



V.20 N.1
2019

REVISTA DE ANTROPOLOGIA
PPGA/ UFPR

Linha Editorial

CAMPOS - Revista de Antropologia, publicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná, tem o propósito de constituir um espaço permanente de interlocução com antropólogos e pesquisadores de áreas afins, no país e no exterior. O nome CAMPOS traduz o reconhecimento do valor singular da etnografia para a Antropologia, remetendo também à pluralidade de perspectivas teóricas e temáticas que caracteriza a disciplina e que se revela na produção do próprio PPGA-UFPR. A Revista CAMPOS publica artigos inéditos, ensaios bibliográficos, entrevistas, resenhas e outras contribuições - pequenos textos de natureza acadêmica, informativa etc. - que podem ser enviados em português, inglês, francês ou espanhol (para publicação na língua original).

Editores

Edilene Coffaci de Lima

Comissão Editorial (PPGA-UFPR)

Ciméa Barbato Bevilacqua
Edilene Coffaci de Lima
Eva Lenita Scheliga
João Frederico Rickli
Laércio Loiola Brochier
Laura Pérez Gil
Liliana Mendonça Porto
Lorenzo Macagno
Maria Inês Smiljanic
Marcos Silva da Silveira
Miguel Alfredo Carid Naveira
Paulo Renato Guérios
Ricardo Cid Fernandes
Sandra Stoll

Conselho Editorial

América Larraín, Universidad Nacional de Colombia, Colômbia

Aristóteles Barcelos Neto, University of East Anglia, Reino Unido

Birgit Meyer, Utrecht University, Holanda

Christiano Tambascia, UNICAMP, Brasil

Claudia Fonseca, UFRGS, Brasil

Eduardo Viveiros de Castro, MN/URJ, Brasil

Elena Calvo Gonzalez, UFBA, Brasil

François Laplantine, Université Lumière - Lyon 2, França

José Guilherme Cantor Magnani, USP, Brasil

Lorena Cordoba, CONICET/Universidad de Buenos Aires, Argentina e Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Bolívia

Manuela Carneiro da Cunha, University of Chicago, EUA

Márcio Ferreira da Silva, USP, Brasil

Marcio Goldman, MN/UFRJ, Brasil

Martina Ahlert, UFMA, Brasil

Mariza G. S. Peirano, UnB, Brasil

Miriam P. Grossi, UFSC, Brasil

Peter Fry, UFRJ, Brasil

Philippe Erikson, Université de Paris Ouest-Nanterre, França

Rafael José Menezes Bastos, UFSC, Brasil

Roberto DaMatta, UFF/University of Notre Dame, Brasil/EUA

Roque de Barros Laraia, UnB, Brasil

Ruben G. Oliven, UFRGS, Brasil

ISSN 2317-6830

C Δ M

P O S

CAMPOS. Revista de Antropologia.

PPGA/ UFPR.

V.20 N.1 2019

*Publicada em setembro 2019

Curitiba, PR, Brasil

ISSN 2317-6830

P. 001-187



Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

Disponível também em:
revistas.ufpr.br/campos

Publicação indexada em:
Directory of Open Access Journals
- DOAJ (www.doaj.org)
Clase - Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades
(<http://132.248.9.1:8991>)
Sumários de Revistas Brasileiras
(www.sumarios.org)
Latindex (www.latindex.unam.mx)

Expediente

Secretaria de Redação
Edilene Coffaci de Lima

Revisão
Edilene Coffaci de Lima
Programa de Apoio às Publicações Científicas Periódicas

Preparação dos originais

Edilene Coffaci de Lima

Projeto gráfico

Martim Fernandes

Diagramação

Programa de Apoio às Publicações Científicas Periódicas

Foto da capa

Altar de Doña Elena
Victor Miguel Castillo de Macedo, 2017

Redação

CAMPOS - Revista de Antropologia
Rua General Carneiro, 460 - 6º andar. CEP 80.060-150 Curitiba - Paraná - Brasil
Telefone: (41) 3360-5272
revistacampos.ufpr@gmail.com

CAMPOS: Revista de Antropologia / Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Antropologia ; editores: Ciméa Barbato Bevilaqua [...et al.], n.1 (2001) - Curitiba : UFPR/PPGAS, 2001.

v. 20 n.1 2019 Semestral
ISSN: 2317-6830

1.Antropologia Social - Periódicos. I. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. II. Bevilaqua, Ciméa Barbato.

CDD 20.ed. 306
CDU 1976 304

SUMÁRIO

CAMPOS V.20 N.1 2019

Dossiê - Agências materiais e espirituais no cotidiano: experiências e narrativas de coexistência

- 9 **Introdução ao dossiê: Agências materiais e espirituais no cotidiano: experiências e narrativas de coexistência**
Martina Ahlert e João Rickli
- 20 **Fronteiras materiais e espirituais: exibindo a coexistência entre deus e outros parentes afro-caribenhos em Old Bank, Panamá**
Cláudia Fioretti Bongianino
- 41 **Revisitando o vodu: interações e movimentos entre humanos e espíritos em dois contextos haitianos**
Flávia Freire Dalmaso e Rodrigo Charafeddine Bulamah
- 55 **Velas e Velones: sobre estética e materialidade entre Catolicismo e Vodu na República Dominicana**
Victor Miguel Castillo de Macedo
- 80 **“Aqui a gente não faz milagre”:
Particularidades do tratamento espiritual de doenças no espiritismo kardecista**
Allan Wine Santos Barbosa
- 101 **A mulher e seu quintal, caminhadas por um universo mágico-místico-transformacional**
Lanna Beatriz Lima Peixoto
- 122 **Entre Visagens e Casarões: Considerações sobre formas de vulnerabilidade a partir dos vigilantes do Centro Histórico de São Luís**
Gabriela Lage Gonçalves

Artigos

- 134 **Fazendo parentes entre os Baniwa: reflexões sobre as relações em campo**
João Jackson Bezerra Vianna
- 155 **Entre “lava-pés” e “lava-mãos”: valores, hierarquias e poder aristocrático nas baladas elitizadas**
Daniel Machado da Conceição e Alexandre Fernando Vaz

Resenhas

- 171 **VELDEN, Felipe Ferreira Vander. 2018. *Jóias da floresta: antropologia do tráfico de animais*. São Carlos: EdUFSCar, 279pp.**
João Francisco Kleba Lisboa
- 176 **CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; BARBOSA, Samuel Rodrigues (Orgs.) 2018. *Direitos dos povos indígenas em disputa*. São Paulo: Editora Unesp. 367pp.**
Raquel de Souza Ferreira Osowski
- 181 **BAUER, Caroline Silveira. 2017. *Como será o Passado? História, Historiadores e a Comissão Nacional da Verdade*. Judiaí: Paco editorial, 236 pp.**
Fabiano André Atenas Azola

INDEX

CAMPOS V.20 N.1 2019

Dossier - Material and spiritual agencies in daily life: experiences and narratives of coexistence

- 9 **Introduction: Material and spiritual agencies in daily life: experiences and narratives of coexistence**
Martina Ahlert e João Rickli
- 20 **Material and spiritual borders: exhibiting coexistence between god and other Afro-Caribbean relatives in Old Bank, Panama**
Cláudia Fioretti Bongianino
- 41 **Revisiting Vodou: interactions and movements between humans and spirits in two Haitian contexts**
Flávia Freire Dalmaso e Rodrigo Charafeddine Bulamah
- 55 **Candles and “Velones”: on aesthetics and materiality between Catholicism and Vodou in the Dominican Republic**
Victor Miguel Castillo de Macedo
- 80 **“We don’t do miracles here”: Specificities of spiritual healing in Kardecist spiritism**
Allan Wine Santos Barbosa
- 101 **The lady and her backyard: walking through a magical-mystical-transformational universe**
Lanna Beatriz Lima Peixoto
- 122 **Between ghosts and buildings: considerations on forms of vulnerability experienced by security guards of São Luis, Maranhão, Brazil**
Gabriela Lage Gonçalves

Articles

- 134 **Making relationships among the Baniwa:
reflections on the field relations**
João Jackson Bezerra Vianna
- 155 **Between “foot-washing” and “hand-washing”:
values, hierarchies and aristocratic power in
elitist nightclubs**
Daniel Machado da Conceição e Alexandre
Fernando Vaz

Reviews

- 171 **VELDEN, Felipe Ferreira Vander. 2018. *Jóias
da floresta: antropologia do tráfico de
animais*. São Carlos: EdUFSCar, 279pp.**
João Francisco Kleba Lisboa
- 176 **CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; BARBOSA, Samuel
Rodrigues (Orgs.) 2018. *Direitos dos povos
indígenas em disputa*. São Paulo: Editora
Unesp. 367pp.**
Raquel de Souza Ferreira Osowski
- 181 **BAUER, Caroline Silveira. 2017. *Como será o
Passado? História, Historiadores e a Comissão
Nacional da Verdade*. Judiaí: Paco editorial,
236 pp.**
Fabiano André Atenas Azola

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 interspécie (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 31ª 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, de clareamento 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 tensionamento 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, conseqüentemente, 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 circunscritos 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 dossiê 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 atravessamentos 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 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 Castilho 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 coabitação, 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 coabitação, 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 cármicas/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 de 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 PUCRS, 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, Emília 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.

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

Fronteiras materiais e espirituais: exibindo a coexistência entre deus e outros parentes afro-caribenhos em Old Bank, Panamá¹

CLAUDIA FIORETTI BONGLANINO

Exibindo os *nain nait*

Narrativas e experiências relacionadas aos familiares (vivos e mortos), espíritos e bruxaria interagem com duas doutrinas cristãs diferentes em Old Bank. Nesse vilarejo insular, situado na costa atlântica do Panamá², estão presentes há mais de um século, seja a Igreja Metodista, seja a Igreja Adventista. A interação histórica entre essas doutrinas distintas e também entre outras narrativas e práticas é

1 Esse trabalho se baseia em pesquisa realizada com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq – Brasil) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ).

2 Old Bank se situa na região panamenha de Bocas del Toro, que é delimitada por um trecho continental no nordeste do país, próximo à fronteira com a Costa Rica (a cerca de 30 Km de distância), e pelo arquipélago adjacente homônimo composto por nove ilhas, além de 250 ilhotas não povoadas. A região de Bocas del Toro abriga pouco mais de 3% da população do país (125 mil de 4 milhões de pessoas) e tem cerca de 5% de sua área (4.500 km² de 75.500 km²), apresentando uma variação demográfica análoga à nacional: cerca de 14% da população de Bocas del Toro se identifica como afro-panamenha, 17% como indígena, 5% como chinês-panamenha, 8% como branca (estrangeira) e 56% como latino-panamenha (*latina*), em comparação ao total nacional com 16% de negros, 12% de indígenas, 3% de chineses-panamenhos, 11% de brancos estrangeiros e 58% de hispânicos. As Ilhas Colón e Bastimentos eram as principais da região de Bocas del Toro, hospedando as duas vilas maiores, respectivamente a capital e Old Bank. Esta vila era chamada, em espanhol – idioma oficial do país –, de Bastimentos pelas autoridades nacionais e descrita como uma localidade de 1,3 Km², 738 habitantes e 193 casas (INEC 2009-2010). Em 2015, segundo levantamento informal que realizei, Old Bank contava com 200 casas e 1200 habitantes, cuja principal ocupação era o serviço turístico (empregados em pequenos restaurantes e pousadas turísticas de iniciativa estrangeira ou local). Incrustada na ponta noroeste da ilha de Bastimentos, Old Bank se voltava, a oeste, para as fortes ondas do oceano Atlântico e, ao sul, para as águas tranquilas da baía de Almirante. À vila, se chegava apenas de barco (em um deslocamento de quinze minutos), após o percurso de uma hora de avião desde a capital do Panamá ou da Costa Rica para a capital da região. Outra opção era enfrentar as doze horas de ônibus desde as capitais de um dos dois países até o porto de Almirante, no continente e, em seguida, seguir de barco, primeiro por trinta minutos, até a capital da região e, finalmente, por mais 15 minutos, até a vila. Vale frisar que, diferentemente da região como um todo, a vila de Old Bank não correspondia propriamente a um microcosmo da diversidade nacional. Era, sim, a única vila panamenha cuja maior parte da população (95%) se identificava como afro-caribenha, declarava-se protestante e preservava o guarí-guarí como primeiro idioma, embora também falasse fluentemente espanhol e, com frequência, inglês.

fortemente experienciada e expressa pelos habitantes locais durante a sequência de (ao menos) três encontros fúnebres simultaneamente familiares e religiosos que eram denominadas de nove noites – ou *nain nait*, no idioma nativo, o guari-guari³. Descritos como “tradição da nossa comunidade” (*acóstium fi ui comiuniti*), esses encontros começam com a vigília do *setop* na primeira noite e terminam com a vigília do *nain nait*, na nona, sendo a cerimônia diurna do *funeral* realizada em uma data intermediária. É importante frisar que todos eles giram em torno do canto de hinos, guiados por “irmãs da igreja” (*sistá fam di church*), mulheres cristãs afro-descendentes, que os selecionam a partir do livro localmente chamado de Sanky. Outros atos centrais durante os *nain nait* são a distribuição de comida, o consumo de álcool, a enunciação de orações para deus⁴ e a atualização de práticas descritas como “só superstições nas quais não acreditamos” (*ongl supersticion ui no biliv*) – por exemplo, deixar intocados os pertences do morto.

Ao utilizar os termos “tradição” e “comunidade” para descrever esses encontros fúnebres, meus interlocutores não somente enfatizavam a importância dos *nain nait*, mas reconheciam explicitamente a centralidade que esses encontros fúnebres tinham na criação do coletivo em Old Bank. Isso também era frisado em três ações específicas que dirigiram a mim. Primeiro, informaram-me sobre os *nain nait*, pressupondo que tal tradição seria do interesse de uma antropóloga. Segundo, estimularam-me a participar deles, explicando-me que, caso desejasse ir, eu e qualquer outra pessoa seria bem vinda nesses encontros. Terceiro, eles desenvolveram, junto comigo, uma exposição sobre os *nain nait*, como parte de um museu sobre a história e a cultura da comunidade.

O museu foi idealizado pelo Sr. Ashburn Dixon, um habitante da vila que então ocupava o cargo político panamenho de *representante* (análogo ao de vereador no Brasil). O projeto ainda está em fase inicial, mas em 2016, participei de quatro reuniões de planejamento com a junta encarregada da elaboração do Plano Museológico, formada pelo político e por especialistas locais e estrangeiros. Depois dessas reuniões, a junta encaminhou o Plano para o governo nacional do Panamá e está atualmente aguardando o parecer oficial sobre a proposta.

Ao coletar narrativas, ajudar a projetar uma exibição museológica sobre os encontros fúnebres de Old Bank e participar deles, desenvolvi um interesse crescente pelos *nain nait*. Tal interesse estava relacionado menos à habilidade que os *nain nait* tinham de produzir uma forte experiência coletiva para a população local e mais às seguintes perguntas: quais agências (não/humanas i/materiais) participavam

3 O guari-guari (ou gwar-gwari/wari wari) é localmente chamado também de patuá ou inglês, sendo caracterizado por uma informalidade análoga a de outras variantes do inglês nas Américas e Caribe, que não apresentam uma forma padrão (ortodoxa, por assim dizer) oral ou escrita, levando a maioria de seus analistas a adotar uma abordagem fonética informal ao transcrevê-los. Seguindo essa mesma abordagem, transcrevo foneticamente as citações no idioma local, preferindo essa expressão ao nome guari-guari, posto que ele é considerado derogatório por várias das pessoas nativas de Old Bank. Utilizando um padrão desenvolvido por minha professora do idioma local, emprego o alfabeto espanhol para reportar os sons das vogais e o alfabeto inglês para os sons das consoantes. Cabem aqui, porém, algumas apreciações linguísticas. Denominado pela literatura especializada de Panamanian Creole English, ou Crioulo Inglês Panamenho (CIP), o idioma local corresponde a um crioulo que (como o nome técnico informa) deriva do Inglês e é falado por 8% da população do Panamá (Snow 2007) e 96% da população de Old Bank. Trata-se da língua materna de aproximadamente 100.000 afro-descendentes que residem nas regiões da Cidade do Panamá, de Colón e de Bocas del Toro, havendo uma ou mais variantes de CPI em cada região (Reid, H. 2013). O CIP e suas variantes foram insuficientemente documentados e analisados (Spragg 1973; Justavino, 1975; 2010; Brereton 1992; Aceto 1995a; 1995b; 1996; 1998; Snow 2000; 2001; 2003; 2004; 2005; Reid, H., 2013), mas foram abundantemente mencionados em estudos comparativos (Muehleisen e Migge 2005; Schneider e Kortmann 2004).

4 Optei por grafar em letra minúscula os termos ‘deus’ e ‘diabo’ – que formalmente são escritos em maiúscula – para evitar que eles sejam associados de maneira automática a seus homônimos cristãos, ou seja, Deus e o Diabo. Para maiores informações sobre as implicações etnográficas e analíticas dessa escolha, ver: Bongianino (2018).

da experiência coletiva forjada pelos *nain nait*? Quais eram as fronteiras entre os *nain nait*, enquanto ritos extra-ordinários, e os atos de cuidado ordinários relacionados à vila familiar e às práticas sagradas, localmente englobados todos no termo “tradição”?

“Mas é só nossa tradição”

Essas perguntas surgiram como questões centrais durante meu trabalho de campo em função da recorrência de comentários como o que ouvi de Kayra, uma das mulheres que conduzia o canto do Sanky:

É importante ir aos *nain nait* para solidarizar-se com a família. Aqui em Old Bank, todos fazemos os *nain nait* quando temos um morto só que nem todos participamos dos *nain nait* dos outros. Muita gente diz que tem muita superstição. [...] Mas é só nossa tradição. [...] Se estamos com deus não temos nada a temer.

Comentários como esse sugeriam uma aparente incongruência a respeito dos *nain nait* e do conceito local de tradição, os quais pareciam ser ao mesmo tempo valorizados e desvalorizados. Com efeito, o uso da conjunção adversativa ‘mas’ e do advérbio ‘só’ sugeria a existência de uma hierarquização entre deus e a ‘nossa tradição’, relegando esta ao segundo plano, ou seja, a um lugar menor, talvez a uma religião tradicional de matriz africana, aparentemente restrita ao passado e desprovida de importância. Essa impressão prévia caía por terra, porém, ao atentar para outros usos do conceito de tradição, para além dos *nain nait*.

“Todos dizemos deus primeiro quando falamos sobre algo que vamos fazer, mas é só nossa tradição. [...] Aqui todos acreditamos em deus, vamos ao culto e mandamos as crianças para a igreja, mas é só nossa tradição”. Essas palavras de minha professora do idioma local, Soly, rompiam com a hierarquia, por mim vista até então, entre deus e tradição, pois incluíam nesta última práticas vinculadas ao sagrado. Tais práticas implicavam uma aproximação a deus e às igrejas cristãs, ainda que não correspondessem a uma filiação religiosa formal. Por esse motivo, em vez de englobá-las em rubricas analíticas como cristianismo ou religião, preferi denominá-las de gestos cristãos cotidianos, expressos, por exemplo, nas seguintes ações: citar expressões como ‘deus primeiro’; expressar sua crença em deus; ir ao culto; mandar as crianças para a igreja; entre outras.

Semelhantemente, fui surpreendida com o comentário de um amigo de aproximadamente 40 anos que não tinha o hábito de ir a nenhuma igreja. Conversávamos sobre meus interesses de pesquisa, entre os quais tinha passado a incluir ‘a importância de deus para a vila’, quando ele me corrigiu:

Não, deus não é importante (*impuórtant*) aqui na vila. Talvez para as pessoas de antigamente deus fosse importante, mas não hoje (*tudie*). Pelo menos não para os jovens, como você e eu. Aqui as pessoas só se lembram de deus quando estão perto de morrer ou quando têm um problema. Aí todo mundo se lembra dele – inclusive eu mesmo, não posso negar. A verdade é que aqui todos acreditamos em deus, mas não nos lembramos dele. Só nos lembramos de deus quando temos um problema (*gat a problema*). Nessas horas, todo mundo conversa (*tálk*) com deus em oração (*preiá*),

procura por respostas (*ansá*) lendo a Bíblia e se lembra (*remembá*) de que ele é importante. Mas só nessas horas.

Tendo começado sua fala negando enfaticamente a importância de deus, ele concluiu seu argumento confirmando-a com veemência, ainda que a restringisse aos momentos em que as pessoas tinham um problema (*gat a problema*). E a morte parecia ser o problema por excelência em que deus era lembrado. De fato, todo falecimento (mesmo de quem residia fora da vila) era anunciado publicamente pelo badalar inesperado do sino da Igreja Metodista, a qual correspondia, junto com a Igreja Adventista, às duas únicas instituições religiosas dotadas de uma sede de culto nessa vila afro-caribenha – onde a maior parte da população (95%) descendia de trabalhadores livres que chegaram do Caribe inglês entre os séculos XIX e XX.

Em Old Bank, assim que era confirmada uma morte, a família ligava para o rapaz encarregado de tocar o sino ou pedia que alguém fosse até a sua casa, avisar do ocorrido. No meio tempo, o corpo do morto era levado para o necrotério, onde permanecia até o *funeral*, isto é, a cerimônia fúnebre e o enterro, enquanto as vigílias noturnas do *setop* e *nain nait* eram realizadas sem a presença dele. Então, a família comunicava o ocorrido, pessoalmente ou por telefone, aos parentes, amigos e vizinhos mais íntimos que viviam na vila ou que tinham migrado para outra localidade. Todas essas pessoas mais próximas compartilhavam com a família a dor da perda e alguns ajudavam-na nas tarefas e na manutenção dos custos envolvidos na organização dos *nain nait*. Organizavam na casa familiar (*fâmilí huôm*)⁵ as vigílias do *setop* e do *nain nait*, preparando a comida e a bebida (principalmente o rum e a cerveja) que seriam servidas às visitas que permaneciam a noite toda na sala com as ‘irmãs da igreja’, cantando músicas cristãs, ou no quintal, conversando e jogando dominó e baralho. No meio tempo, planejavam o *funeral* a ser celebrado em uma das duas igrejas locais, posteriormente no cemitério e culminava em farta distribuição de comida na casa familiar.

O entrelaçamento produzido pelos *nain nait* entre vida familiar, funerais e as igrejas cristãs locais indicavam que os *nain nait*, as ‘superstições’ vinculadas a elas e os gestos cristãos cotidianos pertenciam ao mesmo campo semântico do conceito nativo ‘nossa tradição’. Tal fato, conquanto não fosse surpreendente em si mesmo, indicava as distintas e simultâneas tensões que permeavam a noção de tradição. Direta ou indiretamente, os argumentos acionados em relação a ela seguiam sempre as mesmas estruturas, marcadas pelas ponderações ‘mas é só’ ou ‘mas não’ (*bat dé ongl*): de um lado, ‘todos repetimos superstições, mas é só nossa tradição’, ‘todos fazemos *nain nait*, mas é só nossa tradição’, ‘todos acreditamos em deus, mas é só nossa tradição’; de outro, ‘todos repetimos superstições, mas não acreditamos nelas’, ‘todos fazemos *nain nait*, mas não participamos deles’, ‘todos acreditamos em deus, mas não nos lembramos dele’.

5 Casa familiar (*fâmilí huôm*) era o termo localmente utilizado para se referir à residência da infância, isto é, à casa em que ego viveu quando criança junto com a mãe e/ou a avó (materna ou paterna). Localizada na terra familiar (*fâmilí lând*), essa casa era mantida como posse coletiva para que fossem ocupadas pelos familiares que precisassem e corresponde a um elemento central nas práticas e concepções de parentesco e religião em Old Bank (cf. Bongianino 2018). Para mais informações sobre a importância da casa familiar e da terra familiar em contextos afro-caribenhos, ver: Clarke (1999 [1957]), Mintz (1974), Besson (1984; 2002), Trouillot (1992), Olwig (1999; 2007), Carnegie (1987), Crichtlow (1994) e Bongianino (2012; 2014).

Havia, ainda, outra dimensão marcada por ponderações semelhantes às aquelas que caracterizavam o conceito ‘nossa tradição’: a família. Em Old Bank era recorrente ouvir as pessoas (como Soly, Kayra e Ashburn) dizerem: “Todos somos família, mas não vivemos como família (*uí dé al fâmbili, bót uí no liv al láik fâmbili*)”. De fato, a maioria dos habitantes (95%) traçava sua descendência a partir dos mesmos cinco antepassados fundadores. Eles correspondiam aos parentes ascendentes (patrilineares ou matrilineares) mais distantes acerca dos quais as pessoas da vila tinham conhecimento e todos esses antepassados fundadores vinham do Caribe, eram negros e protestantes. O vínculo com esses antepassados fundadores era precisamente o argumento acionado por meus interlocutores para explicar sua autoidentificação como afro-caribenhos, bem como a afirmação de que ‘somos todos família’ (*uí al dé fâmbili*).

Embora o conceito de tradição não fosse explicitamente acionado em relação à família, a frase ‘todos somos família, mas não vivemos como família’ lançava mão da mesma estrutura argumentativa discutida até aqui, podendo ser parafraseada da seguinte maneira: ‘todos somos família, mas é só tradição’. Indiretamente, portanto, a família também pertencia ao mesmo campo semântico dos funerais e do cristianismo, daí a existência de tensões análogas. O presente texto se debruça precisamente sobre as tensões vinculadas aos *nain nait*, ao cristianismo e à família, mostrando como agências humanas e não-humanas, materiais e imateriais (como livros cristãos, álcool, deus e espíritos) eram constantemente mobilizadas em controvérsias vinculadas aos *nain nait* e a atos de cuidado ordinários relacionados à vila familiar e à práticas sagradas. Nesse sentido, as seções abaixo se debruçam sobre essas três dimensões da vida local (funerais, religião e parentesco), investigando sua relação os conceitos locais de tradição e herança.

Funerais e herança em Old Bank

Durante os 14 meses em que realizei trabalho de campo em Old Bank, entre os anos de 2013 e 2017, etnografei 20 falecimentos⁶ e realizei 11 entrevistas focadas nos *nain nait*.⁷ Uma das entrevistas foi justamente Kayra, citada acima, que disse:

6 É importante explicar a razão do número alto de falecimentos que etnografei (20). Embora tenha feito pesquisa de campo durante 14 meses, pude incluir na análise mortes ocorridas enquanto não estava em Old Bank (de 2013 a 2017), porque mantive contato pela Internet com inúmeras pessoas. Além disso, dois desses falecimentos não ocorreram em Old Bank, pois os recém-falecidos não moravam lá. Contudo, ambos (um homem e uma mulher) haviam residido na vila no passado, onde ainda mantinham parentes e amigos. Estes viajaram para participar ao menos do funeral, celebrado, respectivamente, em Bocas Town e Manzanillo, na região costa-riquense de Limón. Inversamente, um dos *nain nait* foi sediado em Old Bank para um senhor que, conquanto não tivesse nascido na vila e, na época, já não vivesse nela, possuía uma ‘família próxima’ que residia no local. De todo modo, a taxa de mortalidade de Old Bank (17 falecimentos em 4 anos, totalizando uma média anual de 3,54% falecimentos por 1000 habitantes) estava relacionada à precariedade do serviço público de saúde da vila. De fato, o posto de saúde local contava apenas com enfermeiras (e com um médico, uma vez por semana) que trabalhavam meio horário e o hospital mais próximo ficava na ilha vizinha (acessível após uma viagem de barco de 15 minutos).

7 As entrevistas foram conduzidas em Old Bank com dois homens (Ashburn Dixon e Lôlo Evans) e sete mulheres (Hanna Lewis, Nelva Lichel, Kayra Evans, Fita Evans, Soly Edwards, Deborah Evans e Vivy Gores). Também entrevistei duas mulheres de Bocas Town (Judith Jones e Carla Waker). Esses interlocutores foram selecionados por distintas razões. Alguns porque já conversavam espontaneamente comigo sobre os *nain nait*, outros porque tinham interesse e disponibilidade em responderem minhas perguntas. No caso de Hanna, Nelva e Kayra, porém, a escolha também estava relacionada ao fato de que elas eram as três “irmãs da igreja” que assumiam a responsabilidade de guiar o canto durante as vigílias fúnebres. Em Old Bank, eu falava com meus interlocutores em espanhol ou em inglês e eles me respondiam no idioma local. Faço notar que nenhuma de nossas interações foi registrada com uso de gravador. Algumas vezes tomava notas enquanto conversávamos, mas assim que voltava para casa as transcrevia sob forma de discurso direto, no diário de campo, e aproveitava novos encontros com os mesmos interlocutores para tirar eventuais dúvidas na transcrição. Vale ainda ressaltar que todos os nomes são fictícios (com exceção de Ashburn Dixon), conforme acordado com meus interlocutores, para garantir sua privacidade.

Quando você tem um morto (*gát a déd*), cabe a você realizar os *nain nait*. [...] Quando a família não pode organizar os *nain nait*, a comunidade se une para ajudar ou até para fazer o *setop, fune-ral* e a *nain nait* para ela. E, mesmo quando a família próxima não precisa, os parentes, vizinhos e amigos ajudam-na do mesmo jeito. [...] Mas normalmente quem mais ajuda e assume a responsabilidade maior são as mulheres, porque elas cuidam mais, é da natureza delas.

‘Ter um morto’ (*gát a déd, tener un muerto*) era a maneira pela qual meus interlocutores se referiam à ocorrência de falecimentos. Eles não usavam a construção impessoal adotada por mim – ocorrência de falecimentos –, segundo a qual as mortes aconteciam, se abatiam etc. Quando falavam de uma morte específica, a formulação era pessoal e direta: “fulano morreu”, sendo a pessoa ainda viva o sujeito da ação e sua morte, seu ato derradeiro. Já ao mencionarem falecimentos em geral, o sujeito da ação passava a ser outro, isto é, quem ‘tinha o morto’. Tal fato, menos que sugerir uma ausência de agência ou personalidade própria ao recém-falecido, demonstrava que ele não era um morto qualquer; em vez disso, pertencia a determinadas pessoas, sendo por vezes utilizados também os possessivos ‘meu morto’ (*mi déd*) e suas variações ‘teu/seu/nosso/vosso/s morto/s’ (*iô/him/shi/ui/uno déd*) para lhe fazer alguma referência.

Como sublinhou Kayra, ‘ter um morto’ remetia ao fato de que a responsabilidade de realizar os *nain nait* era da ‘família’, precisamente da ‘família próxima’ (*cluôs fâmilí*). Essa categoria local englobava os parentes mais íntimos, mesmo os que residiam fora de Old Bank. Ou seja, estavam inclusos todos os parentes ascendentes, descendentes, laterais e afins diretos: pais, filhos, irmãos e, no caso de casais casados (leia-se, que viviam na mesma casa), também os cônjuges. No entanto, na vila, a categoria da ‘família próxima’, tal qual inúmeras outras vinculadas à noção de ‘família’, não apresentava uma definição rígida, tampouco determinava, de maneira exclusiva, quais pessoas estavam incluídas ou excluídas dela. Em sua fala, por exemplo, Kayra citou a ‘família próxima’ e a ‘família’, utilizando as duas categorias como sinônimo e contrapondo-as a ‘comunidade’. Este último termo era raramente acionado fora do contexto dos *nain nait* e, menos do que denotar um grupo maior que a família (formado, por exemplo, pela soma das famílias), era usado para apontar as pessoas que não eram da ‘família próxima’⁸.

Em outra entrevista, dessa vez com Hanna, percebi que a fórmula ‘ter um morto’ não denotava apenas os parentes íntimos. Listando, a meu pedido, os encontros fúnebres organizados para quem ela denominava de ‘meu morto’, minha amiga mencionou a morte de dois de seus filhos, de um irmão e também de seus pais. Em sua fala, chamava a ambos de ‘o meu velhinho’ e ‘a minha velhinha’ (*mi vieji-to/a*), lançando mão de uma terminologia de parentesco mais carinhosa, comumente usada por filhos em relação a seus ascendentes, normalmente pais e avós. Reparei, porém, que ela mencionara duas vezes a expressão ‘o meu velhinho’ e indaguei se havia sido um erro. Explicou-me, assim, que se tratava de

8 Em Old Bank, o termo ‘família’ era geralmente utilizado de maneira contrastiva, sendo a ‘família próxima’ oposta à ‘comunidade’ e também à ‘família distante’ (*distánt fâmilí*). Meus interlocutores utilizavam esta categoria ao discorrer sobre a proibição do incesto, como aprendi com uma professor da escola: “Aqui todos ‘somos família’. Quando falamos isso aos estrangeiros, muitos se assustam porque casamos entre nós. Mas não casamos com quem é ‘família próxima’, só com quem é distante (*distánt*). Por exemplo, se um Davies casar com um Davies, o filho será Davies Davies. Isso é mau! Só casamos com parentes distantes”. Agradeço à antropóloga Amanda Horta por ter me ajudado, em uma comunicação informal, a perceber esse uso contrastivo dos termos ‘família [próxima]’ e ‘comunidade’.

duas pessoas diferentes, seu pai e um vizinho, aos quais se referia por meio da mesma terminologia de parentesco. A esse respeito, Hanna detalhou:

Meu velhinho e a esposa viviam em uma casa aqui em frente à minha. Sempre ‘vivemos como família’, gritávamos o nome um do outro, conversávamos (*tálk*), eles ficavam de olho nos meus filhos brincando no quintal. Depois que ficou viúvo, adoeceu e eu passei a cuidar dele. Por isso, fui eu que organizei os *nain nait* dele. Os filhos do meu velhinho viviam na Cidade do Panamá e ajudaram. Alguns vieram, outros mandaram dinheiro, como fez também o meu filho que mora nos Estados Unidos. Muitas pessoas ajudaram, além deles, mas eu que cuidei de tudo, porque quando você tem um morto, cabe a você fazer os *nain nait*.

Portanto, a locução ‘ter um morto’ também podia se remeter a alguém que não era, de antemão, ‘família próxima’ – e sim ‘comunidade’, seguindo o contraste mencionado acima. Nesse caso, o determinante para a realização dessa vinculação era o fato de que ‘viviam como família’, tal qual faziam Hanna e ‘seu velhinho’. Ou seja, eles gritavam o nome um do outro e ‘conversavam’ (*tálk*). O vizinho cuidava dos filhos de Hanna; quando ele adoeceu, foi sua vez de cuidar dele. Por fim, quando faleceu, Hanna assumiu a responsabilidade de organizar seus *nain nait*.

A expressão ‘viver como família’ sinalizava a manutenção de relações harmoniosas entre as pessoas, ao partilharem a terra e os alimentos excedentes e, principalmente, ao evitarem os conflitos, brigas e rivalidades, o que, inversamente, caracterizava a convivência entre aqueles que ‘não viviam como família’. Enquanto o segundo tipo de comportamento era descrito como negativo e evitado (inclusive por acarretar em riscos de bruxaria), as práticas englobadas no ‘viver como família’ pareciam corresponder a um padrão de relacionamento plenamente positivo. Nas palavras de Hanna, elas ganhavam ulterior concretude, podendo ser resumidas no verbo cuidar: ação que se direcionava aos mortos na realização dos *nain nait* e aos vivos, quando alguém se encarregava dos doentes, dos filhos e das pessoas em geral, partilhando alimentos e responsabilidades, evitando conflitos e comunicando-se com eles (ao gritar e conversar).

Sugiro denominar essas práticas de gestos familiares cotidianos, uma vez que correspondiam a atos determinantes na aproximação de pessoas, bem como na criação, na manutenção e no fortalecimento de vínculos que caracterizariam, em alguma medida, a família. Tais atos eram trocados diretamente (como nos gritos recíprocos por gritos), mas podiam ser voltados também para outrem e trocados indiretamente. Esse parecia ser o caso dos cuidados dirigidos aos filhos de Hanna por seu antigo vizinho, retribuídos por meio dos cuidados que ela lhe ofereceu durante sua doença e morte. Significativamente, esses atos apareciam como padrão de relacionamento cultivado não somente com as pessoas que eram consideradas ‘família próxima’, mas também com poucas daquelas que (por serem ‘comunidade’) se tornavam ‘família próxima’ ao ‘viver como família’. Voltarei a esse ponto adiante.

Com as entrevistas sobre os *nain nait*, descobri que as músicas cristãs em torno das quais eles giravam eram selecionadas sempre a partir de um mesmo livro. Tratava-se de um hinário metodista usado exclusivamente nos *nain nait*, o qual fora impresso em Londres em 1890 e era localmente chamado de *sanky* – imagino em referência a seu autor, Ira Sankey –, embora se intitulasse Canções e Solos

Sagrados (*Sacred Songs and Solos*). Somente quatro cópias desse livro ainda estavam disponíveis na vila, sendo resguardadas por três senhoras batizadas na Igreja Metodista.

Entre as três ‘irmãs da igreja’ que guiavam o canto do *sanky*, apenas Nelva não possuía uma cópia desse livro, do mesmo modo, somente ela era adventista. Não obstante, aprendera a cantar e guiar os hinos da mesma maneira que as outras ‘irmãs da igreja’ que o faziam. Aliás, como me contou, qualquer pessoa podia chegar a cumprir tal função de forma adequada: “Sempre amei (láv) cantar os hinos nos *nain nait*, por isso passava a noite toda na sala, ouvindo e repetindo os versos. Assim, aprendi os ritmos e tons da maioria dos hinos e comecei a conduzir”.

Durante meu trabalho de campo, sempre as três mesmas ‘irmãs da igreja’ assumiram a responsabilidade de conduzir os hinos durante os *nain nait*, Kayra, Hanna e Nelva. Apesar desse padrão, não havia nenhuma exigência formal acerca dessa condução. Com fins meramente analíticos, optei por utilizar a denominação ‘condutoras do *sanky*’. No entanto, saliento que essa posição social podia ser assumida de maneira informal, livre e autônoma por qualquer pessoa, isto é, sem que houvesse qualquer tipo de comissão. Não existia um ofício formalizado em torno da condução do *sanky*. Se tratava de um conhecimento oral, cujo aprendizado era condicionado apenas pelo amor e pelo fato de que quem desejasse adquiri-lo fosse capaz de identificar números e de ler um pouco em inglês – ao menos o suficiente para associar as letras cantadas àquelas escritas no *sanky*. De fato, números e palavras era tudo o que havia naquele hinário: os textos dos hinos eram numerados em ordem crescente, mas não eram acompanhados por partituras ou cifras.

Em função da informalidade que caracterizava a posição de condutora do *sanky*, não existia qualquer tipo de regra (nem mesmo tácita) que exigisse que apenas três pessoas a assumissem, tampouco que houvesse uma alternância entre aqueles que a realizassem. Não era preciso que as condutoras fossem mulheres nem que tivessem alguma idade específica ou que fossem batizados em alguma igreja. Segundo meus interlocutores, no passado, havia pessoas de variados perfis que assumiam esse papel durante os *nain nait*. É preciso destacar, ainda, que se podia prescindir das condutoras do *sanky* durante os encontros fúnebres e cantar ou tocar qualquer música cristã proveniente de discos ou da Internet⁹. Como me disseram, era assim que faziam na Cidade do Panamá, onde já não se tinha notícia de ninguém que possuísse uma cópia desse hinário. Por fim, era possível que, mesmo em Old Bank, outras pessoas assumissem temporariamente o papel de condutora do *sanky*.

Contudo, nenhuma dessas outras pessoas assumia a responsabilidade constante de guiar o canto, como faziam Kayra, Hanna e Nelva. O canto raramente começava sem uma das três, e embora outras pessoas o guiassem de maneira temporária e esporádica, somente as três se preocupavam em mantê-lo até o amanhecer, sem que nenhuma delas se sobrecarregasse nessa cansativa tarefa. Em tal contexto, não era mera coincidência que, no presente, as condutoras do canto fossem mulheres chamadas ‘irmãs da igreja’ e que tivessem sido justamente elas a herdar as únicas quatro cópias do *sanky* disponíveis em Old Bank – quiçá no Panamá, dado que já não se tinha notícias desse livro na capital do país. Tal fato

⁹ Faço notar que somente nas músicas cristãs tocadas a partir de CDs e da Internet o canto era acompanhado por instrumentos. Os hinos do *sanky* eram entoados à capela e o ritmo não era marcado por palmas (como as músicas cantadas nas igrejas). Também não eram usados tambores e as pessoas não dançavam. Já durante a cerimônia fúnebre na igreja e o cortejo até o cemitério, eram, por vezes, utilizados instrumentos musicais.

mostrava como haviam assumido o controle dessa dimensão da vida local e sinalizava para a autoridade que detinham sobre ela. Sugeria, igualmente, que a razão pela qual herdaram o *sanky* era a mesma que as tornara condutoras do canto: o amor.

Embora esse sentimento partisse de um gosto e um desejo individual – o amor pelo canto –, ele se convertia em uma expressão de amor no sentido de cuidado, ou seja, uma ação coletiva espontânea, altruísta e, frequentemente, extenuante, isto é, guiar o canto dos presentes durante os *nain nait* realizados por todas as famílias locais em decorrência do falecimento de um ente querido. Portanto, ao desempenhar com assiduidade o papel de condutoras do *sanky*, Kayra, Hanna e Nelva demonstravam amor e cuidado não somente pelo canto, mas também pelos hinos cristãos, pelos *nain nait* e por todos os que estavam presentes neles: vivos, mortos, bruxos, deus e o diabo, como será desenvolvido abaixo. Mais que isso, elas evidenciavam que os amavam a ponto de se preocuparem e de assumirem a responsabilidade por eles.

Possivelmente, seus antepassados viram esse amor na prática durante os *nain nait* em que cantaram juntos e, por isso, tinham escolhido deixar especificamente para elas suas cópias do hinário. Havia ainda outras razões para explicar o motivo de terem sido elas as escolhidas para receber essa herança. De um ponto de vista religioso, elas eram batizadas nas igrejas cristãs locais e, assim, demonstravam que cuidavam de deus e daquilo que lhe dizia respeito – inclusive hinários, como o *sanky*. Já do ponto de vista familiar, a responsabilidade pela condução do *sanky* não era a única a ser assumida majoritariamente por mulheres. Elas estavam no comando da preparação da comida que seria distribuída e supervisionavam todos os preparativos dos *nain nait*, com a ajuda de outros parentes, vizinhos e amigos. Assim, elas assumiam esse papel central durante os encontros fúnebres como uma extensão do papel, também central, que tinham na criação e manutenção da família.

Em Old Bank, as mulheres eram as cuidadoras primárias de todos os parentes – algo comum em contextos afro-descendentes¹⁰. Isso começava com os fatos primordiais da gravidez, do parto e da amamentação, continuando no decorrer de toda a infância e idade adulta (em especial, no caso de parentes homens). As mulheres também assumiam a responsabilidade de cuidar dos parentes doentes, ao alimentá-los, medicá-los, levá-los ao médico e/ou rezar por eles. Para finalizar, quando um familiar morria, as mulheres organizavam os arranjos fúnebres – vigílias e *funeral*.

“Todos fazemos *nain nait*, mas...”

É importante organizar e participar dos *nain nait* para partilhar a dor da família, fazer companhia a ela, solidarizar-se. Nos *nain nait* você vê pessoas que não via há muito tempo... Algumas pessoas não participam dos *nain nait*, mas quando essas mesmas pessoas ‘têm um morto’ na família querem que todos estejam lá. É importante quando os amigos (*frénd*) e parentes vão e te dão apoio, ou mesmo quando não podem ir, porque vivem fora, mas fazem questão de te mandar uma mensagem. Nessas horas você sente que formam parte da sua família, porque elas se comportam como família, elas ‘vivem como família’ com você. Lembro que você foi nos *nain nait* da minha mãe

10 A centralidade feminina é um tema central na literatura sobre a família afro-descendente (cf. Bongianino 2014, 2015), classicamente analisado por meio do conceito de ‘matrifocalidade’ (R. Smith 1956).

quando ela morreu. Lembro que a Carol também foi. Depois ela voltou para os Estados Unidos, mas sempre me lembro de que vocês duas estavam lá com a gente, cantando...

Quando entrevistei Kayra em 2016, no meu terceiro trabalho de campo, não esperava que ela falasse de mim ao discorrer sobre a importância de ir aos *nain nait* para ‘solidarizar’ (*sympathize*) com a família e partilhar a dor. Como ela e outros interlocutores frisaram, quando as pessoas faziam isso, “elas viviam como família com você”. Aprendi, assim, que participar dos encontros fúnebres era outro ato de cuidado englobado no ‘viver como família’, o qual se mostrava determinante para a aproximação entre as pessoas e para a criação, manutenção e fortalecimento de um vínculo de ‘família próxima’. E estar ausente fisicamente não impedia essa participação, nem essa vinculação. De fato, os gestos familiares cotidianos incluíam também o solidarizar-se, o partilhar a dor e o envio de mensagens entre parentes e amigos, inclusive para os que estavam fora de Old Bank. Ademais, englobavam outras práticas análogas, como a distribuição dos custos e das tarefas entre quem residia, ou não, na vila – compra das bebidas, como refrigerante e cerveja, preparação da comida e empréstimo dos objetos necessários para os *nain nait*.

Todos esses gestos familiares cotidianos apareciam, pois, como um padrão de relacionamento que podia ser cultivado não somente com os residentes (fossem eles ‘família próxima’, fossem ‘comunidade’), mas também com as pessoas ausentes (inclusive aquelas que eram descritas somente como ‘amigas’). Entre esses cuidados estavam incluídos os gritos, as conversas, a atenção voltada para os momentos de doença e, sobretudo, de morte. Como ensinou o exemplo de Hanna e de ‘seu velhinho’, assumir a responsabilidade de organizar os *nain nait* era indício e sintoma de que ambos tinham um vínculo de ‘família próxima’. Digo sintoma porque a escolha de assumir essa responsabilidade era motivada pelo fato de que ambos tinham esse vínculo. Entretanto, trata-se também de um indício, uma vez que essa escolha era percebida pelas demais pessoas como sendo motivada pela existência desse vínculo – ainda que ele não necessariamente existisse e que outra razão motivasse a escolha, por exemplo, pena, interesse etc. Já no caso de Carol e eu (ambas estrangeiras temporariamente residentes em Old Bank), participar dos *nain nait* da mãe de Kayra – estando presente fisicamente, “lá com a gente, cantando” – era indício e sintoma de que tínhamos com a falecida e sua filha um vínculo de ‘família próxima’, tendo sido nossa participação motivada por esse fato e sendo percebida como tal.

Ao recolher narrativas como as de Kayra e ao participar dos encontros fúnebres de Old Bank, deixo conta da significativa habilidade que os *nain nait* tinham de aproximar as pessoas e de criar, manter e fortalecer os vínculos sociais por meio de gestos familiares cotidianos. Essa habilidade deles não era algo específico da vila. Desde o estudo fundador de Hertz (1907) sobre morte, assim como aqueles de Van Gennep (1960 [1909]), Durkheim (1989 [1912]), Mauss (2012 [1921]), Turner (1969), Fabian (1973) e outros sobre funerais e rituais em geral, encontros fúnebres vêm sendo analisados como elementos determinantes na manutenção e renovação dos laços de solidariedade entre as pessoas. Ainda assim, não deixava de chamar a atenção o fato de que o *setop*, o *funeral* e a *nain nait* correspondiam aos poucos, senão aos únicos, encontros nos quais os habitantes de Old Bank esperavam que todos

(parentes ou conhecidos, amigos e inimigos, residentes ou migrantes, estrangeiros ou locais) estivessem presentes, havendo, sim, uma participação efetiva da maioria da população local.

Ainda outro aspecto, porém, fazia com que esses encontros fossem momentos sociais por excelência. Eles reuniam não somente quem estava visivelmente presente, isto é, os parentes e amigos migrantes, os residentes (nativos ou estrangeiros, aparentados ou não) e também deus, que era uma presença invisível constante, pois era acionado como partícipe nas orações dirigidas a ele, nas letras das músicas cristãs e nos sermões dos pastores. Essas não eram, porém, as únicas presenças invisíveis:

É importante ir aos *nain nait* para solidarizar-se com a família, porque você se solidarizava com a pessoa quando ela estava viva. É ‘nossa tradição’ que herdamos das pessoas de antigamente. Alguns dizem que é uma festa para os mortos, outros que é uma festa para celebrar a vida. ‘Nossos antepassados’ (*ui uól pipl*) costumavam dizer que era importante fazer a *nain nait*, na nona noite, para mandar embora ‘o espírito do morto’ (*di déd spirit*). Por isso, nessa última vigília, à meia-noite, eles costumavam bater com um bastão na cama da pessoa que tinha falecido. Caso contrário, seu espírito continuaria voltando para dormir aí, como havia feito durante as noites anteriores. Alguns ainda batem na cama, mas usam um bastão qualquer. Antes usavam um bastão feito com a folha de uma árvore específica. Mas é só ‘superstição’ (*superstición*)!

Essas palavras foram pronunciadas por Lôlo, um amigo de aproximadamente 20 anos, em uma entrevista sobre os encontros fúnebres. Ele não tinha o hábito de ir à igreja, algo que fizera na infância, sempre acompanhado pela mãe, que, desde então, já era metodista batizada.

As pessoas de antigamente diziam que nos *nain nait* tinha muita bruxaria (*obeá*) e muitos dizem a mesma coisa hoje. Por isso, alguns não gostam (*no laik*) de ir e participar. Dizem que já viram espíritos ali ou sentiram a presença deles (*fil dem présens*). Ficaram com medo (*friéd*) e sentiram arrepios no corpo todo, a cabeça ficou pesada, doendo... Outros dizem que sonharam com o morto e adoeceram por causa disso... Outros ainda dizem que a doença não foi causada pelo morto e sim por bruxaria ou pelo diabo. Mas eu não acredito nessas coisas, nem deixo de ir aos *nain nait* de um parente, um amigo ou um vizinho por causa disso. Até porque deus é mais forte que qualquer ameaça. Eu costumo ir sempre e fico no quintal, jogando dominó, ou na sala, cantando.

Embora as opiniões sobre os encontros fúnebres variassem bastante de acordo com a pessoa, Lôlo, Kayra e a maioria dos habitantes de Old Bank descreviam os *nain nait* como ‘importantes’, como ‘nossa tradição’ e não lhes era uma questão relevante saber se se tratavam de festas para os mortos ou para os vivos. Tampouco pareciam preocupados com seu objetivo ou significado – por exemplo, não se interessavam em determinar se os encontros visavam mandar o espírito embora, ou não. Como enfatizavam, porém, algumas pessoas diziam que ‘não gostavam’ (*no laik*) de participar dos *nain nait*.

Muitos vinculavam esse despreço à ideia de que ‘havia muita bruxaria’, outros acionavam motivos variados. Uma amiga de 40 anos, que não era batizada e identificava-se como indígena Ngobe, afirmou: “Eu não vou aos *nain nait*, não gosto dessas coisas. É um desperdício de dinheiro. Participo só do *funeral*, mas não vou à distribuição de comida que fazem depois”. Já outra conhecida, também de

aproximadamente 40 anos, que se identificava como afro-caribenha e era batizada na Igreja Metodista, afirmava que não ia porque se sentia muito triste, pois se lembrava de todos os entes queridos que perdera ao longo da vida. Ainda outra interlocutora de 20 anos, que se identificava como latina-paname-nha e não era batizada em nenhuma igreja, frisou: “Eu não vou ao *setop* e à *nain nait* porque ‘não gosto’ de tresnoitar. Por isso vou só ao *funeral*”. Por mais críticos que fossem aos *nain nait*, todos aqueles com os quais pude conversar iam ao menos ao *funeral* e não deixavam de fazer os *nain nait* quando tinham um morto.

A fala de Lôlo reiterava os aspectos associados à relevância social dos *nain nait*, evidenciando, não obstante, as ‘superstições’ em que eles estavam embebidos. Na direção dos apontamentos de Soly citados no início deste texto, a ‘superstição’ também aparecia como um dos componentes da ‘nossa tradição’. Lôlo definiu esse conceito local como aquilo “que herdamos das pessoas de antigamente” (*uí acóstium uí inhérit fám fârst táim pipl*) e descreveu sua forma de transmissão, a saber, os ensinamentos orais.

Como analisado na relação de Hanna com ‘seu velhinho’, a comunicação era um dos atos de cuidado que aproximava as pessoas e que criava, matinha e fortalecia os laços de família entre as pessoas. Nesse contexto, era significativo que a comunicação, a qual incluía a transmissão dos ensinamentos orais, tenha sido descrita por meio do verbo ‘herdar’ (*inhérit*). Na vila, como em outros lugares, ele se referia justamente ao ato de cuidado realizado por um membro de uma geração ascendente a outro da geração descendente, que recebia daquele objetos de valor econômico, emocional ou prático – como no caso da transferência material das cópias do *sanky*, herdadas pelas ‘irmãs da igreja’ de ‘seus antepassados’ ou, para usar uma tradução mais literal, de ‘suas pessoas mais velhas’ (*uí uól pipl*).

Os ensinamentos herdados evidenciavam outra razão para realizar a *nain nait*, o nono desses encontros fúnebres: seu objetivo não era somente solidarizar com a família e sim mandar embora o ‘espírito do morto’. De fato, durante as nove noites, o espírito, como afirmavam alguns, teria dormido na própria cama e voltaria a fazê-lo no dia seguinte, a menos que fosse realizada a *nain nait* e que alguém batesse no colchão com um bastão. A descrição desses ensinamentos vinha acompanhada da conjunção adversativa ‘mas’, do advérbio ‘só’ e do termo ‘superstição’, fazendo com que – ao menos para mim – soassem como sendo falsos, inválidos ou desvalorizados. No entanto, não deixavam de ser lembrados, valorizados e repetidos, isto é, transmitidos oralmente e praticados.

Esses e outros ensinamentos nos quais os *nain nait* eram descritos como ‘superstição’ ou ‘nossa tradição’ sinalizavam para o fato de que a pessoa recém-falecida se fazia presente, embora seu corpo fosse mantido no necrotério até o dia do *funeral*. O falecido era citado nas orações dirigidas a deus e nas conversas sobre sua morte, assim como nas mensagens trocadas pelas pessoas com informações sobre o acontecimento, com manifestações de pêsames etc. Era por causa dele que todos se reuniam nos encontros fúnebres. Nas palavras de Lôlo, “porque você se ‘solidarizava’ com a pessoa quando ela estava viva”. A seguir, porém, mostrarei que havia uma razão ulterior: era porque o recém-falecido ainda estava ali (ou ao menos podia estar), em ‘espírito’ (*spirit*), que as pessoas de antigamente transmitiram os ensinamentos taxados de ‘superstição’.

De certa forma, esses ensinamentos pareciam pertencer a uma religião tradicional. Tendo em vista, porém, que isso não era confirmado por meus interlocutores, adotarei uma denominação analítica

mais neutra, isto é, gestos rituais cotidianos, para me referir a estas práticas: sair dos encontros fúnebres sem se despedir; dar três voltas ao redor do corpo antes de entrar em casa depois desses encontros; caminhar raspando a planta dos pés no chão ao voltar para casa após ter estado no cemitério; manter na casa, durante as nove noites, todos os objetos usados no *naint nait* e também os pertences do morto; desfazer-se desses objetos no décimo dia.

Entre esses ensinamentos estava a própria realização de um dos encontros fúnebres, precisamente o último deles, em função do qual toda a sequência alcançava a denominação ‘os nove noites’ – ou ‘los *nain nait*’. Isso sugeria que o nono encontro era, ele próprio, uma ‘superstição’. Mais ainda, dava a entender que os *nain nait* eram, como um todo, uma ‘superstição’. A necessidade de lembrar e repetir, oralmente ou na prática, todos os ensinamentos taxados de ‘superstição’ atestava, por um lado, a presença do espírito da pessoa recém-falecida e, por outro, dava a entender que esta era perigosa. O interessante é que os espíritos em geral eram igualmente vistos como estando presentes e sendo perigosos – isto é, o espírito de qualquer morto e não somente o do homenageado nos *nain nait* era enquadrado nessa situação. Semelhantemente, eram citados como presentes e perigosos a bruxaria e o diabo.

Embora os espíritos dos mortos fossem invisíveis para mim e para a maioria de meus interlocutores, algumas pessoas afirmavam que os viam ou ‘sentiam sua presença’ (*fil dem présens*). Segundo elas, tal presença podia ser captada por meio da visão, do tato e de outros estímulos externos e internos ao corpo. Ela, conforme Lôlo me dissera, causava medo, arrepios no corpo todo, dor e sensação de peso na cabeça, sonhos e doenças. Estas últimas, por sua vez, eram descritas como sendo causadas também pelo diabo e pela bruxaria mandada por alguém.

O diabo se fazia presente por meio das constantes menções que lhe eram feitas em falas como as de Lôlo ou em expressões como ‘não é possível viver com deus e com o diabo’. Já frases como ‘aqui em Old Bank tem muita bruxaria’ ou ‘nos *nain nait*, tinha muita bruxaria’ ensinavam e atestavam a existência da bruxaria e, por extensão, de pessoas que a praticavam – isto é, os bruxos (*obeamán*). Portanto, o diabo, a bruxaria e os espíritos dos mortos se faziam tão presentes nos *nain nait* quanto as pessoas ausentes ou deus. Todas essas presenças, quase sempre invisíveis, eram constantemente acionadas como partícipes dos *nain nait*, assim como as pessoas que estavam visivelmente presentes. No entanto, a presença da bruxaria, dos espíritos dos mortos e do diabo aparecia como algo perigoso e, por isso, devia ser afastado por meio da atualização dos ensinamentos.

Como herança, a transmissão dos ensinamentos taxados de ‘superstições’ era feita como um gesto familiar cotidiano. Era um dos atos de cuidado englobados no ‘viver como família’, isto é, criavam, mantinham e fortaleciam os laços que caracterizavam a família. Considerado isso, pode-se dizer que esses ensinamentos pertenciam ao âmbito das relações com os parentes, tal como os demais gestos familiares cotidianos. A atualização desses ensinamentos também correspondia a um ato de cuidado, no qual estavam incluídos os *nain nait* e os gestos rituais cotidianos supracitados. Entretanto, em vez de aproximar, criando, mantendo e fortalecendo vínculos (como os atos de cuidado do ‘viver como família’), a concretização das ‘superstições’ realizava um movimento diferente, pois protegia e afastava os vivos da perigosa presença (invisível) dos espíritos dos mortos, da bruxaria e do diabo. Por essa razão, denominarei a atualização das ‘superstições’ de práticas de afastamento, chamando, assim, a atenção

para o fato de que as ‘superstições’ e os *nain nait* eram, simultaneamente, práticas de aproximação entre as pessoas e práticas de afastamento em relação a perigos.

“Todos acreditamos em deus, mas”

Nossos avós sempre contavam histórias sobre pessoas que viam espíritos e fantasmas, como o Homem sem Cabeça (*Chapapmán*), o Homem Negro (*Blakmán*), a Chorona (*Llorona*). Eles vagam aqui por Old Bank e viveram muito tempo atrás, antes da chegada de Miss Abi, quando aqui era um cemitério. Quem pode ver espíritos realmente os vê. Dizem que as pessoas podem vê-los quando nascem com o ‘véu’ (*velo/ cál*), cobrindo o rosto. Espíritos e fantasmas existem, porque existe o mal, o diabo existe! E existem anjos maus ligados a ele. O diabo e esses anjos maus podem adotar a aparência de pessoas que morreram para enganar os vivos. Fazem isso porque quem acredita em bruxaria acha que são espíritos mandados por um bruxo, e aí também procuram um bruxo para combater essa bruxaria! Só que fazer isso é combater o mal com o mal, o que causa mais mal! Só podemos combater o mal com o bem, com deus!

Ao recolher histórias como esta acima, percebi como todas as práticas de afastamento haviam sido herdadas de duas maneiras: oralmente, por meio da transmissão de ensinamentos e também materialmente, por meio da transferência das mesmas cópias da Bíblia que haviam sido levadas à ilha de Bastimentos pelos antepassados fundadores. Essas duas modalidades de heranças ecoavam outras que eu já conhecia: a transferência (material) das cópias do *sanky*, que também haviam sido levadas à ilha pelos antepassados fundadores e ainda a transmissão (oral) de ensinamentos sobre a história da chegada a Bastimentos dos antepassados e também sobre a passagem dos missionários metodistas e adventistas por ali.

Narrativas orais sobre a história da vila, dos bairros e da genealogia individual transmitiam o conhecimento sobre uma herança compartilhada pela população de Old Bank. De fato, todos descendiam dos mesmos cinco antepassados fundadores, os quais haviam estabelecido casamentos entre si, fazendo com que ‘todos fossem família’ (*dé al fámili*), ainda que ‘nem todos vivessem como família’ (*no al a uí liv láik fámili*). Tais narrativas enfatizavam que esses antepassados eram negros livres que vinham do Caribe e haviam chegado à ilha de Bastimentos nos séculos XIX e XX. O que as narrativas deixavam implícito, contudo, era que esses antepassados haviam viajado no mesmo período que uma missionária afro-caribenha estabeleceu ali a igreja metodista (precisamente em 1814) e que missionários instauraram a igreja adventista (em 1909), passando pelos mesmos caminhos, desde o Caribe até a ilha, de onde seguiram para o restante do arquipélago de Bocas del Toro e para a América Central. Portanto, ainda que ninguém reconhecesse os missionários como parentes e que, inversamente, os antepassados fundadores não fossem necessariamente descritos como cristãos (ou como pessoas convertidas ao cristianismo pelos missionários), a herança deixada por todos eles era a mesma. E essa herança era precisamente o que meus interlocutores denominavam de ‘nossa tradição’: (i) os gestos cristãos cotidianos (as práticas de afastamento indireto, mediadas por uma aproximação a deus); (ii) os gestos rituais

cotidianos (as práticas de afastamento direto, taxadas de ‘superstição’, entre as quais estavam incluídos os *nain nait*); (iii) os gestos familiares cotidianos (as práticas de aproximação às pessoas).

A população de Old Bank aprendia sobre o conceito de ‘nossa tradição’ por meio da herança (não somente oral, mas também material) recebida, seja dos antepassados fundadores, seja dos missionários cristãos. Todas essas ‘pessoas de antigamente’ (*fārst taim pipl*) haviam, pois, ‘vivido como família’ com eles ao concretizar um dos atos de cuidado que criavam, mantinham e fortaleciam laços característicos da família. Em especial no caso da missionária metodista, ela tinha deixado como herança as cópias materiais da Bíblia e dos hinários cristãos – todos em inglês e impressos no império britânico no século XIX –, os quais ainda eram usados nos cultos.

Por sua vez, os antepassados familiares transferiram a herança das cópias (também em inglês e impressas no império britânico no fim do século XIX) da Bíblia e do *sanky* trazidos do Caribe ao chegar à ilha de Bastimentos. A herança material deixada pelos antepassados familiares sugeria que eles já dispunham do conhecimento englobado no conceito de ‘superstição’ associado aos *nain nait*, o qual era indissociável do conhecimento sobre o cristianismo. Somada à herança material da terra familiar, os antepassados fundadores transmitiram, por meio dos laços de família criados de geração em geração, os ensinamentos sobre os gestos cristãos cotidianos, sobre os gestos rituais cotidianos e sobre os gestos familiares cotidianos.

Desde o início da história de Old Bank, já se entrelaçavam os conhecimentos sobre família e bruxaria, sobre deus e diabo, *nain nait* e espíritos dos mortos, os quais eram atualizados nos gestos familiares, nos gestos cristãos e nos gestos rituais cotidianos. Todos foram trazidos, seja por missionários (inclusive uma mulher afro-caribenha), seja pelos antepassados fundadores (homens e mulheres afro-caribenhos). Todos foram herdados por meio de objetos materiais (cópias da Bíblia e do *sanky*) e também por meio de narrativas orais. Todos, por fim, eram referidos, no presente, como ‘nossa tradição’. Nenhum deles era, portanto, mais nativo ou estrangeiro, puro ou misturado, autêntico ou aculturado que o outro. Tratava-se de conhecimentos diferentes que não estavam separados – leia-se, não estavam restritos ao domínio do parentesco, nem ao domínio da religião. Estavam, sim, incorporados na temporalidade e espacialidade de Old Bank, por meio da transmissão de ensinamentos orais e da transferência de objetos materiais. Ademais, estavam literalmente incorporados nas pessoas.

