings of enslaved individuals in the 19th-century Black Atlantic. Our aim is to investigate the ontological and epistemological implications that arise in the field of political theory when diverse actors, both human and non-human, participate in shaping struggles, conflicts, and tensions in their historical and social contexts. Additionally, we examine the tactical and belligerent use of religious practices and materialisms in anti-colonial processes. By rethinking politics from a pluralistic ontological perspective, particularly through the concept of “conspiratorial materialisms,” we expand the understanding of the role of religion as a mediator of social conflicts. This essay offers an analytical contribution to the multifaceted dynamics of power and resistance in the history of the Black Atlantic and contemporary socio-political movements.

Keywords: Black Atlantic; Anti-Colonialism, Materialisms; Enslaved Rebellions; African-Diaspora Religions.

INTRODUÇÃO

Este ensaio parte de um estudo mais amplo sobre a presença das religiões de matriz africana nas lutas contra-coloniais (Bispo dos Santos, 2015)¹ no Brasil e como sua cosmologia operou nas táticas, estratégias e formas de agência política no contexto dessas lutas. O objetivo deste trabalho, contudo, não é fazer uma revisão histórica ou discutir a historiografia do papel religioso em diferentes contextos coloniais, mas antes levantar questões filosófico-políticas e sociais que emanam deste debate. O objetivo é duplo. Por um lado, apontar os tensionamentos sobre a ideia de agência política quando esta é confrontada com realidades sociais nas quais a dimensão religiosa orienta não apenas modos de agir, mas também as ontologias que promovem tais ações. Nesse sentido, busca-se discutir uma pluralidade ontológica na ação política, quando se reconhece a agência de seres humanos e não humanos nos processos históricos e as consequências epistemológicas desse processo para a elasticidade do conceito de política.

Por outro, a partir do debate historiográfico dos movimentos contra-coloniais, como rebeliões, revoltas, insurgências e resistências de escravizados no Brasil e outros contextos do chamado Atlântico Negro, pretendemos ativar um arquivo específico da resistência não secular. Nesse debate, priorizamos a relevância da religiosidade de matriz africana na conformação de táticas, estratégias e práticas utilizadas em diferentes formas de tensão colonial, principalmente entre os escravizados e a classe senhorial branca.

¹ Ao longo do ensaio, tomo as expressões “rebeliões”, “revoltas” e “insurgências” como sinônimos de movimentos heterogêneos alocados dentro do que temos por “contra-colonial”, no sentido proposto por Antônio Bispo dos Santos. Para o autor, o conceito de “contra-colonial” é fundamental para pensar a partir de conhecimentos desenvolvidos na prática política de enfrentamento ao poder colonial. Sua crítica contra-colonial fundamenta-se nos processos cosmológicos intrínsecos ao conflito colonial. Segundo o ativista: “Tendo a religiosidade se apresentado como fator preponderante no processo de colonização e também por acreditar que a religião é uma dimensão privilegiada para o entendimento das diversas maneiras de viver, sentir e pensar a vida entre os diferentes povos e sociedades, busquei compreender as diferenças e a interlocução entre a cosmovisão monoteísta dos colonizadores e a cosmovisão politeísta dos contra colonizadores, refletindo sobre os seus efeitos e consequências nos processos de colonização e de contra colonização” (Bispo dos Santos, 2015: 20)

Trabalharemos, ainda, o conceito de materialismo conspiratório como uma aposta analítica para situar e rastrear a recorrência do uso de objetos mágico-religiosos e agências não humanas nas diferentes expressões dessas resistências. Ao conjugar análises mais contemporâneas sobre a relação entre religião e política com questões históricas no Atlântico Negro, pretende-se identificar uma recorrência histórica que implica e condiciona noções específicas de performatividades insurgentes e modos de enfrentar conflitos nos contextos coloniais.

HISTÓRIAS DO IMPOSSÍVEL

A presença das práticas religiosas nos diferentes modos de confronto aos sistemas histórico-políticos e sócio-culturais coloniais tem mobilizado um arcabouço teórico que vem confrontando a hegemonia do secularismo² enquanto marco analítico para a análise desses fenômenos. A religião e a religiosidade³, nesse sentido, não devem ser apenas relegadas à formulação de um imaginário social ou à crença, mas também ao modo, institucionalizado ou não, pelo qual certa coletividade opera, seja nos seus movimentos, formas de reunião, espaços, práticas e cultura material.

A identificação dessa marginalidade analítica foi feita por Dipesh Chakrabarty em seu trabalho *Provincializing Europe* (2000), ao questionar

² Tomamos a noção de secularismo a partir de Talal Asad, no seu sentido antropológico como uma idéia atrelada diretamente a noção de modernidade como projeto (Asad, 2003: 13). Asad defende que o secularismo é um conceito que considera certos comportamentos, conhecimentos e sensibilidades na vida moderna, fundamentados não apenas por políticas públicas, mas também por projetos epistemológicos.

³ É importante aqui estabelecer uma distinção entre os conceitos de “religião”, “religiosidade” e “espiritualidade”. Por “espiritualidade” entende-se uma relação com o sagrado e com a existência transcendente, individual ou socialmente partilhada. A espiritualidade não está sistematizada, institucionalizada ou é exclusiva de uma religião, trata-se de um impulso, um desejo ou uma força com o que é sacro. A “religião”, por outro lado, é a prática institucional do exercício espiritual, quando a espiritualidade é positivada e codificada em um sistema socialmente partilhado. A “religiosidade” é a prática religiosa pessoal, é o exercício da religião dentro dos limites, desejos e disponibilidades culturais daquele que a pratica, podendo ser totalmente diferente do que é determinado pela religião (Duch, 2014).

certos conceitos da política moderna quando esta era confrontada com histórias que perturbavam o princípio da universalidade que os orienta. A questão da agência política e histórica é chave na sua análise, especialmente quando praticadas não apenas por líderes religiosos, mas também por seres não humanos – como deuses, espíritos e entidades. Na radicalidade do seu questionamento, emerge a intransponibilidade do invisível na edificação do visível.

