

DOSSIÊ

Introdução ao dossiê: Agências materiais e espirituais no cotidiano: experiências e narrativas de coexistência

MARTINA AHLERT

JOÃO RICKLI

Em décadas recentes, diferentes correntes do pensamento antropológico têm convergido para análises de relações sociais que levem em conta materiais, objetos e outros entes não humanos como dotados de capacidade de agência, influência e até mesmo de transformação destas relações. Muitas vezes reunidos debaixo de rótulos algo precários como “novos materialismos” ou “virada ontológica”, estas tendências guardam grandes diferenças entre si, tanto no modo como abordam e interrogam analiticamente estas formas de agência sobre o social, quanto no tipo de agentes que levam em consideração e que tomam como ponto de partida empírico. O que a maior parte delas têm em comum, contudo, é a crítica, em diferentes intensidades e a partir de diferentes perspectivas, às abordagens que tomam o significado e a expressão simbólica, em geral espelhada na linguagem e na semiótica, como modo privilegiado, e quiçá único, de compreensão destes entes não humanos e de sua inclusão em qualquer análise que se pretenda social ou cultural.

Neste quadro, diversas pesquisas em antropologia têm se interessado pelos modos como as pessoas mobilizam agências espirituais e materiais vinculadas a realidades ‘sobrenaturais’ em situações de luta, disputas e construções identitárias (ver, por exemplo, Lambek 2002; Johnson 2014; Blanes e Espírito Santo 2014). Entidades como encantados, espíritos, santos, fantasmas, demônios, o próprio Espírito Santo, entre outras; e objetos “animados” como imagens, amuletos, velas, plantas e remédios, oferendas ou mesmo hinários sacros e a própria bíblia, por exemplo, podem participar do dia a dia das pessoas em diferentes contextos. Essas agências não estão limitadas a planos extraordinários, circunscritos aos domínios do explicitamente religioso e cercados dos cuidados que caracterizam o sagrado como

separado. Antes, elas permeiam escolhas, decisões e atitudes cotidianas em relação aos mais diversos temas, e seus efeitos se materializam de formas variadas na experiência.

A discussão sobre a relação entre pessoas e outros seres ou objetos tem longo rastro na história da antropologia. Pesquisas clássicas e contemporâneas (se assim podemos delimitá-las) constataram a existência de uma diversidade de seres que convivem, interagem, compõem ou mesmo constituem os humanos. Podemos passar pelas discussões sobre a interação com os mortos e ancestrais nos estudos etnográficos de Malinowski (1988), por redes de troca que conectam humanos e deuses em Marcel Mauss (2003), pelo questionamento da noção de indivíduo em prol de uma noção alternativa e participativa de pessoa em Levy-Bruhl (2008), por exemplo. Não raro, herdeiras de abordagens evolucionistas, essas perspectivas concebiam interações com uma gama diversa de seres ou com objetos animados como características de grupos não ocidentais ou como reminiscências do passado. Porém, ainda que permeadas pelas inevitáveis marcas do tempo em que foram concebidas, as perguntas levantadas acerca das relações entre pessoas, espíritos e coisas nestes trabalhos seminais propuseram um programa de pesquisa à disciplina então nascente que se mostrou um campo de indagações cuja fertilidade parece ainda muito longe de se esgotar. Ainda que uma revisão de pretensão exaustiva dos frutos nele gerados seja não apenas um trabalho impossível em si, mas também descabido no escopo de uma apresentação como esta, consideramos importante chamar a atenção para algumas discussões que se vinculam de forma muito próxima ao conjunto de textos aqui reunidos.

Em primeiro lugar, destacamos um tipo de questionamento que surge como reação ao que parece ser um tipo de perplexidade diante da aparente irracionalidade que permeia as relações estabelecidas com espíritos e com objetos aos quais se reputa a capacidade de agência. Esta perplexidade motiva perguntas de caráter universalizante sobre “a mentalidade primitiva”, o “pensamento selvagem” ou sobre “como pensam os nativos”. Estes questionamentos buscam produzir uma tradução aos ouvidos acadêmicos ocidentais da racionalidade do “outro” e assim desvelar outras epistemologias que tornam inteligíveis uma série de relações envolvendo espíritos, objetos, animais etc. Se, por um lado, há que se reconhecer o mérito destes esforços em permitir a superação de noções que atribuem a formas não-ocidentais de pensamento um caráter pré-lógico, intelectualmente limitado e irracional, por outro lado, este tipo de tradução por vezes acaba por reduzir um conjunto vivo de práticas, relações e experiências a uma espécie de projeto intelectual “nativo”, que corre o risco de restringir a um certo intelectualismo projetado desde fora as experiências de coexistência e familiaridade sensíveis pouquíssimo afeitas ao universo discursivo.