6. “Todos somos família, mas...”

Todos nós somos criaturas de deus, por isso ele é nosso pai sagrado (*huoli fadá*). Ele criou Adão e Eva, que são os nossos primeiros pais, nosso primeiro pai e nossa primeira mãe (*ui fārst fāda an mada*). Todos nós descendemos deles, você, eu, todos! Nós pertencemos a deus do mesmo jeito que pertencemos a nossos pais. E estamos combinados (*combáin*) com nossos pais do mesmo jeito que estamos combinados com deus, nosso pai ‘todo poderoso’ (*olmáiti*). Nós somos filhos dele do mesmo jeito que somos filhos dos nossos pais. O sangue dos nossos pais está no nosso cor-

po (*bádi*), assim como o Espírito Santo (*Huôli Guôst*), que é o espírito de deus. Mas os espíritos maus¹¹ (*bádsprít*), que estão ligados ao diabo e aos anjos maus, eles também estão no nosso corpo.

Surpresa ao ouvir essas palavras de minha professora do idioma local, quis ratificar: “O Espírito Santo e os espíritos maus estão no nosso corpo?”:

Sim. Esses dois tipos de espíritos estão sempre no nosso coração e na nossa mente, conversando (*tág*) com a gente. Você tem o seu espírito criado por deus, sua alma (*suol*), que é quem decide, mas também escuta essas duas vozes. Você sabe do que estou falando, você também os escuta quando fica na dúvida entre o que fazer, sabe? Todos já passamos por isso! Você escuta, na sua mente ou no seu coração, como se fosse uma voz dentro de você que te sugere a coisa certa a fazer, enquanto tem outra voz que te estimula a fazer a coisa errada.

Soly seguiu explanando:

Os espíritos maus, a morte, o pecado, penetraram no corpo (*bádi*) dos nossos primeiros pais. Nós herdamos isso de Adão e Eva, do mesmo jeito que herdamos deles o nosso corpo, com tudo o que tem nele: carne, osso, sangue e também o Espírito Santo e os espíritos maus. Por causa do pecado dos dois, todos nós estamos em pecado, porque deus pode até nos perdoar pelos nossos pecados, mas as consequências de cada pecado passam de geração em geração. Assim, nós herdamos as consequências do pecado dos nossos primeiros pais, Adão e Eva, do mesmo jeito que herdamos os pecados que nossos pais e avós cometeram. Essas consequências são a doença, a morte, a velhice, todos os problemas que você pode ter. É por isso que as crianças começam a fazer coisas más assim que deixam de ser bebês. Está na nossa natureza como descendentes de Adão e Eva, recebemos deles essa herança.

Segundo Soly e outros interlocutores, cada ser humano recebia duas heranças essenciais de seus ancestrais (paternos e maternos): o sangue humano e um conjunto de espíritos, isto é, o espírito individual (alma), o espírito bom (chamado Espírito Santo) e o espírito mau (sem denominação própria). O sangue humano era descrito como uma substância vital material que fazia o corpo (*bádi*), enquanto os espíritos eram capacidades vitais essenciais que animavam o corpo, fazendo dele um ser vivo pensante e actante. Tais espíritos residiam dentro do corpo (especificamente na mente e no coração) e eram experienciados regularmente por todo ser humano como duas vozes que lhe sugeriam o que fazer.

Ao frisar que todos os seres humanos descendiam de Adão e Eva e haviam sido criados por deus, meus interlocutores indicavam que todos estávamos aparentados. Isso não significava, porém, que agrupassem a humanidade em um coletivo familiar. Aprendi então como o que fazia o parentesco era diferente do que fazia a família. Esta era construída por meio da atualização dos gestos familiares cotidianos, ou seja, dos atos de cuidado englobados no ‘viver como família’, os quais eram determinantes

11 Chamo a atenção para o adjetivo mau (*bád*), cujo uso mais comum não era qualificar os espíritos, mas sim a população de Old Bank e o idioma local. Ele era frequentemente utilizado junto (ou como alternativa a) o adjetivo *ráf*, podendo ambos ser traduzidos como mau/duro/errado/grosseiro/forte, por exemplo, nas seguintes formulações: “algumas pessoas aqui falam um guarí-guari bem *ráf*”, “aqui as pessoas crescem *ráf*”, “as pessoas aqui são *bád*”.

para a aproximação entre as pessoas e para a criação, a manutenção e o fortalecimento dos laços que caracterizavam a família. Por outro lado, o parentesco dizia respeito às relações dadas. Entre deus e os seres humanos (vivos e mortos), o parentesco (bíblico) fora estabelecido pelo ato inicial de criação. Decorrente disso, está o fato de que, embora meus interlocutores não o reconhecessem explicitamente, havia um parentesco (bíblico) também entre os seres humanos, o diabo e seus anjos maus – posto que todos eram criaturas divinas. Por outro lado, no que dizia respeito aos laços de família entre os seres humanos vivos e mortos, eles eram instaurados no ato do nascimento e envolviam a partilha do mesmo tipo de sangue (humano) e dos mesmos tipos de espírito – o Espírito Santo, associado a deus e os espíritos maus, vinculados ao diabo e aos anjos maus. Principalmente, porém, esses laços eram mantidos ou enfraquecidos, fortalecidos ou rompidos ao ‘viver como família’, ou não.

Em Old Bank, duas pessoas eram descritas como ‘sendo família’ quando cada uma sabia que partilhava ao menos um antepassado comum. Entretanto, tal conhecimento não se limitava aos antepassados caribenhos (fundadores das famílias locais), ele abarcava também os antepassados bíblicos, Adão e Eva (os ‘primeiros pais’ humanos) e deus (o ‘pai sagrado’, ser não-humano que criou a humanidade). Portanto, havia uma razão ulterior para que os habitantes de Old Bank dissessem “somos família”, afirmando assim seu parentesco no sentido de ‘mutualidade do ser’ (Sahlins 2011a; 2011b): eles sabiam que partilhavam o sangue dos mesmos antepassados bíblicos, além dos mesmos antepassados caribenhos.

Entretanto, quando meus interlocutores sublinhavam que “nem todos somos família”, eles chamavam a atenção para uma diferença entre aquilo que instituía o parentesco, leia-se, o ‘todos somos família’, e aquilo que fazia a família, entendida como vínculos construídos por meio do ‘viver como família’. Tal construção era realizada por meio dos atos de cuidado englobados no ‘viver como família’, os quais criavam, mantinham e fortaleciam os laços de família. E essa construção não se limitava aos seres humanos: ela se estendia a deus. De fato, os atos de cuidado englobados no ‘viver como família’ eram determinantes para a aproximação, seja entre os seres humanos, seja entre eles e deus.

Com base no material etnográfico apresentado neste texto, parece-me possível argumentar que, em Old Bank, não se pode traçar uma fronteira entre parentesco e religião. De fato, as práticas e ideias locais de *relatedness* (Carsten 2000) focavam, não em pertencimentos exclusivos relativos ao sangue e ao sobrenome (no caso da família) ou à filiação a uma doutrina cristã específica (no caso da religião), mas sim ao *liv laik famili*. Durante os ritos extraordinários dos *nain nait* e os demais atos de cuidado cotidianos – entre os quais inexistiam fronteiras – a ênfase recaía sempre sobre o ‘viver como família’ junto com agências não/humanas e i/materiais: pessoas vivas e mortas, deus, diabo, bruxos. A coexistência entre elas foi herdada pelos habitantes de Old Bank dos próprios antepassados afro-caribenhos e dos próprios parentes Bíblicos, sendo que dois deles literalmente habitavam os corpos das pessoas por meio de seus espíritos – o Espírito Santo e os espíritos maus, ligados respectivamente a deus e ao diabo, isto é, ao pai e ao irmão da humanidade bíblica.

Claudia Fioretti Bongianino é doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACETO, Michael. 1995a. "Variation in a secret creole language of Panama." *Language in Society*, 24(4): 537-560.
- _____. 1995b. "Syntactic innovation in a Caribbean creole: The Bastimentos variety of Panamanian Creole English." *English World-Wide*, 17: 43-61.
- _____. 1996. *Variation in a variety of Panamanian Creole English*. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade de Texas, Austin.
- _____. 1998. "A new creole future tense marker emerges in the Panamanian West Indies." *American Speech*, 73(1): 29-43.
- BESSON, Jean. 1984. "Family land and Caribbean society: Toward an ethnography of Afro-Caribbean peasantries." In: THOMAS-HOPE, Elizabeth M. (Org.). *Perspectives on Caribbean Regional Identity*, Liverpool (RU): Center for Latin American Studies, University of Liverpool. p. 57-83.
- _____. 2002. *Martha Brae's Two Histories: European Expansion and Caribbean Culture-Building in Jamaica*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- BONGIANINO, Claudia Fioretti. 2012. *Malas de sonhos e saudades: família e mobilidade entre cabo-verdianos na Itália*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de Brasília, Brasília.
- _____. 2014. "Tornar-se afro-caribenho. Ensaio bibliográfico sobre família e mobilidade no Caribe". *Revista Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, 9: 63-76.
- _____. 2015. "Crescendo pessoas, relações e lugares: experiências cabo-verdianas sobre família e mobilidade". *Cadernos Pagu*, 45: 111-133.
- _____. 2018. *Deus e outros parentes invisíveis em Old Bank (Bocas del Toro, Panamá)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- BRERETON, Leticia C. Thomas. *An exploration of Panamanian Creole English: Some syntactic, lexical and sociolinguistic features*. Tese (Doutorado em Linguística) – University of New York, New York (EUA), 1992.
- CARNEGIE, Charles. 1987. "Afro-Caribbean villages in historical perspective". *African-Caribbean Institute of Jamaica* 2: 123-157.
- CARSTEN, Janet. 2000. "Introduction". In: _____ (Org.) *Cultures of Relatedness: new approaches to the study of kinship*. Edinburgh (RU): Cambridge University Press.
- CLARKE, Edith. 1999 [1957]. *My Mother Who Fathered Me: A study of the families in three selected communities of Jamaica*. Mona (Jamaica): University of West Indies Press.
- CRICHLLOW, Michaeline. 1994. "An alternative approach to family land tenure in the Anglophone Caribbean: The case of St. Lucia". *New West Indian Guide* 68(1/2): 77-99.
- DURKHEIM, Emile. 1989. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- FABIAN, Johannes. 1973. "How others die — reflections on the anthropology of death." *Social Research* 39(3): 543-567.
- HERTZ, Robert. 2003 [1907]. «Contribution à une étude sur la représentation collective de la

- mort.» *L'Année sociologique 1896/1897-1924/1925* (10): 48-137.
- INEC, Instituto Nacional de Estadística y Censo. 2009-2010. *Census and Cartography*. Ciudad de Panamá.
- JUSTAVINO, Nilsa. 2010. *Reflexiones sobre el inglés panameño*. Correo enviado a Ines Sealey, 29 jun. 2010. Editado para el Internet: Anthony McLean H. 2010. Disponível em: <<http://diadelaetnia.homestead.com/InglesPanama.html>>. Acesso em: 03 abr. 2017.
- _____. 1975. *West Indian English dialects in Panama: A historical, social and linguistic approach to West English dialects in Panama*. Ciudad de Panamá (Panamá): Universidad de Panamá.
- MAUSS, Marcel. 2012. «Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité.» *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 311-330.
- MINTZ, Sidney W. 1974. «Houses and Yards among Caribbean Peasantries,». IN: _____ (Org.). *Caribbean Transformations*. New York (EUA): Columbia University Press: 225-50.
- MUEHLEISEN, Susanne; MIGGE, Bettina (Orgs.). 2005. *Politeness and face in Caribbean Creoles*. Amsterdam (Holanda): John Benjamins Publishing.
- OLWIG, Karen Fog. 1999. «Caribbean place identity: From family land to region and beyond». *Identities Global Studies in Culture and Power* 5(4): 435-467.
- _____. 2007. *Caribbean journeys: an ethnography of migration and home in three family networks*. Durham (EUA): Duke University Press Books.
- REID, Heidi. 2013. *Bastimentos Creole English*, Bocas del Toro, Panama. Disponível em: <<https://heidireidmanchester.wordpress.com/extra/>>. Acesso em: 04 mar. 2017.
- SAHLINS, Marshall. 2011a. «What kinship is» (part one). *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17(1): 2-19.
- _____. 2011b. «What kinship is» (part two). *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17(2): 242, 2011
- SCHNEIDER, Edgar Werner & KORTMANN, Bernd (Orgs.). *A handbook of varieties of English: a multimedia reference tool*, v. 1. Berlin (Alemanha): Walter de Gruyter, 2004.
- SMITH, Raymond T. 1956. *The negro family in British Guiana*. Family Structure and social status in the villages. London: Routledge & Kegan Paul Limited.
- SNOW, Peter. 2000. «The case for diglossia on the Panamanian island of Bastimentos.» *Journal of Pidgin and Creole languages*, 15(1): 165-169.
- _____. 2001. «A discrete co-systems approach to language variation on the Panamanian island of Bastimentos». *University of Pennsylvania Working Papers in Linguistics* 7 (3): 20-53.
- _____. 2003. «Talking with tourists in a Panamanian creole village: An Emerging site of production.» *Journal of Pidgin and Creole languages*, 18(2): 299-309.
- _____. 2004. *What happen: Language socialization and language persistence in a Panamanian Creole village*. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade da Califórnia, Berkeley.
- _____. 2005. «The use of bad language as a politeness strategy in a Panamanian Creole village». In: MIGGE, B.; MÜHLEISEN, S. (Orgs.). *Politeness and Face in Caribbean Creoles*. Amsterdam (Holanda): John Benjamins, 51-83.

- _____. 2007. "Vernacular shift: Language and the built environment in Bastimentos, Panama." *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 14(1-): 161-182.
- SPRAGG, Marva Myles. 1973. *Origin and nature of the English dialect of Colon and its implications for the teaching of standard English*. Ciudad de Panamá (Panamá): Universidad de Panamá, 1973.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. 1992. "The Caribbean Region: an open frontier in anthropological theory." *Annual Review of Anthropology* 21:19-42.
- TURNER, Victor. 1969. *The Ritual Process*. London: Routledge and Kegan Paul.
- VAN GENNEP, Arnold. 1960 [1909]. *The Rites of Passage*. London (RU): Routledge.

FRONTEIRA MATERIAIS E ESPIRITUAIS: EXIBINDO A COEXISTÊNCIA ENTRE DEUS E OUTROS PARENTES AFRO-CARIBENHOS EM OLD BANK, PANAMÁ

Resumo: A análise se inspira em uma exibição museológica sobre as tradições fúnebres da vila afro-panamenha de Old Bank (localmente chamadas de “nain nait”), a qual foi projetada por meus interlocutores e por mim em 2016. Com base nessa experiência e em quinze meses de etnografia, argumento que é impossível traçar uma fronteira entre parentesco e religião ali. De fato, as práticas e ideias locais de *relatedness* focam, não em pertencimentos exclusivos relativos ao sangue e ao sobrenome (no caso do parentesco) ou à filiação a uma doutrina específica (no caso da religião), mas sim na atualização de ritos extraordinários e atos de cuidado ordinários resumidos como “liv laik fámili”. Isto é, focam no “viver como família” junto com agências não/humanas e i/materiais, cuja coexistência foi herdada dos próprios antepassados afro-caribenhos e dos próprios parentes Bíblicos (entre os quais, Deus e Diabo), que literalmente habitam os corpos das pessoas.

Palavras-Chave: Parentesco; Religião Funerais; Cotidiano; Afro-caribenhos.

MATERIAL AND SPIRITUAL BORDERS: EXHIBITING COEXISTENCE BETWEEN GOD AND OTHER AFRO-CARIBBEAN RELATIVES IN OLD BANK, PANAMA

Abstract: Inspired by a museum exhibition about the funerary tradition (called “nain nait”), designed in collaboration by the dwellers of the Afro-Panamanian village of Old Bank and myself, I use my fifteen months of ethnographic fieldwork to argue that it is impossible to separate religion from kinship there. In fact, local practices and ideas of relatedness do not focus on exclusive blood or last name rules of belonging (in the case of kinship), nor on rigid affiliations to a specific Christian doctrine (in the case of religion). Instead, they focus on the enactment of extraordinary rites and ordinary acts summarized as “liv laik fámili”. In other words, the dwellers focus on the “living like family” with non/human and im/material agencies, and on two known facts: the coexistence among such agencies was inherited from their own Biblical relatives (as God and the Devil); and such agencies literally inhabit people’s bodies.

Keywords: Kinship; Religion; Daily Life; Afro-Caribbean.

RECEBIDO: 17/02/2019

APROVADO: 23/06/2019

Revisitando o vodu: interações e movimentos entre humanos e espíritos em dois contextos haitianos

RODRIGO CHARAFEDDINE BULAMAH

FLÁVIA FREIRE DALMASO

Alfred Métraux no Haiti

Duas cenas marcaram a chegada de Alfred Métraux ao Haiti, em princípios dos anos 1940. A primeira delas, nos conta o autor, ocorreu logo após seu desembarque na capital do país. Em Croix-des-Bouquets, perto de Porto-Príncipe, Métraux (1995 [1958]) se deparou com “a enorme pirâmide de tambores e de ‘objetos supersticiosos’, que se erguiam no pátio do presbitério, esperando o dia estabelecido para um solene auto-de-fé” (Métraux 1995:13). Aquela visão resumia as iniciativas conduzidas pelo Estado e pela Igreja Católica contra práticas e manifestações populares, denominadas “práticas supersticiosas” ou *sortilèges*. Uma obra do clérigo haitiano que, como não deixa de notar Métraux, não desapontaria seus antecessores dominicanos e agostinianos que faziam a caça ao demônio em colônias espanholas nas Américas (Métraux 1995:12-13). A segunda cena descrita pelo antropólogo suíço retrata uma Porto-Príncipe que, graças aos esforços do governo, “se transforma em um grande centro turístico”. “Cada americano que desembarca nesta cidade”, continua Métraux, “possui apenas uma palavra à boca: ‘vodu’, e apenas um desejo, o de ver estas cerimônias que eles imaginam serem cruéis e orgiásticas” (Métraux 1995:47). Assim, sacerdotes (*oungan*) e sacerdotisas (*manbo*) se tornaram especialistas em produzir performances destinadas ao consumo de estrangeiros e os santuários e templos “se tornaram salas de espetáculo iluminadas com néon” (Métraux 1995:47).

Esses dois momentos resumem as visões concorrentes sobre magia e religião que coexistiam no período em que Métraux viveu no Haiti. De um lado, as ditas “campanhas anti-superstição” conde-

navam manifestações populares e pregavam a destruição de templos e artefatos e a perseguição a sacerdotes e a quem mais se dedicasse a “servir aos espíritos”, estimulando a conversão ao catolicismo de camponeses e cidadãos – processo que acabou por receber o nome popular de *larenons* (lit., “renúncia”)¹. De outro, apresentações de rituais e danças em hotéis e clubes noturnos para turistas estrangeiros operavam uma folclorização do vodu que, aos olhos de Métraux, funcionava como um agente definitivo de desarticulação cultural². Um esforço legitimamente científico em descrever o vodu era algo que Métraux julgava ausente na literatura especializada à exceção de alguns autores haitianos como, por exemplo, Milo Rigaud (1953) e Jean Price-Mars (2009 [1929]). Todo esse cenário o motivava a tal empreitada: “[O] vodu ainda espera o seu Homero ou, mais modestamente, um bom folclorista que faça o trabalho de fixar a rica tradição oral sobre as divindades de seu panteão” (Métraux, 1995: 16)³. De fato, se é possível afirmar que o livro *Le vaudou haïtien*, publicado por Métraux em 1958, é a primeira tentativa de sistematização desses conhecimentos e das formas de interação com os espíritos, suas pretensões são bem mais modestas. Métraux se considerava um “homem do trabalho de campo” e suas análises, tanto no Haiti quanto em outras partes do globo, sempre se fizeram numa relação estreita com seu material empírico⁴.

Como uma resposta (intencional ou não) ao trabalho de Métraux, algumas das principais obras e artigos escritos sobre o assunto nos anos que se seguiram à publicação de *Le vaudou haïtien* mencionaram justamente as dificuldades de sistematizar algo que parece infinito: práticas extremamente heterogêneas que admitem não só diferenças regionais, como também variações relacionadas aos saberes ou estilos pessoais de cada sacerdote (Deren 1953; Métraux 1995; Mintz e Trouillot 1995). Ainda assim, com exceção de alguns poucos exemplos – como o de Karen Richman (2005) – o que vemos são trabalhos que enfatizam uma imagem estável do vodu. Retratados, na maior parte das vezes, de maneira genérica ou através dos olhos de seus sacerdotes e templos, somos levados a conhecer o vodu a partir de sua organização institucional e seus espíritos agrupados em nações, cada qual associada a ritos, danças e alimentação específicos. Apresentado como um conjunto de práticas e conhecimentos associado às obrigações para com os espíritos, à cura e à magia, diversas análises sobre o vodu acabam reduzindo uma pluralidade de formas, conceitos, práticas e afetos a um receituário fixo e a um grupo fechado de deidades, por vezes resumido na ideia de um panteão (ver Deren 1953; Mintz e Trouillot 1995; Brown 1991; Bellegarde-Smith e Michel 2006, entre outros).

1 Frente à brutalidade dessas medidas, que pareciam anunciar o desaparecimento do vodu, Métraux iniciou, junto com o escritor e etnólogo haitiano Jacques Roumain, um esforço de salvaguarda que culminou na criação do Bureau d’Ethnologie do Haiti, em 1941. Sua missão inicial era a proteção e a defesa dos objetos, de lugares e de adeptos de uma prática que corria o risco de se extinguir. Para mais informações sobre a fundação do Bureau e seus objetivos na época cf. Charlier-Doucet (2005).

2 Esse processo de folclorização, contudo acabou garantindo uma reinvenção de categorias e de práticas e um modo de reprodução dos rituais mesmo frente a perseguições de diversas ordens, como mostra Kate Ramsey (2011) a partir de uma análise das perseguições e das ressignificações do vodu ao longo do tempo.

3 A referência a Homero aqui não é algo inocente. Para Métraux, o vodu guardava similaridades notáveis com o paganismo da antiguidade clássica, sendo algo reafirmado na conclusão de seu livro e em vários de seus artigos, retratando o vodu como uma religião universal. Esse mesmo movimento é observado também na obra clássica do etnólogo e ensaísta haitiano Jean Price-Mars (2009 [1929]).

4 Ao longo das décadas de 1940 e 1960, a região de Marbial e seus habitantes foram objeto de estudos etnográficos apoiados por um projeto piloto voltado para as áreas de saúde e educação promovido pela UNESCO e coordenado por Métraux. Nos anos que seguiram, esses estudos deram origem a clássicos da literatura antropológica sobre o Haiti, como *Making a living in the Marbial Valley* (1951) e *Le vaudou haïtien* (1958), de Alfred Métraux; e *La família rural haitiana, Valle de Marbial* (1951), de Remy Bastien. Sobre Métraux, ver Laurière (2005); Bulamah (2017) e Dalmaso (2019).

Tais esforços analíticos tiveram, de fato, um impacto na luta política pelo reconhecimento do vodu como uma religião questionando visões que o distinguiam como uma coleção de práticas bárbaras, atrasadas, selvagens e sem qualquer lógica subjacente (Hurbon 1988). Este artigo procura, contudo, apreciar o vodu a partir de formulações nativas recorrentes durante nossas pesquisas etnográficas. Sob esse aspecto o termo revela-se como um conjunto de atividades genericamente chamadas de “serviços” que envolvem danças, preces, alimentação, ritmos e uma série de outras disposições que tem por objetivo promover interações entre pessoas e espíritos. Desse modo, *vodou* poderia ser considerado, ao mesmo tempo, religião, folclore, conhecimento e magia; um “sistema” que traduz experiências diversas “a partir das quais as pessoas encontram e lidam diariamente com agências invisíveis capazes de afetar as suas vidas e a de seus familiares” (Dalmaso 2018:98).

Entender o vodu como um movimento tanto cotidiano quanto ritual, que, ao invés de justapor, atravessa categorias promovendo conexões e transformações de ordens diversas, nos garante a chance de observar, em outra chave, as dinâmicas, as interações e as variações postas em ação durante rituais, principalmente a partir de danças, da vibração dos tambores e do aquecimento de corpos, objetos e alimentos. Ao mesmo tempo, essa alternativa permite explorar trajetórias de vida e percursos que podem e, de fato costumam ser alterados como consequência direta da interação diária entre pessoas, entidades espirituais e novas demandas situacionais. Tal fato nos abre a possibilidade de crítica à própria noção de religião, por vezes entendido como um fenômeno inerte no tempo e no espaço e não como um processo histórico sujeito a mudanças constantes.

Se, na época em que Métraux realizou seu trabalho de campo, o avanço contra o vodu era promovido sobretudo pela Igreja Católica, atualmente são as igrejas protestantes os principais agentes de um esforço que busca desarticular e combater as interações entre casas, pessoas e espíritos. Isso ocorre, como veremos, a partir de uma leitura que, longe de desacreditar na agência dos espíritos, os demoniza, reclassificando-os como “diabos”, “satãs” e “coisas velhas” (*djab, satan, vye bagay*). Com efeito, cabe destacar que as igrejas protestantes no país não são homogêneas, se assemelhando mais a formas institucionais e religiosas híbridas, como o catolicismo popular que floresceu no país de modo virtualmente irrestrito até 1860, quando o Vaticano finalmente reconheceu o Haiti como país independente para alguns anos depois, iniciar as campanhas antisuperstição⁵. Com isso em mente, é possível pensar o modo como diferentes “protestantismos” (Bastian 1992; Mézié 2016) se conformam no espaço social haitiano, dentro e fora das fronteiras, encontrando suportes institucionais e formas de interações com práticas, histórias, agências e categorias as mais diversas⁶.

5 Haiti e República Dominicana dividem o território da antiga ilha de Hispaniola, colonizada inicialmente pela Espanha. Em 1697, o Tratado de Ryswick dividiu a ilha e deixou à França o terço ocidental do território, à época ainda pouco explorado e ocupado apenas marginalmente por colonos de origem francesa. A colônia de São Domingos, como ficou conhecida, foi uma das mais prósperas do Caribe e sua economia assentava-se no trabalho de africanos escravizados e na *plantation* açucareira. O período que vai de 1791 a 1804, e que hoje definimos como Revolução Haitiana, viu surgir uma série de revoltas e negociações encabeçadas por africanos/as e seus descendentes escravizados/as além de “pessoas de cor” livres que culminou na independência do país. O reconhecimento desta libertação, contudo, não foi imediata. A antiga metrópole só o fez 25 anos depois e mediante o pagamento de uma indenização de 150 milhões de francos, o equivalente à cerca de 21 bilhões de dólares em valores atuais. O Vaticano, por sua vez, também não reconheceu o Haiti até 1860. Só a partir de então, um clérigo francês ganhou predominância no país e passou a gerir as igrejas, associando-se ao Estado no controle do sistema de ensino nacional.

6 Para uma releitura do trabalho de Bastian que propõe uma descrição dos diferentes processos históricos e sociais que conformaram e conformam os protestantismos no Haiti, ver Richman (2008). Para um importante balanço histórico sobre os pentecostalismos no Haiti, ver Mézié (2016).

Heranças e espíritos

Escrito a quatro mãos e priorizando uma perspectiva etnográfica, o presente texto está baseado em duas experiências distintas de pesquisa de campo, uma localizada no norte e outra no sul do Haiti⁷. Nosso objetivo é colocar em diálogo certos eventos nos quais o caráter versátil e avesso a sistematizações inerente ao vodu se mostrou extremamente relevante. Em diversas partes do país e em contextos transnacionais, observamos como, diariamente, espíritos e outras entidades místicas são protagonistas na definição de formas relacionais, afetos e diferentes maneiras de se estar no mundo. Nesse sentido, vale sublinhar que interações entre espíritos e pessoas acontecem tanto em ações cotidianas quanto em momentos rituais sendo parte de compromissos cósmicos herdados em linhas bilaterais de descendência por meio de um coletivo denominado *eritaj* (herança) ou, ainda, estabelecidos por meio de “contratos”, principalmente a partir da compra e venda de entidades conhecidas como *pwen*⁸.

Em diversos locais do país, uma herança abarca um conjunto de relações e elementos que circulam e se refazem ao longo de linhas de descendência e que definem uma coletividade como *fanmi* (família) (Lowenthal 1987; Richman 2005; Bulamah 2013; Dalmaso 2018; 2019) ou, como se costuma dizer, “pessoas que pertencem umas às outras” (*moun mwen*, lit. gente minha, com variação do pronome conforme o caso) (Dalmaso 2014). O “sangue” (entendido aqui como um artefato cultural), a terra familiar (chamada de *lakou* ou *abityasyon*), os mortos (*lemò*) e os espíritos – conhecidos no norte como *zanj* ou *jany* e no sul como *lespri* ou *lwa* – são, guardadas certas diferenças regionais, os pilares dessa herança e localizam uma pessoa em um conjunto de relações que envolvem compromissos entre ancestrais e contemporâneos (Bulamah 2019). Ademais, espíritos vivem em um local místico denominado África-Guiné (*Lafrik Gine*) ou ainda “embaixo d’água” (*anba dlo*) e transitam entre espaços de morada da terra familiar como árvores, casas, grutas e rochedos. Fundamentalmente, esses espíritos são concebidos como potências que circulam pelo sangue da família ou, como se costumar ouvir em diferentes partes do Haiti, “os espíritos caminham em nosso sangue” (*lwa mache nan san nou*).

Portanto, ao olharmos para a materialidade das trocas e das relações entre pessoas e espíritos, buscamos menos a postura de um Homero ou a de um folclorista e mais a de pesquisadores(as) comprometidos(as) com a complexidade da vida cotidiana fugindo de reduções que tentam ler fenômenos sociais a partir de genealogias e generalizações inspiradas em fenômenos euro-americanos. Lembramos ainda que esse texto deve ser lido como um primeiro exercício empreendido por nós na elaboração de uma análise dessas lógicas e interações com os espíritos em uma perspectiva processual que inclua também o papel de outras agências, de materialidades diversas e de outros contextos situacionais, como as conversões religiosas e o avanço de igrejas protestantes pelo país.

7 Flávia Dalmaso realizou pesquisa de campo no sul do país, entre os anos de 2008 e 2016, quando era aluna do PPGAS no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Entre 2010 e 2017, Rodrigo Bulamah fez seu trabalho de campo no norte, como aluno de Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas e, posteriormente, também vinculado à École des Hautes Études en Sciences Sociales (França). Nos dois casos, as pesquisas compuseram nossas investigações tanto de mestrado quanto de doutorado e centraram em temas como parentesco, mobilidade, religião, tempo e história.

8 Não é nosso objetivo aqui descrever as relações estabelecidas quando as pessoas decidem comprar ou vender um *pwen*. Para mais detalhes sobre o assunto cf. Fiod (2019); Brown (1991:151-152); Richman (2005:166-177 *et passim*).

Em um plano mais geral, procuramos dialogar com algumas produções antropológicas recentes tais como *Traveling spirits: migrants, markets and mobilities* (Hüwelmeier e Krause 2010) e *The social life of spirits* (Blanes; Espírito-Santo 2014), coletâneas cujos autores buscam contemplar exatamente esse convívio concreto e imediato entre pessoas e entidades não-humanas em diferentes situações (ver também Mello 2016). Além disso, acreditamos que a aproximação de nossas experiências de pesquisa servirá, por um lado, para testarmos as possibilidades e os limites de um esforço comparativo que leve em conta dois contextos regionais haitianos e, por outro, para repensarmos a validade de uma proposta que possa analisar o vodu não só dentro das fronteiras nacionais, mas também suas interações com fluxos, câmbios e trânsitos globais.

Em direção ao Norte⁹

Lolit era a quarta filha do casal André e vivia com os pais em um povoado rural da região de Milot, ao norte do Haiti. Enquanto suas irmãs, acompanhadas por outras crianças do povoado, percorriam logo cedo o caminho sinuoso até a escola, no centro da comuna, Lolit costumava se atrasar e, por vezes, fazia o trajeto na garupa de um moto-táxi. Como era comum nas casas do povoado, Lolit ajudava sua mãe no preparo da comida ou em algum outro serviço doméstico como lavar roupa ou buscar água no poço ou em algum riacho próximo ao povoado. Porém, o fazia sempre que lhe conviesse. “Lolit é louca” era uma frase que se ouvia habitualmente por ali, tanto de gente de sua casa quanto da vizinhança.

Na casa de quatro cômodos, ela dormia junto de suas irmãs e da pequena afilhada de sua mãe, com quem dividia as atividades diárias, enquanto seus dois irmãos mais velhos, que moravam na casa ao lado, levavam os poucos animais que a família tinha aos pastos ou iam trabalhar nas roças de onde todos tiravam seu sustento. Lolit estava aprendendo a ser mercadora, como sua mãe costumava dizer. Por vezes as duas iam juntas ao mercado de Cabo Haitiano, capital da região Norte, onde vendiam o que a família havia produzido no roçado, como batata doce e feijão ou frutas, dentre as quais toranja, pinha e fruta-pão. Contudo, Lolit estava recebendo também outros ensinamentos. “Conhecimentos”, como ela costumava dizer, que deixavam sua mãe mais preocupada do que orgulhosa. Dos seis filhos do casal André, Lolit havia sido “reclamada”, isto é, reivindicada por espíritos para se tornar uma sacerdotisa e conduzir os compromissos familiares. Era uma herança a que ela devia tanto respeito quanto “serviços” e que, se ignorada, traria consequências fatais à ela e à família.

Na casa de madame André, tanto a sua família quanto a de seu marido eram pessoas que tradicionalmente serviam aos espíritos. Certa vez, ao falar de seus antepassados e dos de seu marido, madame André afirmou que “eles eram grandes servidores”. Isso implicava que um conjunto de espíritos eram parte constitutiva da família e que, por isso, tinham que ser servidos e agradados. Ela se lembrava bem das cerimônias que seu pai organizava em homenagem a estas entidades e falava sempre de seu tio-avô que era um conhecido sacerdote da região. Além disso, sua irmã mais nova tinha logo cedo despertado uma proximidade com os espíritos e, com o tempo, havia se tornado uma sacerdotisa. Contudo, nem

9 Parte do material que discutimos aqui foi analisado em um artigo anterior cujas conclusões são reformuladas neste texto. Ver Bulamah (2015).

todos de sua família tinham esse apreço pelas relações com estes seres. Ainda jovem, madame André foi levada pela madrinha à Igreja Apostólica de Milot, uma das tantas igrejas protestantes da região, e criou seus filhos ali, num esforço por distanciar-se dos compromissos herdados com os espíritos.

O relato dessa conversão de madame André encontra paralelo com algo que Métraux (1995 [1958]) já observara em sua etnografia no sul do país. Ao tratar da relação entre vodú e protestantismo, o autor mostra que muitos haitianos e haitianas se convertiam em busca de um refúgio que os afastasse dos compromissos familiares e espirituais: “O protestantismo aparece, então, como um asilo ou, para ser mais preciso, como um *círculo mágico* onde se está ao abrigo dos loas e dos demônios” (Métraux 1995:312, grifos nossos). Nesse sentido, a conversão nada mais é do que “a expressão de uma crença excessiva nos espíritos” (idem) e tal processo aparece menos como uma crise de consciência ou uma negação do poder destes entes do que a reafirmação de sua força e de seu lugar no mundo.

Assim, apesar do esforço de madame André, sua filha Lolit, ao chegar aos 15 anos, foi reclamada. Apesar das tentativas da família em distanciar-lá desse chamado, Lolit não conseguia frequentar os cultos protestantes, pois desmaiava ou se descontrolava. Era um sinal de que ela havia sido escolhida para levar à frente as obrigações familiares com tais entidades. Numa consulta à sua irmã sacerdotisa, madame André teve dimensão da gravidade daquele ocorrido e da necessidade de financiar a iniciação de sua filha. Como ela mesmo ponderou, “se eu não lhe der dinheiro, Lolit pode me matar”.

É no célebre ensaio de Marcel Mauss (2003) que encontramos um importante argumento sobre a centralidade e os riscos que podem envolver as trocas com os espíritos. Como nota o antropólogo:

Um dos primeiros grupos de seres com os quais os homens tiveram de estabelecer contrato, e que por definição estavam aí para contratar com eles, eram os espíritos dos mortos e os deuses. Com efeito, **são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo**. Com eles é que era mais fácil e necessário intercambiar e mais perigoso não intercambiar. Mas, inversamente, com eles era mais fácil e mais seguro intercambiar (Mauss 2003:206, grifos nossos).

Essa “necessidade de intercâmbio” e os perigos do não cumprimento dessas obrigações são particularmente notáveis em Milot. Ao estabelecer um contato direto com os espíritos, por meio de oferendas, homenagens festivas e possessões, Lolit dava continuidade aos compromissos herdados e renovava as trocas com os espíritos. De fato, ao ser “montada” e manifestar corporalmente a presença dos espíritos, Lolit recebia parte de sua herança, operando aquilo que Roger Bastide (2018) observou como uma das funções principais da possessão: a conexão entre parentes vivos e antepassados que atualiza o próprio parentesco ao torná-los contemporâneos.

De fato, ser responsável pelos espíritos implica em fazer as coisas circularem por meio de dádivas variadas, como comidas produzidas no roçado, além de bebidas alcóolicas, moedas, músicas e danças. Em cerimônias, fica evidente a centralidade do movimento enquanto o motor das trocas. São as músicas, as danças e os alimentos oferecidos aos espíritos que os atraem. Todo o cenário é montado previamente com a comida sendo disposta em lençóis, mesas, cestos e cuias, além de perfumes, velas e flores. À medida em que uma cerimônia avança acompanhada do aumento da música e dos movimentos, atinge-se um estado

conhecido como *chofe* (quente, aquecido). Esse estado propicia a vinda gradativa dessas entidades e intensifica suas interações com humanos, com os objetos e com as formas sonoras e materiais presentes.

Se o contexto nacional é atualmente bastante distinto daquele observado por Métraux, ainda é notável uma tensão entre religiões institucionalizadas e as práticas tradicionais. Se a Igreja católica se mostra mais tolerante às práticas populares e à própria magia, são as religiões protestantes que se posicionam mais frontalmente contra essas formas de interação ritual e cotidiana com espíritos. Tal fato se dá por meio de uma postura contrária a tais entidades que aparece mais explicitamente numa condenação ao movimento. Nos cultos e celebrações da Igreja Apostólica de Milot, frequentada pela família André, o movimento era evitado por meio de palavras de pastores e condutores de cultos que frequentemente pediam aos presentes: “segurem seus corpos”, “não tremam” e “não se deixem levar”. A tensão familiar entre Lolit e sua mãe, se realizava, nesse sentido, como uma tensão entre diferentes formas de dar conta das heranças e compromissos geracionais, que apontavam para uma dimensão existencial que atrela a vida ao movimento (Premawardhana 2018). Isso tudo se abria a novas possibilidades relacionais – muitas das quais os espíritos não estavam excluídos. Olhemos para o sul do país para melhor enxergar esses arranjos.

Olhando ao sul

Enese é professora em um programa de alfabetização para adultos em Lepwa, pequeno povoado rural situado a cerca de 20 minutos de moto do centro de Jacmel, maior cidade e capital do Departamento Sudeste. Embora a região de Lepwa seja majoritariamente católica, Enese e sua família (seu pai, sua mãe e um de seus irmãos) frequentam a igreja Batista. Mas nem sempre foi assim. Quando se casaram, na década de 1950, os pais de Enese eram “servidores”, isto é, serviam aos espíritos de suas famílias, uma herança que persistia por gerações. Esses seres, conhecidos no sul como *lwa bitasyon* (espírito da terra), *lwa fanmi* (espírito da família) ou *lwa eritaj* (espírito da herança) são entidades duplamente ligadas à família: primeiro porque circulam no sangue de todos os descendentes de um determinado ancestral, isto é, pela sua *eritaj*; segundo porque costumam morar na terra (*abityasyon*) que esse ancestral primeiramente ocupou e onde ainda continuam vivendo pelo menos parte de seus familiares.

É comum encontrarmos na literatura que trata do vodu referências a um determinado panteão de entidades representativas desse universo como, por exemplo, Ezili Dantor, Papa Legba, Ogou, Dambalah, Kouzen Zaka, Bawon Samdi, dentre outros. Também é comum esbarrarmos em classificações que alocam esses espíritos em diferentes nações ou famílias de acordo com os seus respectivos gostos e personalidades, tais como Rada ou Petro. Apesar disso, quase nada é dito a respeito dos *lwa bitasyon* que cruzam nossas pesquisas quando deslocamos o ponto de observação dos templos para as casas; das festividades - em certo sentido - mais formais para a imponderabilidade que caracteriza a vida cotidiana. No Sul, esses espíritos possuem nomes próprios bem específicos, ainda que na maioria das vezes sejam considerados “qualidades” ou versões daqueles mais conhecidos, de maneira que “[c]ada família, por exemplo, herda suas próprias Erzulies, seus próprios Dambalas e seus próprios Ogouns” (Murray 1980:301). Em outras palavras, assim como Ogou Ferray e Ogou Batagri representam, por exemplo, “tipos” de Ogou, Kè Boulè

(um nome único) espírito que pertencia (um nome único) a uma das famílias de Lepwa, se apresenta como uma versão de Ogou, ainda que nem sequer utilize esse prenome para se identificar.

Considerando, ainda, o deslocamento proposto nas linhas acima, vemos serviços que consistem em celebrações simples, muitas vezes desprovidos de elementos considerados importantes pela literatura a respeito do vodú, como por exemplo o *ason* (chocalho que é visto como símbolo do sacerdócio e utilizado para chamar os espíritos) ou até mesmo os próprios atabaques (*tanbou*). Existem muitas formas de se comunicar com os *lwa*, diziam os moradores de Lepwa, o que faz com que cada um esteja livre para efetuar isso da maneira como achar melhor, ainda que para tanto seja necessária uma constante negociação com os *lwa*.

Era mais ou menos esse o cenário em que se desenrolavam os serviços feitos pela família de Ene-se antes de seu nascimento. No entanto, o fato de seus pais perderem os primeiros quatro filhos, que morriam ainda bebês, os levou a desconfiar de que havia algo errado. Consultaram um sacerdote das redondezas e, por meio dele, conversaram com o espírito da família que os protegia e os amparava. Ele então lhes revelou o problema: estavam sendo alvo de uma perseguição. Em outras palavras, como haviam suspeitado, a morte prematura dos filhos não tinha nada de “natural”. Ao contrário, sua causa era uma intervenção mística, mais precisamente uma *ekspedisyon* (expedição) situação na qual uma pessoa próxima “envia” uma potência maligna (para aquele que a recebe) com o intuito de prejudicar alguém de quem sente ciúmes ou inveja.

Ter seus filhos “comidos” (*manje*), ou seja, mortos, por uma “perseguição” desse tipo é uma das piores coisas que podem acontecer e uma situação temida por muitos. Tais circunstâncias, como aponta Fiod (2019), abrem espaço para acusações de feitiçaria entre vizinhos e, por vezes, dentro da própria casa. Combater um feitiço com outro, isto é, enviando um espírito mais poderoso para contra-atacar o primeiro é uma das medidas habitualmente tomadas para se reverter circunstâncias como essa. Mas, nesse caso, a posição do *lwa* da família se traduziu em um recuo. Na fala do espírito da família “Ele (o espírito maligno) é mais forte do que eu, mudem seu rumo!”. Para os pais de Ene-se a mensagem foi clara: “mudar de caminho” foi prontamente entendido como um apelo para “entrarem na igreja”, abrindo a possibilidade para que outra entidade – Jesus Cristo – assumisse o protagonismo na salvaguarda e na direção de suas vidas¹⁰.

Situações como essa, onde os próprios espíritos recomendam o ingresso em denominações protestantes, apesar de não serem incomuns, não são frequentes em Jacmel. Ainda assim podemos, uma vez mais, nos aproximar das observações de Métraux. Como afirma o autor, a conversão aparece como um último recurso para se fugir de formas de aflição sejam elas promovidas por figuras malignas próximas (da casa ou da vizinhança) ou motivadas por algum descontentamento dos espíritos: “Quando esgotam-se todos os recursos do vodú – ‘serviços’, banhos, chás, expulsão dos mortos – experimenta-se, como último recurso, o remédio radical: a conversão a alguma seita protestante”. E mais, como destaca

10 Embora não explorada no presente artigo, a noção de “guerra espiritual”, acionada por uma série de denominações protestantes no Haiti, e que localiza de um lado os espíritos familiares, vistos como demônios pertencentes ao exército de satã e, do outro, o próprio Espírito Santo faz todo o sentido aqui. Além disso como inventivamente argumenta Ramsey (2014, p. 192), essa “guerra” adquire um significado particular quando se leva em consideração o pacto inicial feito no Haiti durante a cerimônia de Bois Caïman. Como a autora constata (idem) esse pacto é considerado demoníaco pelas igrejas evangélicas e origem de todos os males que aconteceram e acontecem no país.

Métraux, “[p]or vezes, é o próprio *hougan* que, ao constatar o fracasso da cura prescrita, aconselha seu paciente ou sua família a abandonar os *lwa* e tentar o protestantismo” (idem, grafia no original).

Há uma série de igrejas denominadas protestantes no Haiti que incluem desde religiões mais antigas, como a batista, até as formações pentecostais mais recentes. De maneira geral, o discurso pregado pelos pastores durante os cultos não nega a existência dos *lwa*. Tomando-os como demônios dos quais é preciso se proteger, a ordem é se afastar de todas as práticas associadas ao vodu. Em outras palavras, a ideia é interromper quaisquer canais de comunicação e interação com os espíritos e, dessa maneira, se tornar imune as suas ações malevolentes (Dalmaso 2019). Assim, o caminho seguido pelos pais de Enese produziu um resultado positivo: após tornarem-se “pessoas da igreja” (*moun legliz*) conceberam 10 filhos, todos absolutamente saudáveis. Já o espírito sofreu o que chamaram de negligência, sendo esquecido com o passar do tempo.

Experiências com situações semelhantes nos levam a crer, entretanto, que tal desfecho não deve ser encarado como uma situação necessariamente estável ou terminada. Como bem lembrado por Meyer (1998:318), apesar do apelo comum nos círculos pentecostais por uma ruptura completa com o passado tradicional rumo à modernidade, frequentemente nos deparamos com “a inabilidade dos crentes de romper completamente” com esse passado. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que Métraux tem razão ao destacar a conversão como uma terapêutica entre tantas outras, ela não necessariamente representa – como Métraux argumentava – um ponto final nas relações com os espíritos, estando sujeita a uma série de compromissos familiares, a escolhas individuais e ao protagonismo desses próprios espíritos. Como exemplificado no primeiro relato, a chance de alguém da família (seja ela adepta do protestantismo ou não) ser “reclamado”, isto é, solicitado em algum momento a continuar as relações de troca com o *lwa* não só é possível, como também muito provável¹¹. Talvez por causa disso, Simon, um jovem morador de Lepwa, tenha tantas vezes afirmado que “sempre sobra alguém” – uma pessoa que continua a realizar os serviços para os espíritos da família, conservando o movimento e reestabelecendo a reciprocidade entre as gerações, entre os espíritos, os vivos e os ancestrais.

Conversões, travessias, caminhos, movimentos

Os dramas que a família André vivia mencionados no primeiro relato não lhes são exclusivos. Outras famílias de Milot, em geral, vivem em proximidade com espíritos, lhes devendo dádivas, como presentes, festas e respeito, e os entendendo como parte de uma herança e de uma história comuns. Tampouco são únicas as perseguições sofridas pelos pais de Enese antes de entrarem para a igreja e de conceberem 10 filhos com saúde. Pelo contrário, como chamamos atenção anteriormente, boa parte desses espíritos pertencem à família, estando ligados ao mesmo tempo a um determinado território, ao seu primeiro proprietário e a todos os seus descendentes o que, muitas vezes, lhes confere o poder de intervir direta ou indiretamente em suas vidas. Tais situações – nas quais espíritos e pessoas, longe de

11 A conversão de um passado representado por um modo de vida e práticas vistas como “tradicionais” para um presente “moderno” traduzido pela adesão ao protestantismo e para as religiões pentecostais ou neopentecostais, apesar de não ser discutida aqui, é um ponto comum levantado por muitos autores que trabalham com o tema da migração e da proletarianização de haitianos em contextos transnacionais. Para mais informações sobre o assunto cf. Meyer (1998) e, particularmente para o contexto haitiano, Richman (2008).

pertencerem a universos materialmente apartados, partilham uma existência marcada por interações cotidianas – nada tem de extraordinário.

Nesse sentido, tomar o vodu enquanto movimento e não como uma religião institucionalizada e circunscrita possibilita iluminar justamente essa participação mútua de espíritos, ancestrais e vivos; entendendo-o antes, como um jogo complexo atravessado por tempos e espaços diversos. Na prática, essas relações são fundantes da própria noção de pessoa no Haiti e garantem que os sujeitos possam refazer seus laços de parentesco com antepassados, mortos e contemporâneos, servindo aos espíritos e colocando dádivas geracionais em circulação. É importante destacar ainda o caráter muitas vezes momentâneo e multidirecional que marcam as conversões entre adeptos do vodu, do catolicismo ou dos protestantismos. Assim, se é fato que muitas vezes, a conversão ou mudança de caminho é necessária para que se inicie determinados processos terapêuticos de cura e tratamento de doenças, o primeiro caso descrito aqui revela que ela pode ocorrer também na direção contrária, com pessoas que cresceram frequentando igrejas protestantes sendo reclamadas a levarem à frente compromissos herdados com os espíritos.

Como procuramos demonstrar, a ideia da conversão pode discursivamente enfatizar o abandono dos compromissos herdados e, conseqüentemente, um distanciamento com relação aos espíritos e à própria família. Especialmente, a ruptura com o passado implica na interrupção de todos os fluxos que caracterizam o vodu impondo um corte na teia que entrelaça mortos, vivos, espíritos e terras. Sob esse aspecto, como nota Premawardhana (2018) para o caso de povoados rurais situados no norte de Moçambique, o “modelo” de conversão proposto pelas igrejas protestantes, no qual a morte - ao invés de traduzir uma continuidade do movimento de trocas e dádivas geracionais e uma continuidade de relações - se apresenta como o fim ou, no máximo, como um longo tempo de repouso junto a Jesus e à espera do dia do juízo final. A conversão acaba se definindo como “um movimento [de ruptura] para acabar com todos os movimentos” (Premawardhana 2018:37). A isso soma-se, ainda, a promessa de uma nova família: uma família centrada em Deus e na qual os que frequentam a igreja se tornam irmãos e irmãs a partir de um novo batismo (ver Fry 2000).

De fato, esse parece ter sido o caso de Enese e seus familiares, explorado no segundo relato, ainda que tal exemplo não possa, como nossos próprios interlocutores advertem, ser tomado como encerrado ou visto como uma situação permanente. Justo pelo contrário, o que nossas pesquisas revelam é um cotidiano marcado por interações entre agências de natureza diversa que redundam em circunstâncias que muitas vezes fogem ao controle das pessoas. Assim, como demonstrado na primeira descrição etnográfica, essa nova família pode muitas vezes estar alheia aos dramas cotidianos e a forças malignas que exigem a presença e a ação dos espíritos. Isso permite ver a conversão não como um processo unidirecional, mas como algo heterogêneo e instável. Assim, o próprio emprego do termo “conversão” deve ser cuidadoso e consciente, pois ele pode não expressar completamente as experiências religiosas vivenciadas por pessoas nos contextos de avanço das variadas formas do pentecostalismo. Primeiro, porque seu uso no dia a dia é raro, existindo outras maneiras mais frequentes de anunciar e falar sobre a adesão ao protestantismo, dentre as quais “mudar de caminho” ou “entrar ou caminhar na igreja” são apenas algumas. Em segundo, porque ele pode acabar transmitindo a falsa percepção de que essa

adesão institui uma ruptura clara e definitiva, uma imagem que não reflete as práticas empregadas por aqueles e aquelas com os quais convivemos no Haiti.

Mais uma vez, tais posturas revelam que os protestantismos antes de promoverem uma ruptura com o passado fazem parte de um jogo complexo que envolve história, parentesco, agência, pessoa e o lugar central da mobilidade existencial nestes contextos. Como resume Karen Richman (2008:4), “Catolicismo, vodu e protestantismo, as três religiões haitianas oficialmente reconhecidas, se definem mutuamente, mediam e reproduzem uma à outra na paisagem religiosa fluída, plural e transnacional do Haiti, que se estende para além do país (...) seja onde for que residam haitianos e haitianas (...)”. Menos do que oposições ou formas religiosas contrárias e estanques, a relação entre protestantismos, catolicismo e vodu parece compor uma relação de figura e fundo ou ainda a de um caleidoscópio que hora traz à frente um dos elementos que os compõem enquanto obscurece outros – podendo até mesmo produzir uma imagem invertida ou imagens diferentes em diferentes momentos.

Nisso, as exigências e trocas com os espíritos encontram seu espaço a partir de novos arranjos familiares que tentam dar conta de diferentes agências e de seus efeitos reais – ou como definiu certa vez uma de nossas interlocutoras, “é assim a família, uma parte em Deus, uma parte de servidores”.

Rodrigo Charafeddine Bulamah é doutor em Antropologia Social pela Unicamp e pela EHESS (Paris). Pós-doutorando do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Unifesp e pesquisador colaborador do Centro de Estudos Rurais (CERES) e do Centro de Estudos em Migrações Internacionais (CEMI), da Unicamp.

Flávia Freire Dalmaso é mestre e doutora em Antropologia pelo PPGAS/Museu Nacional, professora temporária no curso de Ciências Sociais da UFMS e colaboradora do PPGAS/UFMS. Integra o Núcleo de Pesquisas em Cultura e Economia (NUCEC).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BASTIAN, Jean-Pierre. 1992. “Les protestantismes latino-américains: un objet à interroger et à construire”. *Social Compass*, 39(3): 327-354.
- BASTIDE, Roger. 2018. “O princípio de individuação (contribuição a uma filosofia africana)”. *Cadernos de Campo*, 27(1): 220-232.
- BASTIEN, Remy. 1951. *La familia rural haitiana*. Cidade do México: Mexico libra publications.
- BLANES, Ruy; ESPÍRITO-SANTO, Diana. 2014. “Introduction: on the agency of intangibles”. In: R. Blanes e D. Espírito-Santo (orgs.), *The social life of spirits*. Chicago e London: University of Chicago Press.

- BROWN, Karen McCarthy. 1991. *Mama Lola: A Voodoo Priestess in Brooklyn*. Berkeley, CA: University of California Press.
- BULAMAH, Rodrigo C. 2019. "Ancestrais". In: NEIBURG, F. *Conversas etnográficas haitianas*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.
- _____. 2017. Alfred Métraux: Between Ethnography and Applied Knowledge. In: BEEZLEY, W. (ed.). *Oxford Research Encyclopedias - Latin American History*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2017, p. 1-31.
- _____. 2015. Um lugar para os espíritos: os sentidos do movimento desde um povoado haitiano. *Cadernos Pagu*, 45, p. 79–110.
- _____. 2013. *O cultivo dos comuns: parentesco e práticas sociais em Milot, Haiti*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas.
- CHARLIER-DOUCET, Rachelle. 2005. "Anthropologie, politique et engagement social. L'expérience du Bureau d'ethnologie d'Haïti". *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, 1: 109–125.
- DALMASO, 2019. "Família". In: NEIBURG, F. *Conversas etnográficas haitianas*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.
- _____. 2018. "Heranças de família: terras, pessoas e espíritos no sul do Haiti." *Mana. Estudos de Antropologia Social* 24(3), pp. 96-123.
- _____. 2014. *Kijan moun yo ye? As pessoas, as casas e as dinâmicas da familiaridade em Jacmel/Haiti*. Tese de doutorado, Museu Nacional/UFRJ.
- DEREN, Maya. 1953. *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti*. London: Documentext McPherson & Company.
- FIOD, Ana. 2019. "Feitiço". In: NEIBURG, F. *Conversas etnográficas haitianas*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.
- FRY, Peter. 2000. "O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: 'civilização' e 'tradição' em Moçambique". *Mana*, 6(2): 65-95.
- HURBON, Laënnec. 1988. *Le barbare imaginaire*. Porto-Príncipe: Éditions Henri Deschamps.
- HÜWELMEIER, Gertrud ; KRAUSE, Kristine (orgs.). 2010. *Traveling spirits: migrants, markets and mobilities*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- LAURIÈRE, Christine. 2005. "D'une Île à l'autre: Alfred Métraux En Haïti". *Gradhiva : Revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie* 1: 181–207.
- LOWENTHAL, Ira P. 1987. "Marriage Is 20, Children Are 21: The Cultural Construction of Conjugality and the Family in Rural Haiti". Tese de doutorado, Baltimore: Johns Hopkins University.
- MAUSS, Marcel. 2003. "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". In: *Sociologia e antropologia*, traduzido por Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify. p. 183–314.
- MELLO, Marcelo M. 2016. Entidades espirituais: materializações, histórias e os índices de suas presenças. *Etnográfica*, 20(1): 209-223.
- MÉTRAUX, Alfred. 1995 [1958]. *Le Vaudou haïtien*. Paris: Gallimard.
- _____. 1951. *Making a living in a Marbial Valley*. Paris: UNESCO.

- MEYER, Birgit, 1998. “‘Make a complete break with the past’: memory and the post-colonial modernity in Ghanaian pentecostalist discourse”. *Journal of religion in África*, 28(3): 316-349.
- MÉZIÉ, Nadège. 2016. “Emergência e ascensão dos protestantismos no Haiti: um panorama histórico”. *Debates do NER*, 17(29): 289-327.
- MICHEL, Claudine. BELLEGARDE-SMITH, Patrick (orgs.) 2006. *Vodou in Haitian Life and Culture: Invisible Powers*. New York: Palgrave Macmillan.
- MINTZ, Sidney; TROUILLOT, Michel-Rolph. 1995. “The social history of haitian vodou”. In: COSENTINO, Donald J. (org.). *Sacred arts of Haitian vodou*. Los Angeles: UCLA Fowler Museum.
- MURRAY, G. Population pressure, land tenure, and voodoo: the economics of Haitian peasant ritual. 1980. In: ROSS, E. (ed.) *Beyond the myths of culture*. Nova Iorque, Academic Press, pp. 295-321.
- PREMAWARDHANA, Devaka. 2018. *Faith in flux: Pentecostalism and mobility in rural Mozambique*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- PRICE-MARS, Jean. 2009 [1929]. *Ainsi parla l’Oncle*. Chicoutimi: Les Classiques des Sciences Sociales. Disponível em : http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/ainsi_parla_oncle/ainsi_parla_oncle.html.
- RAMSEY, Kate. 2014. “Possessing the land for Jesus”. In: JOHNSON, P. Christopher (org.). *Spirited things: the work of ‘possession’ in afro-atlantic religions*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 2011. *The spirits and the law: Vodou and power in Haiti*. Chicago: University of Chicago Press.
- RICHMAN, Karen E. 2008. “A more powerful sorcerer: conversion, capital and Haitian transnational migration”. *New West Indian Guide*, 82 (1&2): 3-45.
- _____. 2005. *Migration and Vodou*. Gainesville: University Press of Florida.
- RIGAUD, Milo. 1953. *La tradition voodoo et le voodoo haïtien (son temple, ses mystères, sa magie)*. Paris: Éditions Niclaus.

REVISITANDO O VODU: INTERAÇÕES E MOVIMENTOS ENTRE HUMANOS E ESPÍRITOS EM DOIS CONTEXTOS HAITIANOS

Resumo: Diferentes análises sobre o vodu haitiano apontam para o fato do termo *vodou* ser empregado para definir rituais que envolvem cantos, danças, tambores, comensalidade e movimentos e promovem a interação entre humanos e espíritos. Contudo, poucos(as) autores(as) exploraram a fundo esta definição, dedicando-se a enfatizar uma imagem estável desse conjunto de práticas e interações. Politicamente, a criação dessa imagem possibilitou ao vodu adquirir o estatuto de religião nacional ganhando legitimidade e eficácia em disputas identitárias e territoriais das quais antropólogos(as) participam ativamente. Neste artigo buscamos aproximar dois contextos etnográficos de pesquisa realizadas em locais relativamente distantes, um situado no Norte e outro no Sul do Haiti, com o principal objetivo de elaborar uma análise das lógicas e das interações com os espíritos em uma perspectiva processual que inclui também o papel de outras agências, de materialidades diversas e de novos contextos situacionais, como as conversões religiosas e o avanço de missionários protestantes pelo país.

Palavras-chave: Haiti, espíritos, vodu, protestantismos, movimento.

REVISITING VODOU: INTERACTIONS AND MOVEMENTS BETWEEN HUMANS AND SPIRITS IN TWO HAITIAN CONTEXTS

Abstract: Different analysis about Haitian Vodou have pointed out that the term *Vodou* has been locally used to define rituals in which songs, dances, drums, commensality, and movements promote the interaction between humans and spirits. Nevertheless, few authors have taken this definition further and have instead created a stable image of this ensemble of practices and forms of interaction. Politically, the creation of this image have granted Vodou the status of a national religion acquiring legitimacy and power in identity and territorial claims. This article draws from two different ethnographic contexts in places relatively distant: one setting in the North and another in the South of Haiti. Our main goal is to elaborate an analysis of the logics and interactions with spirits in a perspective that also includes the role of agencies, materialities, and new situations such as religious conversions and the presence of protestant missions in the country.

Keywords: Haiti, spirits, Vodou, protestantisms, movement.

RECEBIDO: 18/02/2019

APROVADO: 17/07/2019

Velas e Velones: sobre estética e materialidade entre Catolicismo e Vodú na República Dominicana

VICTOR MIGUEL CASTILLO DE MACEDO¹

A chama da vela que reza

Direto com santo conversa

Ele te ajuda te escuta

Num canto colada no chão mas sombras mexem

Pedidos e preces viram cera quente

Reza Vela – O Rappa

Introdução

Na quarta-feira de cinzas do carnaval de 2017, no dia 1º de março, eu tive a oportunidade de conversar com o então pároco da Igreja de San Miguel na capital dominicana, Santo Domingo. Naquele encontro, o padre Fray Francisco² foi muito receptivo e me relatou parte de sua chegada à paróquia de San Miguel, precisamente como foi bem recebido pelos fiéis. O padre fez questão de ressaltar sua boa relação com todos os tipos de fiéis, mesmo aqueles que acreditavam em “coisas exteriores” à igreja católica. Explicou também que sua preocupação maior era, na verdade, com as intenções colocadas e os pedidos de intercessão a San Miguel, para situações que a seu ver não mereciam a atenção do santo. Os pedidos a que ele se refere podem ser escritos e depositados numa urna próxima a uma das imagens do santo na parte exterior da igreja, ou podem ser feitos em forma de orações, materializados nas velas acendidas e postadas também na parte de fora do templo. A exterioridade que aparece na fala de Fray

1 O autor agradece aos colegas que comentaram e contribuíram para essa reflexão em suas primeiras versões, em especial as amigas e amigos do Laboratório de Antropologia e História - LAH- PPGAS/MN - UFRJ, e do Núcleo de Antropologia da Política do Estado e das Relações de Mercado, NAPER - UFPR. No entanto, o autor se responsabiliza inteiramente pelas ideias desenvolvidas ao longo do texto.

2 Optei por alterar o nome dos interlocutores devido à intensa atividade pública que alguns deles exercem no meio do vodú e das religiosidades populares dominicanas.