Pensando junto às rebeliões camponesas na Índia Colonial, reflete sobre a entrada desse grupo na arena do político, aparecendo nos momentos em que confrontam o poder colonial. Nesse movimento, arrastam consigo suas cosmologias, desafiando a secularidade do espaço público e dos processos políticos. “Como pensar o político”, escreve “nestes momentos em que o (...) subalterno emerge na esfera moderna da política”? (Chakrabarty, 2000: 10)⁴. Como pensamos, portanto, quando aqueles, então marginalizados da arena da política, *aparecem* e junto com eles seus mundos? Nesses momentos em que seus “deuses, espíritos e outros seres espectrais e divinos faziam parte da rede de poder e prestígio” (Chakrabarty, 2000: 14), como pensá-los enquanto atores e sujeitos históricos que inspiraram e participaram na construção de formas próprias de rebelião?

É sobre essa particularidade das formas de contra-colonialidade que aqui pretendemos trabalhar. Para o autor, reconhecer essa agência histórica é ir “contra as regras da evidência que orientam o discurso histórico” (Chakrabarty, 2000: 104), disputando o sentido mesmo do passado atualizado. A presença dessas formas de agência, que perturbam a noção de factualidade, criam “nós teimosos que se destacam e quebram a superfície do tecido, que de outra forma seria uniforme” (Chakrabarty, 2000: 106). São, por isso, experiências que, ao não serem captadas pelos próprios métodos da disciplina história, mostram os seus limites. Uma questão que é epistemológica e ontológica. Historicizar esses passados implica um confronto com a ideia de um mundo desencantado e a racionalidade que fundamenta os limites da própria disciplina, especialmente quando há outros princípios que regem outros mundos:

⁴ As traduções das citações para o português são próprias.

“O sobrenatural pode habitar o mundo nestes outros modos de mundanização [*modes of worlding*], e nem sempre como um problema ou resultado de crenças ou ideias conscientes” (Chakrabarty, 2000: 111).

O autor argumenta que esse confronto demanda uma tradução. A tradução de experiências históricas concretas e a sua codificação dentro de conceitos da teoria política moderna, especialmente quando uma “disciplina secular como a História enfrenta certos problemas para compreender as práticas em que os deuses, os espíritos ou o sobrenatural têm ação no mundo” (Chakrabarty, 2000: 72). Essas histórias representam o encontro de dois sistemas de pensamento, um desencantado e o outro encantado, em que os humanos não são os únicos agentes. Nesse encontro, emergem duas problemáticas.

Em primeiro lugar, a questão do pluralismo da agência, ou seja, dentro de um sistema de pensamento no qual participam seres não humanos, o monopólio da agência política – e consequentemente histórica – é frontalmente confrontado. Em segundo lugar, o processo de escrita histórica, fundamentalmente assentado em um sistema de pensamento desencantado, desconsidera a subjetividade histórica de seres não humanos e, consequentemente, marginaliza sistemas sócio-espirituais (Chakrabarty, 2000: 77). A reflexão de Chakrabarty está ligada justamente a uma busca por outros modos de narrar o passado que possa dar conta da realidade e da subjetividade política do subalterno. Reclama um pluralismo histórico que inclua um pluralismo ontológico nos processos de tradução de mundos encantados à linguagem universal e desencantada das ciências sociais (Chakrabarty, 2000: 89). Ainda que reconhecendo a importância do arcabouço teórico da política secular, trabalha com a ideia de identificar seus limites e finitudes, propondo movimentos de identificação justamente daquilo que essa epistemologia não engloba, aquilo que está fora ou que, dentro da sua lógica, é colocado como impossível.

Em movimento similar, Michel-Rolph Trouillot elabora, a partir da história e historiografia da Revolução Haitiana de 1791, a ideia dos acontecimentos históricos “impensáveis” e “impossíveis”. Para o autor, os fatos que tiveram lugar nesse processo histórico, desafiavam não apenas as aceções

ontológicas e políticas do Iluminismo, mas eram impensáveis segundo o quadro de referências conceituais. Nesse sentido, para o autor, “impensável” é “aquilo que não se pode conceber dentro do alcance das alternativas possíveis, aquilo que perverte todas as respostas porque desafia os termos em que as perguntas foram formuladas” (Trouillot, 2015: 82). Assim, o impensável da agência demanda uma análise que transcenda certos enquadramentos teóricos, buscando outras expressões de medialidade política. Como defende Talal Asad, esse processo acompanha uma regulação e enquadramento teórico e legislativo sobre o próprio sentido de agência que possa confrontar o secularismo enquanto tal (Asad, 2003: 5).

Segundo Asad, o secularismo não é uma resposta intelectual sobre tolerância e criação de processos de resolução de conflitos na modernidade, afastando a presença da religião para os espaços privados ou regulando-a no espaço público. Secularismo é, antes, uma “encenação através da qual uma *medialidade política* (representação da cidadania) redefine e transcende práticas particulares e diferenciadoras do eu que são articuladas através da classe, do gênero e da religião” (Asad, 2003: 5). Recuperar certas agências fora de um quadro de análise secular é trabalhar outras expressões dessa medialidade política, complexificando modos de agência e identificando, muitas vezes, aquilo que está à margem da própria política.