Outro conjunto de discussões produzido a partir das tentativas de enquadramento das relações com seres espirituais e objetos “ativos” desenvolve uma ênfase interpretativa ou semiótica (Schneider 2016; Geertz 1989) que, a despeito de suas próprias diferenças entre si, sugeria a compreensão de objetos e seres como manifestações simbólicas a serem interpretadas e descritas pelos estudos antropológicos. Um aspecto importante dessas abordagens foi conceder complexidade a comportamentos lidos ora como triviais, ora como inexplicáveis, através da busca da compreensão dos sistemas simbólicos que dão sentidos “locais” a estas práticas, evitando as indagações de caráter universalizante e ancorando as interpretações antropológicas na profundidade das narrativas etnográficas. O privilégio do significado

em detrimento da ação ou prática, entretanto, não passou incólume a uma série de críticas (Gell 1998) que chamaram atenção para o que as pessoas fazem, produzem ou mobilizam quando se relacionam ou convivem com objetos e com outros seres. Assim, este tipo de abordagem corre também o risco da redução de experiências sensíveis e complexas ao campo do discurso e do pensamento.

Mais recentemente e em um escopo mais amplo, somaram-se a estas críticas discussões dos principais conceitos utilizados pelas ciências sociais. O descentramento do ‘homem’ ou do humano nas abordagens antropológicas, assim como o reconhecimento da capacidade de interferência e ação a diversos outros entes, tem nos conduzido ao reconhecimento da agência e da constituição de híbridos (Latour 2012), aos fluxos de vida que animam materiais e que fornecem caráter de processo a entidades vistas anteriormente como estáveis ou terminadas (Ingold 2014) ou ainda às conexões traçadas interespécie (Tsing 2015). Nesse cenário, diferentes etnografias indicam uma riqueza de possibilidades de existência e questionam nossas abordagens metodológicas (e, quiçá, epistemológicas) de compreensão das formas de viver.

É a partir destes debates teóricos que os textos aqui reunidos buscam compreender os diversos exemplos de relações com entes não humanos que abordam. Os casos aqui descritos são analisados em diálogo direto com outras coletâneas reunidas em livros e revistas, organizadas recentemente, tais como os trabalhos de Blanes & Espírito Santo (2014), Johnson (2014), Godoi e Mello (2019). Assentadas sobre pesquisas de campo em contextos variados, elas pautam questões sobre a relação entre pessoas e outros seres, mas também sobre a dimensão da convivialidade entre espíritos e entidades; expandem concepções de antropologia da religião e do ritual; criticam abordagens onde agências diversas são concebidas meramente como epifenômenos, produtos acidentais ou simples acessórios de elementos considerados, em contraposição, verdadeiros ou legítimos.

Seguindo esta inspiração, este dossiê é uma coletânea de trabalhos que abordam estes trânsitos e composições entre pessoas, coisas e espíritos em 6 diferentes contextos etnográficos no Caribe e no Brasil. Esta reunião de textos se deu a partir de um Grupo de Trabalho proposto à 31^a Reunião Brasileira de Antropologia, ocorrida em dezembro de 2018 em Brasília. A ideia do GT, por sua vez, surgiu de convergências entre nossas pesquisas de pós-doutorado desenvolvidas paralelamente entre 2017 e 2018, no Museu Nacional, sob a supervisão de Olívia Maria Gomes da Cunha no Laboratório de Antropologia e História. Os 6 textos que o compõe remetem a diferentes cenários e paisagens no Panamá, Haiti, República Dominicana, bem como nas cidades de São Carlos e São Luís e na Ilha de Marajó, no Brasil. Eles nos inserem em interações entre os mais variados seres: humanos e não humanos, plantas, animais, espíritos, assombrações e entidades. Essa multiplicidade – de lugares e de seres – tecem o dossiê a partir de alguns eixos importantes, vetores da discussão antropológica que buscamos provocar.