Francisco tomou forma de oposição, meses depois, quando a Festa de San Miguel ocorreu no dia 29 de setembro de 2017.

O presente trabalho é uma exploração dos diferentes movimentos humanos e não-humanos observados nas comemorações do dia de San Miguel, em Santo Domingo. É a essa potencialização dos conflitos entre praticantes de vodu dominicano e católicos que me atentarei na primeira parte do texto, procurando evidenciar de que se vale esta oposição e quais são suas durações. Na segunda parte, descrevo com fotografias e relatos o que vi na festa a San Miguel daquele ano. As velas que aparecem nas imagens em comemorações ligadas ao vodu ou nas dependências da igreja vão compondo uma paisagem comum e em constante transformação. Na terceira parte, volto-me com mais cuidado às velas e ao que elas podem fazer em termos de circulação. Exploro a diversidade de papéis que elas cumprem tanto em ambientes dedicados ao vodu, quanto no catolicismo. Minha intenção é sugerir que a articulação de objetos/coisas, cores e formas nos distintos ritos brevemente descritos seja mais que mero detalhe formal. Essas variações informam, conforme as compreendo, a própria dinâmica de oposições por meio de um viés estético/ético, que localiza as velas como coisa-conceito dentro da cosmologia do vodu.

Assim, não pretendo apresentar um argumento final com respeito a estas relações inter-cosmológicas, mas sim demonstrar que a atenção a esses objetos/coisas informa e pode abrir novos direcionamentos sobre o vodu dominicano e sobre o catolicismo popular no país. Quando afirmo tal “novidade”, me coloco no mesmo sentido de trabalhos recentes sobre expressões cosmológicas afro-caribenhas (privilegiando questões ligadas à materialidade e à transformação), e de modo discreto, sobre o vodu, como o trabalho de Alline Cruz (Cruz 2014). Não se trata, portanto, de um levantamento crítico da bibliografia dominicana sobre o vodu, mas da sugestão de outros caminhos, a partir de um olhar sobre elementos que compõem as práticas reunidas sob tal rubrica. Certamente, com as escolhas feitas para este texto, muitas questões receberão uma atenção marginal – o que, por outro lado, me faz evitar caminhos já trilhados e reforçados por autores clássicos da literatura caribenha, como Alfred Métraux (1958), Méville Herskovits (1971) e Jean Price-Mars. (1953).

Ao final do texto, exploro de maneira mais clara o que considero serem os transbordamentos do âmbito discreto das velas. Pontuo, entre outras coisas, possíveis continuidades entre o mundo feito a partir das velas do vodu dominicano e a cosmologia católica-nacionalista.

Controles e constâncias

Abordar a relação entre catolicismo e o conjunto de práticas sob o nome de vodu é aparentemente um lugar comum na bibliografia dominicana (para citar alguns dos trabalhos mais conhecidos: Deive (1988); Davis (1996); Tejeda Ortiz (2013); Andújar (2007)³). No entanto, para evitar as extensas descrições nas quais os autores citados acabam caindo ao enumerar semelhanças e diferenças mais ou

³ É importante atentar de que o que chamo de Vodu Dominicano são os conjuntos de práticas que advêm do lado oeste da ilha – o Haiti. Portanto, se trata de uma expressão afro-caribenha. Apesar de o Haiti ser um país de evidente maioria negra em sua população, não se pode deixar de lado que esse fato se repete na República Dominicana com menor efeito demográfico. O modo de escrita do termo, Vodu, segue aqui o trabalho pioneiro de Carlos Deive (1988) e da antropóloga Martha Ellen Davis (1996), que me parecem mais próximos do uso na língua espanhola falada, embora outros trabalhos tendam a usar “vudú”. Nas pesquisas sobre o Haiti, se encontram também Vodoun, Vadou ou Voudou.

menos históricas entre os âmbitos em questão, opto aqui por retomar a descrição etnográfica do início deste texto e falar mais sobre o Fray Francisco e o que pude apreender de sua relação com praticantes do vodu. O pároco da igreja de San Miguel, durante minha primeira estada em campo (janeiro a março de 2017), explicou quando conversamos que ao longo da novena para San Miguel – realizada todos os anos durante o mês de setembro – do ano anterior, recebeu diferentes ideias de moradores do bairro. Especificamente, a ideia de um deles, Lucas, um praticante de “crenças externas” – como colocou o padre –, foi acatada e contribuiu para aumentar o movimento do dia da festa. Lucas havia sugerido que um grupo de Mariachis (cantores de música tradicional mexicana)⁴ tocassem a partir da meia noite do dia 28 de setembro.

A festa de 2016 havia marcado muitas pessoas como uma das mais movimentadas, uma vez que a festa de San Miguel é sempre citada como a segunda maior festa popular de cunho religioso, atrás apenas da festa de Nossa Senhora de Altagracia, padroeira do país. No entanto, o senhor Pablo⁵, um produtor cultural e morador da região, me explicou que ao final da festa “muitas pessoas alcoolizadas e, provavelmente, sob o efeito de outras substâncias circulavam pelas ruas do Bairro de San Miguel”. O mesmo senhor me contou que no ano passado as pessoas passaram dos limites e havia inclusive “jovens homossexuais se beijando na rua”. Foi aí que a polícia interveio, com razão – segundo ele. As forças policiais foram acionadas no final da noite, início da madrugada do dia 30, quando a igreja já estava fechada há algum tempo (pois a última das seis missas do dia é às 22 horas). Ouviram-se tiros que soavam como fogos de artifício para quem estava longe do local da festa, conforme me descreveu a antropóloga Sandra⁶, que a essa hora estava em casa, na zona colonial de Santo Domingo.

Lucas, servidor de mistérios que divide sua vida entre estadas em Nova Iorque e em Santo Domingo, é dono de uma casa em frente à igreja e é responsável por organizar uma das festas, talvez a maior delas, dedicadas a San Miguel nas imediações da igreja⁷. Conforme Lucas explicou, o investimento era muito grande, contando com importantes cantores da música popular dominicana e uma produção que fosse digna de “Belié Belcan”. Esse é o nome do mistério, ou *lwa* (*Luá* ou *Loa*), que, como a literatura e os servidores explicam, é apadrinhado por San Miguel. Celebrar San Miguel é celebrar Belié Belcan, apesar de nem todos os devotos compartilharem desse entendimento. Enquanto servidor, Lucas é devoto de San Miguel e recebe a Belié Belcan como cavalo. Aliás, ele e todas as outras pessoas que conheci, que direta ou indiretamente praticam o vodu dominicano, iam às missas na igreja de San Miguel. Belié Belcan é o mistério mais querido em nível nacional, chamado de “el viejo”. Apesar de casado com Anaísa Pié (Santa Ana, a quem Lucas também recebe), ele encanta outras mulheres, tem várias namoradas, gosta de festas, rum e tabaco.

⁴ Os Mariachis são grupos geralmente compostos de três tipos de violão. No entanto, neste contexto, a única associação possível da presença deles é compreensível pela imagem de Nossa Senhora de Guadalupe – padroeira do México, ao lado da imagem de San Miguel ao fundo da igreja (ponto que não exploro neste texto). Sobre a relação entre nacionalidade e a Virgem de Guadalupe, ver Eric Wolf (1958).

⁵ Eu o conheci através de meu pai, que também é dominicano.

⁶ Mais adiante ficará claro que Sandra foi uma interlocutora muito importante na minha introdução ao mundo das práticas do vodu dominicano.

⁷ O servidor de mistérios do Vodu dominicano é uma figura que lembra os pais e mães de santo do Candomblé e da Umbanda. Isso porque recebem os santos/mistérios e por isso são conhecidos também como cavalos, ou seja, os mistérios montam eles. São servidores porque não recebem pelo trabalho que exercem e pode-se dizer que servem também aos mistérios, alimentando-os em seu cotidiano. No entanto, diferentemente do Candomblé e da Umbanda, seus trabalhos não ocorrem em terreiros específicos.

Na festa de 2016, como Lucas me contou, havia tantas pessoas que o chão em volta da igreja estava coberto de velas de todas as cores e tamanhos, mas principalmente *velones* (velas de sétimo dia) em verde e vermelho. Apesar da igreja católica só considerar as velas brancas como apropriadas aos pedidos e orações, na igreja de San Miguel são aceitas velas nas cores do mistério. Parece haver assim um modo cromático de diferenciação entre essas cosmologias – as velas brancas pertencem àqueles católicos que não querem demonstrar relações com o vodu; os *velones* coloridos denotam uma relação confortável com a possibilidade de ser identificado como praticante de vodu. Antes de explorar como as velas e os *velones* transpõem essas fronteiras, aqui colocadas de modo mais simplificado, parece-me necessário qualificar melhor de que forma a Igreja Católica dominicana se posiciona ou se posicionou historicamente em relação às práticas vodúístas.

Não é o caso de se produzir uma lista de semelhanças e diferenças cosmológicas/ritualísticas, mas sim de se tomar alguns fragmentos do passado que possam operar como imagens que explicitam as durações ou permanências – conforme sugerido por Marilyn Strathern (Strathern 2014:215). Logo, a primeira delas pode ser o projeto contido no Código Negro Carolino de 1784 (Barceló 1974) – redigido pelo então ouvidor Don Agustín Emparán de Santo Domingo (colônia) – que nunca chegou a ser aplicado pela metrópole espanhola. Aqui eu o tomo como um artefato que expressa a localização da igreja de San Miguel dentro do aparato colonial, por um lado, e da articulação que se estabeleceu entre Estado colonial e Igreja, por outro. Na parte do código dedicada ao governo moral (Capítulo 1), lê-se a respeito de cultos dos negros, na lei 2:

Proibimos por esta razão sob as mais severas penas, as noturnas e clandestinas reuniões que costumam se formar nas casas dos que morrem, ou de seus parentes a orar e cantar em seus idiomas para honrar o defunto com mescla de seus ritos e de fazer as danças que comumente se chamam de Bancos, em sua honra e memória com demonstrações e sinais indicadores do infame principio de que provém em muitas de suas castas, singularmente nos minas e carabalís em que há o número, a saber, da *methempsychosis* ainda que adulterada, ou a transmigração das almas a sua amada pátria que é para eles o paraíso mais delicioso.

Pelo qual se deverá formar um breve tratado moral, dirigido a desterrar nos negros suas erróneas, mas bem arraigadas noções e ideias de divindade de sua pátria segundo suas diferentes castas que variam igualmente em seus ritos.(Barceló 1974:164).⁸

Da mesma forma, no capítulo 10, dedicado às “cofradías” – confrarias em português, grupos de devotos que se reuniam pela causa de um santo específico e que existem até hoje na República Dominicana – outros modos de controle aparecem. A preocupação expressa na introdução às leis é direcionada aos maus usos de vaidade que a expressão dessas devoções catolicizadas sofrem. As festividades passam a ser usadas para a celebração do corpo, das danças que podem durar dias e noites consecutivas. Don Agustín em suas recomendações sugere, na Lei 1 deste capítulo:

8 Todas as citações em espanhol ou inglês foram traduzidas livremente pelo autor.

E sendo nosso ânimo cortar na raiz a prática de umas inclinações que bem dirigidas podem ser úteis a causa pública e a religião e a suavizar mais seus rústicos e grosseiros costumes, permitimos que possam continuar as festividades e funções eclesiásticas que celebram em suas confrarias, restringindo somente a matéria pertencente ao culto exterior... (Barceló 1974:188).

É certo que o que o autor do código está chamando de “culto exterior” pode não ser exatamente a mesma coisa a que Fray Francisco se refere acima, mas a condição de exterioridade não confere somente uma característica de externalidade – ela diz respeito a um conjunto de práticas que não pertencem (nem podem pertencer) ao espaço católico. Aliás, a igreja de San Miguel aparece no código como um espaço passível de receber os festejos de confrarias, como se vê na lei 4 do décimo capítulo:

E para que as confrarias dos negros possam ser úteis a causa pública, fazendo com que se invista ao seu benefício parte dos caudais que se consomem em sua ruína, mandamos: Que sejam levados todos à Igreja de San Miguel nesta cidade, situada em terreno são e elevado... (Barceló 1974:189).

Não obstante a concentração das confrarias na igreja de San Miguel, o fato de ser uma igreja afastada do centro da cidade colonial permitiria que essa funcionasse também como hospital para os negros – na leitura de Emparán. Assim, como se pode ver, a atuação da Igreja na resolução de problemas de Estado era comum e, apesar dessa não ser uma novidade, retomar esse tipo de leitura me ajuda a situar ambas as instituições como parte da mesma empresa. Não obstante, são diferentes faces de uma mesma razão, ou mais especificamente, uma mesma ontologia – conforme Michel Rolph-Trouillot descreve (Trouillot 1995:76-77) – que se origina na renascença e nivela graus de humanidade ou graus de subjetividade. Em outras palavras, a empresa do colonialismo – que na experiência espanhola teve a articulação entre Estado e Igreja como um de seus principais eixos – operava também um tipo de encadeamento epistemológico no qual a subjetividade não ocidental (nesse caso a de africanos escravizados) foi sistematicamente esvaziada.

Apesar da análise do antropólogo haitiano se referir ao “silenciamento” sistemático que a história ocidental construiu em torno da revolução haitiana, não creio que um movimento esteja necessariamente desvinculado do outro. Certamente são tempos distintos, mas a relação com a população negra, as práticas e as cosmologias advindas do continente africano na ilha dividida por República Dominicana e Haiti é, grosso modo, a mesma. Tais práticas e ritos foram controlados e perseguidos continuamente por aparatos estatais e clericais, tanto no período colonial quanto no pós-colonial – eu retorno à leitura de Trouillot mais adiante.

Alguns exemplos recentes são trazidos pelo sociólogo Dagoberto Tejeda Ortiz (2013:92-93), quando remonta às denúncias sobre as cenas de imoralidade que se efetuavam nos bairros de Santa Bárbara e San Miguel, onde está a igreja – na análise de Emílio Rodríguez Demorizi sobre uma resolução de 1878, proibindo o “baile de palos”. Na ocasião, a preocupação maior era a realização desses bailes em frente ao palácio arcebispal – e dela se desprende a proibição da reprodução dos toques de palos (tambores) nas proximidades de qualquer igreja. Apesar da perseguição ao vodu não ter a mesma força

repressiva que teve no lado haitiano da ilha⁹, o par Estado-Igreja dominicano nunca se acomodou com as existências do vodou. É o que se vê no caso da lei 391 de 20 de setembro de 1943, que criminaliza as práticas relacionadas à “*voudou*” e “*luá*”, em lugares públicos ou não, podendo caber a deportação da pessoa quando haitiana, e tendo como consequência a destruição dos objetos utilizados nos cultos (art.3) (Ortiz 2013:97). Desta forma, fica claro que o caráter de oposição que a relação entre estas cosmologias tem é no mínimo de longa duração.

O ponto a se destacar aqui é que, mesmo com uma contraposição que se constitui e permanece latente ao longo de séculos, o vodou não deixa de existir. Isso se dá porque não se trata de uma cosmologia que se formou em oposição ao catolicismo/Estado ou como observa Joan Dayan:

Vodou não se opõe ao que podemos chamar de “Occidental” ou “Cristão” mas associa livremente elementos aparentemente irreconciliáveis, tomando materiais da cultura dominante mesmo quando resiste ou coexiste com ela. (Dayan 1995:51).

As práticas que correspondem a essa cosmologia, que pode ser considerada uma ontologia que habita a ilha de Ayiti (ou Hispaniola), como tantas outras, não se limitam a ser uma expressão oposta ao cristianismo. No entanto, tal cosmologia é continuamente combatida, desmobilizada e afastada dos pilares institucionais dominicanos – sobretudo em termos de reconhecimentos legais do direito de ser praticada ou mesmo de existir.

Na festa de San Miguel de 2017, diversas mudanças ocorreram para que não houvesse espaço para os “desvarios” da festa popular. O primeiro acontecimento que marcou a festa de 2017 foi a transferência do Fray Francisco para outra paróquia (não consegui me informar sobre o paradeiro do padre) alguns meses antes da festa. Isso causou revolta entre um grupo de servidores de mistério que compõe a “*Sociedad Dominicana 21 División San Miguel Arcangel*”¹⁰, formada por aqueles que servem a San Miguel/Belié Belcan e o recebem em cerimônias de vodou nas imediações da igreja. Um dos principais servidores desta sociedade é Lucas – que em uma página de rede social deu declarações bem francas a respeito da saída do Fray Francisco:

9 No prefácio de “*Le vodou haitien*”, Alfred Metraux expressa uma grande preocupação com a possibilidade real de desaparecimento das práticas do vodou no Haiti. Sobre o caso Haitiano e a relação entre vodou/Estado com mais detalhes e desenvolvimentos, ver Ramsey (2011).

10 *21ª División* ou *21 División*, se refere aos três grandes ramos do vodou dominicano – sete mistérios de origem católica/europeia (do qual San Miguel faz parte), sete mistérios de origem africana, sete mistérios de origem taína.

Matam o Trujillo e depois dele não pode surgir outro igual... Não podemos permitir que implantem o que nos desagrada, que se aniquile o que já é tradição... nosso setor quer a procissão de San Miguel (...) (não podemos ficar calados ... queremos que o Fray fique).¹¹

Outro elemento que aparece já na mensagem de Lucas é a decisão do arcebispado de não fazer a procissão com a imagem de San Miguel. Como afirmei acima, no ano anterior a festa estava muito cheia e, por isso, a procissão levou muito tempo para fazer todo o seu percurso. Essas decisões geraram um mal-estar muito grande, principalmente com aqueles servidores de mistérios que vivem na região do Bairro de San Miguel. Uma terceira questão apareceu como uma repetição de 2016 – as pessoas que foram para vender lenços, bebidas, charutos e/ou levar os bolos em oferenda a São Miguel foram afastadas do entorno da igreja – algumas ficaram na rua Juan Isidro Perez e outras na praça em frente à entrada principal da igreja, chamada parque San Miguel. Abaixo, um mapa da Zona Colonial mostra algumas das ruínas da primeira cidade das Américas no qual se pode observar a localização marginal da igreja de San Miguel em relação ao centro da cidade colonial, que estava mais próximo da costa. O desenho do mapa segue também o traçado dos muros da antiga cidade.



Imagem 1: Zona Colonial de Santo Domingo, mapa de comemoração do centenário da chegada de Colombo. Fonte: Archivo General de la Nación, 1992.

¹¹ Quando Lucas se refere a Trujillo, está falando do ditador Rafael Leônidas Trujillo (1891-1961), que esteve no poder desde 1930 a 1961 mantendo uma situação de terror na vida política dominicana. Trujillo foi responsável, nos primeiros anos no poder, por uma relação próxima com a Igreja Católica. Nos anos finais de seu mando, membros da Igreja passaram a ter um papel importante na oposição ao regime – no entanto, pode-se dizer que o mal estar com o ditador era um sentimento comum na elite dominicana no mesmo período. A lei de 1943, elencada acima, é parte desse projeto de uma pátria católica que foi reforçado nos anos Trujillo. 'El Jefe', como era conhecido, foi responsável por uma série de reformas modernizadoras no Estado Dominicano. Antes de se tornar o líder máximo da nação dominicana, fez sua formação militar nos Estados Unidos, durante o período da primeira ocupação estadunidense (1916-1924). Apesar de modernizar o funcionamento do exército e da polícia dominicana, ele concentrava em si todos os elementos do conservadorismo do país: um homem branco, heterossexual, católico, militar. O ditador foi assassinado em 1961 graças a um complô que envolvia antigos aliados e inimigos que se acumularam ao longo de 30 anos no poder.

Diante desse quadro de relações conflitivas, que ora se dilui, ora se torna tenso, o que permanece é a possibilidade de tensão em si. O fato de Lucas ter evocado esta poderosa e polêmica figura histórica que foi o ditador Trujillo para questionar/denunciar a arbitrariedade das autoridades demonstra como esta questão se atualiza. No entanto, é necessário considerar o que se passa na festa e como esse santo/mistério contém e mobiliza poderes e hierarquias.

A festa de San Miguel em 2017

Para orientar este relato, me apoiarei em fotografias da festa que permitem outras interpretações e entendimentos.



Foto 1: Velones para San Miguel na igreja. Fonte: Acervo do autor, 2017.

O aglomerado de velas ou *velones* que aparecem na Foto 1 parece ser uma das melhores formas de condensar os movimentos da festa de San Miguel. Uma festa de aglomerados. Pelo menos, nos imaginários e nas memórias, a forma de se referir ao evento é sempre superlativa – a maior festa popular, a festa mais cheia da capital, o dia mais quente do ano, o santo mais popular. Tudo é o máximo quando se refere a essa festa, que é sempre uma forma de explicar o que é San Miguel para as pessoas – o arcanjo mais forte, o líder do exército celestial e, principalmente, quem abre os caminhos e protege dos inimigos.

Assim, no dia 29 de setembro, eu me preparava de manhã cedo para o que seria um extenuante dia – e extenso sobretudo. Procurei chegar cedo à Zona Colonial, em torno das 9 horas da manhã – o que significa que não pude ir à primeira missa do dia, às 6 horas. No entanto, foi tempo suficiente para

estar lá na missa das 10 horas (Foto 2), que era a primeira com uma grande aglomeração de pessoas assistindo. Nessa missa já havia muitas pessoas com roupas nas cores verde ou vermelha (cores de Belié Belcan), e a resposta do padre responsável (cujo nome não consegui obter) pela missa à indesejável presença foi um sermão muito duro e em tom de reprovação aos credos que não fossem dirigidos a Deus e a Jesus Cristo.



Foto 2: Segunda missa da manhã – primeira leitura. Fonte: Acervo do Autor, 2017.

A igreja, que não é muito grande, estava lotada e foi praticamente impossível entrar. Acabei ficando na lateral, junto com muitas outras pessoas que foram chegando depois de mim – todas tentando de algum jeito entrar ou estar mais próximas da parte interna da igreja. Ao fim dessa missa, encontrei a antropóloga Sandra que conheci no começo de 2017 na minha primeira ida a campo. Há anos ela vem documentando a festa e foi quem me passou as informações mais importantes sobre o que se produz para a festa. Ela me explicou que, provavelmente, devido ao furacão Maria e à ausência de procissão, muitas pessoas não viriam ao festejo daquele ano.

Enquanto começávamos a circular pelo pátio que forma uma praça ao lado da Igreja (a plaza San Miguel), víamos os militares com fardas e com trajes especiais que se preparavam para a missa das onze e meia, feita especialmente para o exército. É importante levar em conta que São Miguel é o patrono do exército dominicano. Antes que essa missa começasse, fui com Sandra até um pequeno prédio, próximo ao parque San Miguel (em frente à igreja). Lá, encontramos os últimos preparativos para uma pequena festa a San Miguel, feita em agradecimento a um pedido que foi atendido pelo santo (Foto 3). Nossa atenção nos levou até lá pelo aquecimento que estava sendo feito pelos *paleros* – ou tocadores

de *palo* (tambores). Com sons muito distintos dos que acabáramos de escutar dentro da igreja, o ambiente, apesar de ser muito pequeno e escuro, atraía muitas pessoas. A organizadora da festa estava um pouco atrapalhada, pois faltavam os últimos detalhes para agradar a San Miguel/Belié Belcan, como, por exemplo, neste caso, o rum que estava no altar não era o mais apropriado, pois se tratava do rum tipo prata e somente runs de tipo ouro podem ser oferecidos ao santo.



Foto 3: O altar da festa no pequeno prédio próximo à igreja. Fonte: Acervo do Autor, 2017.

A tensão de dentro da festa que estava começando também chegava ao lado de fora daquele pequeno apartamento, pois policiais militares circulavam com olhares atentos e cassetetes em mãos, procurando evitar qualquer tumulto (ou talvez produzi-lo). Na rua, porém, o movimento de pessoas aumentava consideravelmente, e agora já se viam mais pessoas com o colorido verde e vermelho em distintas formas. Muitos servidores de Belié foram vestidos com roupas especialmente feitas para a

ocasião¹², outros levaram bolos e pipoca para serem distribuídos. Do mesmo modo, as pessoas bebiam rum e fumavam charutos em homenagem a Belié Belcan, El viejo. Tudo isso porque esse mistério gosta muito das festas, mas manca, assim como San Miguel, pois sobreviveu ao ataque do diabo.

A difícil separação entre a imagem do mistério e a imagem do santo evidencia as contiguidades que se espelham até entre alguns dos mais fervorosos devotos de San Miguel – os membros das forças armadas do Estado e traficantes de drogas que atuam em Santo Domingo. Essa foi uma informação que obtive de segunda mão, pois foi Sandra quem me explicou. Segundo ela, é recorrente que se peça proteção a San Miguel, uma vez que ele é um santo guerreiro. Por outro lado, a concessão da autoridade do santo ao exército é parte do funcionamento do Estado dominicano e da sua aliança com a Igreja Católica.



Foto 4: Membros do exército dominicano aguardam a missa na plaza San Miguel.

Fonte: Acervo do Autor, 2017.

A segunda missa a que fui naquele dia foi a dedicada aos militares, rezada pelo Monseñor Obispo Jesus Castro Marte, bispo auxiliar do arcebispo de Santo Domingo, maior autoridade da Igreja dominicana e membro do exército, uma vez que o Estado dominicano é oficialmente católico e ao arcebispo cabe um enquadramento funcional militar. Monseñor Jesus fez uma missa menos demorada e menos direcionada às crenças “externas” – sobretudo, no seu sermão, optou por fazer uma defesa do amor de Cristo e da necessidade de o católico seguir seus ensinamentos. No entanto, a missa não per-

12 Não posso deixar de comentar como esse fator estético das roupas e panos na festa, ressoa parte da reflexão desenvolvida por Webb Keane (2005:200-201). Mais especificamente, como os signos só operam enquanto mediadores semióticos diante de ideologias semióticas historicamente específicas. Assim, uma pergunta que não pude responder é quando e como essas cores passaram a significar algo para os devotos do vodu dominicano.

deu em intensidade. Muitos devotos de San Miguel se juntaram atrás dos lugares reservados para os militares e o movimento só aumentou, ao ponto de o corredor do meio estar, também, repleto de pessoas.



Foto 5: Devotas e devotos de San Miguel na missa para os militares. Fonte: Acervo do Autor, 2017.

Após essa celebração, a igreja fecharia suas portas até as missas da tarde e da noite. Quando saímos, o movimento no parque San Miguel havia diminuído. Nessa hora, decidimos almoçar, pois não havia muito o que ficar esperando. Havia alguns servidores de San Miguel em transe, atendendo pessoas, e muitas pessoas esperando outros bolos para o santo chegarem. A batucada da festa a que fomos ao meio da manhã ia e voltava constantemente e por isso muitas pessoas levaram suas garrafas de rum e seus charutos para as proximidades.

Aproveitei também para ver como estava o espaço para as velas na igreja – foi nessa hora que tirei a foto que abre essa seção. O verde e vermelho, tão comuns nas festas de vodu, feitas para o mistério Belié Belcán e que tomavam a rua e as praças, agora enfeitavam a igreja, entre luzes e ceras derretidas. Desde então, começaram a me chamar a atenção não só a quantidade de velas, mas o acesso delas àquele espaço externo/interno da igreja e as preocupações do antigo pároco do santuário. A segunda parte daquele dia me fez pensar mais cuidadosamente a respeito das velas.



Foto 6: Pedidos e preces viram cera quente. Fonte: Acervo do Autor, 2017.



Foto 7: Suvenires vendidos na sacristia da igreja de San Miguel com réplicas da imagem do santo que se encontra dentro da igreja.

As festas para San Miguel: velas e composições (est)éticas

Na tarde do dia de San Miguel, eu e Sandra combinamos de ir a uma festa organizada por uma servidora de mistérios (amiga dela) em uma das cidades que compõe a zona metropolitana de Santo Domingo, Nígua. Para ir até lá, conseguimos, por acaso, a carona de um conhecido de Sandra que encontramos na manhã da festa e que sabia que ela poderia sugerir boas festas a San Miguel¹³ – o arquiteto Eduardo. No meio da tarde, encontramos ele e fomos em direção à Nígua, que fica no lado oeste da capital. Eduardo gosta de frequentar o máximo de festas a santos o possível porque lhe agradam os palos (como são chamados os tambores) e sempre há boa comida e bebida.

Quando chegamos a Nígua, duas horas depois devido ao trânsito, descobrimos que a amiga de Sandra só faria sua festa para o santo no dia seguinte. No entanto, ela nos indicou outra servidora de Belié, que teria sua festa naquele dia e morava perto de sua casa, a senhora Mariana. Após atravessarmos algumas quadras, chegamos à casa dela, que tinha alguns carros estacionados em frente e algumas pessoas na varanda. Nos aproximamos, perguntando se aquela era a casa de Mariana e rapidamente uma mulher de meia idade se levantou e confirmou que era ela. Após entrarmos e nos apresentarmos brevemente, ela explicou que estava de saída para a festa de um advogado que ela atende e que nós éramos bem-vindos a acompanhá-la¹⁴. Eu e Sandra agradecemos e então lhe explicamos a sorte que tivemos em encontrá-la saindo – já que nem imaginávamos poder ir até lá. Ela respondeu muito calmamente que San Miguel havia nos levado até ela e que não se tratava de um acaso, pois chegáramos justo na hora de ir para a festa.

Saímos em uma caravana de carros em direção ao que seria o norte da capital, passando por vielas estreitas e estradas antigas, e nos encaminhamos para o subúrbio de outra cidade, Manoguayabo – também lindeira com Santo Domingo. A casa ficava num pequeno e íngreme vale, em uma região afastada de movimento. Aliás, o melhor seria chamá-la de residência, pois era uma edificação composta por três grandes casas, com uma grande piscina e um espaço para festas. Foi nessa parte que ficamos todo o tempo. Já na entrada, havia uma enorme imagem, certamente a maior que eu vi, de San Miguel ao lado de Santa Ana ou Anaísa Pié – a esposa de Belié Belcan. A festa estava começando e havia uma grande expectativa para a chegada dos paleiros¹⁵, alguns dos melhores, segundo Sandra, que os conhecia de outras festas para santos.

Na parte de trás da casa, depois da piscina, havia uma pequena sala que brilhava de longe. A porta desta sala era feita de ferro trançado, deixando brechas como uma grade. Ao nos aproximarmos, vimos diversas imagens de santos, velas de todas as formas e cores, e tivemos a sensação de que dali saía um calor inexplicável. Foi a primeira vez que vi – provavelmente todos – os santos e entidades que compõem

13 Nos dias anteriores eu havia combinado com ela que não tentaríamos ir a alguma destas festas pois teríamos que voltar em transporte público à noite ou de madrugada, o que seria praticamente impossível, dado que o acesso às regiões afastadas é sempre difícil, e mesmo que fossemos de táxi, a volta seria imprevisível.

14 Conforme a própria Mariana nos explicou, esse advogado representa diversos bancos da capital em processos litigiosos.

15 Paleiros são tocadores de palos (tambores). Existem grupos que tocam profissionalmente, cobrando pela música em eventos particulares, que também tocam em eventos culturais. No entanto, me parece que a maioria dos paleros, são pessoas que têm outros trabalhos. Na região de Haina e Nígua (cidades costeiras na região metropolitana da capital), muitos estivadores do porto tocam em festas para santos e mistérios – mas o fazem como parte de um legado familiar – ponto que não irei explorar neste artigo.

as 21 divisões do Vodou dominicano (como se diz em espanhol, *la veintiuna división*), reunidos em um só lugar. A sala não foi frequentada pelos convidados da festa, por estar em um lugar mais reservado. O foco eram os tocadores, que demoraram pelo menos uma hora para chegar. Ao chegarem, se reuniram rapidamente em frente ao bolo preparado para San Miguel – não puderam subir ao palco montado sobre a piscina pois acabara de chover. Assim, logo após um deles, cujo tambor feito de tronco era o mais grosso, acender uma vela ao centro da roda e começar a marcar o ritmo, a música passou a embalar os convidados com a salve: “*San Miguel, San Miguel! San Miguel dame tu espada pa vencer!*”¹⁶.



Foto 8: A sala de santos da casa do advogado. Fonte: Acervo do autor, 2017.

As velas, que iluminam e conectam seres humanos a outros planos, passaram a ser usadas em cultos católicos após a adoção oficial da religião pelos romanos. Muitas definições e constrangimentos foram criados para o controle do seu significado (como no ano de 1917, a mandatória que exigia que as velas usadas em missas fossem feitas da cera de abelhas), mas isso não só não garantiu o cumprimento, como perdeu força nas últimas definições do código canônico. Nesse texto, elas ocupam distintas paisagens – com variedade de sentidos, além da função básica de acesso ao divino. Na festa do advogado dominicano, a produção exigiu pouco das velas e mais da bebida e da comida oferecidas aos convidados como sinal de agradecimento a San Miguel e do pedido para que a proteção continuasse.

Assim, entender o que significa a festa para a vida na República Dominicana é saber que a pluralidade de sentidos se espelha também na pluralidade de festas privadas ao santo. O espaço da igreja, repleto de velas coloridas, principalmente em verde e vermelho, expressam a entrada que esses objetos/

16 Conforme me explicou o líder do grupo de paleros, a vela os conecta com os espíritos. Não é possível tocar para Belié Belcan sem que haja uma vela acesa.

coisas têm. Se por um lado a quantidade de pedidos e orações valoriza e fortalece o santo, por outro, a contínua tentativa de expurgar a presença do vodu nas dependências da igreja – pelas velas e pelos devotos vestidos com as cores do santo – pressupõe a possibilidade de se produzir uma versão única do santo. Os pedidos estão diretamente relacionados a problemas do cotidiano e à vida profana de mortais. Pode ser a proteção de um advogado que defende os poderosos bancos, de um policial ou ainda de um traficante de drogas. Pode ser a garantia de que um filho consiga imigrar para os Estados Unidos ou a defesa contra a vizinha que inveja as benesses que se adquiriu ao longo da vida.

No trabalho de Alline Torres Dias Cruz (2014:52-53), esta função ordinária das relações com santos/mistérios do vodu ganha maior profundidade quando se leva em conta o sentido de serviço. Essa relação influencia a sua constituição enquanto pessoas. Na sua pesquisa, Cruz demonstra que ela (a relação com os mistérios) engendra fluxos de força (Cruz 2014:52). Esses fluxos compõem a ‘circulação do dom’ entre dominicanos em Porto Rico – o fazimento de família, pessoa e dom, e o serviço contínuo que essas relações demandam. Apesar de não poder me endereçar a essas questões diretamente, foi a partir do trabalho de Alline Cruz que compreendi a importância das velas (Cruz 2014:81-84) no cotidiano com os santos. Manter velas sempre acesas é um modo de alimentar a relação com eles.

O foco nas velas e sua importância informam as percepções a respeito da estética/ética contida nas relações e nas produções de significado. Há uma ressonância aqui com as preocupações de Michael Lambek a respeito de “éticas ordinárias” ou, ainda, da importância de coisas e objetos na manutenção dessas éticas onde coabitam e coexistem seres, tempos e planos distintos (Lambek 2010; Lambek 2002). Porém, não é minha preocupação traduzir ou realocar estas compreensões dentro do complexo esquema da filosofia ocidental sobre a ética – é o caso de tomar o termo de modo mais esvaziado, como uma etiqueta.

No meu entendimento, estou seguindo aquilo que o visível informa. As imagens do passado na relação com cultos negros/afro-caribenhos (as leis do Código Carolino e da constituição no período da ditadura trujillista) e as diferenças e proximidades entre servidores de mistérios e a Igreja Católica são constitutivas dos sentidos da(s) Festa(s) de San Miguel, pois não há somente uma festa.

Dentro do espaço da igreja, as velas são pedidos e intenções, mas também iluminam o grande altar. Fora dela, alimentam o fazimento diário de relações e a manutenção da força de San Miguel/Belié Belcan – como alimento da relação com os mistérios e a luz que acende os tambores. Se não fosse essa força, é bem provável que a festa ao santo se reduzisse a um pequeno festejo de bairro. Esse movimento anual que faz a festa ser famosa entre os dominicanos interessa também à igreja – as pessoas lotam as missas e contribuem como podem com o dízimo, mas sempre contribuem. Servidores de mistério costumam ir às missas, apesar de se sujeitarem aos sermões que não os reconhecem como portadores de crenças legítimas. Afinal de contas, seu dom de receber mistérios veio de Deus – o criador, cultuado dentro da igreja. Os deveres impostos pelo *dom* são atos orientados pelas éticas próprias das relações do vodu (ou a ética cotidiana da relação com cada santo). Elas transcendem os controles ou preceitos da Igreja Católica e se materializam nas velas e *velones*, nos panos e cores, dando forma às festas ao santo. A estéti-

ca conflituosa destas relações não deve se deixar levar por seu aspecto carregado. Ela não é uma confusão e sim uma profusão de elementos ordenados segundo as necessidades dos sujeitos em transformação¹⁷.

A transmissão/circulação de forças, mesmo sob conflitos (ou sob a acusação de externalidade de um componente por outro), reitera a importância e a força de San Miguel e demonstra indícios das variações internas ao vodu. É interessante lembrar a máxima de Edmund Leach (inspirado por Wittgenstein) a respeito dos rituais da Alta Birmânia: “Logicamente, estética e ética são idênticas” (2014:75). É importante, no entanto, guardar o seu complemento:

Na origem, os pormenores do costume podem ser um acidente histórico; mas para os indivíduos que vivem numa sociedade tais pormenores nunca podem ser irrelevantes, são parte do sistema total de comunicação interpessoal dentro do grupo. (Leach 2014:75).

A compreensão sensível do antropólogo britânico não deixa de ser relevante, apesar de aqui parcialmente descontextualizada, para sugerir que talvez se deva olhar para as velas sob outra perspectiva. Como mais recentemente colocam Henare, Holbraad e Wastell (2007:12) com respeito às coisas, há que se levar a sério o que parecem modulações metafóricas de nossos interlocutores para começar a entender seus mundos.

É especialmente relevante a forma como esses autores apontam a necessidade de se suspender a distinção ontológica entre conceitos e coisas e de se assumir um construtivismo radical, tal como o fazem Gilles Deleuze e Félix Guattari. Aliás, as velas no vodu dominicano, em suas propriedades e operações, se aproximam da definição de conceito desses dois filósofos: remetem a outros conceitos, planos e multiplicidades não só históricos, mas em devires e conexões presentes; seus componentes são inseparáveis nele (a cera e o pavio fazem o que é a vela – fora dela não são); são pontos de coincidência, condensação ou acumulação de seus próprios componentes (as velas são também a intensividade das intenções que as acendem) (Deleuze e Guattari 2010:27-28).

Há, no entanto, um limite para essa leitura. Nem sempre as velas são coisas-conceito no sentido amplo trazido acima. No catolicismo, elas ainda operam enquanto objetos numa relação clara com as intenções que não abrem mão da cesura entre sujeitos e objetos¹⁸. No ambiente da festa, o espaço das velas na igreja se preenche, portanto, de objetos e coisas. Umas queimam as intenções como devido, outras transbordam ou vazam, ocupando a superfície em seu entorno (Ingold 2012:29).

Volto a como cheguei ao Fray Francisco, ainda na minha primeira estada em campo, de modo a evidenciar outras leituras sobre os caminhos que percorri e o trânsito de praticantes do vodu na Igreja.

17 Em consonância com uma ou um dos pareceristas deste artigo, ressalto que o território sob domínio espanhol na ilha sofreu um relativo abandono da metrópole após a descoberta do ouro no México, além da expansão ao sul. O mesmo se pode dizer com relação à presença da Igreja ou pelo menos sua força nesse território. Após a Revolução Haitiana, a escravidão foi abolida em toda a ilha. Certamente, esse foi um momento em que se pode considerar que houve uma condescendência/negociação da parte do complexo Estado/Igreja com as práticas negras ou africanas. Um período crucial para o que resulta ser posteriormente a estética do vodu.

18 Para uma leitura etnograficamente informada do debate sobre a distinção entre objetos e coisas, e suas efetuações no universo do catolicismo, ou como operam as cesuras diante da possibilidade de se estar lidando com intenções maléficas (advindas do diabo), ver a brilhante reflexão de Ypuan Garcia (2018:266-269).

Passeio no Mercado Modelo

Apesar das muitas contraindicações por ser um estrangeiro branco, no dia 22 de fevereiro de 2017 fui ao Mercado Modelo, que como a igreja de San Miguel, está nas franjas da Zona Colonial em Santo Domingo (ver o mapa acima). O mercado é, ou foi, um local para a compra de suvenires turísticos. Subindo as suas escadas, fui abordado diversas vezes pelos donos das lojas da entrada. Uma vez dentro, a cada passo que dava, ouvia convites, quase convocações, para entrar nas diferentes, mas muito parecidas, lojas/bancas do local. Apesar de a fachada parecer algo semelhante às de mercados municipais no Brasil, sua estrutura interna era precária e as divisórias entre cada vendedor eram irrisórias e confusas. Decidi caminhar até o final para ver o que havia lá e por fim sair, pois não estava interessado em comprar suvenires.

Ao chegar aos fundos do Mercado, próximo a um vendedor de quadros muito semelhantes aos vendidos no centro da zona colonial, avistei no canto direito uma placa “*banca San Miguel*” e diversas imagens de santos ao redor dela. Pensei comigo mesmo que ali haveria de encontrar algo interessante. Após conversar brevemente com a dona, ela negou saber qualquer coisa sobre o vodu e disse que me levaria no lugar onde estava o que eu buscava. Me chamando para os fundos de sua banca, ela me levou ao interior da estrutura do mercado, ainda no lado direito – onde se via mais claramente a precariedade da construção –, para chegar a um lugar repleto de ervas, folhas de distintos tamanhos e cores amontoadas, além de velas de várias cores. Santos e mistérios agora me recebiam na banca/botânica¹⁹ *Belié Belcan* de Doña Elena.



Foto 9: Altar de Doña Elena. Fonte: Acervo do Autor, 2017.

19 Sobre as botânicas, ver Cruz (2014).

Essa senhora me recebeu enquanto lavava garrafas – e ao me ver prostrado em frente ao seu grandioso altar, disse que eu poderia tirar fotos se quisesse. Aproximadamente uma hora depois, chegou um conhecido seu que, depois de pedir um gole de café, acendeu um charuto enquanto conversava com ela. Ao me ver com a câmera na mão, perguntou se eu era jornalista ou fotógrafo e expliquei que era pesquisador e que vinha do Brasil. Tomás, como o chamarei aqui, foi muito receptivo e me explicou que era o guardião daquele altar. Ele me explicou parte da cosmologia do vodu dominicano e a gênese de San Miguel, como arcanjo guerreiro. Me perguntou se eu era católico e, quando confirmei que tive uma formação católica, me disse que para lidar com as coisas do vodu era importante que eu fosse à missa, de modo a evitar que coisas ruins acontecessem comigo. No meu caderno de campo anotei:

A base de sua leitura é de que tudo provém de Deus, isso reconhecido, há que se levar em conta que existe um mundo espiritual, com espíritos, anjos, semi-Deuses que há milhares de anos conviveram com os humanos. Seres extra-humanos. Nós não podemos vê-los mais pois aos poucos o homem foi se afastando desses seres e pelas suas criações (que na verdade são de Deus) perdeu a sensibilidade para o contato com eles. O mundo espiritual por sua vez contém uma série de dimensões as quais não podemos nem imaginar em forma, número e conteúdo. Ele me explicou que os animais em geral tem três olhos, pois são seres sensitivos, enquanto apontava o cachorro que agora se movimentava em cima da bancada - foi quando percebi que havia como três gatos circulando na banca. Voltando a sua explicação, e ao lugar de San Miguel, disse que ele é o líder das tropas divinas, de anjos, e que ele foi importante no momento em que Lúcifer, que controlava o conhecimento, se rebelou contra Deus. Com isso me explicou que os primeiros Beliés eram guerreiros/semideuses/espíritos que foram identificados com San Miguel devido a diversos processos históricos, envolvendo a Inquisição, e o controle dos saberes espíritas pelos franceses, e que a existência de vários Beliés se deve a pertenças que foram se repartindo e reproduzindo por parentesco. Diversos Beliés têm diferentes personalidades.

A complexa leitura de Tomás abria uma primeira experiência com relação a San Miguel. A afirmação de que haveria múltiplos Beliés confirmou que não se trata de simples representação, mas da ação de outros seres em outros mundos, outras ontologias. Quando lhe contei, ao final daquela tarde, que iria para a missa na Igreja de San Miguel, ele disse que me acompanharia. Saindo da Botânica, encontramos com uma amiga sua e passamos em uma loja, também pertencente ao mercado. Ele parou para comprar três velas em uma loja repleta de velas coloridas e produtos para vodu dominicano: uma azul, uma branca e outra vermelha. Ao chegarmos à igreja, que ficava a uma quadra dali, ele pediu que escolhêssemos qual vela acenderíamos – eu optei pela branca, a moça pela azul e ele pela vermelha. Segundo nos explicou, as cores falavam também sobre nossa personalidade – no meu caso, a de uma pessoa pacífica. Naquele dia, ao final da missa, Tomás me levou à sacristia para conhecer o Fray Francisco e agendar um horário para entrevistá-lo.

Notas conclusivas

Procurando levar a sério os entendimentos que me foram transmitidos, parece inevitável perceber as ações de San Miguel, como me explicou acima a senhora Mariana, no controle dos meus caminhos pela sua festa. No dia posterior ao da festa (30/09/2017), por exemplo, fui a mais um festejo junto com o arquiteto Eduardo, onde passamos o final da manhã e o início da madrugada, ao som de palos, comendo, bebendo e observando as pessoas receberem atendimentos de uma servidora de mistérios ou de Belié Belcan. Meses antes, quando acendi uma vela branca na igreja, junto com Tomás, eu havia pedido ao santo que me protegesse e guiasse para o bom sucesso da pesquisa.

As velas, por sua vez, são os vasos comunicantes entre o mundo católico-nacional e os mundos do vodu. São rastros históricos, mas também a via de acesso a esses mundos. Assim me definiu o tocador de palos, assim me introduziu Tomás, e dessa mesma forma se definiu o incômodo presenciado no dia da festa. É claro que outros elementos fazem parte desta composição – o rum, o tabaco e os tambores, que se bebe, se traga e se escutam. Porém, as velas que transbordam em cera parecem elas próprias transbordarem os limites do espaço destinado a elas e, a seu modo, pintam as dependências da igreja com as cores de Belié. Em contraste, no cotidiano, o uso delas é módico o suficiente para manter a relação com o santo e alimentar os mistérios. Ainda assim, não pretendo com isso definir qual é o limite entre esses mundos, mas posso explorar a externalidade de que me falava o Fray Francisco em dois tipos de leitura.

Penso que o caráter externo das velas coloridas, assim atribuído pelo Fray, possa ser explicado pela longa duração da distinção ontológica a qual Trouillot se refere (1995:76) – resultado de compreensões do mundo que têm sua origem na renascença, na qual se hierarquizam subjetividades, conforme se vê na normativa do Código Negro. O mesmo autor se debruça sobre tal distinção para demonstrar que ela se torna mais e mais complexa à medida que se consolida um pensamento moderno. A multiplicidade de representações do ‘selvagem’ em relatos de viajantes e obras literárias vai se reduzindo à proporção que o próprio pensamento ocidental se ordena e subdivide suas funções (Trouillot 2003:17-18). A compreensão e reprodução dessa representação fica a cargo do que se convencionou como antropologia no século XIX. As diversas críticas a essa representação achatada ao longo do desenvolvimento da disciplina têm diferentes faces e sentidos. Uma delas, que reclama a necessidade de retomarmos tais diferenças ontológicas, sem hierarquizá-las (Viveiros de Castro 1998:92), se volta consoante ao esforço de Trouillot em descolonizar o trabalho antropológico. Por isso, é mister retomar a leitura de Joan Dayan, que diz que as práticas do Vodú não se opõem ao Ocidente ou mesmo ao cristianismo. O mesmo vale para aqueles que o praticam. A forma criativa ou ativa pela qual se apropriam, indigenizam ou inventam as velas do catolicismo não é mera resposta aos controles do complexo Estado/Igreja dominicano, é também um modo de transformar o ocidente. Aliás, conforme apresentei acima, essas expressões têm também suas diferenças internas (as 21 divisões e/ou as variações do Vodou haitiano, que tem outras vertentes) e, como me explicou Tomás, elas se reportam às historicidades e aos planos indiscerníveis para os católicos.



Foto 10: A provável primeira imagem de San Miguel da ilha de Hispaniola, na casa de Diego Colombo, filho de Cristóvão Colombo, aproximadamente no século XVI ou XVII.

Fonte: Acervo do autor, 2018.

Por outro lado, essa externalidade das velas coloridas pode informar também um jogo “espacial”, de aproximação e afastamento. Um jogo ou movimento interessante que se observa na presença tão próxima de Lucas, sua festa e sua casa à frente da Igreja. A figura do santo que não se descola do mistério, transforma as práticas do catolicismo popular dominicano – ainda que sem os auspícios de alguns sacerdotes, ou produzindo o afastamento de outros. Tudo se passa como se, no dia da festa, a comemoração ao santo permitisse uma aceitação da contiguidade e esses marcadores de externalidade e diferença se percebessem mais pela variação na intensidade cromática que velas – mas também runs, charutos, bolos em verde e vermelho, roupas e etc. – produzem do que por uma aplicação de fato das dogmáticas clericais e estatais. Como bem observa Michael Taussig (2006:32), a palavra cor, no seu

sentido etimológico, está ligada ao ocultamento e, nesse contexto, eu diria que ela opera *cromo-topos*, de modo que as cores, em sua variação de intensidade, formam um gradiente inevitável que ora oculta, ora revela durações, permanências e relações²⁰. Essa cromotopia se efetua dinamicamente na Zona Colonial, mas também em espaços de antigos engenhos de açúcar e portos, onde hoje está a região metropolitana da capital da República Dominicana. Talvez aí esteja o transbordamento que transforma esteticamente vodu e catolicismo e onde outras leituras possíveis residem.

Assim, as cores verde e vermelho, que pintam também os adornos do brasão do exército, marcam poderosas coexistências temporais, ontológicas e cosmológicas, intangíveis sob uma luz qualquer, mas que se volvem imanentes à luz das velas.



Foto 11: Interior da Igreja de San Miguel em um dia de semana. Fonte: Acervo do autor, 2017.

Victor Miguel Castillo de Macedo é mestre em Antropologia pela UFPR e doutorando no PPGAS/Museu Nacional (UFRJ). É membro do Laboratório de Antropologia e História-LAH e ex-Visiting Fellow do Dominican Studies Institute (DSI - City University of New York, CUNY).

²⁰ Agradeço a John Collins tanto pela indicação da reflexão de Taussig sobre as cores quanto por sugerir o termo *cromotopos* ao comentar este texto, em um jogo com o termo homófono de Bakhtin, com Collins, comunicação pessoal, (2019). Recomendo ainda, outra análise na qual as cores operam diferenciações em contextos rituais afro-caribenhos, em Brackette Williams (1990).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDÚJAR, Carlos. 2007. *Identidad cultural y religiosidad popular*. Santo Domingo: Editorial Letra Gráfica.
- BARCELO, Javier Malagon. 1974. *Código Negro Carolino (1784)*. Santo Domingo: Ediciones de Taller.
- CRUZ, Alline Torres Dias da. 2014. *Sobre dons, pessoas, espíritos e suas moradas*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro, RJ: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- DAVIS, Martha Ellen. 1996. *Vodú of The Dominican Republic*. Indiana: Ethnica Publications.
- DAYAN, Joan. 1995. *Haiti, History, and the Gods*. Los Angeles: University of California Press.
- DEIVE, Carlos. 1988. *Vodu y Magia en Santo Domingo*. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana.
- DELEUZE, Giles; GUATTARI, Félix. 2010. *O que é a filosofia?*. São Paulo: Editora 34.
- GARCIA, Ypuan. 2018. Formas de “buscar Deus” e ser assediado pelo demônio: objetos na vida de católicos brasileiros. *Etnográfica*, 22(2): 259-280.
- HENARE, Amiria, HOLBRAAD, Martin, WASTELL, Sari. 2007. Introduction. In: Henare, A. Holbraad, M. Wastell, S. *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. London, UCL Press.
- HERSKOVITS, Melville. 1971. *Life in a Haitian Valley*. New York: Anchor Books.
- INGOLD, Tim. 2012. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos em um mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, 18 (37): 25-44.
- KEANE, Webb. 2005. Signs are not the Garb of Meaning: On the Social Analysis of Material Things. In: D. Miller (ed.). *Materiality*. Durham/London: Duke University Press.
- LAMBEK, Michael. 2002. *The Weight of the Past: living with history in Mahajanga, Madagascar*. New York: Palgrave MacMillan.
- _____, 2010. Introduction. In: M. Lambek (ed.) *Ordinary Ethics*. New York: Fordham University Press.
- LEACH, Edmund. 2014 [1964]. Introdução. In: *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, pp.65-81.
- MÉTRAUX, Alfred. 1958. *Le Vadou Haïtien*. Paris: Éditions Gallimard.
- PRICE-MARS, Jean. 1953. *La Republique d’Haïti et la Republique dominicaine*: Les aspects divers d’un problème d’histoire, d’géographie et d’éthnologie. Tome II. Port-au-Prince: Collection du Tri-cinquantenaire de l’Indépendance d’Haïti.
- RAMSEY, Kate. 2011. *The Spirits and the Law – Vodou and Power in Haiti*. Chicago: The University of Chicago Press.
- STRATHERN, Marilyn. 2014. Artefatos da história: os eventos e a interpretação de imagens. In: M. Strathern. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, pp.211-230.
- TAUSSIG, Michael. 2006. What colour is the sacred? *Critical Inquiry*, 33 (1): 28-51.
- TEJEDA ORTIZ, Dagoberto. 2013. *El Vudú en Dominicana y en Haiti*. Santo Domingo: Ediciones Indefolk, Colección Dagoberto Tejeda.

- TROUILLOT, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: power and the production of history*. Boston: Beacon Press.
- _____, M. 2003. Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness. In: M. Trouillot. *Global Transformations: Anthropology and the modern world*. New York: Palgrave MacMillan.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1998. Supernature: under the gaze of the other. In: Viveiros de Castro, Eduardo. *Cosmological Perspectivism in Amazonia and elsewhere*. Four lectures given in the Department of Social Anthropology. Cambridge: HAU Master Series.
- WILLIAMS, Brackette. 1990. Dutchman Ghosts and the History Mystery: Ritual, Colonizer, and the Colonized interpretations of the 1763 Berbice Slave Rebellion. *Journal of Historical Sociology*. 3(2): 133-165.
- WOLF, Eric. 1958. The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol. *The Journal of American Folklore*. 71(279): 34-39.

REFERÊNCIA DAS IMAGENS

Zona Colonial de Santo Domingo. 1992. *Archivo General de la Nación* (AGN), DO Archivo General de la Nación Mapas Gaar/ 1.1.1.02. Disponível em: <http://coleccion.es.agn.gob.do/opac/ficha.php?informatico=00098914SS&codopac=OUCAR&idpag=1342787271#> Acesso em: 7 de julho de 2019.

VELAS E VELONES: SOBRE ESTÉTICA E MATERIALIDADE ENTRE CATOLICISMO E VODU NA REPÚBLICA DOMINICANA

Resumo: Neste trabalho, exploro a multiplicidade de papéis e sentidos que coisas e seres não-humanos contêm em festas de religiosidade popular na República Dominicana. Tomo como ponto de partida as controvérsias que se passaram durante um trabalho de campo sobre a *Fiesta de San Miguel* em torno das velas e dos *velones* (velas grandes), que se diferenciam por cor e tamanho. O pano de fundo para essa breve reflexão é o enunciado que opõe catolicismo e vodu, sobre o qual eu argumento que objetos/coisas, formas e cores circulam, mobilizam e articulam sentidos e valores que tornam mais complexa tal oposição. Também caracterizo a intensidade e a duração temporal dessa fricção em outras épocas e registros. O objetivo é demonstrar de que maneira elementos sensíveis e estéticos alimentam uma contiguidade entre os polos dessa antinomia, que termina por fortalecer San Miguel como santo e mistério na compreensão dominicana.

Palavras-Chave: Catolicismo Popular; Vodou Dominicano; Materialidade.

CANDLES AND “VELONES”: ON AESTHETICS AND MATERIALITY BETWEEN CATHOLICISM AND VODOU IN THE DOMINICAN REPUBLIC

Abstract: In this work, I explore the multiplicity of roles and meanings that things and no-human beings contain in popular religiosity celebrations in the Dominican Republic. I take as a starting point controversies that took place during fieldwork at *Fiesta de San Miguel* relating to candles and *velones* (big candles), which differ in color and size. The context of this brief reflection is the stated opposition between Catholicism and Vodou, which I develop arguing that objects/things, forms, and colors circulate, mobilize and articulate senses and values that make such an opposition more complex. I also characterize the intensity and the temporal duration of this friction during other epochs and registers. The main goal is to demonstrate how sensitive and aesthetic elements feed contiguity between the two poles of this supposed antinomy, which ends up strengthening San Miguel as both a saint and a mystery in the Dominican vision.

Keywords: Popular Catholicism; Dominican Vodou; Materiality.

RECEBIDO: 18/02/2019

APROVADO: 30/06/2019

“Aqui a gente não faz milagre”: Particularidades do tratamento espiritual de doenças no espiritismo kardecista¹

ALLAN WINE SANTOS BARBOSA

Introdução

As experiências de cura em contextos religiosos vêm se mostrando como instâncias privilegiadas para a reflexão antropológica e sociológica. Indo desde a cura xamânica até os exorcismos neopentecostais – envolvendo a agência de espíritos, santos e sacerdotes na vivência concreta de doenças, dores, sofrimentos e aflições – os tratamentos religiosos e fenômenos de cura por intermédio do sagrado vêm ganhando força com as crescentes disputas no interior da esfera religiosa; e desta com os movimentos seculares que tomam o conhecimento científico convencional como única instância legítima de intervenção terapêutica sobre o corpo². Mais do que isso, inúmeras formas de religiosidade, como o movimento Nova Era, mobilizam experiências heterogêneas de saúde e bem-estar do corpo e da alma. Terapias com cristais, passes energéticos, utilização de substâncias fitoterápicas e práticas advindas de religiões orientais são alguns exemplos de como as religiões têm intensificado seu escopo de ação sobre a dimensão da saúde.

No contexto religioso brasileiro, esse movimento não é recente. Existe um número considerável de estudos dedicados à discussão de curas milagrosas no catolicismo popular – grande parte dos casos circundando a figura da Virgem Maria ou de santos e santas –, práticas xamânicas entre povos indígenas, possessão e ritual no candomblé, terapias espirituais kardecistas, entre outros eixos temáti-

1 Versões preliminares deste texto foram apresentadas nas *XIX Jornadas Sobre Alternativas Religiosas en América Latina*, realizadas entre os dias 14 e 17 de novembro de 2018 em Santiago, Chile, e na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF. Agradeço pelos comentários e sugestões recebidos nessas duas instâncias de debate.

2 Isso não significa que não existam movimentos que tensionam tais divisões. Para discussões sobre a construção da espiritualidade enquanto dimensão da saúde e sua relação com políticas públicas e práticas médicas, ver Toniol (2014; 2015).

cos. Busco realizar aqui uma contribuição etnográfica a esse debate, mais especificamente às discussões sobre saúde e doença no espiritismo kardecista, a partir de uma análise centrada tanto na experiência do tratamento quanto nas concepções ideológicas envolvidas na relação entre conhecimento científico secular e agência espiritual. Essa relação é interessante de um ponto de vista antropológico, dado que a história de consolidação do espiritismo no Brasil está imbricada com conflitos e disputas em torno de técnicas terapêuticas e cuidados com o corpo e a alma (Moraes 2017). Começando pelas práticas de reicitismo mediúnico, homeopatia e noções do chamado "magnetismo animal", o espiritismo enfrentou, entre os séculos XIX e XX, resistência e sanções legais por parte das autoridades médicas e sanitárias, além do próprio Estado Republicano (Giumbelli 1997b; Arribas 2010). A partir da segunda metade do século XX, o espiritismo voltou a se envolver em controvérsias com médicos e instituições estatais por conta das famosas cirurgias espirituais, que chamaram a atenção da mídia internacional por implicarem em intervenções concretas no corpo e pelas narrativas de curas quase miraculosas³. Conforme o espiritismo se institucionalizou e ampliou sua presença na sociedade brasileira, essas modalidades mais extremas de cura e tratamento deram lugar a práticas mais contidas e/ou com maior respaldo na doutrina, como os passes, a desobsessão, a água fluidificada e o atendimento fraterno⁴.

Dado esse histórico de diálogo entre espiritualidade e saúde, o escopo de experiências mediúnicas é bastante variado de um centro espírita para outro – ainda que exista uma pressão para a padronização a partir da FEB (Federação Espírita Brasileira) e outros grupos institucionais. Durante o trabalho de campo para minha pesquisa de mestrado – realizado num pequeno centro espírita da cidade de São Carlos, interior de São Paulo –, tive contato com algumas dessas práticas, apesar de não as ter tomado como objeto principal da análise. O centro em questão, a Instituição Espírita Casa do Caminho, oferecia aos visitantes o rol tradicional de atividades espíritas: passes, palestras, grupos de estudo, orações, atendimento fraterno, além de um conjunto de iniciativas assistenciais junto à comunidade local. Uma de minhas interlocutoras durante o trabalho etnográfico, uma dona de casa que acabara de passar dos 60 anos e que estava frequentando a Casa do Caminho, comentou em mais de uma oportunidade sobre a ausência naquele centro de uma junta médica espiritual que pudesse realizar atendimentos voltados à questão da saúde. Essa limitação do centro, que incomodava Dona Maria⁵, levou-a a buscar um outro centro da vizinhança – a Casa de Caridade Estrada de Luz – que lhe oferecesse esse tipo de atividade.

Meu objetivo neste artigo é utilizar a experiência de Dona Maria ao buscar um centro que realizasse consultas e tratamentos espirituais para discutir algumas características que marcam a relação entre espiritismo e saúde, assim como o modo pelo qual essa religião concebe a possibilidade de diferentes registros ideológicos (a ciência e o sagrado) apreenderem um mesmo mundo. Essa questão é mobilizada por meio de um contraste com a noção de milagre⁶ presente no catolicismo e sua importância

3 Sobre cirurgias espirituais e tensões com o espiritismo institucionalizado, ver Souza (2014).

4 Para um levantamento das modalidades de tratamento oferecidas comumente nos centros espíritas, vale a pena citar o trabalho de Lucchetti (2013), sobre terapias complementares nos centros espíritas de São Paulo.

5 A pedido da interlocutora, seu nome e o da instituição que conduz as consultas espirituais foram substituídos.

6 Uma discussão sobre as dificuldades em delimitar o sentido da noção de milagre, bem como distinções teóricas em relação às noções de magia e "maravilha" (*wonder*), pode ser encontrado no artigo de Shanafelt (2004). Utilizo aqui a acepção teológica clássica de *miracula* tal como descrita por Benedicta Ward (1987), isto é, como manifestações da agência divina no mundo, embora, como ficará claro adiante, essa caracterização tenha comportado disputas acerca dos tipos de eventos que poderiam ser classificados nessa rubrica.

na articulação histórica entre natureza e religião. No caso do kardecismo, como buscarei demonstrar, as técnicas e retóricas envolvidas nos procedimentos espirituais tornam visíveis uma série de tensões e articulações importantes no interior da doutrina quando o assunto é a intervenção sobre doenças, aflições e sofrimentos. Tais tensões mobilizam valores importantes na religião, como evolução, carma e expiação, além de problematizar a relação entre o conhecimento espírita do cosmos e a medicina secular convencional. Utilizo alguns elementos da abordagem fenomenológica de Thomas Csordas (1994; 2008) para apreender como tais questões ganham concretude no modo como os pacientes sentem e entendem as transformações advindas da agência espiritual (e médica) sobre seus corpos/espíritos. Por fim, traço uma discussão sobre como as tensões citadas acima podem ser encaradas como fundamentos da própria eficácia dos tratamentos espirituais no kardecismo, apontando que oposições e disputas entre material e espiritual, ciência e religião, entre outras, ganham contornos complexos e variáveis em situações de sofrimento e busca pelo alívio.