No campo da antropologia política, por exemplo, a complexificação da noção de agência e política tem sido mobilizada e oferece um debate interessante para a discussão que este ensaio propõe. Estudos sobre comunidades constituídas de ontologias diversas, humanas e não humanas, como vegetais, animais, minerais e seres espirituais, têm retomado o debate do impensável proposto por Chakrabarty e Trouillot. Marisol de la Cadena e Arturo Escobar têm trabalhado com a questão da pluralização da política (de la Cadena, 2009, 2010; Escobar, 2014) questionando o impacto na concepção moderna da política quando esta não é restrita aos humanos (Escobar, 2014: 104). Propõem pensar no que chamam de “lutas ontológicas” (Escobar, 2020: 47), contextos nos quais o conflito social é também um conflito entre mundos e, por isso, trazem à tona os seres que participam desses mundos. Atores sociais até então à sombra da política, como os líderes religiosos e os

seres não humanos (de la Cadena, 2010: 167), emergem em um campo a eles estranho, reposicionando as relações.

Segundo Escobar, se o conceito de comunidade deixa de centrar-se no humano e passa a incluir presenças não humanas, consequentemente “o terreno da política se abre a não-humanos” (Escobar, 2014: 104). Novas táticas e movimentos emergem como formas próprias de luta. As diferentes expressões ontológicas levam tanto a outras formas de convivialidade e de ancestralidade, como a outros modos de participar politicamente da sociedade em que estão inseridas. Quando multiplicam-se os seres, portanto, multiplicam-se as possibilidades de agência.

Isabelle Stengers, em caminho similar, tem se dedicado aos modos de insistência do cosmos sobre a política (2018: 448). Sua proposição cosmopolítica está associada diretamente a uma operação de inquietude, um sentimento de que “a arena política está povoada pelas sombras do que não tem, não pode ter ou não quer ter voz política” (Stengers, 2018: 447). Reconhecendo a agência de outros que não somente os humanos ou que manipulam forças além da humana, os espíritos, os deuses, os agentes religiosos fazem com que o próprio conceito de comunidade se abra a outras presenças.

Quanto à proposição cosmopolítica de Stengers, Renato Sztutman sublinha a questão da “insistência” como uma forma de resistência política, “uma vez que refletem práticas banidas ou obliteradas no campo tanto das ciências como da política. No entanto, isso que foi banido ou obliterado volta a insistir contra todo processo de unificação ontológica da modernidade” (Sztutman, 2018: 340). É nesse sentido que reclamamos certo arquivo histórico do Atlântico no qual se verificavam formas próprias de relação entre o religioso e o político. Das práticas cotidianas às insurgências e rebeliões, verificamos um papel ativo das práticas religiosas nos conflitos coloniais bem como as dinâmicas cosmológicas na produção de um material tático e bélico.

POLÍTICAS ENCANTADAS

No seu estudo sobre movimentos proféticos anticoloniais (Adas, 1987), Michael Adas traz diversos contextos nos quais se utilizavam de práticas

religiosas como tática contra a ocupação colonial e tecnologias de batalha⁵. Retomamos sua análise como uma forma introdutória de abordar aquilo que mais adiante vamos tratar por materialismo conspiratório. Através de Adas podemos perceber também que não se trata de uma dimensão situada ao contexto que analisamos, mas que pode ser identificada em diferentes contextos histórico-políticos. É importante mencionar que não se trata também de uma questão do passado, como demonstram os estudos de de la Cadena e Escobar, por exemplo, mas que estão implicadas nas formas de luta de comunidades em territórios diversos.

Adas, aborda em seu trabalho um conjunto de rebeliões contra-coloniais mobilizadas pelo que chama de “profetismo”, recuperando a noção carismática de Max Weber, e identificando as particularidades que os movimentos proféticos oferecem à análise dessas rebeliões. Nessa abordagem, traz um repertório tático e bélico que inclui um conjunto de objetos mágico-religiosos utilizados contra os colonizadores. Descreve, por exemplo, o uso de talismãs no caso da rebelião Maji Maji (1905-1906), atual Tanzânia, na qual os Ngoni utilizam amuletos e poções que permitiam sua metamorfose em antílope, outros que os faziam ficar invisíveis ao inimigo e roupas e coletes que os protegiam de balas e espadas. No movimento do Pai Maire ou Hau Hau dos Maori na Nova Zelândia (1864-1867), por outro lado, menciona que utilizavam cantos para invocar neblinas ou para solicitar a ajuda de outros seres vivos (animais e vegetais) para escondê-los do inimigo; em Burma, na rebelião promovida por Saiyan San (1930-1932) se utilizavam óleos ou pós encantados para proteger o corpo de qualquer ferimento (Adas, 1987: 152-3).

Os talismãs, segundo Adas, são objetos materiais envoltos em encantamentos mágicos ou gestualidade rituais utilizados para conferir poderes,

⁵ “As técnicas e dispositivos específicos empregados por diferentes grupos para reforçar sua força e neutralizar as vantagens dos europeus e seus aliados variaram consideravelmente, mas para fins de análise eles podem ser agrupados sob cinco títulos gerais: (1) rumores e presságios preparatórios, (2) símbolos legitimadores, (3) rituais para estabelecer solidariedade e invocar assistência sobrenatural, (4) uso de talismãs, e (5) imitação do comportamento ou magia simpática de seus adversários” (Adas, 1987: 139)

proteção ou para enfraquecer ou destruir o inimigo (Adas, 1987: 152). Esses objetos de poder, segundo o autor, “foram um ingrediente importante no ataque feroz das forças rebeldes, particularmente nos estágios iniciais da resistência antes que o poder do fogo europeu começasse a ter seu efeito” (Adas, 1987: 154). Eram materialidades capazes de mobilizar não apenas formas mais radicais de rebelião, mas de “reafirmar através de seu meio habitual, a guerra, sua coragem e estatura consagrada após décadas de submissão mansa a ordens do homem com a arma” (Adas, 1987: 156). Um talismã é, antes de tudo, uma composição que, no seu fazer, incorpora uma energia vital. Nos casos em questão, ainda, mobilizaram formas próprias de conspiração e revolta, políticas, elas mesmas, encantadas.