Claudia Fioretti Bongianino discorre sobre as práticas funerárias em uma vila afro-panamenha chamada Old Bank. Ao enfatizar ritos extraordinários e cuidados cotidianos que marcam a ideia de viver como família, a autora destaca agências espirituais e materiais, que a levam a concluir sobre a inseparabilidade entre religião e parentesco nesse contexto. Dois textos ainda colocam a discussão no cenário do Caribe. Em “Revisitando o vodu: interações e movimentos entre humanos e espíritos em dois contextos haitianos”, Flávia Dalmaso e Rodrigo Bulamah realizam uma análise processual das in-

terações com os espíritos em dois contextos etnográficos diferentes, o sul e o norte do Haiti. Victor Miguel Castillo de Macedo, por sua vez, a partir da pesquisa de campo na vizinha República Dominicana, segue as cores e o consumo das velas para tecer considerações sobre a relação entre o vodu e o catolicismo na festa de San Miguel (e de seu associado, Belié Belcan).

Do Caribe ao Brasil, Allan Wine Santos Barbosa também traz uma discussão tecida em possíveis fronteiras de fenômenos, no caso, nos tratamentos de cura espírita, onde objetos como exames médicos se associam com energias e vibrações, no pêndulo entre religião e ciência. Formas de cura, mas também elementos de ancestralidade e cuidado que compõem a relação entre mulheres e seus quintais são elementos centrais no texto de Lanna Beatriz Peixoto que descreve como, em uma comunidade quilombola da Ilha de Marajó, as plantas interagem com humanos e como o próprio estatuto de humanidade é desafiado na figura da *mulher que vira bicho*. Contextos de interação entre humanos e não humanos são aspecto central da etnografia de Gabriela Lages Gonçalves no Centro Histórico de São Luís. A partir de uma pesquisa de campo com vigilantes de casarões históricos tombados como patrimônio mundial, a autora fala das estratégias e dos perigos da interação entre seres diversos, como animais, fantasmas, espíritos e pessoas.

Os textos colocam em primeiro plano a multiplicidade de seres e agências presentes nas pesquisas com as quais estabelecemos diálogo. Fantasmas, deidades, mestres e mestras, encantados, ancestrais, assombrações, espíritos, mulher-bicho, santos. Além da diversidade que compõe esses mundos densamente habitados, não raro se pauta a possibilidade de criação de novos seres; o encontro entre seres ‘tradicionais’ e novas entidades; a percepção de panteões abertos e agregadores; a multiplicidade das formas de apresentação das entidades, que parecem desafiar qualquer tentativa de reconhecer em cada uma delas uma identidade substancializada. A multiplicidade desses seres nos colocou o desafio de pensar nas estratégias textuais de reconhecimento e expansão da diversidade, e, por outro lado, nos constantes riscos da redução de sua complexidade e multiplicidade diante da dificuldade de sua sistematização. Ao nos confrontarmos com este quadro de grande complexidade tanto de seres/agências, quanto de regimes de relação estabelecidos nos contextos etnográficos, buscamos organizar três diferentes eixos que se abrem à reflexão teórica.

O primeiro diz respeito às dinâmicas de associação e afastamento entre as pessoas e estas agências outras. Os artigos não apenas apresentam seres diversos, mas indicam como são tecidas formas de associação entre eles, o que nos faz pensar em como lidar com esses encontros quando surgem nas nossas pesquisas etnográficas. Em algumas situações, a diferença é o ponto de partida da relação, mas o estranhamento pode dar lugar ao costume, às estratégias testadas e utilizadas em momentos de aproximação e distanciamento, como pontua Gabriela Lages Gonçalves ao descrever as interações entre vigilantes e fantasmas nos casarões de São Luís. Em outros, o encontro é marcado por atos de cuidado e até mesmo afeto, quando é preciso aguar plantas para manter a relação com elas, como indica Lanna Peixoto, ou quando altares católicos são carinhosamente arrumados, decorados e preenchidos com velas, flores e objetos nas cores da entidade do vodu dominicano, enquanto charutos e rum são a ela ofertados. É interessante perceber, no caso das mulheres e plantas em Marajó, que se por um lado as donas dos quintais alimentam as plantas, elas também são por elas cuidadas, uma vez que as plantas são

utilizadas em procedimentos de cura e proteção. O cuidado marca ainda a relação entre pessoas que *vivem* como família em Old Bank, como discute, com primazia, Claudia Bongianino, ao traçar a distinção entre *ser da mesma família* e *viver como família*. Enquanto no primeiro caso a família se estende a todos os afro-panamenhos, pois, remete aos antepassados fundadores da região, *viver como família* se destina a um grupo mais estreito de pessoas, que compartilha, no cotidiano e de forma contínua, práticas de atenção e companhia.