A escolha da trajetória de Dona Maria nos processos de tratamento espiritual como fio condutor da descrição que aqui proponho se deu por uma questão metodológica, pois acompanhei todas as suas idas à Casa de Caridade Estrada de Luz, documentando as impressões e experiências decorrentes. O primeiro contato de Dona Maria com a Estrada de Luz foi através da recomendação de uma amiga não-espírita que sofria com dores nas costas e estava desiludida com a inabilidade dos médicos em diagnosticar a origem do problema, tendo sido posteriormente curada pela ação dos especialistas espirituais. Como se encontrava numa situação análoga, enfrentando dores nas pernas que começavam a lhe prejudicar os afazeres cotidianos, Dona Maria resolveu seguir a recomendação e fazer uma visita à casa espírita. É interessante notar que nenhuma das duas se definem como kardecistas, embora participem com certa regularidade de atividades em centros espíritas e partilhem de crenças emblemáticas, como reencarnação, carma e mediunidade.

Outra razão para a escolha desse caso etnográfico em específico é que a história de Dona Maria é ilustrativa de boa parte das pessoas que buscam tratamentos espirituais. Atormentada por dores constantes nas pernas, buscou sem sucesso um tratamento eficaz com vários médicos e especialistas. Os exames, receitas e bulas já se acumulavam desde o início das muitas idas aos consultórios. Alguns diagnósticos apontavam um problema de artrite, outros culpavam o elevado nível de ácido úrico nos exames sanguíneos, com “soluções” indo da prática de exercícios físicos até um número razoável de medicamentos que nunca pareciam resolver de fato o problema. Essa situação deu força a uma crescente desconfiança diante das habilidades dos médicos convencionais, que pareciam “*não saber de nada*”. A possibilidade de realizar um tratamento espiritual, buscando pela via da religião aquilo que o conhecimento técnico se mostrava incapaz de proporcionar, não encontrou resistência, pois Dona Maria já havia realizado um tratamento desse tipo num centro espírita de outra cidade – com aparente sucesso, ressaltava ela. De toda forma, e esse é um discurso ubíquo nos centros espíritas que realizam tratamentos, não custava tentar mais essa alternativa: “*mal não vai fazer*”. Nesse sentido, enfocar um caso etnográfico com tais características nos permite identificar alguns elementos fundamentais da experiência de cura e tratamento no espiritismo ao mesmo tempo em que possibilita a análise detida de uma descrição concreta do fenômeno.

A Busca pela Cura

A Casa de Caridade⁷ Estrada de Luz é um pequeno centro espírita localizado num bairro popular de São Carlos, interior de São Paulo. Seu estatuto enquanto instituição espírita não parece muito definido, dado que não é registrada pela USE (União das Sociedades Espíritas Intermunicipal de São Carlos) e nem conta com uma estrutura física própria – as sessões acontecem na casa de um dos dirigentes. Com efeito, a própria agenda de atividades da casa reflete essa posição, dado que, ao contrário dos centros espíritas mais institucionalizados, a Estrada de Luz apenas realiza reuniões de tratamento, oração, palestras de pequeno porte e passes. A administração da instituição tem um caráter mais pessoal e até mesmo familiar do que os centros maiores, que contam com redes de voluntários e quadros de funcionários. Esse é o caso da Casa do Caminho, uma instituição espírita de médio porte localizada no mesmo bairro da Estrada de Luz e na qual realizei meu trabalho de campo durante o mestrado (Santos Barbosa 2018).

Dona Maria chegou ao centro numa terça-feira, tendo ouvido dizer que nesse dia eram realizadas as consultas espirituais. Ao conversar com um dos dirigentes do centro, ela foi informada que aquele era o dia dos passes e que as consultas eram feitas às quintas-feiras; foi recomendado, entretanto, que ela ficasse, participasse da oração e tomasse o passe, uma vez que este também é um componente importante de qualquer tratamento espiritual. O passe, de acordo com a dona de casa, ocorreu nos moldes tradicionais do espiritismo. Os presentes se sentaram em cadeiras numa sala e lhes foram distribuídas senhas numéricas de acordo com a ordem de chegada. Um dirigente fez uma oração, acompanhada de uma fala evangelizadora. Logo em seguida, as pessoas começaram a ser chamadas de acordo com as senhas para uma sala separada em que recebiam, privadamente, o passe de um médium colaborador do centro. Trata-se, portanto, da já bem documentada prática espírita de realizar, por meio da imposição de mãos, a manipulação, purificação e transmissão de fluidos energéticos para a pessoa que necessita dessa energia benéfica.

Discuti as características do passe de forma detida em outro lugar (Santos Barbosa 2018:59-68), mas é preciso retomar aqui alguns pontos dessa prática. O passe opera a magnetização do fluído universal, transformando-o num “bálsamo”, termo muito utilizado pelos espíritas para descrever energias com capacidade de cura e recuperação. Ao entrar no corpo do receptor, o fluído magnetizado proporciona uma espécie de redução da entropia energética no corpo e na alma, além de purificar os canais de fluxo energético. Assim como o sangue flui pelo corpo transportando oxigênio e demais componentes para o bom funcionamento dos sistemas fisiológicos, o espírito também possui canais em que fluem correntes energéticas necessárias para a vida e para a manutenção da relação entre corpo e alma. Energias impuras são tidas pelos espíritas como mais densas e próximas da matéria, chegando a ter a capacidade de bloquear o fluxo energético do sistema espiritual ou mesmo comprometer seu funcionamento de um modo geral. Esse comprometimento pode ocasionar desde problemas espirituais até

⁷ Vale notar que a própria alcunha de “Casa de Caridade”, no contexto espírita, evoca as Casas de Misericórdia, instituições que emulam elementos das irmandades católicas para a prática da caridade cristã. Tais instituições desempenharam e ainda desempenham um papel fundamental na oferta de serviços de saúde e assistência à população. Para algumas análises históricas desse fenômeno que remonta ao período colonial do Brasil e do Império Português, ver Mesgravis (1976) e Quiroga (2010).

doenças físicas propriamente ditas⁸, o que torna o passe um componente indispensável da profilaxia e do tratamento que o espiritismo promove para corpo, mente e alma.

Ao fim do passe, os dirigentes do centro pediram que Dona Maria voltasse na noite de quinta-feira, quando um médium (incorporando um espírito médico) realizaria uma consulta e analisaria suas dores nas pernas. Na quinta-feira seguinte, o procedimento na Estrada de Luz foi basicamente o mesmo. As pessoas chegaram, em número maior do que na noite de terça-feira, e se sentaram na sala, recebendo senhas de atendimento individual. Sem que houvesse fala ou algo análogo às costumeiras palestras realizadas na maioria dos centros espíritas, as pessoas começaram a ser chamadas para o cômodo em que as consultas eram realizadas. Quando chegou sua vez, Dona Maria entrou na pequena sala e o médium pediu para que ela se deitasse numa espécie de maca. O médium incorporava um espírito que se apresentou como “Doutor José”, mas a identidade do médico espiritual não foi tema de nenhuma apresentação mais completa. Ao contrário dos espíritos quase míticos que pontuam as biografias de médiuns (como o mineiro José Arigó) e cujas histórias de vida frequentemente trazem à tona elaborações históricas e alguma dimensão de alteridade⁹, o médico espiritual que atendeu Dona Maria não comentou nada sobre suas encarnações passadas nem sobre sua experiência de prática médica neste ou no outro mundo.

No consultório improvisado havia também vários auxiliares, responsáveis pela manutenção vibratória do ambiente através de passes e orações durante toda a consulta. Assim que Dona Maria deitou-se sobre a maca, o médium se aproximou e começou a fazer movimentos com as mãos sobre todo o corpo da dona de casa, como se realizasse passes localizados em cada membro e órgão. Esse procedimento durou alguns minutos, acompanhado das orações e passes realizados pelos auxiliares. Durante esse tempo, Dona Maria permaneceu concentrada e em oração, tal como havia sido orientada pelos condutores da sessão. Logo em seguida veio o diagnóstico: a idosa sofria de “friagem nos ossos” ou, como o espírito buscou esclarecer, reumatismo. Essa constatação foi transmitida aos auxiliares com a presença de Dona Maria, assim como o tratamento sugerido: escalda-pés (uma técnica tradicional que consiste na submersão dos pés e tornozelos em água morna ou quente visando o relaxamento muscular e alívio das dores) e continuação tanto do tratamento médico convencional quanto do espiritual, havendo a necessidade de continuar visitando a Casa de Caridade para novas consultas e acompanhamento. A fala do médico espiritual foi rápida e direta, provavelmente para que outra pessoa pudesse entrar logo em seguida e garantir o máximo de atendimentos na noite. Dona Maria saiu da sala e aguardou pelo fim dos atendimentos, quando foi realizada uma oração de encerramento.

8 Embora não seja possível dizer que os espíritas sempre apontem uma causa espiritual para justificar uma doença, pude observar com grande frequência esse tipo de argumento para traçar as origens de problemas fisiológicos, emocionais e psicológicos de uma pessoa, o passe sempre constituindo a resposta básica para o início do processo de cura.

9 Alteridade histórica, no caso dos médicos cujas encarnações haviam se dado em épocas passadas, ou mesmo geográfica, como nos muitos casos documentados em que os espíritos eram médicos estrangeiros, especialmente alemães. O Dr. Adolf Fritz, conhecido espírito que operava pelas mãos de José Arigó (e posteriormente de outros médiuns que alegavam incorporá-lo), chegou a revelar sua história de vida numa entrevista através de Arigó. Nascido na Alemanha em algum momento do século XIX, Fritz mudou-se para a Polônia aos quatro anos por conta do estado de saúde de seu pai, que sofria de asma. Após a morte prematura dos genitores, o jovem foi obrigado a trabalhar e estudava medicina no pouco tempo livre que dispunha, chegando à universidade através de esforço e mérito próprios. Pouco antes de se graduar, um militar de alta patente chegou ao seu consultório em busca de ajuda médica para a filha que estava à beira da morte. O jovem médico não foi capaz de salvá-la e, por conta disso, acabou responsabilizado pela morte da garota. Na prisão, Fritz sofreu tortura e suportou grandes sofrimentos, conseguindo fugir para a Estônia, onde viveu de 1914 até sua morte em 1918.

Dona Maria acabou não voltando à Casa de Caridade até o momento de escrita deste artigo, mas reconheceu que deveria e planeja estabelecer em breve uma agenda regular de participação nas sessões. Esse sentimento de que ela deveria, de fato, retornar era intensificado pela constatação de que as dores nas pernas haviam realmente diminuído desde a consulta espiritual, embora o problema ainda persistisse. A prática regular de escalda-pés também se mostrava eficaz em proporcionar relaxamento e sensação de alívio nos dias em que as dores atacavam com maior intensidade, apesar da dona de casa reconhecer que se trata de uma medida paliativa e não de um tratamento propriamente dito. Além disso, Dona Maria se mostrava inclinada a reconhecer a eficácia dos tratamentos espirituais por conta de uma experiência passada em que se viu livre de alguns problemas de saúde graças a uma cirurgia espiritual realizada num centro de outra cidade. No geral, a experiência de tratamento espiritual foi encarada como eficaz e todo o processo foi capaz de produzir na doente uma experiência de recuperação, ainda que parcial. A ideia de que a cura não é alcançada imediatamente, mas através de um tratamento processual e em conjunto com a medicina convencional, é um componente importante dessa eficácia, dado que Dona Maria sempre expressou uma desconfiança diante das curas miraculosas noticiadas na mídia – especialmente nos contextos neopentecostais e muitas vezes associadas ao exorcismo. Um tratamento mais “*pés no chão*” e “*realista*”, portanto, lhe pareceu mais confiável e “*verdadeiro*”.

Concepções de doença e possibilidades da agência espiritual

A narrativa de Dona Maria é ilustrativa de duas tensões importantes no interior da noção de cura espiritual tal como desenvolvida pelo espiritismo. Em primeiro lugar, a histórica tensão entre medicina convencional e medicina espírita, uma oposição que divide o próprio movimento kardecista acerca da natureza das mazelas do corpo e da alma, além de implicar diretamente no modo como o espiritismo constitui e legitima sua identidade como religião. Em segundo lugar, a oposição entre natureza/materialidade e religião/espiritualidade, que encontra no kardecismo uma configuração bastante específica. O espiritismo enfrenta ambiguidades no que diz respeito ao modo como identifica e trata problemas de saúde, com médiuns e espíritos priorizando ora questões (e disposições) do corpo físico ora problemas relacionados à alma e ao processo de evolução espiritual que constitui a base da doutrina espírita. Ambas as tensões se materializam na experiência concreta da pessoa que busca o tratamento oferecido pelo centro espírita. Em outras palavras, tais problemas podem ser pensados a partir da experiência corporificada (tanto em termos do corpo físico quanto do corpo espiritual) engendrada nesses processos de consulta, tratamento e cura espiritual.

O estudo da cura espiritual permite enfocar os corpos em sua dupla dimensão ontológica (material e espiritual), possibilitando a dissolução momentânea dessa separação que é um reflexo de outras dualidades caras ao pensamento científico (mente e corpo, sujeito e objeto etc.). Esta reflexão, portanto, está alinhada com os trabalhos de Thomas Csordas (1994; 2008) sobre a fenomenologia da cura em contextos religiosos:

Ao dirigir o seu foco para a experiência corpórea, Thomas Csordas defende que a abordagem da corporeidade está para além da representação e do discurso, sem, contudo, deixar de incluir essas dimensões. Essa é a pedra de toque da sua abordagem do corpo, que não é mais nem o corpo como mero instrumento, corpo significado, nem o corpo como lugar de inscrição (para fazermos uso da metáfora textualista) da cultura, mas é o corpo fenomênico, o corpo como *locus* da cultura, meio de sua experimentação do “fazer-se humano” em suas múltiplas possibilidades. (Steil e Murillo 2008:11).

Ao conferir importância à experiência corporificada do suplicante, essa abordagem também possibilita uma aproximação com a proposta de Diana Espírito Santo e Ruy Blanes (2014) para uma antropologia da agência de entidades intangíveis. Um posicionamento desse tipo implica em ir além das formulações ideológicas e doutrinárias, visando traçar as condições pelas quais tais entidades produzem efeitos no mundo, explorando também as dimensões narrativas que possibilitam seu reconhecimento e legitimação. No caso etnográfico em questão, que tipos de procedimentos e transformações possibilitam a eficácia da agência espiritual em direção à cura? Como esse quadro de experiências heterogêneas é capaz de articular disposições pessoais e coletivas que rivalizam e se articulam com o conhecimento médico convencional? Mais do que isso, como a experiência do tratamento espiritual, ao produzir sua eficácia, engendra também um entendimento do mundo e da natureza que não se opõe, mas engloba, a ciência secular?

Para responder a essas questões, minha proposta é começar justamente da cosmologia e do que poderíamos chamar de “ideologia” religiosa. Quando lidamos com fenômenos de cura e tratamento de aflições dos mais diferentes tipos, encontramos diferentes narrativas que disputam e se articulam na busca de legitimação. A própria natureza da aflição, conforme demonstra o caso de Dona Maria, é muitas vezes incerta, tanto pela ótica da medicina convencional quanto do tratamento religioso. Com efeito, o sofrimento físico e espiritual propõe um difícil dilema para as práticas terapêuticas espíritas. Marcelo Camurça (2016) identifica esse dilema na caracterização moral da doença no espiritismo:

Segundo a Doutrina Espírita, grosso modo, podemos situar as causas das doenças em dois eixos: 1) A doença ligada ao processo de desenvolvimento espiritual do indivíduo, expressando-se como resultado de situações vividas em “existências ou encarnações anteriores”; 2) A doença como produto de interferência de espíritos inferiores que dominam corpos e mentes de indivíduos vulneráveis a esta influência. Dá-se a este fenômeno, o nome de obsessão. (Camurça 2016:231).

De um ponto de vista doutrinário (e localizar essa concepção é um passo fundamental), a doença pode ser entendida como um reflexo cármico sobre o corpo/espírito de ações passadas nesta ou em outra encarnação. A “lei de causa e efeito” delineada por Allan Kardec opera como um poderoso organizador de experiências na medida em que confere um teor de determinismo divino (Camurça 2016:232) aos sofrimentos e problemas de ordem fisiológica e psicológica. Uma doença pode ser, por exemplo, o efeito de alguma ação terrível cometida numa existência anterior, isto é, um carma a ser expiado e uma experiência pela qual a pessoa *merece* passar.

Por outro lado, a doença também pode se configurar como uma investida de espíritos inferiores sobre a pessoa encarnada em decorrência de desequilíbrios na faixa vibratória desta última. Os

espíritas chamam de “faixa vibratória” o nível energético evolutivo em que a pessoa se coloca através de suas ações e pensamentos, algo próximo da ideia de sintonia nas frequências de rádio. Uma pessoa que ocupe sua mente com pensamentos moralmente elevados e ações caridosas é capaz de alcançar faixas evolutivas mais altas e, por conta disso, se colocar sob a agência de espíritos evoluídos e guias benevolentes que a auxiliem em seu processo de melhoramento espiritual. Quando ocorre o inverso e a pessoa mergulha em pensamentos e atitudes maliciosas e moralmente condenáveis, seu espírito vibra em faixas inferiores e se coloca em contato com outros espíritos, pouco evoluídos. A partir disso, pode ocorrer o que os espíritas chamam de obsessão, isto é, o ato de um espírito inferior se “prender” a um encarnado de modo a influenciar suas escolhas, roubar energias, fazer o mal e causar danos à saúde física e mental da vítima¹⁰. Passa a ser, então, necessária a intervenção de outros espíritos e/ou médiuns para que o obsessor seja convencido a deixar a vítima em paz. Esta também deve buscar melhorar seus pensamentos e ações para evitar a ocorrência de novos casos de obsessão, geralmente através do estudo do espiritismo e da prática da caridade¹¹.

O quadro formado pela doutrina espírita constitui uma retórica que se faz presente em qualquer discurso de cura nessa religião. A cura, segundo Csordas (2008, p. 50), depende de um discurso convincente que “transforma as condições fenomenológicas sob as quais o paciente existe e experiencia sofrimento ou aflição”. O aspecto retórico da cura, portanto, direciona a atenção do paciente para determinadas ações e práticas ou coloca elementos habituais da experiência sob uma nova luz que produz novos significados. O autor chega a falar na construção de um “novo mundo fenomenológico” por meio dessa experiência, que transporta o paciente para um estado dissimilar ao estado de “pré-doença” e de “doença”. Mostrar como essa nova realidade se constitui é uma das tarefas do projeto analítico de Csordas. Os fenômenos chamados pelo autor de “processos endógenos” são parte importante de como essa realidade se atualiza na experiência:

Na medida em que os processos endógenos ocorrem em níveis fisiológicos e intrapsíquicos, e a retórica age tanto no nível social da persuasão e influência interpessoal quanto no nível cultural dos significados, símbolos e estilos de argumento, a experiência da cura é uma experiência de totalidade. (Csordas 2002:25)¹².

O caso espírita tem a particularidade de mobilizar tanto um discurso doutrinário/institucional de que os sofrimentos pelos quais uma pessoa passa na vida atual são frutos de suas próprias ações passadas (algo que deve ser “pago” e de que o paciente não pode escapar) quanto uma visão que integra espiritismo e catolicismo popular e que expressa a possibilidade de intervenção de agentes espirituais

10 Existem também casos de obsessão em que a vítima não é diretamente responsável ou ainda em que o espírito obsessor não tem plena consciência de suas ações. Um exemplo emblemático desses casos é quando a morte de um parente ou cônjuge leva o espírito agora desencarnado a obsediar alguma pessoa ainda viva por quem nutria muito afeto. A intenção do espírito, nesses casos, é muitas vezes a de tentar ajudar ou apenas ficar ao lado da vítima, mas sua ignorância e fixação acaba por causar danos a esta última.

11 Discussões sobre o processo de desobsessão podem ser encontradas em Cavalcanti (1983), Lewgoy (2000) e Santos Barbosa (2018).

12 Optei por traduzir eu mesmo este trecho porque na tradução oficial, publicada pela Editora da UFRGS, a relação que o autor busca estabelecer aparece um pouco obscurecida: “A experiência de cura é uma experiência de totalidade até onde os processos endógenos ocorrem em níveis fisiológicos e intrapsíquicos, e a retórica age tanto no nível social de persuasão e influência interpessoal quanto no nível cultural de significados, símbolos e estilos de argumentos.” (Csordas 2008:51). O problema está no uso da expressão “até onde” para traduzir “*insofar as*”.

para amenizar os problemas e dores causados pelas dívidas cármicas¹³. O dilema foi notado por Camurça (2016:231), ao afirmar que o espiritismo brasileiro coloca, “de um lado, a ênfase numa ascese ética e espiritual diante da provação da enfermidade sugerida numa interpretação doutrinária e de outro, a prática costumeira das cirurgias espirituais e todo tipo de receituário usado como recurso terapêutico (passes, ingestão de água fluidificada etc.).” O resultado, em termos gerais, é uma definição ambígua da doença como algo que pode ser tanto uma provação pela qual a pessoa tem de passar nesta encarnação (como parte de seu processo evolutivo inescapável) quanto o resultado da ação de espíritos mal-intencionados, problemas no nível vibratório ou mesmo mazelas sem relação com o mundo espiritual (passível de intervenção por parte de agentes espirituais superiores). Essa ambiguidade faz toda a diferença quando a religião deve tomar uma posição quanto à possibilidade de tratamentos e cura espiritual.

O posicionamento institucional do espiritismo acabou envolto nesse dilema. Historicamente, a religião enfrentou acusações de charlatanismo e de prática ilegal da medicina (especialmente homeopatia e receitismo) ao ponto de precisar redefinir sua postura em direção a uma ênfase mais religiosa do que científica (Giumbelli 1997b; Arribas 2010). No século XX, já tendo se consolidado como parte do quadro religioso brasileiro, o espiritismo viu um aumento no número de médiuns que incorporavam espíritos de médicos e praticavam as chamadas cirurgias espirituais. Alguns realizavam, de fato, incisões e outras intervenções no corpo, atraindo a condenação de associações médicas e órgãos sanitários; outros realizavam os procedimentos num nível puramente espiritual, sem a necessidade de operar no corpo físico. De toda forma, médiuns como Zé Arigó e João de Deus colocaram o espiritismo nas manchetes nacionais e internacionais e nas discussões sobre a complexa relação entre religião e medicina (Souza 2014). Entretanto, os laços entre esses médiuns e as instituições espíritas, especialmente a Federação Espírita Brasileira (FEB), são quase sempre tênues e muitos deles, apesar de mobilizarem a categoria kardecismo, buscam estabelecer uma relação de independência com as federações e uniões. Figuras importantes do espiritismo, como Chico Xavier e Divaldo Franco, sempre mantiveram certa distância desse tipo de prática mediúnica e, embora tenham destacado o caráter caridoso das iniciativas, expressaram preocupação com a possível conversão de centros espíritas em hospitais (Jácome 1999:174).

Toda essa configuração tem impactos importantes nas experiências concretas de práticas terapêuticas no espiritismo. A questão central é apreender como as pessoas que buscam esses tratamentos encaram sua natureza espiritual em relação ao par corpo/alma e à medicina convencional e como essas dimensões se integram à experiência de buscar a cura por tais meios. O primeiro ponto a se notar é que a Casa de Caridade que atendeu Dona Maria não realiza cirurgias espirituais, atendo-se apenas ao que os dirigentes chamam de “consulta e tratamento espiritual”. Essa característica implica num alinhamento mais próximo à postura institucional do “espiritismo da FEB”, limitando a extensão dos procedimentos e técnicas empregados nas sessões. Consequentemente, a retórica observada na Casa de Caridade matizava a eficácia do tratamento espiritual com frequentes lembretes de que o tratamen-

13 Lewgoy (2000; 2004) e Stoll (2003) ofereceram, a partir de perspectivas diferentes, análises sobre essa dualidade no espiritismo entre um discurso doutrinário mais rígido e próximo dos escritos de Kardec e uma leitura embebida em valores do catolicismo popular, enfatizando a intervenção espiritual e a compaixão perante o sofrimento humano. Lewgoy (2004) identificou esses dois modelos como centrados, respectivamente, nas noções de “dívida” e “dádiva”, o primeiro (ilustrado por Allan Kardec) estaria centrado no princípio quase mecânico do carma e da lei de causa e efeito, ao passo que o segundo (representado pela obra e vida de Chico Xavier) mobilizaria a agência individual e dos espíritos para flexibilizar tais mecanismos morais.

to médico convencional não deveria jamais ser abandonado. As consultas, passes e diagnósticos ali produzidos deveriam ser tomados como complementos, como abordagens que se juntam aos esforços seculares em direção à cura, nunca como substitutos ou mesmo como soluções autônomas.

Há nesse discurso uma interessante articulação entre ciência e religião que contribui para a eficácia dos procedimentos terapêuticos. Ao não tomar o tratamento espiritual como um substituto da medicina convencional, o espiritismo coloca as duas modalidades de cura em continuidade. Com efeito, boa parte do movimento espírita (incluindo as associações de médicos espíritas) entende que a única razão para que a medicina secular não empregue conhecimentos kardecistas em sua prática é a limitação do próprio conhecimento humano. A tendência, afirmam os espíritas, é que a ciência avance para a comprovação da eficácia dos métodos espirituais e da importância do bem-estar espiritual para a saúde fisiológica. Muitos interlocutores chegavam a me dizer que em pouco tempo o espiritismo seria ensinado nas universidades. Por outro lado, o próprio procedimento de consulta, diagnóstico e tratamento mediúnico espelha a prática médica convencional, incluindo a ideia de que a cura não se dá por uma ruptura da experiência da doença a partir da intervenção do sobrenatural, mas de um processo rigoroso e controlado de mudanças de hábitos, medicamentos (materiais ou espirituais) e a própria capacidade regenerativa do corpo/alma. Esse processo deve ser conduzido tanto numa dimensão material quanto espiritual, dado que o ser encarnado é formado por uma unidade holística que reúne as duas naturezas.

Entre Ciência e Milagre

A partir desse quadro, chamo atenção para uma fala dos condutores da consulta à Dona Maria, destacando que ali não se fazia milagres, mas buscavam tratar os problemas do corpo e da alma dentro das possibilidades físicas e evolutivas dos pacientes. A contraposição entre o tratamento espiritual e a noção de milagre é particularmente ilustrativa. Uma definição da noção de milagre é proposta por Reesink a partir de sua pesquisa sobre catolicismo e aparições marianas:

Podemos avançar, então, com uma primeira definição do *milagre* como a interferência positiva do sobrenatural no natural, como a quebra da ordinariedade, a invasão do profano pelo sagrado, um momento de “crise” no mundo cotidiano e “prático” dos indivíduos, sendo também a realização daquilo que está além das forças do natural, ou seja, como ruptura e transgressão da ordem natural. (Reesink 2005:270).

A autora complementa essa definição ao propor a existência de um “regime de milagre” no qual operam relações de reciprocidade, sacralização, fé e prova, aliança e comunicação entre fiéis e Nossa Senhora (Reesink 2005:279). O que é interessante de se destacar a partir da noção de milagre – e podemos observar esse quadro tanto no catolicismo quanto nos contextos pentecostais (Rabelo *et al.* 1998) – é a importância de definir a descontinuidade envolvida na agência do sagrado em oposição ao secular ou mundano; faz-se necessário, parafraseando Reesink, passar de um regime para outro, alterando linguagens, experiências, imaginações e atitudes.

Reesink encontrou em campo uma noção de milagre marcada pela transgressão da ordem natural. Entretanto, essa concepção nem sempre foi prevalente no catolicismo. O trabalho historiográfico de Benedicta Ward (1987) oferece um panorama das mudanças que marcaram a noção de milagre na Idade Média. A autora demonstra que a primeira grande teoria dos milagres, elaborada em quatro tratados de Santo Agostinho (*De Genesi ad Litteram*, *De Trinitate*, *De Utilitate Credendi*, e *De Civitate Dei*) apenas concebia a existência de um único milagre: a Criação. A principal consequência dessa ideia é a imbricação entre ordem natural e poder divino:

Toda a criação era, portanto, “natural” e “milagrosa”. [...] Os eventos do dia-a-dia, o nascimento dos homens, o crescimento das plantas, a chuva, são todos “milagres cotidianos”, sinais do misterioso poder criativo de Deus operando no universo. (Ward 1987:3, tradução minha).

Agostinho afirma, entretanto, que os homens tenderiam a se tornar acostumados a tais milagres cotidianos, necessitando ser provocados por manifestações mais incomuns do poder de Deus. O ponto fundamental é que Agostinho defende que mesmo tais eventos extraordinários, aparentemente contrários à natureza das coisas e do mundo, seriam inerentes à ordem da Criação:

Para Agostinho, os mecanismos dos milagres eram claros. Eles eram atos maravilhosos de Deus vistos como eventos neste mundo, não em oposição à natureza, mas expondo o trabalho oculto de Deus dentro de uma natureza que era plena de potencial milagroso. (Ward 1987:3, tradução minha).

Milagres, na teologia de Agostinho, não se davam *contra naturam*, mas *praeter* ou *supra naturam*. Essa foi a visão prevalente no catolicismo até o século XI, quando Anselmo de Cantuária, trabalhando a partir das categorias de Agostinho, traçou distinções fundamentais na noção de milagre. As *mirabilia*, isto é, eventos maravilhosos capazes de despertar o espanto e adoração dos homens, se distinguiam dos acontecimentos naturais e/ou causados pela ação humana por envolverem uma intervenção direta da agência de Deus sobre a ordem das coisas (a travessia do Mar Vermelho, a transformação de água em vinho e as curas e ressurreições operadas por Jesus, para citar alguns exemplos):

Milagres são atos de Deus não submetidos às leis da natureza ou à forma pela qual o homem age usualmente na natureza, enquanto natureza e humanidade são elas próprias submetidas ao poder “milagroso” de Deus: “O milagroso não está sujeito aos outros dois ou suas leis, mas os governa livremente”. (Ward 1987:5, tradução minha).

Essa posição teológica foi desenvolvida por Pierre Abélard em seu comentário ao livro de Gênesis, propondo uma definição de milagre como eventos contra ou supranaturais causados pela intervenção direta de Deus. Essa discussão impactou radicalmente o modo como a natureza e a ordem divina eram percebidas. Pela primeira vez, foi operada uma cisão entre eventos englobados pela onipotência e agência divina (milagres) e eventos que, apesar de também estarem contidos na Criação, seguem a ordem natural das coisas (natureza). A restrição da abrangência da noção de milagre, agora limitada aos eventos realmente incomuns e maravilhosos, permitiu a constituição de um domínio da Criação que

deveria ser observado por suas próprias dinâmicas e mecânicas, um empreendimento que ganhou força com o (re)aparecimento dos trabalhos de Aristóteles sobre física e seus comentadores árabes:

Adelardo [de Bath, filósofo do século XII] respondeu que o modo apropriado para se descobrir a ‘causa e origem’ do trovão era examinar suas causas imediatas nas correntes de ar. Uma tempestade se tornara meramente uma tempestade, em vez de uma mensagem de Deus. (Ward 1987:6, tradução minha).

Nesse sentido, as discussões sobre milagres nos séculos XI e XII permitiram que a filosofia se debruçasse sobre o funcionamento da ordem natural enquanto um domínio autônomo (embora ainda submetido à Criação) e separado dos eventos maravilhosos e sobrenaturais que constituíam os milagres. A natureza começava a ganhar a autonomia que viria a possibilitar o surgimento da ciência secular plenamente separada da religião (e eventualmente lhe fazendo oposição).

Meu objetivo em recuperar esse percurso histórico das noções de milagre e natureza é estabelecer uma analogia entre tais concepções da articulação entre religião e ciência (ou natureza, enquanto objeto de observação e intervenção humana) e o que observamos na experiência de cura no kardecismo. Este último também comporta um grau de aproximação entre a ordem natural e o sagrado em seus procedimentos terapêuticos – o poder da manipulação energética, especialmente por via do passe, é um exemplo –, entretanto é notável como a eficácia retórica dessas formas de tratamento se dão a partir da afirmação da continuidade entre o natural/material e o espiritual. O espírito que examinou Dona Maria no exemplo etnográfico realizou um procedimento médico convencional, possibilitado pelo saber médico adquirido quando encarnado. A condição de espírito e o contexto religioso que envolve sua atuação servem como amplificadores de um conhecimento que é natural, científico (na perspectiva dos espíritas) e que pode ser controlado. Mesmo a manipulação energética, a terapia com fluídos e as próprias cirurgias espirituais mais performáticas são, no limite, manipulações de elementos que pertencem ao domínio da natureza e da ciência. A alcunha de “religiosos” ou “místicos” para descrever tais procedimentos são resultantes do acesso limitado que os encarnados possuem da natureza e do próprio mundo espiritual. O fato de o conhecimento médico adquirido em vida ser aplicável e passível de desenvolvimento no mundo espiritual é um exemplo dessa lógica. A continuidade existente entre a ciência secular e o universo espiritual permite que o kardecismo articule as duas dimensões numa relação de englobamento em que a “ciência espírita” aparece como uma categoria ampla o suficiente para abarcar tanto a medicina convencional quanto os tratamentos religiosos.

A interação entre discursos científicos religiosos se encontra no coração do processo de formação do espiritismo (Aubrée e Laplantine 1990; Arribas 2010; Giumbelli 1997b; Vasconcelos 2003; entre outros). Mas é interessante notar que o fluxo entre ciência e religião no século XIX foi, em muitas ocasiões, de mão dupla. Stoll (2003:34) aponta como “vários cientistas ingleses, do círculo de relações de Darwin por exemplo, aderiram à vertente anglo-saxônica do movimento espiritualista”, ao mesmo tempo em que “algumas das doutrinas religiosas surgidas na Europa à época passaram a reivindicar o estatuto de ciência”. O codificador do espiritismo, o pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), que adotou o nome Allan Kardec na assinatura das obras espíritas, expressou essa atmo-

fera que prevalecia nos círculos esclarecidos da Europa oitocentista ao descrever o caráter experimental e objetivo dos fenômenos e estudos que deram origem à sua obra:

Foi aí que fiz os meus primeiros estudos sérios em Espiritismo, menos ainda por efeito de revelações que por observação. Apliquei a essa nova ciência, como até então o tinha feito, o método da experimentação; nunca formulei teorias preconcebidas; observava atentamente, comparava, deduzia as consequências; dos efeitos procurava remontar às causas pela dedução, pelo encadeamento lógico dos fatos, não admitindo como válida uma explicação, senão quando ela podia resolver todas as dificuldades da questão. [...] Compreendi, desde o princípio, a gravidade da exploração que ia empreender. Entrevi nesses fenômenos a chave do problema tão obscuro e tão controvertido do passado e do futuro, a solução do que havia procurado toda a minha vida; era, em uma palavra, uma completa revolução nas ideias e nas crenças; preciso, portanto, se fazia agir com circunspeção, e não levemente; ser positivista, e não idealista, para me não deixar arrastar pelas ilusões. (Kardec 2013:13).

A austera visão científica de Kardec, entretanto, foi colocada em segundo plano nas leituras brasileiras do espiritismo no final do século XIX. As transformações, algumas delas radicais, do espiritismo no Brasil é tema central do trabalho de Arribas (2010), mas desejo ressaltar aqui apenas um ponto específico desse debate: a tensão presente até hoje entre vertentes religiosas e científicas no interior do espiritismo. A questão remonta aos confrontos intelectuais ocorridos no interior dos grupos espíritas e, posteriormente, da Federação Espírita Brasileira (FEB), assim como ao processo de perseguição e ameaça jurídica de que o espiritismo (e diversas outras religiões, destacadamente as de matriz afro-brasileira) foram alvo durante a Primeira República (Giumbelli 1997b). O ponto nodal do processo pode ser localizado na trajetória de Bezerra de Menezes, médico, político e figura central no espiritismo brasileiro que, em 1888, assumiu a presidência da (FEB) e buscou unificar as vertentes conflitantes da federação, que se dividiam entre religiosos, científicos e filosóficos (ou místicos), com suas respectivas ênfases. Bezerra de Menezes possuía uma relação próxima com o catolicismo, decorrente da criação numa família e contexto social atrelados ao “catolicismo popular”. Esse alinhamento fez-se sentir principalmente em sua segunda presidência na FEB, em 1895, quando abandonou a tentativa de conciliação entre as vertentes e partiu para uma representação mais direta dos religiosos.

Por questões de espaço, não entrarei no processo de transformação que a trajetória e produção mediúnica de Chico Xavier realizou no espiritismo¹⁴, bastando afirmar que ele também aprofundou uma ênfase religiosa que reduziu a centralidade experimental e positivista que Kardec conferia ao seu método de compreensão dos fenômenos espirituais. É nesse sentido que o espiritismo, como objeto de reflexão, permite

relativizar a tendência, de certo modo consolidada, de tratar religião e ciência como campos de conhecimento autônomos e/ou excludentes. [...] [E]stes sistemas de conhecimento mantém relações intensas que são, ao mesmo tempo, de aproximação e distanciamento; de confronto e influência; de apropriação e reinterpretação inesperadas. (Stoll 2003:35).

¹⁴ Para um trabalho minucioso sobre a questão, ver Lewgoy (2000; 2004).

A discussão de João Vasconcelos (2003) aponta ainda que, durante boa parte do século XIX, um programa de verdade específico – o científico, fundado na ideia de “prova” como pilar epistemológico – se apresentava como o paradigma do conhecimento aceitável e legítimo, contexto que influenciou profundamente a definição do espiritismo como movimento:

Embora o próprio Kardec tenha deixado bem claro que a ciência espírita não era uma ciência como as outras, muitos dos seus seguidores ignoraram esta cautela e batalharam por um estatuto de paridade. Essa batalha, porém, foi perdida, e o Espiritismo ora ficou numa espécie de limbo entre a religião e a ciência, ora acabou por ser socialmente definido como uma religião. (Vasconcelos 2003:119).

O segundo caminho foi o trilhado pelo espiritismo no Brasil, especialmente durante a Primeira República, quando as práticas terapêuticas e receitistas da religião (que permaneciam como um reduto de ênfase parcialmente científica ou que, pelo menos, lidavam com uma eficácia já englobada pela ciência médica) se chocaram com os estatutos e normas sanitaristas promovidos pelo Estado republicano no intuito de forçar a modernização da sociedade brasileira e a extinção de credices e charlatanismos, tal como eram classificadas essas práticas¹⁵. A sobreposição de saberes, ou melhor, de diferentes regimes de conhecimento, colocou o espiritismo contra a medicina e levou ao seu enquadramento no código penal como uma prática de enganação, dado que, para o Estado, a promessa de eficácia da cura apenas era legítima quando provinda de um saber científico reconhecido como tal.

O espiritismo brasileiro, tanto por conta de processos de disputa e negociação de legitimidade quanto pelas trocas e diálogos com as demais religiões que formavam o panorama nacional (especialmente o catolicismo popular e a umbanda), se consolidou como um movimento religioso capaz de reivindicar a proteção legal que a Constituição concedia por meio da noção de liberdade religiosa. Ao longo do século XX, esse posicionamento permitiu um fluxo intenso de simbolismos e noções entre kardecismo e catolicismo popular, aproximando as duas modalidades de experiência do sagrado. Um dos resultados desse amálgama é uma configuração que ecoa elementos da teologia católica agostiniana, ou melhor, que não prevê cisões entre natureza (o mundo cotidiano) e agência divina/espiritual. Embora o espiritismo tenda a rejeitar a noção de milagre para descrever a intervenção dos espíritos, como fizeram os médiuns da Estrada de Luz, não há um grande espaço para a afirmação de uma ordem natural sobre a qual, ocasionalmente, se faz sentir as manifestações do sagrado. Toda a ordem cósmica é, ela própria, englobada pelas inexoráveis dinâmicas do mundo espiritual.

A principal implicação dessa cosmovisão é que o espiritismo possibilita que o sujeito experiencie um mundo atravessado constantemente pelo intenso fluxo de relações que articula o plano físico e o plano espiritual de forma mútua. As etnografias sobre o espiritismo são particularmente enfáticas ao discutir a centralidade dessa rede de interações entre encarnados e desencarnados que formam não um domínio apartado da vida cotidiana (o “sobrenatural” ou o “sagrado”), mas a própria lógica dessa realidade¹⁶. É trivial para um kardecista a percepção de que espíritos atuam o tempo todo sobre o mundo de forma “institucionalizada” (o que a literatura espírita denomina Divina Providência). Do mesmo

15 Isso quando não se recorria à acusação de loucura, como aponta Giumbelli (1997a; 2008).

16 Minha própria pesquisa se dedicou a essa questão (Santos Barbosa 2018).

modo, os kardecistas tomam como dado o princípio de que a lógica que rege os fenômenos “naturais” (desde o comportamento das moléculas até os eventos cósmicos) está inscrita na espiritualidade. A dimensão espiritual se mostra, portanto, como lógica englobante dentro da qual se imbricam aquilo que não conhecedores classificariam como fenômenos inconciliáveis (o sagrado e o natural/científico). É nesse sentido que a ciência é um discurso reivindicado pelo movimento espírita: se o conhecimento científico é o resultado da observação das dinâmicas que verdadeiramente constituem a realidade, não é surpreendente que os espíritas o entendam como inerentemente espiritual, dado que o próprio cosmos é um produto de mecânicas desse tipo. Ciência e religião aparecem como categorias turvas nesse modelo, justificando a posição de meus interlocutores de que não tardaria para que o espiritismo fosse ensinado nas universidades. Mas essa forma de apreender os fenômenos no mundo também tem impactos diretos em experiências que, como a busca pela cura, envolvem um conjunto de narrativas que disputam a legitimidade para agir e pensar sobre o corpo, a mente e o espírito.

Se retornarmos ao nível das experiências pelas quais passam os suplicantes no contexto kardecista, surge a oportunidade de discutir a articulação entre as ordens natural e espiritual na busca pela cura. Tomando a perspectiva de Dona Maria, ao chegar na Casa de Caridade, observamos que os espíritas buscam construir continuidades concretas entre a medicina e o tratamento mediúnico. Os visitantes são recebidos numa sala de espera e recebem senhas, emulando a estrutura de um consultório convencional. O médium incorpora o espírito de um especialista que procede ao exame, sem saber de antemão o problema a ser tratado. Esse detalhe é importante por levantar a possibilidade de erro no diagnóstico ou de eventuais dificuldades do médico espiritual em identificar a causa da aflição. Os próprios suplicantes se tornam cientes de que estão passando por um processo que não conta com a infalibilidade divina (o que o distingue do milagre), mas sim com o “trabalho voluntário” de um espírito benfeitor. Uma eventual cura, portanto, será devida à habilidade do médico, do médium e da eficácia do tratamento, em oposição à simples agência de um poder divino externo ao domínio da natureza. A experiência na Casa de Caridade guia os suplicantes pelas mesmas etapas que muitos deles já passaram nos consultórios seculares: criação de uma ficha com informações dos sintomas, consulta, exames, diagnóstico, tentativas de tratamento e acompanhamento. Os métodos são, de fato, heterogêneos: o médico espiritual recomenda passes, orações, mudanças alimentares e de hábitos, práticas de alívio dos sintomas e até mesmo o encaminhamento para instâncias médicas mais especializadas no campo secular. Poderíamos falar, assim, num duplo processo de naturalização das terapias religiosas e de espiritualização dos processos fisiológicos, resultando em experiências que desafiam definições muito estreitas desses universos discursivos.

Muitos dos suplicantes que buscam o tratamento espírita se encontram desiludidos com a eficácia dos métodos convencionais. O kardecismo lhes fornece uma experiência que emula a confiabilidade e sobriedade do método médico-científico ao mesmo tempo em que lança toda a experiência para o domínio superior ou englobante, que é o mundo espiritual. Toda a trajetória do paciente na Casa de Caridade é marcada por ambiguidades: a doença pode ser um efeito cármico, a influência de um espírito mal-intencionado ou uma mazela comum; o tratamento pode incidir sobre corpo, mente e alma; seus métodos são espirituais, mas sua eficácia se dá no domínio da natureza; a operação não

ocorre sob o signo do mistério divino, mas da aplicação de princípios universais e “científicos”, e por aí vai. O processo não exige do suplicante o salto de fé que atravessa o “regime de milagre”, nem implica a necessidade de afastar-se do mundo em prol da purificação requerida pela agência do Espírito Santo, assim como não traça obrigações rituais que devem ser cumpridas. O paciente precisa apenas ocupar a posição que lhe cabe: a de paciente. Ele deve se submeter a um saber que não lhe é estranho, mas que está num nível superior de eficácia e essa superioridade não resulta de uma qualidade externa ao mundo das dores e dos sofrimentos concretos, mas de uma compreensão mais profunda desses problemas, possibilitada pela agência dos espíritos¹⁷.

Ao questionar como esse tipo de processo religioso produz sua eficácia, podemos citar três tarefas centrais que a retórica da cura deve lograr, segundo Csordas:

1. Predisposição – dentro do contexto da comunidade primária de referência, o suplicante deve ser persuadido de que a cura é possível, que as alegações do grupo a esse respeito são coerentes e legítimas.
2. Empoderamento – o suplicante deve ser persuadido de que a terapia é eficaz – que ele está experienciando os efeitos curativos do poder espiritual.
3. Transformação – o suplicante deve ser persuadido a mudar – isto é, ele deve aceitar a transformação comportamental cognitiva/afetiva que constitui a cura dentro do sistema religioso. (Csordas 2008:53).

Analisando essas três tarefas no interior do sistema espírita, é possível apreender, em primeiro lugar, como a predisposição à cura se fortalece a partir da referência à medicina convencional. A afirmação da continuidade existente entre o tratamento que o suplicante muitas vezes já realiza fora do centro e as atividades mediúnicas permite que ambas as experiências se entrelacem e partilhem de uma única base de eficácia, que é a do conhecimento (humano ou espiritual) sobre a natureza do mundo e possíveis intervenções que se pode realizar nesse ambiente. O mesmo vale para a questão do empoderamento; o paciente percebe que a ida ao centro espírita e a experiência de tomar passes, beber água fluidificada e ouvir as sugestões do médico espiritual se junta às iniciativas que vem realizando por meio da medicina convencional, como os medicamentos, as sessões de terapia e a prática de exercícios. Dessa forma, a eventual falha de algum componente do tratamento não implica necessariamente na ineficácia do processo, mas em algum problema na conjunção entre essas atitudes e disposições.

A transformação envolve uma dinâmica retórica mais complexa. Do mesmo modo que a “demonologia carismática” no catolicismo pentecostal estudado por Csordas e seu consequente movimento de externalização (via exorcismo) articula “metáforas negativas do *self*” que são transformadas em “motivos positivos, alterando profundamente a maneira de os suplicantes lidarem com seus próprios padrões de cognição, afeto e comportamento” (2008: 69), o processo de consulta e tratamento espiritual também mobiliza reordenamentos no modo como o suplicante apreende (e vive) sua aflição. Um caso importante é o redirecionamento da atenção para uma autoavaliação moral, uma vez que o problema

17 O processo é, assim, bastante diverso do que descrevem as narrativas de curas milagrosas entre pentecostais e católicos citadas no trabalho de Singleton (2001). Vale notar também a diferença no modo como a experiência de cura e tratamento é construída e narrada nesses dois contextos religiosos.

de saúde pode ser reflexo de atos repreensíveis em encarnações passadas. Nesse caso, o paciente deve se perguntar se está fazendo sua parte no processo de resgate das dívidas cármicas e se tem praticado a caridade e o estudo como formas de mitigar tais faltas. Uma reorientação de hábitos e atitudes pode ser necessária e isso é levado em conta tanto pelo suplicante quanto pelo médium que o atende. Por outro lado, a doença também pode resultar de alguma forma de obsessão, sendo necessária uma reorientação análoga para escapar da influência espiritual negativa, além do processo mediúnico de desobsessão. Por fim, a doença também pode não estar relacionada a nenhum desses fatores e ser apenas uma doença comum, requerendo a atuação da medicina convencional e o eventual auxílio de guias espirituais. De todo modo, o processo leva o suplicante a examinar e reposicionar sua experiência da doença dentro de um quadro mais amplo de questões espirituais e materiais. A partir dessa transformação, ele passa a encarar seu problema por perspectivas diferentes e em articulação com as dinâmicas cósmicas mais amplas, possibilitando novas formas de agência e tratamento.

Considerações Finais

Um elemento importante, que deve ser depreendido do caso etnográfico de Dona Maria e dos procedimentos terapêuticos no espiritismo, é a particularidade com que a experiência do suplicante produz a eficácia dos métodos. As tensões e ambiguidades citadas acima turvam importantes separações que se fazem presentes na maioria das religiões e dos casos de cura espiritual/milagrosa. A credibilidade e confiança externalizadas pelo espiritismo quando este se articula ao saber médico secular, expandindo seus significados e capacidades, garante que o suplicante passe de um regime material para um regime espiritual sem rupturas no nível dos fenômenos concretos que orientam a vida cotidiana. Mais do que isso, o espiritismo integra essas dimensões numa relação ampla de englobamento e que mobiliza tanto as limitações de agência – o tratamento sempre pode falhar, pois tanto o médico encarnado quanto o espírito são seres limitados, não são santos ou deuses – quanto a evidente superioridade moral e técnica do mundo espiritual. Essas tensões são sintetizadas na expressão “*aqui não fazemos milagre*”, demarcando simultaneamente a proximidade com os significados e experiências que o suplicante já possui a partir dos tratamentos convencionais e também a relação com uma ordem superior de existência que não é externa ou oposta ao mundo vivido.

O procedimento de cura espiritual, nesse contexto, é instrumentalizado, processual e aberto; seu motor não é a lógica do milagre, mas das leis espirituais que regem a matéria e o espírito. Esse ponto mediano que ocupa os dois polos da relação confere credibilidade e eficácia na perspectiva das pessoas que buscam meios alternativos à medicina convencional sem precisar apelar a regimes muito extremos de experiência religiosa. Voltando à narrativa de Dona Maria, sua confiança na capacidade do médico espiritual era derivada justamente de sua qualidade enquanto especialista, cuja agência está sempre limitada ao campo das possibilidades concretas. Não lhe prometeram uma cura imediata (algo que no espiritismo é muito mais complicado do que nas demais religiões cristãs), mas apenas a tentativa de fazer o possível perante as circunstâncias. Agentes espirituais também são limitados pela ordem cósmica e o reconhecimento desses limites indica uma sinceridade que, para muitos suplicantes, não está pre-

sente naqueles que “*prometem céu e terra*”. O processo também foi fortalecido pelo papel que a própria Dona Maria teria de desempenhar: continuar frequentando os consultórios convencionais, pôr em prática as medidas terapêuticas sugeridas (o escalda pés) em conjunto com os medicamentos usuais e a participação regular nas sessões e consultas futuras – aprofundando o reordenamento da experiência dentro do próprio sistema religioso.

O espiritismo, desse modo, é cuidadoso com suas caracterizações da cura. A figura do milagre existe, mas sua mobilização geralmente ocorre no registro quase mítico dos Evangelhos e da biografia de Jesus, além de alguns casos de santos, relacionando essa notável capacidade de empregar o domínio espiritual para a transformação material ao altíssimo grau evolutivo desses personagens. Por outro lado, a própria história da religião está ligada a um elogio e incorporação do conhecimento e método científicos como forma de acessar tanto o mundo material quanto os fenômenos espirituais. Essa configuração é parcialmente responsável pelo posicionamento institucional do espiritismo, que desencoraja as intervenções espirituais mais drásticas sobre o corpo em nome da saúde. As terapias recomendadas são sempre orientadas pelo pragmatismo que emula a prática médica e pelos conteúdos morais que orientam a doutrina. O produto dessas articulações são experiências como a de Dona Maria, que afirmam a eficácia do tratamento tanto pela proximidade com o mundo espiritual quanto pela relação com as familiares passagens pela medicina convencional.

Allan Wine Santos Barbosa é doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e bolsista na Fundação de Amparo à pesquisa do estado de São Paulo (FAPESP), (processos n° 2015/22979-4 e 2017/20741-6). Agradeço à FAPESP pelo financiamento que possibilitou a realização deste trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARRIBAS, Celia da Graça. 2010. *Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira*. São Paulo: Alameda.
- AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. 1990. *La table, le livre et les esprits: naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*. Paris: J.C. Lattès.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. 2016. “Entre o Carma e a Cura: Tensão Constitutiva do Espiritismo no Brasil”. *PLURA - Revista de Estudos de Religião* 7(1): 230–51.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. 1983. *O Mundo Invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- CSORDAS, Thomas. 1994. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 2002. *Body, Meaning, Healing*. New York: Palgrave Macmillan.

- _____. 2008. *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre: UFRGS.
- ESPÍRITO SANTO, Diana; BLANES, Ruy. 2014. "Introduction: On the Agency of Intangibles". In: *The Social Life of Spirits*, p. 1-32. Chicago: The University of Chicago Press.
- GIUMBELLI, Emerson. 1997a. "Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais". *Revista de Antropologia* 40(2): 31–82.
- _____. 1997b. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Ministério da Justiça, Arquivo Nacional.
- _____. 2008. "Kardec nos Trópicos". *Revista de História da Biblioteca Nacional*, 33(3): 14–19.
- JÁCOME, Óscar Junqueiro. 1999. *A Doutrina põe Ordem na Desordem: O Espírito da Cura na 'Benzeção Espírita' da Associação Espírita Padre Antônio Vieira*. Dissertação em Ciências da Religião, Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora.
- KARDEC, Allan. 2013. *O Que é o Espiritismo: Introdução ao conhecimento do mundo invisível, pelas manifestações dos espíritos*. Brasília: FEB.
- LEWGOY, Bernardo. 2000. *Os espíritos e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista*. Doutorado em Antropologia Social, São Paulo: Universidade de São Paulo.
- _____. 2004. *O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira*. Bauru: EDUSC: CNPq/Pronex.
- LUCCHETTI, Alessandra Lamas Granero. 2013. *Descrição da terapia complementar religiosa em centros espíritas da cidade de São Paulo com ênfase na abordagem sobre problemas de saúde mental*. Dissertação de Mestrado, São Paulo: Universidade de São Paulo.
- MESGRAVIS, Laima. 1976. *A Santa Casa de Misericórdia de São Paulo: Contribuições ao estudo da Assistência Social no Brasil*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura.
- MORAES, Ângela Teixeira de. 2017. "O discurso da saúde no espiritismo: Do magnetismo à autocura". *Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB* 14(1): 90–108.
- QUIROGA, Ana Maria. 2010. "Assistência Social no Rio de Janeiro oitocentista: desqualificação dos atendidos, racismo científico e filantropia". Texto apresentado no *XIV Encontro Regional da Associação Nacional de História*. Rio de Janeiro: Unirio.
- RABELO, Miriam Cristina et al. 2002. "Comparando Experiências de Aflição e Tratamento no Candomblé, Pentecostalismo e Espiritismo". *Religião e Sociedade* 22(1): 93–122.
- REESINK, Mísia Lins. 2005. "Para uma Antropologia do Milagre: Nossa Senhora, seus devotos e o Regime de Milagre". *Caderno CRH* 18(44): 267–80.
- SANTOS BARBOSA, Allan Wine. 2018. *Dádivas de Além-Túmulo: Circulação e Hierarquia no Espiritismo Kardecista*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, São Carlos: Universidade Federal de São Carlos.
- SHANAFELT, Robert. 2004. "Magic, Miracle, and Marvels in Anthropology". *Ethnos* 69(3): 317–40.
- SINGLETON, Andrew. 2001. "'Your Faith Has Made You Well': The Role of Storytelling in the Experience of Miraculous Healing". *Review of Religious Research*, 43(2): 121–38.

- SOUZA, André Ricardo de. 2014. "A Medicina do Além: Entre o Espiritualismo e o Espiritismo Kardecista". Trabalho apresentado na 29ª *Reunião Brasileira de Antropologia em Natal - RN*, 20.
- STEIL, Carlos. MURILLO, Luis Felipe. 2008. "Apresentação". In: CSORDAS, Thomas. *Corpo, significado, cura*. Porto Alegre: UFRGS.
- STOLL, Sandra Jacqueline. 2003. *Espiritismo à Brasileira*. São Paulo: EDUSP.
- TONIOL, Rodrigo. 2014. "Integralidade, holismo e responsabilidade: Uma etnografia sobre a promoção de terapias alternativas/complementares no SUS". In: FERREIRA, Jackeline; FLEISCHER, Soraya. *Etnografias em serviços de saúde*, Rio de Janeiro: Editora Garamond.
- _____. 2015. "Espiritualidade que faz bem: Pesquisas, políticas públicas e práticas clínicas pela promoção da espiritualidade como saúde". *Sociedad y Religión*, 43(XXV): 110-143.
- VASCONCELOS, João. 2003. "Espíritos clandestinos: espiritismo, pesquisa psíquica e antropologia da religião entre 1850 e 1920". *Religião e Sociedade*, 23(2): 92-126.
- WARD, Benedicta. 1987. *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event 1000-1215*. Aldershot: Wildwood House.

“AQUI A GENTE NÃO FAZ MILAGRE”: PARTICULARIDADES DO TRATAMENTO ESPIRITUAL DE DOENÇAS NO ESPIRITISMO KARDECISTA

Resumo: Busco discutir neste artigo o processo de tratamento espiritual e cura oferecidos por um pequeno centro espírita de São Carlos, interior de São Paulo. A partir de um caso etnográfico, analiso as técnicas e discursos empregados pelos espíritas em relação ao conhecimento médico convencional. Discuto também como o tratamento espiritual não busca se opor à ciência médica secular, mas se constrói enquanto um desenvolvimento da, assim apreendida, limitação do conhecimento humano. A imbricação entre o contexto espírita e o conjunto de técnicas e procedimentos advindos da ciência médica produz uma situação em que o processo de cura é encarado pelos pacientes de forma diversa da noção de “milagre”, presente em contextos católicos e pentecostais. O procedimento da cura espiritual implica num trânsito entre espiritualidade e materialidade, diferentemente da manifestação transcendental do sagrado que caracteriza o milagre. O trabalho visa, portanto, oferecer uma contribuição etnográfica aos debates sobre a interface entre saúde e espiritualidade por meio de um enfoque nas formas pelas quais esse universo de significados e práticas se materializa na experiência dos frequentadores de um centro espírita.

Palavras-Chave: cura espiritual; espiritismo; mediunidade; milagre; saúde.

“WE DON’T DO MIRACLES HERE”: SPECIFICITIES OF SPIRITUAL HEALING IN KARDECIST SPIRITISM

Abstract: In this article, I seek to discuss the process of spiritual treatment and healing offered by a small spiritist center of São Carlos, in the state of São Paulo. Starting from an ethnographic case, I analyze the techniques and discourses employed by spiritists in relation to conventional medical knowledge. I also discuss how spiritual treatment does not seek to oppose secular medical science but constructs itself as a development of the apprehended limitation of human knowledge. The imbrication between the spiritist context and the set of techniques and procedures derived from medical science produces a situation in which the healing process is viewed by patients in a manner different from the notion of “miracle” present in Catholic and Pentecostal contexts. The spiritual healing procedure implies a transit between spirituality and materiality, unlike the transcendental manifestation of the sacred that characterizes the miracle. This article aims, therefore, to provide an ethnographic contribution to the debates about the interface between health and spirituality through a focus on the ways in which this universe of meanings and practices is materialized in the experience of the attendants of a spiritist center.

Keywords: health; mediumship; miracle; spiritism; spiritual healing.

RECEBIDO: 18/02/2019

APROVADO: 30/06/2019

A mulher e seu quintal, caminhadas por um universo mágico-místico-transformacional¹

LANNA BEATRIZ LIMA PEIXOTO

Introdução

Este artigo apresenta reflexões acerca dos quintais de uma comunidade quilombola no interior da Amazônia e sua constituição como lugares importantes no interior de um sistema cosmológico que concebe a capacidade transformacional de humanos em outros animais e vice-versa. O trabalho foi elaborado a partir do cruzamento das narrativas de uma comunidade quilombola acerca da capacidade de “virar bicho” de uma das mulheres do local e da experiência junto a essa mulher e seu quintal. A comunidade em questão é Mangueiras, localizada no município de Salvaterra, Ilha do Marajó (PA), onde a maioria das casas têm quintais. Estes são espaços destinados à criação de alguns animais, ao cultivo de hortas, árvores frutíferas e, principalmente, de plantas medicinais. Os quintais são importantes áreas de sociabilidade, onde é possível perceber as inscrições dos processos de habitação do território pelo coletivo quilombola e seus sentidos.

Essa mulher será tratada aqui como Diana², e o convívio com ela se deu em diversas estadias na comunidade ao longo dos quatro anos que venho desenvolvendo o curso de doutorado em Sociologia e Antropologia na Universidade Federal do Pará (UFPA). Na tese, percorro os quintais de cinco mulheres moradoras do bairro São João e suas narrativas sobre o lugar, com o intuito de compreender as formas como se relacionam com as plantas e animais em coabitação. Diana é uma delas, em torno da qual gira uma atmosfera de mistério, segredo e medo alimentada por narrativas que falam muito sobre

1 Uma versão deste trabalho foi apresentada no GT 05: Agências materiais e espirituais no cotidiano: experiências e narrativas de coexistência na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF. O artigo aqui apresentado foi reelaborado a partir das questões discutidas durante a apresentação e das contribuições dos pareceristas desta revista.

2 Opto pela utilização de um nome fictício para preservar a identidade dessa senhora, uma vez que, como me disse uma mãe-de-santo local, “é bom não falar o nome, né, quem é não gosta de falar”.

as relações entre humanos e não humanos e das formas de praticar os espaços na constituição da moradia por populações negras que compõem os quilombos na região.

Os quintais são espaços domésticos onde humanos e não humanos estabelecem relações cotidianas de intenso e permanente contato. Para acessá-los, escolhi as caminhadas com as mulheres pelos quintais como método, e, nessas incursões, emergiram memórias sobre suas imbricações. Os quintais são lugares prechos de imagens, as caminhadas evocavam narrativas sobre assuntos centrais para a comunidade. As mulheres apresentaram os quintais como lugar habitado, imaginado e imaginante, onde por vezes são turvos os limites entre os seres. Entre as diversas histórias narradas são recorrentes as que falam sobre entidades que figuram a cosmologia local e são constantes as referências as que têm capacidades transformacionais. As personagens são plantas, humanos, outros animais e entidades sobrenaturais a quem é possível a transmutabilidade de corpos.

A partir das narrativas foi possível perceber que o escopo de entidades e transformações possíveis é caracterizado por grande variedade e por um vínculo fundamental com o lugar. Esses lugares são marcados por relações interespecíficas, em que as entidades comandam o movimento dos seres que os compõem ao passo que podem se mostrar indistintas deles. Os quintais são um desses lugares, além de suas múltiplas funcionalidades, apresentam-se como lugares onde se manifestam forças mágicas e místicas, em que a capacidade transformacional é central e orienta o proceder de humanos e não humanos.

Ao longo deste artigo tenho como objetivo mostrar como as histórias sobre a mulher que “vira bicho” em seu quintal é uma das narrativas que expressam os vínculos entre os seres, indispensáveis ao processo de habitação do coletivo. Processo esse que deve ser compreendido não somente como resultante das relações interespecíficas como também das interétnicas. Há que se considerar a herança de um diálogo entre negros e indígenas que até hoje vêm se desdobrando nas práticas do espaço por essa comunidade. Por isso, lanço mão de um referencial teórico sobre comunidades quilombolas, como também sobre comunidades tradicionais indígenas e não indígenas da Amazônia na tentativa de compreensão do material etnográfico apresentado.