Os casos estudados por Adas ressoam nos múltiplos contextos das lutas de escravizados e pessoas negras livres nas Américas que, além de desafiar e se mobilizar contra a violência racista colonial, dinamizaram novos imaginários de revolta e luta contra-colonial. Dentro do enquadramento histórico-político do chamado Atlântico Negro, certa política encantada fundamentada por religiosidades insurgentes serviu como força mobilizadora de coletividades, orientando as mais variadas formas de luta e resistência.

O Atlântico Negro como campo de pensamento foi proposto por Paul Gilroy em seu texto *Black Atlantic*, onde desenvolve uma crítica cultural ao conceito de identidade dentro dos limites do Estado Nação e uma proposta pela construção de outros modelos analíticos das subjetividades culturais a partir dos fluxos e refluxos de negros pelo espaço cultural do Atlântico. Gilroy pretende “desenvolver a teoria de que os historiadores culturais poderiam tomar o Atlântico como uma única unidade complexa de análise em seus estudos do mundo moderno e usá-lo para produzir uma perspectiva explicitamente transnacional e intercultural” (Gilroy, 2014: 30).

O oceano cultural é pensado como um espaço de trânsito e de formação de uma cultura transnacional, edificadas e deformadas pela violência sistêmica do tráfico de escravizados e o projeto de expansão colonial, racista e capitalista. Nele, corpos, idéias, práticas e objetos circularam e foram acompanhados de dinâmicas de poder e resistência, liberdade e opressão, invenção e destruição que conformaram não apenas os Estados coloniais,

mas processos de identificação e criação comunitária. Ao situar teoricamente e historicamente o Atlântico Negro, a análise sobre as formas de resistência e insurgência de escravizados tem um destaque importante.

Além de Gilroy (2014), as pesquisas de Peter Linebaugh e Marcus Rediker (2013) e de Julius S. Scott (2018) têm recuperado outras narrativas da modernidade a partir de experiências históricas da diáspora africana nas Américas e Caribe, bem como suas práticas de resistência e organização comunitária. Nesse sentido, buscam construir contra-histórias da colonização e subverter as narrativas oficiais nacionais. A esse mapa de insurgências, Paul Gilroy referiu-se a “expressões ocultas” (Gilroy, 2014: 31) como as formas e contactos subterrâneos das expressões políticas da diáspora africana entre o Atlântico, criando espaços de convivência, organização coletiva e mobilização social. Martin Lienhard identificou em diferentes momentos de revolta e insurgência de escravizados o que chamou de “política outra” (Lienhard, 2008: 132)⁶, dado o papel da religião e dos líderes religiosos nesses levantes. No mesmo sentido, Marcus Rediker e Peter Linebaugh chamaram a atenção para como o papel de práticas religiosas de matriz africana como a obeah, o vodu, a santeria, o candomblé e o islamismo, em muitos casos junto ao catolicismo popular, forjaram uma “resistência do espírito” (Linebaugh e Rediker, 2013: 334) como consciência contra-colonial, anti-escravista e anti-racista.

Através da recuperação de um arquivo específico da história colonial do Atlântico Negro, especialmente de certas revoltas de escravizados, encontramos como as religiões de matriz africana, identificadas muitas vezes através do conceito de “feitiçaria”⁷, dinamizaram, reuniram, mobilizaram e

⁶ Marisol de la Cadena também utiliza o conceito de “política outra” para tratar da presença de líderes religiosos nos Andes peruanos (de la Cadena, 2010).

⁷ Utilizaremos a palavra “feitiçaria” entre aspas justamente por seu caráter ambíguo e sobrecodificação. Feitiçaria, como mais adiante será tratado, é uma palavra que acompanha uma dimensão acusatória, sendo amplamente utilizada em diferentes contextos coloniais, seja pelo poder executivo, legislativo e judiciário, ou pela imprensa. Ainda, assim é uma palavra que também é utilizada por muitos que a praticam, como sinônimo de algumas atividades rituais específicas. Nesse sentido, o conceito de *feitiçaria* que utilizamos neste trabalho é em um sentido amplo e material como manifestação de uma prática dentro de um sistema cosmológico específico.

criaram relações, modos próprios de ação política⁸. Recuperar essa memória é, ainda, repensar a política a partir de uma pluralidade ontológica que é inerente a essas cosmologias. Para isso, pretende-se rever certas memórias na história das insurgências de escravizados.

DAS TÁTICAS E DAS ARMAS

O historiador Adriano Bernardo Moraes Lima, identifica nos *Autos crimes em que é autor Antônio Joaquim Rodrigues e réu o preto forro Joaquim Mina* (6 de fevereiro de 1856) uma acusação contra Joaquim Mina, conhecida figura religiosa do oeste paulista. Segundo os autos, este foi procurado por quatro escravizados da fazenda Pau d'Alho (SP) para auxiliar no assassinato do seu senhor, Antônio Joaquim Rodrigues. Joaquim Mina, conhecido curandeiro e “feiticeiro” africano na região, solicitou um conjunto de materiais para confeccionar a arma do crime: “um pauzinho entalhado, de palmo e meio de comprimento, tramado com linhas brancas e pretas, com um pedalinho de vidro incrustado” (Lima, 2014: 114). Na cerimônia de confecção do objeto, “o ajudante de Joaquim pediu uma brasa a um dos crioulos (para acender um cachimbo ou cigarro de palha?) e, em seguida, ‘cuspiu’ (fumaça?) sobre o pauzinho para benzê-lo”

Compreende-se que a feitiçaria é um termo de uso situado, contextual e historicizado cuja complexidade se revela tanto pelas tensões que produz, como pela multiplicidade. No estudo da historiadora Laura de Mello e Souza sobre a feitiçaria no Brasil, o uso vem do vocabulário popular e de fontes históricas primárias dos processos da inquisição, designando o feiticeiro como aquele que “lança mão de objetos” (Souza, 2009: 207). Ela também diferencia feitiçaria de práticas mágicas, sendo a feitiçaria a prática vinculada a existência de um pacto ou contrato demoníaco. No entanto, está mais atenta à função da prática dentro do contexto social que a uma definição fechada do termo (Souza, 2009: 208).