As cobranças, a dimensão agonística, as obrigações também podem constituir formas de aproximação, assim como a desconfiança, as tentativas de separação e de definição das agências como externas produzem distanciamento, como vemos, a seu modo, nos textos de Flávia Dalmaso e Rodrigo Bulamah, Victor Castillo de Macedo e Allan Santos Barbosa. Flávia e Rodrigo, ao apresentarem o exemplo de Lolit e sua família, no norte do Haiti, demonstram como a comensalidade, as oferendas e partilha de alimentos propiciam cerimônias que “se aquecem” e que alimentam as relações e trocas entre as pessoas e os espíritos a que estão ligadas através dos vínculos familiares. A descrição e análise deste exemplo aponta com muita clareza para o caráter dinâmico dessas associações, ao mostrar como é a propiciação do movimento que possibilita a presença dos espíritos. Não raro, os desejos de linearidade e separação esbarram no caráter transformacional de seres não humanos, que possuem habilidades e identidades não substancializadas logo, mais difíceis de serem contidas ou encapsuladas em formas concretas ou discerníveis em relação a outros fenômenos (como a associação em Belié Belcan e São Miguel parece evidenciar, na República Dominicana). No contexto espírita, analisado por Allan, os substratos materiais e práticas corporais emprestados da medicina científica ocidental são complementados por passes, fluidos e bálsamos espirituais cuja agência não se opõe àquela da medicina, mas compartilha com ela um mesmo plano narrativo e performático que possibilita a eficácia do tratamento. Assim, a despeito da produção de uma certa frieza médico-científica, estes complementos parecem apontar para um tipo de proximidade e cuidado afetivo entre espíritos e consulentes.

Os textos trazem, portanto, movimentos de cultivo das relações e das associações, logo da multiplicidade; mas ainda desejos de purificação, declareamento de fronteiras, de divisão. No exemplo de Lolit, no norte do Haiti, as exortações de pastores e lideranças protestantes para que os fiéis controlem seus corpos e permaneçam inertes, ou seja, protegidos do movimento, que é o meio propício à presença dos espíritos, aponta nessa direção.

Tanto as dinâmicas de aproximação, quanto as que buscam produzir afastamentos falam sobre formas de comunicação entre seres diversos. Parte dessa comunicação acontece por intermédio da troca de palavras, mas reduzi-la à dimensão verbal seria ignorar outros sentidos que perpassam o contato (Favret-Saada 1980). Nos textos, outros elementos são mobilizados e servem como base para a comunicação, sentidos como o olfato e o tato – como quando Lanna Peixoto pode conhecer as plantas de Diana, sua interlocutora, pelo cheiro e pelo gosto de cada uma delas; ou quando Gabriela Lages Gonçalves era levada aos locais de manifestação dos espíritos, para ver se sentia arrepios ou ouvia suas manifestações. Tato, olfato, audição e sensações corpóreas, ou ainda o movimento do corpo (ou sua ausência), como enfatizam Flávia Dalmaso e Rodrigo Bulamah, servem para perceber as interações presentes nas etnografias, quando o corpo aparece como suporte comunicacional.

Em outros momentos, a comunicação mobiliza objetos utilizados para conectar e permitir interação. Assim parece ocorrer com as velas no contexto da festa de São Miguel, que surgem como “os vasos comunicantes entre o mundo católico-nacional e os mundos do vodu”, como afirma Victor Castillo de Macedo. Nesse contexto, as cores verde e vermelho presentes nas velas acendidas para São Miguel dentro de sua igreja indicavam a relação do santo com seu associado no vodu, o segredo Belié Belcan. Ou ainda, o rádio e o escapulário, que serviam a princípio como objetos de proteção e afastamento, acabavam por ser utilizados pelos vigilantes do Centro Histórico de São Luís para se acostumarem com as assombrações presentes nos casarões e de alguma forma se relacionarem com elas, como nos conta Gabriela Lages Gonçalves. Ou ainda como os hinários religiosos (os *sanky*) herdados por mulheres afro-panamenhas que ganharam relevância uma vez que, recebidos dos antepassados, eram formas de reconhecer famílias e pessoas como amorosas, devotas e cuidadoras. Enquanto elementos de comunicação, objetos e corpos, sensações e cheiros, servem ainda para confirmar a existência de diferentes seres, para atestar suas manifestações e seu poder, ou seja, funcionam como regimes de verificação e comprovação de suas presenças (Blanes e Espírito Santo, 2014).