Para tanto, estruturei o artigo em cinco partes, além desta seção introdutória e de uma conclusiva. Na primeira seção, apresento informações acerca da comunidade e mais especificamente sobre o bairro onde mora Diana, constituído a partir de relações afroindígenas. A segunda seção apresenta Diana e seu quintal de forma mais aprofundada. Na terceira, me detenho sobre as narrativas de vizinhos e parentes sobre Diana e sua capacidade de “virar bicho”, compreendendo-a a partir do diálogo com trabalhos que tratam sobre o tema em outros contextos etnográficos, indígenas e não indígenas. Na quarta seção, construo uma reflexão acerca da convergência das imagens da casa/quintal, da mulher e do quilombo a partir dos sentidos dados pelas mulheres da comunidade. Na quinta, estabeleço relações entre a constituição das moradas dos encantados e dos quintais identificando traços em comum.

O bairro do São João e a relação afroindígena

No Marajó, existem pelo menos 19 comunidades quilombolas. Entre elas, 15 estão localizadas em Salvaterra, formando o território quilombola mais densamente povoado da ilha (Marin 2009:220).

Mangueiras é uma das comunidades quilombolas mais afastadas da sede do município, uma das de mais difícil acesso. É também uma das mais antigas de Salvaterra, uma espécie de “comunidade mãe”, de onde se dispersaram grupos de negros para vários outros locais onde formaram novos quilombos (Cardoso 2008:130). Em Mangueiras é possível encontrar descendentes diretos dos grupos escravizados na região, negros e indígenas. Hoje, conta com aproximadamente 140 famílias, que se dividem em nove bairros: Divindade, Trindade, Mucajá, Japim, Santa Maria, Salvar, Nascimento, Fazendinha Taboca e São João, onde ficam os quintais visitados durante esta pesquisa³.

Cada um dos bairros tem uma narrativa de origem, a do São João conta sobre Bernardo, um negro escravizado, e Sabá, uma índia que havia sido “pega”, ou seja, capturada na mata, e passara a trabalhar na mesma fazenda que Bernardo. Os dois se casaram e estabeleceram moradia nos arredores da fazenda, onde hoje está localizado o bairro. O casal vivia a partir do extrativismo, da pesca e das roças de mandioca. Com o passar do tempo, o avanço da criação de gado impediu a agricultura da maniva em decorrência do avanço das áreas de pasto sobre as áreas de plantio. O cultivo ficou restrito aos quintais das mulheres da comunidade, com espécies de plantas medicinais, frutíferas, legumes, hortaliças, entre outras.

Hoje, seus descendentes herdaram não somente suas terras como os saberes e práticas sobre o território. A criação de animais, a pesca e o extrativismo são hoje as principais atividades econômicas da comunidade. O extrativismo se dá de forma sazonal, a partir de recursos como frutas, andiroba, bicho do tucumã e a produção de azeites a partir desses insumos. A pesca é feita nos rios e lagos que circundam a comunidade, principalmente o rio do Saco e o rio Mangueiras. Esses gêneros são destinados à subsistência e à comercialização. Já a criação de animais se expandiu não somente pelas áreas de roça como pelas áreas de moradia de Mangueiras, principalmente no São João.

Da relação da comunidade com os rebanhos deriva a seguinte afirmação: “em Mangueiras bicho anda solto e gente fica presa”. A frase remete ao grande número de animais – rebanho bovino, bubalino e caprino – que vivem soltos pelos campos da comunidade e remete à necessidade das cercas em torno das casas para proteger os quintais do avanço dos animais que comem e destroem suas plantas. Essa é a razão para a restrição desses espaços, ao contrário do que pode se observar em outras comunidades rurais, nas quais a área do quintal é aberta e se apresenta como área de intersecção entre as diferentes casas.

Nos quintais de Mangueiras, há escassas construções e densa vegetação em torno das casas. São como pequenas “ilhas de floresta” dispostas ao longo dos campos. Esse termo foi proposto pelo biólogo e antropólogo Darrel Posey (2002:06) para denominar um antigo sistema de agricultura Kayapó em áreas localizadas ao longo das trilhas que percorriam. Eram montes de vegetação destinada a abastecê-los de alimentos, desenhando a paisagem do cerrado⁴. Em imagens de satélite da comunidade de Mangueiras, é possível perceber essa concentração da vegetação dos quintais sem conexão aparente, o que remete ao sistema Kayapó. Além disso, também é válida aqui a metáfora da ilha, em relação ao simbolismo que carrega, e a íntima relação existente entre os elementos água e terra.

3 Ao longo do texto, quando utilizo o termo “comunidade” estarei me referindo a Mangueiras como um todo, a todos os seus bairros. Quando me referir especificamente ao São João, utilizo o termo bairro.

4 O termo é utilizado hoje pela ecologia para designar quintais agroflorestais indígenas, como chamam os quintais com plantio (Pinho 2008:18). Esses quintais são caracterizados por esses estudos por sua diversidade e importância em culturas de subsistência, como fonte de recursos alimentícios, medicinais e outros.

Como as ilhas rodeadas por água – os quintais também são rodeados por águas nos períodos de inverno amazônico, já que os campos ficam alagados –, eles se apresentam como “mundo em miniatura”, como afirma Antônio Carlos Diegues, um microcosmo permeado de segredos, “símbolo polissêmico, com vários conteúdos e significados” (Diegues 1998:01). Os limites aparentes são geográficos, que separam um quintal do outro, mas se conectam por meio de linhas, que constituem tramas de um tecido social. Tim Ingold, no artigo “Trazendo as coisas de volta à vida” (Ingold 2012:39), constrói a noção de malha – aqui remeto à noção da trama e do tecido – em oposição à noção de rede. Para esse autor, malha é um emaranhado de trajetórias que não cessam de se estender na constituição da textura do mundo. Na malha, não há pontos acabados e interconectados com limites interiores e exteriores, há linhas entrelaçadas.

A noção de ilha e de malha são apenas aparentemente contrastantes, afinal, como afirma Carlo Ginzburg (2004), “nenhuma ilha é uma ilha”⁵, o ilhéu não está livre das trocas, seja com o continente, seja com outras ilhas. Como em um arquipélago, há ligações e movimentações entre os quintais que os constituem, os entrelaçam e particularizam. As trajetórias dos que os constituem, sejam árvores, sejam bichos, dão-se no espaço e no tempo e vão formando a tessitura que os envolve. Os quintais não estão ligados somente entre si, eles também fazem parte de um complexo cosmológico onde não estão ilhados da concepção ambiental que orienta os modos de ser, agir e se relacionar com os diferentes meios existentes em seu território. Os terreiros são uma expressão dessa concepção, são um dos símbolos das formas de habitar desse coletivo.

Esse complexo cosmológico está ligado ao processo histórico que fez convergirem para o lugar coletivos negros e indígenas. Portanto, a forma como foi se delineando na conformação da paisagem local está profundamente arraigada nos diálogos que ali estabeleceram os humanos pertencentes a esses grupos e deles com os não humanos que também habitam Mangueiras. Ocorreu no Marajó, como por todo território brasileiro, um processo de encontro de horizontes de grupos e pensamentos heterogêneos. Foram estabelecidas relações “entre elaborações que se situam em diversas dimensões: sociológicas, mitológicas, religiosas, epistemológicas, ontológicas, cosmopolíticas” (Goldman 2014:217).

No Marajó, a mão-de-obra de negros foi utilizada juntamente à mão-de-obra indígena principalmente na pecuária (Piani 2007:87; Marin 2009:209). Trabalhos como o de Flávio Gomes (2005), Rosa Elizabeth Acevedo Marin (2009) e Agenor Sarraf Pacheco (2010) mostram, a partir de diferentes vieses⁶, como as alianças entre povos indígenas e negros foram fundamentais na formação da sociedade marajoara, principalmente na região dos campos da ilha, onde está localizada a comunidade de Mangueiras. Essa relação afroindígena se mostra indispensável à compreensão do universo estudado, uma vez que os quintais, seus sentidos e usos, bem como os demais ambientes que constituem o território quilombola, vêm se conformando a partir do encontro desses grupos nesse território.

Porém, a relevância de se considerar os entrelaçamentos das trajetórias de coletivos negros e indígenas no Marajó nesse trabalho não se dá somente pela importância histórica desse encontro. Não há

5 Em seu trabalho, Ginzburg (2004) utiliza a expressão referindo-se às trocas intelectuais na Europa no século XVI.

6 No trabalho de Gomes (2005), há referência às alianças de indígenas e negros em empreitadas de fuga do regime de escravidão. Marin (2009) reflete acerca dos processos históricos políticos e de territorialização no Marajó, cujos principais atores foram negros e indígenas. Pacheco (2010) parte de narrativas históricas para compreender como se davam práticas afroindígenas na vida religiosa marajoara.

aqui a pretensão de localizar as origens, remetendo a um ou a outro a procedência das concepções sobre a transmutabilidade de corpos vigentes entre os moradores de Mangueiras. O que é imprescindível a esta reflexão é considerar que o acesso recorrente à memória da origem afro e indígena da comunidade, bem como das heranças deixadas pelas duas matrizes nas narrativas dos moradores sobre os mais diversos âmbitos da vida, como a religião e as práticas de cura, indicam que esse encontro vem reverberando nas conformações sociais ao longo do tempo e dizem muito sobre a forma como esse coletivo estabelece suas relações e pensa a si mesmo.

Como aponta o material etnográfico e a historiografia da região, pensar a constituição marajoara nos termos de uma relação afroindígena, e em especial a dos quilombos de Salvaterra, inspira um profícuo debate. Nele, põe-se em questão sua compreensão a partir da mistura e da mestiçagem e também os essencialismos culturais. A discussão também evidencia a possibilidade de diálogo entre campos “tradicionalmente separados da antropologia”, como afirma Márcio Goldman, “a chamada etnologia dos índios sul-americanos e a antropologia dos coletivos afro-brasileiros ou afro-americanos” (Goldman 2014:215).

Em virtude disso, além do diálogo com uma bibliografia acerca de comunidades quilombolas e coletivos negros em geral, busco referenciais que preconizam as relações afroindígenas, assim como aqueles que tratam contextos etnográficos de povos tradicionais na Amazônia, indígenas e não indígenas. Isso porque as referências a seres dotados de capacidade transformacional são recorrentes na literatura antropológica sobre essas populações (Viveiros de Castro 2002:351; Wawzyniak 2003:42). Entre as comunidades quilombolas na Amazônia, há o trabalho de Raquel Teixeira sobre o Jauari, em Oriximiná (2006). As referências específicas à categoria “engerar” podem ser encontradas nos trabalhos sobre populações não indígenas, como é o caso dos ribeirinhos na Floresta Nacional do Tapajós, estado do Pará, estudado por João Valentin Wawzyniak (2003) e também sobre povos indígenas, como os Munduruku no Amazonas, estudado por Daniel Scopel (2013).

A diversidade de lugares em que a categoria “engerar” está presente indica que congrega conhecimentos diversos, atribuídos a diferentes grupos étnicos, constituintes da população regional (Maués 2012:37; Scopel 2013:39), considerando as relações complexas e tensionais estabelecidas entre eles ao longo do tempo amazônico (Silveira; Souza 2014:758). A existência dessa categoria entre os quilombolas marajoaras corrobora as evidências das profundas e complexas relações estabelecidas entre indígenas e negros, e ainda mais, entre humanos e os não humanos na região. É nesse sentido que este artigo faz parte de um esforço de pesquisa sobre os desdobramentos dessa relação nas conformações das paisagens⁷ de coletivos formados a partir delas.

⁷ É importante ressaltar que considero as paisagens como um fenômeno complexo e polissêmico, fruto de um processo cognitivo (Silveira 2009:71), das “trocas entre o mundo sensível e o mundo das significações” (Eckert 2009:87), noção derivada principalmente do pensamento de Pierre Sansot, que confere ao espaço sentido e experienciado a constituição de paisagens que congregaram uma imageria compartilhada pelos coletivos que o praticam (Sansot 1989:240).

O encontro com Diana

Diana tem 76 anos, foi a primeira mulher que conheci na comunidade, ainda da primeira vez que a visitei, em 2013⁸. Desde o primeiro contato, ela já afirmava com veemência: “eu venho de cinco gerações de escravos”. É sempre assim que inicia a narrativa sobre a história da comunidade. Diana nasceu em Mangueiras, seus antepassados eram todos da comunidade ou de comunidades vizinhas, como me disse: “nós somos daqui mesmo, sempre fomos daqui”. Ela é bisneta de Sabá e Bernardo. Porém, ainda criança foi morar com os pais em uma fazenda da região. Além do trabalho para os donos da fazenda, a família tinha cultivo de várias espécies, desde plantas medicinais a roças de mandioca. A mãe, pela constante ausência do pai, que era vaqueiro, era a principal responsável pelas plantações. Para Diana, daí advém a “mão boa” para o cultivo, ficou como uma herança a ela dos pais. No início da adolescência, sua mãe faleceu e o pai decidiu que ela moraria com uma tia em Belém. A tia trabalhava na casa de uma família na cidade como doméstica, Diana passou a lhe ajudar com o serviço em troca da hospedagem.

Nessa época, seu maior sonho era ter uma casa: “eu sonhava ter uma casa, a casa era o mais importante porque eu não tinha mais mãe”. Esse sonho se concretizou no início da vida adulta, quando retornou a Mangueiras. Lá ela casou, constituiu família e mora até hoje com os dois filhos e uma nora em uma casa de alvenaria em um terreno herdado da família de seu falecido marido. Sua família tem papel relevante no processo político das lutas quilombolas na região. Um de seus filhos foi presidente da associação da comunidade, e sua casa, desde que se iniciaram as discussões em torno das comunidades quilombolas em Salvaterra, era a referência para quem chegava em Mangueiras em virtude dessa questão. Sobre isso ela conta: “O ponto central sempre foi aqui em casa, desde o início desse negócio de quilombola. Aqui chega pesquisador, chega fotógrafo, até o pessoal da Celpa (Centrais Elétricas do Pará), vem tudo pra cá, porque meu filho era presidente, aí até hoje já vem certo”.

Apesar de seu filho ter sido representante político, Diana teve papel central no processo de autoidentificação quilombola. Além de sua casa ser um ponto de referência, ela se tornou uma das principais fontes aos estudos sobre a comunidade e também uma importante conselheira sobre assuntos políticos e históricos. Outro motivo que atribui à sua figura grande importância são seus conhecimentos em torno das plantas medicinais e remédios para vários fins, bem como seu quintal, um dos maiores, mais antigos e mais diversos da comunidade. É muito comum que, durante minhas visitas, Diana receba pessoas da comunidade necessitadas de receitas de remédio, de plantas ou dos óleos vegetais que produz. Curadores, pais e mães-de-santo da região, inclusive a indicam aos clientes necessitados pela variedade de espécies de plantas medicinais e litúrgicas que cultiva.

Quando a reencontrei em 2015⁹, ela se lembrava perfeitamente de quando estive lá da primeira vez e das pessoas que estiveram lá comigo, perguntou-me o que ia fazer ali daquela vez. Disse a ela que voltara a fim de desenvolver uma pesquisa sobre mulheres e quintais cultivados na comunidade. Diana me disse que não sabia se podia ajudar porque tinha um grande quintal, mas não tinha mais

8 A primeira vez que estive em Mangueiras foi com o objetivo de fotografar uma atividade de Capoeira Angola direcionada às crianças da comunidade.

9 Em 2015, retornei à comunidade com o objetivo de desenvolver meu trabalho de doutorado pelo programa de Sociologia e Antropologia na Universidade Federal do Pará.

tantas plantas, só as que o gado que vive solto esqueceu ou não conseguiu comer. Em um dos dias que seguiam, procurei-a para conversarmos sobre assuntos variados, até que, enfim, decidiu me mostrar seu quintal. Fui seguindo seus passos pelo lado da casa, na medida que adentrávamos o quintal, com o adensamento das plantas e a consequente diminuição da luminosidade, era como se uma outra dimensão dentro da comunidade se desvelasse.

Todas as plantas ali existentes nasceram de seu trabalho e cuidado. As primeiras árvores plantadas foram as mangueiras, que protegem o terreno do sol e da chuva, delimitaram com a sombra as fronteiras da intimidade da morada de Diana. O quintal de Diana compreende a área localizada aos lados e atrás da casa, é um terreno amplo com muitas plantas e árvores altas, o que proporciona muita sombra. No quintal, há criação de galinhas, há um cachorro e um gato que circulam por ele, há também um papagaio e um casal de periquitos maracanã.

As construções, como em todos os quintais na comunidade, são escassas, há um depósito onde ficam guardados vários utensílios de várias espécies, desde panelas a ferramentas, como pá, enxada e facão. Há também duas mesas utilizadas por ela para plantar e cuidar das mudas que ainda estão vingando. Em um dos cantos do quintal, há também um galinheiro e, ao lado da casa, uma barraca, onde seus filhos, marceneiros, trabalham. Os cuidados diários com o quintal ficam principalmente sob o encargo da senhora, desde a administração às tarefas diárias de limpeza, manutenção e cultivo. Seus filhos são responsáveis somente pelo barracão de marcenaria e realizam tarefas de manutenção e cuidado com as galinhas, orientados pela mãe.

Minha caminhada com Diana a incentivou também a me introduzir em seu quintal pela palavra. Começou a me contar sobre ele, sobre momentos nele vividos, sobre as plantas que tinha e para que serviam, sempre me mostrando para que eu fotografasse, e também tirando folhas e frutos para que eu cheirasse e provasse. A maioria delas são plantas “remédio”, termo que contempla o uso medicinal e litúrgico, ou seja, espécies utilizadas no uso cotidiano para tratar enfermidades diversas e espécies utilizadas em rituais de pajelança¹⁰ ou batuque¹¹. Durante a caminhada, surgiram não somente plantas, mas também uma infinidade de histórias sobre o lugar. A cada hora ela se lembrava de uma receita diferente de uma planta diferente escondida em algum canto. Se não soubesse que estava ali no centro da comunidade, poderia pensar que estava caminhando por uma mata densa e fechada. São caminhos e trilhas que Diana conhece como as linhas da própria mão.

Houve um tempo em que poucas pessoas cultivavam quintais no local, sem água encanada, com os rigorosos verões que secavam a vegetação, as plantas não resistiam. Muitos não conseguiam mantê-las ao redor da casa. Mesmo com essa dificuldade, Diana se tornou referência no cultivo de plantas medicinais e frutíferas na comunidade e sobre o conhecimento acerca dos “remédios da terra”, como são chamadas as plantas e receitas de seus usos para variados fins. Mesmo hoje, com a água encanada, ela mantém o poço amazonas no quintal para nunca faltar água às plantas. São constantes os relatos

10 A pajelança ou bate-costa, como também é chamada na comunidade, é um tipo de xamanismo não indígena, conhecido como “pajelança cabocla”. Esse termo, de acordo com Maués e Villacorta (2001) “tem sido usado, para designar o sistema de crenças e práticas de que estamos tratando, desde pelo menos o século XIX, por folcloristas, jornalistas, ficcionistas, antropólogos e outros escritores”. Ele envolve o culto aos encantados.

11 O batuque está relacionado a práticas e crenças de religiões de matriz africana, como a umbanda e o tambor de mina. Ele envolve o culto a orixás e caboclos.

dela sobre o trabalho árduo que tem sozinha para mantê-las vivas, esse é o motivo de muitas vezes não doar as plantas e frutos, mas vendê-los a quem necessita.

O que lhe motiva a dar continuidade ao cultivo do quintal, além de sentir prazer no cuidado com as plantas, é a memória das enfermidades enfrentadas pela família e a ameaça de novas doenças. Ela conta que uma delas levou seu marido a morte e outra, crônica, acomete seu filho mais novo. Ambas foram resultados de trabalhos de feitiçaria de um parente que queria o mal a sua família. Em seu quintal, não faltam peões-roxo, paus-de-angola e guinés, plantas utilizadas para afastar a inveja, o mau-olhado, o mau-agouro, a feitiçaria e proteger sua casa e sua família.

Com os animais ela também estabelece uma relação de muita intimidade, seja com os domésticos, cachorro, gato, papagaios e periquitos, sejam com outros que aparecem pelo quintal eventualmente. Entre os domésticos, as aves são os que ganham mais atenção de Diana, são os únicos que dormem dentro de sua casa. A relação que estabelece com eles, como com as plantas, demanda muita observação, envolve conversas, o que não significa que não haja também momentos de mais hostilidade, principalmente com os cachorros. Sobre essa relação, um relato ilustra bem as interações e as formas de Diana agir:

Olha, interessante, esses sabiá estão aí há um tempo, já botaram não sei quantas vezes. Uma vez eu tava lá no quintal cuidando das plantas, quando eu vi voou, sentaram em mim, dois filhos, né. Aí eu: o que será que vocês vieram pra mim assim? Aí quando eu olhei, tinha um gavião assim rondando, querendo pegar eles. Aí sentaram como quem diz assim: Eu vou sentar nela que ele não mexe, né. Aí eu espantei o gavião, aí eles pegaram e foram embora também. Aí virou costume, o gavião vim pra banda deles e eles virem pra banda de mim.

Esse tipo de relato, junto aos dias passados com Diana, fizeram-me perceber que são correspondentes as formas com que essa senhora lida com humanos e não humanos. E as representações constituídas em torno dela advém desses relacionamentos interespecíficos. Com o passar dos anos, Diana e eu fomos afinando nossa relação nas caminhadas pelo quintal, nas conversas na varanda, durante os dias que passei em sua casa, contava sobre minha vida e escutava sobre a dela. Aos poucos ela foi relevando alguns dons e sonhos, os que julgava oportunos. Em uma das últimas conversas que tivemos ela disse que não existem bichos no São João, existem bichos e a capacidade de metamorfose dos seres, mas não ali. Em Mangueiras são as plantas que têm vida, “elas têm sempre alguém com elas e viram gente mesmo”. Por isso, ela gosta de se sentar em frente à sua casa ou no seu quintal e apenas observá-las, “pra ver o jeito delas”. Ela acredita que todos os seres têm um dom, seja planta, seja bicho, seja gente.

Na comunidade, há muitos que têm dons para as “coisas do invisível”, como chama, mas que não querem se aperfeiçoar, o que acaba deixando a comunidade carente de alternativas em momentos de doença. Ela mesma, em desgosto, parou de exercer o seu, Diana era a principal servente de Manoel Caraparu, o curador mais conhecido da região, já falecido há muitos anos. Ser servente é ser designada a auxiliar nos trabalhos de pajelança que o curador desenvolve, com cuidados aos enfermos e atendendo aos pedidos do curador. Era ela também a responsável pelas cintas que Caraparu utilizava, até hoje o tear está guardado em seu quintal.

Quando adentramos nesse assunto, eu perguntei se podia vê-lo, ela consentiu, fomos até ele, ela montou as peças necessárias e explicou seu funcionamento. Mas me impediu de chegar muito perto, afinal, ele também “tem alguém com ele” que “só se entende com ela” e que poderia me “atentar” durante a noite. Mesmo com meus questionamentos sobre o que tinha acabado de ver e escutar, ela sorriu, desmontou o tear, encaminhou-me ao portão da frente de sua casa e delicadamente se despediu. Diana é muito hospitaleira com as pessoas de fora da comunidade, mas sabe impor seus limites. Com essa delicadeza e um sorriso no rosto ela contorna os assuntos que não lhe interessam, impede as filmagens ou gravações de áudio durante os assuntos que só cabem a mim e a ela e me direciona ao portão quando não quer ou não pode mais me receber. Essas atitudes são constantes e me indicam até onde posso ir, preservando-nos e deixando, além do mistério, uma aura de porvir.

Rumores de transformação

Antes de conhecer Manguueiras, ouvia muito sobre a comunidade na sede do município de Salva-terra. Muitos me falavam sobre seus campos e mistérios, “aqui já não tem mais esse negócio de visagem, mas praí pra essas comunidades, nas Manguueiras, praí pra dentro, tem muito” me disse um senhor certa vez. A distância do lugar, a dificuldade de acesso e as narrativas sobre ele desde seus primórdios contribuem com um imaginário sobre a comunidade repleto de seres míticos e “marmotas”, como chamam as manifestações desses seres aos humanos. Em Manguueiras, de fato as narrativas sobre a encantaria parecem estar mais próximas, nos campos, no cair da noite, em cada animal que encontramos pelo caminho. Mas é o bairro do São João que leva a fama pela relação com o sobrenatural.

No São João moram cinco dos sete curadores de Manguueiras, dois deles batuqueiros e três praticantes da pajelança. Além disso, é comum ouvir a frase: “No São João tem mais bicho do que gente”, o que diz respeito ao processo de transformação chamado no local de “engerar em”, ou “virar bicho”, do humano em direção ao não humano. Essa assertiva se refere ao grande número de humanos que são capazes de se transformar em outros animais no bairro do São João. Ela pode ser ouvida tanto de pessoas que moram no São João, quanto de pessoas que moram em outros bairros e até fora da comunidade. Já dentro do São João o mistério ronda certas pessoas, as quais fui descobrindo a medida que se estreitavam meus laços com seus moradores, Diana é uma delas.

Da primeira vez que estive lá, fui orientada a não tomar até o final nada do que Diana me oferecesse para comer ou beber, levei como uma brincadeira e acabei não perguntando porque deveria tomar esse cuidado. Dias depois, frente à recusa de algumas crianças de nos acompanhar até a casa dessa senhora, perguntei qual era a motivação de tanto medo. A primeira narrativa em torno dela me foi revelada, “ela vira bicho”, me disseram. Questionei como sabiam, elas disseram que seu filho havia contado em segredo a um amigo e a notícia se espalhara. Perguntei de que bicho estavam falando, fui informada de que o bicho em que se transformava era um porco-do-mato.

Diana tem um mercado em sua casa, vende alguns produtos como farinha, refrigerante, balas e biscoitos. Ela vende também frutas e plantas de seu quintal, impede que as crianças entrem para pegá-las quando estão maduras. Isso faz com que muitos lhe tenham como má e avarenta, principalmente

as crianças. Com o passar do tempo na comunidade, muitas histórias sobre ela chegaram até mim. Até que um dia, conversando com uma de suas vizinhas, vi-me novamente diante daquela informação. Falávamos sobre as plantas que pude conhecer no quintal de Diana, quando fui alertada: “aquilo ali não é coisa boa, diz que até vira bicho naquele quintal”. Dessa vez fui mais a fundo nos questionamentos sobre o que havia acabado de ouvir. “Se engera, já ouviu falar?”, ela me perguntou.

A vizinha de Diana me explicou que “virar bicho” ou se “engerar em bicho” é a capacidade transformacional possuída por algumas pessoas. Algumas vezes, a carregam de nascença, o que é chamado de “fado”, uma espécie de sina a que a pessoa está destinada ao longo da vida, muitas vezes, repassado como uma herança de geração para geração. As pessoas que não carregam essa capacidade de nascença a adquiriram por vontade própria pelo estudo do Livro de São Cipriano. Nele, a primeira metade contém orações para o bem, e a outra, orações para o mal, “ali (no livro), diz-que, ensina tudo que não presta”. O estudo seria direcionado à formação de feiticeiros e feiticeiras, que teriam a transformação como principal poder. A transformação e os outros ensinamentos da segunda parte do livro envolveriam o uso de artigos como morcegos, patas de galinha e banhas extraídas de diversas espécies. De acordo com as interlocutoras da pesquisa, as pessoas capazes dessa transformação podem “virar” qualquer animal, desde os domésticos até os selvagens.

Nesse sentido, em Mangueiras, como diz Wawzyniak no caso dos ribeirinhos do Tapajós, apresentam “um sistema cosmológico que postula a permutabilidade dos seres entre si – homens, animais e demiurgos” (Wawzyniak 2003:35). Isso pressupõe um universo transformacional no qual um humano assume forma, aparência e comportamento de outros animais e vice-versa, envolvendo o deslocamento de perspectivas e a constituição de paisagens configuradas a partir da transformação, bem como de trânsito de corpos e subjetividades, respectivamente, indicando que dimensões cosmológicas “estabelecem uma relação moral entre humanos e não-humanos” (Wawzyniak 2003:36). Portanto, essa categoria fornece subsídios à compreensão sobre as formas de apreensão do mundo e de organização da vida social dessas populações.

De acordo com as narrativas, Diana se transforma em seu quintal em um porco e ronda sua casa durante a noite. Em uma das histórias, ela teria esperado um de seus filhos chegar de uma festa durante a madrugada e, quando lhe avistou, saiu correndo em forma de porco e pulou em direção a ele. Uma das crianças me contou que uma noite ela passava em frente à casa de Diana, quando um porco “grande e feio” saiu lá de dentro e correu atrás da menina. A mesma menina contou: “outro dia mesmo, mamãe tava na casa da titia ali do lado, quando elas viram saiu lá do quintal dela correndo um bicho muito feio, diz que era ela”. Houve também o episódio de uma pesquisadora que armou sua barraca no quintal da senhora e sentiu-se espionada, ouviu barulhos em torno da barraca durante a noite, o que os moradores da comunidade interpretaram como sendo Diana “engerada”.

Conversei com uma mãe-de-santo local sobre o assunto da transformação e ela confirmou que no bairro havia pessoas que tinham essa capacidade. De acordo com ela, Diana teria nascido com esse fado. Além dela, há mais um homem capaz de “virar” um grande cachorro preto e uma mulher capaz de virar uma matinta. Há ainda uma moça nova que nasceu com o fado, mas que a mãe-de-santo estava tratando para que não se manifestasse. Segundo ela, há duas classes distintas de pessoas que vivem na

comunidade e podem se transformar em bichos, a da matinta e a dos feiticeiros. A primeira, que pode ser homem ou mulher, é uma personagem muito comum e temida em narrativas no interior da Amazônia (Maués; Villacorta 2001). Esse ser é um grande pássaro com assovio particular, que pede tabaco em troca de não bater ou dar dor de cabeça às pessoas. Os segundos também podem ser de ambos os sexos, possuem a capacidade principal de se transformar em bichos diversos e também de endereçar feitiços a quem desejarem.

Os bichos, portanto, são animais não humanos em sua totalidade, bem como os humanos que se transformam em animais não humanos. O termo gente é designado aos humanos que não possuem capacidades transformacionais, mas também é usado corriqueiramente com relação aos animais ou às plantas que se transformam em humanos. Assim sendo, se as duas noções estivessem em polos opostos com uma área de intersecção entre elas, essa área seria ocupada por aqueles seres capazes de transitar entre as duas aparências distintas.

Esse tipo de transformação é sempre associado ao mal pelas pessoas da comunidade, mas estas nem sempre conseguem explicar que tipo de maldade o humano transformado em bicho faz aos outros. A exemplo disso, é possível utilizar uma comparação feita no São João entre Diana e a Matinta. A mulher identificada como matinta é sempre associada às maldades, aos feitiços endereçados a pessoas que ficam muito doentes e até chegam à morte. Já Diana, como disse uma de suas sobrinhas: “Minha tia faz essas coisas, mas ela não é de maldade não, é só assim por causa dos filhos dela, né, ela é muito apegada com eles”. Para a maioria, Diana “vira bicho” para manter o controle sobre sua casa e sua família, mas não necessariamente por maldade.

Até hoje não soube de nenhuma história envolvendo feitiços que ela teria feito a alguém. Somente uma vizinha afirma que a motivação de Diana seria fazer o mal para outras pessoas. Para ela, há uma maldade intrínseca que toma conta de algumas pessoas que as motiva a fazer o mal ao próximo. Entre as maldades citadas atribuídas a Diana, estão os maus-tratos ao marido doente, os relacionamentos amorosos desfeitos de seus filhos e também os recorrentes casos de avareza, em que ela se nega a doar frutas ou plantas a quem lhe pede. O que parece incomodar na figura de Diana é sua personalidade, sua altivez e assertividade.

Como dito anteriormente, os casos de transformação de corpo são muito comuns na Amazônia, e os elementos trazidos pelo caso de Diana podem ser relacionados ao que Viveiros de Castro (2002:393) descreve como a roupa no processo de metamorfose entre grupos indígenas. Para o autor, trata-se de “uma roupa ser um corpo”. O que não se define por uma mera cobertura de um corpo, as roupas são mais como instrumentos (Viveiros de Castro 2002:394), são capacidades, habilidades, adotadas para desempenhar determinadas tarefas. O porco está, muitas vezes, em lugares onde a mulher não pode estar, em horas em que seria, ao menos, estranho encontrá-la. O bicho selvagem causa medo àqueles que se aproximam de sua morada. Assim, mulher e porco rondam o quintal e mantêm o controle da morada. Essa é uma relação dentre as infindas possibilidades das motivações e implicações desse contexto transformacional.

No cotidiano na comunidade, além das crianças, não percebi manifestações de medo com relação a Diana. Mesmo que haja narrativas suspeitas sobre ela, seu relacionamento com os adultos é

costumeiro, com diferentes níveis de intimidade. A vi sendo ríspida muitas vezes, principalmente com as crianças, mas a vi também entre gracejos e fraternidade. O que é muito expressivo é o respeito e a autoridade que ela representa, o que é percebido a partir da forma como todos a tratam, entre todas as gerações, bem como a constante referência que fazem a ela em conversas com os mais variados moradores sobre diversos assuntos.

A mulher, a casa e o quilombo

Durante uma conversa em Mangueiras com um de seus pajés, perguntei quem eram os/as principais responsáveis pelo cultivo dos quintais e cuidados com as plantas. Ele me disse que eram as mulheres, e o próprio cotidiano no lugar atestava isso. São elas que passam maior tempo engajadas nessa área da morada. Quando questionei o porquê das mulheres serem as mais interessadas no cultivo, ele disse que as mulheres teriam mais tempo para se dedicar a essa prática, o homem, sempre ocupado com a garantia do sustento da família, não teria condições de, ainda, garantir os cuidados com as plantas. A mesma resposta era dada acerca do porquê sempre eram as mulheres associadas às personagens malfazejas, como feiticeiras e matintas, tal como constatarem Maria Angélica Motta-Maués e Giseli Villacorta no interior do município de Vigia, nordeste paraense (Motta-Maués; Villacorta 2008:333).

Marcel Mauss, no texto “Esboço de uma teoria geral da magia” (2003), aponta uma predisposição histórica de atribuição de características mágicas às mulheres. Para ele, seria menos os caracteres físicos e mais os “sentimentos sociais” que suscitam tais atributos, em decorrência das fases e ciclos por que passam. A apreensão desses períodos confere uma posição social ambígua e movente: liminar. Períodos como puberdade, menopausa e cíclicas menstruais são considerados críticos e, por isso mesmo, mais inclinados à magia. Ao contrário do homem, que teria um estatuto mais fixo, a mulher é tida como um “sujeito transitante” (Turner 1974:118 apud Motta-Maués; Villacorta 2008:330), permanecendo envolta em um mistério de constituição, um enigma. Para Marcel Mauss:

[...] mesmo fora das épocas críticas, que ocupam tão grande parte de sua existência, as mulheres são o objeto seja de superstições, seja de prescrições jurídicas e religiosas, que marcam claramente que elas formam uma classe no interior da sociedade. Acredita-se serem ainda mais diferentes dos homens do que o são; acredita-se serem o foco de ações misteriosas e, por isso mesmo, aparentadas aos poderes mágicos (Mauss 2003:65).

A mulher transitaria entre certas esferas, abrigando no corpo a liminaridade entre cultura e natureza, imiscuindo em si as polaridades. Tal oposição, para Motta-Maués, acarreta uma inversão no que se refere ao contexto social. Aos homens, por serem dotados de estabilidade, “é permitido circular e atuar, livre e efetivamente, em qualquer domínio, de qualquer área do sistema social, ao passo que à mulher são impostos limites rígidos, restringindo-se drasticamente as oportunidades para o seu desempenho social” (Motta-Maués; Villacorta 2008:330). Emerge daí a distribuição dos papéis que oscilam entre

público e privado, a casa e a rua, com a consequente demarcação de espaços para o masculino e para o feminino (Damatta 1997).

Essa análise pode ser destinada ao contexto de Mangueiras, apesar de algumas pessoas terem discurso contrário ao do pajé, citado anteriormente, são as mulheres as mais encontradas nos serviços domésticos. Também são as mulheres as principais personagens dotadas de poderes mágicos, como o de transformação, entre as narrativas. Porém, em Mangueiras, o que observei a partir da etnografia é que as dimensões do público e do privado, do doméstico e do selvagem demandam reflexões que considerem as trajetórias de grupos negros e mais especificamente de mulheres negras. Demandam também um esforço de compreensão dessas noções dentro de sistemas de racionalidades específicos. O primeiro desses passos desenvolvo a partir de agora e o segundo orienta as reflexões da seção a seguir.

Desde a infância até os 19 anos, a vida de Diana estava ligada prioritariamente ao trabalho doméstico em propriedades de famílias brancas. Tanto em sua estadia na fazenda quanto na cidade, seu trabalho não era assalariado, era a condição estabelecida para a garantia de moradia junto a seus responsáveis. A esfera da casa e o habitar só passam a agregar imagens da intimidade, do aconchego e da proteção a partir do momento que o casamento proporciona a construção de sua própria casa na comunidade. O trabalho que garante a renda e a subsistência familiar nesse momento passa a ser a agricultura, a roça de maniva e a fabricação de farinha em conjunto com o marido. O trabalho doméstico passa a ser direcionado somente à sua própria família.

Refletindo sobre essa configuração a partir do estruturalismo figurativo de Gilbert Durand (1989), é possível dizer que a casa passa a integrar uma outra constelação de imagens, a da habitação em seu sentido mais amplo, que junto ao elemento terra, congrega em torno de si outras imagens, como a do território da comunidade, do bairro e também do quintal. Essas são imagens-símbolos isomórficos no interior de uma constelação, representam um arquétipo em comum, o microcosmo, onde a vida pode seguir seus ciclos em liberdade. Como ela afirma: “O São João é tudo pra nós, é tudo que temos, nossa herança. Essa casa aqui é minha vida, é tudo pra mim”.

É constante sua referência na literatura sobre quilombos como refúgios, recantos de liberdade e autonomia (Bargas 2013:57). Os quilombos, no Brasil, foram caracterizados como territórios de resistência, onde populações negras poderiam garantir sua reprodução física, social e cultural (O’dwyer 2001). Essa imagem se comprova durante as falas veementes de Diana, acerca de sua história e da propriedade sobre a terra herdada de seus antepassados, assim como de um sistema de conhecimento que não só a liga ao lugar como a torna por vezes indistinta dele. Utilizo aqui o termo lugar a partir da definição do geógrafo Y-Fu Tuan, que o distingue do termo espaço. Para ele, o espaço está ligado à amplidão do desconhecido; explorar e experienciar esse espaço, submetê-lo aos sentidos e à afeição, dar sentido a ele e poder habitá-lo é transformá-lo em lugar (Tuan 1983:06-10).

Assim, no lugar estão conjugadas as histórias do quilombo, da casa e de Diana na experiência sensível no espaço. Não se pode pensar essa experiência senão como profundamente compartilhada com as coisas, objetos, animais humanos e não humanos, seres sobre-humanos, que conformam paisagens de habitação e de pertença. A casa e o quilombo são, então, simbolizações desse processo de habitação. Fazem parte de um imaginário dinâmico em torno de um arquétipo, o microcosmo, e evocam

narrativas míticas¹² como as da mulher que “vira bicho”, entre outras que dizem muito sobre as formas de habitação desse coletivo.

Um indicativo dessa relação fundamental é que em Mangueiras, como na maioria dos quilombos que lutam até hoje pelo reconhecimento de suas terras, as mulheres tiveram papel decisivo no processo político e identitário (Marin 2009:217; Lima Filho 2014:52). Segundo Petrônio Medeiros Lima Filho, com relação às comunidades de Salvaterra: “foram as mulheres as principais lideranças que propuseram e aprofundaram os debates sobre a autoidentificação quilombola no interior de suas comunidades” (Lima Filho 2014:52). Assim foi em Mangueiras, e Diana foi uma importante personalidade nesse contexto, como já visto anteriormente. Essa senhora é referência com relação à memória e ancestralidade para os estudos antropológicos necessários ao requerimento do título de terras quilombolas; além disso, a sua casa, nesse período, agregava os pesquisadores, técnicos do governo, bem como reuniões políticas acerca desse processo.

É preciso considerar que coletivos negros foram sistematicamente expulsos de suas terras ao longo dos diferentes processos econômicos instituídos em todo o país. Daí a noção de quilombo ser atrelada a uma “forma de organização, de luta, de espaço conquistado e mantido através de gerações” (Leite 2000:335). Considero que a expressão política das mulheres, nesse contexto, aparece também como um ato de cuidado, de resistência e de possibilidade, da ordem de um devir. Da possibilidade de existir, da memória e de um vir a ser. A casa, como o quilombo, aparecem como “lugares do possível” (Gomes 2009:154): (re)produzem em uma microescala a existência autônoma de povos marginalizados e sua “singular vitalidade inventiva” (Treccani 2006:52).

Ao longo do processo de habitação, o quilombo, como a casa, vem se edificando, preenchendo-se de “referências e memórias, de valores e visões de mundo de quem nela habita” (Silveira 2016:299). É construída e é preenchida de seres, afetos e artefatos. Para Flávio da Silveira (2016:296), assim, a casa é constituída a partir de um “conjunto de signos cosmológicos conexos”, compõe-se de um microcosmo: “eixo-abrigo; esteio-refúgio evocador de uma simbólica relativa à presença do lugar sagrado/de proteção no mundo vivido e praticado pelos coletivos” (Silveira 2016:296).

O lugar habitado – um microcosmo

Os microcosmos são miniaturas do cosmos. São espaços cosmicizados, organizados e habitados, onde estão fincados eixos do mundo, eixos de memória, são lugares centrais que sustentam o universo para os grupos (Eliade 2010:219, 242). Repetem cotidianamente em uma microescala e nas diferentes dimensões a narrativa cósmica da vida (Eliade 2010). O cosmos, para as pessoas de Mangueiras, é povoado de seres sobrenaturais, que têm vínculo profundo com o espaço. Outro traço que lhe é característico é a proximidade radical e não mediada que as pessoas do lugar têm e com ele estabelecem. O

12 Aqui me aproximo de Gilbert Durand, que considera a existência de constelações de imagens, ou seja, conjuntos de imagens agrupados em torno de núcleos de sentidos. São variações de um mesmo arquétipo estruturadas por isomorfismos, que sofrem variações de acordo com os fluxos de mutação de suas formas (Durand 2001:43). Elas dão origem a mitos, entendidos por Durand como um “sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e de esquemas que tende a se compor em narrativa” (2001:44). Um dos principais potenciais dessas narrativas está na capacidade de durarem no tempo e darem bases à (re)criação cotidiana do imaginário.

ambiente é dividido em “lugares” como chamam em Mangueliras, são domínios ecológicos – matas, mangues, rios e campos – e domínios dos encantados¹³. Ou seja, eles são os “donos” ou “mães” desses lugares, com os quais estabelecem relação de certa propriedade. São também conhecidos como “encantes”, as moradas desses seres, das quais são como “administradores”.

Carlos Fausto observa que a relação entre os encantados e seus encantos está relacionada à noção de maestria, presente entre várias sociedades na Amazônia, e se mostra fundamental à compreensão da socialidade entre os diferentes seres (Fausto 2008:329). Ela remete a um esquema relacional que pode definir relações nas mais diversas esferas. E, principalmente, “opera em diferentes escalas, desde a microconstituição da pessoa até a macroconstituição do cosmos” (Fausto 2008:353). Isso implica a formação de “diferentes espaços de domesticidade pertencentes a humanos e a não-humanos, cada qual com os seus donos-mestres” (Fausto 2008:339).

Os “encantados” são relacionados comumente a ambientes naturais, as feiticeiras e matintas são, por sua vez, os seres ligados ao elemento terrestre, mas que habitam espaços povoados. Elas raramente são chamadas de “encantados” pelas pessoas de Mangueliras, que só os encaixam nessa categoria quando usada de forma genérica a seres que possuem capacidade transformacional. Porém, utilizando-me da ideia de microcosmo como uma expressão em menor escala da concepção que organiza o cosmos como um todo, e admitindo os quintais como uma dessas expressões, faço relação entre a constituição dos encantos e o quintal de Diana, entre Diana e as “mães” e os “donos”.

A casa, como o cosmos, é composta por uma série de ambientes; os quintais são um deles. Em Mangueliras, eles são a área mais ampla da morada, onde as pessoas passam a maior parte do dia, em especial mulheres e crianças. Nesse local, são desenvolvidas não só atividades relacionadas ao cultivo de plantas como a criação de animais, o preparo das refeições, a lavagem da louça e da roupa, as brincadeiras de criança, entre outras. Como é de se perceber, são em sua maioria atividades socialmente determinadas às mulheres. Os homens se ocupam principalmente com a pesca, a criação de rebanhos e muitos são trabalhadores das fazendas vizinhas. Mas quando estão em casa, não é raro vê-los ocupados também com os trabalhos domésticos.

Os quintais em Mangueliras são a parte da casa onde mais se acentuam as relações interespecíficas. Coexistem humanos, plantas e animais domésticos, assim como uma série de espécies que escapam à domesticação e, muitas vezes, aos olhos. São pássaros, macacos, roedores, cupins, formigas, entre várias outras espécies que praticam também o espaço. Assim, conformam-se “paisagens coexistenciais interespecíficas” (Silveira 2016). Além da dimensão interespecie, os quintais também são lugares que abrigam as relações com o sagrado e os mais diversos seres sobrenaturais ou sobre-humanos. Há quintais em que acontecem rituais de batuque e pajelança, há os que guardam altares com santos, caboclos e/ou orixás, têm plantas que se transformam em gente, gente que se transforma em bicho, têm aqueles em que ainda são vistos os que já morreram.

Por isso, para Benedito Nunes, os quintais são fronteiras, são uma dimensão “limítrofe da cultura” (Nunes 1994:263). Ou seja, onde o cultural e o natural não podem ser compreendidos a partir de uma cisão drástica. São lugares onde as relações entre espécies são históricas, constitutivas e estão

13 Sobre a importância dos encantados em sistemas cosmológicos amazônicos não indígenas, ver Maués (2005).

integradas em uma cosmovisão em que as noções de natureza, humanidade e cultura não são estanques e indivisíveis. Esse é um fator que garante inclusive a alta biodiversidade desses espaços. Portanto, é imprescindível considerar que natureza e cultura só podem ser compreendidos a partir de sua profunda conexão, como sugere Donna Haraway (2003; 2008), com o termo *natureculture*.

Por tudo isso, os quintais são espaços reservados, são de trânsito livre apenas às pessoas que moram no local e aos familiares mais próximos. Existe uma redoma de cuidado e proteção que os envolve. Só os adentram aqueles que pedem permissão e que são atendidos, o mesmo acontece com as plantas, nem todos podem tocá-las. Os terrenos, como as plantas são sensíveis, têm seus próprios ciclos e um equilíbrio que é facilmente ameaçado e corresponde ao equilíbrio da casa e da família como um todo. Como, por exemplo, existem casos de pessoas que adentraram quintais mal-intencionadas, com inveja ou mesmo para “bisbilhotar”, logo depois, as plantas apareceram mortas ou a vida dos moradores da casa foi prejudicada em diversos âmbitos da vida. Outro exemplo são as visitas da matinta que, quando adentra qualquer quintal, seca todas as plantas. As plantas são comunicadores de qualquer desequilíbrio. A forma de proceder no espaço é conhecida e administrada pelas mulheres por eles responsáveis em diálogo com plantas, animais, artefatos e seres sobrenaturais que os habitam.

Assim também ocorrem nos “encantes”, onde os encantados estabelecem uma série de regras de acesso e uso dos espaços e de tudo que neles existe (Wawzyniak 2003:39). Esses seres designam “castigos” a quem desrespeite essas regras. As punições geralmente vêm em forma de doenças, “ao menos uma dor de cabeça o caboco leva”, explica Diana. De acordo com a senhora, os “donos” e as “mães”, exercem função de “administradores dos lugares”. Têm poder de controle sobre as mudanças do clima, das marés e da luminosidade do ambiente. Eles se fazem perceber a partir de sinais nesses elementos ou aparições. Por exemplo, a mãe-d’água é a própria água, manifesta-se por meio dos movimentos da maré, da velocidade do vento, mas também pode aparecer em forma de mulher.

Há um profundo respeito a esses seres e consequentemente aos lugares habitados por eles, que se dá em decorrência tanto das dádivas por eles concedidas, no que diz respeito à fertilidade e fartura nos “encantes”, como também ao auxílio nas horas difíceis. Existe ainda um forte temor das possíveis sanções que os abusos cometidos com as coisas do lugar podem ocasionar (Peixoto 2014:144). Os modos de proceder dependem muito do temperamento de cada encantado, pois eles possuem traços típicos que constituem seu perfil psicológico. Como observou Wawzyniak (2003:45) no caso dos ribeirinhos do rio Tapajós, também no Marajó há um empenho em decifrar e identificar a personalidade e o comportamento desses seres para se prevenir de castigos e determinar as formas de agir e interagir nos “encantes”.

Há uma figura indispensável de intermédio das relações de humanos e encantados, são os/as pajés, chamados na comunidade também de curadores ou cirurgiões. Eles são xamãs dotados da capacidade de mediação entre o mundo do que é visível e o que é invisível. Os conhecimentos de como proceder são repassados quando os pajés são incorporados pelos encantados; em sonhos; por meio do repasse da tradição oralmente e no cotidiano; mas principalmente por meio da relação sensitiva, “o dom” de sentir, perceber, escutar, ver, o que a maioria não é capaz (Peixoto 2014:147). Porém, com a disseminação do conhecimento sobre os encantados pelo pajé, e a relação diária com seus domínios,

ele se torna um conhecimento imerso no cotidiano. Mais do que relacionado à esfera da religião ou a um sistema médico, ele as congrega e reverbera em formas de ser e estar no mundo (Scopel 2013:39).

Conhecer sobre os encantados e suas moradas resulta de um engajamento na relação com eles, uma dedicada e cuidadosa interação e a observação cotidiana de seus movimentos. Isso dá origem a uma série de significações que compõem conjuntos de saberes sobre os mais diversos ambientes e orientam as formas de praticá-los. Esse envolvimento contribui com a preservação, tanto do lugar quanto dos que o habitam. Nesse sentido, o conhecimento implica uma relação intersubjetiva entre os seres, que são copartícipes na constituição do lugar e do próprio ser, seja ele humano ou não (Silveira 2016:293).

Para os moradores de Mangueiras, os seres se constituem a partir de seus “dons”, todos os têm de nascença, mas também a partir de seus relacionamentos, e esses seres constituem lugares. Diana e seu quintal são um exemplo disso. Nesse caso, o engajamento entre os seres em direção ao conhecimento mútuo está inserido em uma esfera de intersubjetividade transespecífica na qual são borrados os limites ontológicos. Essa zona pode ser compreendida, inclusive, como aquela que diz respeito à intersecção entre gente e bicho, onde a noção de pessoa é constituída a partir do ponto de vista, da experiência e do movimento entre dois corpos, o da mulher e do porco.

Esse movimento obedece ao próprio movimento de conformação das paisagens, que, de acordo com Pierre Sansot, tem duas características fundamentais: por um lado, elas se estruturam e se organizam, distinguem-se do si mesmo a partir de formas de alteridade; e, por outro lado, elas se “atmosferizam”, dando aos elementos que as configuram um *continuum*, que os ligam uns aos outros como se não fossem distintos (Sansot 1983:30). O estreitamento das relações no interior de paisagens interespecíficas pressupõe um conhecimento mútuo e o compartilhamento de estratégias para a vida em comum. Produz-se a partir daí o imbricamento dos seres.

Considerações finais

Este artigo foi construído a partir das narrativas sobre uma mulher que “vira bicho” em seu quintal como expressão do processo de habitação da comunidade quilombola de Mangueiras e seus sentidos. Essa expressão indica a capacidade de transmutabilidade dos corpos que têm alguns seres, por “dom” ou por aprendizado. Proponho aqui que os quintais de Mangueiras, em especial o da mulher que, segundo sua comunidade de pertença, é capaz de se “engerar” em um porco, são atravessados por influências históricas, simbólicas e práticas que o constituem como um microcosmo a ser protegido.

Mangueiras é uma comunidade forjada a partir de encontros negros e indígenas no seio de um sistema escravocrata que se reverbera na exclusão e exploração desses grupos até hoje. Nesse lugar, famílias puderam garantir sua reprodução física e social, bem como a produção de imaginário a partir das referências culturais que ali desaguarão. As mulheres construíram suas casas envoltas por quintais como fortalezas, diretamente ligadas ao bem-estar e ao equilíbrio social e ecológico. O quintal é símbolo de um universo coabitado por humanos, não humanos e sobrenaturais, que dialogam e são imprescindíveis em sua composição. Neles, conformam-se paisagens coexistenciais com uma profunda

imbricação entre os seres. Nesse processo de habitação, há a construção de um conhecimento mútuo entre eles que compreende uma dimensão mágica e mística.

Cada um dos quintais conta sobre as trajetórias desse povo, dessas mulheres e seu complexo sistema cosmológico. Para as pessoas de Mangueiras, o ambiente é composto por vários lugares, todos eles “têm uma mãe”, são moradas dos encantados. São como mediadores ou administradores dos diferentes domínios ecológicos e influenciam as formas de lidar com esses recursos, já não vistos mais somente como recursos mas também a partir de sua agência, pois encantados habitam os lugares ao passo que lhe são parte indivisa. Esta relação, portanto, permeia a constituição de seres e lugares. Nesse sentido, percebo que a noção das “mães” e “donos” e seus “encantes” estão enraizadas também nas formas de Diana e seu quintal. Como os encantados, Diana administra e protege seu quintal, seu microcosmo, oscilando entre momentos de distinção e indistinção dos elementos que o formam.

Lanna Beatriz Lima Peixoto é graduada em Ciências Sociais, mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLS/UFGA), doutoranda do Programa de Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFGA).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARGAS, Janine. 2013. *Construindo “utopias realistas”: as comunidades quilombolas de Salvaterra e o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Belém. PA, Universidade Federal do Pará.
- CARDOSO, Luís Fernando Cardoso e. 2008. *A constituição local: direito e território quilombola na comunidade de Bairro Alto, na Ilha de Marajó – Pará*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Florianópolis. SC. Universidade Federal de Santa Catarina.
- DA MATTA, Roberto. 1997. *A casa & a rua*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DIEGUES, Antônio Carlos. 1998. *Ilhas e Mares: simbolismo e imaginário*. São Paulo: Hucitec.
- DURAND, Gilbert. 1989. *As estruturas antropológicas do imaginário. Introdução à arquetipologia geral*. Lisboa: Presença.
- ELIADE, Mircea. 2010. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Editora WMF, Martins Fontes.
- FAUSTO, Carlos. 2008. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana* 14(2), 329-366.
- GINZBURG, Carlo; Titan, Samuel. 2004. *Nenhuma ilha é uma ilha: quatro visões da literatura inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GOLDMAN, Marcio. 2014. A relação afroindígena. *Cadernos de Campo* 23(23): 213-222.
- GOMES, Flávio dos Santos. 2005. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (Séculos XVII-XIX)*. São Paulo: UNESP/Polis.
- GOMES, Ângela Maria da Silva. 2009. *Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica transtlântica negro-africana: terreiros, quilombos, quintais da Grande BH*. Tese (doutorado em Geografia). Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte.

- HARAWAY, Donna. 2003. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. 2008. *The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*. New York: Pricly Paradigm Press.
- INGOLD, Tim. 2012. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes antropológicos*, 18(37): 25-44.
- LEITE, Ilka Boaventura. 2000. Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, 4(2): 333.
- LIMA FILHO, Petrônio Medeiros. 2014. *Entre Quilombos: circuitos de festas de santo e a construção de alianças políticas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra - Marajó - Pará*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Belém. PA. Universidade Federal do Pará.
- MARIN, Rosa. 2009. Quilombolas na Ilha de Marajó: território e organização política. In: Emilia Pietrafesa de Godoi, Marilda Aparecida de Menezes, Rosa Acevedo Marin (orgs.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades*. São Paulo: UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. 2005. “Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião”. *Estud. av.* 19(53): 259-274.
- _____. 2012. “O perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia”. *Mediações* 17(1): 33-61.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. 2001. Pajelança e Encantaria amazônica In: PRANDI, Reginal (Org.). *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.
- MAUSS, Marcel. 2003. Esboço de uma teoria geral da magia. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: COSACNAIF.
- MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica; VILLACORTA, Gisela Macambira. 2008. Matintapereras e pajés: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica (Itapuá/PA). In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA.
- NUNES, Benedito. 1994. Casa, praça, jardim e quintal. *Ciência & Trópico* 22(2): 253-264.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. 2001. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro, Editora FGV.
- PACHECO, Agenor Sarraf. 2010. “Encantarias afroindígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas, Práticas de Cura e (In) tolerâncias Religiosas (Afroindígena Encantarias in the Marajoara Amazonia: Narratives, Cure Practices and Religious (in) tolerance. *HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* 8(17): 88-108.
- PEIXOTO, Lanna Beatriz Lima. 2014. *Cidade nas águas - um estudo sobre o imaginário em Salvaterra-PA*. Dissertação de Mestrado. Bragança, PA: Universidade Federal do Pará.
- PIANI, Pedro Paulo Freire. 2007. *Sobre a possibilidade da integração de saberes no SUS: um estudo de Mangueiras na ilha de Marajó-PA*. Tese de Doutorado em Psicologia Social. São Paulo. SP. Pontifícia Universidade Católica.

- PINHO, Rachel Camargo de. 2008. *Quintais agroflorestais indígenas em área de savana na Terra Indígena Araçá, Roraima*. Dissertação de Mestrado. Manaus, AM: Universidade Federal do Amazonas.
- POSEY, Darrell A. 2002. *Kayapó ethnoecology and culture*. London: Routledge.
- SANSOT, Pierre. 1983. "Variations Paysagères – Invitation au paysage". Paris: Klincksieck.
- _____. 1989. "Pour une esthétique des paysages ordinaires". *Ethnologie française*, 19(3): 239-243.
- SCOPEL, Daniel. 2013. *Uma etnografia sobre a pluralidade de modelos de atenção à saúde entre os índios Munduruku na terra indígena Kwatá Laranjal, Borba, Amazonas: práticas de automação, xamanismo e biomedicina*. Tese de Doutorado. Florianópolis. SC. Universidade Federal de Santa Catarina.
- SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. 2016. "As paisagens coexistenciais interespecíficas, ou sobre humanos e não-humanos compartilhando espaços domésticos numa cidade amazônica". *Iluminuras*, 17(42): 288-315.
- _____; SOUZA, Camila. 2014. "Imaginário, trabalho e sexualidade entre os coletores de caranguejo do salgado paraense". *Estudos Feministas* 22(3): 755-780.
- TEIXEIRA, Raquel. Dias. 2006. "Todo lugar tem uma mãe: Sobre os filhos de Erepecuru". *Revista Antropológicas* 17(2): 117-146.
- TRECCANI, Girolamo Domenico. 2006. *Terras de Quilombo: caminhos e entreves do processo de titulação*. Belém: Secretaria Executiva de Justiça.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- TUAN, Yi-Fu. 1983. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL.
- WAWZYNIAK, João Valentin. 2003. "'Engerar': uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo". *Ilha* 5(2): 033-055.

A MULHER E SEU QUINTAL, CAMINHADAS POR UM UNIVERSO MÁGICO-MÍSTICO-TRANSFORMACIONAL

Resumo: Este trabalho apresenta reflexões preliminares acerca da experiência etnográfica no quintal de uma mulher que, segundo sua comunidade de pertença, “vira bicho”, o que corresponde à categoria nativa de populações amazônicas, “engerar”, referente a um processo mágico de metamorfose. O encontro com essa mulher se deu em uma comunidade quilombola na ilha do Marajó (PA), formada a partir da relação afroindígena, constituinte de um complexo cosmológico povoado de seres sobrenaturais que mantêm relações profundas com seus diferentes ambientes. Neles são estabelecidos vínculos complexos entre os elementos que os compõem. São lugares de morada em que o humano estabelece laços com os não humanos e com o si mesmo em movimento dialético. Os limites se definem e se borram em constante (re)criação. É onde se produzem cotidianamente os sentidos do ser e estar no lugar, que, por sua vez, institui um movimento criativo, uma ético-estética de atuação e interação com ele.

Palavras-chave: Mulher; Quintal; Bicho; Quilombo.

THE LADY AND HER BACKYARD: WALKING THROUGH A MAGICAL-MYSTICAL-TRANSFORMATIONAL UNIVERSE

Abstract: This article presents preliminary reflections about the ethnographic experience in the backyard of a woman who, according to her community, “turns into an animal”. This corresponds to the native category of Amazonian populations of “engerar”, which refers to a magical process of metamorphosis. The encounter with this woman occurred in a *quilombola* community in the island of Marajó (PA) formed from the afro-indigenous relationship, which constitutes a cosmological complex populated by supernatural beings that maintain deep relationships with their different environments. They are places where complex links are established between their components. The backyard is the place where humans establish bonds with nonhumans and with the themselves in dialectical movements. In the backyards, boundaries are defined and blurred in constant (re)creation, senses of being and dwelling are daily produced, which establishes a creative movement, an ethic-aesthetic of action and interaction.

Keywords: Woman; Backyard; *Bicho*; *Quilombo*.

RECEBIDO: 18/02/2019

APROVADO: 07/07/2019

Entre Visagens e Casarões: Considerações sobre formas de vulnerabilidade a partir dos vigilantes do Centro Histórico de São Luís

GABRIELA LAGES GONÇALVES

Apresentando os perigos

Dona Nazaré me alertava, como em um ‘tutorial’, sobre o que eu deveria fazer caso eu visse ou sentisse um vulto durante a minha pesquisa de campo: “Vá até um banheiro com espelho e diga ‘Senhor me cobre com teu sangue, me faz invisível aos olhos do maligno’, entendeu? Pois, Eu, Nazaré, faria isso. Aqui ó, [apontava para a rua repleta de casarões], esses casarões têm um negócio de pomba-gira, essas coisas, isso é só coisa do capeta!”, exclamou enquanto eu e D30 – um dos vigilantes do Prédio de História da Universidade Estadual do Maranhão, localizado no Centro Histórico de São Luís – gargalhávamos de suas instruções.

Nesse dia, D30 acabou por ocasionar uma roda de conversa com seus amigos da zeladoria. O tema era o mesmo de sempre: vultos, vozes, passos, barulhos, objetos que se movem, entre outras ‘coisas estranhas’. Ao se aproximar, Dona Nazaré descobriu que o assunto era sobre um espírito que mudava vassouras de lugar e assobiava. Ela nos contou algumas histórias de seus colegas de trabalho em outro prédio da Universidade, onde ocorreram situações que associou à falta de proteção de Deus. Falou por cerca de meia hora sobre como Deus a cobria de cuidados em diferentes circunstâncias na vida – na rua, era protegida de ladrões, e no casarão, era resguardada de ‘assombrações e demônios’. No final da conversa, me aconselhou: “De coração, amiga, bom final de semana, que essa semana seja uma semana maravilhosa, tá? E muita pro-

teção do Espírito Santo na vida de vocês! E quando sentir esse vulto? Tá reprimido em nome de Jesus! É só orar!” – e assim, seguiu ao trabalho, com balde e desinfetante nas mãos.