⁸ Por ação política acompanhamos Renato Sztutman que, a partir de Pierre Clastres, define-a como “modo de lidar com o poder político”, especialmente na sua dimensão de neutralização deste poder, “sob a intenção de mantê-lo imanente ao corpo social” (Sztutman, 2012: 37-38). Partindo de uma análise sobre a ação política ameríndia, esta leitura de Sztutman permite arquitetar tanto a possibilidade política, como a contra política, tanto na conjunção de organizações e coletivos, quanto na sua disjunção ou dissolução (Sztutman, 2012: 41). Nesse sentido, utilizamos o conceito como um modo de agência que incide sobre a instituição política, no plano micro e macropolítico.

(Lima, 2014: 122). Segundo Lima, essa arma, que tinha uma natureza similar a de um *nkisi*, objeto religioso presente na sociedade centro-africana bakongo, deveria ser enterrada, com a cabeça para fora, “em um dos caminhos por onde o sr. Rodrigues costumava passar, pois nessa hora a figura se transformaria em cobra venenosa e picaria a vítima” (Lima, 2014: 122).

O caso em questão, em primeiro lugar, complexifica o aparato bélico utilizado pelos escravizados quando levados a mobilizarem-se contra seus senhores, ou seja, não se tratava de uma arma de fogo, objeto cortante ou mesmo um ataque corporal ao senhor, mas sim um objeto de poder com uma capacidade de magicamente se transformar em um animal que ataca. A materialidade do objeto em questão, ou seja, a sua própria condição material, demanda uma ativação ritual para seu funcionamento que, à época, era identificada como “feitiçaria” ou “feitiço”.

Em segundo lugar, percebemos a inseparabilidade da cosmologia e da religiosidade dos escravizados ao movimento, prática e agência contra a classe senhorial. Sansi e Parés tomam o discurso da “feitiçaria” como um discurso sobre a agência (2011: 9): modos específicos de produção material e feitura com a capacidade de desdobramentos sobre os corpos e os espaços. O recurso tático para subverter a condição de escravizados estava diretamente implicado dentro de um sistema de crenças religiosas que se desdobravam em modos específicos de ação. Nesse sentido, o “feitiço” de Joaquim Mina é, por excelência, um modo de operacionalizar o que aqui temos identificado como lutas contra-coloniais. No sentido aqui proposto, tais lutas não podem ser pensadas sem que seja considerada a centralidade das práticas religiosas na sua produção, aqui analisadas dentro de uma perspectiva tática, especialmente no que diz respeito aos modos pelos quais os escravizados resistiam ao sistema escravista e colonial. Tal centralidade é recorrente na historiografia dedicada a escravidão no Brasil e nos diferentes movimentos de resistência, insurgência e criação comunitária que são formados nesse contexto.

Ao longo da história colonial, houve constante procura, por parte dos escravizados, de “feiticeiros” para a resolução de conflitos com os seus senhores que, por sua vez, utilizavam diferentes tecnologias dentro das cosmologias que dinamizam suas vidas para resolverem os mais variados problemas que

os assolavam. Como defendem Harding (2000: 78), Souza (2009: 272), Reis (2011: 60), Couceiro (2008a) e outros, a religiosidade dos escravizados, seus espaços de culto, seus ritos e suas tecnologias eram utilizadas como uma forma de confrontar as desigualdades sociais coloniais e, também, de se insurgir contra elas.

Laura de Mello e Souza desenvolve uma análise minuciosa a partir dos autos inquisitoriais sobre o papel da “feitiçaria” no cotidiano da época. Segundo a autora, a prática do feitiço era recorrente, não apenas restrita aos escravizados ou pessoas de classes sociais mais baixas, mas ramificando-se por todas as camadas sociais e institucionais. A “feitiçaria” era entendida como um modo específico de agência, associada “à própria estruturação da colônia como tal” (Souza, 2009: 27), e a ela recorriam e àqueles que sabiam manipulá-la para resolver questões de diferentes naturezas, do amor às desavenças.

Como núcleo das tensões da sociedade colonial, a “feitiçaria” era esse “lugar em que se cruzavam e reelaboravam níveis culturais múltiplos, agentes de um longo processo de sincretização” (Souza, 2009: 27). Poções de amor, criação de vínculos entre pessoas, feitiços para a fertilidade, processos de cura e medicina, formas de atrair dinheiro, boas colheitas e afastar o mau olhado compunham o tecido simbólico do dia a dia colonial. Figuras como curandeiros, feiticeros e líderes religiosos eram ativas na composição simbólica do espaço e das práticas sociais. Inclusive, estavam diretamente associados também a uma mobilidade social: muitos líderes religiosos ganham capital social e econômico suficiente para libertarem-se e libertarem outros escravizados. Dinamizaram e permitiram a criação de múltiplas camadas de estruturas socioculturais e econômico-políticas atravessadas pela dimensão das práticas materialistas espirituais.