O segundo ponto de conexão entre os textos remete aos trânsitos entre o sagrado e o cotidiano. De maneira geral podemos dizer que os artigos fazem coro à antropologia que questiona a distinção absoluta que confinou o sagrado ao espaço ritual, extraordinário e separado de atividades tidas, por sua vez, como comuns, banais, ordinárias, logo, destituídas de importância (Ndebele, 1986). Ao fazê-lo, tal literatura nos coloca diante da possibilidade de repensar ideias relacionadas ao ordinário como as concepções de doméstico e cotidiano, e também os limites da categoria religião ou das denominações religiosas, uma vez que a multiplicidade de seres que compõem os contextos de pesquisa, “longe de estarem confinados a cosmologias, sistemas de ideias, representações e planos de existência cerrados, [...] estão imersos no mundo e participam ritual e cotidianamente da vida dos humanos” (Godoi e Mello, 2019: 442).

Este aspecto tem grande destaque no texto de Lanna Peixoto, que traz a dimensão do doméstico ao tomar a casa e o quintal como lócus de análise, mas, ao invés de propor esses espaços como relacionados à familiaridade e ao privado, eles surgem como habitados pela diversidade. Cercas e muros podem separar espaços e aparecer como barreiras à circulação de algumas pessoas e animais, mas são incapazes de conter outras agências que se espalham e conectam dimensões. Por sua vez, Gabriela Lages Gonçalves parece sugerir a possibilidade de vermos a construção de uma ideia de doméstico nos casarões que compõem o Centro Histórico de São Luís e que são ocupados por serviços públicos. Embora não sejam a moradia dos vigilantes, mas seu ambiente de trabalho, uma série de pequenos atos cotidianos, como a flexibilização do uso do uniforme, o uso do rádio, as conversas informais com outros vigilantes, permitem que a rotina laboral seja quebrada e que os casarões sejam habitados de modo, por assim dizer, familiar. E é neste contexto que as relações estabelecidas com os espíritos, visagens e fantasmas podem ser também familiarizadas e trazidas para o universo do cotidiano e do trivial, como o tratamento “amiguinhos”, utilizado por um dos vigilantes indica, ainda que, por outro lado, uma série de cuidados e resguardos apontem para os perigos potenciais da proximidade com estes seres.

Pensar o cotidiano é uma chave fundamental para compreender como os afro-panamenhos de Old Bank, acompanhados no trabalho de campo de Claudia Bongianino, concebem Deus e outros

seres. Embora nem sempre se filiassem a religiões ou igrejas em sentido estrito e formal, eles realizavam, continuamente, diversos atos e falas que remetiam às igrejas cristãs e à sua cosmologia. A autora sugere pensarmos essa forma de relação a partir do termo *gestos cristãos cotidianos*, uma forma de denominar situações onde as pessoas expressam a importância de Deus em suas falas, e em atitudes como a participação em cultos e na igreja. Este termo permite dissolver os aparentes paradoxos em falas reproduzidas pela autora nas quais, por vezes, numa mesma enunciação, uma pessoa pode se afirmar como distante de Deus (como um ideal imaginado no contexto da igreja), mas imediatamente referir-se à sua presença diária em sua vida.

A permeabilidade entre o extraordinário e o ordinário é também parte fundamental da análise da cura espírita empreendida por Allan Santos Barbosa. Em seu texto, isto se dá em duas direções: por um lado as manifestações de cura ditas espirituais são incorporadas a um conjunto de tratamentos que têm por base epistemológica (e também por modelo por assim dizer “performático”) a medicina científica ocidental; por outro, essa própria divisão entre a cura espiritual e material é posta em tensio-namento pela doutrina e pela experiência espírita que valoriza as formas do conhecimento científico e aposta na contiguidade entre estas e o conhecimento espírita do cosmo e do sagrado.