O diálogo com Dona Nazaré reflete uma das pautas que se tornou frequente durante minha pesquisa com os vigilantes que trabalham em casarões históricos, a saber, as narrativas sobre sentimentos de desproteção. A recorrência do assunto chamou minha atenção para certa ambiguidade na prática da vigilância: o profissional treinado para guardar, vigiar e proteger o patrimônio público, se sentia vulnerável diante de experiências difíceis de classificar, como o ouvir passos, sentir fragrâncias, ver espíritos, intuir presenças não materiais. Ou seja, em sua rotina de trabalho nos casarões do Centro Histórico, o vigilante percebia a manifestação de diversos seres e agências, como os ratos que faziam ruídos em uma biblioteca, o vento que batia uma porta ou balançava os vidros da janela, uma visagem que soprava em seus ouvidos. Estas manifestações se tornavam companhias em seus turnos. Foram esses relatos que me fizeram pensar que o encontro dos vigilantes com as casas (dado por um vínculo de trabalho) me permitia analisar uma composição de agências que acontecia nos prédios históricos e que interferia em sua própria constituição.

Os casarões localizados na área central da cidade, onde trabalham os vigilantes que conheci, são reconhecidos mundialmente por sua riqueza arquitetônica, que constitui marco da colonização portuguesa em São Luís. Desde 1997, a região recebeu o título de Patrimônio Mundial da Humanidade, concedido pela Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (Unesco). A área de tombamento federal contempla 1.432 prédios e a área de tombamento estadual é formada por 4.400 casarões (Maranhão 1997). Eles são utilizados de diversas formas, além de residências, são ocupados por pousadas, museus, feiras, lojas, comércios, órgãos da administração pública, espaços culturais e restaurantes. Quando tombados, integraram uma lista de bens que, de interesse histórico, devem passar por alterações previstas e autorizadas pelos órgãos reguladores do patrimônio – que têm como foco principal a preservação dos imóveis. No intuito de evitar depredações, furtos ou qualquer tipo de lesão aos casarões, aqueles que abrigam serviços públicos possuem vigilância constante.

A pesquisa de campo da minha dissertação aconteceu em três prédios públicos, localizados no bairro da Praia Grande, a Faculdade de História da Universidade Estadual do Maranhão (Uema), o Arquivo Público do Estado do Maranhão e o Museu Histórico e Artístico do Maranhão (Gonçalves 2019). Meus interesses estavam voltados para narrativas e experiências dos vigilantes sobre as diversas entidades que povoavam as casas antigas e eram chamadas de termos diversos como ‘assombrações, espíritos, visagens, fantasmas, entidades, demônios ou amiguinhos’. Tomo emprestado, neste texto, o termo ‘seres intangíveis’ proposto por Blanes e Espírito Santo (2014)¹ pois, me ajuda a designar coletivamente essas nomenclaturas. Entretanto, quando remeto a situações específicas, prefiro utilizar as for-

1 Os autores me ajudam a pensar essas presenças através dos seus efeitos na vida das pessoas, de forma a não as restringir ao âmbito da religião – buscando foco no sentir/ver/narrar os aspectos do invisível e as especificidades que tomam.

mas de nomear usadas pelos meus interlocutores, uma vez que a maneira de se referir a essas presenças expressa uma variedade de modos de lidar com elas².

Neste texto, busco refletir sobre situações que remetem à vulnerabilidade das pessoas ou das casas em relação aos diferentes seres com os quais interagem. Na primeira seção, concentro a análise na trajetória de Joana e sua relação com o prédio do Arquivo Público, com intenção de mostrar o processo de ‘se acostumar’ ao trabalho no casarão. Esse processo, sugiro, nos permite pensar sobre uma inversão da lógica de proteção e risco. Na segunda seção, discorro sobre a desproteção das casas perante agências não humanas (cupins, ratos, baratas, ação do tempo/natureza) de forma a questionar a ideia de estabilidade dos imóveis tombados. No corpo do texto, estão presentes ilustrações³ criadas a partir de meus diários de campo. As descrições de eventos ou espaços acabaram por criar ‘pequenas curtas’ que fui registrando em escritos durante a pesquisa, como um caderno de campo visual (Camargo 2016).

Joana e o Escapulário

Em uma das conversas que tive com D30, ele sugeriu que eu fosse até o prédio do Arquivo Público do estado do Maranhão, pois disse que lá havia histórias sobre vozes de mulheres ecoando do sobrado. As tardes no prédio do Arquivo eram recheadas de conversas entre os funcionários e aqueles que passavam pelo local – vendedores de lanches dizendo os sabores do dia; a senhora que vendia remédios caseiros e xaropes com múltiplos benefícios; sorveteiros e guardadores de carro. No prédio, conheci Joana, a primeira vigilante mulher que tive contato. Uma mulher de estatura alta, cabelos escuros e lisos, escondidos pelo boné que compunha seu fardamento. Contei-lhe sobre os boatos que me levaram até o casarão e ela confirmou a indicação de D30, dizendo que não tinha dúvidas que as *sensações estranhas* que sentia no trabalho eram espíritos de mulheres.

Localizado na Rua de Nazaré, o sobrado do Arquivo Público do estado do Maranhão (Apem) está em funcionamento desde 1978. No edifício, estão armazenados documentos de valor para a história do estado. Manuscritos, mapas, plantas de construções, jornais, imagens e documentos em versão única dos períodos coloniais, imperial e republicano compõem o acervo que é disponibilizado para pesquisadores e instâncias governamentais (São Luís 2008). No começo do século XX, no mesmo casarão, funcionava uma luxuosa casa de prostituição chamada “Pensão Chicó”, lugar bastante frequentado pela elite da época e conhecido por batidas policiais.

2 Os termos mais utilizados pelos meus interlocutores foram *visagens* e *espíritos*. Porém, algumas pessoas utilizavam o pronome indefinido *alguém* – ‘*tem alguém aqui*’, ‘*sinto alguém aqui*’, uma leitura que personalizava ou mesmo humanizava certo ser intangível. As menções a *vultos* e *espíritos* evidenciavam noções de tempo – vultos, eram tidos como um reflexo de uma presença passageira e repentina; enquanto o termo *espírito*, era usado para se referir a um ser com estadia permanente em determinados compartimentos da casa. Os termos ainda podem ser mesclados no entendimento de que espíritos podem agir por meio de um vulto (quando passam, arrepiam ou se mostram visíveis em aparições).

3 As ilustrações foram criadas por minha amiga e também cientista social Éllen Cripf que teve acesso aos meus diários de campo. Intituladas ‘As mulheres do Arquivo Público’ (Figura 1.) e ‘As companhias de um piano’ (Figura 2.), fazem parte de um conjunto de ilustrações que estão presentes na minha dissertação (Gonçalves 2019). Os desenhos foram feitos a partir das minhas idas a campo, das narrativas de vigilantes, como um processo criativo de terceira mão. A Figura 2. ‘As companhias de um piano’, foi inspirada na descrição de um dos vigilantes do Museu Histórico e Artístico do Maranhão – na sala funcionava um pequeno teatro, comum nas casas do século XIX. A falta de uso do espaço causou uma infestação de cupins em um piano, que infelizmente foi perdido.

Olhando de fora, o prédio possui dois pavimentos e um pequeno mirante. Nele há um subsolo com dois porões que dificilmente era frequentado por funcionários. Foi neste casarão que Joana viveu sua primeira experiência na carreira de vigilante, iniciada em 2008, logo após concluir o curso em uma empresa de segurança privada. Seu primeiro emprego com carteira de trabalho assinada foi contado com louvor, apesar de ter significado o começo de outros problemas – “Depois de uma semana eu comecei a sentir as coisas”, lembrava. Joana iniciava seu turno às seis horas da tarde e permanecia durante toda a noite. Os primeiros dias foram marcados por certos estranhamentos, como os passos que a acompanhavam em sua ronda ao subir as escadas de madeira; os vultos que a rodeavam, arrepiando sua pele; o barulho das caixas pesadas com arquivos sendo arrastadas na biblioteca; as teclas que eram digitadas nos datilógrafos; e a máquina que, sozinha, cortava papéis. Em seus pensamentos, ela não tinha dúvidas que havia alguém no prédio junto dela e sobre isso, me disse: “Tinha dia que eu chegava aqui e que não dava vontade de entrar. A minha vontade era só voltar, era uma coisa tão... Eu me arrepiava dos pés à cabeça... Eu sentia uma matéria aqui”. Joana acreditava que as presenças que percebia estavam relacionadas aos acontecimentos do passado, principalmente às mulheres que moravam na Pensão Chicó: “São pessoas que não eram tementes a Deus. Não fizeram a passagem... Ficam pensando na terra, o espírito não subiu”, me contou.

Joana ainda confessou que sua adaptação a tais situações foi um processo lento e complicado. A sensação incômoda que as presenças intangíveis lhe causavam a fez procurar estratégias para que pudessem ‘trabalhar em paz’. Após um mês na vigilância, ela dividiu seus sentimentos com sua madrinha, que lhe sugeriu buscar leituras que a ajudasse a driblar seus pensamentos ruins e a aproximassem de Deus. Desde então, ela fazia um ‘ritual de entrada’ em seus turnos: ao chegar ao prédio orava pedindo proteção de Deus, se acomodava em uma cadeira na varanda e lia livros de autoajuda. Os temas dos livros versavam sobre superação de pânico e medos, pensamentos positivos e reflexões católicas. Somado a isso, levava um pequeno radinho, que colocava em alto volume, para não ouvir nenhum movimento que não fosse seu.

Sentada na varanda nas madrugadas, Joana observava nitidamente a rua e a Praça Benedito Leite – próximas ao prédio. Na Praça, avistou alguns vigilantes reunidos durante boa parte da noite. Certa vez conversou com eles e soube que eram vigilantes de casarões vizinhos. Depois desse dia, passou a acompanhá-los durante as noites, momentos nos quais contavam piadas, tomavam café, conversavam sobre as assombrações de seus respectivos prédios, convivendo nas madrugadas.



Figura 1. Ilustração 'As mulheres do Arquivo Público'

Mesmo buscando estratégias para que não sentisse as presenças que habitavam o casarão, Joana me contou que demorou cerca de dois anos para 'se acostumar' com elas. Os dias de paz no trabalho vieram quando foi presenteadada por sua madrinha com um escapulário – um cordão que possui duas imagens de referência católica, normalmente a imagem de Jesus na frente e a imagem da Maria Imaculada Conceição na parte de trás.

Joana – Eu senti medo até que minha madrinha comprou um escapulário pra mim.

Eu – O que é um escapulário?

Joana – É um cordão que tem umas imagens que afasta entendeu? Aí tem duas imagens, uma imagem na frente e uma imagem atrás, aí eu pegava, quando eu chegava aqui eu colocava, parece assim que dava uma sensação de paz. Paz de espírito...

Eu – E tu melhorou?

Joana – Melhorei... a sensação sabe... Aquela sensação melhorou bastante (Extrato de diário de campo, 30/11/2017).

O escapulário marcou o começo de turnos mais tranquilos para Joana. É comum a ‘regra’ entre os católicos de que não se deve comprar um escapulário para si mesmo – ele é um objeto para presentear alguém que esteja precisando de proteção e conforto espiritual. Desde que o recebeu, a vigilante passou a colocá-lo no pescoço toda vez que entrava para mais um plantão. Permaneceu por quatro anos vigiando durante a noite, até que aceitou uma oportunidade de transferência para trabalhar durante o dia, turno em que, segundo disse, as manifestações ‘estranhas’ eram menos evidentes.

Para entender o que Joana viveu é importante saber que as vivências de vigilantes nos casarões são facilmente diferenciadas da atividade de vigilância em outros lugares – os antigos sobrados são descritos como locais que carregam o passado em suas estruturas, na medida em que falam sobre a escravidão, sobre assassinatos e mortes conhecidas, sobre grandes festas e experiências religiosas. Todos esses elementos eram utilizados para falar sobre as manifestações sentidas nas casas. Joana, para conseguir trabalhar, teve que se acostumar com as manifestações no casarão, o que a levou à busca de diferentes estratégias e ao uso de diferentes objetos (o cordão, o rádio, os livros de autoajuda). Sua trajetória coloca em pauta noções de vulnerabilidade e de proteção e concentro minha análise sob dois pontos de vista: a busca por aparatos de proteção; e as inversões das lógicas de proteção ou risco.

Joana se sentia desamparada no casarão. Ela sentia ‘uma matéria’ que não lhe era agradável – eram vultos que passavam arrepiando sua pele ou objetos acionados sem humanos. Tudo isso somado a ‘pensamentos ruins’, lhe trazia uma atmosfera de desproteção espiritual. Naquele momento, percebeu que sua preparação profissional para lidar com ameaças (assaltos, furtos ou a depredação do prédio) não era eficaz para enfrentar a situação. Analiso as circunstâncias vividas por Joana como um evento crítico no qual, ao mesmo tempo em que o sujeito se encontra desprotegido, novas formas de subjetividade são estimuladas (Das 2016). Em um cenário no qual a arma de fogo não implicava em proteção, a vigilante buscou outros aparatos que serviriam para esse fim, por exemplo, as leituras de autoajuda, o rádio em alto volume e o escapulário. A despeito da diferença de contexto da análise de Veena Das (2016) – que trata da conjuntura das formas de violência na Partição da Índia, sugiro aproximar a experiência de Joana no casarão para pensar a agência dos sujeitos em condições de vulnerabilidade. Nesse sentido, a vigilante se deparou com um contexto que foi percebido como ameaçador, mas não podendo apenas negá-lo, buscou formas de amenizar angústias e sensações que ultrapassavam seu controle ou desejo. Isso não é exclusivo da trajetória de Joana, em outros relatos surge uma diversidade de estratégias utilizadas pelos seguranças no processo de se acostumar com os seres intangíveis. D30, o vigilante da Facul-

dade de História, por exemplo, se referia a eles como ‘amiguinhos’, o que não implicava uma relação de proximidade ou afeto, antes indicava a busca de uma ‘boa relação’ que diminuísse incômodos.

Além das estratégias de proteção, penso que a trajetória de Joana fala ainda sobre uma inversão de lógica entre cuidado e risco. Os vigilantes vivenciam uma rotina de trabalho nos casarões que remete às suas próprias casas – se acomodam para cochilar, tomam banho, escovam os dentes, se distraem com a televisão, dispensam partes do fardamento para ficar à vontade. Porém, o casarão não necessariamente se configura como um lugar de conforto, uma vez que habitado por presenças e manifestações diversas. Nesse sentido, Joana, durante as madrugadas, não se protege dentro do casarão, mas na rua. Essa inversão de lógicas pode ser pensada através das considerações de DaMatta (1997), que sugere que enquanto as ruas são associadas a riscos, desordem, anonimato e movimentos desconhecidos, as casas seriam associadas à proteção, ao aconchego, à intimidade e à relação. Joana e seus colegas, dessa forma, questionam o enquadramento proposto pelo autor e indicam o contrário. Ao se reunirem na Praça durante a madrugada, desfrutam de um convívio prazeroso de conversas e brincadeiras, o que dissolve as noções de perigo. A imagem das ruas desertas à noite, como um cenário ameaçador, especialmente para as mulheres, ou da casa como espaço reservado e de proteção, é provocada na medida em que Joana se sente mais confortável na rua, ‘exposta’, acompanhada por homens, do que no âmbito da casa.

O vigilante, profissional treinado para proteger alguma coisa, busca estratégias que não condizem com seus saberes institucionais, para que se sinta confortável ou protegido. Assim, no decorrer dos encontros com seres intangíveis, aciona novos recursos de conhecimento, guarda experiências sensoriais e desenvolve novas habilidades, tais como reconhecer e diferenciar barulhos de humanos, espíritos ou animais. Nesse sentido, o escapulário, aparece como o objeto que ocasionou a proteção que estava ausente e estabilizou a relação entre Joana, a casa e os seres intangíveis. Para ela, ele trouxe consigo a ‘paz’ que julgava precisar naquele momento em sua vida, cessando seus medos e desconfortos espirituais.

Essas situações de trabalho falam, portanto, do conhecimento e do reconhecimento da presença de seres humanos e não humanos nos casarões. Noções prévias sobre vida e morte, corpo e espírito, proteção e desproteção são repensadas, de forma que os sujeitos terminam por desenvolver habilidades, atenções e entendimentos sobre o que constitui o processo de coabitar. Podemos afirmar com Ingold (2015:38), que “Ao longo desses caminhos, vidas são vividas, habilidades desenvolvidas, observações feitas e entendimentos crescem”. Logo, os vigilantes compreendem que dividem o espaço dos casarões com vultos e espíritos que insistem em mostrar suas presenças e que interditam ou marcam espaços como seus. Além deles, outras manifestações acontecem nos prédios, elas remetem a muitos outros seres, que também falam sobre a história dos casarões, sua vulnerabilidade e os efeitos da passagem do tempo.

Cupins, ratos, baratas e reformas

Seu Daniel, companheiro de turno de Joana, trabalhava no casarão do Arquivo Público desde 1992. Acostumado a ‘vigiar da rua’, me contou que as infestações de ratos e baratas nos anos noventa aconteciam durante as madrugadas. Avistou muitas ‘gângues’ de animais saírem das galerias de saneamento entreatas. As baratas, foram descritas como pragas festeiras: “E as baratas daqui gostam de uma cachaça! Tu

já deu cachaça pra elas?” – me questionou, com bastante bom humor, ao sugerir que elas tinham apreço pelos dias de grande movimento festivo no Centro Histórico. Os ratos, além de serem roedores exímios de objetos, alimentos e diversas texturas, eram famosos pelo tamanho fora do comum.

Durante seus turnos, Seu Daniel convivia com uma mistura de entidades – a mulher de branco (um espírito que aparecia na rua), ratos, baratas e cupins. Animais, participavam do cotidiano do bairro da Praia Grande – nas ruas de paralelepípedos se podia ver famílias de pombos, os gatos costumavam estar nas proximidades dos restaurantes ou feiras, os ratos saíam, à noite, dos bueiros. Por vezes, Seu Daniel acordava de um cochilo com o barulho feito por eles, que não raro, eram confundidos com seres intangíveis, uma vez que nem sempre era possível saber quem ou o que produzia barulho ou se aproximava das pessoas. Os cupins eram descritos, pelos vigilantes, como seres pequenos e habilidosos, pois em uma só noite poderiam construir casas em madeiras e papéis. As baratas, eram os animais tidos como menos nocivos, pois, segundo Seu Daniel, bastava lhes dar algumas doses de cachaça para que fossem embora.

Não apenas os animais agiam sobre os objetos guardados ou a própria estrutura do prédio. Havia ainda ‘elementos da natureza’ que influíam sobre a vulnerabilidade das construções. Em período chuvoso, cerca de seis meses ininterruptos na cidade, as goteiras começavam a surgir. Quando estava em campo, avistei baldes sendo alocados na entrada do prédio do Arquivo, para conter as gotas d’água. Manchas e mofo faziam desenhos pelas paredes, até que elas fossem novamente pintadas. A natureza agia ainda sobre o que os casarões deveriam guardar e proteger: os documentos e papéis arquivados estavam sempre sob risco, poderiam ser molhados, roídos por ratos ou comidos por cupins, perdidos ou amassados.

Nos prédios históricos, o vigilante era um dos porta-vozes que notificava à administração do órgão sobre as deteriorações feitas por animais ou pela ação das chuvas, comunicando infiltrações, goteiras, objetos roídos, casas de cupins ou rachaduras aos responsáveis pela manutenção do espaço. Nesse sentido, ele não era apenas um profissional que vigiava a ação dos humanos sobre o patrimônio, ele parecia acompanhar um conjunto de agências que interagiam com o casarão.

Uma das formas de conter a agência e a presença dos diversos seres de um casarão, é realizar reformas. As reformas no perímetro do Centro Histórico têm como responsáveis principais o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), Governo do Estado do Maranhão e a Prefeitura de São Luís (os dois últimos através de secretarias ou órgãos). O edifício do Arquivo Público sofreu duas intervenções desde que foi inaugurado em 1987: uma reforma interna para a adaptação do Laboratório de Conservação e Restauração de Papéis; e uma intervenção para climatização e informatização em 1998. Seu Daniel acrescentou que, fora as reformas mais expressivas, em épocas de chuva são realizados reparos para acabar com as infiltrações, que podem ameaçar os papéis importantes que estão guardados no local. Ele me contou que a última reforma, em 1998, trouxe várias transformações ao casarão: portas e janelas foram substituídas, a fiação da eletricidade subterrânea renovada, os compartimentos internos foram completamente dedetizados, lâmpadas novas foram instaladas, as infiltrações reparadas e o sistema de esgoto da rua passou por um procedimento de limpeza.

As reformas são, elas mesmas, momento delicado no que tange à conservação do casarão e dos bens que guarda. Conhecidas pelo longo tempo de espera para que fiquem concluídas no Maranhão,

elas⁴ promovem o encontro de forças não favoráveis a preservação das casas e bens. Na parte interna dos prédios, as reformas tiram objetos do seu lugar, os aglomeram em pequenos compartimentos inadequados; colocam texturas em contato, podendo deteriorar itens; inutilizam sistemas de refrigeração fazendo a temperatura abafada favorecer a proliferação de cupins ou outras pragas. Na parte externa, as chuvas fortes e ventos podem derrubar as estruturas de madeira que seguram os casarões, as plantas crescem e espalham suas raízes pelo alicerce causando rachaduras. Não raro, reformas longas podem levar ao desabamento de casarões.

As reformas podem, então, ser um risco. Quando acontecem no tempo estimado, amenizam as infestações de ratos, baratas e cupins. Um efeito inesperado, entretanto, ficou evidente na fala de Seu Daniel: elas podem levar consigo a presença de espíritos. Outros vigilantes mencionaram coisas semelhantes, dizendo que, por exemplo, a troca de lâmpadas (que permitia maior claridade aos ambientes), a substituição de portas e fechaduras, eram ‘melhorias’ que repeliam as presenças intangíveis. Da forma como me contaram, parecia que as reformas permitiam identificar espíritos como presenças históricas relacionadas intrinsecamente aos casarões, que mostravam resistência a certas transformações. Enquanto as reformas, para os órgãos de manutenção do Centro Histórico, eram condição de preservação dos imóveis tais como já foram ‘originalmente’, para Seu Daniel, ao serem feitas, elas modernizavam os espaços, podendo afastar o passado.

Sugiro, portanto, que os casarões engajam diferentes entidades (Ingold 2012) – espíritos, ratos, cupins, baratas, ações do tempo ou natureza e humanos – que juntas habitam e interferem em sua formação. Tsing (2015) propõe, a partir da análise dos cogumelos, atentarmos às interações multiespécies, na medida que elas questionam a superioridade humana. Tanto a autora como Ingold, lembram que há um fluxo de movimento que não precisa da agência humana para acontecer. Como mero participante de relações multiespécies, o vigilante vivencia situações e preocupações que extrapolam sua atividade de guardar o patrimônio. Ele vigia a casa e os engajamentos que nela se encontram: observa as escadas de madeira, portas ou janelas, que podem ser roídas por cupins e ser facilmente inutilizadas; os ventos que podem afastar telhas; as chuvas que podem causar goteiras; os ratos que podem destruir bens incalculáveis e também os espíritos.

⁴ Por mais que as intervenções tenham estimativas de tempo/custo para execução, não é incomum que sejam iniciadas e interrompidas no processo. A título de exemplo, o Museu Histórico e Artístico do Maranhão esteve ‘em reforma’ durante dez anos — situação que ofereceu riscos ao acervo do museu e documentos institucionais. Para além de um casarão em desuso que está sujeito à ação do tempo/natureza e animais, existem os prédios em uso formal e informal ou que necessitam de intervenção urgente, vulneráveis da mesma forma. Em março de 2019, uma tempestade derrubou uma moradia localizada na Rua Jacinto Maia, no Centro Histórico de São Luís. Reportagem da Rede Mirante de televisão, disponível em: <http://g1.globo.com/ma/maranhao/videos/v/apos-forte-chuva-casarao-desaba-em-sao-luis/7483073/>.



Figura 2. Ilustração 'As companhias de um piano'.

Considerações Finais

A intenção desse artigo foi trazer à tona as formas de vulnerabilidade às quais pessoas e casas estão sujeitas no Centro Histórico de São Luís. Acompanhando um grupo de vigilantes de três casarões tive a oportunidade de conhecer um contexto em que seres não humanos fazem parte da rotina de trabalho e levam os profissionais a observarem suas próprias vidas de outra forma. Por intermédio de um vínculo empregatício, os vigilantes terminam por realizar o exercício de repensar os sentidos de proteção que estão contemplados em suas técnicas de guardar e vigiar. Assim, a descoberta de que estão vulneráveis provoca os sujeitos a buscar novos aparatos – conversas, orações, leituras, objetos, que se tornam talismãs e instrumentos de enfrentamento. A relação que Joana desenvolveu com o escapulário marca o momento em que encontrou conforto no trabalho, foi o que permitiu se acostumar com o casarão (se situar nos espaços, construir familiaridade); com os seres intangíveis (quando desenvolveu um conjunto de práticas para lidar com as presenças); e com a dinâmica do seu emprego de vigilante.

Da mesma forma, ao enfrentarem seus estranhamentos nos casarões, os vigilantes adquiriram novas dimensões de conhecimento – dispositivos de reconhecimento ou distinção entre presenças humanas ou não humanas e o desenvolvimento de habilidades sensoriais (ouvir/sentir/ver). Como distinguir um som produzido por um humano ou espírito? Como reconhecer a ação de um humano ou um rato? Percebemos essas estratégias de reconhecimento e enfrentamento em vários momentos:

Dona Nazaré me ensinando como agir caso eu sentisse um vulto; Joana em busca de estratégias para sentir conforto espiritual; Seu Daniel observando as infestações de animais e pragas.

Nas histórias que pude acessar, o casarão é como um ponto de encontro que reúne diferentes encontros que perpassam a trajetória de um vigilante, ele é a morada de entidades diversas. Mas, além disso, ele também é vulnerável, instável e sujeito às agências que o habitam. Pensar a vulnerabilidade dos casarões evidencia os efeitos das ações de animais, do tempo e da natureza no processo de deterioração das características coloniais das casas, nos desabamentos, acidentes, isolamentos e reformas.

Gabriela Lages Gonçalves é mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLANES, Ruy. ESPÍRITO SANTO, Diana. 2014. "Introduction: on the agency of intangible". In: BLANES, R.; ESPÍRITO SANTO, D. (orgs.). *The Social Life of Spirits*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

CAMARGO, Fernando Monteiro. 2016. "Desenhando nas margens. Diário de campo visual de uma experiência etnográfica". *Cadernos de Arte e Antropologia*, 5(2): 103-107.

DAMATTA, Roberto. 1997. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco.

DAS, Veena. 2016. "O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade". *Cadernos Pagu*, 37: 9-41.

GONÇALVES, Gabriela Lages. 2019. *Quem vigia o casarão? Uma análise sobre a convivência entre vigilantes e seres intangíveis no Centro Histórico de São Luís*. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal do Maranhão, São Luís.

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

_____. 2015. "A antropologia ganha vida". In: Ingold, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes.

MARANHÃO. 1997. São Luís: Secretaria do Estado da Cultura do Maranhão, 1997. Dossiê: Proposta de Inclusão do Centro Histórico de São Luís na Lista do Patrimônio Mundial da UNESCO.

SÃO LUÍS. 2008. Fundação Municipal de Patrimônio Histórico (FUMPH). Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). *São Luís: Ilha do Maranhão e Alcântara: Guia de Arquitetura e Paisagem*. São Luís: Junta de Andalucia.

TSING, Anna. 2015. "Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras".

Ilha Revista de Antropologia, 17(1): 177-201.

ENTRE VISAGENS E CASARÕES: CONSIDERAÇÕES SOBRE FORMAS DE VULNERABILIDADE A PARTIR DOS VIGILANTES DO CENTRO HISTÓRICO DE SÃO LUÍS

Resumo: Este artigo parte da minha pesquisa de mestrado com vigilantes de prédios públicos em São Luís, localizados no perímetro histórico da cidade. *Visagens, espíritos ou assombrações*, acompanham cotidianamente o trabalho de vigilantes nos casarões e são identificados por diversas formas de manifestação – sons, cheiros, toques ou aparições. Neste trabalho, proponho uma análise da relação de convivência entre pessoas, casas e seres intangíveis, tendo como ponto de partida perspectivas de proteção e desproteção. Dessa forma, organizo o texto em dois momentos: o primeiro, dedica-se a reunir noções de proteção/desproteção a partir da trajetória de Joana, uma das vigilantes do casarão; o segundo, busca apresentar como intervenções não humanas (animais, ação do tempo/natureza) podem impactar os casarões, tornando-os possivelmente vulneráveis. A partir disso, busco apresentar como noções de proteção/risco podem ter seus sentidos transformados, e podem revelar engajamentos entre diferentes agências – como humanos, natureza, tempo ou seres intangíveis.

Palavras-chave: Casarões; Espíritos; Vulnerabilidade.

BETWEEN GHOSTS AND BUILDINGS: CONSIDERATIONS ON FORMS OF VULNERABILITY EXPERIENCED BY SECURITY GUARDS OF SÃO LUIS, MARANHÃO, BRAZIL

Abstract: This article results from my master's degree research among security guards of public buildings located in the historical area of São Luís, Maranhão, Brazil. Visions, spirits or hauntings have often followed the security guards' work in these buildings, which are perceived in many ways – noises, smells, touches or apparitions. In this paper, I propose to analyze the relationship between people, houses and intangible beings, taking perspectives of protection and lack of protection as a starting point. In order to do so, this text is divided in two sections: the first gathers notions of protection/vulnerability from the trajectory of Joana, one of the security guards; and the second seeks to present how non-human interventions (animals, time or nature) can impact the buildings, making them possibly vulnerable. Considering all this, I present how notions of risk or protection can have their meanings transformed and may reveal engagements among different agencies – such as humans, nature, time, or intangible beings.

Keywords: Houses; Spirits; Vulnerability.

RECEBIDO: 18/02/2019

APROVADO: 28/06/2019

Fazendo parentes entre os Baniwa: reflexões sobre as relações em campo¹

JOÃO JACKSON BEZERRA VIANNA

Introdução

Neste artigo, descreverei as relações possíveis entre os Baniwa e os brancos, considerando o parentesco como abordagem analítica pertinente. Mais especificamente, tratarei da relação estabelecida entre anfitriões indígenas e um antropólogo não indígena. Para tanto, parto da minha experiência etnográfica na qual eu, enquanto hóspede durante o trabalho de campo, fui tratado por Júlio e sua esposa Maria como um filho. Apesar do certo ineditismo desta relação para Júlio, ele contava-me que ela guardava uma analogia com a relação que ele próprio havia estabelecido com os seus patrões não indígenas durante as três décadas em que trabalhou no sistema de aviamento no Brasil, Venezuela e Colômbia. Isso porque Júlio compreendia que os seus patrões, tal como explicitamente formulava para mim, tinham sido como pais para ele. Pretendo demonstrar aqui que estes dois exemplos etnográficos são interessantes, não somente porque a minha relação com Júlio oferece uma continuação das que ele estabeleceu com os seus patrões, mas porque revela também inversões delas. Se Júlio podia ver um pai em seus patrões, no caso que me envolve, ele podia se ver como um pai (e patrão) para mim. Em comum, está o fato de que este vínculo é ambíguo e instável, podendo, em ambos os casos, deslizar de uma relação análoga à consanguinidade para uma relação característica entre afins potenciais (estrangeiros/inimigos) (cf. Viveiros de Castro, 2002).

Ficará evidente que a filiação (adotiva) é para os Baniwa uma maneira de fazer dos brancos parentes. Porém, dada a dificuldade de obviar (Wagner, 2010, Kelly, 2005) a sua origem *exterior*, estas relações em especial, mas não exclusivamente, se revelam instáveis e ambíguas. Proponho compreender estas relações baniwa com os brancos enquanto atualizações específicas das relações mais gerais estabelecidas pela afinidade potencial, as quais estou mobilizando por meio do processo do parentesco.

¹ Agradeço a leitura atenta de Nicole Soares-Pinto e os comentários de José Kelly que orientou minha tese doutoral, da qual este artigo é um excerto reelaborado. Agradeço ao (à) parecerista anônimo(a) por ter apontando uma questão que me suscitou uma história. Por fim, agradeço ao Júlio e à Maria, para os quais este artigo é uma homenagem. Evidentemente, todos os erros são de minha inteira responsabilidade.

Portanto, perseguirei os modos como a relação entre os Baniwa e os brancos é atualizada diante do estabelecimento de vínculos efetivos entre eles, quando em uma convivência intensa que envolve coabitação, trabalho conjunto e comensalidade.

Seguindo a abordagem de Wagner (1974; 1977), o parentesco será considerado como o estabelecimento de distinções, fronteiras, cortes contra um fundo de fluxo de relacionalidade generalizada e, para mencionarmos a sua torção amazônica, como um processo de obviação da afinidade. Aproximamo-nos da proposição de Viveiros de Castro (2002) do parentesco enquanto o processo de extração da consanguinidade de um fundo virtual de socialidade (a afinidade potencial). Isso não significa dizer que o parentesco é consanguinidade, mas a sua construção por meio de um processo que pressupõe a afinidade como seu termo não marcado. O parentesco assim entendido não pressupõe uma identificação por meio de laços biológicos coincidentes com a ideia euro-americana de consanguinidade que, como há muito sabemos (Melatti, 1976; Seeger, 1981) e cujas consequências ainda estamos compreendendo (Soares-Pinto, 2018), não caracterizam o parentesco ameríndio. Considerando isso, acompanharemos uma demonstração do esforço baniwa de fazer dos brancos (alguns deles) seus parentes, notando o modo como os Baniwa buscam extrair (alguma) consanguinidade destes afins potenciais. O parentesco será a abordagem teórica para estas relações supralocais e supra regionais (ou interétnicas) que já foram denominadas na literatura antropológica como sendo “pseudo-parentesco”, “parentesco fictício”, “parentesco precário” ou “parentesco complementar”.

A propósito das relações indígenas com os não indígenas, a literatura etnológica destaca a figura dos padrões dos sistemas extrativistas-mercantis (Ramos *et al* 1980; Gow 1991; S. Hugh-Jones 1992; Bonilla 2005; Wright 2005; Andrello 2006; Coutinho 2007; Killick 2008; Walker 2013; Costa 2016, entre outros). Tais descrições se apoiam em diferentes abordagens, sendo possível destacar uma série de noções mobilizadas para compreender estas relações na Amazônia: assimetria, simetria, sujeição, parasitismo, filiação adotiva, maestria, predação, simbiose, hierarquia e relacionalidade complementar. As análises destes estudos se valem de abordagens que consideram a história, a cosmologia, a mitologia, a economia e o parentesco.

No que tange ao parentesco, a relação entre indígenas e não indígenas são compreendidas por duas principais formulações: 1) compadrio ou outras relações de parentesco ritual e; 2) filiação adotiva. Em termos gerais, sob o compadrio e o parentesco ritual podemos localizar uma série de etnografias que dedicaram descrições de fôlego sobre as relações entre empregados indígenas e padrões não indígenas; por sua vez, orbitando em torno dos termos da filiação adotiva, podemos encontrar, além das relações indígenas com os padrões, descrições de antropólogos não indígenas com os seus anfitriões, embora costumem ser breves e alusivas. Não é incomum à literatura, por um lado, considerar estas relações de parentesco ritual com os brancos como sendo de um parentesco fictício ou falso, em que “o patrão não é *verdadeiramente* um parente” e, por outro lado, em relação à filiação adotiva, considerar as relações de parentesco com os brancos variando entre a “ficção complacente” (Albert 2015) e a parcialidade ou incompletude (Fausto 2008). Neste artigo, desconfo destas duas apreensões como modo de descrever as minhas relações com Júlio Cardoso e Maria.

Chegando

Às margens do rio Aiari², afluente do rio Içana, vivem 1063 pessoas (SESAI/2013) em 19 comunidades e sítios, cujo percurso por rio da sua primeira comunidade à última é de aproximadamente 141 km. Todas essas comunidades são baniwa porque são fundadas e habitadas predominantemente por pessoas baniwa, com uma única exceção, a comunidade Jurupari, a mais à montante, fundada e habitada pelos Kubeo, um povo de língua tukano. As comunidades baniwa podem ser caracterizadas por suas relações agnáticas, sob o signo de um único clã³ patrilinear. Apesar disso, considerando a exogamia frátrica característica dos Baniwa e seu padrão residencial virilocal, as comunidades frequentemente compõem-se também de homens de outros clãs, em geral, um cunhado, irmão da esposa, ou um genro, caracterizando um padrão de uxorilocalidade temporária. Estes afins estão sempre em menor número em relação à parentela agnática fundadora, os “donos da comunidade”, *idzakale iminali*. A média populacional dos grupos locais (as comunidades e sítios)⁴ do Aiari, de acordo com o censo da SESAI de 2013, é de 55,9 habitantes e 9,7 grupos domésticos⁵, variando entre os menores sítios, com 7 pessoas, e as maiores comunidades com um pouco mais de 130 habitantes.

Ao chegar pela primeira vez na comunidade baniwa de Santa Isabel (*Awiñapamiana*), uma entre as dezenove situadas às margens do rio Aiari, eu fui recebido por Júlio Cardoso (83 anos) e por sua esposa Maria Silva (75 anos), que moravam sozinhos em sua casa. Júlio é considerado o fundador dessa comunidade e seu chefe. Eu já tinha me hospedado em outras comunidades baniwa, mas até então não tinha me sentido acolhido nestas como em Santa Isabel. Conversando sobre isso, Júlio explicou-me que isso ocorreu porque os seus parentes baniwa do rio Aiari não estavam “acostumados” com os brancos, eles tinham medo, os estranhavam, tinham vergonha. Diferentemente, ele, por ter sido “criado no meio dos brancos, na mesma casa que eles, como se fosse filho deles”, não experimentava a mesma sensação e, por isso, sabia lidar comigo. A minha chegada causou alguma sensação inicial. Os parentes das comunidades mais próximas procuravam Júlio e Maria, questionavam-lhes se não tinham medo e/ou vergonha de mim, mas Júlio argumentava que já tinha tido longas relações efetivas com os patrões não indígenas do sistema mercantil-extrativista durante três décadas entre Brasil, Venezuela e Colômbia.

2 O território baniwa é extenso, compreende o rio Guainia entre Colômbia e Venezuela, e, no Brasil, o curso alto do rio Negro, todo o rio Içana e seus afluentes - Cubate, Cuiari, Quiari e Aiari. A população baniwa é de 17.646 indivíduos (SESAI 2014; 2000; XIV Censo Nacional de Poblacion y Viviendas 2011) que se distribuem, somente no Brasil, em 93 comunidades. Os Baniwa compõem o que se designou como sistema regional do Rio Negro, que relaciona mais de 22 povos indígenas, representantes das famílias linguísticas Tukano Oriental, Aruak e Maku, situados no Noroeste Amazônico.

3 Classicamente na literatura rionegrina, clã é considerado um grupo de descendência patrilinear baseado nas relações de parentesco agnático, cujos membros compartilham emblemas rituais comum e, no caso baniwa, uma mesma origem mítica na cachoeira de *Hipana* e um epônimo animal que emerge nesta ocasião como um ancestral. É importante sublinhar que a ideia em torno da agnação está dada em um plano mítico e não genealógico, o que é de fundamental entendimento, pois elimina de saída a ideia de que se poderia traçar a partir da genealogia uma “origem” das linhagens clônicas baniwa, mobilizadas por meio de substâncias herdadas biologicamente ou prerrogativas legadas juridicamente.

4 Estou entendendo grupo local como sendo uma comunidade que reúne diferentes grupos domésticos ou sítio constituído por um único grupo doméstico, que é designado por um topônimo em baniwa.

5 Por grupos domésticos, estou designando famílias extensas sob a chefia de um homem casado com filhos que pode incluir seus netos, filhos de suas filhas não casadas, sua mãe viúva, e mesmo, um irmão solteiro ou viúvo. Eles são abrigados em uma única estrutura doméstica que compreende uma casa e uma cozinha que se estende a um conjunto de roças. Nas malocas tradicionais, não mais utilizadas pelos Baniwa como habitação comunal, um grupo doméstico era uma família que se alocava em um dos seus compartimentos domésticos.

Ele fazia notar sua experiência por falar fluentemente, além do baniwa (sua primeira língua), o português, o espanhol e o *nheengatu*, além de se orgulhar de possuir uma casa “bonita”, feita de tábuas de madeira serradas e pintadas, cobertas com telhas laminadas de alumínio, ao invés das de taipa, cobertas por palhas. Sua experiência se evidenciava também porque, dono de uma aposentadoria, “emprega” seus parentes em esporádicos serviços que ele, já velho, não consegue mais fazer, como abrir uma roça nova. Todos esses elementos distinguem Júlio dos seus parentes co-residentes.

A espaçosa e subdividida⁶ casa de Júlio e Maria muitas vezes estava vazia. Os seus seis filhos estavam quase todos casados, alguns morando em Santa Isabel, mas também em outras comunidades, a exemplo de Dzoodzo e Ademar. Júlio é um entusiasta da educação formal indígena e preparou os seus filhos para a escolarização, porém o seu êxito nesta empreitada teve como efeito o fato de que seus filhos ficaram divididos entre diferentes comunidades, a de seu pai e aquelas onde lecionam. Assim, a convivência com os filhos é provavelmente menor do que Júlio e Maria desejariam. Diante desse contexto, passei a participar das atividades do casal Júlio e Maria e, por meio deles, das atividades que envolviam a comunidade, tal como as idas diárias aos centros comunitários para as refeições matutinas e vespertinas, que ocorrem sempre coletivamente⁷, e para os trabalhos comunitários. De modo pragmático, a ausência de um filho na casa deles era sentida na lida da roça, no trabalho comunitário⁸ e enquanto companhia. Retrospectivamente, percebo que tentei ocupar essa lacuna e em contraste com as minhas outras experiências em trabalho de campo, esta configuração me fez sentir com um lugar na comunidade e na família de Júlio. Ao mesmo tempo, eu tinha a sensação de que Júlio e Maria encontravam um modo mais ou menos apropriado para lidar com a estranha situação de ter um branco com eles. Por mais acostumado que Júlio alegasse estar em viver com os brancos, tinha algo de inédito nessa convivência.

Filiação adotiva e os antropólogos

Tentemos imaginar a bizarra situação em que Júlio e Maria se encontravam. Desde a minha chegada a Santa Isabel, eles passaram a viver sob um mesmo teto, comendo e trabalhando junto com um estrangeiro branco. Para as comunidades baniwa do rio Aiari, não é absolutamente estranho ter entre eles brancos, pois, mesmo que seja possível que se passem semanas ou meses sem a visita de não indígenas em suas comunidades, é relativamente regular a visita e presença de assessores de ONGs, enfermeiros dos serviços de saúde, militares de exército, missionários religiosos. Antes da demarcação da Terra Indígena, recebiam ainda visitas de patrões do extrativismo-mercantil e notavam movimentações de narcotraficantes, guerrilheiros e garimpeiros. Ocorre que, em geral, a presença dos estrangeiros, além de limitada temporalmente é marcada por uma separação e autonomia. Os brancos chegam às comunidades com seus

6 A casa possuía quatro quartos: 1, o do casal; 2, o de Dzoodzo, para os finais de semana; 3, o de Ademar; 4, o de hóspedes, cuja janela está virada para o pátio da comunidade. A maior parte das casas baniwa, mesmo que de tábua serrada, não têm divisórias com paredes, os distintos ambientes são notados pelo uso e pela ocupação de seus moradores.

7 As refeições coletivas imprimem um aspecto muito marcante no cotidiano das comunidades baniwa. Para uma descrição das refeições comunitárias baniwa (e koripako), ver Journet (1995) e Vianna (2017).

8 As atividades comunitárias são realizadas semanalmente, das quais é comum que os velhos, mas também os doentes, já sem o vigor de outrora, deixem de participar. Para evitar fofocas que os acusem de “preguiça”, os ausentes podem enviar parentes descendentes para que a ausência seja atenuada.

próprios barcos de alumínio e motores de popa, guiados por pilotos indígenas contratados, ficam em casas separadas, levam sua própria comida e têm atividades e demandas muito específicas para os seus dias na Terra Indígena. Diferentemente, eu dependia das caronas dos próprios baniwa, não vivia em uma casa separada, não tinha ninguém que eu empregasse e minhas demandas não eram evidentes.

Eu não tinha a mesma autonomia que os outros brancos e, menos ainda, a mesma autonomia que os Baniwa: eu não tinha roça, minha esposa não me acompanhava e, tampouco, podia condicionar minha subsistência à minha capacidade de pescar e caçar. Eu era de certa maneira um homem não adulto, porque “solteiro”, “órfão” e, além do mais, *mawinidali*⁹. Eu tinha levado uma provisão de comida, combustível e dinheiro para realizar trocas, mas ainda assim era evidente minha dependência em relação à comunidade e, em especial, aos meus anfitriões. Eu dependia de Júlio e Maria *como* um filho depende de seus pais, e eles sabiam disso. A situação era muito artificial, não porque falsa, mas porque atípica, exigente de acomodações que precisavam ser deliberadamente formuladas para que a convivência entre nós se realizasse de uma maneira aceitável. Eu era um estrangeiro, mas diferentemente dos outros brancos (*ialanawi*) da região, eu me posicionava como um “filho”, o que me tornava, por um lado, ainda mais estranho, mas, por outro, uma novidade curiosa que podia ser assimilada nas relações já previstas pelo parentesco baniwa, o que inclui as relações com os patrões¹⁰. Não entendo completamente o porquê deles aceitarem essa relação, porém tenho a impressão de que Júlio esperava que eu contribuísse com o seu filho Dzoodzo na formulação de projetos para os Baniwa. Mais especificamente, Júlio pretendia que a comunidade de Santa Isabel, até então fora do “circuito indigenista”, beneficiasse-se de projetos¹¹.

A respeito destas parcerias com os brancos, Dzoodzo, após ler alguns dos relatos de Koch-Grunberg no rio Aiari em 1903 (2005), destacou para mim uma passagem na qual o etnógrafo alemão descrevia sua amizade com Mandu, chefe walipere da maloca Cururu-Cuára, hoje comunidade Canadá, vizinha à Santa Isabel. Nesse trecho, Mandu pedia para que Koch-Grunberg entregasse um recado diretamente ao governador do estado quando o encontrasse: que enviassem um representante até eles. Dzoodzo, então, comentou que, pelo menos desde essa época, os Baniwa estão cobrando seus direitos e tentando realizar parcerias, há muito demonstrando a sua política para as relações diplomáticas.

No *post scriptum* do livro *A queda do céu* de Kopenawa e Albert, este formula as parcerias entre antropólogos não indígenas e anfitriões indígenas como sendo um “pacto etnográfico”, estabelecido implícita ou explicitamente entre eles. Sobre isso, o autor comenta:

Ao lhe oferecerem seu saber, os anfitriões do etnógrafo aceitam a incumbência de ressocializá-los numa forma que lhes parece mais adequada à condição humana. Contudo, para além da cumplicidade ou empatia que o estranho noviço possa ter inspirado, a transmissão visa antes de tudo, para além de sua pessoa, o mundo do qual ele jamais deixa de ser um representante, queira ele ou não. De fato, seus esforços pedagógicos, seus anfitriões têm por objetivo primeiro tentar reverter, tanto quanto possível, a troca desigual subjacente à relação etnográfica. De modo que os ensinamentos de nossos supostos “informantes” são dispensados por razões de ordem principalmente diplomáti-

9 O mesmo que panema, termo que designa azar na caça e pesca.

10 Para uma descrição das relações de parentesco entre os Baniwa e os patrões brancos do extrativismo mercantil, ver Vianna (2017).

11 Hoje a situação mudou e a comunidade tem recebido uma série de projetos, o que não é tributário à minha estadia e influência, mas à atuação política e empreendedora de Dzoodzo junto a instituições parceiras como o Instituto Socioambiental (ISA)

ca. Sua paciente educação se aplica, em primeiro lugar, a nos fazer passar da posição de embaixador improvisado de um universo ameaçador ao papel de tradutor benevolente, capaz de fazer ouvir nele sua alteridade e eventualmente possibilitar alianças (Albert, 2015: 521).

O pacto etnográfico de Albert ajuda a elucidar alguns dos pontos da minha experiência em campo, mas não todos. Por isso, pretendo apontar relações que extrapolam os termos propostos pelo autor. Os Baniwa possuem atualmente diferentes associações que estão vinculadas à Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), cuja atuação é muito importante na região. Eles estão articulados com o movimento indígena local, regional e nacional, com infiltrações na política administrativa municipal, cuja melhor expressão foi o mandato de André Fernando Baniwa na vice prefeitura de São Gabriel da Cachoeira (AM). É possível dizer que os Baniwa têm, nas últimas décadas, formado os seus próprios “embaixadores”, enviando-os para São Gabriel da Cachoeira, Manaus e Brasília. Como apontou Albert (2014: 129) em outro artigo, os povos indígenas “estão se tornando cada vez mais sujeitos de sua própria história e leitores de seus próprios etnógrafos”. Mas isso não significa, entre os Baniwa ao menos, que dispensem por completo os seus “tradutores benevolentes” estrangeiros.

A aliança que eu estabeleci no início do trabalho de campo com os Baniwa – a qual perdura até hoje – tinha como base as cooperações com o movimento indígena. Ocorre que em relação aos meus anfitriões, durante a minha estadia, eu notava que havia concomitantemente uma série de acordos cotidianos de outra ordem. O pacto que se estabelecia, entre o implícito e o explícito, com os meus anfitriões Júlio e Maria implicava uma assimetria (provimento deles e dependência minha). Nesse âmbito, minha contribuição não era capaz de simetrizar a relação entre nós no cotidiano comunitário e, por isso, a assimetria se alinhavou a uma já existente entre os Baniwa: a filiação em sua modulação adotiva. Essa foi a solução desenvolvida para a situação que nos defrontava, mas não é uma regra.

As circunstâncias em que vivem atualmente o casal Júlio e Maria favoreceram o modo como esta relação foi estabelecida, mas posso supor que outras relações seriam possíveis também. Quando em visita ao campo da minha esposa na Terra Indígena rio Guaporé (RO) eu fui prontamente designado de cunhado por um homem Wajuru que a considerava sua irmã, fazendo-me trabalhar com ele na roça de seus parentes em troca de bebida fermentada. Killick (2008) descreve que a relação com seu principal anfitrião indígena podia ser expressa pela parceria comercial-ritual nos termos dos próprios Ashéninka como sendo *ayompari*. Nesse último sentido, posso formular ainda minha relação com Dzoodzo, o filho de Júlio, como sendo de amizade¹² (ou camaradagem¹³) e não de germanidade.

12 Para somente alguns exemplos da articulação entre relações de amizade e parentesco nas Terras Baixas da América do Sul, ver Killick (2008), Santos-Granero (2007), Soares-Pinto (2014), Vianna (2017) e Matos (2018). Para esses autores, com exceção dos dois primeiros, essas formas de amizade possuem uma consideração importante com a distância e a afinidade potencial.

13 A camaradagem baniwa é uma relação de amizade ritual formalizada entre parentes distantes (co-afins e afins potenciais). A camaradagem de sexo cruzado é tipicamente estabelecida pelos rituais de iniciação. No caso da iniciação masculina, os meninos-iniciandos presenteiam uma mulher com cestos e outros utensílios que manufaturaram durante a reclusão que antecede o ritual, e elas retribuem pintando-lhes antes do ato final da iniciação, o benzimento *kalidzamai*. No caso feminino, um homem, ou então uma mulher, é escolhido pelos pais da moça que menstruou pela primeira vez para cortar o seu cabelo. A camaradagem de mesmo sexo entre homens não é algo que está enunciado na iniciação ritual, como é possível para as mulheres, ocorrendo entre parceiros e aliados potenciais, mas que não são propriamente parentes. A relação é inaugurada mediante o convite de um dos *camaradas* ao outro, o qual não pode recusar. Esses momentos rituais inauguram uma prática de trocas regulares de peixes, caças, frutas, presentes da cidade, mas principalmente respeito. O “respeito” tem uma forte conotação de evitar conflitos, fofocas e divergências, exaltando uma relação que obvia as diferenças entre estes amigos, ampliando as redes de parentesco.

É evidente que eu sabia que Júlio e Maria não eram os meus pais, tanto quanto eles sabiam que eu não era filho deles. No lugar, eu poderia dizer que no período em que convivemos na comunidade de Santa Isabel, eles eram “como se” fossem os meus pais e eu “como se” fosse o filho deles. Mas é preciso alertar que com o “como se” não quero apontar uma falsidade ou parcialidade das relações de parentesco estabelecidas, mas, sobretudo, marcar que estes posicionamentos foram deliberadamente induzidos, permitindo uma convivência que se mostrou provisória, ainda que virtualmente pudesse não ser. Vemos assim o caráter analógico do parentesco que não é, por isso, um processo distinto do parentesco baniwa, somente porque envolve um estrangeiro. Afinal, quais relações de parentesco não procedem construindo, favorecendo e pressionando posicionamentos e atitudes que se esperam das pessoas que ocupam determinadas posições em uma rede de relações?

É preciso apontar que nunca chamei os meus anfitriões pelos termos de pai e mãe, do mesmo modo que eles nunca se referiram a mim pelos termos de filho e, tampouco, eu desdobrei da relação de filiação adotiva a classificação e as atitudes dos filhos de Júlio e Maria como sendo irmãos. Isso revela, em parte, a esquisita situação etnográfica em questão, a adoção de um branco, mas, em parte também, a própria filiação adotiva baniwa. Talvez por isso vejo-me em uma relação distinta daquelas descritas em muitas etnografias em que os próprios termos da filiação são o modo pelo qual os antropólogos enunciam a suas relações com seus anfitriões indígenas. É diante dessas ressalvas que podemos prosseguir nessa descrição. Sobre isso, parece-me útil o comentário incrédulo de Albert sobre as adoções dos antropólogos:

As breves e convencionais considerações acerca da “adoção” do antropólogo que povoam a literatura etnográfica sempre me pareceram da ordem da ficção complacente. O que pode afinal significar “ser adotado” por seus anfitriões quando estes se veem cada vez mais submetidos à investida de um mundo inquietante e nefasto, do qual o antropólogo é, para eles, de algum modo um emissário, por mais grotesco ou inofensivo que possa parecer à primeira vista? Logo ficou evidente para mim que os Yanomami só tinham aceitado minha incômoda e esquisita presença por precaução, como teriam feito, pelas mesmas razões, com qualquer outro visitante estrangeiro, *nape* (“forasteiro”, “inimigo”), pelos menos enquanto este não demonstrasse intenções abertamente hostis (Albert, 2015: 520).

Não concordo com o caráter fictício atribuído à adoção por Albert, ainda que eu note, como o autor, certa complacência nas descrições dessas relações, quase sempre muito breves. O fato de um antropólogo ser branco, forasteiro e potencialmente inimigo não significa que ele não possa ser pensando potencialmente como um parente. Os sistemas de parentesco na Amazônia oferecem diferentes possibilidades para um estrangeiro (afim potencial) ser incluído no campo dos parentes (Viveiros de Castro, 2002), o que nos permite abdicar da noção de um parentesco falso (ou fictício) para abordar relações com os não indígenas. Porém, é importante ressaltar que, conforme o alerta de Albert, os brancos são potencialmente inimigos, mesmo aqueles que foram adotados. Sobre isso, alguns dos meus interlocutores baniwa dizem que os patrões que eram “como um pai” podiam se revelar inesperadamente, quando contrariados, inimigos.

É verdade que, pelo processo do parentesco, tal como tenho descrito, a relação de adoção de um antropólogo implica obviar a sua parte-afim, o mesmo processo que ocorre no caso dos patrões. Porém, nada tem de contraditório nisso, na medida em que a definição de obviação (Wagner 2010) aponta justamente para o fato de que o mascaramento desta parte-afim não é a sua aniquilação ou extinção, mas uma eventual invisibilização por meio de uma dinâmica figura-fundo. Assim, dizer que antropólogos não indígenas e anfitriões indígenas podem ser parentes não significa uma relação de confiança mútua incondicional entre eles. Em suma, inimigos e parentes podem estar separados por uma linha muito tênue e móvel, motivo pelo qual não há uma impossibilidade formal de inimigos se tornarem parentes, como tampouco de parentes se tornarem inimigos.

Entre a ficção e a complacência

Em um primeiro momento, Júlio e Maria diziam-me que os seus parentes da comunidade não entendiam o que eu fazia entre eles e porque eu os ajudava. Eles queriam saber o que eu ganhava de Júlio em troca do trabalho na roça, afinal, à exceção de um filho, ninguém trabalharia “de graça”. Júlio chegou a me dizer que não teria como me pagar e que, portanto, eu não deveria trabalhar. As pessoas de Santa Isabel diziam que nunca tinham visto um branco trabalhando desta maneira na comunidade deles, mas, com o tempo, quando mais acostumados à cena, passaram a perguntar por mim utilizando os termos relacionados à filiação que notavam entre mim e meus anfitriões. Todavia, como já apontei, Júlio e Maria nunca utilizaram estes termos comigo, mas me informavam que eu era referido desta maneira na comunidade.

Nos primeiros dias na casa de Júlio, ele se sentava comigo para me contar histórias, perguntando o que eu queria saber, mas eu não lhe apresentava muitas demandas objetivas relacionadas ao que ele imaginava ser a minha pesquisa. Estranhamente, para ele, eu insistia em acompanhá-lo em suas atividades diárias e ele resistia de diferentes maneiras. Júlio foi cedendo até eu me sentir relativamente integrado às atividades de sua casa e da comunidade. Nossa relação estava em uma aberta negociação, ele me oferecia o lugar de branco-estrangeiro e eu reivindicava a posição de filho. Certo dia, estávamos em cima do caibro da nova cozinha em construção, amarrando folha de caranã que serviria como cobertura. Nesta ocasião, Júlio me disse que eu não deveria trabalhar com ele desta maneira, pois, se assim fizesse, eu seria *como* filho dele e, então, quando eu fosse embora, ele ficaria na comunidade lembrando de mim. Vejamos que eu não era filho porque comia e bebia com eles, a propósito da comensalidade, mas principalmente porque “trabalhava” com os meus anfitriões: Júlio, Maria e a comunidade de Santa Isabel. De algum modo, o idioma das substâncias *qua* substância parece menos importante aqui do que em outros contextos etnográficos para expressar uma familiarização em curso.

As marcações que caracterizam esta relação (“como”, “como se”, “tipo”) não é, como já mencionei, tanto para apontar parcialidade ou falsidade, mas mais notadamente para assinalar sua duração. Júlio previa, justamente, que eu seria como um filho, mas que depois partiria de volta para a minha esposa e os meus pais, meus *parentes primeiros*, desmascarando a relação estabelecida entre nós. Algo análogo lhe ocorreu quando viveu por um tempo entre os Piaroa, que pretendiam familiarizá-lo via

aliança matrimonial. Júlio recusou, explicando que sua esposa e filhos o aguardavam, mas que voltaria um dia para agradecer, o que me contava de maneira didática, cobrando um agradecimento análogo: eu não poderia não voltar.

Em Santa Isabel, sempre ocorriam festas em que se utiliza caxiri¹⁴. Nelas as pessoas podem ficar bêbadas e, então, dançam e entretêm conversas mais alongadas e íntimas. Nestas ocasiões, dois *camaradas* podem conversar entre eles, bem como dois cunhados ou duas concunhadas, além de alguns flertes que podem acontecer entre os jovens. Nessas circunstâncias, é comum que as pessoas cantem os *kamarataka*, um gênero de músicas semi-improvisadas, motivadas pela embriaguez, em que as mulheres cantam umas para outras, para seus filhos, suas concunhadas e maridos. O tom pode ser jocoso e descontraído, com a finalidade de divertir um público, mas, quando realizados de modo mais reservado, assume um tom melancólico e queixoso. Assim, em um determinado momento da referida festa, sentei-me com Júlio e Maria e esta, então, disse para mim que sentiria saudade quando eu fosse embora e cantou em baniwa:

Nunca vi pessoa branca chegar perto assim de mim. Será que ele vai estar sempre com a gente? Eu não queria que ele, menino, sáisse já de mim, porque é o único que me dá bom dia. Primeira vez que vi pessoa assim, chegando na minha casa, eu sou índia, e ele está visitando bem legal como se fosse meu filho. Será que ele vai agradecer ou não vai voltar? Não existe meu filho parecido como você, branco. Não sei se ele sente que eu trato bem ele. Será que ele vai voltar para agradecer, ou ele veio só enganar, e nunca mais para voltar com a gente de novo (Tradução livre).

Na música, notamos que Maria expressa sua reflexão sobre o fato estranho e curioso de ter um filho como eu, branco, cujos hábitos lhe parecem particulares, mas aponta também o caráter provisório da filiação que se estabelecia, bem como a suspeição que eu inspirava em meus anfitriões. Eu era “como” um filho, mas será que eu voltaria, será que eu agradeceria? Eu não era um filho falso, mas um filho branco-estrangeiro, provisório e, por isso, um filho suspeito e potencialmente inimigo, mas ainda assim um filho. Vale assinalar que se a suspeição e a provisoriedade da filiação são bastante evidentes no caso que me envolve, isso não significa que elas sejam marcas exclusivas às relações com os “filhos brancos”, podendo ser também atualizadas por filhos legítimos, sobre isso veremos adiante.

Em um relato de Firth no estudo clássico *Nós, os Tikopia*, o autor registra sua desconfiança, não em relação aos antropólogos, mas aos escritores europeus que visitavam a África à época no afã de descrever e se relacionar com tribos daquele continente:

Como a maioria dos antropólogos, encaro com ceticismo a alegação de qualquer escritor europeu de que “foi aceito pelos nativos como um deles”. Deixando de lado a questão da presunção, essa alegação se baseia geralmente numa avaliação equivocada da polidez nativa ou de uma momentânea identificação verbal emocional como eles mesmos de uma pessoa que compartilha suas simpatias. A mim mesmo, inúmeras vezes me asseguraram que era “igualzinho a um tikopia”, porque obedeci em algumas particularidades aos hábitos econômicos e sociais de seu povo, como danças com eles e observar a etiqueta de (pseudo) parentesco, ou porque, espousei seu ponto de vista em algum

14 Bebida fermentada de mandioca, pupunha, abacaxi e outras frutas.

problema de contato com a civilização. Mas encarei isso como um cumprimento, da mesma ordem que uma referência a “nossa” canoa ou “nosso” pomar (“seu e meu”) por um de meus irmãos de cortesia, o que significava certos privilégios concretos, mas não uma participação real na propriedade. (Firth 1998: 95-6).

A discussão que Firth precipita envereda por outros caminhos, a este pretexto [...] pretendo realizar uma distinção importante [...], a saber, ser adotado por um anfitrião indígena não é o mesmo que “virar nativo”. A minha adoção por Júlio e Maria parte do pressuposto da diferença entre nós. Eu sou um filho, mas um filho branco, a partir de quem eles obtêm alguns objetos (presentes), conhecimentos (histórias de outro lugar, administração de remédios etc.) e habilidades diferentes (elaboração de projetos, organização de livro, revisão de textos) das que eles podem encontrar, por exemplo, no território em que vivem e/ou de seus outros filhos e parentes. A filiação adotiva não está apoiada na “pura identidade”, ao contrário, ela extrai proveitos justamente da diferença, do mesmo modo que precisa tomar cuidado com ela.

A adoção do antropólogo por parte dos seus anfitriões indígenas é um ato de invenção, deliberadamente construída tal como, no limite, são todas as relações de parentesco. Mas reconhecer tal construção não deve necessariamente significar compreendê-la como sendo falsa e complacente. Essa relação que, assim descrita, revela-se artificial, porque reveladora dos artifícios que a favorecerem, não implica um processo de conversão metafísica ou cultural que culmina na identidade “virar nativo”, ao contrário, pressupõe as diferenças que podem ser relacionadas.