O caso do sacerdote nagô, Domingos Sodré (1797-1887), estudado por João José Reis (Reis 2008; 2011: 70), é paradigmático sobre o papel desses sacerdotes religiosos na conquista da liberdade e outras formas de resolução dos conflitos dos escravizados com seus senhores. Conquistou sua alforria em 1836 e passou a viver em Salvador, Bahia, como líder religioso candomblecista e adivinho. Prosperou e adquiriu moradias, bens e também escravizados. Dentre suas atividades, destacava-se por “amansar os senhores” e, por isso,

era procurado por muitos escravizados. Foi preso, contudo, em 1862 por estelionato, por não haver tipo penal do crime de “feitiçaria”.

Quanto trata dos conflitos entre os senhores e os escravizados, Souza trabalha com o caráter ambíguo da “feitiçaria”. Esta não apenas dava “armas aos escrav[izad]os para moverem uma luta surda [...] contra os senhores como também legitimava a repressão e a violência exercidas sobre a pessoa do cativo” (Souza, 2009: 272). Essa dupla condição demonstrava o caráter ameaçador da “feitiçaria” (Couceiro, 2008b) e daqueles que a praticavam, produzindo paranoias na classe senhorial na colônia. A autora trata de alguns exemplos desse uso operativo da “feitiçaria” como modo de insurgência escrava: crimes contra a propriedade senhorial promovidos através de “feitiços” para que as lavouras dos senhores não crescessem; ataques à integridade física e emocional dos senhores, como a prática de “amansar o senhor” (Souza, 2009: 277) ou assassiná-lo.

Esses estudos destacam o papel de liderança que religiosos tiveram não só na mobilização das lutas, mas também no modo pelo qual essas disputas eram travadas. Nesse sentido, como argumentam Reis e Gomes (2021), por mais que possa ser identificada uma retórica liberal, no contexto do liberalismo revolucionário europeu/norte-americano, dentro de alguns movimentos insurgentes, especialmente os baianos do século XIX, os elementos da ideologia liberal estavam misturados com as práticas religiosas, como o islamismo africano, o catolicismo, a “feitiçaria” e o curandeirismo afro-brasileiro. Estas, como afirmam, “serviram de guia intelectual, moral e prático a escravos rebeldes, tanto quanto arsenal de ataque e defesa” (Reis e Gomes, 2021: 24). O que pode-se deduzir das diferentes experiências de insurgência e rebelião de escravizados no contexto brasileiro é que foram produzidas lógicas nas quais eram inventados “instrumentos de intervenção política” (Reis e Gomes, 2021: 26).

A arma de Joaquim Mina é um exemplo dentro de muitos que compõem diferentes táticas e tecnologias de batalha utilizadas pelos escravizados. No estudo de Ricardo Pirola sobre uma rebelião de escravizados em Campinas, 1832, encontramos o caso de Diogo Rebolo, escravizado chamado como “pai ou mestre” (Pirola, 2021: 230) que tinha uma função administrativa,

mas também religiosa, dotado do dom da adivinhação e da capacidade de elaborar “mezinhas”. Essas “mezinhas” serviam, segundo outros escravizados para “fechar o corpo durante a revolta, evitando ferimentos e mortes, e também para tornar mais lenta a reação senhorial, ou para amansá-los” (Pirola, 2021: 230, 255).

O caso da Revolta dos Malês, também estudado por João José Reis (Reis, 1996, 2004), é emblemático quando se trata dessa materialidade religiosa nas práticas de rebelião de escravizados, especialmente por conta das formas de poder e proteção dos amuletos malês. Nesta que foi uma das maiores rebeliões de escravizados ocorrida em Salvador, Bahia, marcada pela presença massiva de muçulmanos, o autor refere especialmente os “amuletos muçulmanos e papéis com rezas e passagens do *Qur’an* usados para proteção” (Reis, 2004: 158) dos revoltosos.

Podemos perceber que além de associada às práticas de resistência, como os quilombos, formações comunitárias de escravizados fugidos ou livres, a religiosidade era uma força motivacional, um operativo material energético que fortalecia o desejo, já em movimento, de libertação⁹. Essa relação político-religiosa se estende por todo o Atlântico.

Walter Rucker (2001) recupera diferentes histórias em contextos como Estados Unidos, na Jamaica, em Trinidad-Tobago, ou em Cuba, para demonstrar o papel da religião na mobilização política de escravizados. Segundo ele, havia um componente “espiritual” fundamental que atuava como força motriz de inumeráveis rebeliões, conspirações e resistência cotidianas de escravizados. Não apenas no seu aspecto cosmológico, mas como tecnologia.

Líderes religiosos identificados por Rucker como “feiticeiros” possuíam um poder místico e político que mobilizou politicamente e socialmente coletividades, não apenas pelo seu respeito social, mas pelo conhecimento que detinham, naquilo mesmo que podiam fazer (Rucker, 2001: 84-5). Essa genealogia de insurgências, demonstra como esses feiticeiros foram centrais nas

⁹ Nesse caso, é importante mencionar o estudo de Couceiro (2008), especialmente a sua pesquisa sobre o líder religioso Pai Gavião.

conjunturas insurrectas em diferentes espaços do Atlântico Negro, forjando “uma vanguarda revolucionária que inspira e encoraja o comportamento de resistência entre seus companheiros escravizados” (Rucker, 2001: 85-86). Esses líderes promoviam a “criação de uma consciência revolucionária” (Rucker, 2001: 100) que trazia a “feitiçaria” para o centro de um imaginário de mobilização política, agência e produção de medo entre as elites locais.