Nesse sentido, um desdobramento do trânsito entre ritual e cotidiano é a possibilidade de tratarmos dos limites da categoria religião e, consequentemente, do rendimento das definições denominacionais. O lugar da religião como dispositivo analítico pode ser elaborado de modo muito fértil a partir destes casos etnográficos, sobretudo no que diz respeito a uma abordagem a partir dos praticantes, não dos sacerdotes, como espécie de antídoto contra a rigidez que resulta de um uso irrefletido da categoria. Um caso emblemático remete ao texto de Flávia Dalmaso e Rodrigo Bulamah, que analisam como a definição de um sentido unívoco do vodu apresenta diversidades, uma vez que conjuga práticas heterogêneas relacionadas aos saberes e à trajetória de cada sacerdote, além das diferenças regionais. Diante disso e de uma leitura crítica da literatura clássica sobre o vodu, que desde a obra seminal de Métraux (1958) tende a apresentar uma imagem estável do mesmo, a despeito de um certo reconhecimento de sua diversidade e variabilidade, os autores sugerem a compreensão do vodu como movimento, para pensar as interações e modalidades de participação entre espíritos, ancestrais e vivos.

No mesmo texto, se colocam em pauta formas de legitimação e definição de fronteiras entre denominações religiosas, que marcam a história do Haiti e que falam da relação entre o vodu, o catolicismo e, nesse momento, as igrejas protestantes. A despeito desses esforços, as conexões entre esses contextos acabam por se manifestar na vida das pessoas, que, por exemplo, mesmo participando de igrejas, são *reclamadas* pelos espíritos. Assim, Flávia e Rodrigo apresentam exemplos eloquentes de como uma abordagem a partir dos praticantes pode ter rendimento na crítica de enquadramentos “purificadores” quase taxonômicos advindos de uma aderência precipitada às categorias gestadas nos estudos circuns-critos ao domínio da religião.

Na vizinha República Dominicana, Victor Castillo de Macedo permite pensar a relação histórica e contemporânea entre o catolicismo e o vodu na medida em que descreve aspectos éticos e estéticos da Festa de San Miguel. Considerando a dimensão histórica, ficam evidentes que as aproximações e os distanciamentos entre ambos se transformam com o tempo e com os interesses de pessoas e institui-

ções. Na observação da festa, surgem os esforços perpetrados pela Igreja para discernir a comemoração católica das homenagens realizadas pelos praticantes do vodu – que criativa e persistentemente se fazem presentes nas missas, nas ruas próximas ao templo, nas velas vermelhas e verdes em homenagem ao *segredo Belié Belcan*.

Ainda sobre as fronteiras entre fenômenos (e sua constante transgressão), Allan Santos Barbosa nos fala da complexidade presente, por um lado, na relação entre o espiritismo kardecista e o catolicismo popular (presente na noção de milagre), e, por outro, na relação entre o espiritismo e a medicina. As práticas de cura espírita conhecidas em seu campo buscam se distanciar da noção de milagre ao negarem a atuação de uma dimensão transcendental do sagrado, em nome da afirmação da materialidade dos procedimentos empregados. Por outro lado, os espíritas sugerem uma diminuição da distância entre suas práticas (por vezes consideradas charlatanismo e foco de perseguição dos saberes médicos e sanitários) e o conhecimento científico, uma vez que esperam o reconhecimento de aspectos como energia e bem-estar espiritual para a saúde. O próprio centro espírita, nesse sentido, lembrava um consultório médico e os médiuns compreendiam a cura como “um processo rigoroso e controlado de mudanças de hábitos, medicamentos (materiais ou espirituais) e a própria capacidade regenerativa do corpo/alma” [ver página após diagramação].

Finalmente, o último eixo de reflexões teóricas que conectam os textos que compõem este dossier diz respeito à ideia de coexistência, ou seja, o modo como os trânsitos e associações com as agências espirituais e seus mediadores e índices materiais produzem um senso de contiguidade que permite atrações e superposições temporais e espaciais. Todos os exemplos narrados pelas autoras e autores parecem desafiar a temporalidade linear do tempo histórico concebido em termos modernos, criando possibilidades de simultaneidade entre diferentes ritmos de transformações e mudanças, bem como de permanências e resiliências em planos que extrapolam o fluxo “natural” da história. Paralelamente, alguns destes casos permitem explorar também as complexas superposições espaciais implicadas nestas experiências de coexistência que tendem a saturar certos lugares e engendrar um senso de multiplicidade de que permite formas variadas de habitação e coabitAÇÃO.