Reposicionamentos

Após o retorno para a minha segunda estadia em Santa Isabel, percebia que meus anfitriões me viam com menos suspeição. Júlio se queixou de maneira afetuosa da minha partida em minha última estadia, dizendo-me que passou um tempo pensando em mim, lembrando de mim “como que apaixonado”. Expressão utilizada por ele para falar de uma lembrança persistente que produz um tipo de tristeza. Maria dizia, enquanto estávamos na roça, que toda vez que ouvia o zunido do motor dos aviões e via o seu rastro de fumaça no céu me imaginava voando. Contavam-me, além disso, que conversavam sobre como seria quando eu fosse definitivamente embora, imaginando como se sentiriam.

Eu notava a satisfação com a minha volta, o que se não tivesse acontecido teria sido compreendido como ingratidão da minha parte, tal como Maria cantou para mim. Porém, tinha a impressão também, no decorrer dos dias desta minha nova estadia, que pairava sobre eles um certo desconforto com o caráter provisório que eu impunha à relação. Era eu quem chegava na casa deles, do mesmo modo que era eu também quem partia da casa deles. Em nenhuma de minhas três estadias permaneci mais que três meses na casa de Júlio e Maria, pois percebia que eu poderia estar me alongando. Notava que os arranjos estabelecidos em torno da nossa relação, a qual tenho caracterizado pela filiação adotiva, reabriam-se. Em algum momento, passei a perceber que eu estava deixando de ser um filho cooperativo, para ser um hóspede potencialmente impertinente, talvez algo como um filho *maapatsika* (bastardo) que procura o pai. A relação com os meus anfitriões não pode ser descrita por meio de posições fixas.

Em parte, suspeito, a inconveniência da minha presença que me reposicionou enquanto um hóspede, quando minha estranheiridade ganhou um primeiro plano, teve relação com fofocas que correram o rio Aiari e no rio Içana no intervalo entre as minhas estadias em Santa Isabel. Circulavam boatos que uma pesquisadora em uma comunidade do rio Içana pagava com dinheiro os seus anfitriões, a partir do que os cunhados de Júlio cobraram explicações. Então, com a minha chegada para esta segunda estadia, Júlio se esforçou para esclarecer a situação para os seus parentes co-residentes, reforçando durante umas das refeições coletivas realizadas no centro comunitário que eu era apenas um estudante e não como os outros brancos que têm dinheiro de projetos (assessores de Ongs) ou de comércio (patrões) ou do governo (políticos).

Essa conversa, aparentemente e provisoriamente, aplacou algumas das desconfianças. No entanto, não demorou para que tivéssemos notícias de que uma onça estivesse rondando a comunidade. Júlio contou-me que nunca tinha visto uma onça rondando a comunidade de maneira tão próxima e por tantos dias, motivo pelo qual presumia que aquela não era uma onça qualquer, mas uma onça-pajé. A desconfiança de Júlio era de feitiçaria encomendada por alguém com inveja dele, isso porque ele tinha “um branco” que “passava bem” em sua casa. A onça tinha matado Sula, uma cachorra filhote de estimação de Maria e mesmo após isso, continuava nas redondezas. Nós víamos os seus rastros nas trilhas para a roça, os caçadores da comunidade também traziam outras notícias e marcas de sua presença. Consecutivamente, apareceram também cobras em torno da casa de Júlio, algo que definitivamente não era ordinário. Enfim, avizinhava-se da comunidade e, em especial, da casa de Júlio, uma sombra suspeita. Eu sentia uma certa tensão no ar, não somente pela relativa preocupação que todos experimentavam, mas porque eu poderia ser de alguma maneira o objeto do empreendimento xamânico. Mas os dias passaram, a onça foi embora e a tensão diminuiu, e eu sentia novamente que minha presença parecia menos impertinente, reconquistando minha posição anterior.

A filha renegada

O ataque da referida onça à Sula nos traz questões adicionais. Maria tinha grande apreço por Sula, pois ela, entusiasmadamente, diferente dos seus irmãos, os cachorros Pica Pau e Cabeçudo, lhe fazia companhia nas idas à roça. O ataque da onça ocorreu justamente em um destes percursos. Maria estava voltando da roça e, como sempre, em seu encalço, vinha Sula que entrava no mato, saindo da trilha, para somente reaparecer adiante, retomando o caminho e a companhia de sua dona até o rumo de casa. No fatídico dia, Sula demorou para ressurgir, deixando Júlio e Maria preocupados, o que os forçou a voltarem para resgatá-la, mas foi em vão, a encontraram já morta à beira da trilha, despedaçada. Pude saber que este ataque poderia ter sido evitado, pois no dia anterior Maria sonhou não somente com um prenúncio do que aconteceria porvir, mas com o próprio evento.

No sonho, Maria estava na varanda em uma casa na cidade quando chegou de carro Baixinho, um então vereador baniwa de uma comunidade do rio Içana. Carro estacionado, ele desceu e se dirigiu à Maria, pedindo a sua filha em casamento. Maria observou que ao seu lado havia uma menina bonita, mas sem hesitar disse: “Ela não é minha filha”. Explicou, então, para Baixinho que aquela menina não

era sua filha, pois a tinha pegado na comunidade Koitsiali e que, se quisesse, ele poderia levá-la, ela não se importaria. Baixinho, então, tomou Sula (em forma antropomorfa) pelas mãos e com o mesmo carro que chegou foi embora.

Esta é a face onírica do que ocorreu na trilha para a roça envolvendo Sula e a onça e, por este motivo, poderia ter sido evitado, antes mesmo que ele tivesse se efetivado na forma de um ataque fatal à cachorra. Ocorre que Maria somente lembrou do sonho *a posteriori*, dando-se conta, então, de seu crucial significado. Segundo Júlio, a melhor maneira (e talvez única) de ter evitado o ocorrido, era ter atuado no próprio sonho. Para tanto, Maria deveria ter assumido a filiação de Sula, intervindo no assédio “do Onça”, cuja forma onírica era Baixinho, o vereador baniwa. Esse sonho nos interessa aqui porque revela uma questão ambígua sobre a filiação adotiva. A moça ao lado de Maria era a sua cachorra Sula, mas quando Baixinho perguntou se podia levá-la, abrindo uma negociação matrimonial, Maria não reconheceu a filiação, revelando a origem de Sula, trazendo à tona a maternidade primeira de sua cachorra de estimação. Se Maria tivesse assumido Sula como sua filha no sonho, contou-me Júlio, a cachorra ainda estaria viva entre eles.

Há uma relação ambígua com os filhos adotados, o que vale tanto para a adoção de um antropólogo branco como para Sula, a cachorrinha de estimação, do mesmo modo que para os filhos *maapatsika* (bastardos). Ambiguidade que se revela por meio do fato de que, diante de um dilema ou conflito, a origem do filho adotado, provisoriamente eclipsada, pode ser trazida à tona, desmascarada. Um evento pode facilmente desdobrar um reposicionamento. A contradição exposta por um filho branco que, no caso baniwa, pode ser notado na própria ambiguidade de um filho adotado (humano ou não humano), não inviabiliza o parentesco e a adoção, como tampouco desfaz a oposição índios e brancos.

Modos de ser filho

Há também outros modos possíveis dos meus anfitriões baniwa me classificarem e para tanto podemos recorrer às experiências de Júlio com os padrões não indígenas. Segundo explicou-me, enquanto conversávamos sobre os anos em que viveu e trabalhou na Venezuela e Colômbia, os padrões podem ser referidos em baniwa de três diferentes formas: *-ialanawitte* (branco/patrão), *apidzawali* (chefe) e *iminali* (dono). Para exemplificar, utilizou a nossa própria relação, dizendo para mim, “*Nhoa piialanawitte*”, “*Nhoa piapidzawali*”, “*Nhoa piiminali*”, cujas traduções são, “Eu sou seu branco”, literalmente, que pode ser entendido como “Eu sou seu patrão”, “Eu sou seu chefe”, “Eu sou seu dono”. Eu percebi nesta conversa algo que já intuía: Júlio era não somente “tipo” meu pai, mas também “tipo” meu patrão. Em certo sentido, essa é a dupla face da paternidade, adotiva ou não.

O trabalho revela-se um modo de enunciar a relação de filiação. Lembremos da cena que descrevi em cima do caibro do telhado da cozinha de Maria em que Júlio me pede para não trabalhar, pois se assim fizesse ele pensaria que eu seria como seu filho. O “trabalhar juntos” é, no caso baniwa, ou então, para o caso da família de Júlio, um modo próprio de reconhecer vínculos de consanguinidade construída, análogo ao “comer juntos”, já fartamente demonstrado na literatura etnológica das terras baixas da América do Sul (Overing 1983-1984; Gow 1991; Vilaça 1992; McCallum 2001; Costa 2013). Não

somente a relação entre patrões e empregados é análoga à relação pais e filhos como o contrário, a relação de pais e filhos é análoga à relação entre patrões e empregados.

Retomando a conversa com Júlio, explicou-me que ele era o meu patrão/dono/chefe, porque eu estava na casa dele sob os seus cuidados e não o contrário. Esta era a perspectiva de Júlio sobre nossa relação, mas podemos considerar a perspectiva de um dos filhos de Júlio. Em determinada situação, o flagrei sendo inquirido na cidade por um parente baniwa sobre quem eu era, que estranhou ver Júlio acompanhado de um branco em seu barco. Antônio respondeu que eu era um *maapatsika* (bastardo) do pai dele. Assim, se eu era como um filho (ou empregado) para Júlio, do ponto de vista desse seu filho. Eu podia mesmo ser *como* um filho, mas do tipo bastardo.

A instabilidade na qual se situa a filiação adotiva, que pode ser experimentada em algum grau por qualquer filiação, pode ser expressa por meio da oscilação entre a aceitação e a negação de pais em relação aos filhos, bem como dos filhos em relação aos pais. Além do mais, há também torções do que seja um filho que podem variar entre um filho, um bastardo (*maapatsika*) e um empregado. No caso específico, a negação do filho adotado que é estrangeiro faz ele deslizar de uma posição de consanguíneo à posição de afim potencial (inimigo ou estrangeiro), um não parente, tal como eu me senti com Júlio quando onças, cobras e fofocas rondaram a mim e à casa de Júlio. Este é também o caso dos filhos suspeitos de não serem de quem a mãe aponta como pai, o caso dos filhos *maapatsika*. Nota-se, portanto, a ambiguidade que em especial envolve a filiação adotiva, mas não somente ela.

Parentesco analógico

Proponho um parentesco em obviação por meio da abordagem analógica de Wagner (1977) para notar a relação de filiação adotiva entre empregados baniwa e patrões brancos como um processo de consanguinização que eclipsa provisoriamente a parte-afim do patrão-branco, para que este possa ser considerado um “pai”. Isso somente é possível porque este procedimento desdobra o eclipsamento das relações do parentesco indígena, ou seja, o pai indígena é obviado para que o patrão se apresente como um parente análogo ao pai. Essa dinâmica figura-fundo nos auxilia a entender também as relações entre anfitriões indígenas e seus hóspedes antropólogos.

Patrão tem frequentemente o sentido de alguém *tipo* um pai, no entanto, seu vocativo é um termo distinto do vocativo baniwa *pai*¹⁵. Esse é um ponto importante, pois suspeito que não podemos nos desfazer da questão que nos coloca esta analogia, “tipo um pai” ou “como um pai”. Para tanto, vejamos a definição de parentesco analógico para Wagner (1977):

A mother is another kind of a father, fathering is another kind of mothering; a sister might be a better sister for the fact that she is “a little mother” to her siblings, and a good father is often “like a brother” to his sons. A certain solicitude (perhaps epitomized by Schneider’s “enduring, diffuse solidarity”) is quintessential to all ideal kin relationships, regardless of how they may be defined or in what forms the solicitude is expressed. And this solicitude represents, as well as anything can

15 O termo de referência para pai, em baniwa, é *noniri*, “meu pai”.

represent, what I mean by the basic analogy of all kin relationships to one another. [...] All kin relationships and “kinds” of kinsmen are basically analogous because all incorporate the essence of human solicitude that we call “relating.” Every particular “kind” of relationship exemplifies this essence in some particular way, and comprises a (“metonymic”) part of a potential whole, a totality of which the aggregate of all the kinds of relationship represents a homologue. Each particular kind of relationship, since it incorporates the underlying context of relational solicitude, can be seen as an (“metaphorical”) analogue of each other kind of relationship (Wagner 1977: 623-624).

Para Wagner, metáfora é uma analogia. No que toca o nosso problema, isso significa apontar que o patrão *como* um pai não é o mesmo que dizer que ele é um pai falso, ou uma metáfora no seu sentido figurativo. Proceder assim é desqualificar a própria analogia enquanto relação. Poder-se-ia objetar que o patrão é como um pai, mas não é pai tal como ‘o’ pai “real”. Compartilho desta observação desde que concordemos que ‘o’ pai “real” é também ele um tipo de pai, um tipo de parente, pois ele é também, como disse Wagner (1977), um tipo de mãe que é um tipo de pai que é um tipo de irmão mais velho que é um tipo de irmão mais novo que é um tipo de primo que é um tipo de amigo e assim por diante. Os relacionamentos são todos análogos entre si, versões diferentes da solicitude generalizada implicada em toda relação de parentesco. O antropólogo que vive em uma comunidade indígena não está “fora” deste campo analógico. Assim, podemos problematizar a relação de filiação adotiva. Sobre isso, Fausto observa:

Há um último ponto que gostaria de marcar: a adoção é, por assim dizer, uma filiação incompleta. Ela não produz uma identidade plena, senão uma relação ambivalente, em que o substrato da inimizade é obviado, mas não inteiramente neutralizado. Daí a minha insistência na permanência da perspectiva do outro no caso da relação xamã-auxiliares ou matador-vítima; daí também por que cativos de guerra e animais familiares frequentemente recebem um tratamento oscilante entre o cuidado e a crueldade. À dupla-face do mestre corresponde a face-dupla do xerimbabo: ele é um outro e jamais deixará de sê-lo completamente (Fausto 2008: 352).

Notemos que para que a adoção possa ser entendida como uma filiação incompleta, precisa-se pressupor a filiação “legítima” como completa, a saber, de identidade, o que está em desacordo com a abordagem wagneriana que sigo aqui. A oposição entre filiação (legítima) e filiação adotiva não é absolutamente pertinente no contexto baniwa e, neste caso, não devemos pressupor a filiação “legítima” como sendo marcada por uma relação que não contém em si diferença. Compreende-se aqui que uma certa perspectiva do outro permanece mesmo que somente potencialmente nas relações dado as suas características analógicas. Para Fausto, tudo se passa como se um pai não pudesse assumir também para o seu filho “legítimo” uma dupla face, ou o contrário, um filho não pudesse assumir para o pai “real” uma dupla face. Mesmo entre os Baniwa, comunidade caracterizada por um ambiente patrilinear, é possível notar que, por exemplo, entre um pai e seu filho mais velho pode, principalmente depois que este último está casado e têm filhos e às vezes netos, projetar-se uma rivalidade e insinuar-se uma diferença entre eles. Na medida em que eles se equiparam frente à comunidade, é como se eles se afinizassem em algum grau, pai e filho mais velho seriam igualmente donos-mestres. Ademais, no caso baniwa, os filhos mais velhos podem se lembrar de circunstâncias em que o pai não foi tão cuidadoso e protetor

como eles julgavam que ele deveria ser, acusando o pai de ter se comportado como um afim. Este é o motivo análogo pelo qual um patrão se torna um inimigo, ou seja, não se comporta como um pai deve se comportar.

Estas diferenças notadas na filiação não são uma exclusividade baniwa. Soares-Pinto (2015) descreveu para os Djeoromitxi que certa rivalidade entre pais e filhos mais velhos se delineia como a própria maneira de produzir uma territorialização do grupo, pois na medida em que essa diferença se insinua, o filho mais velho abre uma nova aldeia. Calávia Sáez (2006:182), para os Yaminawa, aponta que “O padrinho-patrão é um “parente” externo e construído, mas também um doador, de bens e de nome, como o pai”:

A sovinice do patrão não o separa necessariamente do pai. As relações entre pais e filhos estão não raro marcadas pela cobiça dos bens dos velhos: se a concessão de aposentadorias da Funrral aos velhos pode ter acirrado recentemente essa cobiça, ela se estende também a itens tradicionais: lembro bem o prazer furtivo com que um jovem Yaminawa se apossava dos arcos e tarrafas de seu pai durante as ausências deste (*idem*: 183).

Conforme aponta o autor, nem mesmo a sovinice alegada do patrão enfraquece a analogia deste com os pais yaminawa. A construção apontada por Calávia Sáez é revelada por meio de uma analogia. Isso corrobora com a proposta de Wagner (1977) de que todo o parentesco é analógico e com a proposta de Viveiros de Castro (2002c) de que todo o parentesco é construído porque resultado de uma ação deliberada de extrair consanguinidade da afinidade. Dito isso, relações analógicas e construídas não significam relações falsas ou fictícias, como tampouco a própria filiação “legítima” é plena e pura. Em certo sentido, toda a filiação é adotiva, porque toda relação é construída, mesmo aquela que em determinadas situações se apresenta como sendo dada. O pai adotivo é um tipo de pai legítimo, mas também o inverso é verdadeiro. O patrão funciona, assim, como um termo cuja extensão possibilita vermos a complexidade “analógica” dessas posições no campo do parentesco.

Desconhecendo e reconhecendo

Júlio contou uma história sobre seu tio Amácio, um finado pajé baniwa do clã Hohodene, a respeito do longo período em que ele ficou sozinho com sua esposa no sítio Cará-igarapé, localizado num afluente homônimo do rio Aiari. Ele contou que, certo dia, uma missionária católica chegou ao seu sítio, perguntando por que ele vivia sozinho com a sua esposa. Ele então respondeu que era porque seus filhos tinham ido embora trabalhar em algum lugar no Brasil, Venezuela ou Colômbia, junto aos patrões do sistema extrativista. Ela então prometeu que acionaria o governo e que eles voltariam. Amácio não acreditou, mas para sua surpresa, um tempo depois, quando ele e sua esposa estavam na roça, ouviram um grande barulho - era um helicóptero. O finado pajé se aproximou cautelosamente de sua casa, pois era lá que havia pousado. De longe pôde ouvir uma música alta de rádio, risadas e conversas; ao se acercar, notou a presença de homens e mulheres brancas com chapéu de diferentes tipos, todos usando calça comprida, cinturões com terçado ou revólver, grandes botas, tudo à moda dos patrões co-

lombianos. Todos falavam línguas estrangeiras, algumas destas Amácio reconhecia, como o espanhol e o português, mas uma das mulheres falava uma língua desconhecida que Júlio suspeita ser inglês, pois ela diria depois que viera da América.

Uma dessas pessoas descobre o velho em espreita e pergunta-lhe quem ele era, mas ele devolve a pergunta: - “Puxa vida, quem são vocês, o que vocês estão fazendo? O que vocês vieram buscar?”. Em espanhol, um dos homens respondeu que eles eram daquele lugar, nascidos naquele sítio e que voltaram apenas porque haviam recebido a mensagem do governo de que o pai deles os chamava de volta. Até então desconhecidos um para os outros, reconhecem-se mutuamente em clima de regozijo. Com medo, a esposa de Amácio havia ficado na roça, aguardando notícias, e ele ao buscá-la anunciou: “Eles são nossos filhos que voltaram, eles voltaram todos, tem Alberto, Laureano, Maria e Antônia, são nossos filhos, mas eles são brancos já, ninguém reconhece mais eles”. Ela então respondeu: - “Ah... Nossos filhos? O que será que nossos filhos vão fazer a mim?”. Demovendo-a do receio que sentia, Amácio respondeu: - “Não, não faz nada, nossos filhos. Bora lá!”. Segundo Amácio, eles demoraram a falar baniwa novamente e mesmo assim ainda falam de forma “feia”.

Essa digressão mítico-histórica ilumina o fato de que as suspeitas que recaíram sobre mim e as queixas sobre a provisoriedade que eu impunha à relação com o meu casal anfitrião não me eram exclusivas, uma vez que, como vimos na história de Amácio, podem ser atualizadas também por filhos “legítimos”. Lembremos que Maria em seu cântico dramatizava poeticamente suas desconfianças, a saber, se eu “voltaria”, se “agradeceria” adequadamente e se seria capaz de reconhecer o tratamento que ela me conferia. Essa suspeição marca também a relação com os “filhos legítimos”, como no caso dos filhos de Amácio que saíram da casa dos pais sem dar notícias por longos anos, voltando apenas devido a uma ordem do governo. Essa história de separação é a de muitos pais baniwa que “perderam” temporária ou definitivamente os seus filhos para os patrões a partir dos ciclos da indústria extrativista no Alto Rio Negro, pelo menos desde meados do século XIX, para as guerrilhas na fronteira com a Colômbia na década de 1980, e mais recentemente, para as cidades. Acima, delineei principalmente a analogia entre pai e patrão para apontar a suspeição que os filhos podem guardar em relação aos seus pais, mas aqui temos também acesso às desconfianças que os pais podem experimentar em relação aos filhos.

Com estes dois exemplos etnográficos em consideração, podemos compreender que ser branco é, entre outras coisas, um índice de suspeição (dir-se-ia também uma fronteira) situado na teia relacional baniwa. Ocorre que de modo análogo ao fato de que um “filho branco” é suspeito, por sua origem, um filho indígena legítimo, contingencialmente porque distante e, portanto, por seu destino, se torna suspeito e isso pode ser expresso notando justamente que ele se tornou branco. Lembremos como o Amácio anunciou o retorno dos seus filhos, “[...] são nossos filhos que voltaram [...], mas eles são brancos já, ninguém reconhece mais eles”, para desconfiança da mãe que temeu o eles poderiam fazer a ela. Nesses casos, o “ser branco” nada tem de essencial ou substancial, o que nos permite entender que não somente um branco pode se tornar filho, como um filho pode se tornar branco. Notamos nessas variações, no que concerne à filiação, que se reconhece uma sempre possível insinuação de diferença nas relações.

Sobre isso, Taylor (2001) aponta que entre os Jivaro é a introdução realizada pela afinidade, do componente de alteridade interna a cada termo da relação, o que torna as relações propriamente sociais entre parentes consanguíneos de mesmo sexo, dado que “*even same-sex children (in relation to ego) are never fully and truly consanguineal*” (*idem*:51). Nesses termos é que podemos entender, como a autora, que relação é diferença. Ademais, a partir do Wagner (1977; 2010), podemos assinalar que a dinâmica relacional é marcada pela reversibilidade, mesmo, por exemplo, na filiação “legítima”. Assim, do mesmo modo que as relações baniwa guardam potencialmente analogias com outras, sempre há nelas uma perspectiva de Outro.

Conclusão

O título deste artigo é uma paráfrase do subtítulo do livro *Staying with the Trouble: making kin in the Chthuluceno* de Haraway (2016a). Isso porque, o meu propósito, como o desta autora, era fazer com que “parente” significasse algo diferente do que na nossa tradição ocidental moderna, delineando uma socialidade que recusa um viés essencialista que podemos localizar nas ideias euro-americanas hegemônicas de consanguinidade. Haraway propõe isso a partir de “parentescos-inovadores não natais com indivíduos e coletivos em mundos *queer*, descoloniais e indígenas” (2016b: 145), discutindo processos migratórios e criticando as campanhas de pró-natalidade na Europa. As inovações no parentesco (*kinnovation*) se apresentam como um dos caminhos que Haraway encontra para propor recomposições no Antropoceno, nova época geológica marcada pelo esgotamento ambiental-político-social-cultural-subjetivo e cujas causas são antrópicas. Nesse sentido, a autora diz que é preciso seguir “pistas e estímulos para sismos na criação de parentes não limitados aos dispositivos da família ocidental, heteronormativos ou não” (*idem*: 144). Os tensionamentos do parentesco que a filósofa feminista propõe se alinham àquilo que os Baniwa e os povos indígenas de maneira geral sempre fizeram. Isto é, o reconhecimento da fabricação como *modus operandi* dos processos de parentesco – haja vista a literatura etnológica (Seeger; DaMatta; Viveiros de Castro, 1987; Coelho de Souza 2001; Overing 1983-1984; Viveiros de Castro 2002). O que sugere que os povos indígenas parecem ter muito a ensinar aos não indígenas sobre parentesco.

Nesse trabalho em específico, pretendi demonstrar como esta crítica ao parentesco euroamericano hegemônico é realizada pelos Baniwa, demonstrando que os seus modos de constituir parentes têm como pressuposto uma relacionalidade generalizada que não estipula *a priori* os seus limites, revelando uma “abertura ao Outro” (Lévi-Strauss 1993). Assim, o que pretendi experimentar aqui por meio da minha relação com os Baniwa é uma descrição que aponta para um tipo de abertura do parentesco de que fala Haraway.

O parentesco analógico de Wagner (1977) se mostrou uma abordagem interessante para fazer notar essa abertura e a extensão dos limites do campo de parentesco e, assim, expressões “como se” ou “tipo” podem apontar para relações como não sendo falsas ou fictícias. A propósito do pacto etnográfico (Albert 2015), resalto que mesmo que os antropólogos sejam entendidos como emissários de um

mundo nefasto, quando não indígenas e assim potencialmente inimigos¹⁶, isso não implica a impossibilidade de uma formulação via parentesco destas relações interétnicas. Não há de antemão uma impossibilidade formal de inimigos se tornarem parentes, como tampouco de parentes se tornarem inimigos. Nesse sentido, o parentesco baniwa, e o ameríndio de maneira geral, confronta-nos e expõe-nos – antropólogos não indígenas, sociedade ocidental moderna - de diferentes maneiras. Porém, nada aqui deve sugerir que os Baniwa compreendam os seus parentes como um conjunto de relações harmônicas em uma sociabilidade marcada pela identidade plena. Uma comunidade de parentes é também uma comunidade de diferenças, mesmo em seus vínculos mínimos¹⁷, por isso mesmo, o parentesco baniwa, e vimos aqui apenas alguns de seus vislumbres, é uma construção perpétua e complexa que envolve experimentações, apostas, afirmações e reversões. Para os Baniwa, ao contrário do que se concebe sob a ideia de uma hereditariedade genética, o parentesco não está inscrito à revelia das ações em algum código ou instância fixa e por isso precisa ser meticulosa e continuamente estabelecido.

O parentesco é exigente e, assim entendido, tem consequências importantes para a relação que um antropólogo estabelece em trabalho de campo com seus anfitriões indígenas. O antropólogo, mesmo que não reconheça relações de parentesco durante o trabalho de campo com os seus anfitriões e interlocutores, precisa estar atento ao que o parentesco indígena demanda. Assim, ao mesmo tempo em que ele precisa obviar constantemente a sua parte-afim-inimiga, deve produzir relações não por identidade, mas pela diferença que encarna. Afinal, como apontou Viveiros de Castro (2002), o processo de parentesco é para os povos ameríndios em geral uma ação deliberada de extrair consanguinidade da afinidade. Trata-se de uma costura constante e criativa, e se isso é mais evidente a partir da relação entre este antropólogo e os seus anfitriões, isso não significa que também não o seja para os Baniwa entre eles. O modo como o antropólogo é pressionado a fazer parentesco em trabalho de campo em uma comunidade indígena pode transformá-lo em um parente e, mesmo que isso não ocorra, transforma ao menos provisoriamente o modo como ele produz suas relações durante a pesquisa etnográfica entre os seus interlocutores e anfitriões.

João Jackson Bezerra Vianna é professor da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e psicólogo pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

16 Seria interessante compreender a posição que ocupa os antropólogos indígenas que pesquisam seu próprio povo.

17 Se aponte aqui diferenças se insinuando nas relações de filiação, Andrello (2019) descreve diferenças se insinuando nas relações de germanidade entre os Tukano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Bruce. 2014. “Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. *Campos* 15(1):129-144.
- _____. 2015. *Postscriptum – Quando eu é um outro (e vice-versa)*. In.: KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ANDRELLO, Geraldo. 2019. De irmãos e cunhados. Formas da diferença no rio Uaupés. In.: SÁEZ, Oscar Calavia (Org.). *Ensayos de teoría etnográfica en las tierras bajas de América del Sur*. Madrid, Nola Editores.
- ANDRELLO, Geraldo. 2006. *Cidade do Índio. Transformações e cotidiano em Iauareté*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- BONILLA, Oiara. 2005. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Pau-mari. *Mana*, 11(1):41-66.
- COELHO DE SOUZA, M. 2001. Nós, os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, n. 46, p. 69-96.
- COUTINHO, Gabriel. 2007. *Os Aparai e Waiana e suas redes de intercâmbio*. Tese: São Paulo: PP-GAS/USP.
- COSTA, Luiz. 2016. Virando funai: uma transformação Kanamari. *Mana* 22(1): 101-132.
- FAUSTO, Carlos. 2008. Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 14(2):329-366.
- FIRTH, Raymond. 1998. *Nós, os Tikopias. Um estudo sociológico do parentesco na Polinésia primitiva*. Edusp, São Paulo.
- GOW, Peter. 1991. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- HARAWAY, Donna. 2016a *Staying with the trouble: making kin in the Chthuluceno*. Duke University Press.
- _____. 2016b. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte*, I Ano 3 - N. 5.
- HUGH-JONES, Stephen. 1992. “Yesterday’s luxuries, tomorrow’s necessities: business and barter in northwest Amazonia” In S. Hugh-Jones & C. Humphrey (eds), *Barter, Exchange and Value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JOURNET, Nicholas. 1995. *Les paix des jardins: Structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie)*. Paris: Institut D’Ethnologie, Musée de L’Homme.
- KELLY, José. 2005. Notas para uma teoria do “virar branco”. *Mana* 11(1):201-234.
- KILLICK, Evan. 2008. Godparents and Trading Partners: Social and Economic Relations in Peruvian Amazonia. *Journal of Latin American Studies*.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 2005. *Dois anos entre os indígenas*. Manaus, EDUA, FSDB.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1993. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das letras.
- MCCALLUM, Cecilia 2001. *Gender and sociality in Amazonia: how real people are made*. Oxford: Berg.

- MATOS, M. A. 2018. *Organização e história dos Manxineru do alto rio Iaco*. Tese: Santa Catarina: PPGAS/UFSC.
- MELATTI, J. C. 1976. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahô. In: SCHADEN, E. (Org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, pp. 139-149.
- OVERING, Joanna. 1983-1984. Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon sociopolitical thought. *Antropológica*, n. 59-62, p. 331-348.
- RAMOS, Alcida Rita, Silverwood-Cope, Peter e OLIVEIRA, Ana Gita. 1980. Padrões e clientes: relações intertribais no Alto Rio Negro. In: *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. São Paulo: HUCITEC. pp. 135-182.
- SÁEZ, Oscar. 2006. *O nome e o tempo dos Yaminawa*: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo/ Rio de Janeiro, Editora da Unesp, ISA e NUTI.
- SANTOS-GRANERO, F. 2007 Of fear and friendship: Amazonian sociality beyond kinship and affinity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 13, n. 1, p. 1-18.
- SOARES-PINTO, Nicole. 2018. Uma incontornável diferença: parentesco nas Terras Baixas da América do Sul (1996-2016). *BIB*, São Paulo, n. 87, 3, pp. 105-132.
- _____. 2014. *Entre as teias do marico: parentes e pajés djeoromitxi*. 2014. 492 f. Tese: Brasília: UNB.
- SEEGER, A. 1981. *Nature and society in central brazil: the suya Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press.
- SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. 1987. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA, J. P. (Ed.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, p. 11-29.
- TAYLOR, Anne-Cristine. 2001. "Wives, Pets and Affines: Marriage among the Jivaro". In: L. M. Rival and N. L. Whitehead (Org.). *Beyond the visible and the material: the ameriandinization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford, Oxford University Press: pp. 45- 56.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002 "O problema da afinidade na Amazônia". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac e Naify, pp. 87-180.
- VIANNA, João. 2017 *Kowai e os Nascidos: a mitopoese do parentesco baniwa*. Tese: Florianópolis: PPGAS/UFSC.
- WAGNER, R. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac e Naify.
- _____. 1977. "Analogic Kinship: A Dabiri Example". *American Ethnologist*, v.4, n.4, pp. 623-42.
- _____. 1974. Are there social groups in the New Guinea Highlands? In: LEAF, M. (Ed.). *Frontiers of anthropology*. New York: D. Van Nostrand Company, p. 95-122.
- WALKER, H. 2013 *Under a Watchful Eye: Self, Power and Intimacy in Amazonia*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- WRIGHT, R. 2005 *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras.

FAZENDO PARENTES ENTRE OS BANIWA: REFLEXÕES SOBRE AS RELAÇÕES EM CAMPO

Resumo: Este artigo é uma investigação de algumas das relações possíveis entre antropólogos e seus anfitriões indígenas, considerando o parentesco como abordagem analítica pertinente. Para tanto, parto da minha experiência etnográfica entre os Baniwa, povo de língua arawak que vive no Noroeste Amazônico, descrevendo o vínculo que se estabeleceu entre mim e o casal Júlio e Maria, meus principais anfitriões. Procuro compreender como esta relação indicia diferentes posições dentro do campo do parentesco, sempre reversíveis, caracterizando modos dinâmicos de fazer parentes. Seguindo a ideia de um parentesco analógico (Wagner, 1977), demonstrarei como um antropólogo branco e seus anfitriões baniwa se situam em uma cadeia de analogias: brancos e indígenas, patrões e empregados, pais e filhos (adotivos, “bastardos” e “legítimos”). Ao final proponho alguns entendimentos sobre o parentesco baniwa a partir do modo como ele é constituído em uma das fronteiras do seu campo: na relação com os brancos.

Palavras-chave: Baniwa; Noroeste Amazônico; Trabalho de campo; Parentesco analógico.

MAKING KIN RELATIONSHIPS AMONG THE BANIWA: REFLECTIONS ON THE FIELD RELATIONS

Abstract: From my ethnographic research among the Baniwa – a people who live in the Northwest Amazon and whose language is Arawak – this article consists in an investigation into some possible relations between anthropologists and their indigenous hosts. In order to do that, I describe the bond established between me and the Baniwa couple, Júlio and Maria, who are my main hosts. This article uses kinship as its pertinent analytical approach. I aim in understanding how this relation gives evidence of different and always reversible positions in the field of kinship. These positions characterize dynamic modes of making kin. Drawing on the ideia of analogic kinship (Wagner, 1977), I will show how a white anthropologist and his Baniwa hosts are situated in the following analogies chain, white and indigenous people, bosses and workers, parents and adopted, bastard and legitimate children. At the end, I propose some understandings about Baniwa kinship from the way in which it is constituted in one of its field's boundaries: in the relationship with white people

Keywords: Baniwa; Northwest Amazon; Fieldwork; Analogic kinship.

RECEBIDO: 10/04/2019

APROVADO: 20/05/2019

ARTIGO

Entre “lava-pés” e “lava-mãos”: valores, hierarquias e poder aristocrático nas baladas elitizadas¹

DANIEL MACHADO DA CONCEIÇÃO

ALEXANDRE FERNANDEZ VAZ

Champanhe da discórdia

No verão de 2018, especificamente no período de carnaval, a postagem de um vídeo² repercutiu nas redes sociais no Brasil. O vídeo mostrava a figura de um milionário, assíduo frequentador dos famosos *beach clubs*³ em Florianópolis/SC, que adquirira algumas garrafas de champanhe da marca Veuve Clicquot Brut e utilizava seu conteúdo para lavar os pés sujos de areia da praia. Rapidamente, o vídeo “viralizou” e ganhou notoriedade, dividindo opiniões. Em alguns internautas gerou inveja, em muitos outros consternação e repulsa em razão do exibicionismo.

Alguns dos comentários continham insultos e ataques que miravam o suposto desconhecimento do rico sobre a realidade⁴ vivida pela grande maioria da população brasileira. Lavar os pés com champanhe constituir-se-ia em falta ética e atentado contra a moral coletiva. Nos movimentos de rápida classificação binária, o exibicionismo captado pela lente “ingênuo” de um aparelho celular estaria do lado mau, isto é, constituindo-se como agressão aos desafortunados, passando a portar o selo de um ato de injustiça.

1 O trabalho é resultado parcial do Programa de Pesquisas Teoria Crítica, Racionalidades e Educação (V), financiado pelo CNPq e pela UFSC. Agradecemos o apoio do Programa de Bolsas Universitárias de Santa Catarina UNIEDU/Pós-Graduação. Reconhecemos os colegas Dra. Miriam Grossi (UFSC), Dr. Wagner Camargo (UFSCar) e Dr. Cristiano Mezzaroba (UFS) pelas leituras criteriosas e pelas ponderações ao texto.

2 Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=b66amviZdbE>>. Acesso em: 20 de Fev. 2018.

3 Clubes de praia mundialmente famosos por suas festas (baladas) voltadas para um público de alto poder aquisitivo. Localizadas no bairro Jurerê Internacional, bairro idealizado para um seletivo grupo elitizado, com ruas planejadas e administrado em modelo de condomínio. Muitas vezes é comparado a Ibiza, balneário espanhol, por causa de suas praias, festas e circulação de ricos e famosos de todo o mundo.

4 Em setembro de 2017, a reportagem publicada na versão *on-line* do jornal El País destacou que 5% do brasileiros mais ricos detiveram a mesma fatia de renda dos outros 95%. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/22/politica/1506096531_079176.html>, Acesso em 20 de Fev. 2018.

Este breve texto procura pensar sobre esse fato e alguns outros⁵ observados nos espaços festivos das baladas florianopolitanas. Um de nós atuou também, durante sete anos (2008-2015), como agente de segurança prestando serviços em vários *beach clubs* de Florianópolis. Ele foi, portanto, “assíduo frequentador⁶” desses espaços, o que nos autoriza a dizer que o fato registrado no vídeo não é isolado e não surpreende quem comparece aos eventos. Não se trata de evocar certa “excentricidade” do milionário e muito menos legitimar sua postura, conhecida também entre os frequentadores e prestadores de serviço dos *beach clubs* da cidade. Pretendemos desvelar neste artigo ações que, naturalizadas, podem passar despercebidas no universo sociocultural.

Lembremos a cena: um homem branco de meia-idade com os pés sujos de areia da praia está em uma festa para frequentadores com alto poder aquisitivo. Este, doravante denominado de *milionário*, pois foi assim identificado pela mídia, faz demandas a um contingente de prestadores de serviço. Seus pés sujos são limpos com o líquido universalmente reconhecido como de uso em comemorações, o que para alguns significa uma profanação. O precioso líquido possui um preço alto no cardápio de bebidas ofertadas durante os eventos. O champanhe Veuve Clicquot Brut comprado pelo milionário no *beach club* pode variar entre R\$ 600 e R\$ 800 a garrafa de 750ml, a de 1500ml chegando a algo entre R\$ 1 mil e R\$ 1,3 mil. Bourdieu (2007) indica que determinadas bebidas são vinculadas a um estilo de vida, o champanhe seria apropriado para festividades e comemorações, portanto, ao segurar um copo, o próprio ato de beber ou mesmo a atitude de banhar-se envolve mais do que o prazer de consumir o produto, diz respeito a um momento de reconhecimento e de valorização (Da Conceição 2012). As baladas são um lugar característico para demarcar distinção de classe.

Os clubes e casas noturnas em Florianópolis/SC, no ano de 2014⁷, somadas as vendas de champanhe e de espumante, foram considerados os maiores consumidores do líquido festivo na América Latina. Seu uso para lavar os pés ganhou um tom de ostentação (palavra que tem notoriedade com a ascensão dos *novos ricos*, indivíduos ou grupos familiares que nos últimos anos conseguiram certa mobilidade social ou a ampliação de seu poder aquisitivo, passando a usufruir de bens de consumo com objetivo de dar visibilidade a sua nova condição) ao ser gasto de maneira tão *banal* ou de forma a “desvirtuar” seu propósito. Muitos ao questionar a atitude do milionário afirmam haver finalidades mais adequadas para o precioso líquido e, principalmente, para o dinheiro gasto na bebida. Esses fatos que envolvem o produto e sua fetichização são suficientes para despertar um debate com base ética e moral, mas elas não bastam.

Voltaremos a falar sobre esses dois pontos mais à frente, mas evidenciamos uma terceira relação que parece passar despercebida. Na cena, o que devemos ponderar diz respeito ao fato de o milionário não limpar os próprios pés, mas sim solicitar a um atendente, seu garçom, para fazê-lo. Aqui está um

5 Rasgar ou queimar cédulas de dinheiro, comprar bebidas e despejar o líquido no chão ou em pessoas e pagar para que o DJ toque a música de seu interesse. Como em certa ocasião durante uma festa com música eletrônica no ano de 2010, quando um rico criador de gado ofereceu dez mil reais para que uma determinada música sertaneja “de raiz” fosse executada. Depois de uma certa relutância da gerência da casa, a música foi ouvida.

6 A frequência nesse caso, colocada de maneira assimétrica com os clientes, destaca um outro lugar. Um lugar de subalternidade, de trabalho para prestação de serviço àqueles que buscam diversão.

7 Matéria publicada no jornal Diário Catarinense com o título: Jurerê é um dos maiores consumidores de champanhe da América Latina, aponta grupo de luxo LVMH. Link disponível em: <http://dc.clicrbs.com.br/sc/noticias/noticia/2014/02/jurere-e-um-dos-maiores-consumidores-de-champanhe-da-america-latina-aponta-grupo-de-luxo-lvmh-4405994.html>. Acesso em 08 de Jan. 2019.

fato que marca as relações históricas entre ricos e pobres no Brasil. Mais uma vez, podemos ver que o ideal republicano não tem suficiente impacto nas relações sociais e continuamos a nos portar como se estivéssemos em uma sociedade aristocrata que guarda os ranços do escravismo. Como sugerido por Souza (2018, p. 23), são relações de dominação destinadas a perpetuar a desigualdade e a miséria de muitos em nome dos privilégios de uma meia dúzia. Um exemplo de tal relação e mentalidade pode ser observada no romance *Os varões assinalados* de Tabajara Ruas (2003), narrativa ficcional de vários episódios históricos relacionados à Revolução Farroupilha, ocorrida nos estados do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina entre os anos de 1835 e 1845. Na narrativa podemos observar os ideais republicanos que motivaram a revolução sendo aclamados em meio a uma sociedade escravista, sinalizando para os escravos uma possibilidade de liberdade ao se desejar construir uma nova nação autônoma em relação aos ditames do Império do Brasil. O principal personagem no romance, Bento Gonçalves, o presidente da almejada república, parece conviver com um dilema centrado na relação de dominação:

O bom conde queria libertá-los [os negros]. Bento Gonçalves jamais poderia viver sem um escravo. Quem lustraria suas botas? Quem as descalçaria quando voltava arreado do campo ou das marchas? Quem serviria o mate, encilharia o pingo ou enrolaria o palheiro? Era implausível, era injusto. Intolerável? (Ruas 2003:213)

Essa passagem apresenta um dilema que supostamente estava presente em Bento Gonçalves. Uma contradição que se põe muito significativa para afirmar que mesmo as ponderações civilizadas de uma revolução não eram suficientes para que o ranço aristocrático de ser servido e o viver dos privilégios fossem superados. Esse parece ser um traço que constitui a cultura dos grupos mais afortunados. Sérgio Buarque de Holanda (1995:38) argumenta que “uma digna ociosidade sempre pareceu mais excelente, e até mais nobilitante, a um bom português, ou a um espanhol, do que a luta insana pelo pão de cada dia”. E, acrescenta: “O que ambos admiram como ideal é uma vida de grande senhor, exclusiva de qualquer esforço, de qualquer preocupação” (*idem*). No livro *Casa-Grande e Senzala*, Gilberto Freyre também descreve essa postura de ociosidade e de relação servil.

Escravos que se tornaram literalmente os pés dos senhores: andando por eles, carregando-os de rede ou de palanquin. E as mãos – ou pelo menos as mãos direitas; as dos senhores se vestirem, se calçarem, se abotoarem, se limparem, se catarem, se lavarem, tirarem os bichos dos pés. De um senhor de engenho pernambucano conta a tradição que não dispensava a mão do negro nem para os detalhes mais íntimos da toalete; e de ilustre titular do Império refere von den Steinen que uma escrava é que lhe acendia os charutos passando-os já acessos à boca do velho. (2004:517)

Esse mesmo sentimento parece ter permanecido em alguns estratos sociais, os quais constantemente desejam reafirmá-los em meio às ações cotidianas colocadas como naturais. Destaque-se o recorte profissional, o perfil étnico racial do grupo que desempenha as atividades reconhecidas como subalternas na sociedade brasileira. Nas baladas facilmente podemos identificar um grupo social e étnico predominante nas atividades de garçom e segurança. Tal fato serve para evidenciar que o processo

histórico que visava permitir mobilidade social e a suposta ascensão social de um grande grupo populacional não foi efetivado. As atividades subalternizadas continuam a ser exercidas e ocupadas em sua grande maioria por serviçais negros e pardos.

Voltemos à pose do milionário estirado em sua cadeira com os pés erguidos sobre a champanheira⁸ e o garçom lavando seus pés. Atitudes como essa representam o rito brasileiro do “você sabe com quem está falando?”, que implica uma separação radical e autoritária de duas posições sociais, real ou imaginariamente diferenciadas, tal como desenvolveu Roberto DaMatta (1997). No vídeo, identificamos claramente as duas posições: de *senhor* e de *serviçal*. Não precisa ser dito nada, nem o famoso “carteiraço” ser realizado. Na imagem, uma relação hierárquica se impõe entre os dois personagens. Um deve trabalhar para que o outro possa usufruir o momento de ostentação. O milionário quer ser reconhecido como pertencente à “elite do dinheiro” (Souza 2017), mostrando seu poder econômico (capital econômico) para expressar publicamente seu lugar social e ter com isso reconhecimento e influência. Essa “elite do dinheiro” pode ser identificada como um grupo ainda mais seletivo dentro da elite econômica. São os que guardam os valores aristocráticos vividos por uma nobreza que se constitui, como outrora, de “homens verdadeiramente livres, isto é, que escapam por inteiro dos costumes banais” (Duby 1989:4), aqueles “nobres da terra, opulentados de engenhos e fazendas, com seu histórico desdém pelos peões e mercadores” (Vianna 2005:86). Diferentemente de tempos anteriores, os “nobres da terra” podem ser reconhecidos como ligados ao agronegócio, porém na atualidade atuam e vivem de dividendos de especulações nas bolsas e outros negócios rentáveis ligados aos diversos mercados financeiros. Sua marca mais característica é o desdém pelos inferiorizados economicamente, eixo que permanece marcando as relações.

Para ajudar a entender esse grupo seletivo de indivíduos que fazem parte de uma elite dentro da elite, o texto de Antônio D. Cattani (2009), com o título *Riquezas e desigualdades*, traz a expressão *Hight Net Worth Individuals* (HNWIs) designando indivíduos que têm suas capacidades econômicas e sociais asseguradas pela posse de grandes fortunas. Eles podem ser caracterizados por três aspectos: desvinculação de dimensões físicas do capital e de amarras nacionais, personificação das fortunas e faustoso padrão de vida (Cattani 2009: 552).

Ao propor um comentário sobre o vídeo, este texto pretende desvelar parte das relações que são produzidas no espaço das baladas e que representam um manto aristocrático que encobre interesses e privilégios de uma classe que se reconhece como nobre. Principalmente, ao envolver as duas últimas características apresentadas por Cattani (*idem*), a personificação da fortuna e o faustoso padrão de vida.

Em um movimento simétrico, ambos os lados – “senhor” e “serviçal” – são emparelhados, porém não em igualdade. O primeiro promove uma valorização do grupo ou de “indivíduos bem-sucedidos”, atribuindo, na outra face, ao grupo menos afortunado um lugar de subalternidade e subserviência. No esforço para elaborar a interpretação proposta, propomos as expressões “lava-pés” – ato de prestar um serviço ao “senhor” –, e “lava-mãos” – o ato de ganhar a fidelidade do “servo”. Ambas serão articula-

8 Recipiente como um balde no qual são colocadas as bebidas e gelo para conservar sua temperatura.

9 Expressão utilizada para pessoa investida com determinada autoridade ou posição, que dela faz uso para levar vantagem em inúmeras situações. Exemplo: policial que quer participar da festa sem pagar o ingresso apresenta sua carteira de identificação profissional e assim tem acesso gratuito ao evento.

das para uma melhor apresentação dos argumentos que buscam identificar valores, hierarquia e poder aristocrático. São duas expressões identificadas como categorias opostas e complementares para tentar abarcar fenômenos na dialógica interacional das relações sociais no espaço das baladas. Nesse exercício de análise, a experiência etnográfica¹⁰ na atuação de um de nós como agente de segurança contribuiu para melhor entender a dinâmica dos eventos.

Ao destacar diferenças entre os indivíduos, apontamos a hierarquia como um conceito importante para observação do fenômeno. Admitimos que hierarquia é “um princípio de gradação dos elementos de um conjunto em relação ao conjunto” (Dumont 2008: 118). Se outrora o elemento mais preponderante que marcou a distinção social entre indivíduos foi o capital religioso, na atualidade os valores que dão gradação dentro do conjunto estão muito mais relacionados aos capitais econômico, social e cultural. Por essa razão, Dumont (*idem*: 66) afirma que “é compreensível e natural que a hierarquia englobe os agentes sociais e as categorias sociais”. A hierarquia identifica um lugar para os indivíduos, atribuindo posição e um status social. O status social está ligado à localização no interior da estrutura social, e a posição social a um lugar dentro da organização social, logo, estamos falando de estratificação social que tem por base valores econômicos e sociais, e culturais como marcadores valorativos ou depreciativos de um indivíduo ou de um grupo. A partir dessa definição da hierarquia de ordem *stricto sensu*, vertentes distintas representadas por Roberto Da Matta e Jessé de Souza, que procuram descrever a formação do Brasil contemporâneo, podem ser articuladas para uma melhor análise do que pretendemos observar. Nossa observação e argumentação articula as expressões hierárquicas que identificam um lugar de distinção entre os indivíduos. Uma gradação de elementos que se impõe como vista ao exterior (*ibidem*: 128). Nosso objetivo é perceber ações e comportamentos que coadunam com a hierarquia de uma sociedade aristocrática e que ainda aparecem na atual sociedade brasileira republicana.

“Lava-pés”

O sentido que geralmente associamos à expressão “lava-pés” remete ao ritual religioso cristão em que Jesus, o Mestre, mostra sua humildade ao lavar os pés de seus discípulos. No entanto, essa ação nunca foi muito bem-vinda e aceita entre aqueles que detêm o poder, os quais procuram por meio dele oportunidades para se diferenciar e exaltar a autoridade que possuem. Como prática cotidiana, lavar os pés também significou a necessidade de limpeza para quem chega da rua e pretende entrar na casa. Quase como um ritual, na sociedade escravocrata os pés dos senhores ou seus convidados eram lavados pelos escravos, bem como seus calçados (sapatos e botas) eram retirados ou colocados com sua ajuda. Essa ação marca a posição hierárquica dos indivíduos, definindo a relação de dominação.

Norbert Elias (2001), ao descrever a Sociedade de Corte francesa, apresenta práticas que afirmavam os inúmeros privilégios que os nobres usufruíam no interior de uma cultura voltada para o ócio

10 Para conhecer mais sobre a etnografia realizada nas baladas em Florianópolis, acessar o artigo: “Estar” segurança da festa: uma etnografia sobre o processo de aprendizagem dos agentes de segurança das principais casas noturnas de Florianópolis. Revista de Antropologia da UFSCar, 8, jul./dez. 2016. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2016/12/Vol8no2_09_daniel.pdf>

em que as ações manuais eram desempenhadas por serviçais diversos. Roberto Da Matta (1997) faz a mesma observação ao perceber os valores culturais presentes na sociedade brasileira escravista e que permanecem sendo aceitos na sociedade supostamente republicana. Um desses valores é apresentado por Carmo (1998), ao descrever a criação de um círculo vicioso expresso na busca de fazendeiros e comerciantes em adquirir fortuna para poder viver ao modo dos nobres. Para ser bem-sucedido em meados do século XIX, era necessário obter escravos para estar liberado das atividades banais e se dedicar à cultura do ócio. Assim, mesmo atividades simples como tirar botas, vestir um casaco e abrir portas, apreciadas como banais, representam muito a necessidade de ser servido e viver do ócio. Mais que uma dependência de um outro para realizar determinada atividade, é uma necessidade para mostrar poder de influência sobre o outro e adquirir status no meio social.

Mantido à custa de escravos, o ócio, ansiosamente almejado por todos, tampouco induzia alguém a cuidar melhor até de sua própria casa, pois o importante como sinal de prestígio entre os seus semelhantes era ser visto e reconhecido na rua quando servido por escravos. (Carmo 1998: 29).

Sobre as baladas em Florianópolis/SC, podemos nelas supor a perpetuação de uma sociabilidade aristocrática quando reconhecemos os “nobres da terra”, “elite do dinheiro” ou os HNWIIs entre seus frequentadores. Podemos observá-la de imediato na maneira como os espaços no ambiente festivo são ocupados. Foucault (1987) permite orientar o olhar para perceber a disposição dos indivíduos que demarca as relações de poder. Nas baladas, os lugares mais cobiçados, com a melhor visão para atração principal ou espaços reservados e delimitados, são chamados de camarotes. Essa prática no Brasil tem recebido o nome de “camarotização”, isto é, segregar espaços exclusivos, permitindo que os estratos sociais fiquem marcados, recebendo sua valoração. A ascensão dos novos ricos no país estimulou a crescente “camarotização” dos espaços em eventos diversos, como esportivos, teatrais e musicais. Esse movimento, no entanto, não é novo. Sennett (1998) destaca que em 1750 na Europa, mais precisamente, na Inglaterra e França, os teatros possuíam um design que refletia a hierarquia de seu público. Os artistas se apresentavam para um segmento específico da plateia. A melhor visão das apresentações era obtida nos camarotes frequentados pela realeza, pelos senhores e pelos patrões.

O camarote tem como objetivo permitir o melhor ângulo de visão para o espetáculo. Em primeiro lugar, oferece uma condição mais favorável para ver a atração que se apresenta. Em segundo lugar, permite ser observado pelos outros frequentadores que passam a reconhecer quem ocupa a posição privilegiada no ambiente demarcando seu status, prestígio e poder. O camarote como utilidade também remete a um atendimento diferenciado e a um suposto maior conforto. Devemos destacar o que significa separar as pessoas pelo seu poder aquisitivo e cultural. Para isso, o valor dos ingressos e dos produtos consumidos promovem uma seleção em seus frequentadores. Acrescentemos as regras de sociabilidade e de circulação dos participantes que frequentam lugares elitizados por todo o mundo e passam a compartilhar um *habitus* de classe reconhecido durante as festas. Nas baladas, os clientes mais exclusivos (nobres) passam a receber atenção especial, bem como seus convidados. Por exemplo, a prática de acesso facilitado ao evento, não sendo necessário entrar ou permanecer em filas. Junte-se

ainda a “mordomia” de ser acompanhamento até seu camarote, mesa ou outro espaço. Essa ação ganha ar cerimonial, acontece toda vez que o cliente é recepcionado ao se apresentar em um acesso (porta) especial. Após a identificação de todos os membros do grupo que o acompanham, o dono (proprietário) do camarote é conduzido por uma *Hostess* (recepcionista ou anfitriã) até o local reservado para o grupo. Destacamos o papel social atribuído ao gênero feminino, em sua maioria são mulheres jovens com um padrão de beleza valorizado e aceito socialmente que estão na posição de *Hostess*. Essa situação remete à posição atribuída à mulher como empregada doméstica, pois também nos referimos aos locais dos eventos como sendo “casas noturnas” ou “casas de espetáculo”. Assim, uma “bela mulher”, a recepcionista, leva o proprietário do camarote até o respectivo local, sendo seguido por sua comitiva¹¹. Os proprietários do camarote contam com garçom exclusivo e em muitos casos com um agente de segurança fornecido pela gerência da casa para oferecer-lhes a devida proteção. Nesse cenário, as relações são hierarquizadas de maneira vertical, cada um sabe seu lugar e comportamento esperado. Geertz (2012), ao refletir sobre o simbolismo do poder, descreve cortejos em que reis e rainhas afirmavam seu carisma por meio de formas simbólicas que passam a expressar sua posição.

Quando reis viajam pelo campo, mostrando-se a seus súditos, presenciando quermesses, conferindo honras, intercambiando presentes, ou desafiando seus adversários, estão marcando seu território, como o fazem lobos e tigres com seus odores, como se esse fosse quase uma parte física deles próprios. (*idem*: 129)

A circulação da “elite do dinheiro” por espaços como as baladas permite seu reconhecimento ao reforçar seu lugar no estrato social superior. O cliente favorecido por seu capital econômico recebe atenção mais que especial. A maioria de seus desejos será atendida, com o objetivo de proporcionar máximo aproveitamento do evento sem que haja qualquer tipo de preocupação. Por outro lado, os prestadores de serviço devem atender com qualidade e total subserviência, pois só assim a experiência do cliente será completa. As expressões sentir-se “como um rei” ou “como um lorde” são apropriadas para a situação. O camarote no decorrer dos eventos desperta atenção dos frequentadores à medida que o grupo passa a ser reconhecido por contar com personagens famosos ou pelo grande número de mulheres que o compõem. Esse fato somado ao consumo de bebidas, principalmente a champanhe, faz com que determinado camarote seja mais valorizado do que outro. A necessidade pela valorização e reconhecimento faz com que aconteça muitas vezes uma disputa entre os proprietários dos camarotes, pois ao fazer um pedido de alto valor, a entrega é feita ao comprador de maneira performática, com um fila de garçons com sinalizadores, os quais exibem os itens adquiridos, colocando as garrafas para o alto e realizando a entrega dos produtos com muita alegria. Luzes são direcionadas para o camarote que recebe o reconhecimento e o destaque de seus membros. A disputa acontece quando um ou mais camarotes passam a desafiar os outros, fazendo maiores aportes financeiros na compra de bebidas, as quais ressaltam a sensação de poder e gozo infinitos.

¹¹ Amigos, agregados e as muitas amigas. A maioria absoluta dos camarotes e outros espaços restritos são comprados por homens. Assim, o número de mulheres em um camarote acompanhando o proprietário e seu grupo de amigos passa a ser marca de distinção e prestígio. Isso independe se as mulheres são amigas com laços de afinidade ou contratadas como acompanhantes.

O vídeo, objeto de debate na arena da internet, por mais inconformismos que veio a produzir, na verdade, só despertou para parte das relações que estão dadas. Parece estar colocado como chocante o desperdício da bebida ou mesmo o seu preço. Nessa primeira crítica, podemos apresentar uma contradição, pois no momento festivo se tem uma autorização tácita para fazer jorrar o precioso líquido sobre os amigos e outros frequentadores, de forma que é permitido tomar banho com ele sem receber reprimendas. O desperdício banal quando comparado com a lavagem dos pés não se diferencia, apenas muda de lugar, dos pés para a cabeça. O argumento usado por dezenas de pessoas nas redes sociais sobre o “milionário não ter ciência da realidade em que vive o povo brasileiro” não faz sentido na lógica que opera nos *beach clubs*, que é justamente de se “distinguir” das condições das camadas médias e baixas. A chamada “ostentação” tem entre seus significados pavonear, exhibir, vangloriar, estampar, mostrar, alardear e apresentar. Quando presente entre os HNWIs, ostentação significa demarcar status e prestígio entre pares. Ela é parte do jogo de sociabilidade que permite manter o caráter de distinção e de pertencimento a um grupo seletivo. Há outros elementos de distinção que a ela se somam, como local de residência, tamanho da casa, marca e modelo do carro, viagens, roupas, acessórios etc. Todos são considerados marcadores de pertencimento e reconhecimento dentro do grupo. Consumir bebidas caras e sofisticadas, usar roupas bem cortadas, significa não só um bolso recheado, mas uma superioridade inata, expressão de uma humanidade superior (Souza 2018:45). Em trabalho anterior sobre os *beach clubs*, refletimos sobre a ostentação como central nesses espaços de distinção. Em outro lado dos gastos exorbitantes e de sua valorização, estão algumas atitudes e excentricidades¹². É algo que parece não ser uma expectativa consciente de impunidade, está em um patamar anterior, mostrando-se como sentimento de permissividade. Ao se reconhecer como pessoa muito importante, as regras e, mesmo em alguns casos, as leis, parecem não ser inibidoras de algumas ações, pois percebe estar em posição acima ou afastada da obrigação de seguir determinadas convenções sociais. Entre as quais podemos citar o desejo de fumar em ambiente fechado, estacionar veículo em local proibido, desejo de acessar as festas com roupa inadequada ou inapropriada de acordo com as regras da casa, retirar a camisa ou camiseta durante a festa, praticar violência e assédio sexual contra mulheres, principalmente aquelas não pertencente ao seu grupo de afinidade, bem como a impaciência em aguardar sua vez no atendimento, pois entende sempre ter prioridade.

Elias (2001), como já citado, observou que determinados hábitos eram esperados no padrão de vida da Sociedade de Corte, pois visavam demarcar o status e o prestígio. O padrão faustoso de vida se fazia necessário para demonstrar o poder junto à classe pertencente. Inspirados nessa observação, podemos afirmar que o consumo exibido durante as baladas faz parte do padrão presente e esperado por nobres que necessitam lutar constantemente para marcar sua posição. Portanto, os gastos exorbitantes ocorrem devido à pressão dentro do grupo. O pertencimento conduz e exige o consumo apresentado, fazendo, assim, parte do jogo das relações. A ostentação é característica marcante da dinâmica em que os participantes disputam o status de pertencer ou de ser rebaixado no círculo social, em uma busca incessante por prestígio (Da Conceição 2012).

12 Superstições, roupas espetaculares ou desejo de ficar sem elas, danças exóticas, espalhafatosas e sensuais, atos sexuais escondidos na penumbra, atrás de cortinas ou do grupo de amigos, sem contar o uso de entorpecentes, como lança perfume, cocaína e ecstasy.

O lava-pés simboliza a demarcação do privilégio para uns e a submissão para outros. Atua para reforçar o marcador pautado na hierarquia vertical das relações na sociedade brasileira. Ao utilizar essa expressão, não nos restringimos ao simples ato de lavagem dos pés, mas a um leque de expressões¹³ de subalternidade em prol de ‘mimar’ o cliente, de exaltar o jeitinho ou as relações privilegiadas oriundas do capital social e diretamente ligadas ao capital econômico (Souza 2015:86). Entre tais ações podem ser destacadas: a maneira mais sociável de falar, a busca constante por solucionar os problemas do cliente, como ter um isqueiro para acender um cigarro, um chiclete ou bala, um novo copo de bebida, disponibilizar um garçom de maneira imediata, achar um banheiro mais exclusivo, permitir sua saída e retorno à balada, ser acompanhado por um segurança enquanto circula pela casa¹⁴, facilidades no fechamento da conta, acessos exclusivos, descontos e cortesias.

Os momentos de tensão ou conflito dos HNWIIs com outros personagens da festa acontecem mediante a afronta aos privilégios e ao não reconhecimento de seu status e posição social. Conflitos com outros clientes geralmente estão relacionados com a disputa pela posse do lugar legítimo, no caso do camarote ou das mulheres pertencentes ao grupo. Da mesma forma, na defesa da “honra” de algum amigo ofendido ou desrespeitado. Foram muitas as experiências de um de nós como agente de segurança, reprimindo excentricidades, barrando o acesso, solicitando que se espere a solução de problemas, indicando espera na fila, impedindo agressões e inibindo práticas que colocavam em risco outros clientes. Sempre que questionada, foi por meio de críticas e reclamações veementes que partiram de personagens pertencentes à elite do dinheiro. Os nobres esperam sempre ser paparicados, reconhecidos e assim usufruir dos privilégios. No entanto, quando recebem um tratamento igualitário ou são confrontados, agem como crianças mimadas, o que faz parte do quadro de infantilização de como são tratados a maior parte do tempo. Os nobres têm seus caprichos atendidos de maneira imediata, e o comportamento semelhante a crianças mimadas aparece, por exemplo, nos bens de consumo – casas, carros e outros veículos motorizados – mencionados como “brinquedos”.