A Rebelião de Tacky (1760), na Jamaica, teve como motivação e força mobilizadora a religião Akan, proibida desde 1696, cuja prática incluía “posseção espiritual, acesso a poderes sobrenaturais e presença viva dos mortos. Os praticantes, ou ‘obeah-man’, conferiram poderes imortais aos lutadores pela liberdade” (Linebaugh e Rediker, 2013: 222)¹⁰. Tacky, o líder da revolta, administrava uma espécie de pó que era esfregado no corpo dos insurgentes, tornando-os invencíveis (Rucker, 2001: 87). Em Nova York, 1712, também Peter the Doctor, um feiticeiro *obeah* terá esfregado um pó mágico nas roupas dos escravizados para conferir-lhes poderes durante uma revolta na cidade (Rucker, 2001: 86). Em Charleston, Carolina do Sul, 1822, um feiticeiro chamado Gullah Jack deu aos revoltosos um talismã feito da casca de um caranguejo que os tornava invencíveis (Rucker, 2001: 92).

MATERIALISMOS CONSPIRATÓRIOS

Estes objetos de batalha, insurgência, revolta ou conspiração possuem outro estatuto material que as armas de fogo, as barricadas, os coquetéis molotov, bombas e outros aparatos bélicos que permearam distintas histórias de revoltas. Os diferentes repertórios bélicos que trazemos são, antes de tudo, matéria encantada. Produzidas por tecnologias de outras naturezas, fundamentadas em sistemas religiosos, processos de encantamento e dinamização de forças e energias vitais, aludem a um materialismo heterogêneo.

¹⁰ *Obeah* é um conceito para designar um conjunto de práticas religiosas de matriz africana encontradas na região do Mar das Caraíbas e Golfo do México, originárias da costa oeste africana, como o atual Gana e Costa do Marfim, oriundas de escravizados do povo Akan. *Obeah-man* era a indicação de um feiticeiro.

Sublinhar e reafirmar a existência e persistência desses objetos, é, ao mesmo tempo, identificar sua capacidade de produzir novos marcos analíticos para os processos de insurgência contra-colonial e colocar em crise a hegemonia de sistemas de pensamento desencantados que afastam a centralidade do religioso na conformação de diferentes processos sociais. Nesse sentido, trataremos por materialismos conspiratórios esses modos de feitura sócio-material encantados que organizam corpos, forças e processos históricos. Materialismos conspiratórios, uma vez que, nesse mapa de insurgências político-religiosas, percebe-se não apenas uma teoria materialista da política e da agência, que coloca ênfase na materialidade e nos corpos para análise dos processos sociais, como tem sido defendido a partir dos chamados *novos materialismos*¹¹. Os processos de feitura material e as materialidades por si só não podem ser pensadas enquanto coisas, mas como dinamizadores de forças a partir de sistemas cosmológicos próprios. Nos casos abordados, tratam-se, em sua maioria, de cosmologias de religiões de matriz africana. Em se tratando dos casos das rebeliões de escravizados, não são quaisquer forças, mas sim àquelas que conspiraram contra o poder colonial, confrontando-o e insurgindo-se contra ele nas suas mais variadas expressões.

Pensar o materialismo das práticas de confronto incorporadas nos amuletos, talismãs e outras materialidades encantadas permite ampliar o repertório tático contra o colonial e sublinhar a importância de certas cosmologias para as práticas de resistência. Pós mágicos, vestimentas e objetos à prova de balas, amuletos de invisibilidade ou de transformação, convocatória de

¹¹ Desde os anos 1990, vem sendo tramado um campo metodológico atento a como a matéria é pensada dentro dos processos e teorias sócio-políticas. Influenciado por uma leitura feminista da teoria de Deleuze e Foucault em diálogo com as ciências naturais, filosofia, sociologia e estética, os chamados *novos materialismos* tem ganhado espaço como território de incidência analítica de estudos dos processos materiais, principalmente por impulsionarem estudos ligados ao pós-humanismo e ao Antropoceno. Figuras como Donna Haraway, Rosi Braidotti, Karen Barad, Jane Bennett, entre outras, desenvolvem uma análise que busca superar uma tradição que identifica os objetos materiais como inertes e inscritos numa ontologia dual sujeito/coisa e natureza/cultura (Coole e Frost, 2010: 8). Para uma crítica aos *novos materialismos* ver Ahmed, 2008; Hinton e Tara, 2015; Shomura, 2017; Todd, 2016; Tompkins, 2016.

animais, todas essas tecnologias de batalha compõem um repertório que está sistematicamente presente em diferentes exemplos de lutas contra-coloniais.

Nos diversos casos trazidos neste ensaio, encontramos uma noção de materialidade que é ativada e que desdobra efeitos sobre os corpos e os espaços. São materialidades com poderes e, por terem esses poderes, são utilizadas dentro de dinâmicas de confronto. Trabalhar com a ideia de um materialismo conspiratório implica um duplo movimento. A palavra conspiração suscita uma condição reativa, uma dimensão de derrubada, de ameaça. Uma ameaça igualmente dupla: a materialidade em questão desafia o sentido de materialidade racionalista e desencantada construída no Iluminismo e, ao mesmo tempo, é uma materialidade que emerge dentro de relações sociais para destruí-las ou transformá-las.

CONCLUSÃO

Como apresentado, o mapa de memórias, histórias e lutas aqui proposto tem promovido exercícios conceituais em muitos campos disciplinares, ampliando análises sobre o conceito de política, de agência. O debate sobre as políticas ontológicas tem demonstrado a capacidade que certas cosmologias têm de não apenas mobilizar, mas de transformar as diferentes expressões de lutas e resistências no Sul Global. Munindo-se de táticas encantadas e aliando-se a outros seres, novas formas de ação política emergem como casos que ultrapassam os limites conceituais das políticas modernas.