O exemplo de Lolit e os espíritos de sua família que perduram a despeito da conversão, no texto de Flávia Dalmaso e Rodrigo Bulamah, aponta claramente para a dimensão temporal implicada nesta relação, uma vez que a ancestralidade dos espíritos é um dos aspectos destacados. Este caso traz ainda uma reflexão sobre esta espécie de englobamento do cristianismo pelo vodu, na medida em que os próprios espíritos recomendam a conversão da família para que Jesus Cristo os proteja do mal lançado sobre ela. Este sentido de englobamento indica um tipo de coexistência que não se restringe a um mero encontro entre diferentes temporalidades definidas a partir de uma dicotomia entre o tradicional (vodu) e o moderno (cristianismo), mas parece apontar em direção a uma forma de permanência que desafia a temporalidade linear cristã, da qual a conversão como ruptura com o passado é um dos corolários. O cristianismo da família de Lolit não vem substituir o vodu do passado, mas parece ser parte dele, a face atualizada de sua permanência.

A coexistência no tempo pode também ser articulada a partir da noção de herança, conforme analisa Claudia Bongianino. Em Old Bank, no Panamá, a maior parte da população descende de tra-

balhadores livres procedentes do Caribe inglês entre os séculos XIX e XX. Nesse contexto, falar em herança pauta tensões em torno da ideia de tradição e remete tanto aos ensinamentos orais, como ao cuidado entre membros de gerações diferentes, à transmissão de objetos, o aprendizado de rituais e gestos cotidianos. Herda-se ainda as superstições e a religião, e dessa forma, todas as agências acionadas por elas, como Deus, o Diabo, o espírito bom (o Espírito Santo) e o espírito mau – que, uma vez transmitidos, habitam o corpo das pessoas. A herança, todavia, não fala apenas de uma passagem linear do tempo, uma vez que as entidades com as quais se coexiste são ancestrais e contemporâneas ao mesmo tempo e o passado é invocado não apenas como um tempo já transcorrido e confinado à história, mas primordialmente como uma força de articulação das relações e gestos construídos cotidianamente.

As dimensões temporais de coexistência são também destacadas nos trabalhos de Victor Castillo de Macedo, Lanna Peixoto e Gabriela Lages Gonçalves, porém nestes elas aparecem vinculadas de forma quase inseparável das dimensões espaciais. A descrição da festa de San Miguel feita por Victor revela o modo como as diversas celebrações se distribuem na paisagem da cidade e como mobilizam e articulam hierarquias no espaço. A circulação do próprio pesquisador por diferentes lugares ao longo da festa permite ainda que se vislumbre diferentes expressões espaciais do passado colonial católico e, principalmente, os modos como as velas e cores de Belié Belcan registram material e espacialmente divergências, conflitos e fissuras nas narrativas históricas oficiais, revelando assim variadas formas de coexistência no tempo e no espaço da cidade.

O tempo e a história são também de grande relevância no trabalho de Gabriela Lages Gonçalves sobre o Centro Histórico de São Luís. Tombados como patrimônio histórico, os casarões etnografados são a materialização no espaço do passado da cidade. Como tal, se tornam responsabilidade não apenas de seus proprietários, mas dos órgãos públicos responsáveis por sua salvaguarda. Manter sua estrutura de pé é, portanto, preservar o passado, o que justifica intervenções e reformas. Entretanto, as entidades que, historicamente, habitam esses espaços tendem a não gostar das reformas e podem, nesses contextos, se afastar dos mesmos. Ao mesmo tempo em que buscam, portanto, conservar o passado, as ações de manutenção dos casarões também distanciam presenças ancestrais.

O trabalho de Lanna Peixoto, finalmente, coloca a articulação entre tempo e espaço em posição muito central. O quintal é nele retratado como o lugar por excelência da coexistência (ou coabitacão, nos termos da autora), onde os conhecimentos ancestrais do grupo são não apenas conservados, através das plantas e remédios, mas também atualizados nos atos cotidianos do cuidado e nas reações das próprias plantas a eles, ao vicejarem, perdurarem e darem seus frutos. O quintal é ainda o lugar da transformação e da passagem entre os domínios do humano e não-humano, dando um sentido profundo à ideia de coabitacão, para além da mera convivência entre espécies, ao evidenciar a possibilidade de se tornar outro.