O agente de segurança não conhece todos os “nobres” e seus respectivos privilégios. Aqueles que são assíduos frequentadores, com o passar do tempo, são facilmente identificados, mas a grande circulação de clientes durante o ano ou temporada, impede gravar na memória todos os rostos e nomes para identificação futura. O agente de segurança, ao não reconhecer um HNWI, pode ter sua autoridade questionada de forma até mesmo constrangedora. Como consequência, insultos são facilmente proferidos e com total intenção de indicar para o alvo o seu lugar na estrutura social.

As ofensas mais comuns ouvidas na experiência pessoal de um de nós foram “macaco”, “negro safado”, “seu merda”, “alguém sem estudos”, “subalterno”, “alguém sem pai e sem mãe”, “um sem nada”, “zé

13 Há ações que se enquadram no mesmo sentido atribuído ao manto aristocrático presente em modalidades esportivas como golfe, tênis e polo. No golfe, o jogador é acompanhado por um escudeiro que carrega sua bolsa com tacos; no tênis, temos os boleiros que constantemente recolhem e disponibilizam as bolinhas, assim como oferecem as toalhas para enxugar o suor; no polo, temos práticas semelhantes, inclusive de pessoas que auxiliam na retirada das botas dos atletas. Esses são traços aristocráticos que de maneira simples continuam a transmitir uma mensagem de subserviência e de separação radical entre os “nobres” escolhidos e seus “servos”.

14 A expressão casa remete à casa noturna, mas não podemos esquecer, conforme Da Matta, que a casa tem significado de lugar privado e a rua de espaço público. A casa é onde as relações íntimas e particulares são vivenciadas. Além disso, a estética do espaço facilmente se confunde com a residência dos frequentadores. Os beach clubs funcionam durante o dia e parte da noite, não ultrapassando às 22h, em razão de estarem localizados em área residencial. Sua dinâmica e administração seguem a mesma operação dos eventos noturnos.

ninguém” e “ignorante por não saber como as coisas funcionam”. Todas essas expressões falam sempre da condição do sujeito, no caso particular, um negro com uniforme de agente de segurança.

Quando o cliente compartilha do mesmo nível hierárquico ou tem certa proximidade, mesmo que de maneira subjetiva, as expressões ofensivas tendem a falar da falta de educação, da brutalidade, da impaciência, da agressividade etc., maus comportamentos atribuídos ao agente de segurança no desempenho de sua atividade profissional. As ofensas seguem essa dinâmica, porém não é algo fixo, pois no momento de descontrole, as pessoas deixam aflorar seus mais cruéis sentimentos. Entretanto, os elogios também tendem a seguir o mesmo padrão, a elite do dinheiro facilmente utiliza-se do reconhecimento da posição que o serviço ocupa para proferir um elogio, a exemplo de: “mesmo sendo um negro grande, você é muito educado, parabéns!”

Podemos observar que quanto mais próximos na pirâmide social cliente e segurança estiverem, mais as ofensas e queixas sobre a atuação dos serviços pautam-se no mau comportamento. Por outro lado, quanto mais distante se colocar a distinção entre os estratos, há uma tendência de os clientes “nobres” reforçarem tal diferenciação acionando questões étnicas, educacionais, etárias e econômicas, reais ou imaginadas, para indicar o lugar que o serviço ocupa na estrutura social. Antes de qualquer avaliação negativa referente à qualidade do trabalho, o que se pode ouvir são xingamentos quanto a sua identidade e posição social.

“Lava-mãos”

Quando discutimos o lava-pés identificamos os subalternos como condenados a aceitar uma condição de inferioridade. O “lava-mãos” é uma outra prática muito comum nas baladas e continua a evidenciar o poder econômico como mediador. Para isso, são utilizados presentes ou as chamadas “gorjetas”, dadas por clientes aos prestadores de serviço e funcionários que se destacam na relação servil. Esse reconhecimento diz respeito à apresentação de um atendimento de excelência e ou que proporcione facilidades aos clientes, como fumar em área proibida (fazer “vista grossa”) ou permitir acesso de amigos e amigas sem as credenciais, as pulseiras de identificação. Vejamos um exemplo dessa dinâmica. O mesmo milionário do vídeo inúmeras vezes entrou em *beach clubs* e casas noturnas distribuindo “onças” e “garoupas”¹⁵ como se estivesse entregando cartões de visita. Durante os sete anos de trabalho, um dos autores deste artigo pôde receber algumas delas, como em uma ocasião no ano de 2012, logo após a casa noturna abrir suas portas, quando poucas pessoas estavam em seu interior, a maioria eram garçons e seguranças. O mesmo milionário entrou perguntando qual era o nome dele para cada um dos prestadores de serviço. Solicitava que falassem alto o seu nome e todos aqueles que respondiam corretamente recebiam cédulas de dinheiro no valor de cinquenta reais. Depois continuou andando pela casa noturna distribuindo para os outros funcionários que passavam próximos a ele. Podemos ver que essa é uma prática até mesmo consolidada no Brasil e muito aceita, quando pensamos que Sílvio Santos, um apresentador de programa de televisão em rede aberta nacional, tem como ponto alto de sua perfor-

15 “Onça” e “garoupa” são os animais estampados nas cédulas de cinquenta e de cem reais respectivamente. As gorjetas sempre eram contadas e compartilhadas pelos seguranças informando a quantidade de onças (R\$ 50,00) e garoupas (R\$ 100,00) recebidas.

mance o arremesso de aviõezinhos feitos com cédulas de dinheiro para sua plateia. Devemos destacar que as mesmas condições estão sendo postas em evidência. Uma relação de troca que, se colocada em eterno desequilíbrio, apenas um pode dar o presente ao outro que deve, então, por meio de sua fidelidade, retribuir em favores ao doador. Gilberto Freyre (2013) destaca a relação senhor e escravo no Brasil como simbiótica, um sentimento de cooperação para além da simples dependência de um pelo outro.

O lava-pés parece ter chamado a atenção pelo desperdício do líquido precioso e o valor pago pelo produto. Entretanto, quando o dinheiro é distribuído diretamente não gera a crítica contumaz de exibicionismo ou ostentação, sendo seu reflexo imediato chamar a atenção dos serviçais que literalmente brigam para ter a oportunidade de atender clientes “nobres” e benevolentes. Esse processo torna o funcionário, entretanto, um “serviçal voluntário” e devedor da dita boa ação, pronto à retribuição. Trata-se de relação de subalternidade e mesmo em alguns momentos de humilhação consentida em troca de uma gorjeta, a exemplo da ação do garçom que lavou os pés do milionário com champanhe. Ele provavelmente recebeu a gorjeta antes do ato, ou esperava recebê-la depois da lavagem.

O “lava-mãos” é uma ação tão corriqueira que muitos não percebem a subserviência ou subalternidade que produz. Nas relações de dádiva (Mauss 2003), todo produto ofertado implica em troca imediata ou futura. Ao receber um valor em dinheiro como presente, o fato de não poder retribuir à altura acaba por criar uma barreira que novamente passa a hierarquizar verticalmente os sujeitos, definindo o lugar de cada um. Coelho (2001), no artigo intitulado *Sobre agradecimentos e desagradados: trocas materiais, relações hierárquicas e sentimentos*, procura demonstrar essa ação ao descrever a relação da patroa e sua empregada doméstica. A primeira realizaria o ato de presentear com dois objetivos, um como obrigação porque sente como uma atitude esperada, e outro como interesse, pois espera em contrapartida lealdade e fidelidade. O sentimento que passa a engendrar a relação remete a aspectos de nossa cultura brasileira, o sentimento de gratidão. Brites (2007) aponta que a rotina na relação patroa e empregada doméstica tende a naturalizar a desigualdade expressa no sentimento de afetividade o qual não rompe com o distanciamento social. Representa a lógica de uma sociedade hierarquizada e estratificada que fabrica uma divisão social em que cada um saiba o seu lugar.

A troca simples e direta de presentes em igualdade de condições acaba por não ser uma expressão possível para representar essa relação, pois os funcionários e prestadores de serviço não retribuem a seus clientes objetos materiais. Coelho (2001: 272) sugere esticar a ação de retribuição para além da troca de produtos, indicando a inclusão de formas imateriais de dádiva, como favores, serviços e mesmo o sentimento de gratidão e lealdade. O “lava-mãos” produzido pela elite do dinheiro não se restringe apenas aos funcionários e suas gorjetas. Outras ações também representam a distribuição de dádivas que podem produzir a mesma relação com amigos e agregados: pagar bebidas, doar pulseiras de uso em áreas exclusivas, emprestar automóveis, financiar o acesso à prostituição feminina (a chamada “acompanhante” que coloca a mulher na condição de objeto), partilhar entorpecentes etc. As dádivas colocam sujeitos na condição de devedores em estado de servidão perpétua, ainda que possa ser expressa em lealdade ou fidelidade.

(...) dar objetos é uma prerrogativa de quem ocupa a posição de maior status, cabendo àquele de menor status retribuir com um sentimento em que assinala o reconhecimento de sua posição na hierarquia – a gratidão. (Coelho 2001: 276)

A gratidão que produz o servilismo voluntário muitas vezes é fomentada pelos funcionários e agentes de segurança, que buscam criar afinidades com a elite do dinheiro, tendo por objetivo atender e ser retribuído de maneira imediata e futura, quando no retorno do cliente à casa noturna. As disputas entre garçons e seguranças para conseguir acesso e proximidade aos nobres só pode ser observada de dentro, ao se perceber a dinâmica de cooperação e competição. No momento em que os nomes dos proprietários de camarotes são anunciados para equipe durante a finalização dos preparativos do evento, começam os arranjos entre os profissionais. Os acertos passam pela simples troca de posição ou até mesmo a negociação de divisão de parte da gorjeta para compensar as mudanças. Esses acertos acontecem entre os profissionais e contam com a anuência dos responsáveis pela organização dos postos de trabalho, que muitas vezes trocam os novatos de lugar para que veteranos possam atuar nos locais próximos a clientes mais promissores a gorjetas. Os seguranças são divididos em funções como portaria, pista, acessos, camarotes, portões externos e coordenação. A atividade mais desejada por todos, além da coordenação, é ser selecionado para atuar nos acessos ou nos camarotes dos clientes. A decisão de quem deve trabalhar em determinados posto está a cargo do coordenador, que pode selecionar com base em critérios profissionais ou, como acontece rotineiramente, por afinidade ou interesses pessoais.

O “lava-mãos” acontece porque a elite do dinheiro deseja atenção e fidelidade, mas não devemos esquecer que os serviços também estão dispostos a se submeter à condição de subserviência, racionalizando a chance de ter acréscimo financeiro por meio das gorjetas que aumentam seu pagamento no final do turno. Temos um duplo movimento em que ambos possuem interesses – “nobres” e “servos” – e jogam um jogo no qual o resultado objetiva um reconhecimento imaterial ou material que possibilite suprir as necessidades (lealdade x monetária) de seus jogadores.

Entre os garçons e os seguranças, uma prática muito comum é “sentir a noite”. Isto é, caso o cliente, no momento de sua chegada ao camarote, presenteie o atendente significa que será uma noite muito boa para os serviços e que o cliente está com dinheiro, que ele quer um bom atendimento e irá dar mais gorjetas. Esse cliente pode ter certeza que conquistou a lealdade do profissional a seu serviço. O profissional, por sua vez, terá que se desdobrar para justificar o presente com uma atuação impecável e com o afrouxamento de algumas regras que beneficiem o cliente. Porém, há, às vezes, não mais que promessas de gorjetas para o final da noite. Tal situação gera tensão e desconforto, fazendo com que alguns profissionais atuem com certas restrições, pois não querem ser o lado perdedor no jogo do “lava-mãos”. A experiência mostra que muitos dos clientes tendem a esquecer de “agradecer” o serviço prestado, pois vão embora mais cedo, gastam todo o dinheiro, ficam muito “loucos”, acontecendo também de o profissional ser remanejado de posto.

Conclusão

Após essa breve ponderação que se iniciou com o vídeo do milionário, podemos destacar que ambas as ações presentes nas baladas – “lava-pés” e “lava-mãos” – são promotoras dos valores aristocráticos muito presentes em nossa sociedade brasileira. Independente se a primeira tem sentido de obrigação para a elite do dinheiro e a segunda de um servilismo voluntário na atitude dos serviçais, os valores hierárquicos que marcam subalternidade e subserviência são exaltados para diferenciar o lugar de cada sujeito no espaço social.

Realmente, preferimos formas verticalizadas de relacionamento social em que o ápice (ou centro) seja bem claro e até mesmo insofismável. Em outras palavras, sabemos bem quem manda, ou quem é o patrão, como dita a norma aristocrática que permeia nosso sistema social de cabo a rabo. (Da Matta 2010: 20)

Nas baladas, o “lava-pés” e o “lava-mãos” são naturalizados e proporcionam o esquecimento da barbárie produzida pelas questões de status e de privilégios. A dinâmica das festas esconde os muitos servilismos em meio a seus feixes de luzes, fumaças e sons. O ambiente, embora festivo, reproduz as desigualdades legitimando diferenças hierárquicas, pois alguns festejam na busca do gozo sem fim e outros trabalham.

Mesmo formalmente abolida, a escravidão permanece, no país, sustentando e sendo sustentada por grande parte do personalismo e das relações de clientelismo. “Foi ela também quem sustentou a hierarquia que até hoje, (...) comanda quem vai ‘pegar o copo d’água’, ‘fazer o cafezinho’, ‘servir a mesa’, ‘ir ao banco’ e ‘arrumar o quarto’” (Da Matta 2003:17).

Os nobres da terra ou a elite do dinheiro têm a oportunidade de promover a distinção econômica que garante um viver livre de ações banais, pois o voluntarismo dos serviçais garante, em fragmentos, um retorno, ao menos como simulacro, de um passado ritualístico da nobreza. Geertz (2012:145) alerta que os tronos podem estar fora de moda, assim como os cortejos e a pompa, mas sua influência simbólica permanece como relíquias de um tempo que continua a se manifestar. Na sociedade brasileira, os valores aristocráticos permanecem ao hierarquizarem os indivíduos. As baladas são apenas um dos espaços possíveis para sua observação.

Daniel Machado da Conceição é mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da UFSC e doutorando no mesmo Programa. Integra o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Educação e Sociedade Contemporânea (NEPESC) na mesma Universidade. É bolsista do Programa de Bolsas Universitárias de Santa Catarina.

Alexandre Fernandez Vaz é doutor em Ciências Humanas - Leibniz Universität Hannover - Hannover, Alemanha. Professor do PPGE e do

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOURDIEU, Pierre. 2007. A distinção: crítica social do julgamento. SP: Edusp; Porto Alegre: Zouk.
- BRITES, Jurema. 2007. Afeto e desigualdade: gênero, geração e classe entre empregadas domésticas e seus empregadores. Cadernos Pagu, julho-dezembro. p. 91-109.
- CARMO, Paulo Sérgio do. 1998. História e ética do trabalho no Brasil. SP: Moderna.
- CATTANI, Antônio David. 2009. Riqueza e desigualdades. Caderno CRH, Salvador, v. 22, n. 57, Set./Dez. p. 547-561
- COELHO, Maria Claudia. 2001. Sobre agradecimentos e desagradados: trocas materiais, relações hierárquicas e sentimentos. In: ____: Org. VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina. Mediação, cultura e política. RJ: Aeroplano. p. 265-291
- DA CONCEIÇÃO, Daniel Machado. 2012. “Marretadas repetitivas”: a continuidade e a remodelação de valores sociais em três casas noturnas de Florianópolis. Mosaico Social - Revista do Curso de Ciências Sociais da UFSC. Ano VI, n. 06. p. 300-316.
- _____. 2016. “Estar” segurança da festa: uma etnografia sobre o processo de aprendizagem dos agentes de segurança das principais casas noturnas de Florianópolis. Revista de Antropologia da UFSCar, 8, jul./dez.
- DAMATTA, Roberto. 1997. “Sabe com quem está falando? Um ensaio sobre a distinção entre indivíduo e pessoa no Brasil”. In: _____, Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco. pp. 179-248.
- _____. 2010. Fé em Deus e pé na tábua, ou, como e porque o trânsito enlouquece no Brasil. RJ: Rocco.
- _____. 2003. Profissões industriais na vida brasileira: ontem, hoje e amanhã. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Senai; Ministério do Trabalho e Emprego.
- DUMONT, Luis. 2008. Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações. SP: Editora da Universidade de São Paulo.
- DUBY, Georges. 1989. A sociedade cavaleiresca. SP: Martins Fontes.
- ELIAS, Norbert. 2001. A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. RJ: Zahar.
- FOUCAULT, Michel. 1987. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes.
- FREYRE, Gilberto. 2004. Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. SP: Global.
- _____. 2013. Sobrados e mucambos. Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. SP: Global.
- GEERTZ, Clifford. 2012. Centros, reis e carisma: reflexões sobre o simbolismo do poder. In: _____. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes.

- HOLANDA, Sérgio Buarque. Raízes do Brasil. SP: Companhia das Letras, 1995.
- MAUSS, Marcel. 2003. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. Sociologia e Antropologia. SP: Cosac Naify.
- RUAS, Tabajara. 2003. Os varões assinalados. Porto Alegre: L&PM.
- SENNET, Richard. 1998. O declínio do homem público: as tiranias da intimidade. SP: Companhia das Letras.
- SOUZA, Jessé. 2017. A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato. RJ: LeYa.
- _____. 2015. A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite. SP: LeYa.
- _____. 2018. Subcidadania brasileira: para entender o país além do jeitinho brasileiro. RJ: LeYa.
- VIANNA, Oliveira. 2005. A aristocracia rural. In: _____. Populações meridionais do Brasil. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial.

ENTRE “LAVA-PÉS” E “LAVA-MÃOS”: VALORES, HIERARQUIAS E PODER ARISTOCRÁTICO NAS BALADAS ELITIZADAS

Resumo: No carnaval de 2018, a postagem de um vídeo repercutiu nas redes sociais no Brasil. Ele mostrava a figura de um milionário, assíduo frequentador dos famosos *beach clubs* em Florianópolis/SC, que adquirira garrafas de champanhe da marca *Veuve Clicquot Brut* e utilizava seu conteúdo para lavar os pés sujos de areia da praia. Ao propor um comentário sobre o vídeo, o texto pretende desvelar parte das relações que são produzidas no espaço das baladas e que representam um manto aristocrático que encobre interesses e privilégios de uma classe que se reconhece como “nobre”. No esforço para elaborar a interpretação proposta, as expressões “lava-pés” e “lava-mãos” são articuladas para uma melhor apresentação dos argumentos. Ambas as ações presentes nas baladas – “lava-pés” e “lava-mãos” – são promotoras dos valores aristocráticos presentes na sociedade brasileira. A primeira tem sentido de obrigação para a elite do dinheiro e a segunda de servilismo voluntário na atitude dos serviçais.

Palavras-chave: Baladas; Hierarquia; Distinção; Status; Classes Sociais.

BETWEEN “FOOT-WASHING” AND “HAND-WASHING”: VALUES, HIERARCHIES AND ARISTOCRATIC POWER IN ELITIST NIGHTCLUBS

Abstract: In the carnival of 2018, a posting has had strong repercussions in the social networks in Brazil. It shows the figure of a millionaire, who frequently visits the famous beach clubs in Florianópolis/SC. He had bought bottles of champagne (*Veuve Clicquot Brut*) and used the drink to wash his dirty sand feet. In proposing a commentary on the posting, this paper intends to reveal part of the produced relationships in the elitist parties and that represent an aristocratic mantle that covers up interests and privileges of a class that recognizes itself as “noble.” The paper proposes the categories “feet-washing” and “hands-washing” for a better presentation of the arguments. We can emphasize that both actions present in the elitist parties – “feet-washing” and “hands-washing” – lead to the aristocratic values present in Brazilian society. The former has a sense of obligation to the money elite and the latter to voluntary servility of servants.

Keywords: Nightclubs; Hierarchy; Distinction; Status; Social Classes.

RECEBIDO: 09/04/2019

APROVADO: 24/07/2019

RESENHA

**VELDEN, Felipe Ferreira Vander.
2018. *Jóias da floresta: antropologia
do tráfico de animais*. São Carlos:
EdUFSCar, 279pp.**

JOÃO FRANCISCO KLEBA LISBOA

O exemplo escolhido por Felipe Ferreira Vander Velden para dar início à Introdução de seu livro não poderia ser melhor: narrar o fulminante desaparecimento da ararinha-azul-de-Spix, ou ararinha-azul, de seu habitat natural no sertão da Caatinga, às margens do rio São Francisco, entre Bahia e Pernambuco. Nesse curso, o leitor vai sendo apresentado ao que aparenta ser o propósito profundo de “Jóias da floresta”, não apenas uma antropologia do tráfico de animais, como indica o subtítulo, mas algo muito mais grave, mortal e inquietante: uma *antropologia da extinção*. Familiarizar o leitor desavisado (ou dialogar com especialistas nessa área que, enfim, vem ganhando a devida atenção, sobretudo em torno da noção de Antropoceno) com termos como “a sexta onda de extinções”, “tanatosfera”, “zona de morte” e “força assassina”, portanto, é a tarefa primária assumida logo de início. E o contraste dessa história trágica e total com a mistura de fragilidade, raridade e beleza singular que é a ararinha-azul faz potencializar a intenção do autor.

O objeto de “Jóias da floresta” é bem definido: abordar as redes, fluxos e movimentos de circulação de animais silvestres – ou de partes de seus corpos, como será importante ressaltar – em seus múltiplos níveis (locais, nacionais, transnacionais) e atores (humanos, como caçadores, atravessadores e colecionadores, ou não humanos, como pássaros, insetos, buritizais, igarapés), que conectam os diversos ecossistemas do mundo aos compradores de tais “mercadorias”, transportando-as sobretudo aos países desenvolvidos do norte. Mais especificamente, a pesquisa que dá base ao livro é focada em uma microparcela dessa rede, localizada na região norte do estado de Rondônia, onde vivem os Karitiana, povo indígena que ora ocupa a posição de fornecedores, e suas conexões com compradores das cidades e povoados vizinhos, sobretudo a capital do estado, Porto Velho.

O tratamento desse fenômeno sob seu aspecto jurídico, ou seja, como crime de tráfico de animais, é acionado ao longo do livro de forma estratégica e intermitente, assim como o viés preservacionista e ambiental, que se junta ao legal, para levar à frente o combate a tal prática. Pois Velden está lidando com o terceiro maior tipo de tráfico ilícito em valor movimentado no mundo: perde apenas para o de drogas e o de armas, e estima-se que, só o Brasil, de onde entre 12 milhões e 38 milhões de animais são retirados anualmente da natureza, movimente algo em torno de U\$ 1 bilhão. Ao mesmo tempo, o caráter fluido, movediço e errante dos animais, assim como de plantas e microrganismos, desafia constantemente as divisões, barreiras, fronteiras e delimitações, sejam elas físicas, políticas ou epistêmicas. Dentre as classificações semânticas melhor exploradas por Velden encontra-se a que separa domesticidade de selvageria – juntamente com os questionamentos e inadequações a ela associados –, onipresente e problemática a ponto de ser um dos fios condutores do livro. Outra divisão estruturante está contida na própria definição dupla do que seja *tráfico*, ora se referindo a comércio ou trato mercantil em geral, ora à atividade ilícita e ao negócio clandestino. É na passagem de um sentido ao outro que reside o olhar de Velden (e o de alguns de seus interlocutores) sobre o tema.

“Jóias da Floresta” é fruto de uma pesquisa de pós-doutorado de 24 meses, incluindo um estágio de 7 meses na Aarhus Universitet, na Dinamarca. O livro é dividido em duas partes. Na primeira, trata-se de abordar o movimento de animais, sobretudo enquanto mercadorias, pelo mundo (cap. 1) e aos poucos vai-se afunilando o escopo para o tráfico de animais, até chegar em Rondônia e sua capital, Porto Velho. O combate ao tráfico de animais silvestres no mundo e no Brasil é objeto de uma rápida revisão histórica nos dois capítulos seguintes, que abordam a formação conjunta de novas sensibilidades e de novas instituições e mecanismos legais, sobretudo a partir da década de 1960, seja nos Estados Unidos ou no Brasil, ou ainda com a 1ª Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente Humano, realizada em 1972, em Estocolmo. Destaque merecido é dado ao ato seguinte à Conferência: a CITES (Convenção sobre o Comércio Internacional de Espécies da Fauna e Flora Selvagens em Perigo de Extinção), de 1973, firmada em Washington, EUA, considerada ainda hoje a “Magna Carta” no assunto, e da qual o Brasil é signatário desde 1975.

Apesar das massivas quantidades de produtos selvagens de origem animal exportadas desde a conquista, é no século XX que se consolida um mercado de peles e couros de luxo, além de plumas e outros adereços que compunham as “fantasias” utilizadas pela indústria da moda e do cinema, com fartos exemplos destacados pelo autor. Manaus foi sem dúvida o epicentro dessa produção, verdadeira drenagem amazônica para os países abastados (Europa, Estados Unidos, Canadá, Japão, Argentina), até a lei de 1967 proibir a prática e a transferir para o mercado ilícito do tráfico. Hoje as aves ocupam a dianteira do comércio ilegal, no qual o Brasil é um dos grandes fornecedores de psitacídeos (araras, periquitos, papagaios etc), seguidas pelos répteis (que além dos couros e peles, compõem o mercado crescente de pets exóticos, como iguanas, cobras e quelônios) e pelos mamíferos (o Brasil, novamente, abrigando 95% das espécies mais traficadas de primatas, inclusive para laboratórios da indústria farmacêutica), com suas vultuosas peles e alimentando os mais diversos fetiches, experiências gustativas e mesmo a medicina tradicional chinesa.

Os dados trazidos por Vander Velden, nesse aspecto, são fartos, precisos e finamente descritos. Em vez de apresentá-los na forma de um relatório exaustivo, como o desfile de números intermináveis, opta por um estilo capaz de produzir sensações e imagens que tornam a leitura do livro prazerosa e instigante. Velden conduz o leitor em meio a inúmeras espécies e países tropicais, florestas e savanas, ambientes gelados, aves e insetos coloridos, répteis sorrateiros, seres minúsculos e inofensivos, predadores e grandes mamíferos. Ao mesmo tempo, percorre os meandros desse mercado global, chegando aos salões de troféus dos caçadores, às grifes europeias, aos viveiros de pássaros indonésios e aos zoológicos, coleções, circos e lares norte-americanos (país que consome cerca de 20% dos animais traficados). Isso sem perder o foco da dimensão do problema em termos quantitativos e absolutos, o que tem por efeito causar uma poderosa impressão do tamanho do impacto produzido no reino animal por esse circuito insaciável de transformação da vida em mercadoria.

No cap. 4 chega-se a Rondônia, que apesar de tudo não figura entre as principais regiões do país em captura de animais silvestres, e relatos indicam que ali a atividade está em forte declínio – a opção pelo local, portanto, deve-se mais à entrada prévia do autor nesse campo (desenvolve pesquisa com os Karitiana desde 2003, sendo que seu doutorado, em 2010, abordou a relação destes com animais de criação, ou domésticos) do que à sua associação direta com o tema. O destaque em Porto Velho vai para os *passarinheiros*, que capturam sobretudo curios, famosos pelas disputas de canto, que abastecem o mercado local e integram uma rede amazônica de circulação desses pássaros. A primeira parte ainda conta com outros dois capítulos, que abordam de perto as pessoas que compram e mantêm animais silvestres. A ideia é suprir o que o autor chama de *desinteresse antropológico pela domesticidade e pelo cotidiano*, dado que tais relações envolvem grande carga afetiva e de valores, remetendo também ao tratamento do problema enquanto “questão cultural” de certas áreas ou populações do país. O caso do macaco Chico, em São Carlos, no interior paulista (lembrando que Velden é professor na UFSCar), que ilustra o cap. 6, serve de exemplo dessa relação que chega ao limite do *familiar* (o episódio causou comoção e intenso apelo midiático quando Chico foi retirado dos braços de sua dona pela polícia, após 37 anos de convívio. Uma decisão judicial restituiu Chico à família, mas o macaco morreu pouco depois, fazendo sua dona exclamar: “perdi um filho”).

A segunda parte do livro, “Dos delitos das penas”, tem sete capítulos e foca nos Karitiana, povo de língua Tupi, com aproximadamente 314 indivíduos, em que os homens adultos são prioritariamente caçadores (atualmente usam arma de fogo) e têm preferência pela carne de macaco, mas também abatem porcos do mato, cutias, veados, antas e alguns pássaros. Pesca e horticultura também compõem sua base alimentar. Seu território tradicional foi atingido pela expansão da sociedade brasileira no início do século XX, e o contato se tornou mais intenso nos anos 1940, por conta da ação dos “soldados da borracha”, tendo os Karitiana sido assentados pelo órgão indigenista nos anos 1960. A Terra Indígena Karitiana, com quase 90 mil hectares, situa-se integralmente no município de Porto Velho, e ainda é farta em caça em alguns pontos, embora os Karitiana venham reclamando de escassez e diminuição dos animais de presa (caça e pesca), por conta de sua perda de mobilidade e da pressão externa sobre a Terra Indígena. Dentre as fontes alternativas de geração de renda, sobressai-se a confecção e comercialização de artesanatos com penas e outras partes que “sobram” após o consumo da carne do animal. Esse trecho

do livro trás também algumas figuras, sobretudo fotos do artesanato indígena feito com penas e dentes, tiradas pelo autor ou retiradas da internet.

Para muitos povos caçadores, como os Karitiana, as partes dos animais caçados que não são consumidas na alimentação, como os ossos, pele e garras, devem receber um destino adequado e seguro, a salvo de bichos, sangue ou excrementos, e não podem ser simplesmente descartadas. Caso contrário, o caçador pode sofrer grave consequência e ficar *panema*, tornando-se imprestável para caça. Eis que o artesanato se apresenta como uma ótima saída para dar um destino correto a tais restos, além de trazer renda extra para os caçadores e suas famílias. Um dos pontos fortes do livro é o tratamento dado a esse fenômeno recente e sua relação com a cosmologia indígena, para a qual os animais são sujeitos, ou pessoas, ou seja, criaturas com corpo, alma e roupa – se pensarmos que garras, dentes e espinhos são vistos como “artefatos culturais” dessa “gente”, com suas respectivas *potencialidades agentivas*. Tais criaturas, portanto, devem passar necessariamente por um processo de *objetificação*, sendo despidas de seus atributos e capacidades (equivalentes à sua *humanidade*), antes de serem consumidas.

A arte plumária dos Karitiana, também definida como *artesanato indígena* (termo incluído na CPI da biopirataria, encerrada em 2006), passa a ser o principal alvo da investigação. Aqui entra em cena o dilema entre as chamadas práticas tradicionais, ou necessidades culturais, e o que se entende pelos direitos dos animais à vida e sua proteção contra os maus-tratos. A lei de crimes ambientais (Lei 9.605), em vigor desde 1998, é acionada pela Polícia Federal para coibir o comércio de artesanato (brincos, colares, prendedores de cabelo) entre os Karitiana. O papel do Estado é abordado com mais ênfase nos últimos capítulos do livro, assim como as contradições inerentes a ele. Dentre estas, o choque provocado entre o enquadramento do artesanato indígena como *crime ambiental* e a visão idílica, romântica, nacionalista, dos indígenas enquanto guardiões (naturais?) da natureza; ou a oposição simplista entre “matar para comer” e “matar para vender” levantada por alguns ambientalistas, carregada de forte conteúdo moral e desconfiança sobre a suposta ganância e dissimulação de alguns indígenas.

Um dos pontos de interrogação ao longo da leitura do livro recai sobre a expressão – amplamente usada por Velden e um dos eixos centrais de sua argumentação – “animais vivos, seus corpos, ou suas partes”. O incômodo talvez se deva ao intuito de abarcar em uma mesma categoria, considerando um mesmo fenômeno social, coisas bem diferentes, como o tráfico de animais belos e raros, mas sobretudo vivos, para colecionadores; a venda de carne e subprodutos animais com diversas aplicações industriais (medicinais, cosméticas, vestuais etc.); a venda de artesanato indígena como fonte de renda alternativa e destinação adequada aos “restos” da caça. Mesmo que a oposição entre animais vivos e suas partes/artefatos seja questionada do ponto de vista etnológico – uma vez que muitos objetos que consideramos inertes são, para os indígenas, dotados de múltiplas agencialidade – o leitor não sai inteiramente convencido dessa opção, generalizante ao extremo. Parece que se está lidando com algo mais próximo à generalização feita pelo Estado, ao considerar crime igualmente comercializar “espécimes da fauna silvestre” ou “produtos e objetos dela oriundos”. Tal postura legal ajuda a manter a atuação dos agentes do Estado fria e impessoal (objetificante?), distante o suficiente tanto dos humanos quanto dos animais envolvidos nessas relações mercantis. Para os propósitos da antropologia, no entanto, e certamente para os sujeitos/atores envolvidos nessas tramas, não se trata da mesma coisa.

O escopo global proposto pelo autor também se manifesta no projeto de realizar uma *antropologia do tráfico de animais* (Parte I), em que pese sua etnografia ter se dedicado aos conflitos conceituais, antropológicos e jurídicos em torno da problemática noção de *artesanato indígena* (Parte II). Também aí reside uma sensação de lapso empírico/conceitual, em que coisas diferentes são tratadas como se fossem a mesma. De resto, o livro tem muitas qualidades e é elogiável por vários motivos, dentre os quais destaca-se tratar com a devida seriedade e minúcia um tema urgente, vital e universal, ao mesmo tempo que aborda sua dimensão familiar, doméstica e afetiva. Transita entre o global e o local, denunciando a sanha capitalista em transformar em mercadoria todas as formas de vida, mas jogando luz nas resistências, mesmo que em escala microscópica, dessa vida em se deixar capturar.

João Francisco Kleba Lisboa é doutor em Antropologia pelo PPGAS/UnB e professor substituto do Departamento de Antropologia da UFPR.

RECEBIDO: 09/08/2019

APROVADO: 15/08/2019

**CARNEIRO DA CUNHA,
Manuela; BARBOSA, Samuel
Rodrigues (Orgs.) 2018. *Direitos
dos povos indígenas em disputa*. São
Paulo: Editora Unesp. 367pp.**

RAQUEL DE SOUZA FERREIRA OSOWSKI

Manuela Carneiro da Cunha e Samuel Barbosa, motivados por provocações surgidas nas discussões preparatórias do Seminário Direitos dos Povos Indígenas em Disputa no Supremo Tribunal Federal (STF), que ocorreu no dia 10 de novembro de 2015 no Salão Nobre da Faculdade de Direito de São Paulo, propuseram-se a reunir informações tanto na área da Antropologia como na área do Direito que respondessem à seguinte questão: povos indígenas, expulsos de seus territórios em pleno século XX, perdem seus direitos às terras? (:7)

A partir dessa proposição, a coletânea intitulada *Direitos dos povos indígenas em disputa* traz uma série de textos elaborados por destacados profissionais do direito na atualidade, além de uma republicação da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha e da obra publicada em 1912 do jurista João Mendes Júnior.

Os nove capítulos do livro discutem de forma aprofundada a chamada tese do marco temporal, criada em 2009 pelo STF no julgamento plenário da Petição/STF n.º 3388, que trata da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em Roraima (:13). Nessa decisão, fica definida a data da promulgação da Constituição Federal de 05 de outubro de 1988 como marco insubstituível para o reconhecimento dos direitos originários dos povos indígenas às suas terras tradicionais.

Além do marco temporal propriamente dito, boa parte da obra é dedicada aos contornos estabelecidos pela Segunda Turma do STF ao conceito de “esbulho renitente”. Isso porque em pelo menos duas decisões, no Recurso Ordinário em Mandado de Segurança (RMS 29.087), em relação à demarcação da Terra Indígena Guayraroká e no Agravo Regimental em Recurso Extraordinário (ARE 803.462), no caso da Terra Indígena Limão Verde, a novel interpretação dos dispositivos constitucionais esta-

beleceu que “esbulho renitente”, ou seja, o esbulho que produz efeitos até a data da Constituição não poderia ser confundido com ocupação passada ou com desocupação forçada, exigindo a comprovação da atualidade do conflito possessório por resistência física ou por ação judicial.

Assim, logo no primeiro capítulo, o Parecer de José Afonso da Silva, especialmente preparado para responder à consulta dos organizadores em conjunto com uma série de organizações indigenistas, faz uma análise acurada das referidas decisões, bem como do RMS/STF n.º 29.542 referente à Terra Indígena Porquinhos. No Parecer, Silva aponta a arbitrariedade do estabelecimento do marco temporal ao reconhecimento dos direitos originários dos índios sobre as terras que ocupam à data da promulgação da Constituição Federal de 1988. Ele também rejeita a pretensa dimensão normativa que se quis dar às condicionantes estabelecidas para a demarcação da TI Raposa Serra do Sol (:23).

Ao discorrer sobre a natureza dos direitos constitucionais dos índios, afirma que esses são pré-existentes ao reconhecimento constitucional, sendo “direitos naturais atrelados à sobrevivência física e cultural desses povos” e “consagrados numa relação jurídica fundada no instituto do Indigenato como fonte primária e congênita da posse territorial” (:21). Sustenta que esses direitos são direitos fundamentais dos índios e que podem ser classificados na categoria dos direitos fundamentais de solidariedade. Ademais, classifica esses direitos como supraestatais e, portanto, também absolutos (:21). Para ele, a Constituição Federal de 1988 seria apenas o último elo do reconhecimento jurídico-constitucional da continuidade histórica dos direitos dos índios sobre suas terras, capitaneada pela Carta Régia de 30 de julho de 1611, promulgada por Felipe III, seguida pelo reconhecimento constitucional desses direitos na Constituição de 1934 (:25).

Na mesma linha, o jurista veementemente rejeita a interpretação do “renitente esbulho” sobre conflitos que envolvem terras indígenas. Salienta que esses não são conflitos tipicamente possessórios na forma do direito civil, pois a ocupação indígena das terras seria fundada no instituto do Indigenato, ou seja, as terras dos índios são congenitamente possuídas e sua relação com elas é de direito constitucional e não de direito civil. Dessa forma, jamais poder-se-ia considerar “as limitações individualistas do direito privado para a ocupação tradicional e coletiva protegida constitucionalmente” (:28). Ressalta com isso a inalienabilidade, indisponibilidade e imprescritibilidade desses direitos, registrando que não há boa-fé na ocupação de terras indígenas, muito menos que se poderia exigir renitência quando os índios estavam sujeitos às desocupações forçadas, à grilagem e ao regime tutelar até a Constituição de 1988. Com base na natureza originária desses direitos, afasta também a pretensão de vedar a ampliação de terras indígenas já demarcadas, seja antes ou depois da Constituição, afirmando que “o direito à demarcação só será totalmente satisfeito quando abranger todas as áreas” (:38).

Em relação ao Indigenato, vale dar uma olhada no anexo II, que traz duas de três conferências proferidas por João Mendes Júnior à sociedade de Ethnographia e Civilização dos Índios, em 1902, publicadas na obra intitulada *Os Indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos em 1912*. Além da definição de Indigenato, em especial, a III Conferência traz uma análise sobre a Lei n.º 601, de 1850, conhecida como a Lei de Terras (:352). A perspectiva do renomado autor sobre as terras devolutas é fundamental para complementar as análises feitas por José Afonso da Silva e Manuela Carneiro da Cunha. Além dessas contribuições, outro importante aspecto a ser destacado na obra de João Mendes

Júnior e pouco explorado em outros textos, em especial quando se trata da capacidade de estar em juízo, encontra-se no item III, também da III Conferência, onde relaciona os fundamentos da tutela indígena (:345). Assim, embora o autor ainda estivesse vinculado a uma corrente assimilacionista, defendendo, ao final da Conferência, a intervenção da Igreja Católica no processo civilizatório, sua contribuição jurídica sobre terras e tutela é de extrema relevância para a interpretação do tema na atualidade.

Outro importante texto da obra para a contextualização histórica do tema é a republicação de Manuela Carneiro da Cunha de sua pesquisa sobre o trato das terras indígenas desde a legislação colonial, passando pela legislação do império até os textos constitucionais republicanos. A leitura desse artigo associada à coletânea de textos constitucionais relacionados aos direitos indígenas de 1824 a 1988, publicados ao final (:363), ajuda a situar o leitor na evolução constitucional da questão.

Já o artigo de Debora Duprat traz questões mais técnicas dos julgamentos atuais, iniciando por denunciar o rompimento da antiga e consolidada jurisprudência do STF, firmada no sentido de que o Mandado de Segurança não é instrumento hábil à discussão dos limites de terra indígena. Para ela, há um certo incomodo no fato de se colocar de lado a antiga jurisprudência do STF, anulando-se, a partir do entendimento do Ministro Gilmar Mendes, atos administrativos que fundamentalmente demandam instrução probatória (:43). Na mesma linha de José Afonso da Silva, Duprat confirma que a Constituição de 1934 é o marco a partir do qual se inicia a proteção constitucional das terras indígenas, de modo que a perda da posse, a partir dessa data, só se presta a desqualificar uma área como indígena se ela for voluntária (:49). Contemporiza também o rompimento da Constituição Federal de 1988 com o paradigma assimilacionista e menciona a conformação desse movimento no âmbito internacional com a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, lembrando que os povos indígenas, a partir de 1988, são convidados a participar de uma sociedade que se abre para a pluralidade de modos de vida (:57). Com isso, reflete sobre a interpretação conferida pela Segunda Turma do STF no caso da demarcação da Terra Indígena Limão Verde, afirmando “não ser possível prosseguir, no regime de uma Constituição de viés pluralista, homologando as definições naturalizadas de posse, esbulho e resistência” (:59), classificando também, como impertinente, a invocação da Súmula 650 do STF que trata de aldeamentos extintos há muito tempo, a casos em que está caracterizado o esbulho recente (:71).

Carlos Frederico Marés de Souza Filho, por sua vez, traz uma extensa análise do que significam direitos coletivos e de seus sujeitos, destacando que os “direitos coletivos nascem e morrem com o povo, comunidade, população ou sociedade e que exatamente por isso seriam direitos naturais, isto é, não precisam de forma, ato ou registro” (:95). Para ele, “na medida em que os integrantes de um povo se reconhecem como tais, não com uma declaração formal, mas como o exercício cotidiano da própria vida, está presente o direito coletivo naturalmente estabelecido e com ele o direito sobre o território” (:95). Assim, de forma certa, a discussão para Marés estaria centrada no confronto entre a tese da permanência ou provisoriedade da condição de indígena (:96), apontando que o pano de fundo de toda a problemática estaria fundado em como o Estado brasileiro lida com o direito coletivo de ser e continuar sendo índio, uma vez que para se evitar o extermínio a garantia à terra seria fundamental. O marco temporal significaria, dessa forma, a decretação de morte da comunidade ou povo por ele atingido, constituindo uma violação aos direitos coletivos (:99).

Ao registrar a racionalidade jurídica nas decisões do Poder Judiciário sobre as Terras Indígenas no Brasil, João Antônio Peres Gediel apresenta uma profunda crítica aos fundamentos apresentados nas decisões do STF. Afirma que estariam situadas “nos limites entre o político e o jurídico, entre o público constitucional e o direito privado”, o que revela “a natureza da atuação do Poder Judiciário, na modernidade europeia e o papel político que também desempenham na sociedade brasileira atual” (:103), desvelando os aspectos subjacentes à racionalidade jurídica que determina a fundamentação das decisões do STF, as quais estariam afastadas de qualquer proposta hermenêutica (:103). Assim, ao agregar elementos da cultura privatista que destoam do direito público constitucional no tratamento das terras indígenas, o STF estaria utilizando apenas mais um subterfúgio para o desempenho do papel político do judiciário (:102). Para ele, é evidente que o Poder Judiciário não desconhece o giro conceitual que afasta o direito civil do tratamento das terras indígenas (:120), nem tampouco o histórico de desocupação forçada e violências, nem o regime tutelar a que estavam sujeitos, mas falta ao Brasil uma cultura jurídica que entenda os direitos como uma via de justiça, que permeie todas as camadas da sociedade (:121), a fim de dar conteúdo ao Estado Democrático de Direito, ao multiculturalismo e aos direitos sociais e originários estabelecidos na Constituição (:122).

No Capítulo cinco, ao falar sobre os usos da história na definição dos direitos territoriais indígenas, Samuel Barbosa propõe-se a aferir em que medida o trabalho sobre o passado ou a representação narrativa sobre o passado é constitutiva do Direito no presente (:125). Aponta que, fundamentalmente, há duas formas: 1) a pesquisa etno-histórica que é chamada para participar da produção de provas (:128); e 2) a pesquisa histórica que auxilia na definição do sentido do direito (:133). Em relação a esse último uso, sustenta, por exemplo, que “a compreensão mais alargada do que significa resistência tem consequências na definição do que significa esbulho renitente e na definição do que é ocupação” (:133). Esse ponto de vista fundado “em outra ecologia de saberes”, com base “na pesquisa implicada”, é fundamental, pois questiona o monopólio da interpretação do direito pelos profissionais do direito (:135).

Sob outra perspectiva, Pádua Fernandes amplia a concepção estabelecida pelo Poder Judiciário brasileiro ao chamado marco temporal diante do direito internacional e dos trabalhos da Comissão Nacional da Verdade, trazendo conceitos e preceitos relacionados à Justiça de Transição e às remoções forçadas. Porém, a maior contribuição para a obra está relacionada à sua análise da “produção legal da ilegalidade”, na qual descortina a manipulação, em termos teóricos, do direito em detrimento dos povos indígenas (:143).

O novo constitucionalismo latino americano e suas interrelações não são esquecidos ao serem abordados por Júlio José Araújo Júnior no interessante artigo intitulado *A constituição de 1988 e os direitos indígenas: uma prática assimilacionista*. Nele, o autor apresenta debates sobre multiculturalismo e reconhecimento, além acrescentar uma perspectiva descolonizadora sobre o tema, concluindo que “a Constituição brasileira, embora progressista, deixou em aberto o tratamento de temas que poderiam ter contribuído para uma maior autonomia dos povos indígenas e para a efetividade de seus direitos” (:181). Essa perspectiva crítica é acirrada quando aponta que “o grande problema brasileiro consiste na prática constitucional assimilacionista que se manifesta nos três Poderes da República” (:232). Dessa forma, na mesma linha de Marés, descortina o abismo entre a norma e a prática constitucional (:233).

Juliana de Paula Batista e Maurício Guetta, ao seu tempo, trazem o impacto dessas decisões sobre a demarcação da Terra Indígena de Morro dos Cavalos em Santa Catarina, em especial na Ação Cível Originária n.º 2.323 proposta pelo Estado de Santa Catarina no STF, pois embora a teoria do marco temporal seja totalmente inaplicável ao caso, uma vez que os indígenas nunca deixaram a área, a judicialização da demarcação teria sido a maneira encontrada pelo referido Estado para, mais uma vez, tentar procrastinar a demarcação do território (:265). Além disso, propõem reflexões de alta relevância para o enfrentamento da questão tais como: “anuladas as demarcações, para onde irão os indígenas?”; “as decisões judiciais que consideram o “marco temporal” determinarão providências específicas ao Poder Executivo, tal como a abertura de novos processos de demarcação de terras, para que se possa aferir onde estavam os indígenas em 5 de outubro de 1988, e assim, proceder à demarcação?”; “ou continuarão apenas a condenar os indígenas ao degredo de sua condição étnica e a manutenção, *ad eternum*, de direitos válidos e jamais eficazes?” (:265). São essas questões relevantíssimas que só confirmam a condição de exilados internos e a prática constitucional assimilacionista criticada por Júlio José.

Por fim, o Capítulo nove encerra a série de publicações inéditas com a transcrição da palestra proferida por Dalmo Dallari no Seminário dos Povos Indígenas em Disputa, registrando a importância da luta e da resistência indígena para a concretização dos avanços constitucionais implementados pela Assembleia Nacional Constituinte de 1988 (:268).

Assim, *Direitos dos Povos Indígenas em disputa*, ao reunir textos dos mais importantes pensadores sobre os direitos povos indígenas do Brasil, sob o crivo dos seus cuidadosos organizadores, consegue atingir os objetivos a que se propõe e vai além, tornando-se obra de referência para pesquisadores, profissionais do direito e todos aqueles que pretendem entender, decidir e escrever sobre a história dos direitos indígenas na legislação brasileira e na interpretação do Poder Judiciário, revelando toda a impropriedade da tese do marco temporal e sua deliberada finalidade de esvaziar o conteúdo constitucional das normas que garantem o direito desses povos de continuar a existir.

Raquel de Souza Ferreira Osowski é mestre em Direito Socioambiental pela PUC-PR e assessora do Ministério Público Estadual do Rio Grande do Sul (MPRS).

RECEBIDO: 09/07/2019

APROVADO: 15/07/2019

RESENHA

BAUER, Caroline Silveira. 2017.
Como será o Passado? História,
Historiadores e a Comissão Nacional
da Verdade. Jundiaí: Paco editorial,
236 pp.

FABIANO ANDRÉ ATENAS AZOLA

O livro de Caroline Bauer tem como base o entrelaçamento entre diferentes problemas e áreas do conhecimento que sustentam as discussões dos espaços de justiça de transição no Brasil. No entanto, entre as áreas implicadas nestes processos, é o papel da História e dos historiadores que ganham atenção especial da autora. Professora do departamento de História da UFRGS, Bauer coloca em cena os desafios que espaços institucionais de reparação de eventos considerados traumáticos, no caso analisado no livro, a criação da Comissão Nacional da Verdade (2011-2014) no Brasil, trazem para os historiadores e para a disciplina em específico. A partir de um intenso diálogo com a historiografia das últimas duas décadas, especialmente com as discussões que ficaram conhecidas na disciplina como giro “ético-político”, a autora faz uma densa reflexão sobre a função social dos historiadores nesses momentos de reconstrução pública de um certo passado traumático em um espaço institucional criado pelo Estado. Assim como trata dos desafios colocados pelas inevitáveis dissonâncias que o conhecimento histórico produzido pelos historiadores profissionais na academia tem com a gramática jurídica da CNV e com a lógica do testemunho, configurado através da desprivatização de memórias individuais. A explicitação destas dissonâncias faz a autora trilhar também por algumas discussões do Direito, da Filosofia e da Psicanálise, no intuito de refletir sobre o entrelaçamento constante e problemático que se dá entre história e memória, e as consequentes disputas políticas que se dão nestes espaços pela construção de passados legítimos no espaço público brasileiro.

O “historiador como juiz” e as controvérsias epistemológicas na relação da produção dos historiadores com a linguagem jurídica da CNV é a primeira via de acesso que Bauer toma para construir

uma reflexão sobre a função social do historiador no contexto da CNV. Contexto esse de intensas disputas narrativas, “batalhas de memória” pela (re)criação de uma determinada cultura histórica, de um passado compartilhado no espaço público. A impossibilidade de imputação jurídica aos agentes do Estado brasileiro que cometeram crimes de lesa-humanidade a milhares de pessoas, impossibilidade colocada pela não revogação da Lei da Anistia de 1979, desloca a História e os historiadores na posição de juizes morais na investigação destes crimes, através do acesso à novos documentos e à análise crítica destes, e também através dos processos de desprivatização da memória das vítimas da ditadura. A autora demonstra como os historiadores brasileiros se dividiram quanto à necessidade e as implicações da participação ou não de profissionais da disciplina nos quadros da CNV. A busca da construção de uma Verdade (unívoca) nestes espaços representa um ruído ao caráter aberto e reflexivo do conhecimento histórico na universidade, que trabalha com verdades provisórias e sempre passíveis de reavaliação e análise. Ao mesmo tempo, a autora reitera o fato de que essas dissonâncias não impedem a necessidade ético-política dos historiadores em se envolverem na reconstrução destes passados e nas disputas por estas memórias públicas, já que o seu *metier* produz regimes discursivos que contribuem decisivamente na conformação de determinadas culturas históricas e de memórias coletivas, servindo também como mediador crítico das narrativas que circulam no espaço público como um todo, especialmente nestes contextos em que revisionismos e negacionismos buscam ganhar espaço.

A História entendida como “mestra da vida” e como tribunal moral também desloca sua disciplina em direção a questões ético-políticas do ofício do historiador. Sendo a CNV um espaço impossibilitado de imputar juridicamente os perpetradores da violência de Estado no período delimitado pela comissão (1946-1988), a reconstrução do passado através deste espaço fica limitado à condenação moral das violências, assim como assume um caráter pedagógico. Segundo a autora, a partir do diálogo com autores como Enzo Traverso, Dominick La Capra, Daniel Bensaid e Antoon de Baets, ela nos recorda que a necessidade de lembrar e conhecer as circunstâncias e motivações das violações de direitos humanos cometidos pelo Estado através destes espaços tem o objetivo principal de evitar seu esquecimento, na busca para que estas coisas “não se repitam”. A aproximação do ofício do juiz e do historiador neste espaço coloca uma série de tensões em funcionamento, colocando em conflitos distintos regimes de temporalidade e de relação com a noção de “verdade”, alimentando ainda mais a necessidade de reflexão ética e epistemológica para a história como disciplina

As responsabilidades éticas do historiador frente à construção de uma cultura histórica no espaço público também passam na visão de Bauer em pensar os processos de justiça de transição como lugares de reparação não só política mas também psíquica. São espaços que também devem ser pensados como lugares de elaboração do luto, luto este impedido pelo silenciamento e pelo esquecimento forçado instituído pela narrativa do Estado através da lei de Anistia. Em diálogo com a filosofia e com a psicanálise, o papel do historiador e dos demais operadores da justiça de transição passa pela reflexão cuidadosa sobre a noção de “reparação” e pela construção de enquadramentos de inteligibilidade para experiências limite de violência sofridas por uma série de vítimas. A partir da relevante questão: “é possível reparar através da história?”, a autora dialoga com o trabalho de Paul Ricoeur sobre as noções de justiça e reparação para reiterar a importância da história e da reconstrução desses eventos coleti-

vos para tornar as experiências das vítimas do Estado brasileiro como inteligíveis, possibilitando o reconhecimento de seus lugares de vítimas, e portanto passíveis de reparação, além de tornar explícita também a posição do Estado como algoz e perpetrador destas violências, visto como fundamental na elaboração do luto de vítimas e seus familiares.

A compreensão, o reconhecimento e a inteligibilidade das violências causadas pelo terrorismo de Estado brasileiro no período da ditadura militar nos contextos de justiça de transição também passa na visão da autora pelo entendimento da co-existência de diferentes regimes de temporalidade operadas pelos diversos grupos implicados nestes processos. Bauer faz uma longa e potente discussão sobre a existência de distintas significações do tempo em disputa e conflito. A organização entre passado, presente e futuro – que a autora chama de “cronosofias” – é articulado de diferentes formas a partir da posição e dos interesses políticos dos grupos envolvidos nesses eventos traumáticos. A partir de autores como Henry Rousso e Berber Bevernage, a autora segue a proposição deste último em fazer uma diferenciação entre as concepções de tempo dos perpetradores de violações dos direitos humanos e das vítimas desta violência. A temporalidade dos algozes se assemelham ao tempo cronológico, reiterando o status ontológico de um passado que a cada dia fica mais distante e que não volta mais, representado no contexto da CNV na fala de militares e políticos que trazem a Lei de Anistia como uma superação temporal e lógica destes traumas, um passado que ficou para trás e que não deve ser recuperado, o “tempo dos vencedores”. A temporalidade das vítimas é um “passado que não passa”, em que a diferenciação entre o presente e passado desaparece, se organizando em pura continuidade e-ou através atualizações cotidianas de um mesmo trauma, “o tempo dos vencidos”. Os equívocos e conflitos entre regimes de temporalidade também se dão a partir do caráter interdisciplinar da CNV e dos espaços de justiça de transição como um todo. A repetitividade e a reversibilidade do tempo do Direito entram em dissonância direta com o tempo da história e dos historiadores, interessados pela contingência e pela descontinuidade. Estas temporalidades também constituem relação com o tempo acelerado das mudanças políticas e com os regimes de permanência colocados pelo tempo das vítimas.

Essas diferentes significações do tempo em constante relação – e conflito – formam a configuração que sustenta a criação de uma narrativa pública proposta pelos membros da CNV, uma “política de memória” que busca consolidar uma forma particular de reconstrução de um certo passado e de suas relações com o presente no Brasil. A autora nos lembra que espaços como a CNV têm um caráter político e objetivos marcados, de garantir espaços de escuta e de desprivatização da memória das vítimas, assim como estabilizar uma narrativa pública que esteja voltada para sua consolidação no presente e no futuro político do país. A autora demonstra como os debates no legislativo que levaram à criação da Comissão e os depoimentos das vítimas nas investigações da CNV tiveram como preocupação seus possíveis efeitos futuros na consolidação de uma nova cultura histórica sobre o período da ditadura.

A construção da narrativa histórica no relatório da CNV serve de lugar final de reflexão da autora sobre essas múltiplas temporalidades em disputa, que formam o tecido temporal e temático da narrativa pública da Comissão. Uma outra camada de disputas é explicitada na pesquisa de Bauer, a organização temática do relatório final. As vítimas pertencentes à esquerda universitária e às guerrilhas armadas ganham prioridade e maior espaço na construção do relatório que demais grupos sociais. Gru-

pos indígenas e camponeses, sendo em termos numéricos as maiores vítimas da ditadura militar – o Grupo de Trabalho indígena contabilizou ao final das investigações pelo menos 8 mil mortes decorrentes do terrorismo de Estado e das consequências diretas de políticas desenvolvimentistas do governo – não são oficialmente contabilizados no volume dedicado ao perfil das vítimas da violência estatal. A discussão final do livro aponta como as disputas pelo reconhecimento enquanto vítimas passíveis de reparação são dominadas por poucos atores de movimentos sociais urbanos e de classe média. O futuro da memória pública sobre a ditadura militar também é lugar de tensão nas discussões e no texto do relatório final da CNV. As recomendações finais contidas no texto – já que sua atribuição fundamental é de caráter pedagógico – são destinadas a influir na construção da memória e das narrativas históricas do período ditatorial no Brasil. A impossibilidade de servir como instrumento jurídico desloca o papel da CNV para a posição de “tribunal da história”, buscando produzir efeitos nas reconstruções futuras deste passado coletivo, através do fomento a políticas de documentação e arquivo, à produção de materiais educacionais e na renomeação de monumentos públicos. A política do esquecimento e do distanciamento temporal colocado pela Lei da Anistia passa a ser confrontada por este espaço de justiça de transição, não sem inúmeras tensões e dissonâncias na análise da autora.

Como será o passado? consegue apresentar de forma consistente a existência e a superposição de distintas temporalidades que por muitos momentos entram em conflito no processo de estabilização de uma certa narrativa pública sobre um período traumático da história do Brasil republicano que foi a ditadura militar. Tensões de caráter ético e epistemológico também emergem no papel da história e dos historiadores nesses espaços de justiça de transição. As distâncias e equívocos epistemológicos inerentes ao aspecto interdisciplinar da CNV colocam uma série de desafios à função social do historiador e dos diferentes profissionais que se engajam nesses processos. Distintas temporalidades, equívocos, distâncias são problemas também inerentes ao campo da antropologia e aos antropólogos envolvidos nas reflexões e nos movimentos de luta por reparação aos povos indígenas e tradicionais também vítimas do Estado brasileiro durante o século XX. Se pensarmos, a partir da antropologia, esses espaços de justiça de transição como espaços de lógica interétnica e-ou de guerra ontológica, a cuidadosa análise de Bauer, explicitando múltiplas camadas de significação e de conflitos narrativos, pode servir aos antropólogos como interessante ferramenta analógica de reflexão.

Fabiano Atenas Azola é bacharel em Ciências Sociais e em História pela UFPR e mestrando em Antropologia Social na Universidade de São Paulo (USP).

RECEBIDO: 16/07/2019

APROVADO: 12/08/2019

DIRETRIZES PARA AUTORES

1. CAMPOS - Revista de Antropologia Social aceita, em fluxo contínuo, as seguintes contribuições, que podem ser enviadas em português, inglês, francês ou espanhol (para publicação na língua original):

1.1. **Artigos:** os artigos devem ser inéditos e estar acompanhados por resumo, em português e em inglês, contendo entre 100 e 150 palavras, e por uma lista de até cinco palavras-chave, em português e inglês. Não devem exceder 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas.

1.2. **Ensaio bibliográfico:** resenhas de um ou de vários livros, desde que tratem de temas correlatos. Devem apresentar referência completa das obras analisadas, indicando o número de páginas de cada uma. Não devem exceder 6.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas.

1.3. **Resenhas:** resenhas de livros ou de filmes etnográficos editados nos dois últimos anos. Devem apresentar referência completa da obra analisada, indicando o número de páginas de cada uma. Não devem receber título, nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto. Não devem exceder 2.000 palavras.

1.4. **Traduções:** traduções de trabalhos relevantes e indisponíveis em língua portuguesa. Devem ser acompanhadas de cópia do original utilizado na tradução, bem como da autorização do detentor dos direitos autorais permitindo sua publicação em português. Não devem exceder 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas.

1.5. **Entrevistas:** devem apresentar o(s) nome(s) do(s) entrevistado(s) e entrevistador(es) e uma apresentação de cerca de 500 palavras. As submissões devem ser acompanhadas da autorização do(s) entrevistado(s), concordando com a publicação do trabalho. Não devem exceder 12.000 palavras.

2. A pertinência para publicação será avaliada pela Comissão Editorial, no que diz respeito à adequação ao perfil e linha editorial da CAMPOS - Revista de Antropologia Social, e por dois pareceristas *ad hoc* em regime de duplo-cego (*double blind review*), no que diz respeito ao conteúdo e qualidade das contribuições.

3. As submissões devem ser encaminhadas via e-mail para campos@ufpr.br ou via o sistema do SER - UFPR. Os textos deverão ser formatados em papel tamanho A4, espaço 1,5 e margens laterais de três centímetros, fonte Times New Roman, corpo 12.

4. Em folha à parte, incluir o título do artigo, nome do autor e dados profissionais (instituição, titulação, filiação institucional), bem como endereço para correspondência (inclusive e-mail).

5. Colocar as notas ao final do trabalho. Incluir as referências bibliográficas no corpo do texto com o seguinte formato: sobrenome do autor/espaco/ano de publicação/dois pontos/página, conforme exemplo: (Sahlins 1995:43-47).

6. Para as referências bibliográficas, dispostas em ordem alfabética no final do trabalho, respeitar o formato que aparece nos seguintes exemplos:

-
- a) livro: DUMONT, Louis. 1966. *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.
 - b) coletânea: BOHANNAN, Paul (org.). 1967. *Law and Warfare: studies in the anthropology of conflict*. New York: The Natural History Press.
 - c) artigo de coletânea: GLUCKMAN, Max. 1940. "The Kingdom of the Zulu of South Africa". In: M. Fortes & E.P. Evans-Pritchard (orgs.). *African Political Systems*. London: Oxford University Press.
 - d) artigo em periódico: GEERTZ, Clifford. 1984. "Anti-anti Relativism". *American Anthropologist* 86(2): 263-77.
 - e) tese acadêmica: TURNER, Terence. 1966. *Social Structure and Political Organization among the Northern Kayapó*. Ph.D. Dissertation. Cambridge, MA: Harvard University.
-

- 7. Gráficos, quadros e mapas devem ser encaminhados em folhas separadas, numerados e titulados corretamente, com a devida referência (se reproduzidos de outra fonte) e com indicação do local de sua inserção no texto.
- 8. A aceitação do trabalho implica a cessão de direitos autorais para publicação. CAMPOS - Revista de Antropologia Social não se compromete a devolver as colaborações recebidas.
- 9. As afirmações e conceitos emitidos em artigos assinados são de absoluta responsabilidade dos seus Nome Sobrenome.
- 10. O autor cuja submissão for publicada receberá dois exemplares impressos da CAMPOS - Revista de Antropologia Social.

C Δ M



P O S