Considerando a importância desta presença nas lutas coloniais, no que diz respeito à ontologia relacional e sua cultura material nelas mobilizadas, uma análise mais transversal a múltiplos contextos tem verificado a participação ativa da espiritualidade em lutas e resistências anticoloniais. Partindo da análise de certos conflitos coloniais, busquei identificar o papel da religiosidade na conformação de uma ação política própria. Fundamentada em cosmopolíticas situadas, a recuperação da memória destes eventos permite repensar as agências diante de conflitos sociais entre culturas estranhas uma à outra. Nesses casos, repensar estas agências implica repensar as relações ontológicas nelas estabelecidas e as medialidades pelas quais se exercem essas

agências. Isso implica justamente questionar o posicionamento do conceito de político que sujeita, afasta ou incorpora esses fenômenos sociais.

Neste trabalho, busquei explorar essa ideia de ação política, não apenas no seu caráter tático, mas também ontológico, presente em diferentes trabalhos que recuperam memórias de lutas anticoloniais, no passado e no presente. Essas memórias criam uma cartografia própria que transcende uma noção secular de política e explora outras responsabilidades à conflitualidade das histórias coloniais. Cria, ainda, uma contra história ou uma outra experiência de história, pois outro conceito de ação política implica também uma multiplicação dos seus agentes e tecnologias.

BIBLIOGRAFIA

- Adas, Michael (1987). *Prophets of Rebellion. Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Ahmed, Sara (2008). Open Forum Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the ‘New Materialism’. *European Journal of Women’s Studies*, 15, 1, 23-39.
- Bispo dos Santos, Antônio (2015). *Colonização, Quilombos. Modos e significados*. Brasília: INCTI/UnB.
- de la Cadena, Marisol (2009). Política indígena. Un análisis más allá de ‘la política’. *Red de Antropologías del Mundo*, 4, 1, 139-71.
- (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics’. *Cultural Anthropology*, 25, 2, 334-370.
- Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Coole, Diana H.; Frost, Samantha Frost (2010). Introducing the New Materialisms. In Diana H. Coole; Samantha Frost Frost (Orgs), *New materialisms: ontology, agency, and politics* (1-43). Durham: Duke University Press.
- Couceiro, Luiz Alberto (2008a). Acusações de feitiçaria e insurreições escravas no sudeste do Império do Brasil. *AfroÁsia*, 38, 211-243.

- Couceiro, Luiz Alberto (2008b). *Magia e Feitiçaria no Império do Brasil: o poder da crença no Sudeste e em Salvador*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Duch, Luís (2014). *Religión y política*. Madrid: Fragmenta Editorial.
- Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula.
- (2020). Thinking-Feeling with the Earth. Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South. In Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses, *Knowledges born in the struggle. constructing the epistemologies of the Global South, Epistemologies of the south* (41-57). New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Gilroy, Paul (2014). *Atlântico negro. Modernidad y doble conciencia*. Madrid: Akal.
- Harding, Rachel (2000). *A Refuge in Thunder. Candomblé and Alternative Spaces of Blackness*. Bloomington: Indiana University Press
- Hinton, Petal; Mehrabi, Tara; Barla, Josef (2015). New materialisms/New colonialisms. *Unpublished manuscript, Åbo Akademi University, Finland*. Consultado a 21.05.2020, em: https://newmaterialism.eu/content/5-working-groups/2-working-group-2/position-papers/subgroup-position-paper_-new-materialisms_new-colonialisms.pdf
- Lima, Adriano Bernardo Moraes (2016). Desfazendo o feitiço: curandeirismo e liberdade nos engenhos do oeste paulista (século XIX). In Valéria Gomes Costa; Flávio Gomes (Orgs), *Religiões negras no Brasil. Da escravidão à pós-emancipação* (111-128). São Paulo: Selo Negro Edições.
- Lienhard, Martin (2008). *Disidentes, rebeldes, insurgentes: resistencia indígena y negra en América Latina : ensayos de historia testimonial*. Madrid: Iberoamericana Editorial Vervuert, S.L.
- Linebaugh, Peter; Rediker, Marcus (2013). *The many-headed hydra: sailors, slaves, commoners, and the hidden history of the revolutionary Atlantic*. Boston: Beacon Press.
- Parés, Luis Nicolau; Sansi, Roger (Orgs.) (2011). *Sorcery in the black Atlantic*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Pirola, Ricardo (2021). Laços da rebelião: revolta, etnicidade e família escrava em Campinas (1832). In João José Reis; Flávio dos Santos Gomes, *Revoltas escravas no Brasil (227-261)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Reis, João José (1996). Quilombos e revoltas escravas no Brasil. *Revista USP*, 28, 14-39.
- (2004). *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras.

- (2008). *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade de candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- (2011). Candomblé and Slave Resistance in Nineteenth-Century Bahia. In Luis Nicolau Parés; Roger Sansi (Orgs.), *Sorcery in the black Atlantic* (55-74). Chicago: The University of Chicago Press.
- ; Gomes, Flávio dos Santos (2021). *Revoltas escravas no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rucker, Walter (2001). Conjure, Magic, and Power. The Influence of Afro-Atlantic Religious Practices on Slave Resistance and Rebellion. *Journal of Black Studies*, 32, 1, 84-103.
- Scott, Julius (2018). *The Common Wind: Afro-American Currents in the Age of the Haitian Revolution*. New York: Verso.
- Shomura, Chad (2017). Exploring the Promise of New Materialisms. *Lateral*, 6, 1.
- Souza, Laura de Mello e (2009). *O diabo a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Stengers, Isabelle (2018). A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, 442-464. Tradução de Raquel Camargo e Stelio Marras.
- Sztutman, Renato (2012). *O Profeta E O Principal*. São Paulo: EDUSP.
- (2018). Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência - pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, abril, 338-60.
- Tompkins, Kyla Wazana (2016). On the Limits and Promise of New Materialist Philosophy. *Lateral*, 5, 1.
- Trouillot, Michel-Rolph (2015). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.