O espaço como possibilidade de coexistência é também um elemento presente na descrição etnográfica de Allan Santos Barbosa. O autor mostra como o lugar físico da Casa de Caridade é constituído tendo como modelo os consultórios médicos tradicionais, o que compõe um cenário no qual o englobamento do saber científico pelo conhecimento espírita se torna materialmente expresso. Nele, as ambiguidades vivenciadas pelos pacientes (entre causas cárnicas/espirituais e causas fisiológicas dos

males, por exemplo) encontram um espaço de coexistência materializada nas performances de cura que combinam formações “estéticas” (Meyer 2019) religiosas e seculares.

Os eixos temáticos que escolhemos destacar no conjunto dos seis textos - dinâmicas de aproximação e afastamento; trânsitos entre o sagrado e o cotidiano e coexistências no tempo e no espaço - compõem novas possibilidades de análise das relações entre humanos, seres espirituais e objetos. Ao articularem estes três conjuntos de questões, os trabalhos aqui reunidos contribuem de forma bastante original com as discussões teóricas atuais que buscam o já mencionado descentramento do humano nas análises antropológicas, sobretudo porque procuram evitar a reificação de uma fronteira rígida entre o natural e o espiritual, o tangível e o intangível, o ordinário e o extraordinário. A forma como os numerosos casos empíricos são tratados convergem na direção de uma proposta de etnografia que se debruce justamente sobre as formas de produção, manutenção e dissolução destas fronteiras.

Martina Ahlert é doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB, 2013). Pós-doutorada pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio do Janeiro (MN - UFRJ, 2018). Professora do Departamento de Sociologia e Antropologia, e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Coordenadora do Laboratório de Estudos em Antropologia Política (LEAP).

João Rickli é doutor em Antropologia pela Universidade Livre de Amsterdam, Holanda (2010), com pós-doutorado nesta mesma instituição (2011), na PU-CRS, em Porto Alegre (2012) e no Museu Nacional/UFRJ, no Rio de Janeiro (2017). Desde 2013 é professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPR.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLANES, Ruy. ESPÍRITO SANTO, Diana (orgs.). 2014. *The Social Life of Spirits*. Chicago: The University of Chicago Press.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 1980. *Deadly Words: witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GEERTZ, Clifford [1973]. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon.
- GODOI, Emilia Pietrafesa de. MELLO, Marcelo Moura. 2019. “Entre seres intangíveis e pessoas: uma introdução”. *Etnográfica*, 23 (2): 440-446.
- JOHNSON, Paul C. (org.). 2014. *Spirited Things: The Work of Possession in Afro-Atlantic Religions*. Chicago, The University of Chicago Press.

LÉVY-BRUHL, Lucien [1927]. 2008. *A mentalidade primitiva*. São Paulo: Paulus.

INGOLD, Tim. 2012. "Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais". *Horizontes Antropológicos*, 18 (37): 25-44.

LAMBEK, Michael. 2002. *The weight of the past: Living with history* in Mahajanga, Madagascar. New York: Palgrave Macmillan.

LATOUR, Bruno. 2012. *Reagregando o Social: Uma Introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador: EDUFBA.

MALINOWSKI, Bronislau [1916]. 1988. Baloma: os espíritos dos mortos nas ilhas Trobriand. In: *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70.

MAUSS, Marcel. 2003. *Antropologia e Sociologia*. São Paulo: Cosac Naify.

MEYER, Birgit. 2019. "De comunidades imaginadas a formações estéticas: mediações religiosas, formas sensoriais e estilos de vínculo.". In: GIUMBELLI, Emerson, RICKLI, João e TONIOL, Rodrigo (orgs.). *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião - textos de Birgit Meyer*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

NDEBELE, N. 1986. "The rediscovery of the ordinary": some new writings in South Africa. *Journal of Southern African Studies*, 12 (2): 143-157.

SCHNEIDER, David [1968]. 2016. *Parentesco americano*. Uma exposição cultural. Petrópolis: Vozes.

TSING, Anna. 2015. *The Mushroom at the End of the World. On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press.

RECEBIDO: 07/08/2019

APROVADO: 09/08/2019